



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
magistrale  
in Scienze dell'antichità

Tesi di Laurea in  
Storia delle religioni del  
mondo classico

# **L'uso della divinazione nel contesto bellico in Roma antica**

Alcuni casi di studio sulla connessione tra guerra, sacro e politica

## **Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Sabina Crippa

## **Correlatori**

Ch.ma Prof.ssa Giovannella Cresci Marrone

Ch. Prof. Tomaso Maria Lucchelli

## **Laureando**

Alessandro Polizzi

Matricola 967336

## **Anno Accademico**

2019 / 2020

**Abstract:** la tesi analizza l'uso della divinazione in ambito militare nell'antica Roma ed in particolare tra la fine della Repubblica e l'affermazione del Cristianesimo come religione di stato. Attraverso l'esame delle fonti antiche verrà approfondito l'utilizzo della mantica durante le campagne militari in una prospettiva diacronica, mettendo in evidenza i cambiamenti occorsi già alla fine dell'età repubblicana e indagandone le cause profonde. Tra queste verrà in particolare investigata la relazione esistente tra politica, guerra e sacro nel mutato assetto politico-militare del I sec. a.C., periodo nel quale si assiste all'uso, da parte di personalità di spicco, di tecniche divinatorie non tradizionali e più in generale il ricorso alla sfera religiosa per rafforzare il proprio ascendente sull'esercito e sul popolo al fine di conseguire prestigio e potere politico sempre maggiori. Tale cambiamento, in concomitanza con altri fattori quali l'espansione territoriale - che rese impraticabile l'utilizzo delle tecniche divinatorie più tradizionali a causa della distanza sempre maggiore dall'Urbe - e il contatto e l'assimilazione di popolazioni culturalmente differenti, produsse le evoluzioni che si consolidarono con l'avvento del principato e che si mantennero fino all'affermazione del Cristianesimo.

# INDICE

INTRODUZIONE .....	» p. 3
CAP. I Divinazione e guerra: due casi a confronto .....	» p. 5
1.1 Gli <i>omina</i> infausti di Crasso .....	» p. 5
1.2 Marco Aurelio, la peste antonina e le guerre marcomanniche .....	» p. 13
1.3 Rituali e pratiche divinatorie a confronto .....	» p. 33
CAP. II Interconnessione tra politica, guerra e religione in Roma antica... »	p. 36
2.1 Cambiamenti politici e mutamenti religiosi .....	» p. 36
2.2 Divinazione ed <i>imperium militiae</i> .....	» p. 45
CAP. III <i>Viri militares</i> e sacro nel I sec. a.C. ....	» p. 55
3.1 Un nuovo rapporto con il sacro .....	» p. 56
3.2 Gaio Mario: propaganda religiosa e affermazione personale.....	» p. 67
3.3 Silla, il favorito dagli dei .....	» p. 82
3.4 Cesare: innovatore o tradizionalista?.....	» p. 94
CAP. IV La divinazione nell'età imperiale tra politeismo e Cristianesimo »	p. 108
4.1 Governo imperiale e monopolio della divinazione.....	» p. 108
4.2 L'avvento del cristianesimo: fine della divinazione?.....	» p. 121
CONCLUSIONI .....	» p. 128
BIBLIOGRAFIA .....	» p. 133
RINGRAZIAMENTI.....	» p. 141

## INTRODUZIONE

Questo lavoro si propone di indagare la divinazione nell'antica Roma, con particolare riferimento a quella adoperata in ambito militare. Essa rivestì nel mondo romano un ruolo di primaria importanza sia nel contesto bellico che in quello civile, connessi tra loro non solo dall'utilizzo di pratiche divinatorie identiche, ma anche dall'organizzazione politica romana, la quale prevedeva che l'*imperium domi* e l'*imperium militiae* fossero esercitati dallo stesso magistrato. Gli intrecci tra sfera religiosa, militare e politica saranno indagati per cercare di comprendere quali meccanismi portarono alle trasformazioni nell'uso della mantica a cui si assistette nel corso dei secoli ed in particolare nel I sec. a.C., allorché la turbolenta situazione politica e le guerre civili tra *viri militares* portarono alla fine della Repubblica e all'instaurazione dell'impero, con ricadute significative anche sulla divinazione.

All'interno di un vasto impero multi-etnico le antiche tradizioni della città-stato delle origini si trovarono a convivere con le nuove pratiche rituali e culturali assimilate assieme ai popoli vinti, creando un sincretismo religioso tra il culto ufficiale diffuso per tutto il territorio e i culti locali, che ebbero propagazione di portata più o meno ampia. In questo mutato contesto sociopolitico la divinazione subì cambiamenti che saranno a loro volta presi in esame.

A tale analisi non potrà mancare una rapida trattazione sull'avvento del Cristianesimo e la sua imposizione a religione di stato, la cui conseguenza fu la cessazione delle pratiche divinatorie, bandite e perseguite dalla legislazione imperiale cristiana, causando la scomparsa a livello ufficiale della religione tradizionale e di tutti quei riti ad essa connessi, divinazione inclusa.

Questa tesi, come è ovvio, si inserisce nel solco degli studi sulla divinazione a Roma, senz'altro avviati in anni non recenti da rinomati studiosi quali A. Bouché-Leclercq e G. Dumézil, per citarne alcuni, e proseguiti fino ai giorni nostri con le pubblicazioni di J. Scheid e di J. Rüpke, il quale tra gli altri si è interessato proprio al legame tra guerra e religione nel mondo romano con il suo "*Domi Militiae: Die*

*Religiose Konstruktion Des Krieges in Rom*". Se i singoli aspetti di questa ampia materia hanno ricevuto una trattazione più o meno esaustiva – rimanendo comunque a tutt'oggi oggetto di dibattito in merito alle interpretazioni da fornire sui fenomeni e sulle loro origini - è altresì vero che tali trattazioni costituiscono un punto di partenza, ma non di arrivo. Non sembrano infatti esistere testi fondamentali e specifici che possano essere citati nella sede di tesi, studi cioè che affrontino in maniera ampia ed esaustiva la trattazione delle pratiche divinatorie adoperate in ambito militare a Roma, la loro origine, le modificazioni occorse loro nel tempo e le cause profonde alla base delle stesse. Dunque, questo lavoro si proporrà di occuparsi proprio di tali tematiche, al fine di dare dalle risposte atte a ricostruire un quadro generale per quanto possibile il più completo.

Da ultimo, sarà importante anche accennare alle fonti che verranno prese in esame nel corso della trattazione. A lungo nella storia delle religioni del mondo romano sono state adoperate unicamente le fonti letterarie, ma da alcuni anni è consuetudine il ricorso anche ai cosiddetti *realia*, quelle fonti di natura archeologica, numismatica, epigrafica in grado di fornire ulteriori preziosi elementi per la ricostruzione e l'interpretazione delle pratiche di natura sacrale e per tanto in questa tesi si farà ricorso ad entrambe le tipologie di testimonianze.<sup>1</sup> Bisogna inoltre considerare le criticità insite nelle fonti letterarie: pur avendo il pregio di fornire uno spaccato delle opinioni, dei dibattiti e delle prospettive inerenti alla mantica in una data epoca, si deve tenere conto del fatto che esse per loro natura siano portatrici dell'interpretazione del reale compiuta dal singolo autore; a questo si aggiunge il fatto che esse non siano esaustive e che diversi resoconti riportino casi particolari e non la norma, restituendoci di conseguenza un quadro parziale delle tecniche di divinazione e delle modalità di consultazione e del contesto in cui avvenivano.

---

<sup>1</sup> Si veda ad esempio CRESCI MARRONE 2018 per una trattazione riguardo all'uso dell'epigrafia come strumento per la ricostruzione, pur con le dovute accortezze, del panorama religioso romano grazie all'analisi delle iscrizioni, da cui ricavare elementi spesso altrimenti sconosciuti quali i nomi di dei, devoti e ministri del culto.

# I. DIVINAZIONE E GUERRA: DUE CASI A CONFRONTO

Due casi di campagne militari ben documentati dalle fonti – la spedizione del triumviro Crasso contro i Parti e le guerre marcomanniche dell'imperatore Marco Aurelio - offrono l'opportunità di esaminare l'insieme delle pratiche rituali assolte tradizionalmente dai comandanti militari romani. Se le fonti sulla disfatta di Carre permettono in primo luogo di prendere in considerazione l'atteggiamento non solo di Crasso ma anche dei suoi uomini nei confronti dei presagi, quelle riguardanti le campagne germaniche, di circa due secoli posteriori, permettono di conoscere i rituali divinatori messi in pratica prima della partenza. L'accostamento tra i due episodi sarà dunque utile non solo per ricostruire l'uso della mantica presso l'esercito romano, ma anche per comprendere quanto nel corso di due secoli esso sia mutato insieme alle credenze religiose.

## 1.1 Gli *omina* infausti di Crasso

La narrazione della campagna militare condotta da Marco Licinio Crasso contro i Parti nel 54-53 a.C. è caratterizzata, nei resoconti delle fonti antiche, dalla presenza di una pleora di presagi avversi che accompagnano il triumviro dalla partenza dall'Italia fino agli eventi a ridosso della disastrosa sconfitta a Carre. In cerca di visibilità e di successi militari di cui potersi fregiare,<sup>2</sup> l'influente uomo politico romano aveva intravisto nell'Oriente la possibilità di ottenere prestigio e guadagni, elevandosi allo stesso piano dei colleghi triumviri Pompeo e Cesare, il primo rispettato statista e comandante più volte trionfatore, il secondo vincente nelle Gallie. Per questa ragione concertò con gli altri due colleghi il conseguimento del consolato, che ottenne non senza opposizioni anche fisiche,<sup>3</sup> con l'intento non dichiarato ma evidente di muovere guerra ad Oriente contro i

---

<sup>2</sup> L'unico successo conseguito da Crasso era stata la vittoria contro Spartaco nel corso del *bellum servile*, ma la vittoria gli era stata parzialmente negata dal successo di Pompeo sui fuggitivi che stavano risalendo al nord della penisola italiana. Una vittoria, per di più mutila, su degli schiavi e il contemporaneo trionfo di Pompeo per il successo in Spagna spinsero Crasso a rinunciare sia al trionfo che all'*ovatio* (Plut., *Crasso*, 11.11).

<sup>3</sup> Plut., *Crasso*, 15. 5-7.

Parti<sup>4</sup> e con la mal riposta fiducia nel conseguimento di una tanto rapida quanto facile vittoria - complice la guerra civile che in Parthia imperversava tra i figli del re, Mitridate e Orode II - non si premurò nemmeno di raccogliere informazioni sul nemico contro cui si accingeva a muovere (a differenza di quanto farà Orode una volta vinta la guerra contro il fratello e muovendo contro il console e il sovrano armeno suo alleato).<sup>5</sup>

### ***Il tribuno Ateio Capitone e l'obnuntiatio***

Alla tracotanza di Crasso, che nel resoconto plutarcheo viene dipinto come a stento capace di contenersi dalla gioia per l'agognata assegnazione della provincia di Siria,<sup>6</sup> si contrappongono le numerose rimostranze e opposizioni. Al momento della partenza si verificò l'accanita contestazione di alcuni tribuni della plebe tra cui Caio Ateio Capitone, che anche fisicamente cercò di impedirne la *profectio*<sup>7</sup> e soltanto l'intervento di Pompeo, dotato di un forte ascendente, calmò i facinorosi. Non fu così per il tribuno Ateio, che proseguì la propria contestazione lanciando indicibili maledizioni contro Crasso accompagnate da libagioni e offerte di incenso a 'terribili divinità di altri popoli'<sup>8</sup>, tanto temibili che ad Ateio fu anche rimproverato di aver corso il rischio di attirare la sventura su Roma, per la cui salvezza così accanitamente dissentiva da Crasso.<sup>9</sup> Cassio Dione riporta anche che il tribuno asserì l'avvistamento di segni mentre Crasso

---

<sup>4</sup> Plut., *Crasso*, 16.3 e TRAINA 2010, pp. 29-30.

<sup>5</sup> SHELDON 2008, pp. 139-140.

<sup>6</sup> Plut. *Crasso*, 16.1.

<sup>7</sup> Plut., *Crasso*, 16.4 e 6-7: «ἐπεὶ δὲ δημαρχῶν Ἀτήιος ἔμελλε πρὸς τὴν ἔξοδον ἐναντιώσεσθαι, καὶ συνίσταντο πολλοὶ χαλεπαίνοντες εἴ τις ἀνθρώποις οὐδὲν ἀδικοῦσιν, ἀλλ' ἐνσπόνδοις, πολεμῶσιν ἄπεισι, δείσας ὁ Κράσσοσ ἐδεήθη Πομπηίου παραγενέσθαι καὶ συμπροπέμψαι. [...] ὁ δ' Ἀτήιος ἀπαντήσας πρῶτον μὲν ἀπὸ φωνῆς ἐκώλυε καὶ διεμαρτύρετο μὴ βαδίζειν, ἔπειτα τὸν ὑπηρέτην ἐκέλευεν ἀψάμενον τοῦ σώματος κατέχειν. ἄλλων δὲ δημάρχων οὐκ ἐώντων, ὁ μὲν ὑπηρέτης ἀφῆκε τὸν Κράσσο, ὁ δ' Ἀτήιος προδραμῶν ἐπὶ τὴν πύλην ἔθηκεν ἐσχαρίδα καιομένην, καὶ τοῦ Κράσσοσ γενομένου κατ' αὐτὴν ἐπιθυμιῶν καὶ κατασπένδων ἀρὰς ἐπηρᾶτο δεινὰς μὲν αὐτὰς καὶ φρικώδεις, δεινοὺς δὲ τινὰς θεοὺς καὶ ἀλλοκότους ἐπ' αὐταῖς καλῶν καὶ ὀνομάζων.» Cfr. Cass. Dio, XXXIX, 39.3 che, come Plutarco, registra l'opposizione di Ateio e di altri tribuni che si opposero tentando anche di invalidare l'arruolamento dei soldati.

<sup>8</sup> Plut., *Crasso*, 16.7.

<sup>9</sup> Plut., *Crasso*, 16.8: «Ταύτας φασὶ Ῥωμαῖοι τὰς ἀρὰς ἀποθέτους καὶ παλαιὰς τοιαύτην ἔχειν δύναμιν ὡς περιφυγεῖν μηδένα τῶν ἐνσχεθέντων αὐταῖς, κακῶς δὲ πράσσειν καὶ τὸν χρησάμενον, ὅθεν οὐκ ἐπὶ τοῖς τυχοῦσιν αὐτὰς οὐδ' ὑπὸ πολλῶν ἀρᾶσθαι. καὶ τότε οὖν ἐμέμφοντο τὸν Ἀτήιον, εἰ δι' ἣν ἐχάλεπαινε τῷ Κράσσοσ πόλιν, εἰς αὐτὴν ἀρὰς ἀφῆκε καὶ δεισιδαιμονίαν τοσαύτην.»

era intento sul Campidoglio a compiere i rituali per la campagna, Cicerone invece ricorda che l'augure Appio lo sanzionò per aver annunciato auspici falsi («*quod ementitum auspicia subscriberet*»)<sup>10</sup>, sebbene poi la campagna si sia conclusa realmente con una disfatta.<sup>11</sup> Nell'occasione il console avrebbe ignorato quanto denunciato da Ateio anche grazie all'appoggio di Pompeo, suo collega nel consolato e augure, ma nonostante la mendacia dei segni rilevati dal tribuno, nell'opera dell'Arpinate il racconto della vicenda prosegue non con l'attribuzione dell'insuccesso al tribuno stesso ma a Crasso, essendo compito dell'alto magistrato tenere conto del presagio per quanto fallace.<sup>12</sup>

Che i Romani dessero maggiore importanza al fatto che i presagi fossero presentati e accettati come veri dal detentore dell'*imperium* (e quindi primo responsabile della consultazione divinatoria) piuttosto che al fatto che fossero realmente tali emerge anche da un altro episodio, avvenuto circa due secoli e mezzo prima e tramandato dall'opera di Livio.<sup>13</sup> Poco prima della battaglia di Aquilonia (293 a.C.), il console Lucio Papirio Cursor chiese ai *pullarii* – operatori rituali esperti nella tecnica dell'*auspicium ex tripudiis* – di cogliere gli auspici prima di schierarsi a battaglia contro i Sanniti, ma uno di questi, facendosi interprete del desiderio di tutti i Romani dell'accampamento di venire allo scontro con il nemico, decise di fornire un falso responso comunicando il *tripudium* nonostante i polli avessero rifiutato di mangiare. Il comandante come da consuetudine informò gli uomini dell'esito e ordinò il dispiegamento, ma in seguito, messo al corrente dell'inganno da alcuni cavalieri - che avevano assistito ad un alterco tra gli officianti al rito causato dal falso responso –, decise di attaccare comunque battaglia, poiché gli era stato comunicato un auspicio favorevole: «Chi è preposto

---

<sup>10</sup> Cic., *De div.*, I.29. Probabilmente la frase «non significa “divulgare auspicii falsi”, ma “prendere gli auspicii senza averne diritto”» (TIMPANARO 2017, nota 108 p. 255). Si nota in questo caso l'uso improprio del termine “*auspicia*” per l'*obnuntiatio* operata da Ateio, come pare caratteristico delle fonti tardorepubblicane (BERTHELET 2015, pp. 95-97): i magistrati del popolo, tra cui i tribuni della plebe, e gli auguri avevano lo *ius obnuntiandi*, cioè il diritto di osservare segni oblativi (cioè non sollecitati) sfavorevoli, ma non avevano il potere di cogliere auspici, diversamente dalle più alte magistrature e dagli auguri. I segni verificatisi saranno dunque stati degli *auguria oblativa*, segni celesti non connessi all'*auspicium* (*Ibid.*, pp.92-95).

<sup>11</sup> Cass. Dio, XXXIX, 39.6 e Cic., *De div.*, I.29 Tali presagi infausti, le *dirae* di cui parla Cicerone, sarebbero stati falsi ed espressione del malcontento popolare nei confronti dei consoli (si veda TIMPANARO 2017, nota 107 a p.254).

<sup>12</sup> TIMPANARO 2017, nota 108, pp.254-255. Cfr. Cic., *De div.*, I.30.

<sup>13</sup> Cfr. FOTI 2011, pp. 96-97.



all'auspicio, se annuncia qualcosa di falso, rivolge su se stesso il sacrilegio; a me è stato annunciato il *tripudium*, che è un eccellente auspicio per il popolo e per l'esercito romano». <sup>14</sup> Fece quindi schierare i *pullarii* in prima linea e all'inizio della battaglia un giavelotto lanciato a caso trafisse il colpevole, cosa che fu vista come favorevole dal console in quanto punizione degli dei nei confronti del sacrilego. Se da un lato si spiega così la condanna ciceroniana di Crasso, nonostante il comportamento di Ateio, sacrilego come il pullario dell'episodio liviano, per entrambi gli episodi sembra possibile formulare una considerazione: al di là del diritto augurale sono le aspirazioni dei due uomini al comando, Crasso e Papirio, a spingerli realmente ad accettare o rifiutare a convenienza anche i falsi responsi, in base al tornaconto personale.

Tra le altre ragioni della contestazione a Crasso figurerebbe anche il fatto che i Romani all'epoca non avessero motivo di ostilità con i Parti e che tra i due popoli vigesse un trattato stipulato recentemente da Pompeo (66 a.C.). <sup>15</sup> In virtù degli accordi e in mancanza di azioni ostili o di altri generi di violazioni, la preoccupazione risiedeva nell'avviare un *bellum iniustum*. Come è noto la religione romana era di tipo contrattuale e si basava sul mantenimento della *pax deorum*, un accordo stipulato tra i Romani e i loro dei che garantiva all'Urbe non solo la sopravvivenza, ma anche i successi e la prosperità. Al fine di salvaguardare la continuità del patto in essere era necessario il mantenimento di una condotta corretta in ogni ambito della vita pubblica romana, dunque anche nel contesto bellico, e da ciò derivava l'obbligo di combattere *iusta bella*. <sup>16</sup> Le azioni di Crasso, guidate dalle aspirazioni personali, vanno quindi a rappresentare una violazione della *pax* e sono all'origine della disastrosa

---

<sup>14</sup> Liv., *Ab Urb.*, X.40: «*Ceterum qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semet ipsum religionem recipit; mihi quidem tripudium nuntiatum, populo Romano exercituique egregium auspiciu est*».

<sup>15</sup> Plut., *Pompeo*, 33.6.

<sup>16</sup> Cic., *Rep.*, 3.23.35: «*Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest. [...] Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi repetitis rebus*», «Sono ingiuste quelle guerre che sono avviate senza un motivo. Infatti, alcuna guerra giusta può essere condotta se non per vendicarsi o per respingere il nemico. [...] Non si ha alcuna guerra giusta se non è resa nota, dichiarata, se non c'è *rerum repetio*». Il passo, noto tramite la citazione dell'erudito Isidoro da Siviglia (forse con interpolazione dell'autore cristiano stesso, vedi CALORE 2008, p. 616) esprimerebbe lo *ius fetiale* in materia di *indictio belli*, forse in accordo con un tentativo ciceroniano di «armonizzare l'idea del *bellum iustum* con la nuova realtà delle guerre transmarine» (*Ibid.*, p.616).

sconfitta del plutocrate e delle sue legioni nonché dei numerosi *prodigia* e *omina* che le fonti narrano essersi verificati già prima della partenza della spedizione.

### ***Noncuranza di Crasso per omina, prodigia e responsi degli esperti***

Cicerone racconta che a Brindisi, al momento di imbarcarsi con l'esercito per fare vela verso la Siria, Crasso avrebbe udito un venditore di fichi secchi di Cauno pubblicizzare a gran voce il proprio prodotto gridando 'Cauneas', il cui suono, simile a «*cau(e) ne eas*» – «attento, non andare» – avrebbe fornito al comandante un primo avviso in merito al pericolo imminente:<sup>17</sup> egli ignorò l'*omen* e decise comunque di salpare, affrontando il mare nonostante la cattiva stagione e perdendo così diverse navi. I Romani ritenevano che le parole degli uomini potessero rivestire valore profetico e che certe frasi, pronunciate senza intenzione, potessero rappresentare dei presagi del futuro:<sup>18</sup> per questa ragione era prassi scegliere un uomo con un nome benaugurante per condurre le vittime al sacrificio durante la *lustratio* dell'esercito, così come era abituale che i consoli, al momento della leva, arruolassero come primo milite qualcuno con un nome propizio.<sup>19</sup>

Altri segni nefasti si verificarono l'anno prima della disfatta (54 a.C.), quando – stando alle fonti - una pioggia di ferro cadde in Lucania, regione da cui Crasso aveva tratto diverse delle proprie leve. Si fece ricorso agli aruspici, stando al racconto di Plinio, che interpretarono il prodigio come l'annuncio di ferite dall'alto:

---

<sup>17</sup> Cic, *De div.*, II.84: «*Cum M. Crassus exercitum Brundisii imponeret, quidam in portu caricis Cauno advectas vendens "Cauneas" clamitabat. Dicamus, si placet, monitum ab eo Crassum, caveret ne iret; non fuisse perituum, si omni paruisset*», «Quando Marco Crasso stava imbarcando l'esercito a Brindisi, un tale al porto vendendo fichi secchi della Caria provenienti da Cauno gridava "Cauneas". Diciamo, se ti va, che Crasso fosse ammonito da quello di guardarsi dal partire; non sarebbe morto se avesse dato retta al presagio».

<sup>18</sup> Cic., *De div.*, II.83 riferisce di un altro episodio in cui un comandante, Lucio Emilio Paolo, avrebbe colto un presagio di vittoria nelle parole della figlia Terza Emilia il giorno in cui gli era stato affidato il compito di condurre la campagna contro il re di Macedonia Perseo.

<sup>19</sup> Cic., *De div.*, I.102: «*[...] Itemque in lustranda colonia ab eo qui eam deduceret, et cum imperator exercitum, censor populum lustraret, bonis nominibus qui hostias ducerent eligebantur. Quod idem in dilectu consules observant, ut primus miles fiat bono nomine*», «Allo stesso modo nel fare un sacrificio espiatorio per la colonia quello che l'aveva fondata - e così il comandante quando purificava l'esercito e il censore il popolo - sceglieva alcuni con nomi propizi che conducessero le vittime sacrificali. Per questa stessa ragione nell'arruolamento i consoli stanno attenti che il primo soldato abbia un nome benaugurante».

un riferimento alle frecce dei Parti che avrebbero portato la morte all'armata romana.<sup>20</sup> Inoltre, mentre svernava nella provincia assegnatagli in attesa di dare seguito alle prime vittoriose operazioni contro il nemico, si narra che un ulteriore presagio venne inviato a Crasso da una dea – stando al resoconto plutarco non è chiaro se si tratti di Afrodite, Era o una qualche altra divinità – allorquando sulla soglia del tempio dove si era recato a pregare assieme al figlio incespicò sul rampollo che subito prima di lui era scivolato.<sup>21</sup>

A preannunziare ripetutamente il disastro non furono però solo *omina* e *auspicia oblativa*, ma anche i responsi di esperti che, come da prassi, venivano interrogati circa la disposizione degli dei in merito alle azioni da intraprendere e alla riuscita di esse. Sempre Plutarco ci informa del fatto che i *manteis* che Crasso interrogava, esperti di estispicina, diedero ad ogni consultazione da parte del comandante segni di malaugurio, venendo però sempre ignorati al pari degli ufficiali, che chiedevano al proprio superiore di ripensare alla strategia da attuare.<sup>22</sup> La prassi voleva che il comandante fosse il primo dei sacerdoti all'interno del campo, colui che si occupava di cogliere gli auspici e svolgere i rituali necessari quali la celebrazione dei sacrifici: per fare ciò veniva supportato da una serie di operatori rituali che lo coadiuvavano nello svolgimento di tali funzioni interpretando i presagi colti dal generale o cogliendoli in sua vece e al tempo stesso facendosi anche garanti, tramite la propria scienza, della correttezza del rituale svolto.<sup>23</sup>

Al momento di avviare le operazioni principali contro i Parti, con l'arrivo del nuovo anno, Crasso attraversò con le sue legioni l'Eufrate nei pressi della città di

---

<sup>20</sup> Plin., *Nat. Hist.*, II.147: «[...] *item ferro in Lucanis anno ante quam M. Crassus a Parthis interemptus est omnesque cum eo Lucani milites, quorum magnus numerus in exercitu erat. effigies quo pluit ferri spongiarum similis fuit. haruspices praemonuerunt superna volnera*», «Similmente tra i Lucani piovve ferro l'anno prima che Marco Crasso fosse ucciso dai Parti e con lui tutti i soldati lucani, che in gran numero erano presenti nel suo esercito. L'aspetto con cui piovve fu simile a spugne di ferro. Gli aruspici predissero ferite dall'alto».

<sup>21</sup> Plut., *Crasso*, 17.10. Il presagio troverà compimento nel momento della battaglia, quando a cadere per primo sarà il figlio Publio, cui seguirà il padre Marco.

<sup>22</sup> Plut., *Crasso*, 18.5.

<sup>23</sup> Come rileva J. Scheid: «all'interno del campo legionario, il primo sacerdote era il comandante della legione, incaricato di celebrare i riti consuetudinari [...] così come le celebrazioni eccezionali» (SCHEID 2009, pp.58-59). Cfr. RUPKE 2019, p. 176: «*In the state cult as in the camp, cult competences and magisterial or military rank correspond. The highest office-holder conducts major cult actions*».

Zeugma ed è in tale occasione che si registrarono i più evidenti e numerosi segni, tutti sfavorevoli al buon esito della spedizione. I resoconti principali appartengono a Plutarco e Cassio Dione, i quali, sebbene con delle differenze, narrano all'incirca le stesse vicende. Secondo Plutarco vennero uditi molti tuoni di eccezionale intensità e diversi fulmini caddero in vicinanza dell'esercito, mentre un violento vento si sollevò, soffiando con forza contro il ponte di barche e strappandone e affondandone diverse;<sup>24</sup> un fulmine cadde nel luogo in cui il triumviro aveva intenzione di porre il campo, mentre uno dei suoi cavalli, imbizzarritosi, si gettò tra i flutti svanendo e trascinando con sé lo scudiero.<sup>25</sup> Inoltre, Plutarco racconta che la prima aquila, simbolo della legione, stando alle sue fonti si sarebbe girata su stessa una volta sollevata da terra, mentre la versione che Cassio Dione riporta è che un'aquila avrebbe opposto resistenza rimanendo con l'asta saldamente infitta nel terreno e soltanto la forza di più uomini avrebbe alla fine permesso di svellerla dalla terra.<sup>26</sup> Stando alla ricostruzione dello storico di Nicea, il triumviro avrebbe causato l'intensificarsi dei prodigi con la propria noncuranza, giacché, oltre all'episodio dell'aquila, avrebbe ignorato anche la caduta nel fiume di un grosso stendardo con le insegne di reparto, facendo tagliare questo e tutti gli altri in modo da renderli più piccoli e trasportabili con maggior agevolezza. Una volta passato il fiume, lo storico di Cheronea racconta che ai soldati vennero servite per prime lenticchie e focacce

---

<sup>24</sup> Plut., Crasso, 19.4: «Τῷ δὲ Κράσσῳ διαβιβάζοντι τὴν στρατιὰν κατὰ τὸ Ζεῦγμα πολλὰ μὲν ὑπερφυεῖς βρονταὶ περιεργήγνυντο, πολλὰ δὲ καὶ ἤστραπτεν ἐναντία τῷ στρατῷ, πνεῦμα δὲ νέφει καὶ πρησιτῆρι μειγμένον ἐρεῖσαν αὐτοῦ κατὰ τῆς σχεδίας ἀνέρρηξε πολλὰ καὶ συνέτριψεν».

<sup>25</sup> Plut., Crasso, 19.5: « ἐβλήθη δὲ καὶ κεραυνοῖς δυσὶν ὁ χῶρος οὗ στρατοπεδεύειν ἐμελλεν. ἵππος δὲ τῶν στρατηγικῶν ἐπιφανῶς κεκοσμημένος βία συνεπισπάσας τὸν ἠνίοχον εἰς τὸ ρεῖθρον ὑποβρύχιος ἠφανίσθη. λέγεται δὲ καὶ τῶν ἀετῶν ὁ πρῶτος ἀρθεῖς ἀπὸ ταύτομάτου μεταστραφῆναι».

<sup>26</sup> Plut., Crasso, 19.5: « ἐβλήθη δὲ καὶ κεραυνοῖς δυσὶν ὁ χῶρος οὗ στρατοπεδεύειν ἐμελλεν. ἵππος δὲ τῶν στρατηγικῶν ἐπιφανῶς κεκοσμημένος βία συνεπισπάσας τὸν ἠνίοχον εἰς τὸ ρεῖθρον ὑποβρύχιος ἠφανίσθη. λέγεται δὲ καὶ τῶν ἀετῶν ὁ πρῶτος ἀρθεῖς ἀπὸ ταύτομάτου μεταστραφῆναι». L'episodio delle insegne legionarie confitte nel terreno si ritrova anche in Cass. Dio, XL, 18.3-4 e in Val. Max. I.6.11. Questo è forse il segno più importante tra tutti: dopo la riforma mariana del 104 a.C. l'aquila era divenuta l'unico vessillo delle legioni, che in origine avevano oltre all'aquila altri quattro vessilli a rappresentanza. (GOLDSWORTHY 2007 p.47; MCNAB 2015 p.37, il quale però suggerisce che ad ogni singola insegna corrispondesse una diversa legione). Oggetto di grande venerazione, il destino stesso della legione che rappresentava dipendeva da essa: la sua perdita avrebbe causato lo scioglimento della legione. Cfr. RÜPKE 2019, p.189-190, per una breve storia dei simboli legionari e del «*religious significance of the silver aquila*».

d'orzo, cibi dei banchetti funebri e quindi ennesimo presagio di morte.<sup>27</sup> Infine, ultimato l'attraversamento, Crasso si rese protagonista, secondo le fonti, degli ennesimi presagi di sventura, che scossero l'esercito ma che una volta di più il console tentò di *abominare* senza successo per tranquillizzare i propri uomini: dapprima diede ordine di abbattere il ponte perché nessuno potesse usarlo per tornare indietro, causando lo sgomento degli uomini che egli non si preoccupò di placare; poi vennero celebrati i sacrifici consueti per l'attraversamento del fiume, durante i quali Plutarco narra che le viscere portate al comandante dall'indovino officiante caddero di mano al triumviro, causando ulteriore terrore alla truppa, che questa volta senza successo il comandante tentò di rassicurare incolpando la propria età.<sup>28</sup> Dione afferma invece che una fitta nebbia avvolse i soldati per tutto il tempo dell'attraversamento dell'Eufrate, permettendo loro di vedere il territorio nemico solo giunti sull'altra sponda, mentre un forte vento si riversò su di loro e caddero fulmini: durante la celebrazione dei sacrifici propiziatori, ancora una volta di esito negativo, il ponte crollò.<sup>29</sup> Allora il comandante esortò gli uomini a non temere che questo fosse un *omen* infausto, giacché il suo piano originale era di fare ritorno attraverso l'Armenia, terra alleata nello scontro con i Parti, aggiungendo però ad alta voce che nessuno di loro avrebbe fatto ritorno per

---

<sup>27</sup> Plut., Crasso, 19.6: «Πρὸς δὲ τούτοις συνέπεσε μετὰ τὴν διάβασιν μετρουμένοις τὰ ἐπιτήδεια τοῖς στρατιώταις πρῶτα ἀντων δοθῆναι φακούς καὶ ἄλας, ἃ νομίζουσι Ῥωμαῖοι πένθιμα καὶ προτίθενται τοῖς νέκυσιν».

<sup>28</sup> Plut., Crasso, 19.7-8: «αὐτοῦ τε Κράσσου δημηγοροῦντος ἐξέπεσε φωνὴ δεινῶς συγγέασα τὸν στρατόν. ἔφη γὰρ τὸ ζεῦγμα τοῦ ποταμοῦ διαλύειν ὅπως μηδεὶς αὐτῶν ἐπανεέλθῃ καὶ δέον, ὡς ἦσθετο τοῦ ῥήματος τὴν ἀτοπίαν, ἀναλαβεῖν καὶ διασαφῆσαι πρὸς τοὺς ἀποδειλιῶντας τὸ εἰρημένον, ἠμέλησεν ὑπὸ αὐθαδείας. Τέλος δὲ τὸν εἰθισμένον καθαρόν ἐσφαγιάζετο, καὶ τὰ σπλάγχνα τοῦ μάντεως αὐτῷ προσδόντος ἐξέβαλε τῶν χειρῶν ἐφ' ᾧ καὶ μάλιστα δυσχεραίνοντας ἰδὼν τοὺς παρόντας ἐμειδίασε καὶ 'τοιούτων,' ἔφη, 'τὸ γῆρας ἀλλὰ τῶν γε ὀπλων οὐδὲν ἂν ἐκφύγοι τὰς χεῖρας.'».

<sup>29</sup> Cass. Dio, XL, 18.5 Dione adopera il termine *διαβατήρια*, un tipo di sacrificio propiziatorio tipico della cultura spartana che veniva celebrato dai re prima di varcare in armi i confini della Laconia e i cui auspici, se sfavorevoli, portavano allo scioglimento dell'esercito e al ritorno alle case. (ASSUMPÇÃO 2017, p.170 ss.). Più in generale la connessione etimologica con il verbo *διαβαίνω* mostra l'indicazione di un rituale celebrato per l'attraversamento. Come sottolinea J. Rüpke (RÜPKE 2019, p.149), l'attraversamento di corsi d'acqua era sempre problematico per i Romani, poiché poneva una questione riguardo la continuità della validità degli auspici. In origine si ricorreva agli *auspicia peremnia*, «*not in any real sense new auspices, but prayers, accompanied by libations, for the continuance of the old auspiciam*» (Ibid., p.149). Al I sec. a.C. tale tipo di rituale non sarebbe più stato in uso, sostituito con sacrifici consultativi praticati dopo l'attraversamento del fiume, usanza che, come sottolinea lo studioso tedesco, era largamente diffusa in Grecia, ma non attestata a Roma prima della fine della Repubblica, come risulta dall'episodio narrato da Plutarco in merito all'attraversamento dell'Eufrate da parte di Lucullo (Plut., Lucullo, 24.3-6).

quella strada. Quest'ultima frase venne interpretata, stando alla ricostruzione dello storico di Nicea, come il più funesto di tutti i presagi verificatisi fino ad allora.<sup>30</sup>

Il giorno dello scontro campale di Carre contro i Parti guidati dal generale Surena (9 giugno 53 a.C.), Plutarco narra che si sia verificato ancora un *omen* infausto nel momento in cui Crasso, uscendo dalla tenda pronto per la battaglia, si presentò ai suoi con un mantello nero al posto del classico drappo color porpora, trovandosi costretto a cambiarlo una volta accortosene, e sembra che una volta di più le insegne fecero fatica a venire sollevate dal terreno, presagi per l'ennesima volta ignorati dal generale che marciò contro il nemico e verso la disfatta e la propria morte.<sup>31</sup>

## **1.2 Marco Aurelio, la peste antonina e le guerre marcomanniche**

Il regno di Marco Aurelio (161-180 d.C.) è caratterizzato dal verificarsi di una situazione di particolare emergenza, che colpì il nuovo Augusto e il fratello adottivo Lucio Vero – nominato imperatore dal Senato per volere di Marco stesso che, con una mossa allora senza precedenti, istituì per la prima volta dalla nascita dell'impero una diarchia con due principi di pari potere. Nel 162 erano riprese le ostilità tra Parti e Romani, con l'aggressione al regno satellite dell'Armenia, la sconfitta in battaglia del governatore della Cappadocia e l'invasione della Siria. Fu allora che l'imperatore mandò truppe dal Reno, dal Danubio, dall'Africa e dall'Egitto sotto il comando del fratello e la guida dei più abili generali del tempo, conseguendo un grande successo e vedendosi fermare nella controffensiva solo dal sopraggiungere di una pestilenza che investì i soldati a Seleucia. Dopo la

---

<sup>30</sup> Cass. Dio, XL, 19.1-3.

<sup>31</sup> Plut., *Crasso*, 23.1-2. Anche in Valerio Massimo si ritrova questo resoconto (Val. Max., I.6.11): «*pullum ei traditum est paludamentum, cum in proelium exeuntibus album aut purpureum dari soleat. maesti et taciti milites ad principia convenerunt, qui vetere instituto cum clamore alacri adcurrere debebant. Aquilarum altera vix convelli a primo pilo potuit, altera aegerrime extracta in contrariam ac ferebatur partem se ipsa convertit.*», «Gli fu dato un mantello nero, mentre di solito a quelli che vanno in battaglia si dà uno bianco o purpureo. I soldati si raggrupparono cupi e silenziosi alla piazza centrale dell'accampamento, loro che secondo l'uso antico dovevano accorrere con esultanza di gioia. Delle aquile una a fatica poté essere smossa dal primipilo, l'altra, estratta con enorme difficoltà, si voltò da sola dalla parte opposta verso cui era trasportata».

celebrazione del trionfo da parte dei due imperatori (166 d.C.)<sup>32</sup> l'epidemia finì per dilagare diffondendosi anche in Occidente trasportata dalle truppe di ritorno dal fronte orientale.

Fu in questo difficile contesto che si verificò un ulteriore episodio, anticipazione di quanto sarebbe successo nei secoli successivi e della mutata situazione ai confini dell'impero: un esercito di Germani composto da Longobardi e Obii varcò il *limes* danubiano penetrando nella Pannonia Superiore, ma venendo presto intercettato e sconfitto. Il fatto di per sé non costituì una grave minaccia, ma turbò i Romani e in particolare Marco Aurelio. Nonostante i barbari si fossero fatti strada attraverso il territorio dei confinanti Quadi, le popolazioni germaniche del confine sembra che non solo non presero parte all'incursione ma che si riunirono in una confederazione formata da undici popolazioni e sotto la guida del re dei Marcomanni Ballomario inviarono un'ambasceria presso il governatore della Pannonia Superiore, Iallio Basso, per dissociarsi dall'attacco e chiedere la pace.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> È interessante notare come, rispetto all'età repubblicana, già sotto Augusto si verificò un importante cambiamento riguardante gli auspici dei comandanti e la celebrazione del trionfo: dopo una iniziale fase di transizione, durata fino al 19 a.C. e durante la quale vennero ancora celebrati dei trionfi proconsolari, i proconsoli al comando delle legioni si ritrovarono a non detenere più gli auspici della spedizione ma a combattere sotto quelli dell'imperatore, che aveva poteri equiparati a quelli dei consoli e dunque superiori a quelli degli altri magistrati. In questo modo i proconsoli, che per una serie di contingenze vennero a ricoprire in età imperiale il ruolo prevalente di amministratori civili sostituiti nel comando militare da legati imperiali, furono alla guida delle legioni per conto del *princeps* stesso e non si videro più riconoscere la possibilità di trionfare, ottenendo tutt'al più gli *ornamenta triumphalia*; il trionfo da quel momento divenne una prerogativa esclusiva dei membri della casa imperiale e in ogni caso dell'imperatore (DALLA ROSA 2019 p. 73 ss. e DALLA ROSA 2003 p. 223 ss.). Al riguardo scrive J. Scheid: «Facendosi assegnare il titolo di Augustus, che si trasformerà in soprannome canonico, il principe afferma con chiarezza di essere ormai l'esclusivo depositario di ogni auspicio, di essere in permanenza investito di quella forza quasi mistica che si presume procurata da auspici sempre fausti, eccezionali, privilegiati. Il titolo di Augustus va messo in diretto rapporto con il tema della vittoria, la spiega e preannuncia un'invincibilità futura, una pace senza precedenti. Si comprende in tal modo il carattere militarista del linguaggio ufficiale dell'impero: è la giustificazione, non che il segno tangibile, dell'azione fortunata, quasi sovranaturale, di cui è investito l'Augusto. Con ciò stesso, i normali auspici dei magistrati vengono subordinati alla preminenza del principe in questo stesso campo» (SCHEID 2004, pp. 146-147).

<sup>33</sup> GRIMAL 2004, pp. 151-152. Come evidenziato da P. Kovács (KOVÁCS 2009, pp. 211-212) il fatto che i popoli confinanti con i Romani abbiano inviato una delegazione per chiedere la pace può forse essere indicativo del fatto che questi abbiano partecipato in qualche misura all'incursione o che i Romani avrebbero potuto vederli come corresponsabili avendo permesso a Longobardi e Obii di transitare attraverso i loro territori e giungere così al *limes* romano.

### ***L'Historia Augusta e i rituali celebrati: propiziazione della profectio o rituali contro la peste?***

La ricostruzione degli eventi legati alle guerre marcomanniche risulta complicata sia per la mancanza di documentazione in alcune fasi del conflitto sia per la presenza di testimonianze discordanti riguardo altre fasi, cosa che rende incerta non soltanto la ricostruzione cronologica degli avvenimenti ma anche l'attribuzione di un nome certo all'insieme di campagne condotte dal 170 d.C. , come emerge dalle fonti di varia natura che ci tramandano la storia di quel periodo.<sup>34</sup> Sembra che Marco, contrariamente a Lucio Vero, non ritenesse questa incursione un episodio sporadico e che si preparasse a marciare verso i confini settentrionali dell'impero, annunciando al Senato che per l'occasione si sarebbero recati entrambi gli Augusti al fronte: prima della partenza, data la situazione di difficoltà e a causa di quello che la *Historia Augusta* chiama *timor belli Marcomannici* (Hist. Aug., *Vita Marci* XIII)<sup>35</sup>, si procedette alla celebrazione di un gran numero di rituali: «*undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit; retardatusque bellica profectio sic celebravit et Romano ritu lectisternia per septem dies*» (*Ibid.*, XIII), «Antonino fece venire da ogni dove sacerdoti, celebrò riti stranieri, purificò Roma in ogni modo; ritardò la partenza per la guerra così da celebrare per sette giorni i lettisternia secondo il rito romano».

Prendendo in esame la natura di alcuni degli interventi richiesti agli esperti di divinazione e di pratiche rituali che, stando alla fonte, sarebbero stati messi in atto prima della partenza per il fronte è d'obbligo chiedersi – così come fa lo

---

<sup>34</sup> KOVÁCS 2009, p. 201 ss. Lo studioso evidenzia che già nella sola *Historia Augusta* il conflitto viene chiamato - forse in riferimento alle varie fasi e alle popolazioni che di volta in volta vengono affrontate dai Romani – *bellum Germanicum* e *bellum Marcomanicum*; anche la documentazione epigrafica mostra denominazioni differenti, aggiungendo a quelle già citate – con variazioni sul tema quali *expeditio Germanica* et similia – anche *bellum Sarmaticum* e simili (*Ibid.*).

<sup>35</sup> Come evidenzia P. Kovács, se si accetta la versione di Cassio Dione (Cass. Dio, LXXI. 1<sup>a</sup>) pare difficile ritenere che la paura per un grande scontro con i Germani derivasse dall'incursione di alcune migliaia di barbari, ma piuttosto essa sarebbe stata originata dal coalizzarsi di così tante tribù solitamente indipendenti e belligeranti fra loro (KOVÁCS 2009, p. 215). A tal proposito la riorganizzazione di tali popoli sarebbe frutto – al pari della loro ostilità nei confronti dei Romani – delle migrazioni di altri Germani, in particolare i Goti, e della conseguente riorganizzazione e spostamento verso l'impero, in alcuni casi avanzando nei confronti dell'Urbe la richiesta di essere stanziati all'interno dei confini.



studioso P. Kovács<sup>36</sup> - se essi non vadano messi anche in relazione all'epidemia che all'epoca imperversava. La *lustratio* era un rituale che veniva celebrato periodicamente tanto a livello privato quanto a livello pubblico, ma in taluni casi poteva anche essere svolto a livello pubblico in via eccezionale, come nel caso della *lustratio urbis*, per ristabilire i rapporti con gli dèi, trovandosi spesso in relazione con pratiche divinatorie indirizzate a vario scopo.<sup>37</sup> Di origine italica, il rituale prevedeva di tracciare un perimetro attorno all'area da lustrare recando in processione le vittime da sacrificare, generalmente dei *suovetaurilia*.<sup>38</sup> Tale pratica era messa inoltre in atto alla partenza degli eserciti per la campagna militare (*lustratio exercitum*), ma se si considera l'intervallo di tempo tra la prima incursione ad opera dei Longobardi e l'inizio delle guerre marcomanniche (è probabile che la campagna non abbia preso avvio prima del 168 d.C. e che i primi scontri tra l'esercito imperiale e i barbari non ci siano stati prima della *profectio* di Marco Aurelio da Roma databile al 170 d.C.), si potrebbe mettere in correlazione tali pratiche non solo con l'imminente conflitto ma anche con non la meglio specificata malattia – non è certo se si trattasse di tifo o forse vaiolo<sup>39</sup> - che imperversava anche nell'Urbe mietendo vittime. Inoltre, stando ai rilievi della colonna antonina,<sup>40</sup> la *lustratio exercitum* venne celebrata da Marco Aurelio nel quartier generale stabilito probabilmente nella località di *Carnutum* e non a Roma, come indicato nel passo della *Historia Augusta*, fatto che potrebbe suggerire che si tratti di due eventi distinti.

Pure il *lectisternium* – secondo la fonte causa della procrastinazione della partenza – sembrerebbe ricollegabile al morbo. Rituale di origine greca, esso consisteva in un sacrificio straordinario alle divinità in una forma pubblica e soprattutto differente rispetto alle offerte tradizionali, che erano compiute in

---

<sup>36</sup> KOVÁCS 2009, p. 213 ss.

<sup>37</sup> DUMÉZIL 2017, p. 476.

<sup>38</sup> BLOCH 1977, p.106.

<sup>39</sup> Sull'argomento si veda ad esempio Duncan-Jones, P., *The impact of the Antonine plague*, in «*Journal of Roman Archaeology*», 9, 1996.

<sup>40</sup> Scena VI della colonna aureliana. Il rilievo è gravemente danneggiato ma appare possibile riconoscere una figura togata, probabilmente l'imperatore Marco Aurelio stesso, intento a celebrare presso l'accampamento un sacrificio di *suovetaurilia*.

assenza della presenza fisica degli dei:<sup>41</sup> in questo caso, infatti, si apprestava un banchetto con simulacri delle divinità disposti a coppie su *pulvinaria*.<sup>42</sup> La prima celebrazione di tale pratica a noi nota è datata al 399 a.C. e ci è narrata da Tito Livio, ma la natura eccezionale di questa cerimonia emerge dal fatto che nelle fonti la parola *lectisternium* non ricorra che per venticinque volte.<sup>43</sup> Proprio la prima attestazione è collegata ad un episodio di pestilenza «*que dizimava os rebanhos, em meados da guerra contra Veios, que fora declarada um prodigium pelo Senado*».<sup>44</sup> Interpretata come un prodigio, venne disposto che i *duumviri sacris faciundi*, preposti alla consultazione dei *Libri Sibillini*, ne trovassero la causa e la soluzione per ristabilire la *pax deorum* e porvi fine. Nel 217 a.C., in pieno conflitto annibalico, venne celebrato un altro lectisternio su indicazione dei *decemviri* come *piaculum* per l'ira divina causata dalle azioni non conformi alla religione tradizionale del console Flaminio, che era partito con l'esercito senza prendere gli auspici ed era poi stato massacrato con le legioni al lago Trasimeno. Da questi episodi emerge, da un lato, la connessione del lectisternio con situazioni di grande difficoltà e pericolo specialmente di natura bellica, dall'altro, trattandosi di un rito espiatorio atto a ristabilire la *pax deorum*, si può ritenere non possa essere riconnesso tanto alla partenza per la spedizione marcomannica in sé – né al già citato scontro con Longobardi e Obii, tanto più che fu coronato dal successo - quanto piuttosto alla pestilenza. Similmente al caso del 399 a.C. questa potrà essere stata interpretata come un *prodigium* segno del malcontento degli dei ed è in ogni caso da considerare che sul lungo periodo andò anche ad ostacolare le operazioni militari colpendo con ulteriori caduti le legioni già provate dagli scontri e costringendo a misure di arruolamento straordinario come già accaduto al tempo della II guerra punica.

---

<sup>41</sup> Nel contesto militare tra i rituali con ogni probabilità celebrati in età imperiale, ma non citati dalle fonti in quanto parte dell'uso tradizionale dell'epoca, vi erano voti alle divinità, in particolare alla triade capitolina, che il *princeps* pronunciava assieme ai consoli e a dei sacerdoti pubblici. I voti consistevano in promesse in cambio della vittoria che sarebbero state assolte con sacrifici animali, in aggiunta a quelli che solitamente erano celebrati in occasione del trionfo (SCHEID 2011, pp.206-207). Per una teoria generale sul significato dei rituali sacrificali e le possibilità d'interpretazione dello scopo dei sacrifici si veda Cristiano Grottanelli, *Il sacrificio*, Laterza, Bari, 1999.

<sup>42</sup> DUMÉZIL 2017, p. 485.

<sup>43</sup> ESTIENNE 1998, p. 16.

<sup>44</sup> BELTRÃO 2012, p. 114.

Anche i *sacerdotes* e i *peregrinos ritus* potrebbero essere dei riferimenti agli operatori rituali che in gran numero vennero interpellati per arginare l'espandersi del morbo e che le fonti, come si vedrà, indicano come partecipanti alla spedizione e parte attiva del cosiddetto "miracolo della pioggia".<sup>45</sup> Tale idea sembra trovare una conferma nella vicenda di Alessandro di Abonutico. La principale fonte su questo divinatore è costituita dal pamphlet 'Alessandro o il falso profeta', scritto dall'autore suo contemporaneo Luciano di Samosata: un'opera satirica realizzata con il non dichiarato ma comunque chiaro intento di screditare agli occhi dei contemporanei il profeta e il suo santuario divenuto celebre - seppur per una breve stagione - nel mondo romano. La documentazione archeologica, numismatica ed epigrafica ha permesso di appurare che la vicenda raccontata da Luciano, al netto di esagerazioni volute, abbia fondamento storico.

### ***L'oracolo di Glicone ad Abonutico***

Alessandro, nato attorno al 105 d.C. ad Abonutico, in Paflagonia, avrebbe seguito un apprendistato con un medico e mago della scuola di Apollonio di Tiana al termine del quale fece ritorno nella sua città natale. Là fondò un oracolo che basò su un preesistente culto di Asclepio a cui aggiunse tratti dei santuari oracolari apollinei più importanti, dedicandolo a Glicone, manifestazione del dio Asclepio con fattezze di serpente e testa antropoide.<sup>46</sup> Nel tempo l'oracolo acquisì sempre maggiore importanza, espandendo il proprio raggio d'influenza all'Oriente al

---

<sup>45</sup> P. Kovács ritiene che nel resoconto di Anastasio il Sinaita in cui Giuliano il Caldeo, sotto il regno di Domiziano, avrebbe concorso con altri due maghi e vinto nell'arginare l'espandersi di una pestilenza a Roma vi sia piuttosto da riconoscere la peste antonina e Giuliano il Teurgo, che talune fonti indicano come l'artefice del "miracolo della pioggia". (KOVÁCS 2009, pp. 214-215).

<sup>46</sup> MORALES 1992, pp. 210-211. Stando al resoconto di Luciano (Luc., *Alex.*, 26), per fare presa sulla popolazione e avvalorare la validità dei propri oracoli Alessandro non soltanto avrebbe fatto mostra di questo serpente, ma avrebbe anche ideato un meccanismo per dare voce al serpente e produrre così un oracolo "autofono", cioè che non prevedesse la presenza di un intermediario che riferisse al consultante il responso del dio. Per una storia degli oracoli autofoni dalla Mesopotamia dell'VIII sec. a.C. fino all'invenzione del fonografo si veda 'Le teste parlanti', di M. Pettorino e A. Giannini, in cui gli studiosi ricostruiscono l'esistenza di alcuni congegni capaci di produrre suoni o parole. In particolare, pur non esaminando l'oracolo di Abonutico, essi rilevano come in Grecia esistesse un solo oracolo parlante, quello di Orfeo a Lesbo, in cui la testa del mitico personaggio proferiva profezie (PETTORINO-GIANNINI 1999, pp. 26-28); in età imperiale, invece, si registra nel 130 la visita dell'imperatore Adriano all'oracolo egiziano di Memnon, che stando alla ricostruzione degli autori sarebbe stato reso autofono tramite un congegno di Erone di Alessandria (*Ibid.*, pp. 65-66).

punto che, nel momento dell'invasione partica dell'Armenia, il legato imperiale Marco Sedazio Severiano lo consultò, ottenendo come responso la previsione di vittoria e il conseguimento di gloria e onori:<sup>47</sup> una profezia che venne però disattesa poiché il legato, al comando di una sola legione, finì massacrato dal nemico.

Lo scoppio della peste coincise con un periodo di grande attività del santuario, consultato da molti per trovare scampo al morbo mortale. Alessandro emise un breve responso che indicava in Febo Apollo il rimedio, sentenza che venne incisa non solo sull'uscio dei privati, ma anche all'ingresso di diversi edifici pubblici.<sup>48</sup> La fama di Alessandro e dell'*alter ego* di Asclepio giunse così fino a Roma, anche grazie all'opera del console e legato imperiale Publio Mummio Sisenna Rutiliano, già da alcuni anni suo seguace e sposato proprio con la figlia di Alessandro.<sup>49</sup> Sembra che dopo alcuni scontri con i Marcomanni, avvenuti nel 168 alle frontiere, Marco Aurelio, preoccupato dalla situazione sul *limes* germanico, si mise in marcia giungendo a *Carnuntum* e provocando il ritiro dal conflitto di diversi popoli. Deciso a tornare a Roma, Lucio Vero convinse il fratello a svernare in Italia ma morì sulla via del ritorno presso la località veneta di Altino. Marco fece ritorno a Roma per le esequie e si preparò a compiere una spedizione nella primavera seguente del 170 d.C., probabilmente a causa della rottura degli accordi precedentemente siglati tra l'impero e le tribù.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Luc., *Alex.*, 27. Luciano prosegue affermando che nell'occasione, saputo della disfatta di Severiano, avrebbe fatto cambiare il responso negli archivi dell'oracolo inserendone uno in cui preannunciava la disfatta del legato.

<sup>48</sup> Luc., *Alex.*, 36: «Φοῖβος ἀκειρεκόμης λοιμοῦ νεφέλην ἀπερύκει», «Febo dall'intonsa chioma respinge la nube della peste» Cfr. YÉBENES 2012, p. 80.

<sup>49</sup> YÉBENES 2012, p. 78.

<sup>50</sup> KOVÁCS 2009, p. 220.

### **Luciano, la colonna antonina e la profezia di Alessandro: quale storicità?**

Fu in questo momento che l'ormai unico Augusto in comando mandò a consultare l'oracolo di Abonutico, il cui responso ci è tramandato da Luciano (Luc., *Alex.*, 48):

*Ἐς δίνας Ἰστροῖο διπετέος ποταμοῖο  
έσβαλέειν κέλομαι δοιοὺς Κυβέλης θεράποντας,  
θηῆρας ὀριτρεφέας, καὶ ὅσα τρέφει Ἰνδικὸς ἀήρ  
ἄνθηα καὶ βοτάνας εὐώδεις αὐτίκα δ' ἔσται  
νίκη καὶ μέγα κῦδος ἄμ' εἰρήνην ἔρατεινῆν.*

Nei vortici dell'Istro, divo fiume,  
Si gettino due servi di Cibele,  
Due leoni montani; e appresso quanti  
Fiori ed erbe odorose India produce.  
Così tosto sarà chiara vittoria,  
Ed onor grande, e la bramata pace.<sup>51</sup>

Stando al resoconto luciano, dunque, la risposta di Alessandro sarebbe stata di compiere un sacrificio alla dea Cibele gettando due leoni nelle acque del Danubio. La ricostruzione dell'autore prosegue con l'esecuzione del rituale prescritto e il seguente fallimento: i leoni raggiunsero a nuoto l'altra riva e i Germani, che ignoravano cosa fossero quegli animali, li uccisero a bastonate scambiandoli per cani o lupi di qualche genere. Nei successivi scontri sarebbe seguita una disfatta romana con gravi perdite – l'autore di Samosata riporta la cifra di 20.000 caduti – che lasciò campo aperto ai barbari, i quali in quell'anno giunsero in Italia distruggendo *Opitergium* (l'odierna cittadina di Oderzo, in provincia di Treviso) e assediando Aquileia, che solo grazie al ritorno di Marco Aurelio in Italia con parte dell'esercito e ad un vittorioso scontro venne salvata

---

<sup>51</sup> Traduzione di L. Settembrini da *“Una storia vera e altre opere scelte da Alberto Savinio”*, gli Adelphi, 2018.

dalla distruzione.<sup>52</sup> La ricostruzione di “Alessandro o il falso il profeta” pone però il problema della verifica della vicenda. I resoconti sulla guerra, infatti, sembrano ignorare del tutto l’oracolo e per di più l’evento dell’assedio di Aquileia non compare né nella *Historia Augusta* né nella *Storia romana* di Cassio Dione. Solo in Ammiano Marcellino (XXIX, 6,1) si ritrova un accenno alle devastazioni italiche operate dal nemico.<sup>53</sup> Anche le perdite indicate ammontanti a 20.000 caduti appaiono un numero spropositatamente alto per il solo scontro iniziale ed è probabile che lo si possa ritenere frutto del desiderio dell’autore di gettare discredito sul profeta di Abonutico attribuendo alle sue false vaticinazioni una così grave sconfitta.<sup>54</sup>

Un’ulteriore fonte a sostegno della storicità dell’episodio potrebbe essere la scena XIII della colonna aureliana: in essa sono raffigurati due animali gettati tra le acque di un fiume mentre dei soldati lo attraversano su una barca. Il dibattito sull’opportunità di riconoscere nel rilievo il sacrificio ordinato dall’oracolo di Glicone è incentrato su due problemi principali, cioè il cattivo stato di conservazione della scena, che non permette una identificazione univoca della natura degli animali sacrificati, e la posizione della scena all’interno della colonna,

---

<sup>52</sup> Luc., *Alex.*, 48. La narrazione prosegue con la giustificazione che il profeta avrebbe addotto per spiegare la disfatta romana, cioè che, al pari di quanto aveva fatto l’oracolo delfico con Creso, il dio aveva profetizzato una vittoria in seguito al sacrificio, senza specificare il vincitore.

<sup>53</sup> Cfr. YÉBENES 2012, p. 98. Come ricordato in precedenza, la ricostruzione degli eventi è controversa. F. Càssola riguardo alla distruzione di Oderzo e all’assedio di Aquileia ricostruisce le due ipotesi di ricostruzione cronologica: «E’ discussa la data, ecco perché mi fermo su questo tema. Alcuni studiosi, e fra questi, in generale, gli studiosi italiani, pongono questo assedio prima della morte di Lucio Vero, cioè prima del marzo del 169. Altri parecchio tempo dopo, cioè dopo il 170 o almeno nel 170.» (CÀSSOLA 1972 p.34), propendendo per questa seconda datazione sulla base dell’interpretazione dell’*Historia Augusta* e della carriera di Pertinace (*Ibid.*, pp. 35-36).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 98. J. R. Morales (MORALES 1992, p. 226-227) evidenzia come per quanto Cibele non sia dea con connotazioni guerriere, all’epoca della II guerra punica nel 204 a.C. i decemviri consultarono i *Libri Sibillini* e diedero come responso che la *Magna Mater*, cioè Cibele, avrebbe allontanato il pericolo annibalico (e appena due anni dopo l’introduzione del culto a Roma, nel 204 a.C., come noto la guerra si concluse con la vittoria della Repubblica sui Punici). M. Scapini (SCAPINI 2013) nel ricostruire invece la devozione mariana alla dea Cibele evidenzia come la dea Madre avesse connotazioni difensive, vista anche la corona turrata tipica della sua iconografia, e che già a Pergamo essa fosse collegata con la vittoria sui barbari (in quel caso Galati). Proprio in ragione di questo duplice legame, Mario avrebbe ripreso con fine propagandistico il culto della dea per celebrare il proprio successo sui popoli germanici che affrontò nel corso delle guerre cimbriche: forse proprio in questo precedente si potrebbe individuare l’origine della scelta della dea Cibele da parte di Alessandro come divinità a cui dedicare il sacrificio per propiziare lo scontro con i Germani.

teoricamente troppo avanzata rispetto al momento storico in cui l'evento si sarebbe svolto.

Il primo problema, riguardante la specie di appartenenza degli animali sacrificali raffigurati, nasce dal fatto che essi sono stati interpretati ora come leoni ora come bovini: la seconda ipotesi sarebbe infatti in linea con i rituali di origine greca che venivano celebrati nell'attraversamento dei fiumi da parte degli eserciti che si apprestavano a marciare in territorio nemico.<sup>55</sup> Come rilevato da P. Yébenes, però, è possibile visionare una riproduzione settecentesca dei rilievi della colonna data alle stampe nel 1704 ad opera di Domenico de Rossi e basata sulle acqueforti disegnate su carta da Giacomo Pietro Bellori, opera realizzata quando già la colonna presentava danni ma non aveva ancora il livello di corrosione attuale:<sup>56</sup> in tale replica gli animali appaiono essere chiaramente dei leoni. La presenza della barca, su cui sono visibili degli scudi, viene interpretata da P. Yébenes come parte del post-sacrificio, con i resti delle vittime o alcune armi trasportati su di essa. L'identificazione con quanto prescritto da Alessandro sembra confermata anche dalla presenza dell'imperatore che davanti ad un tripode legge quella che probabilmente è la *responsio* scritta alla domanda – Marco Aurelio, infatti, non si era recato direttamente ad Abonutico, ma aveva mandato richiesta scritta di un vaticinio ed è probabile che sempre per iscritto abbia ricevuto la risposta.

---

<sup>55</sup> Cfr. *supra* nota 29.

<sup>56</sup> YÉBENES 2012, p. 100.



Colonna aureliana, Scena XIII: riproduzione settecentesca del sacrificio dei leoni.<sup>57</sup>

Il secondo problema, riguardante la posizione della scena all'interno della colonna, pone una serie di questioni: l'episodio è collocato dopo la scena XI, il cosiddetto "miracolo del fulmine", avvenuto in un periodo di guerra certamente posteriore al 170 d.C. Da qui si può ritenere che la colonna non sia cronologicamente accurata, aprendo a eventuali dubbi sulla sua attendibilità in generale come fonte, oppure la si può valutare come fededegna ma in tal caso la posizione della scena XIII necessiterebbe di una spiegazione. Se da un punto di vista temporale la ricostruzione del monumento è corretta, non si può che supporre che questo non sia l'originale sacrificio, ma una sua ripetizione, il che porterebbe a chiedersi il motivo di una sua nuova celebrazione su prescrizione di un oracolo che si era rivelato favorevole ai nemici stando a quanto scritto da Luciano: l'unica spiegazione plausibile sarebbe che Luciano, avverso al profeta Alessandro, abbia mentito sull'oracolo o da un punto di vista cronologico, collegandolo ingiustamente alla sconfitta e alla successiva invasione, o da un punto di vista dell'esito, sostenendo che il responso oracolare, per lui fraudolento, non avesse mantenuto le aspettative. Al tempo stesso se l'episodio fosse quello originale ma collocato fuori dal corretto ordine cronologico, la domanda da porsi sarebbe per quale ragione l'artista avrebbe inserito in un monumento celebrativo

<sup>57</sup> Immagine da <https://archive.org/details/02413153.5462.emory.edu/page/n51/mode/2up>.



della vittoria romana e dell'imperatore un evento legato ad una grande sconfitta e alla successiva invasione dell'Italia. Un'ulteriore ipotesi, a questo punto, è che la stampa non sia attendibile: come P. Yébenes rileva,<sup>58</sup> già nel XVI secolo erano circolate traduzioni e edizioni critiche delle opere luciane, fatto che potrebbe portare a supporre che le riproduzioni settecentesche possano essere state suggestionate dal racconto dell'autore di Samosata.

In definitiva, non è possibile stabilire con certezza né se l'episodio di Luciano sia raffigurato sulla colonna aureliana né se si sia svolto realmente come da lui raccontato, ma considerando i fondamenti storici dell'oracolo di Abonutico, la fama di cui godeva e i legami con un personaggio di rilievo come il legato Sisenna Rutiliano, non c'è ragione di dubitare che prima degli scontri del 170 Marco Aurelio abbia consultato l'oracolo di Glicone creato da Alessandro.

### ***Il miracolo della pioggia: opera dei Cristiani o di teurghi del seguito imperiale?***

Ancora, due particolari episodi raffigurati sulla colonna aureliana contribuiscono a restituire un quadro dello stato della interrelazione tra guerra e religione nel II secolo d.C.: i cosiddetti "miracolo del fulmine" e "miracolo della pioggia". Come ricordato in precedenza (si veda *supra*), alcuni dei sacerdoti e degli esperti che l'imperatore filosofo consultò probabilmente in relazione alla pestilenza e in ogni caso alla vigilia dello scoppio della guerra figurano come responsabili, secondo alcune fonti, del miracolo della pioggia. Secondo le ricostruzioni, durante gli scontri nel paese dei Quadi parte dell'esercito romano finì accerchiato dai barbari e si ritrovò in una situazione di grande difficoltà perché tormentato dalla calura, assetato e impossibilitato alla fuga: soltanto una prodigiosa tempesta, evocata da un individuo la cui identità per l'appunto è dibattuta nelle fonti, avrebbe permesso all'esercito non solo di dissetarsi, ma anche di avere la meglio sul nemico provato dal violento nubifragio. Questo controverso episodio,

---

<sup>58</sup> YÉBENES 2012, pp. 101-102. Lo studioso spagnolo respinge l'idea che le stampe non siano attendibili a causa di influenze, reputando che non ci sia un valido motivo per il quale Bellori e Bartoli avrebbero dovuto modificare ciò che hanno visto.

studiato approfonditamente da P. Kovács nel suo “*Marcus Aurelius’ rain miracle and the marcomannic wars*”, viene riportato all’incirca in una quarantina di fonti letterarie che vanno dalla fine del II agli inizi del XIV sec.<sup>59</sup> Di queste, le più tarde risentono chiaramente dell’influenza delle precedenti, sebbene in modi differenti, ma in definitiva si possono individuare quattro filoni: uno cristiano e altri tre ‘pagani’. Il miracolo fa la propria comparsa anche sulla colonna aureliana, nella terza spira, scena XVI; sulla base delle testimonianze letterarie sembra che parte dell’episodio, riguardante un fulmine che avrebbe colpito i nemici, fosse però ritenuto un evento a parte, così come raffigurato sul monumento stesso, dove il cosiddetto miracolo del fulmine compare in un altro rilievo, l’XI. Questo particolare miracolo viene raffigurato con l’imperatore che, intento a pregare, ottiene che una saetta venga scagliata su una macchina da guerra che i barbari stavano adoperando per assaltare una fortificazione romana.

Il primo resoconto cristiano della vicenda sembra essere quello di Apollinare Claudio, vescovo di Ierapoli. Pur non giungendoci direttamente esso ci è noto grazie alla testimonianza di Eusebio di Cesarea, che lo riporta nella *Historia Ecclesiastica* (Eus. *Hist. Eccl.* III 5,5): Apollinare sostiene che il miracolo sia frutto delle preghiere dei soldati cristiani presenti e associa alla pioggia il fulmine, asserendo che da ciò derivi l’epiteto di *Fulminatrix* attribuito dall’imperatore alla *legio XII fulminata*.<sup>60</sup> È Eusebio stesso a precisare che i soldati della dodicesima erano un distaccamento proveniente da Melitene, che Ramelli sottolinea essere «una regione in effetti già fortemente cristianizzata all’epoca di Marco Aurelio (Eus. *Hist. Eccl.* V 5, 1-2)». <sup>61</sup> Sempre Eusebio, nel suo *Chronicon*, riporta il fatto che l’imperatore non sarebbe stato presente all’evento della pioggia miracolosa,

---

<sup>59</sup> Si veda KOVÁCS 2009, capitolo tre ‘sources for the rain miracle’.

<sup>60</sup> Il collegamento tra il nome della legione, ‘*fulminata*’ e l’evento del 174 d.C. è istituito anche da Xifilino, epitomatore della Storia di Roma di Cassio Dione e di questo episodio in particolare. I. Ramelli evidenzia, nel rispondere all’argomento che la legione avesse tale nome già dal I sec. d.C., che l’epiteto di *fulminatrix* sarebbe stato conferito da Marco e che esso sarebbe stato «un gioco di parole tra il titolo conferito in questa occasione e il nome della legione stessa» (RAMELLI 2002, p. 105). Cfr. KOVÁCS 2009 per la ricostruzione dei resoconti offerti dalle fonti pagane e cristiane (vedi *supra* nota 53) e per la questione dell’epiteto di ‘*fulminata*’: lo studioso evidenzia l’assenza di prove a sostegno della presenza della *legio XII* nella zona del Danubio, sebbene un’iscrizione rinvenuta a *Sarmizegetusa* mostri come in loco vi fossero distaccamenti dall’Oriente, in particolare della *legio XV Apollinaris*. (KOVÁCS 2009, p.148).

<sup>61</sup> RAMELLI 2002, p. 106.

così come appare dalla colonna antonina,<sup>62</sup> e che in quel frangente il comando sarebbe stato di Pertinace.

Tra le prime e più importanti testimonianze cristiane della vicenda vi è anche quella di Tertulliano (155 circa- 230 circa), il quale all'epoca di Settimio Severo adopera l'evento per ricordare come Marco Aurelio avesse attribuito il prodigio ai soldati cristiani, inducendolo quindi a fare cessare le persecuzioni contro i seguaci della religione monoteistica e a sanzionare coloro che si fossero ostinati nel perseguirli. Nel fare ciò l'apologeta cita il contenuto di una lettera scritta dall'imperatore e indirizzata al Senato, per noi oggi perduta: in essa avrebbe riconosciuto apertamente, per l'appunto, i meriti dei soldati cristiani. Ramelli ritiene che l'epistola in questione sia originale: «non si tratta a mio avviso, come invece si è sovente ritenuto, dell'apocrifo che si trova in calce alle Apologie di Giustino Martire e che è noto ad Orosio».<sup>63</sup> La presenza di due versioni in prossimità dell'evento ma non direttamente collegate tra loro – quella di Apollinare e quella di Tertulliano – provano una rapida diffusione della ricostruzione cristiana del miracolo, ma i dubbi sull'attribuzione a livello ufficiale del fenomeno ai fedeli di tale confessione permangono. Non vi è possibilità di verificare l'esistenza di una lettera non apocriфа di Marco Aurelio e non vi sono elementi per sostenere che sulla colonna aureliana vi sia raffigurata la narrazione cristiana. Non si può nemmeno tralasciare che dall'opera 'Colloqui con se stesso' sembri emergere un'opinione non lusinghiera dei Cristiani da parte di Marco<sup>64</sup> e

---

<sup>62</sup> Al riguardo P. Kovács scrive: «*On scene XVI: at the beginning of the scene of the rain miracle the Roman troops set out from Marcus' tent in agmen quadratum; the catapult cart can be seen in the middle. The troops are not led by Marcus, but by another Roman commander, who can be identified as the figure of Roman soldier No. 8*» (KOVÁCS 2009, p.166).

<sup>63</sup> RAMELLI 2002, p. 109.

<sup>64</sup> Aur. XI.3: «Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἡ ἔτοιμος, ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέη τοῦ σώματος καὶ ἦτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμεῖναι. τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγῶδως», «Quando sia ormai arrivato il momento di sciogliersi dal corpo, com'è ammirevole l'anima che è preparata ad estinguersi, o a disperdersi, o a sopravvivere! Ma questa preparazione provenga da un suo giudizio specifico, non corrisponda a una semplice ostinazione come è quella dei cristiani, ma sia frutto di ragionamento serio e dignitoso e tale da convincere gli altri senza pose teatrali» (traduzione di Maristella Ceva da Marco Aurelio, "Pensieri", Mondadori, 2010).

che gli apologeti cristiani avessero la tendenza ad usare simboli, divinità ed eventi collegati ai culti politeisti a sostegno dei propri argomenti.<sup>65</sup>

Assieme a quella cristiana non tardarono a diffondersi interpretazioni in chiave politeistica dell'evento. In particolare, lo storico Cassio Dione Cocceiano nella sua 'Storia di Roma' riferisce delle voci che volevano responsabile del prodigio il sacerdote egizio Arnuphis, che aveva invocato gli dèi e tra questi in particolare Hermes Aerios per ottenere la pioggia: «Mentre i Romani si trovavano in gran difficoltà a causa della fatica, delle ferite, del sole e della sete, senza potere, per queste ragioni, né combattere né ritirarsi altrove, disidratati com'erano, lì nei luoghi e nella posizione in cui si trovavano, improvvisamente si condensarono molte nuvole e, non senza un intervento divino, cadde moltissima pioggia. Si narra, infatti, che un certo Arnufi, un mago egizio che era al seguito di Marco, avesse invocato con delle arti magiche diverse divinità, in particolare Mercurio etero, e che grazie ad esse avesse attirato la pioggia».<sup>66</sup>

Se la storicità del personaggio e la sua partecipazione alle guerre marcomanniche appaiono verosimili - come testimonia un'epigrafe aquileiese risalente a quel periodo dedicata da un sacerdote di nome Arnuphis - non altrettanto si può dire per l'identificazione della divinità che non è parte del pantheon greco-romano e può forse essere un'altra (per altro nell'epigrafe la dedica è a Iside).<sup>67</sup> In aggiunta, l'iconografia sembra andare contro la ricostruzione dionea: sulla colonna non è possibile riconoscere un sacerdote, e la figura divina che soffia i venti di tempesta non pare avere precedenti per la raffigurazione di Hermes né di altra divinità, quale Giove ad esempio, cosa che

---

<sup>65</sup> M. M. Sage, nel ricordare queste riletture cristiane cita come esempio una narrazione secondo la quale Commodo sarebbe stato cresciuto come cristiano da una balia (SAGE 1987, p.168).

<sup>66</sup> Traduzione di Alessandro Stroppa, Bur Rizzoli, IV ed. 2019. Cass. Dio, LXXII, 8.3-4: «*Τῶν οὖν Ῥωμαίων ἐν παντὶ κακοῦ καὶ ἐκ τοῦ καμάτου καὶ ἐκ τῶν τραυμάτων τοῦ τε ἡλίου καὶ τοῦ δίψους γενομένων, καὶ μήτε μάχεσθαι διὰ ταῦτα μήτε χωρῆσαι πη δυναμένων, ἀλλ' ἐν τε τῇ τάξει καὶ τοῖς τόποις ἐστηκότων καὶ κατακαιομένων, νέφη πολλὰ ἐξαίφνης συνέδραμε καὶ ὑετὸς πολὺς οὐκ ἀθεεὶ κατερράγη: καὶ γὰρ τοι λόγος ἔχει Ἀρνοῦφιν τινα μάγον Αἰγύπτιον συνόντα τῷ Μάρκῳ ἄλλους τέ τινας δαίμονας καὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν ἀέριον ὅτι μάλιστα μαγγανείαις τισὶν ἐπικαλέσασθαι καὶ δι' αὐτῶν τὸν ὄμβρον ἐπιπάσασθαι».*

<sup>67</sup> KOVÁCS 2009, pp. 9-10. Riguardo l'epigrafe di Aquileia - InscrAq. 234; EDR117382 – essa è un'iscrizione bilingue dedicata ad una *theà epiphanés* identificata con Iside e risalente probabilmente ad un periodo databile tra il 168 e il 171 d.C. (CASSOLA 1972, p. 36 e FONTANA 2017, p.138), precisamente il periodo in cui Marco Aurelio si trovò nella zona per affrontare l'invasione germanica.

induce P. Kovács a ipotizzare che si possa trattare di una qualche raffigurazione allegorica del violento fortunale che si abbatté sui Germani, così come avvenuto per il Danubio e altri elementi.<sup>68</sup>



Colonna aureliana, scena XVI: il “miracolo della pioggia”.<sup>69</sup>

Una delle prove indicate a sostegno della versione esposta da Cassio Dione è rappresentata da una moneta in cui si è pensato di poter ravvisare una celebrazione del dio egizio evocato da Arnuphis. Si tratta di un sesterzio (RIC III 1075) emesso negli anni 173-175 d.C. recante al dritto l'effigie laureata di Marco Aurelio e al rovescio un'*aedicula* di foggia egizia con telamoni in mezzo ai quali compare una statua di Ermes su un piedistallo; sempre al retro si trova la legenda RELIG(io) AVG(usti). P. Kovács respinge l'idea che tale monetazione possa

---

<sup>68</sup> KOVÁCS 2009, pp. 166-167. Sulle allegorie l'autore prosegue affermando: «*the creator of the visual message of the column evidently did not wish to identify the figure with any specific Roman god. Allegoric deity figures appear among the portrayals on both columns, like Danubius or the Night (Luna or Dacia) on Trajan's column; the Victoria figures that appear on both monuments dividing the individual campaigns from each other can also be considered allegorical*» (Ibid., p.167).

<sup>69</sup> Immagine da

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5c/Column\\_of\\_Marcus\\_Aurelius\\_-\\_detail2.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5c/Column_of_Marcus_Aurelius_-_detail2.jpg).

essere collegata ad Hermes Aereus sottolineando non soltanto l'estraneità di tale divinità egizia al pantheon greco-romano, ma anche il fatto che se, come sostiene Cassio Dione, altri dei furono coinvolti anche essi avrebbero dovuto essere raffigurati. Anche la data di emissione del tipo monetario RIC III 1075 appare difficilmente coniugabile con la datazione dell'evento (173 o forse 174 d.C.), che si sarebbe svolto poco prima della realizzazione del conio o che sarebbe stato taciuto per un anno e mezzo; non si può nemmeno trascurare il fatto che Marco avesse già coniato più di un decennio prima delle monete con la figura di Mercurio e che forse questa moneta raffiguri l'adempimento di un voto attraverso il restauro di un tempio di Mercurio più che la commemorazione di un tempio ad una nuova divinità – e questo sarebbe forse ricollegabile al tradizionalismo e alla restaurazione dei culti degli dei di cui la *Historia Augusta* parla.<sup>70</sup>



Image: Gerhard Hirsch Nachfolger

Sesterzio RIC III 1075 con testa di Marco Aurelio laureato al dritto ed *edicula* e dicitura RELIG AVG al rovescio.<sup>71</sup>

Sulla versione che vorrebbe Giuliano il Teurgo autore del miracolo della pioggia, bisogna dire che essa compare per la prima volta nella *Suda* probabilmente riconnessa a Giuliano per via dei racconti, talora confusi dalle fonti, riguardanti le abilità caldee di Giuliano e di suo padre. Come rilevato da P. Kovács, tale racconto sembra ripercorrere parola per parola la versione dionea di Arnuphis ed

<sup>70</sup> Hist. Aug., *Vita Marci*, 21.6; Cfr. KOVÁCS 2009, capitolo cinque 'coins and the rain miracle'.

<sup>71</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

è quindi presumibile che tale tardo collegamento sia stato erroneamente operato proprio dallo scrittore della Suda nel X secolo.<sup>72</sup>

### **Marco Aurelio e i miracoli del fulmine e della pioggia: la figura dell'imperatore tra teurgia e accostamento a Giove**

La divinità autrice del miracolo della pioggia è stata presto identificata anche con Giove, dio del fulmine: Tertulliano registra che pochi decenni dopo l'evento Giove fu ritenuto l'autore del miracolo e tale attribuzione è compiuta anche in molteplici opere, tra cui la stessa *Historia Augusta*.<sup>73</sup> Bisogna anche considerare che nell'area del Danubio il culto di Giove Ottimo Massimo sembra molto radicato e vi si ritrovano un gran numero di dediche<sup>74</sup> e che tale diffusione sembri essere frutto di una precisa strategia imperiale che M. M. Sage sottolinea essere condotta già da Adriano, con l'insistenza sul culto di Giove Ottimo Massimo ad Occidente e di varie forme di Zeus ad est. D'altronde esiste una rilevante presenza di Giove nell'iconografia imperiale: nella scena XXIV della colonna Traiana compare il dio che con le proprie saette combatte aiutando i Romani in battaglia contro i Daci, ma già sotto Augusto avviene la costruzione di santuario a *Iuppiter Tonans*, dopo che un fulmine lo salvò.<sup>75</sup> Anche nella monetazione si rinviene un collegamento tra il padre degli dei e la figura dell'imperatore: è in questa chiave che probabilmente si deve leggere l'aureo RIC III 264 (risalente al 172 d.C.), recante al rovescio una Vittoria che incorona Marco Aurelio stante con una folgore nella mano destra e una lancia con la punta rivolta verso il basso nella sinistra – una emissione spesso associata al prodigio del fulmine raffigurato sulla colonna antonina ma probabilmente ad esso non collegato e parte di un motivo iconografico già dei predecessori sul trono imperiale.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> KOVÁCS 2009, p. 152.

<sup>73</sup> Hist. Aug., *Vita Marci*, 24.4: «*Fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit suis pluvia impetrata, cum siti laborarent.*», «Con le sue preghiere strappò dal cielo un fulmine contro la macchina d'assedio dei nemici, ottenendo la pioggia mentre soffrivano per la sete».

<sup>74</sup> SAGE 1987, p. 155.

<sup>75</sup> Svet., *Divus Augustus.*, 29.3 e 91.2.

<sup>76</sup> KOVÁCS 2009, p. 107.





*Immagine: Classical Numismatic Group, Inc.*

Aureo RIC III 264 con testa di Marco Aurelio al dritto e Marco Aurelio stante con fulmine nella destra e lancia nella sinistra.<sup>77</sup>



Colonna aureliana, scena XI: il “miracolo del fulmine”.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>78</sup> Immagine da <https://www.inasaroma.org/patrimonio/en/percorsi-fotografici/colonna-di-marco-aurelio-lightbox1/>.



La possibilità che a livello ufficiale il miracolo fosse attribuito a Giove è sostenuta da M. M. Sage portando un ulteriore elemento: in prossimità del basamento forse di una colonna è stata ritrovata una statua identificata con la figura di Marco Aurelio, la quale ha indotto lo studioso ad ipotizzare che nell'area di *Carnuntum* esistesse un particolare culto di Giove. In aggiunta, in prossimità della base a sud di questo monumento all'imperatore vi sono un gran numero di altari recanti oltre trenta dediche ad una forma particolare di Giove Ottimo Massimo, la cui abbreviazione è JOMK (nello specifico le dediche a Giove risalenti al periodo di Marco Aurelio sono 24 e di queste 8 presentano l'aggiunta della lettera K).<sup>79</sup> Sempre collegata alle dediche vi è anche una statua di particolare importanza perché recante un'iconografia differente della figura del padre degli dèi, con un «*trident-like attachment to the skull [...] The apparent significance of the trident appears to be its symbolization of the lightning*».<sup>80</sup>

L'ipotesi avanzata è che alla luce delle dediche e della particolare iconografia si possa ritenere la presenza a *Carnuntum* di un culto a Zeus Kasios, una variante particolare diffusa in Oriente e in Egitto e legata al monte Casio siriano, tanto più che lo studioso rileva anche l'ampia diffusione di divinità egizie nell'area danubiana, tra cui nella stessa *Carnuntum*<sup>81</sup> - per altro nelle emissioni monetarie di diversi imperatori, tra cui lo stesso Marco Aurelio, si ritrovano iconografie di Zeus Kasios e già Augusto, così come altri imperatori dopo di lui, si recò in visita al santuario sul monte.<sup>82</sup> Eppure M. M. Sage, evidenziando differenze a livello iconografico, respinge l'identificazione e collega la statua e le epigrafi ad una commemorazione aureliana dei miracoli e della divinità che li generò,<sup>83</sup> in una variante locale di cui l'imperatore si sarebbe servito per fini propagandistici: «*It makes clear that Marcus, under the pressure first of the plague, then of a series of unsuccessful campaigns, could make use of the miracle to further the close identification of the emperor with the king of the gods (accelerated under Hadrian)*

---

<sup>79</sup> SAGE 1987, pp. 156-158.

<sup>80</sup> SAGE 1987, p.159.

<sup>81</sup> SAGE 1987, pp. 163-165; Cfr. TITO 2012, pp. 83-85.

<sup>82</sup> TITO 2012, pp. 90-91.

<sup>83</sup> SAGE 1987, p. 167. Per il significato della K in JOMK la proposta avanzata è che essa stia per 'Karnuntinus'.

*and at the same time, restore and strenghten the morale of his forces in what was a prolonged and disjointed conflict».*<sup>84</sup>

### **1.3 Rituali e pratiche divinatorie a confronto**

L'intervallo di tempo che intercorre tra la campagna partica di Marco Crasso e le guerre marcomanniche di Marco Aurelio, poco più di due secoli, non è di molto più lungo rispetto al lasso di tempo che trascorre tra la II guerra punica e la campagna partica (poco più di un secolo e mezzo tra l'inizio del conflitto e la disfatta di Carre). Quello che colpisce però è la grande differenza che si può riscontrare tra le pratiche divinatorie adoperate nella tarda Repubblica e i rituali preparatori che l'imperatore mise in atto in quel frangente complicato – una differenza che non è così acuta, invece, se si fa il confronto tra i consoli che si opposero ad Annibale e il triumviro.

La ricostruzione della vicenda del console mostra chiaramente un uso di forme di divinazione più tradizionali – pur con cambiamenti che erano occorsi in alcune pratiche come il rituale celebrato per l'attraversamento dei fiumi - e al tempo stesso un totale disinteresse nei confronti dei responsi ricevuti dagli esperti che lo accompagnavano, ma anche dei vari presagi e prodigi nefasti che stando alle fonti si sarebbero a più riprese palesati con grande apprensione di tutti gli uomini partecipanti alla spedizione, eccetto proprio Marco Licinio Crasso. Il ritratto che se ne ricava è di un uomo politico interessato al conseguimento di sempre maggiori ricchezze e soprattutto di prestigio in grado di garantirgli maggiore potere sulla scena politica che vedeva protagonisti i suoi co-triumviri Cesare e Pompeo – e d'altronde la condotta di Crasso non si discosta di molto da quella di altre figure di spicco del periodo delle guerre civili. L'imperatore al contrario si ritrova in un contesto che appare molto diverso dal punto di vista religioso: alla vigilia della imponente spedizione e a causa della nota peste antonina egli si trova a fare ricorso allo stesso tempo a pratiche culturali parte della tradizione romana,

---

<sup>84</sup> SAGE 1987, pp. 171-172.

quale il lectisternio – oltre che adoperarsi per restaurare la religione tradizionale romana, stando alle fonti – ma anche a fare uso di forme di divinazione e di esperti di rituali *peregrini*, provenienti dalle province orientali, molto lontani dalla divinazione della tradizione romana che era estranea a sibille e oracoli<sup>85</sup> e faceva ricorso alla divinazione di tipo artificiale (*technikòs*), cioè frutto di una *scientia*, un sapere tecnico trasmissibile attraverso trattati e insegnamenti di professionisti della mantica.<sup>86</sup>

Un ulteriore tratto di interesse risiede anche nella figura del comandante. Crasso come generale è in linea con l'immagine tradizionale, che pure aveva all'epoca subito, come si vedrà più avanti, trasformazioni dal punto di vista amministrativo e auspicale a causa dell'allargamento dei fronti e di una serie di altri fattori che portarono ad un comando militare non più esclusivo dei consoli. La figura di Marco Aurelio è invece molto diversa: l'imperatore è il comandante dell'esercito ma in diverse occasioni non è più lui a guidare direttamente le legioni – il caso del miracolo della pioggia, durante il quale il generale sul campo sarebbe stato Pertinace, ne è un esempio – ricevendo però allo stesso tempo gli onori per le vittorie conseguite<sup>87</sup> e rimanendo il detentore degli auspici più alti e dunque garante della vittoria. A questi elementi già innovativi si va ad aggiungere il fatto che l'imperatore sembra ora avere delle qualità che lo elevano al di sopra degli uomini, pur rimanendo un uomo egli stesso. Dagli episodi del miracolo della pioggia e del fulmine si evincono delle capacità teurgiche e una connessione

---

<sup>85</sup> Nel trattato per eccellenza sulla divinazione romana Cicerone esprime questa posizione critica nei confronti di forme di invasamento profetico (Cic., *De div.*, II.110): «*Quid vero habet auctoritatis furor iste, quem divinum vocatis, ut, quae sapiens non videat, ea videat insanus, et is, qui humanos sensus amiserit, divinos adsecutus sit?*», «Quale autorevolezza può dunque avere questo furore profetico, che chiamate divino, per il quale quelle cose che l'assennato non vede l'invasato le vede, e questo che ha perso le facoltà sensoriali umane avrebbe conseguito quelle divine?».

<sup>86</sup> L'unica forma di divinazione della tradizione romana collegata a forme oracolari è quella dei *Libri Sibillini*. Essi, per quanto frutto, secondo la tradizione, del profetare invasato della Sibilla, rientrano a pieno nel concetto tradizionale di mantica artificiale per il metodo di consultazione che veniva adoperato. Come ricostruisce J. Scheid, pur non essendo del tutto chiaro il modo in cui i decemviri/quindecemviri procedessero alla selezione dei versi della raccolta, è in ogni caso palese che questi fossero oggetto di scelta e interpretazione da parte dei membri del collegio sacerdotale e che il responso fosse dunque frutto di una *scientia* cui contribuiva anche l'archiviazione dei precedenti responsi presentati al Senato in occasione delle consultazioni (SCHEID 1998, *passim*).

<sup>87</sup> Si veda *supra* nota 32.

particolare con gli dei che solo nella tarda Repubblica erano cominciate ad apparire – si pensi a Silla e all'attributo di *Felix* o a Cesare e alla vantata discendenza divina da Venere. Come scrive A. Dalla Rosa: «*si dans le discours officiel, l'empereur n'est pas un dieu, il est souvent le descendant d'empereurs divinisés; son genius (divinité protectrice) reçoit un culte officiel; ses vertus et ses actions peuvent être transformées en divinités et recevoir un culte (Victoria, Virtus, Disciplina); l'État tout entier fait des sacrifices pour le salut de l'empereur, car de son succès dépend la stabilité de la res publica*»;<sup>88</sup> d'altronde l'imperatore è anche colui che ricopre le massime cariche sacerdotali e, come è emerso già con Marco Aurelio e i suoi predecessori Traiano e Adriano, risulta in un rapporto privilegiato con Giove, che sembra esserne quasi il modello.<sup>89</sup>

Dal raffronto tra questi due episodi scaturiscono alcuni interrogativi in merito ai cambiamenti illustrati e in particolare è di interesse chiedersi quali cause profonde siano all'origine di tali innovazioni e come e con quali tempi esse siano avvenute.

---

<sup>88</sup> DALLA ROSA 2019, p. 70.

<sup>89</sup> DALLA ROSA 2019, pp. 70-71. Come rileva J. Scheid: «ormai l'imperatore sarà il signore assoluto del sacro e del profano, ritrovando la pienezza dei poteri regi. Come Romolo, di cui medita in quegli anni il modello, il Cesare sarà l'unica fonte della legittimità sacra» (SCHEID 2004 p. 146).

## II. INTERCONNESSIONE TRA POLITICA, GUERRA E RELIGIONE IN ROMA ANTICA

Il processo che portò alla situazione descritta nel caso di Crasso - e da lì a quella di età imperiale delineata in occasione delle guerre marcomanniche - è il frutto di complesse trasformazioni che si verificarono dall'instaurazione della repubblica a fine VI sec. a.C. in poi. L'espansione della città-stato di Roma e la trasformazione in entità politica sempre più ampia e complessa comportarono delle ricadute a livello economico e sociale che riguardarono anche la gestione della *res publica*: da tali trasformazioni non fu esente nemmeno la sfera della religione e in particolare della divinazione di ambito militare. L'importanza della *religio* e della *pax deorum* in ogni contesto della vita pubblica romana, oltre alla sovrapposizione delle funzioni politiche e militari racchiuse in un'unica figura magistratuale e alle dinamiche di governo dettate dall'ordinamento romano, portano ad indagare in primo luogo le connessioni tra politica, guerra e sfera del sacro nei secoli precedenti il momento chiave individuabile nel I sec. a.C.

### 2.1 Cambiamenti politici e mutamenti religiosi

#### ***La riforma dell'esercito e le variazioni politiche all'origine dei mutamenti religiosi?***

Nel corso dello sviluppo dell'Urbe il campo militare ricoprì un importante ruolo non solo per il numero di scontri che i Romani ebbero con le diverse popolazioni con cui entrarono in contatto né solo per la significativa espansione che Roma conobbe nel corso dei secoli successivi alla fondazione, ma anche e soprattutto perché il fattore militare finì per provocare importanti mutamenti a livello sociale, economico e politico, giungendo ad essere gravido di conseguenze anche per la *religio* romana e in particolare per la divinazione. Se in origine le guerre erano combattute per l'ottenimento del bottino che andava ad arricchire soprattutto gli

aristocratici, la riforma dell'esercito e l'organizzazione in centurie fece in modo che, similmente a quanto avvenuto in Grecia con la riforma oplitica, una più ampia parte della popolazione venisse coinvolta nel processo di reclutamento e ricoprì un ruolo di maggiore importanza sul campo di battaglia, garantendosi in questo modo il diritto di avanzare nuove rivendicazioni politiche.<sup>90</sup> Si venne così a creare una costituzione su base timocratica che sancì da un lato la netta separazione tra patrizi e plebei e dall'altro assicurò agli strati più alti della plebe il riconoscimento istituzionale della loro nuova posizione legittimata dal ruolo economico e sociale che si trovarono ad occupare. Nel IV sec. a.C. si registra l'equiparazione politica tra plebei e aristocratici con il varo delle leggi Licinie-Sestie (367 a.C.), le quali sancirono la possibilità che almeno uno dei due consoli fosse di estrazione plebea, così come accadde alla carica del pretore.<sup>91</sup>

Nel tempo la conseguenza dell'ampliamento del gruppo al potere ebbe probabilmente ricadute a livello religioso, come afferma J. Rüpke: «l'importanza dei ruoli religiosi istituzionalizzati crebbe con la proliferazione delle istituzioni "comuni" e della comune amministrazione, ovvero con la formazione dello stato».<sup>92</sup> Non sarebbe quindi casuale che con l'approvazione della *lex Ogulnia* nel 300 a.C.,<sup>93</sup> la quale aprì il collegio pontificale e quello augurale a rappresentanti plebei, si registrò anche l'aumento dei membri dei collegi a nove sacerdoti, così come si era verificato l'ampliamento a dieci membri del collegio dei *duoviri sacris faciundis* preposti ai *Libri Sibillini*, quasi che con l'aumento degli attori sulla scena politica si sia sentita la necessità di ampliare le cariche a disposizione anche nella sfera del sacro, ad essa collegata, per quanto i due ambiti fossero separati. Nonostante l'apertura delle cariche religiose, si creò

---

<sup>90</sup> ALFÖLDY 1987, p. 29 e p. 46 ss. Nello specifico, lo studioso rileva come l'avvio delle campagne militari contro città fortificate e tribù montane, mise in luce l'inadeguatezza della condotta bellica arcaica. Il nuovo ruolo della fanteria pesante, il cui equipaggiamento era costoso, favorì in primo luogo le rivendicazioni di quella parte di plebe più abbiente. Inoltre, l'impulso all'espansione e alla conquista di territori e non più di semplice bottino si deve probabilmente al mutato quadro sociale e alla sempre maggiore necessità di acquisire territori nuovi per risolvere i problemi interni alla società romana: «l'interesse generale verso l'espansione costrinse all'accordo i gruppi sociali romani tra loro in contrasto, i successi dell'espansione permisero la soluzione dei problemi sociali a spese di terzi» (*Ibid.*, p. 49).

<sup>91</sup> ALFÖLDY 1987, p. 44.

<sup>92</sup> RÜPKE 2018, p. 118.

<sup>93</sup> ALFÖLDY 1987, p. 44.

presto un problema legato all'elezione dei membri dei collegi, spesso scelti solo tra l'aristocrazia: si tentò quindi di "democraticizzare" l'accesso alle cariche con l'elezione su base popolare, ma i tentativi di riforma vennero ripetutamente frustrati e soltanto la figura del *pontifex maximus* – dotato di ampie competenze in seguito alle riforme del IV sec. a.C. – fu sottoposta dalla fine del III sec. a.C. al consenso popolare attraverso l'elezione tramite il voto delle tribù.<sup>94</sup>

### ***Sistema religioso e politica: due aspetti complementari della gestione del potere***

Che le cariche religiose fossero strettamente collegate al mondo della politica risulta non solo dagli scontri tra patrizi e plebei per l'apertura dei quattro grandi collegi sacerdotali,<sup>95</sup> ma anche dal privilegio che i patrizi vollero mantenere in materia religiosa anche dopo la fine del IV sec. a.C. con l'esclusività della carica di *rex sacrorum* e dei tre flamini maggiori. Inoltre, come ricordato, per quanto sotto la Repubblica si sia verificata la separazione dei poteri religioso e politico<sup>96</sup> – che si andranno nuovamente a riunire in un'unica figura durante il principato già a partire da Augusto – le due sfere non sembrano del tutto slegate: i membri dei collegi sono parte attiva della vita pubblica, spesso selezionati tra le famiglie più importanti dell'Urbe e, sebbene il *cursus honorum* non sia legalmente collegato all'esercizio di cariche sacre, ricoprire una di queste sembra rappresentare in gioventù un modo per distinguersi nel ceto senatorio, più in là negli anni per coronare una ragguardevole carriera politica – soprattutto attraverso la nomina a *pontifex maximus*.<sup>97</sup> Nel corso della tarda Repubblica il

---

<sup>94</sup> RÜPKE 2018, p. 119 e POMA 2009, p. 108. Il voto delle tribù fu comunque espresso sempre su base minoritaria, prevedendo la partecipazione al processo elettorale di volta in volta di sole 17 tribù su 35, scelte tramite il criterio del sorteggio.

<sup>95</sup> POMA 2009, p. 109. I collegi sacerdotali più importanti, oltre a quello pontificale e augurale, erano quello dei decemviri e quello degli epuloni, il più tardo tra i collegi istituzionalizzati e specializzato nella gestione degli *epula*, i banchetti sacri in onore degli dei.

<sup>96</sup> SCHEID 2004, pp. 80-81. J. Scheid sottolinea come il principio di separazione tra i poteri derivi direttamente dall'instaurazione della Repubblica e che sembri ad essa indissolubilmente legato vista la ferma volontà dei Romani di età repubblicana di diffondere al massimo i poteri ed evitare la loro concentrazione, cosa che in effetti non avverrà fino al I sec. a.C.

<sup>97</sup> RÜPKE 2018, p. 119 e POMA 2009 pp.108-109. A tal proposito scrive S. Rasmussen: «A potential candidate had to be: 1) a Roman citizen 2) freeborn 3) free of physical defects. No other social criteria or norms for admission to these priesthoods are explicitly mentioned. [...] It is,

legame tra cariche sacerdotali e potere politico emerge in maniera ancora più chiara dall'intensificarsi delle lotte per il loro controllo, come sottolinea J. Scheid quando afferma: «non a caso, quindi, il controllo dei sacerdoti ha rappresentato la posta in gioco di un aspro contrasto politico, a partire dalla fine del II secolo e prima ancora, allorché si trattava di allargare il reclutamento dei sacerdoti o di controllare l'elezione del pontefice massimo»;<sup>98</sup> proprio in questo periodo si segnala d'altronde l'uso dello strumento religioso per la risoluzione di varie situazioni problematiche.<sup>99</sup>

Se fino al II sec. a.C., nonostante diversi tentativi,<sup>100</sup> il potere religioso continuò a sfuggire al controllo del popolo attraverso il meccanismo della cooptazione, la *lex Domitia* del 104-103 a.C. ottenne che il voto delle tribù – con meccanismo analogo a quello dell'elezione del *pontifex maximus* – permettesse di scegliere i membri dei collegi sacerdotali maggiori, pur rimanendo ancora esclusiva dei collegi stessi la selezione dei candidati da sottoporre a votazione.<sup>101</sup> J. Scheid nel considerare tale procedura la definisce indicativa di una nuova visione delle cariche sacrali, formalmente identiche a prima ma che nella pratica «hanno anche ottenuto, per la prima volta dalla fondazione della repubblica, un rango di semimagistrati».<sup>102</sup> Una visione che secondo lo storico lussemburghese è tipica del periodo ed emerge anche nel tentativo di restaurazione dello *status quo* precedente alla *lex Domitia* operato da Silla una volta conseguita la dittatura –

---

*however, fairly clear that these religious offices were held by men from the most wealthy, prestigious, and powerful group in the social stratification of Roman society, meaning the noble patrician and eventually plebeian families that made up the city's social and political elite. One obvious, unspoken political-social requirement would therefore be that the candidates for priesthoods either were or had been, or came from a family of consulares»* (RASMUSSEN 2003, p. 172).

<sup>98</sup> SCHEID 2004, p. 82.

<sup>99</sup> RÜPKE 2018, p. 122.

<sup>100</sup> RÜPKE 2012, p. 117 s. Risalente al 145 a.C., la *lex Licinia de sacerdotiis* pur venendo rigettata - stando a quanto emerge in Cicerone, con il pretesto di essere di possibile turbamento per la *pax deorum* a causa delle modifiche che avrebbe introdotto nell'apparato rituale – sancì un primo tentativo di eliminare il meccanismo della cooptazione per i sacerdoti romani, cui faranno tuttavia seguito tentativi più fortunati quale la *lex Domitia*.

<sup>101</sup> SCHEID 2004, pp. 83-84.

<sup>102</sup> SCHEID 2004, p. 84.



riforma a cui non casualmente se ne collegherebbe una analoga riguardante le magistrature.<sup>103</sup>

Il sussistere di una reciprocità tra diritto sacro e pubblico si evince anche dal modo in cui avvengono le consultazioni degli esperti del sacro e dal rapporto che essi intrattengono con le istituzioni politiche: da un lato si dimostrano attori importanti della scena politica con la propria capacità di supportare od ostacolare le decisioni dei consoli – che nello svolgimento delle proprie funzioni necessitano spesso della consultazione degli auspici e che devono comunque agire non in contrasto con la volontà degli dei – e al tempo stesso di legittimare o annullare l’approvazione di nuove leggi e decisioni delle assemblee e dei detentori del potere politico.<sup>104</sup> A questo ruolo di peso nella vita politica fa comunque da contraltare il fatto che, specialmente nell’ambito della divinazione, gli esperti - tranne quando investiti di funzioni permanenti per compiere certi atti - dipendono dall’autorità istituzionale per potersi esprimere: era infatti il Senato, riunito quando necessario dai magistrati informati dai cittadini su questioni di rilievo, a votare la rilevanza pubblica e la conseguente consultazione degli esperti per individuare le cause della rottura dell’equilibrio con gli dei e i rimedi da mettere in pratica per la *procuratio* dei segni portati all’attenzione, anche in questo caso dopo approvazione dell’autorità politica stessa che in linea di principio poteva rifiutare in ogni caso quanto avanzato dagli operatori rituali.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> SCHEID 2004, pp. 85-86. La riforma sillana sopravvisse solo per poco all’esponente ottimate: già nel 63 a.C. la *lex Labiena* ripropose il sistema ad elezione per i membri dei quattro collegi sacerdotali, in un momento in cui - come sottolinea J. Scheid - lo stesso Cicerone mostra che l’importanza di un pontefice è ormai collegata al suo rango politico.

<sup>104</sup> SCHEID 2009, p. 63.

<sup>105</sup> SCHEID 2009, pp. 64-65. Scrive J. Scheid a tal proposito: «Gli àuguri, come i pontefici e i (quin)decemviri, interpretavano in tutta libertà il diritto sacro che era di loro competenza, ma potevano farlo solo con il magistrato e dietro sua richiesta, appartenendo la decisione finale al magistrato consultante» (*Ibid.*, p. 65). Cfr. POMA 2009, p. 87: «Nella consultazione degli auspici [...] i magistrati erano assistiti dagli auguri, i quali erano i depositari della complicatissima scienza augurale. Gli auguri non erano solo esperti e consiglieri, avevano anche il potere di sospendere un’assemblea popolare e di rinviarne le deliberazioni o di annullare un’elezione o una legge, se, a loro parere, non era stata rispettata la procedura o se mancava l’assenso divino».

### ***Auspici e magistrature: un meccanismo di controllo di Senato e auguri?***

Come visto, nello svolgimento delle funzioni proprie delle cariche magistratuali romane gli auspici ricoprono un ruolo di fondamentale importanza, giacché solo il loro regolare possesso conferisce ai magistrati la facoltà di esercitare legittimamente gli uffici in ambito civile (*imperium domi*) o militare (*imperium militiae*). Tale garanzia e la conseguente ratifica delle azioni compiute nel corso dello svolgimento delle proprie funzioni dipende dal responso degli auguri e dunque tra queste due figure intercorre un rapporto che Y. Berthelet descrive in termini di *potestas* (dei magistrati) e *auctoritas* (degli auguri),<sup>106</sup> per il quale il potere dei magistrati deriva dalla “*auctoritas* jovienne” detenuta dagli auguri, oltre che in seconda istanza dall’*auctoritas* istituzionale propria dell’assemblea del Senato. In altri termini, il potere dei magistrati viene confermato e accresciuto da Giove attraverso la presa d’auspici e l’*inauguratio*, i cui garanti sono gli auguri stessi.<sup>107</sup>

Sul piano politico il collegio degli auguri ha quindi grande rilevanza e non solo per il rapporto illustrato che esso intrattiene con i magistrati – nel momento in cui fornisce assistenza per la presa d’auspici, ma anche quando viene chiamato a risolvere i conflitti tra magistrati in merito alla presa d’auspici<sup>108</sup> – ma anche per la capacità di ratificare o annullare a causa di un *vitium* il voto delle assemblee del popolo e della plebe, così come rendere nulla l’elezione stessa di un magistrato:<sup>109</sup> «*en somme, comme l’a bien mis en évidence A. Giovannini, le*

---

<sup>106</sup> BERTHELET 2015, p. 220. Cfr. POMA 2009, pp. 81-82. Da un punto di vista giuridico all’*imperium* - la capacità di comando che è concepita come unitaria ma si compone delle due funzioni civile e militare – si affianca la *potestas*, «che è tipica dei magistrati minori (questori, edili): in forza di essa possono dettare prescrizioni obbligatorie ed ottenerne il rispetto attraverso multe o sanzioni» (*Ibid.*, p.82).

<sup>107</sup> BERTHELET 2015, pp. 218-219.

<sup>108</sup> BERTHELET 2015, p. 259 s. Erano possibili e previsti dal diritto casi di conflitto tra magistrati su base divinatoria, come nel caso del citato (si veda *supra* nota 10) *ius obnuntiandi* dei magistrati: la rilevazione di segni celesti (*servatio de caelo*, in questo caso diversa dalla *spectio* auspicale) era in grado di bloccare lo svolgimento delle azioni di un individuo dotato di *potestas* indipendentemente dal grado di autorità di chi se ne avvaleva e di chi ne era oggetto (differentemente da quanto avveniva con lo *ius intercessionis*, tra magistrati di grado pari o superiore).

<sup>109</sup> BERTHELET 2015, pp. 220-221. Cfr. sull’argomento nota 104. Y. Berthelet ricorda l’episodio narrato in Livio (Liv., *Ab Urb.*, XXIII.31) della nomina a console di Marco Claudio Marcello (215 a.C.), eletto a maggioranza dai comizi ma costretto a rinunciare alla carica in favore di Quinto Fabio Massimo a causa di un *vitium* rilevato dagli auguri, consultati per un tuono udito subito dopo la delibera.

*collège augural remplissait alors un rôle institutionnel comparable à celui d'une Cour constitutionnelle dans nos États modernes».*<sup>110</sup> Se si considera la composizione del *collegium augurum*, fino alla *lex Ogulnia* composto in forma esclusiva da patrizi e anche successivamente prerogativa delle famiglie più importanti, è legittimo domandarsi se si possa ravvisare nel suo operato una comunione d'intenti con il consesso senatorio.

Diversi episodi tramandati dalle fonti sollevano in effetti il sospetto che ciò avvenga: così accade per il citato episodio dell'elezione di Marco Marcello, in cui stando al resoconto il responso venne strumentalizzato dai senatori indicando come causa del malcontento degli dei l'elezione per la prima volta di due consoli plebei.<sup>111</sup> L'interpretazione dell'episodio è controversa e vi sono studiosi come S. Rasmussen i quali ritengono che non si possa vedere in esso una vera manipolazione politica tramite l'uso degli auspici sia perché Marcello venne in un primo momento eletto *ingenti consensu* sia perché l'anno dopo (214 a.C.), stando allo stesso resoconto di Livio, Marcello venne eletto console al fianco del patrizio Q. Fabio Massimo.<sup>112</sup> In merito all'elezione *ingenti consensu* non bisogna dimenticare, come già rilevato in precedenza, che l'uso degli auguri per annullare decisioni dei comizi e delle assemblee popolari non sembra essere stato insolito – e la reazione dei senatori sarebbe la riprova di tale uso politico degli auguri per rendere di fatto nulla la volontà popolare imponendo il volere dell'élite in quella forma di governo, la Repubblica romana, che non fu mai democratica ma oligarchica. Inoltre, inquadrando la vicenda nella situazione di lunga data di tensioni sociali per l'accesso plebeo alle magistrature, si può ipotizzare che il *vitium* rilevato sia stato usato in realtà in maniera sciente per imporre una decisione frutto di motivazioni di due ordini differenti: su un piano di lungo termine la scelta, espressa da Livio per bocca dei senatori stessi, è giustificabile con l'intenzione di non creare un pericoloso precedente consentendo l'accesso alla

---

<sup>110</sup> BERTHELET 2015, p. 221.

<sup>111</sup> Liv., *Ab Urb.*, XXIII.31: «*Creatur ingenti consensu Marcellus qui extemplo magistratum occiperet. Cui ineunti consulatum cum tonuisset, vocati augures vitio creatum videri pronuntiaverunt; volgoque patres ita fama ferebant, quod tum primum duo plebeii consules facti essent, id deis cordi non esse. In locum Marcelli, ubi is se magistratu abdicavit, suffectus Q. Fabius Maximus tertium*».

<sup>112</sup> RASMUSSEN 2003, p. 157 ss.

massima magistratura a due plebei contemporaneamente. Su un piano immediato tale manipolazione sarebbe servita a mettere al comando uno degli uomini migliori del momento – propugnatore di una strategia differente che consentisse di arginare l’inarrestabile avanzata di Annibale in quella fase – senza però togliere valore a Marcello stesso; egli si era già distinto nella guerra contro gli Insubri qualche anno prima e in quell’anno gli fu affidato il proconsolato, mentre l’anno seguente il consolato assieme a Fabio Massimo, una scelta, quella di affiancarli, che il Senato replicherà più volte nel prosieguo della guerra fino alla morte di Claudio Marcello stesso in battaglia (209 a.C.).<sup>113</sup>

All’ episodio dell’elezione di Marcello si può accostare anche la controversia verificatasi nel 162 a.C. avente per protagonista il padre dei Gracchi, Tiberio Sempronio Gracco. Le elezioni consolari di quell’anno, presiedute da Tiberio Gracco in qualità di console dell’anno precedente, si conclusero con la nomina di P. Scipione e C. Figulo, ma la morte improvvisa di un *rogator* che aveva appena annunciato l’elezione dei due consoli venne interpretata come presagio che venne riferito al Senato, il quale incaricò gli aruspici di interpretarlo. Il responso degli esperti fu che Gracco *non fuisse iustum comitorum rogatorem* e venne richiesto l’annullamento dell’elezione. Nell’occasione si segnala però l’opposizione dello stesso Gracco, che era anche augure, il quale non volle invalidare l’elezione sulla base del parere di esperti stranieri, salvo in seguito, una volta raggiunta la propria provincia di pertinenza, scrivere al collegio augurale per riferire un effettivo *vitium* nell’osservazione degli auspici che aveva colto,

---

<sup>113</sup> Plut., *Marcello*, 9.4-7: «Ρωμαίοις δὲ τῶν ἡγεμονικῶν καὶ δυνατῶν ἀνδρῶν οἱ μὲν ἐτεθνήκεσαν ἐν ταῖς μάχαις, Φαβίου δὲ Μαξίμου τοῦ πλεῖστον ἔχοντος ἀξίωμα πίστεως καὶ συνέσεως, τὸ λίαν ἀπηκριθωμένον ἐν τοῖς ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν λογισμοῖς ὡς ἀργὸν ἐπὶ τὰς πράξεις καὶ ἄτολμον ἠτιῶντο: καὶ νομίζοντες ἀποχρῶντα τοῦτον ἔχειν πρὸς ἀσφάλειαν, οὐ διαρκῆ δὲ πρὸς ἄμυναν στρατηγόν, ἐπὶ τὸν Μάρκελλον ἀφεύρων, καὶ τὸ θαρραλέον αὐτοῦ καὶ δραστήριον πρὸς τὴν ἐκείνου κεραυνῦντες καὶ ἀρμόττοντες εὐλάβειαν καὶ πρόνοιαν, ποτὲ μὲν ἀμφοτέρους ἅμα χειροτονοῦντες ὑπάτους, ποτὲ δὲ ἐν μέρει, τὸν μὲν ὕπατον, τὸν δὲ ἀνθύπατον, ἐξέπεμπον. ὁ δὲ Ποσειδώνιος φησι τὸν μὲν Φάβιον θυρεὸν καλεῖσθαι, τὸν δὲ Μάρκελλον ξίφος», «I Romani avevano perso nelle varie battaglie alcuni capaci generali; di Fabio Massimo, che godeva della massima considerazione per la fiducia che ispirava e per la sua intelligenza, criticavano l’eccessiva minuzia delle misure poste in essere per non subire rovesci, considerandolo lento all’azione e privo di coraggio; ritenendolo quindi un elemento valido per la difesa ma non adatto all’attacco, pensarono a Marcello e mescolando e armonizzando l’audacia e l’attivismo dell’uno alla cautela e preveggenza dell’altro, li nominarono ambedue consoli. Poi ricorrevano a loro alternatamente, mandando in campo l’uno come console, l’altro come proconsole. Posidonio afferma che Fabio era detto lo scudo e Marcello la spada» (traduzione di Domenico Magnino, UTET 1996).

causando in questo modo l'annullamento dell'elezione. Se si tiene conto dell'iniziale sprezzante opposizione alla deliberazione avversa degli esperti etruschi<sup>114</sup> - delegittimata in qualità di augure nonostante il Senato stesso avesse fatto nel corso dei secoli più volte affidamento sugli esperti nell'aruspicina – e si considera il ritardo temporale con cui Tiberio stesso si rende conto del proprio *vitium*, sembra possibile interpretare la sua mossa più che come un semplice scrupolo religioso come frutto di malcontento per l'operato dei due nuovi consoli, che in seguito alla sua segnalazione si ritrovarono costretti alle dimissioni.<sup>115</sup>

E ancora, è possibile citare la controversia del 59 a.C. tra i consoli Marco Calpurnio Bibulo e Caio Giulio Cesare in merito ad una proposta di legge agraria: l'ottimate Calpurnio Bibulo osteggiava la proposta cesariana, ma con la forza venne costretto lontano dal foro.<sup>116</sup> All'appello al Senato per la condotta scorretta del collega non seguì alcuna reazione e sembra che Bibulo abbia allora fatto ricorso all'*obnuntiatio* riferendo di aver visto segni celesti sfavorevoli: nonostante ciò in circostanze normali avrebbe comportato un blocco all'approvazione della legge, Cesare poté nell'occasione ignorare deliberatamente i segni annunciati dal collega e portare avanti le proposte fino alla promulgazione, mentre Bibulo rimase – probabilmente temendo per la propria incolumità a causa delle pressioni e dell'allontanamento forzato - chiuso in casa propria fino al termine del mandato,

---

<sup>114</sup> Cic., *Nat. D.*, 2.11: «*Itane vero, ego non iustus, qui et consul rogavi et augur et auspicato? An vos Tuscia ac barbari aruspiorum populi romani ius tenetis et interpretes esse comitorum potestis?*».

<sup>115</sup> Sulla vicenda S. Rasmussen critica la posizione di R. Taylor (RASMUSSEN 2003, p. 154 ss.), che indica appunto nella mossa di Tiberio Gracco un possibile malcontento politico per l'opera dei suoi successori. L'argomentazione della scrupolosità religiosa che porta l'augure a ricordarsi di un vizio procedurale solo dopo tempo appare però debole, così come la critica alla validità degli aruspici: sebbene anche tra i conservatori ci fosse della diffidenza nei confronti di tali esperti, la rilevazione che la stessa S. Rasmussen compie sull'espiazione dei prodigi riportati dalle fonti e registrati tra il V e il I sec. a.C. mostra che il parere degli esperti etruschi fosse tenuto in considerazione anche in situazioni emergenziali. Ciò avvalorava l'idea che il loro parere non fosse affatto indifferente per il Senato – che nell'occasione avrebbe appunto potuto servirsi di questi esperti e non degli auguri proprio per via dell'appartenenza di Tiberio Gracco stesso al collegio (Cfr. ZECCHINI 2001, pp. 75-76 in merito all'episodio di Tiberio Gracco e alla diffidenza nei confronti degli aruspici).

<sup>116</sup> Svet., *Divus Iulius*, 20: «*Lege autem agraria promulgata obnuntiantem collegam armis foro expulit ac postero die in senatu conquestum nec quoquam reperto, qui super tali consternatione referre aut censere aliquid auderet, qualia multa saepe in leuioribus turbis decreta erant, in eam coegit desperationem, ut, quoad potestate abiret, domo abditus nihil aliud quam per edicta obnuntiaret*».

lasciando al triumviro piena libertà decisionale.<sup>117</sup> Nell'occasione emergerebbe ancora una volta il ricorso alla legge augurale per scopi politici, in questo caso per sopperire all'impotenza che Bibulo mostra nei confronti di Cesare, ma al tempo stesso il particolare contesto della Roma del periodo permise a quest'ultimo di ignorare, nel silenzio generale, tale tentativo. A sostegno di una simile interpretazione vi sarebbe anche quanto ricorda G. Zecchini, cioè che l'anno successivo (58 a.C.) venne approvata la *lex Clodia de auspicis* con la quale venne abrogata la *lex Aelia et Fufia* che consentiva al magistrato che presiedeva un'assemblea di avvalersi della *obnuntiatio* per scioglierla: «era però stato il pontefice massimo C. Giulio Cesare a dare in prima persona il buon esempio di non dare alcun peso alla meccanica e sfacciata strumentalizzazione dell'*obnuntiatio* e il suo silenzio-assenso verso la *lex Clodia* le forniva un formidabile sostegno etico-giuridico: la condanna non dell'*obnuntiatio* in sé, ma di un suo impiego senza dubbio discutibile da parte di una fazione era anche un rilevante contributo alla correttezza della lotta politica e al restauro di una religione non più svilta dagli interessi di parte».<sup>118</sup>

## 2.2 Divinazione ed *imperium militiae*

### ***Guerra e divinazione: la necessità di auspici semplificati***

Come ricordato, gli auspici ricoprono un ruolo fondamentale nello svolgimento delle cariche magistratuali per le funzioni civili e quelle militari. Se per l'*imperium domi* si può ravvisare un meccanismo di controllo adoperato dal gruppo al potere sia per le decisioni delle assemblee sia per l'operato dei singoli membri di volta in volta scelti per ricoprire le magistrature, è legittimo domandarsi se esista qualcosa di simile anche per l'*imperium militiae* esercitato da quegli stessi titolari di funzioni pubbliche.

---

<sup>117</sup> Cfr. RASMUSSEN 2003, p. 164 ss.

<sup>118</sup> ZECCHINI 2001, p. 41.

Prendendo in esame le tecniche divinatorie in contesto bellico emerge innanzitutto il fatto che i collegi sacerdotali, tra cui appunto il *collegium augurum*, non assistono i magistrati fuori da Roma. Dall'analisi della documentazione risulta che gli auguri non siano mai coinvolti nella presa degli auspici che da prassi precede lo schieramento a battaglia e l'ordine d'attacco. Di un solo episodio ci giunge notizia, riportato da Livio e riguardante la battaglia di Fidene (437 a.C.) nella quale i Romani affrontarono in un vittorioso scontro campale una coalizione etrusco-italica. In tale occasione, stando alla ricostruzione dello storico patavino, il *dictator* Mamerco Emilio Mamercino attese *arcem Romanam respectante* il segnale convenuto degli auguri dell'*auspicium ex avibus*, per poi attaccare battaglia.<sup>119</sup> Al di là dei dubbi che si possono sollevare sull'esatta ricostruzione dell'episodio, piuttosto lontano nel tempo da Livio, appare comunque credibile l'idea che in un primo momento gli auguri, in teatri di guerra vicini all'Urbe, abbiano potuto coadiuvare i comandanti romani con la presa degli auspici più importanti della divinazione romana.<sup>120</sup> Sembra altresì che relativamente presto abbia avuto diffusione nell'ambito militare l'utilizzo di un nuovo tipo di auspicio, l'*auspicium ex tripudiis*, della cui presa era incaricato un nuovo tipo di esperto, chiamato *pullarius*.

Vi sono soltanto ipotesi riguardanti la nascita e lo sviluppo di questa nuova figura di operatore rituale, ma in effetti si può teorizzare che le numerose guerre combattute su fronti non solo sempre più numerosi ma anche sempre più distanti dalla città dei sette colli abbiano portato a delle trasformazioni tanto nell'organizzazione militare quanto nella imprescindibile attenzione all'indagine dei segni legati alla disposizione divina nei confronti delle azioni intraprese dai magistrati della *res publica* romana. Secondo la tradizione romana la presa di auspici attraverso gli uccelli si basava sugli *alites*, dei quali si esaminava il volo, e sugli *oscines*, il cui canto era oggetto di interpretazione, ma vi era la possibilità

---

<sup>119</sup> Liv., *Ab Urb.*, IV.18: «*Parumper silentium et quies fuit, nec Etruscis nisi cogerentur pugnam inituris et dictatore arcem Romanam respectante, ut ex <ea ab> auguribus, simul aves rite admisissent, ex composito tolleretur signum. Quod simul [ubi] conspexit, primos equites clamore sublato in hostem emisit; secuta peditum acies ingenti vi conflixit*».

<sup>120</sup> Sul resoconto liviano così si esprime Y. Berthelet: «*Même si l'anecdote a peu de chance d'être historique, elle pourrait illustrer l'assistance que les augures apportaient au magistrat pour une prise d'auspices ex avibus*» (BERTHELET 2015, pp. 225-226).

di cogliere un *auspicium* anche tramite l'analisi dell'appetito dei volatili nella forma del *tripudium*, cioè attraverso l'osservazione della caduta di pezzi di cibo dal becco dell'animale. Tale forma, chiamata *auspicium ex tripudiis* – una forma di *tripudium solistimum*, cioè di segno colto dalla caduta spontanea di un qualunque oggetto – si configurava in origine come *signum oblativum*, spontaneo; nel tempo la modalità di consultazione portò a farlo ricadere tra i *signa impetrativa*, cioè quei segni sollecitati su richiesta e di cui non viene atteso lo spontaneo manifestarsi. È probabile che proprio l'adozione della tecnica nel contesto bellico abbia comportato tale trasformazione, giacché per ovvie esigenze non era sempre possibile o conveniente attendere la manifestazione spontanea di un segno della disposizione divina.<sup>121</sup> D'altronde, anche la scelta di adoperare abitualmente proprio i polli, tra altri uccelli ugualmente considerabili per l'*auspicium ex tripudium*, sembra dettata da esigenze di praticità logistica, come sottolinea G. Foti: «questi animali potevano ben soddisfare le esigenze belliche in quanto erano trasportabili in una gabbia e, una volta fatti uscire al momento della consultazione, non si correva il rischio che volassero via».<sup>122</sup> Gli auspici erano colti su ordine del generale dal *pullarius*, che da Cicerone (si veda la nota 120) apprendiamo essere l'addetto non solo al trasporto delle gabbie con i polli, ma anche alla celebrazione del rituale e all'interpretazione del risultato.

---

<sup>121</sup> FOTI 2011, p. 90. Sul carattere coatto di tale forma di divinazione e sulla sua attendibilità Cicerone mostra una certa diffidenza, specialmente se messa a confronto con l'arte degli auguri (Cic., *De div.*, II.72): «*Tum ille: "Dico, si pascentur." "Pascuntur." Quae aves? aut ubi? Attulit, inquit, in cavea pullos is qui, ex eo ipso, nominatur pullarius. Haec sunt igitur aves internuntiae Iovis! quae pascentur necne quid refert? nihil ad auspicia; sed quia, cum pascentur, necesse est aliquid ex ore cadere et terram pavire (terripavium primo, post terripudium dictum est; hoc quidem iam tripudium dicitur) - cum igitur offa cecidit ex ore pulli, tum auspicanti tripudium solistimum nuntiatur*», «Allora l'altro: "Di' quando gli uccelli mangeranno". "Stanno mangiando." Ma quali uccelli? E dove? Ha portato, dicono, i polli rinchiusi in una gabbia colui che, per questo suo ufficio, viene chiamato pullario. Questi, dunque, sono gli uccelli messaggeri di Giove! Se essi mangino o no, che valore ha? Ciò non ha alcun rapporto con gli auspici. Ma siccome, quando mangiano, è inevitabile che qualche pezzetto di cibo caschi loro fuori dalla bocca e percuota la terra (ciò fu detto dapprima "terripavio", poi "terripudio"; ora è chiamato "tripudio"), - quando dunque un pezzo di farina impastata cade dalla bocca del pollo, ecco che a colui che prende gli auspici viene annunciato il "tripudio solistimo"» (traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017); Cic., *De div.*, I.27: «*Nam nostri quidem magistratus auspiciis utuntur coactis; necesse est enim offa obiecta cadere frustum ex pulli ore, cum pascur*», «I nostri magistrati, invece, praticano auspici forzati: è inevitabile che, offerto il cibo, un pezzetto di esso cada giù dalla bocca del pollo mentre sta mangiando» (traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017).

<sup>122</sup> FOTI 2011, p. 91.



Y. Berthelet ricorda che le ipotesi avanzate per l'introduzione di tale tecnica sono diverse e che in merito J. Scheid la «*situe prudentement*» al III sec. a.C., proponendo invece il II sec. a.C. per l'ambito civile - diversamente da quanto teorizzato dagli studiosi tedeschi G. Wissowa e T. Mommsen, che indicano come probabile datazione il I sec. a.C.<sup>123</sup> Ad ogni modo sembra che l'idea di uno sfasamento temporale nell'adozione della tecnica del *tripudium* ottenuto dai polli sia verosimile e che, sperimentata in ambito militare sia poi stata introdotta in quello civile. Infatti, sebbene gli auguri fossero spesso chiamati a fornire assistenza ai magistrati, nella pratica essi in diverse occasioni non prendevano parte direttamente ai rituali, ma venivano sostituiti da dei loro *apparitores* e spesso troviamo i *pullarii* - che assieme ad altre figure erano parte del seguito di *apparitores* dei magistrati stessi<sup>124</sup> - chiamati a loro volta a fornire assistenza ai magistrati che coglievano gli auspici, secondo una consuetudine che alla fine della Repubblica raggiunse ampia diffusione. Da ciò derivò una sovrapposizione e in un certo modo una sostituzione degli auguri con i *pullarii*, tanto che questi ultimi presero ad essere consultati anche per i segni celesti, non collegati al *tripudium*.<sup>125</sup> Sempre da un'analisi delle fonti di varia natura, G. Foti mostra che la prassi degli *auspicia pullaria* sembra essere proseguita in ambito militare a lungo, almeno fino al principato: l'ultima testimonianza rintracciabile risale al 2 a.C. e consiste in una rappresentazione di Augusto che presiede ad un *tripudium*. Sebbene non sia possibile stabilire se fosse ancora in uso successivamente, l'accademica evidenza come proprio in questo periodo si verifichi una fioritura di

<sup>123</sup> BERTHELET 2015, p. 227. In Liv., *Ab Urb.*, X.40, viene descritto l'impiego di *pullarii* per le fasi precedenti la battaglia di Aquilonia (293 a.C.), una testimonianza che sembra avvalorare l'idea di un impiego già nel III sec. a.C. di questi esperti di mantica.

<sup>124</sup> FOTI 2011, p. 113. «Organizzati in collegi (*decuriae pullariae*) essi sono da annoverare nella schiera degli *apparitores*, agenti messi a disposizione dei magistrati romani per svolgere diversi incarichi, in occasione dell'esercizio delle loro funzioni» (*Ibid.*, p. 113).

<sup>125</sup> Cic., *De div.*, II.74: «*Iam de caelo servare non ipsos censes solitos qui auspicabantur? Nunc imperant pullario*», «Non credi, inoltre, che coloro che un tempo prendevano gli auspicii compissero da sé l'osservazione di ciò che veniva dal cielo? Ora la fanno fare al pullario» (traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017); sulla diffusione del *tripudium* e dei segni celesti in luogo degli auspici nel I sec. a.C., e sulle critiche alla loro validità rispetto alla *scientia* esercitata dagli auguri, si può considerare invece questo passo di Cicerone (Cic., *De div.*, II.71): «*Etenim, ut sint auspicia, quae nulla sunt, haec certe, quibus utimur, sive tripudio sive de caelo, simulacra sunt auspicioorum, auspicia nullo modo*», «E invero, anche se gli auspici valessero (e invece non valgono affatto), certamente quelli ai quali ricorriamo noi, siano il "tripudio" o i segni provenienti dal cielo, sono simulacri di auspicii, auspicii no di certo» (traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017). Cfr. FOTI 2011, pp. 93-94.

testimonianze dell'utilizzo di tale pratica in ambito civile, proseguita almeno fino al 173 d.C.,<sup>126</sup> circostanza che porta ad interrogarsi ancor di più sull'improvviso silenzio delle fonti per il contesto militare.

Y. Berthelet concorda con J. Scheid nel ritenere che l'esigenza di auspici semplificati e consultabili su richiesta in teatri distanti da Roma non comportò comunque l'esclusione totale dell'influenza degli auguri sui magistrati al comando dell'esercito,<sup>127</sup> tanto più se, seguendo l'interpretazione dell'accademico francese, si considera che il passo del ciceroniano *De Legibus* presenti un riferimento alla formazione da parte degli auguri anche dei *pullarii*, in quanto incaricati di recare assistenza alla presa di auspici: «È compito di un buon augure ricordarsi che deve essere a disposizione dello stato nei tempi difficili, e che si è consacrato a Giove Ottimo Massimo come interprete e sacerdote, così come il sapere che da lui devono essere istruiti quelli a cui ha ordinato di dare assistenza augurale».<sup>128</sup> Si può anzi affermare che la semplificazione del metodo, che era imperniato sull'appetito dei polli, rendesse più facile un'eventuale manipolazione delle consultazioni divinatorie, soprattutto in ragione della semplicità con cui i responsi erano alterabili: non solo si potevano affamare i polli di modo da farli becchettare voracemente e ottenere il *tripudium* (o all'occorrenza saziarli in modo da tardare l'ottenimento dell'auspicio e costringere a rimandare l'azione), ma era anche possibile dare da mangiare volutamente cibi farinosi così da facilitare la caduta di pezzi di cibo – come si può evincere dall'affermazione di Cicerone: «*cum igitur offa cecidit ex ore pulli, tum auspicanti tripudium solistimum nuntiatur*».<sup>129</sup>

Di interesse è anche la modalità di consultazione degli *auspicia pullaria*: stando al resoconto di un grammatico di età imperiale, Sabidio, pare che la consultazione avvenisse alla presenza del generale, la cui tenda (*tabernaculum*) costituiva il

---

<sup>126</sup> FOTI 2011, p. 117.

<sup>127</sup> BERTHELET 2015, p. 227 ss.

<sup>128</sup> Cic., *Leg.*, III.43: «*Est autem boni auguris meminisse se maximis rei publicae temporibus praesto esse debere, Iouique optimo maximo se consiliarium atque administrum datum, ut sciat sibi docendos eos quos in auspicio esse iusserit*». Secondo Y. Berthelet che il passo sia riferibile ai *pullarii* si capisce anche dall'espressione «*in auspicio esse*», adoperata dall'Arpinate anche in Cic., *De div.*, II.71 proprio in riferimento all'assistenza augurale ai magistrati compiuta dai *pullarii*.

<sup>129</sup> Si veda *supra* la nota 120.

centro del *templum* in cui si svolgevano le abituali celebrazioni rituali e le consultazioni divinatorie, a cui l'esercito stesso assisteva.<sup>130</sup> Inoltre, gli *auspicia* venivano colti sia prima dello schieramento a battaglia sia a schieramento avvenuto.

Il ricordato (si veda *supra* p.7 s.) resoconto liviano della battaglia di Aquilonia (293 a.C.) rappresenta però una testimonianza di tipo differente, stando alla quale era possibile che né l'esercito né il generale assistessero direttamente alla consultazione, il cui esito era riferito dagli addetti: «Papirio si levò nel silenzio della notte e mandò il pullario a cogliere l'auspicio. Nell'accampamento non vi era alcuna categoria di uomini che fosse priva del desiderio di battaglia; i più alti e i più bassi in grado erano ugualmente ansiosi; il comandante osservava l'ardore dei soldati, i soldati quello del comandante. L'ardore generale si estese a quelli che partecipavano all'auspicio; infatti, sebbene i polli non mangiassero, il pullario osò mentire e annunciò al console il *tripudium solistimum*. Il console, felice, dichiarò che l'auspicio fosse eccellente e che stavano per combattere con gli dei favorevoli e fece innalzare lo stendardo di guerra».<sup>131</sup> La narrazione di Livio mostra in primo luogo che, se l'auspicio poteva essere colto dai soli *pullarii* e riferito successivamente al comandante e al resto dell'esercito, si aveva un ulteriore modo per falsificare l'esito della consultazione. In secondo luogo, rende evidente che, come già era emerso dalla vicenda di Ateio Capitone e di Marco Crasso, nell'ottica romana non era importante che il responso fosse vero o falsificato, ma che il comandante vi si attenesse. Se si colloca questo fatto nel contesto dell'uso della divinazione come strumento in più circostanze adoperato dal Senato, appare plausibile che la rigorosa obbedienza richiesta a responsi anche palesemente manipolati fosse dettata dalla volontà di disporre di un mezzo per controllare i suoi membri che in quel momento stavano esercitando un *imperium militiae* lontano dall'Urbe.

---

<sup>130</sup> FOTI 2011, pp. 94-95.

<sup>131</sup> Liv., *Ab Urb.*, X.40: «[...] *Papirius silentio surgit et pullarium in auspiciis mittit. Nullum erat genus hominum in castris intactum cupiditate pugnae; summi infimique aequae intenti erant; dux militum, miles ducis ardorem spectabat. Is ardor omnium etiam ad eos qui auspicio intererant pervenit; nam cum pulli non pascerebantur, pullarius auspiciis mentiri ausus tripudium solistimum consuli nuntiavit. Consul laetus auspiciis egregium esse et deis auctoribus rem gesturos pronuntiat signumque pugnae proponit. [...]*».

### ***Disposizione dei generali verso la divinazione***

Da alcuni episodi tramandati dalle fonti traspare da parte dei comandanti romani un atteggiamento di insofferenza nei confronti delle pratiche divinatorie a cui erano costretti a ricorrere e all'impedimento che esse potevano costituire nel condurre le loro campagne.

Nel corso della prima guerra punica il console Appio Claudio Pulcro mostrò ad esempio di non voler sottostare ai responsi sfavorevoli ricevuti: in spregio alle consuetudini egli decise comunque di partire da Roma nonostante gli *auspicia* precedenti la *profectio* fossero sfavorevoli. Giunto al momento di uno scontro navale con i Cartaginesi nella località siciliana di Drepano (249 a.C.), ancora una volta ignorò il responso sfavorevole che i pullari gli avevano annunciato e diede l'ordine di gettare fuoribordo i polli sacri poiché non avevano mangiato: attaccò quindi battaglia e subì una pesante sconfitta, che gli costò il richiamo a Roma e le dimissioni dalla carica di console, mentre il suo collega Lucio Giunio si diede la morte probabilmente per evitare il processo.<sup>132</sup> Spiegazioni diverse sono state fornite per la vicenda: D. Peralta ha proposto di vedere nel resoconto l'impatto di un ambiente nuovo – in questo caso il mare, a cui non erano abituati – sulle tecniche di divinazione dei Romani, senza che questi si rendessero subito conto del fatto che ambienti differenti e distanti richiedessero delle forme di divinazione particolari, locali, adatte al luogo in cui si stava combattendo.<sup>133</sup> Seppur, come afferma D. Peralta, secondo quanto testimoniato da Cicerone stesso la divinazione risentiva in alcune forme dell'ambiente circostante e «*different ecological regimes open the door to different opportunitates for divination*»,<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Liv., *Per.*, XIX.2: «*Claudius Pulcher cos. contra auspicia profectus - iussit mergi pullos, qui cibari nolebant - infeliciter adversus Carthaginienses classe pugnavit, et revocatus a senatu iussusque dictatorem dicere Claudium Gliciam dixit, sortis ultimae hominem, qui coactus abdicare se magistratu postea ludos praetextatus spectavit*»; Cic., *De div.*, I.29: «*Ut P. Claudius, Appi Caeci filius, eiusque collega L. Iunius classis maxumas perdiderunt, cum vitio navigassent*»; Svet., *Tib.*, 2.2: «*Claudius Pulcher apud Siciliam, non pascentibus in auspicando pullis ac per contemptum religionis mari demersis, quasi "ut biberent quando esse nollent", proelium navale init; superatusque, cum dictatorem dicere a senatu iuberetur, velut iterum inludens discrimini publico Glycian viatorem suum dixit*».

<sup>133</sup> PERALTA 2018, p. 238. Nello specifico l'idea è che i polli abbiano risentito del viaggio in mare, ma che questo non sia stato compreso da Claudio Pulcro, che sprezzantemente li avrebbe appunto fatti gettare fuori bordo.

<sup>134</sup> PERALTA 2018, p. 244.

questo non spiega quanto evidenziato da Y. Berthelet, cioè che la volontà del Senato e il responso degli auguri prima e dei *pullarii* poi sembrano perfettamente in linea. Non sarebbe allora una coincidenza che i polli abbiano rifiutato di mangiare, così come gli auspici erano stati sfavorevoli<sup>135</sup> – in entrambi i casi ignorati da Pulcro che poi, costretto a dimettersi, proseguì con una condotta sprezzante nei confronti del Senato nominando come dittatore un proprio uomo di umili origini e continuando ad indossare in occasioni pubbliche la toga pretesta come se fosse ancora console.

Ancora più interessante è la vicenda del console Gaio Flaminio Nepote, morto durante la disfatta del Trasimeno (217 a.C.). Il suo caso ricorda per certi versi quello di Crasso, in quanto come lui avrebbe ignorato moltissimi presagi di sventura decidendo di muovere ugualmente contro i Cartaginesi e andando incontro alla disfatta. Ma dalle fonti emerge tutta l'insofferenza di Flaminio per il responso sfavorevole colto dal *pullarius* che aveva al seguito: «Poi, quando prese gli auspicii mediante il *tripudium*, il pullario differiva il giorno per attaccare battaglia. Flaminio gli chiese, se nemmeno il giorno seguente i polli avessero mangiato, cosa riteneva che si dovesse fare. Quando quello rispose che si doveva restare inattivi, Flaminio esclamò: "Che davvero begli auspici, se si potrà dare battaglia quando i polli avranno fame, niente si potrà fare quando sazi!" E così ordinò di svellere le insegne e di seguirlo».<sup>136</sup> Questo era stato solo l'ultimo degli episodi di disprezzo da parte sua per le abituali pratiche divinatorie: egli, infatti, era partito da Roma con un pretesto ed era entrato in carica e giunto presso l'esercito senza cogliere gli auspici sul tempio di Giove Capitolino. Ma ciò era successo perché, come afferma esplicitamente Livio, aveva il timore che il Senato lo trattenesse con auspici falsi: «Flaminio, in considerazione di tutto ciò, era convinto che lo si sarebbe trattenuto a Roma falsificando gli esiti degli auspici, con il ritardo imposto dalle ferie latine e con altre incombenze relative alla carica

---

<sup>135</sup> BERTHELET 2015, pp. 228-229.

<sup>136</sup> Cic., *De div.*, I.77: «*Idem, cum tripudium auspicaretur, pullarius diem proelii committendi differebat. Tum Flaminius ex eo quaesivit, si ne postea quidem pulli pascerentur, quid faciendum censeret. Cum ille quiescendum respondisset, Flaminius: "Praeclara vero auspicia, si esurientibus pullis res geri poterit, saturis nihil geretur!" Itaque signa convelli et se sequi iussit.*».

di console, allora finse di dover compiere un viaggio e raggiunse, di nascosto e come un privato cittadino, la sua zona di operazioni».<sup>137</sup>

L'origine della preoccupazione del console risiedeva nei difficili rapporti che intratteneva con il Senato a causa del suo sostegno ad una legge che andava a limitare il tonnellaggio delle navi di cui i senatori potevano disporre nel privato;<sup>138</sup> anche quello era stato però solo l'ultimo atto di una contrapposizione che risaliva ad alcuni decenni prima, quando Flaminio, allora tribuno della plebe, aveva fatto approvare la *lex Flaminia* per la spartizione individuale del territorio gallico e piceno, suscitando una forte opposizione del Senato - secondo alcuni a causa di ragioni economiche, per altri per motivi di ordine politico.<sup>139</sup> Eletto console per la prima volta nel 223 a.C., l'avversione dei senatori si appalesò durante la sua vittoriosa campagna contro gli Insubri: «I sacerdoti delegati a trarre auspici dal volo degli uccelli durante le elezioni consolari, confermarono che la proclamazione dei consoli era stata infausta e di malaugurio. Il Senato allora mandò subito una lettera al campo per richiamare i consoli, affinché tornassero al più presto, deponessero la carica e non compissero prima alcuna azione da consoli contro i nemici. Ricevuta la lettera, Flaminio non l'aprì prima di avere attaccato battaglia, volto in fuga i nemici e saccheggiato le loro terre»<sup>140</sup>, una condotta per la quale si cercò anche, senza successo, di negare il trionfo a Gaio Flaminio.<sup>141</sup> Da questi episodi che lo coinvolgono si evince, come detto, l'insofferenza dei comandanti nei confronti degli obblighi rituali che ne ostacolavano il libero agire. Allo stesso tempo sembra di trovarsi alla presenza di

---

<sup>137</sup> Traduzione di G. D. Mazzocato, Newton & Compton, 1997. Liv., *Ab Urb.*, XXI.63.5: «*Ob haec ratus auspiciis ementiendis Latinarumque feriarum mora et consularibus aliis impedimentis retenturos se in urbe, simulato itinere privatus clam in provinciam abiit*». S. Rasmussen commenta la vicenda rimarcando che a causa dell'irrituale partenza senza presa di auspici, Flaminio si mise nella condizione di non detenere un «*iustum imperium and auspicium*» (RASMUSSEN 2003, p. 161).

<sup>138</sup> Liv., *Ab Urb.*, XXI.63.3-4.

<sup>139</sup> BANDELLI 2005, pp. 28-30.

<sup>140</sup> Traduzione di Domenico Magnino, UTET 1996. Plut., *Marcello*, 4.3-5: «οἱ δὲ ἐπὶ ταῖς ὑπατικάϊς ψηφοφορίαις παραφυλάττοντες οἰωνοὺς ἱερεῖς διεβεβαιοῦντο μοχθηρὰς καὶ δυσόρνιας αὐτοῖς γεγονέναι τὰς τῶν ὑπάτων ἀναγορεύσεις, εὐθύς οὖν ἔπεμψεν ἢ σύγκλητος ἐπὶ τὸ στρατόπεδον γράμματα καλοῦσα καὶ μεταπεμπομένη τοὺς ὑπάτους, ὅπως ἐπανελθόντες ἢ τάχιστα τὴν ἀρχὴν ἀπέιπωνται καὶ μηδὲν ὡς ὑπατοὶ φθάσωσι πρᾶξαι πρὸς τοὺς πολεμίους, ταῦτα δεξάμενος τὰ γράμματα Φλαμίνιος οὐ πρότερον ἔλυσεν ἢ μάχην συνάψας τρέψασθαι τοὺς βαρβάρους καὶ τὴν χώραν αὐτῶν ἐπιδραμεῖν».

<sup>141</sup> Plut., *Marcello*, 4.6.

un altro caso in cui si verifica un uso degli auspici da parte del Senato mirato a imporre il controllo ad un magistrato che non agiva in linea con la volontà del consesso: come sottolinea Y. Berthelet, ancora una volta – così come era stato per Appio Claudio Pulcro - *«or la volonté d’obstruction du Sénat et des augures – confirmée par la polémique dont Tite-Live se fait l’écho – fut relayée par le pullaire du consul qui, comme par hasard, déclara les signes contraires lorsque Flaminius voulut livrer bataille»*.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> BERTHELET 2015, p. 229.

### **III. *Viri militares* e sacro nel I sec. a.C.**

Come emerso nelle pagine precedenti, il triumviro Crasso e il suo atteggiamento noncurante verso i responsi degli esperti e verso i presagi che si manifestarono durante la sua campagna non sembra discostarsi da quello dei generali di epoca precedente come Gaio Flaminio o Claudio Pulcro. A cambiare, però, è il contesto in cui la vicenda si colloca: nel I sec. a.C. la situazione politico-sociale appare radicalmente differente e questo consente ad alcuni uomini - capaci di svincolarsi dall'autorità del Senato e di imporsi per una serie di ragioni - di agire in maniera indisturbata, mostrando in molteplici occasioni di non voler rinunciare a perseguire i propri propositi con ogni mezzo, anche a costo di ignorare le tradizioni religiose romane o di manipolarle e modificarle a propria convenienza (ed un esempio ulteriore rispetto a Crasso è la ricordata controversia tra Calpurnio Bibulo e Giulio Cesare). La dimostrata importanza degli auspici e del controllo della sfera religiosa porterà all'introduzione di modifiche nel campo della divinazione – anche per il concorrere di altri fattori rilevanti, non ultimi l'espansione costante dei confini e l'incontro e l'assimilazione di culture e credenze straniere, i cui primi esempi sono rintracciabili ai tempi della seconda guerra punica, quando vennero introdotte divinità orientali su prescrizione dei *Libri Sibillini*. Dalle vicende e dalle trasformazioni del I sec. a.C. trarrà insegnamento Augusto, che alla fine del secolo prenderà per sé un ruolo di preminenza sia a livello politico sia religioso, completando il processo che si era avviato alla fine della Repubblica e dando il via a quei cambiamenti che avranno luogo in età imperiale e che porteranno al descritto quadro dell'epoca di Marco Aurelio, cui seguiranno ulteriori trasformazioni nel corso del tardo Impero fino allo stravolgimento avvenuto con l'affermazione del Cristianesimo e la messa al bando della religione politeistica e delle pratiche divinatorie.



### 3.1 Un nuovo rapporto con il sacro

#### *Crisi religiosa nel I sec. a.C.?*

Nel corso dell'ultimo secolo della Repubblica il verificarsi di molteplici cambiamenti nell'ambito militare e politico, con reciproche influenze tra i due ambiti, interessò anche la sfera del sacro. Sembra possibile rintracciare l'origine di tali trasformazioni, in primo luogo, nel mutato quadro sociopolitico: alla metà del II sec. a.C. si presentava il problema di una sempre più ampia massa di proletari, che per la loro condizione si trovavano nell'indigenza ed erano esclusi, come noto, dalla partecipazione al servizio militare; a questi si aggiungeva il problema dei piccoli proprietari in lotta con i ricchi proprietari di latifondi. Alla situazione dei cittadini meno abbienti si assommavano le criticità riguardanti il sovraffollamento degli schiavi e la scarsità di diritti garantiti agli alleati italici di Roma, che sfoceranno in tre *bella servilia* in pochi decenni e nel *bellum sociale*, intrecciandosi soprattutto in quest'ultimo conflitto con le rivendicazioni della plebe romana. Come rileva G. Alföldy,<sup>143</sup> a queste situazioni si aggiunsero i dissidi a livello politico tra l'aristocrazia e il sempre più influente ceto equestre, ma anche in seno al ceto aristocratico le divergenze tra gruppi si acuirono, portando alla creazione di quelle due fazioni che le fonti appellano come *populares* e *optimates*: fu in questo modo che dalle iniziali tensioni sociali, che sempre avevano caratterizzato la storia di Roma (si pensi alla guerra degli ordini che scoppiò pochi anni dopo l'instaurazione della Repubblica), si passò a veri conflitti politici il cui epilogo furono i decenni di guerre civili e l'instaurazione del principato.

Nella lotta tra fazioni che ebbe luogo, i principali attori politici – i capi dei popolari come Mario e Cesare e gli ottimati che gli si opposero come Silla e Pompeo – poterono contare non solo sull'appoggio delle masse, ma anche su un potere molto ampio, maggiore rispetto a quello che nella tradizionale struttura oligarchica era consentito avere ad un singolo. Ovviamente l'origine del potere

---

<sup>143</sup> ALFÖLDY 1987 pp. 99-101 e p. 109 ss.

dei *virii militares* di I sec. a.C. si deve ricercare nell'esercizio del comando militare, mezzo attraverso cui i rampolli di *gentes* aristocratiche talora decadute e gli *homines novi* ottennero comandi ripetuti e si procurarono, attraverso le vittorie, ricchezze, successo politico e fedeltà di un vasto seguito, a cominciare dai propri soldati<sup>144</sup> – questo è il caso di Mario, che conseguì reiteratamente consolati per condurre la guerra contro Giugurta e contro i Teutoni e i Cimbri, ma anche di Silla, che destituito dal comando in Oriente a causa delle trame di Mario poté comunque contare sulla fedeltà dei propri uomini e muovere su Roma, così come Cesare poté fare affidamento sulla lealtà delle proprie legioni nel momento cruciale della rapida discesa verso Roma.

Nella struttura sociale romana, in cui la religione ricopriva il rilevante ruolo che già abbiamo visto nel corso della trattazione, è naturale che questa serie di profondi cambiamenti abbia toccato anche la sfera del sacro. Per usare le parole di J. Scheid: «che cosa succede quando una comunità dilaniata dai contrasti politici, sociali ed economici, si decompone? Per la natura profonda della religione poliade, gli effetti di tale disgregazione non potranno non ripercuotersi sulle stesse istituzioni religiose [...] Quando tali contrasti esplosevano apertamente sotto l'impulso degli avvenimenti, anche le concezioni religiose erano destinate a contrapporsi radicalmente».<sup>145</sup> I cambiamenti che ebbero luogo furono di tale portata da aver alimentato un dibattito tutt'ora aperto sull'esistenza di una crisi della religione tradizionale a Roma nel corso del I sec. a.C. Se, come alcuni studiosi ritengono, non si può parlare realmente di crisi per le vicende del

---

<sup>144</sup> Come è noto, Gaio Mario, *homo novus* eletto console per la prima volta nel 107 a.C., viene indicato come l'autore della fondamentale riforma dell'esercito romano che aprì ai proletari (*capite censi*) l'accesso all'arruolamento. In realtà, per quanto si debba forse a lui l'inizio della formalizzazione di tale prassi, non ne fu l'inventore dal momento che già in precedenza in momenti di crisi la Repubblica aveva proceduto ad arruolare proletari e anche schiavi (GOLDSWORTHY 2007 pp. 46-47 e MCNAB 2015 pp. 107-108). Come rileva C. McNab, sembra che Mario non abbia però cambiato effettivamente alcuna legge, ma che si sia avvalso di quella emanata nel 123 a.C. dal tribuno Caio Gracco, per la quale era lo Stato a doversi fare carico dell'equipaggiamento del soldato, non più il soldato stesso in base alla propria classe di censo (MCNAB 2015 p.108). Con questa mossa i soldati, allettati dalla possibilità di ottenere bottino e un appezzamento alla fine del servizio, finirono per stringere un legame con il proprio generale – l'unico in grado di arricchirli attraverso il proprio successo – fino ad allora mai visto; successivamente, l'arruolamento a spese del generale contribuì a rinsaldare ulteriormente il legame tra condottiero e uomini, favorendo in un certo modo la possibilità di tentare colpi di mano e conseguire il potere nell'Urbe con la forza.

<sup>145</sup> SCHEID 2004, p. 132.

periodo, non si può però negare che le trasformazioni che si verificarono furono molteplici e che in esse si possa rivedere il segno di un mutato sentimento religioso, che si ripercosse nei riti e nelle pratiche divinatorie.<sup>146</sup>

Sull'argomento una testimonianza viene dallo storico greco Polibio di Megalopoli, che per le sue vicissitudini ebbe modo di conoscere da vicino e approfonditamente la struttura romana nella seconda metà del II sec. a.C., quando ormai le radici dei fenomeni già menzionati stavano iniziando a germogliare: «la più grande particolarità in positivo del sistema politico romano, a mio parere, è nella concezione degli dei, e mi sembra che ciò che viene biasimato presso gli altri uomini sia invece quello che tiene insieme lo stato romano, vale a dire la superstizione. [...] Ma poiché ogni moltitudine è volubile e piena di desideri sfrenati, ira irrazionale e passioni violente, non rimane che imbrigliare le masse con oscure paure e messinscene del genere. Perciò a me sembra che l'idea degli dei e le credenze sull'Ade gli antichi non le abbiano introdotte nel popolo senza proposito e come capitava, e, ancor di più, mi pare che i contemporanei in modo fortuito e inconsulto rigettino tali cose».<sup>147</sup> Nell'esaminare questo passo bisogna tenere conto del fatto che Polibio provenisse da un contesto religioso totalmente differente e che potesse dunque incorrere in delle interpretazioni fuorviate dalla propria formazione culturale e religiosa. Ciononostante, la sua conoscenza approfondita del mondo romano e il contatto diretto con elementi facenti parte della cerchia al potere lo rendono una voce importante nella descrizione dei fenomeni che si stavano verificando già a quell'epoca e a cui assiste durante il suo soggiorno a Roma: non solo l'uso della sfera religiosa romana come strumento di governo atto agli scopi del potere oligarchico – un tratto tipico del mondo romano ma in fase di intensificazione fino

---

<sup>146</sup> In merito al dibattito sulla crisi religiosa del I sec. a.C. J. Scheid si esprime a favore affermando: «sono, tutti questi, sintomi inequivocabili: c'è di sicuro una crisi, o per lo meno ci sono sintomi di un cambiamento» (SCHEID 2004, p. 107).

<sup>147</sup> Traduzione a cura di G. Colesanti, Newton & Compton, 1998; Polyb., *Histor.*, VI.56.6-7 e 11-12: «Μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν. [...] ἐπεὶ δὲ πᾶν πλῆθος ἐστὶν ἐλαφρόν καὶ πλήρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, ὀργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοισι φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγωδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. Διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσί μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ἄδου διαλήψεις οὐκ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη παρεισαγαγεῖν, πολὺ δὲ μᾶλλον οἱ νῦν εἰκῆ καὶ ἀλόγως ἐκβάλλειν αὐτά».

al picco del I sec. a.C. – ma anche l'evidenziazione esplicita di un nuovo rapporto con il sacro.

Sull'origine del cambiamento si possono avanzare delle ipotesi: spesso si è fatto riferimento all'incontro con altre civiltà e all'introduzione di culti stranieri, che ebbe luogo in maniera rilevante nel corso della seconda guerra punica. Questa appare però un'ipotesi non verosimile per via della natura stessa della religione romana: giustamente J. Scheid ha evidenziato che essa si sia costantemente ridefinita, introducendo divinità estere quando necessario e sulla base degli orizzonti culturali e politici del momento,<sup>148</sup> adattandoli in ogni caso al *mos* romano e rifiutando tutti quegli elementi incompatibili e rischiosi per l'ordine sociale – come la vicenda della repressione dei baccanali (186 a.C.) dimostra. Se si vuole individuare un significativo apporto dall'esterno la ricerca deve piuttosto muoversi sulla filosofia, giunta con l'incontro-scontro con la Grecia: vennero introdotte le posizioni delle diverse scuole filosofiche elleniche e con esse il ricco dibattito sulla religione e sulla divinazione la cui eco si ritrova nel più importante trattato romano che possediamo sull'argomento, il *De divinatione* di Cicerone.<sup>149</sup> Certamente negli strati più elevati della popolazione – quel ristretto gruppo di persone che gestiva la vita politica, militare e religiosa dell'Urbe e che, avendo ricevuto un'educazione ulteriore rispetto alla comune alfabetizzazione di base, conosceva in maniera più o meno approfondita la cultura greca e di cui risentiva necessariamente l'influenza - ciò può aver indotto un ripensamento sui valori e sui culti della tradizione romana, svolgendo in una qualche misura un ruolo nell'introduzione di pratiche provenienti dall'Oriente.

In ampia parte le trasformazioni sono da ricondurre però alle vicissitudini interne a Roma stessa: nello specifico, la progressiva perdita del potere da parte del Senato, che favorì le mire dei *viri militares*, i quali appunto tentarono di sostituirsi

---

<sup>148</sup> SCHEID 2004, p. 109 ss.

<sup>149</sup> Le correnti filosofiche greche avevano differenti atteggiamenti nei confronti della divinazione: se Epicuro la negava, Aristotele la giustificava almeno in alcune sue manifestazioni, mentre Platone non riconosceva la validità della divinazione artificiale – l'unica invece accettata a Roma – con gli Stoici che invece la difendevano (TIMPANARO 2017, pp. LX-LXII). Per un'ulteriore trattazione della materia si vedano anche Allen, J., *Greek philosophy and signs*, in «*Divination and interpretation of signs in the ancient world*», pp. 29-42 e Ciafardone, G., *Il De divinatione ciceroniano e la polemica di Carneade contro la divinazione*, in «*Acme*», 2/2018, pp. 65-82.

al comando assumendo funzioni militari, civili e religiose. Per fare ciò si servirono di un'intensa opera di propaganda adoperando anche lo strumento della comunicazione religiosa per rinforzare la propria posizione agli occhi dei concittadini romani in un'anticipazione di quello che sarebbe avvenuto nel corso dell'Impero. Fu in questo modo che la lotta per il controllo degli auspici e degli altri mezzi divinatori portò anche alla modifica delle tecniche stesse di divinazione: *«le contrôle d'ensemble assuré par une classe cède le pas devant le monopole des auspices détenu par un seul. Par leur origine ethnique et leur appartenance sociale, ces experts ne font plus partie de l'ancienne classe dirigeante, qu'il s'agisse d'astrologues orientaux ou de prophétesses germaniques. Les débuts de ce processus sont déjà perceptibles à la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. De même qu'un haruspice escorte les Gracques, une prophétesse syrienne escorte Marius. On comprend a posteriori, avec l'évolution impériale, la répugnance de la République à consulter des oracles non-romains. La perte des auspices signifie aussi une perte dans le domaine de l'action publique: auspicia amissa, res publica amissa»*.<sup>150</sup>

### **La nuova importanza dell'aruspicina**

Gli *haruspices* etruschi entrarono presto a fare parte del mondo romano, certamente sia per la vicinanza geografica sia per le grandi influenze che l'Etruria esercitò sull'Urbe in età arcaica e monarchica (periodo nel quale come noto vi fu il regno di sovrani etruschi).<sup>151</sup> Provenienti dalle famiglie aristocratiche etrusche<sup>152</sup>, erano esperti nell'arte dell'interpretazione delle folgori e

---

<sup>150</sup> RÜPKE 2005, p. 232.

<sup>151</sup> J. Rüpke (RÜPKE 2018, p. 148) afferma che gli esperti etruschi, coinvolti occasionalmente, siano stati attivi su un piano ufficiale e privato a Roma dal III sec. a.C., sebbene vi siano tracce della consultazione di questi esperti per volere del Senato già in precedenza.

<sup>152</sup> Cic., *De div.*, I.92: *«Quocirca bene apud maiores nostros senatus tum, cum floreat imperium, decrevit, ut de principum filiis sex singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur, ne ars tanta propter tenuitatem hominum a religionis auctoritate abduceretur ad mercedem atque quaestum»*, «Giustamente, perciò, al tempo dei nostri antenati, quando il nostro stato era in pieno fiore, il senato decretò che dieci figli di famiglie eminenti, scelti ciascuno da una delle genti etrusche, fossero fatti istruire nell'aruspicina, per evitare che un'arte di tale importanza, a causa della povertà di quelli che la praticavano, scadesse da autorevole disciplina religiosa a oggetto di traffico e di guadagno» (traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017).

nell'estispicina<sup>153</sup> – la lettura delle viscere degli animali – e in particolare nell'epatoscopia, l'interpretazione del fegato. Si trattava di una pratica diffusa, presente anche nel mondo romano e tuttavia identificata dai Romani stessi come chiaramente proveniente dall'Etruria: «e siccome credevano che la scienza degli aruspici avesse grande importanza sia nel cercar di ottenere buoni eventi e nel ricevere buoni consigli, sia nell'interpretare i prodigi e nello stornare con espiazioni la loro forza malefica, attingevano tutta questa dottrina dall'Etruria, perché nessun genere di divinazione venisse trascurato».<sup>154</sup>

Dal momento che l'esame delle viscere non era estraneo alla tradizione romana, diversi studiosi si sono interrogati nel tempo sulla possibilità di stabilire quali elementi fossero autoctoni e quali invece siano stati mutuati dall'Etruria. La risposta è alquanto complessa e tra le proposte più volte si è insistito sulla differente specificità e finalità delle due tipologie: se il tipo romano si basava sulla *inspectio* delle vittime sacrificali per conoscere se gli dei avessero approvato la vittima ricevuta in sacrificio, la *consultatio* etrusca appariva più approfondita e specifica nell'interpretazione e si spingeva alla predizione di eventi futuri. Per questa ragione, ad esempio, G. Dumézil ritiene l'estispicina disciplina propriamente etrusca, così come l'arte fulgurale che era tramandata dai *libri fulgurales*: a Roma era previsto l'esame della vittima, noto come *probatio*, atto a stabilirne l'integrità sia esterna che interna in modo da assicurarne l'adeguatezza in ottica sacrificale, garantendo così la *litatio* – il gradimento dovuto all'assenza di anomalie. Per gli Etruschi, invece, dopo l'iniziale *probatio* si procedeva all'esame delle viscere delle vittime – e in particolare del fegato - indipendentemente dalla presenza di anomalie al fine di ottenere il responso, un fatto che rende l'elemento divinatorio in questo genere di consultazione marcatamente etrusco e quasi del tutto assente nella pratica romana.<sup>155</sup> Ma,

---

<sup>153</sup> Cic., *De div.*, II.49: «Sed quoniam de extis et de fulgoribus satis est disputatum, ostenta restant, ut tota haruspicina sit pertractata», «Ma poiché abbiamo discusso a sufficienza quanto alle viscere e ai lampi, per portare a termine la trattazione di tutta l'aruspicina rimangono i prodigi» (traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017).

<sup>154</sup> Traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017. Cic., *De div.*, I.3: «Cumque magna vis videretur esse et inpetriendis consulendisque rebus et monstis interpretandis ac procurandis in haruspicum disciplina, omnem hanc ex Etruria scientiam adhibebant, ne genus esset ullum divinationis, quod neglectum ab iis videretur».

<sup>155</sup> DUMÉZIL 2017, pp. 551-552

come afferma S. Rasmussen, è complicato il mantenimento di tale distinzione, essendo questo sapere entrato a far parte integrante della religione romana – l'accademica ritiene che sia più corretto considerarla come un'unica disciplina etrusco-romana – e avendo in questo processo subito delle modificazioni e un adattamento al *mos* romano.<sup>156</sup>

Alla difficoltà di ricostruzione contribuisce anche la perdita dei *libri haruspicini* etruschi, nei quali tale conoscenza era tramandata: S. Rasmussen mostra comunque come, attraverso alcune fonti latine, sia possibile stabilire che nel corso della storia romana essa abbia subito delle trasformazioni – sebbene raramente siano note le tempistiche e le cause di tali cambiamenti.<sup>157</sup> L'esito delle consultazioni era di natura dualistica poiché viscere favorevoli (*laeta exta*) annunciavano presagi favorevoli, al contrario *tristia* o *turpia exta* erano un presagio sfavorevole: nell'ambito militare se favorevoli potevano quindi non solo mostrare l'assenza di ostacoli all'azione, ma presagire anche «*victory, triumph, and the expansion of Roman territory, whereas turpia exta would foreshadow death and defeat*».<sup>158</sup>

Nonostante, come detto, tali esperti di mantica fossero presto stati consultati dai Romani, nei primi secoli della Repubblica il loro uso risulta limitato: essi vengono principalmente chiamati dal Senato ad interpretare i *prodigia* verificatisi e talvolta a compiere i *piacula* necessari ad espiarli. In effetti sembra che sulla loro consultazione abbia pesato relativamente presto lo scoppio di scontri tra Etruschi e Romani, che portò questi ultimi a non poter fare eccessivo affidamento su degli esperti di parte avversa, come si trova riportato in Livio : «e intanto molti prodigi venivano annunziati, ma la maggior parte di questi trovava poco credito e non fu

---

<sup>156</sup> RASMUSSEN 2003, pp. 117-118. Cfr. DUMÉZIL 2017, p. 517, in cui lo studioso francese afferma che gli esperti etruschi abbiano portato la propria arte a Roma e si siano ritrovati a doverla adattare a problemi civili, politici e religiosi cui erano estranei, creando in tal modo una disciplina nuova, l'aruspicina etrusco-romana, che solo per brevità continua ad essere definita etrusca.

<sup>157</sup> RASMUSSEN 2003, p. 119. S. Rasmussen cita ad esempio un passo di Plinio il Vecchio (Plin., *Natur. Hist.*, 11.186: «*In corde summo pinguitudo quaedam est laetis extis. Non semper autem in parte extorum habitum est; L. Postumio L. f. Albino rege sacrorum post CXXVI Olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coeperunt*») dal quale si evince che dal 275 a.C. la prassi dell'analisi degli *exta* prevedesse di esaminare anche il cuore della vittima.

<sup>158</sup> RASMUSSEN 2003, p. 118.

presa in considerazione sia perché ad attestare questi eventi erano in pochi sia perché lo stato di guerra con l'Etruria impediva di avere degli aruspici che li espiassero». <sup>159</sup> D'altronde vi sono anche testimonianze che in quel contesto di scontri gli aruspici consultati potessero fornire falsi responsi per danneggiare i Romani, come racconta Gellio, basandosi sugli *Annales* dei pontefici, a proposito del rito di espiazione sbagliato - dovuto ad un fulmine caduto su una statua di Orazio Coclite sul *Comitium* - che alcuni di questi esperti consigliarono volutamente a causa dell'odio che essi nutrivano verso Roma (*aruspices [...] inimico atque hostili in populum Romanum animo*). <sup>160</sup>

Tale situazione ne inficiò l'impiego e favorì la consultazione dei *Libri Sibillini*, che fino al III sec. a.C. rivestirono un ruolo di primaria importanza nell'espiazione dei prodigi - e non casualmente alla fine del secolo i numerosi *prodigia* che vennero segnalati durante lo scontro con Annibale portarono al loro massimo uso. Sembra in effetti che dopo l'acme dei testi contenenti le profezie della Sibilla e in corrispondenza dell'avvio del declino del loro utilizzo abbia avuto inizio l'ascesa delle consultazioni degli aruspici, come afferma J. Rüpke: «gli *haruspices*, gli esaminatori etruschi delle viscere che venivano convocati occasionalmente in qualità di esperti, furono presenti a Roma su un piano sia ufficiale sia privato dal III sec. a.C. in avanti». <sup>161</sup> Come spiegare l'improvvisa accettazione e l'inquadramento a livello pubblico di questi esperti stranieri? Uno dei principali fattori fu sicuramente la fine delle ostilità con il mondo etrusco, se, come ricorda R. Bloch, lo stato di guerra intermittente perdurò fino al 265 a.C., anno in cui l'etrusca *Volsinii* venne distrutta dai Romani. <sup>162</sup> Eppure, non tutti sono concordi sulla datazione del III sec. a.C. Infatti, G. Zecchini sposta al II sec. a.C. l'accettazione a livello pubblico dell'aruspicina, con il riconoscimento ufficiale da

---

<sup>159</sup> Traduzione di G. D. Mazzocato, Newton & Compton, 1997. Liv., *Ab Urb.*, V.15: «*Prodigia interim multa nuntiari, quorum pleraque et quia singuli auctores erant parum credita spretaque, et quia, hostibus Etruscis, per quos ea procurarent haruspices non erant*».

<sup>160</sup> Gell., *Noc. Att.*, IV.5: «*Historia narrata de perfidia aruspicum Etruscorum [...] Statua Romae in comitio posita Horatii Coclitis, fortissimi viri, de caelo tacta est. Ob id fulgur piaculis luendum aruspices ex Etruria acciti inimico atque hostili in populum Romanum animo instituerant eam rem contrariis religionibus procurare*». Cfr. RASMUSSEN 2003, p. 59 e 182 e DUMÉZIL 2017, p. 517.

<sup>161</sup> RÜPKE 2018, p. 148. Cfr. BLOCH 1977, p. 108, nel quale lo studioso ed esperto di etruscologia istituisce il collegamento tra temporaneo declino dell'importanza degli aruspici e incremento del prestigio dei *Libri Sibillini*.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 108.



parte del Senato che andrebbe forse legato alle *leges Aelia et Fufia* ed in ogni caso all'opera di famiglie nobili quali la *gens Fabia*: in questo modo lo studioso spiega l'opposizione anche da parte di conservatori come Catone a questa pratica divinatoria, alla luce della quale rilegge il citato episodio di Tiberio Gracco e dell'opposizione al responso degli aruspici.<sup>163</sup> Se così fosse, l'accettazione sarebbe subordinata non solo alla cessazione delle ostilità, ma anche all'opera di alcune famiglie che intrattenevano stretti legami con l'Etruria e con questi esperti.

Appare comunque chiaro che, indipendentemente dal momento in cui avvenne il riconoscimento a livello ufficiale di questi esperti, fu proprio nel I sec. a.C. che si registrò il loro ampio utilizzo: la progressiva diminuzione dell'attenzione per i *prodigia* portò a un impiego di gran lunga ridotto dei *Libri Sibillini* rispetto al passato<sup>164</sup>, per l'appunto, e a un maggior riguardo per gli auspici, come visto da sempre rilevanti e per questo terreno di scontro politico.<sup>165</sup> Nel vuoto che si creò si vennero quindi ad affermare gli aruspici, tanto in ambito civile quanto in contesto militare, poiché a loro era attribuita non solo la capacità di interpretare i *prodigia*, ma anche di conoscere la disposizione degli dei e prevedere, come

---

<sup>163</sup> ZECCHINI 2001, p. 76. Il ruolo svolto dal legame personale tra aruspici e membri delle classi più elevate nell'affermazione di questi esperti a livello pubblico viene sottolineato anche da J. Rüpke (RÜPKE 2018, p. 148). In merito alla polemica dei conservatori si può dire che Cicerone si mostra alquanto scettico, nel secondo libro del *De divinatione*, sulla reale efficacia degli aruspici sia per via dei segni che interpretano sia perché molte loro predizioni appaiono sbagliate: una polemica che non riguarda solo l'Arpinate ma anche altri conservatori, se, come ricorda proprio Cicerone, Catone si disse meravigliato di come un aruspice non si mettesse a ridere quando ne incontrava un altro (Cic. *De div.*, II.51: «*Vetus autem illud Catonis admodum scitum est, qui mirari se aiebat quod non rideret haruspex haruspicem cum vidisset*»).

<sup>164</sup> Anche la consultazione dei *Libri Sibillini* nel I sec. a.C., per quanto ridotta rispetto al passato, appare improntata ad un uso politico: questo appare chiaramente dalla vicenda riguardante il reinsediamento sul trono d'Egitto di Tolemeo Aulete (56 a.C.), per la cui impresa erano in lizza diversi comandanti, tra cui Pompeo. Il verificarsi di un prodigio e la votata consultazione dei *Libri* portò ad un oracolo che ammoniva dall'inviare in Egitto una spedizione militare in aiuto di un Egizio venuto in cerca di soccorso. L'oracolo venne divulgato, contrariamente alla norma, su coercizione del tribuno della plebe Gaio Catone e portò all'annullamento della spedizione. L. R. Taylor commenta la vicenda indicando in Crasso l'artefice del falso oracolo, chiaramente riferito al caso di Tolemeo, e ritenendo il tribuno Catone al servizio di Crasso stesso, il quale avrebbe agito per impedire a Pompeo di intraprendere questa ennesima impresa (TAYLOR 1949, pp. 85-86). La vicenda è narrata in Cass. Dio, XXXIX.15-16, dove è riportato il presunto testo dell'oracolo, e viene accennata in Cic., *Fam.*, I.7.4, dove si intravede l'idea di Cicerone di un uso fraudolento dei *Libri* - «*ita fore ut et per te restituatur, quem ad modum senatus initio censuit, et sine multitudine reducatur, quem ad modum homines religiosi Sibyllae placere dixerunt*».

<sup>165</sup> RÜPKE 2018, p. 149. J. Rüpke identifica nel periodo successivo alla fine della guerra sociale la cessazione dell'interesse senatoriale per i *prodigia*.

detto, la riuscita delle imprese o la disfatta. Così si assiste ad aruspici che, similmente alla vicenda di Gracco, intervengono nella vita politica di Roma e in un episodio del 99 a.C. vengono adoperati per sciogliere un'assemblea in cui il tribuno Sesto Tizio stava cercando di portare avanti una riforma agraria, probabilmente ispirata a quella del tribuno Saturnino:<sup>166</sup> «Mentre con grande tenacia, nonostante l'opposizione dei suoi colleghi, il tribuno della plebe Sesto Tizio presentava un provvedimento per distribuire terre al popolo, due corvi in volo proprio sopra i comizi lottarono così accanitamente da straziarsi l'un l'altro con becchi e artigli: raccomandarono gli aruspici di offrire sacrifici ad Apollo e soprassedere alla discussione del progetto di legge».<sup>167</sup>

Nel campo militare l'impiego di aruspici sembra procedere di pari passo con quello civile: dall'esame delle fonti si assiste ad una saltuaria consultazione di questi esperti prima del II sec. a.C. Una delle prime testimonianze di specialisti etruschi officianti il rituale dell'epatoscopia si ha nel IV sec. a.C., con l'episodio narrato da Tito Livio e avente per protagonista il console Decio Mure, intento a prepararsi a dare battaglia nei pressi del Vesuvio (340 a.C.): come scrive lo storico latino «i consoli romani prima di condurre al combattimento gli eserciti, compirono i sacrifici. A quanto si dice, l'aruspice mostrò a Decio il fegato, cui era stata tagliata via una punta dalla parte familiare; per tutto il resto la vittima pareva gradita agli dei. Si narra anche che Manlio avesse ottenuto esiti del tutto positivi dal suo sacrificio. Decio commentò: "Va bene così, se il mio collega ha tratto esiti del tutto positivi"».<sup>168</sup> E ancora, sempre in Tito Livio sono presenti due

---

<sup>166</sup> Il caso risulta di particolare interesse perché gli aruspici vengono consultati per sciogliere l'assemblea in luogo degli auguri, come da prassi: un *unicum* tra le fonti. Il movente politico sembra poi confermato dal fatto che il tribuno venne processato dall'assemblea con il pretesto di avere avuto in casa un'immagine di Saturnino, controverso tribuno che era stato assassinato l'anno precedente (GUSSO-MASTANDREA 2005, p. 222-223, note 1, 3 e 4).

<sup>167</sup> Traduzione di Gusso, M., Mondadori, 2005. Obs., *Prodig. Lib.*, 46: «*Sex. Titius tribunus plebis de agris dividendis populo cum repugnantibus collegis pertinaciter legem ferret, corvi duo numero in alto volantes ita pugnaverunt supra contionem ut rostris unguibusque lacerarentur: aruspices sacra Apollini litanda, et de lege quae ferebatur supersedendum pronuntiarunt*».

<sup>168</sup> Traduzione di G. D. Mazzocato, Newton & Compton, 1997. Liv., *Ab Urb.*, VIII.9: «*Romani consules, priusquam educerent in aciem, immolauerunt. Decio caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse: alioqui acceptam dis hostiam esse; Manlium egregie litasse. "atqui bene habet" inquit Decius, "si ab collega litatum est."*». Il passo è interessante anche per la ricostruzione della tecnica dell'epatoscopia: nell'occasione il presagio è sfavorevole, almeno in parte, poiché un *caput iocineris*, una delle punte del fegato, presenta un difetto. In questo episodio

resoconti del III sec. a. C., riguardanti Fabio Massimo e la guerra contro Annibale, in cui il comandante romano viene affiancato da periti di epatoscopia: nel primo, riguardante avvenimenti del 215 a.C., il console viene rappresentato nell'accampamento a *Cales* – odierna Calvi Risorta, in Campania – intento in una *repetitio auspiciozum* e nell'espiazione di prodigi tramite aruspici,<sup>169</sup> nel secondo, del 209 a.C., Fabio Massimo prima di partire da Taranto riceve responsi sfavorevoli sia dal punto di vista auspicale sia aruspicale.<sup>170</sup>

In quella generale fase di modifiche delle pratiche rituali e divinatorie del I sec. a.C. le saltuarie consultazioni di questi operatori rituali divennero più frequenti, tanto da rendere gli *haruspices* parte integrante del complesso di cerimonie precedenti la *profectio* da Roma con l'incarico di coadiuvare il generale «*in the performace of sacrifices for purposes of divination*».<sup>171</sup> Anche sul campo essi appaiono non di rado al fianco dei comandanti, in particolare delle grandi personalità del secolo: ciò è valido per Crasso, che nella biografia di Plutarco viene appunto descritto come non curante dei responsi che i *manteis* al suo seguito traevano dalle viscere degli animali, ma anche per i *virii militares*. Nella guerra civile tra Cesare e Pompeo sembra che gli aruspici siano stati consultati da entrambe le fazioni, poiché se Pompeo poteva contare su responsi provenienti da Roma, Cesare aveva al proprio fianco uno di questi esperti,<sup>172</sup> ma già in precedenza Lucio Cornelio Silla appare fare affidamento a Spurio Postumio, *haruspex* che aveva al proprio seguito e che per sua stessa ammissione lo guidava con i suoi consigli.<sup>173</sup>

---

tale *caput* si trova nella *pars familiaris*, una delle due aree, assieme alla *pars hostilis*, in cui l'organo era talvolta diviso: indicava quindi l'assenza di pericolo da parte nemica (essendo la parte ostile intatta) e la conseguente vittoria, ma al tempo stesso un pericolo per Decio, poiché l'imperfezione si trovava nella parte familiare – insidia che si concretizzerà con la morte di Decio in seguito al rituale della *devotio* da lui celebrato (RASMUSSEN 2003, pp. 120-122).

<sup>169</sup> Liv. *Ab Urb.*, XXIII.36.9-10: «*Nec alter consul Fabius, qui ad Cales castra habebat, Volturnum flumen traducere audebat exercitum, occupatus primo auspiciis repetendis, dein prodigiis quae alia super alia nuntiabantur; expiantique ea haud facile litari haruspices respondebant*».

<sup>170</sup> Liv. *Ab Urb.*, XXVII.16.15: «*Fabio auspiciis, priusquam egrederetur ab Tarento, aves semel atque iterum non addixerunt. hostia quoque caesa consulenti deos haruspex cavendum a fraude hostili et ab insidiis praedixit*».

<sup>171</sup> RÜPKE 2018, p. 250.

<sup>172</sup> Si veda ZECCHINI 2001, p. 65 ss. per il ruolo dell'aruspicina nel secondo conflitto civile.

<sup>173</sup> RÜPKE 2018, p. 148.

## 3.2 Gaio Mario: propaganda religiosa e affermazione personale

### *Mario, l'homo novus popularis e la contrapposizione all'aristocrazia*

Gaio Mario, il primo dei *viri militares*, fu uomo di primaria importanza nelle trasformazioni del secolo in esame. Oltre alla citata riforma dell'esercito (si veda nota 143), che fornì un contributo cruciale alla personalizzazione del potere, egli si fece promotore di una politica religiosa innovativa da un lato per via dell'utilizzo di forme di divinazione non tradizionale – è il caso della profetessa siriana di cui parla Plutarco - dall'altro per il nuovo rilievo attribuito ad una serie di riti e procedure tipiche della tradizione romana – un atteggiamento che verrà proseguito dal suo antagonista Lucio Cornelio Silla e dagli altri *viri*.

Sulla ricostruzione del personaggio Mario vi sono dei tratti di incertezza e in generale nelle fonti successive, come la biografia plutarchea, sembra pesare almeno in parte il giudizio negativo dei resoconti dei contemporanei a lui ostili – questo è il caso delle perdute memorie di Silla, in cui il dittatore sembra aver parlato anche del suo avversario in maniera non lusinghiera. Sulle origini di Mario le fonti appaiono discordanti, presentandolo in taluni casi come di umile estrazione e in altri di famiglia equestre, ma in ogni caso permane il fatto che fosse un *homo novus*:<sup>174</sup> originario di Arpino, sembra che si sia trasferito tardi a Roma, mantenendo uno stile di vita rustico. Poco avvezzo ai piaceri, non studiò gli autori greci e preferì sempre l'uso del latino al greco, avendo un'indole battagliera ed essendo, secondo le fonti, portato più per la vita militare che per quella civile.<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Oltre a Plutarco, anche Velleio Patercolo, Cassio Dione, Plinio e Cicerone riportano la notizia delle umili origini di Mario. Al contrario, Valerio Massimo parla di *stipendia equestria* e Diodoro lo definisce publicano, dunque anche in questo caso appartenente al ceto equestre (SCARDIGLI ET AL. 2017, nota 35, pp. 452-453). Per altro, è probabile che Mario provenisse dal ceto equestre e non da una famiglia contadina proprio per la carriera che riuscì ad avere, per l'epoca già di per sé importante per un *homo novus* del ceto equestre, e risulta inverosimile credere che il figlio di braccianti potesse fare una simile carriera.

<sup>175</sup> Plut., *Mario*, 2-3.

Proprio alle sue capacità belliche Mario dovette le proprie fortune:<sup>176</sup> la carriera militare iniziò in *Hispania* sotto Scipione Emiliano, che secondo Plutarco intravide la futura grandezza di quest'uomo. Il biografo di Cheronea racconta in proposito un episodio, stando al quale un luogotenente di Scipione gli chiese chi, secondo lui, sarebbe stato il suo "erede" a Roma, al ch  il generale, avvicinandosi a Mario che stava prendendo parte al pasto, gli pose una mano sulla spalla affermando «questo qui», un fatto che secondo Plutarco avrebbe spinto Mario alla carriera politica.<sup>177</sup> Eppure, la carriera non cominciò subito dopo questo avvenimento, ma solo un decennio pi  tardi e soprattutto non decollò fino a quando la guerra contro Giugurta non gli offrì l'occasione di conseguire il consolato proprio per sconfiggere questo nemico: inviato come legato sottoposto di Quinto Cecilio Metello, si guadagnò la stima delle truppe condividendone le fatiche, ottenendo che questi scrivessero a casa perché lui fosse messo a capo delle operazioni per conseguire la vittoria.<sup>178</sup> Fu cos  che giunse la prima elezione a console (107 a.C.) e tramite plebiscito ricevette anche il comando della campagna contro Giugurta, non senza l'opposizione di Metello – che aveva avuto la proroga del comando – il quale alla fine tornò a Roma e l'anno seguente (106 a.C.) ottenne l'epiteto di Numidico e il trionfo su Giugurta pur non avendo in effetti portato a termine la guerra:<sup>179</sup> fu infatti Mario a ottenere la vittoria definitiva, sebbene la gloria gli fu parzialmente strappata da Silla, all'epoca questore e suo sottoposto, che riuscì con l'inganno a catturare il re numida. Pare che la rivalità tra i due sia principiata proprio a causa di questa vicenda, giacch  Plutarco mostra come Silla fosse gi  ambizioso e desideroso di riconoscimento, contendendo per  cos  parte della gloria a Mario.<sup>180</sup>

---

<sup>176</sup> Plut., *Mario*, 31.3: «ἀφυῆς γὰρ ὦν πρὸς εἰρήνην καὶ ἀπολίτευτος, ἠύξημένος δὲ τοῖς πολέμοις, εἶτα κατὰ μικρὸν αὐτίς ὑπ' ἀργίας καὶ ἡσυχίας ἀπομαραίνεσθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὴν δόξαν οἰόμενος, ἐζήτει καινῶν πραγμάτων ἀρχάς», «non era un uomo nato per la pace e per la vita politica ed era diventato grande in mezzo alle guerre; convinto che di lì a poco l'inattività e la tranquillità avrebbero ridimensionato il suo potere e la sua gloria, cercava l'insorgere di nuovi conflitti» (traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017).

<sup>177</sup> Plut., *Mario*, 3-4.

<sup>178</sup> Plut., *Mario*, 7.

<sup>179</sup> Sall., *Bell. lug.*, 88.

<sup>180</sup> Plut., *Mario*, 10. Plutarco riporta che il futuro dittatore si fece realizzare un anello che commemorava la scena della cattura di Giugurta e che non perdesse occasione per mostrarlo, celebrando in tal modo i propri meriti e il proprio successo.

Ad ogni modo, sembra che egli abbia dimostrato già in questo contesto di aver compreso cosa gli fosse necessario per proseguire la propria carriera politica: in primo luogo il favore della plebe e in particolare dei ceti più umili, che si accattivò anche grazie alla leva straordinaria che permise a molti di loro di avere una fonte di guadagno, creando un proprio seguito di fedeli.<sup>181</sup> Inoltre, fece dell'opposizione al Senato e all'aristocrazia in generale uno dei punti chiave della propria politica, inasprendola rispetto al passato, in probabile risposta all'ostilità che il Senato mostrava nei suoi confronti e che traspare dal resoconto di Sallustio sul conflitto in Numidia: «Il Senato, sebbene gli fosse ostile, non aveva il coraggio di rifiutargli nulla; anzi, quanto alla leva straordinaria, era stato ben lieto di votargliela: era convinto che la plebe fosse riluttante al servizio militare, per cui Mario non avrebbe ottenuto il necessario per la guerra, o si sarebbe alienato le simpatie del popolino. [...] Quando, approvate dal decreto del Senato tutte le sue richieste, volle arruolare soldati, per infervorare il popolo e dare addosso – come al solito – all'aristocrazia, convocò un'adunata popolare».<sup>182</sup> Da ultimo, soprattutto, la notizia del successo conteso da Silla a Mario illustra chiaramente l'importanza che le vittorie e ancor di più il loro riconoscimento a livello pubblico attraverso la celebrazione del trionfo ebbero in quel periodo: non è un caso che Plutarco – al netto delle influenze dei resoconti antimariani nella sua ricostruzione – descriva un Mario ambizioso e incapace di condividere il successo con altri, una caratteristica che lo accomuna a Silla e agli altri *virī militares*. Come correttamente riassume J. Scheid: «Mario [...] istituì a Roma una “forma di potere personale che cercava a suo fondamento una rinnovata ideologia del trionfo”, che Silla cercò di istituzionalizzare e di collegare a una particolare protezione divina».<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Sall., *Bell. Iug.*, 84.

<sup>182</sup> Traduzione di Casorati F., Newton & Compton, 2009. Sall., *Bell. Iug.*, 84: «*Neque illi senatus, quamquam advorsus erat, de ullo negotio abnuere audebat. ceterum supplementum etiam laetus decreverat, quia neque plebi militia volenti putabatur et Marius aut belli usum aut studia volgi amissurus. sed ea res frustra sperata: tanta lubido cum Mario eundi plerosque invaserat. [...] nam postquam omnibus, quae postulaverat, decretis milites scribere volt, hortandi causa simul et nobilitatem, uti consueverat, exagitandi contionem populi advocavit*».

<sup>183</sup> SCHEID 2004, p. 133.

### ***Le guerre cimbriche e i legami di Mario con i culti orientali***

Il disastroso andamento della guerra contro Cimbri e Teutoni (113-101 a.C.), in particolare il verificarsi della più grande disfatta militare della storia romana - consumatasi ad Arausio (105 a.C.) – e il timore di un'invasione dell'Urbe da parte di barbari – evento che ricordava il sacco di Brenno - furono l'occasione propizia per Mario per proseguire la propria carriera. Con lo scopo di fronteggiare la grave minaccia venne infatti eletto per la seconda volta console nonostante l'ostilità degli aristocratici e sebbene questo fosse contro la legge – le norme prevedevano, come ricorda Plutarco, che non fosse possibile essere rieletti se non dopo un certo lasso di tempo e che fosse inoltre proibita l'elezione in assenza, condizione che invece si verificò poiché Mario era in quel momento ancora in Numidia.<sup>184</sup> Al suo ritorno a Roma con l'esercito (104 a.C.), il neo eletto console celebrò uno sfarzoso trionfo e mostrò ancora una volta quello che sembrerebbe essere stato un atteggiamento di sfida nei confronti del Senato, presentandosi ad esso sul Campidoglio non con la consueta toga pretesta, ma paludato in tenuta trionfale, cosa mai fatta prima da altri.<sup>185</sup>

Tale gesto è particolarmente significativo e non pare il frutto di una banale dimenticanza o di una accidentale rottura del protocollo: J. C. Richard, nel proprio contributo intitolato "*La victoire de Marius*", arriva a definirlo un vero e proprio sacrilegio, sebbene nessun autore adoperi in maniera esplicita questa parola. Nella sua analisi l'accademico francese mostra come Mario, arrogandosi il diritto di conservare gli ornamenti trionfali anche dopo la fine della cerimonia trionfale, abbia in un certo modo tentato di stornare su di sé gli onori che spettavano a Giove Ottimo Massimo.<sup>186</sup> E sempre J. C. Richard mette in evidenza un altro fatto rilevante, ovvero che Mario sia salito al Campidoglio il primo gennaio, giorno della sua entrata in carica come console: un sincronismo che a ragione può essere allora interpretato come un proto tentativo di associare la figura di un comandante

---

<sup>184</sup> Liv., *Per.*, LXVII e Plut., *Mario*, 12.

<sup>185</sup> Liv., *Per.*, LXVII e Plut., *Mario*, 12. Lo storico di Cheronea stesso nel riportare la vicenda si mostra incerto attribuendo il fatto o ad una dimenticanza o ad uno sfoggio volontario, nonostante il console si sia poi dovuto cambiare in fretta vista l'ira che si stava suscitando nel Senato per tale fatto.

<sup>186</sup> RICHARD 1965, p. 72.

all'attitudine alla vittoria, una connessione che troverà concretizzazione nella *felicitas* sillana.<sup>187</sup> Il gesto potrebbe risultare dubbio nelle intenzioni, ma la successiva condotta di Mario spinge a pensare che l'interpretazione di J. C. Richard sia corretta. In particolare, il console nel corso della campagna contro i Germani si contraddistingue per avere portato nel proprio seguito una profetessa siriana: «Tant'è che faceva portare in giro su una lettiga, con sacro rispetto, una donna siriana di nome Marta, della quale si diceva che fosse un'indovina».<sup>188</sup>

Si tratta di un fatto di per sé di rilievo e dalle implicazioni significative. Risalta subito la scelta di Mario di affidarsi ad un'esperta di divinazione che praticava un'arte estranea alla tradizione romana: il termine che viene adoperato da Plutarco, *λόγιοι* («ἀλλ' ἕκ τινων λογίων τὸν τῆς νίκης ἄμα καιρὸν καὶ τόπον ἐκδεχόμενος»), indica specificamente coloro che fanno predizioni o profezie,<sup>189</sup> una mantica appunto naturale e non tecnica, frutto di un'ispirazione e non di una *scientia* codificata e tramandata.<sup>190</sup> Quali motivazioni profonde sono rinvenibili dietro la scelta di una così inusuale forma di divinazione, anche tenendo conto della consultazione di esperti più tradizionali che aveva compiuto in precedenza?<sup>191</sup> Plutarco apparentemente mostra un Mario fiducioso nei confronti delle capacità divinatorie della donna, che aveva conosciuto tramite la moglie, a cui ella aveva predetto con esattezza il vincitore di un gioco gladiatorio.<sup>192</sup> Eppure fornisce due indizi di quelle che potrebbero essere le reali motivazioni: da un lato il fatto che «tempo prima era stata cacciata dal senato, perché pretendeva di

---

<sup>187</sup> RICHARD 1965, p. 72-73.

<sup>188</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 17.2: «Καὶ γὰρ τινα Σύραν γυναῖκα, Μάρθαν ὄνομα, μαντεύεσθαι λεγομένην ἐν φορείῳ κατακειμένην σεμνῶς περιήγετο, καὶ θυσίας ἔθυσεν ἐκείνης κελευούσης». La figura di Marta compare in Plutarco, ma manca in altri resoconti. Ciononostante, il racconto appare fededegno e, come tipico dello scrittore di Cheronea, bisogna immaginare che egli si servì di altre fonti, quale può essere stato Posidonio, così come ipotizza B. Scardigli (SCARDIGLI ET AL. 2017, nota 240 p. 514).

<sup>189</sup> *Ibid.*, nota 239 p. 513.

<sup>190</sup> In merito al rifiuto romano nei confronti delle forme di divinazione ispirata si veda *supra* p. 34 e nota 85.

<sup>191</sup> Nel corso della campagna in Africa, quando ancora non aveva ottenuto il comando, passando da Utica celebrò un sacrificio coadiuvato da un aruspice, il quale gli predisse un grande avvenire: «*Per idem tempus Uticae forte C. Mario per hostias dis supplicanti magna atque mirabilia portendi haruspex dixerat: proinde quae animo agitabat fretus dis ageret, fortunam quam saepissime experitur; cuncta prospere eventura*» (Sall., *Bell. lug.*, 63). Cfr. Plut., *Mario*, 8.8.

<sup>192</sup> Plut., *Mario*, 17.3.



andar lì a raccontare questi avvenimenti, predicendo il futuro»<sup>193</sup>, dall'altro perché potrebbe essere stata utile per gestire il morale dei soldati durante la campagna, se, come scrive lo storico di Cheronea, «tranquillizzava i soldati assicurando che la sua non era sfiducia nei loro confronti, ma aspettava di sapere da certi oracoli quali fossero il momento opportuno e il luogo adatto alla vittoria [...] ella viaggiava quasi sempre su una lettiga, dalla quale scendeva per i sacrifici; indosso aveva un doppio mantello di porpora fermato da una fibbia e in mano teneva una lancia adorna di nastri e corone. Questo spettacolo fece dubitare molti, perché non si capiva se Mario le credeva davvero o se, mettendo in bella mostra quella donna, recitava una farsa con lei».<sup>194</sup> Appare chiaro quindi che vi fossero dubbi, già tra i suoi uomini, sul fatto che il comandante usasse l'indovina più per manipolarli con una messinscena che per ottenere dei veri responsi, ma di maggior interesse è il passaggio riguardante il Senato:<sup>195</sup> la donna infatti ne era stata allontanata e dunque non era al servizio dell'aristocrazia ostile a Mario. Fare affidamento su di lei può essere stato utile al console per guidare l'esercito in autonomia, non risentire delle influenze senatorie e controllare i propri uomini, sostituendosi così al gruppo detentore del potere nella gestione della questione religiosa: in altre parole l'adozione di una tecnica inconsueta sembra essere stata una scelta cosciente che avrebbe permesso di influenzare senza essere influenzato e in

---

<sup>193</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 17.3: «ἦν πρότερον μὲν ἀπήλασεν ἡ σύγκλητος, ἐντυχεῖν ὑπὲρ τούτων βουλομένην καὶ τὰ μέλλοντα προθεσπίζουσαν».

<sup>194</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 17.1 e 4-5: «καὶ κατεπράυνεν αὐτούς, ὡς οὐκ ἐκείνοις ἀπιστῶν, ἀλλ' ἔκ τινων λογίων τὸν τῆς νίκης ἄμα καιρὸν καὶ τόπον ἐκδεχόμενος [...] καὶ τὰ πολλὰ μὲν ἐν φορείῳ παρεκομίζετο, πρὸς δὲ τὰς θυσίας κατῆει φοινικίδα διπλῆν ἐμπεπορημένη καὶ λόγῃ ἀναδεδεμένην ταινίαις καὶ στεφανώμασι φέρουσα. τοῦτο μὲν οὖν τὸ δράμα πολλοῖς ἀμφισβήτησιν παρεῖχεν, εἴτε πεπεισμένος ὡς ἀληθῶς εἴτε πλαττόμενος καὶ συνυποκρινόμενος ἐπιδείκνυται τὴν ἄνθρωπον».

<sup>195</sup> Se, come pare, Mario faceva uso della "farsa" di Marta per influenzare i propri uomini, non era l'unico del periodo a fare ciò, poiché sempre da Plutarco abbiamo notizia che anche Sertorio, parente di Mario che combatté sempre nelle guerre cimbriche e che guidò una rivolta di Iberici contro Silla anche dopo la sconfitta di Mario, adoperasse un'espedito per apparire in comunicazione con gli dei e impressionare il suo esercito di ribelli (Plut., *Sertorio*, 11): «χρόνῳ δὲ ποιησάμενος τιθασὸν οὕτω καὶ φιλόανθρωπον [...] κατὰ μικρὸν ἐξεθείαζε φάσκων Ἀρτέμιδος δῶρον τὴν ἔλαφον εἶναι, καὶ πολλὰ τῶν ἀδήλων ἐπεφήμιζεν αὐτῷ δηλοῦν, γινώσκων εὐάλωτον εἰς δεισιδαιμονίαν εἶναι φύσει τὸ βαρβαρικόν», «con il tempo la cerva perse ogni selvatichezza [...] Sertorio pensò, allora, di presentarla al popolo come dono della divina Artemide e, conoscendo la superstizione dei barbari, diffuse la voce che la cerva era in grado di svelargli molti segreti» (traduzione di M. Amerio e D. Orsi, Utet, 2013).

ogni caso di mandare l'ennesimo messaggio di rottura al Senato avvalendosi di quella donna che proprio il Senato aveva squalificato tempo prima.

Le innovazioni di Mario e i legami con il nuovo orizzonte dell'Oriente ellenico non si limitano però alla consultazione di questa profetessa, ma giungono alla devozione per Cibele, dea il cui culto era giunto a Roma nel 204 a.C. da Pergamo, ma che all'indomani della seconda guerra punica non sembra aver avuto grande diffusione, tanto che per quasi un secolo non si hanno notizie al riguardo.<sup>196</sup> Mario aveva instaurato una particolare connessione con Giove e con uno degli animali simbolo del dio, l'aquila, tanto che nel corso della sua riforma dell'esercito aveva introdotto l'aquila come unico simbolo per le legioni e anche alcuni presagi di grandezza che egli si premurava di diffondere vedevano il coinvolgimento di tale animale – è il caso dei sette aquilotti cadutigli in grembo quando era bambino, annuncio dei sette consolati che avrebbe ricoperto.<sup>197</sup> Nel corso della campagna contro Teutoni e Cimbri, però, si assiste all'istituirsi di un legame devozionale tra Mario e la dea Cibele, di cui vi è traccia in particolare in Plutarco. L'episodio dell'arrivo nell'Urbe di Batace, sacerdotessa della dea, sembra infatti da rileggere in quest'ottica: «inoltre, più o meno negli stessi giorni, arrivò da Pessinunte Batace, sacerdotessa della Grande Madre, e annunciò che dall'antro sacro la dea gli aveva detto che in quella guerra i Romani sarebbero stati superiori e avrebbero vinto. Il senato vi prestò fede e votò l'erezione di un tempio alla dea come ringraziamento per la vittoria».<sup>198</sup> Confrontando questo passo con il resoconto di Diodoro, infatti, si vede come Batace giunga per chiedere una purificazione pubblica da svolgere a Roma per il santuario profanato della dea,<sup>199</sup> una motivazione che appare più verosimile di un viaggio per l'annuncio della futura vittoria sui barbari: quanto

---

<sup>196</sup> SCARDACI ET AL. 2017, nota 254 p. 518.

<sup>197</sup> Plut., *Mario*, 36,6.

<sup>198</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 17.9-10: «περὶ τοῦτον δὲ πῶς τὸν χρόνον ἀφίκετο καὶ Βατάκης ἐκ Πεσσινοῦντος, ὁ τῆς Μεγάλης Μητρὸς ἱερεὺς, ἀπαγγέλλων ὡς ἡ θεὸς ἐκ τῶν ἀνακτόρων ἐφθέγγατ' αὐτῷ, νίκην καὶ κράτος πολέμου Ῥωμαίοις ὑπάρχειν. τῆς δὲ συγκλήτου προσεμένης καὶ τῆ θεῶ ναὸν ἐπινίκιον ἰδρύσασθαι ψηφισαμένης».

<sup>199</sup> Diod., 36, 13.1: «Ὅτι Βαττάκης τις ὄνομα ἦκε, φησιν, ἐκ Πεσσινοῦντος τῆς Φρυγίας, ἱερεὺς ὑπάρχων τῆς μεγάλης τῶν θεῶν μητρὸς. οὗτος κατὰ πρόσταγμα τῆς θεοῦ παρεῖναι φήσας τοῖς ἄρχουσιν ἐνέτυχε καὶ τῆ συγκλήτῳ, λέγων τὸ ἱερὸν τῆς θεοῦ μεμιᾶνθαι, καὶ δεῖν αὐτῆ δημοσίᾳ καθαρμούς ἐπὶ τῆς Ῥώμης συντελεσθῆναι». Cfr. DUMÉZIL 2017, p. 458, il quale pure ritiene che Batace sia giunto a Roma per altro motivo, sostenendo però che la mossa del sacerdote di annunciare la futura vittoria di Roma miri a rendersi gradito ai signori della potenza più grande dell'epoca.

scritto da Plutarco appare essere più il frutto di rielaborazioni tarde che rileggevano la vicenda alla luce del legame tra Mario e la dea, forse influenzate anche dalla notizia del viaggio che egli compì successivamente in Asia Minore, ufficialmente presso il santuario della *Magna Mater* - «quando fu avanzata la proposta di far tornare Metello dall'esilio, Mario si oppose invano, con le parole e con le azioni, e alla fine rinunciò. Il popolo approvò la legge del richiamo con entusiasmo ed egli non sopportò di assistere al rientro di Metello, così prese il mare alla volta della Cappadocia e della Galazia, adducendo come motivazione ufficiale i sacrifici che aveva fatto voto di celebrare in onore della Madre degli dei, quando invece la causa della sua partenza era ben altro ed era sconosciuta ai più». <sup>200</sup>

È possibile rinvenire ulteriori testimonianze della supposta devozione di Mario alla dea? Soprattutto, come si può spiegare questo fatto, al di là di una più o meno sincera fede? A sostegno dell'esistenza di tale devozione si possono trovare non solo le citate fonti letterarie, ma anche testimonianze numismatiche, che portano ad ipotizzare la presenza di forti motivazioni propagandistiche. Al 102 a.C. risale infatti l'emissione del denario RRC 322 recante al dritto un'effigie della dea Cibele, riconoscibile chiaramente dalla corona turrata, e al rovescio una vittoria che guida una biga, una moneta che M. C. Crawford connette a Mario e alle sue «*hopes of victory*» <sup>201</sup> e che certamente va a celebrare la vittoria mariana così come un'altra emissione del periodo – il denario RRC 326, risalente al 101 a.C. e su cui viene raffigurato un *triumphator* su una quadriga che M. C. Crawford propone di identificare come Mario stesso in virtù del chiaro riferimento alla sconfitta di Teutoni e Cimbri. <sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 31.1-2: «Δόγματος δ' εἰσφερομένου Μέτελλον ἀπὸ τῆς φυγῆς ἀνακαλεῖσθαι, πολλὰ καὶ διὰ λόγων καὶ δι' ἔργων μάτην ἐναντιωθείς, τέλος ἀπέϊπε· καὶ δεξαμένου τὴν γνώμην τοῦ δήμου προθύμως, οὐχ ὑπομένων κατερχόμενον ἐπιδεῖν τὸν Μέτελλον, ἐξέπλευσεν εἰς Καππαδοκίαν καὶ Γαλατίαν, λόγῳ μὲν ἀποδώσων ἅς εὔξατο τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν θυσίας, ἐτέραν δὲ τῆς ἀποδημίας ἔχων ὑπόθεσιν λανθάνουσαν τοὺς πολλούς».

<sup>201</sup> CRAWFORD 1991, 322 pp. 326-327.

<sup>202</sup> CRAWFORD 1991, 326 pp. 326-327.



Image: Roma Numismatics Limited

Denario RRC 322/1a con testa velata di Cibele al dritto e Vittoria su biga al rovescio.<sup>203</sup>



Image: Spink

Denario RRC 326/1 con testa elmata di Roma al dritto e *triumphator* su quadriga al rovescio.<sup>204</sup>

Sebbene manchi la costruzione di un tempio a Cibele da parte di Mario<sup>205</sup> – l'edificio di cui parla Plutarco votato dal Senato in onore della dea era probabilmente un tempio già in costruzione e che sembra non sia stato in realtà terminato, forse anche per perplessità nei confronti di certi aspetti del culto<sup>206</sup> –, il conio di monete che collegano la Grande Madre di Pessinunte alla vittoria

<sup>203</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>204</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>205</sup> SCARDACI ET AL. 2017, nota 350 pp. 547-548. Sembra che Mario abbia votato, come sua unica costruzione monumentale, un tempio ad *Honos et Virtus*, come già Marcello prima di lui aveva fatto nel corso della seconda guerra punica.

<sup>206</sup> SCARDACI ET AL. 2017, nota 255 pp. 518-519.

mariana sembra significativo della volontà di raggiungere il popolo con questa tematica religiosa.<sup>207</sup> Il richiamo a Cibele è da un punto di vista propagandistico forte non solo perché riferimento diretto alla guerra con Annibale, momento in cui il culto venne introdotto in Roma e che ha nell'attraversamento delle Alpi per giungere in Italia un collegamento ulteriore tra l'esercito punico e l'orda cimbra, ma anche e soprattutto un richiamo al culto attalide per questa divinità. In questo modo Mario non solo avrebbe tentato di presentarsi come il vincitore dei barbari – così come gli Attalidi avevano prevalso contro i Galati in Asia Minore e in ciò si potrebbe rinvenire anche un richiamo alla sconfitta dei Galli di Brenno per mano di Camillo dopo il sacco di Roma - ma anche come “erede” dei sovrani pergameni agli occhi degli abitanti di quella regione, in un contesto in cui l'ostilità di Roma con Mitridate re del Ponto stava iniziando a montare dopo l'avvio delle mire espansionistiche del sovrano nell'area.<sup>208</sup> Appare allora ragionevole ipotizzare che alla base della devozione mariana per Cibele vi sia stato realmente un preciso progetto di propaganda per conquistare consensi, specialmente nelle province orientali, un progetto che, secondo M. Scapini, sembra avere avuto un certo successo: «Sembra, peraltro, che tale operazione propagandistica di Mario abbia avuto successo, dal momento che sappiamo che tutti i governatori delle province anatoliche di cui si conosce l'orientamento politico erano filo-mariani».<sup>209</sup>

Una propaganda con richiami al mondo ellenico che la cerchia filo-mariana portò avanti e che non si limitò al culto di Cibele, ma che, illustra sempre M. Scapini, si

---

<sup>207</sup> T. Martin sottolinea l'importanza della monetazione come veicolo di messaggi a livello pubblico, capace di raggiungere quasi tutti gli strati della popolazione – sebbene, come sottolinea, non sia possibile stabilire con certezza quanto efficacemente questa modalità di comunicazione funzionasse. Nell'ultimo secolo della Repubblica, in particolare, da referenze di tipo familiare si passò al conio di tipi “personali”, promossi dalle grandi personalità come Mario o dalla loro cerchia: un esempio ne è RRC 326 recante il *triumphator* Mario, sebbene T. Martin sottolinei come questo non sia un tipo strettamente “personale” poiché l'iscrizione si riferisce a C. *Fundanius*, che lo fece coniare, non a Mario stesso che è in ogni caso l'oggetto della celebrazione (MARTIN 1989, pp. 19-21).

<sup>208</sup> SCAPINI 2013, p. 199 ss. M. Scapini ricorda come già nel 104 a.C., anni prima della conclusione delle guerre cimbriche, Mitridate abbia non solo iniziato a minacciare gli interessi romani in Asia Minore, ma abbia anche cercato di promuovere un'alleanza con popolazioni barbare di varia etnia in funzione antiromana (sebbene questo sembri anche essere un *topos* letterario e non sia quindi semplice capire se questa mossa sia stata almeno parzialmente reale o se si tratti di invenzione letteraria) (*Ibid.*, p. 202).

<sup>209</sup> SCAPINI 2013, p. 203.

produsse anche in un'identificazione tra il generale romano e Alessandro Magno, come emerge dalla risposta che secondo Plutarco Mario avrebbe dato a Mitridate - «oh re, dimostra di essere più forte di Roma o sottomettiti!» (Plut., *Mario*, 31.3) – la quale ricalcava il messaggio che Alessandro avrebbe mandato a Roma mentre era in Asia, così come si trova nella ricostruzione di Memnone di Eraclea (Fr. 25).<sup>210</sup> L'accostamento alla figura del grande sovrano macedone non sarebbe stata fine a se stessa, ma avrebbe avuto anche il vantaggio di avvicinare Mario al dio Dioniso, poiché come ricorda J. C. Richard il tema di “Alessandro Dioniso” aveva avuto una certa rilevanza nel mondo ellenistico: «*si rien ne permet de démontrer qu' Alexander le Grand se soit voulu l'émule du dieu, on a prouvé que, dès Ptolémée Philadelphie, les souverains Egyptiens avaient manifesté un vif intérêt pour la figure d' "Alexandre Dionysos"*».<sup>211</sup> Inoltre, questo costituirebbe una volta di più un rimando ai re di Pergamo, i quali insistevano non solo sul culto di Cibele ma anche su quello di Dioniso, che, per usare le parole di M. Scapini, «è colui che ha la meglio su barbari empì, in una lotta che evoca quella degli Attalidi contro i Galati».<sup>212</sup> A sostegno dell'idea che avesse interesse ad identificarsi con Dioniso vi è anche una testimonianza di Valerio Massimo – portavoce di una delle tradizioni più favorevoli al comandante romano e dunque esprime il punto di vista della cerchia filo-mariana – in cui Mario si atteggia come *Liber Pater*, dio con tratti simili a quelli dionisiaci: «quasi arrogante è l'azione di C. Mario: infatti dopo il trionfo giugurtino e cimbrico e teutonico bevve sempre da una coppa, poiché si diceva che *Liber Pater* tornando dall'Asia dopo il trionfo indiano avesse usato questo genere di coppa, cosicché si comparassero, durante questa bevuta di vino, le sue vittorie alla vittoria del dio».<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> SCAPINI 2013, pp. 197-198.

<sup>211</sup> RICHARD 1965, p. 79.

<sup>212</sup> SCAPINI 2013, p. 204. Nel suo contributo evidenzia come il tema dionisiaco sia particolarmente caro ai sovrani pergameni e che, nell'ambito della celebrazione monumentale della vittoria sui barbari Galati, le guerre contro i Galli siano poste sotto il segno dell'attalide Dioniso Kathegemon.

<sup>213</sup> Val. Max, III.6.6: «*Iam C. Marii paene insolens factum: nam post Iugurthinum Cimbricumque et Teutonicum triumphum cantharo semper potavit, quod Liber pater Indicum ex Asia deducens triumphum hoc usus poculi genere ferebatur, ut inter ipsum haustum vini victoriae eius suas victorias compararet*».

Se i legami tra Cibele e Dioniso sembrano presenti in ambiente anatolico già con Pergamo, il richiamo al dio sembra dunque avere lo scopo di rafforzare la propaganda che cercava di mostrarlo come erede romano degli attalidi in Oriente, forse anche in preparazione dello scontro, che all'epoca iniziava già ad apparire inevitabile, con Mitridate VI, "filo-barbaro" poiché alleato con popolazioni barbare e al tempo stesso determinato a mostrarsi anch'egli come nuovo Dioniso - da cui pretendeva di discendere - liberatore dell'Oriente dai Romani.<sup>214</sup>

### **La politica dei trionfi e i presagi di grandezza**

La propaganda mariana non si limitò a questi aspetti di legami devozionali con gli dei, ma operò anche in altri ambiti della religione, in particolare sui trionfi e sugli *omina*, i presagi spontanei di varia natura – parole, gesti accidentali, etc. - che facevano appunto parte della divinazione romana e a cui veniva dato molto credito a livello comune.

Tra i presagi si può ricordare l'“investitura” ricevuta da Scipione Emiliano<sup>215</sup>, sulla cui veridicità si può nutrire qualche dubbio, ma anche e soprattutto il citato presagio dei sette aquilotti che gli sarebbero caduti in grembo quando era piccolo.<sup>216</sup> Sull'episodio Plutarco stesso, che lo riporta, si mostra piuttosto scettico scrivendo: «è pur vero che l'aquila partorisce non più di due piccoli alla volta, e si dice che Museo non sia nel giusto quando afferma che l'aquila “depone tre uova, ne fa schiudere due, di uno solo si prende cura”». <sup>217</sup> Dallo stesso passo si evince anche l'importanza che queste predizioni di futura grandezza

---

<sup>214</sup> GIULIANO 2001, p. 236, SCAPINI 2013, p.206 e SAPRYKIN 2009, p. 250.

<sup>215</sup> Si veda *supra* nota 177.

<sup>216</sup> Plut., *Mario*, 36.8: «Νέος γὰρ ὦν ἔτι παντελῶς καὶ διατρίβων κατ' ἀγρόν, ὑποδέξασθαι τῷ ἱματίῳ καταφερομένην ἀετοῦ νεοττιὰν ἐπτά νεοττοὺς ἔχουσαν· ἰδόντας δὲ τοὺς γονεῖς καὶ θαυμάσαντας διαπυρηνθένεσθαι τῶν μάντεων· τοὺς δ' εἶπεῖν, ὡς ἐπιφανέστατος ἀνθρώπων ἔσοιτο, καὶ τὴν μεγίστην ἡγεμονίαν καὶ ἀρχὴν ἐπτάκις αὐτὸν λαβεῖν ἀναγκαῖον εἶη», «Quando era ancora molto giovane e viveva in campagna, era caduto un nido d'aquila, e lui lo aveva raccolto e posto nel suo mantello. Quando lo videro i suoi genitori si meravigliarono e interrogarono gli indovini: il responso fu che egli sarebbe stato il più brillante degli uomini ed era destino ineluttabile che ottenesse un potere grandissimo e fosse per sette volte investito della carica più alta» (traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017).

<sup>217</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 36.10: «ἀετὸς γὰρ οὐ τίκτει πλείονα τῶν δυεῖν, ἀλλὰ καὶ Μουσαῖον ἐψεῦσθαι λέγουσιν, εἰπόντα περὶ τοῦ ἀετοῦ· ὅς τρία μὲν τίκτει, δύο δ' ἐκλέπει, ἓν δ' ἀλεγίζει».

rivestivano nelle aspirazioni al potere di Mario, tanto che Plutarco dà voce sia a coloro che ritenevano l'evento un falso sia ai mariani che credevano all'episodio, ricordando che Mario, nelle avversità durante la fuga seguita all'occupazione di Roma ad opera di Silla, ripetesse spesso di essere destinato al settimo consolato, come poi avvenne.<sup>218</sup>

Ovviamente gli *omina* venivano utilizzati, o inventati ad arte per l'appunto, proprio per la grande presa che essi esercitavano sul popolo:<sup>219</sup> oltre che nella spedizione di Crasso, anche per quanto riguardo Mario si assiste infatti all'attenzione dei soldati nei confronti di questi messaggi divini, favorevoli o sfavorevoli che fossero. Un esempio ne è il caso dei due avvoltoi che seguivano l'esercito di Mario durante la campagna contro i Germani – un presagio che Plutarco mostra in contrapposizione alle profezie di Marta, a cui i soldati sembravano appunto non prestare fede: «Una storia che giustamente stupisce è invece quella sugli avvoltoi, narrata da Alessandro di Mindo: prima delle battaglie che avrebbero poi avuto esito positivo, due di questi si facevano sempre vedere vicino ai soldati e li accompagnavano; si riconoscevano da dei collari di bronzo che i soldati avevano loro legato al collo dopo averli presi per poi lasciarli di nuovo liberi. Era per questo che i soldati capivano che erano gli stessi, così li salutavano come dei compagni d'armi e quando durante le loro spedizioni li vedevano apparire erano felici, considerandoli di buon augurio per l'esito dell'impresa».<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> Plut., *Mario*, 36.9 e 11: «ταῦθ' οἱ μὲν ἀληθῶς τῷ Μαρίῳ συντυχεῖν οὕτω λέγουσιν, οἱ δὲ [του]τούς τότε καὶ παρὰ τὴν ἄλλην φυγὴν ἀκούσαντας αὐτοῦ καὶ πιστεύσαντας ἀναγράψαι, πρᾶγμα κομιδῆ μυσθῶδες [...] τὸ μέντοι πολλάκις ἐν τῇ φυγῇ καὶ ταῖς ἐσχάταις ἀπορίαις Μάριον εἶπεῖν, ὡς ἄχρις ἐβδόμησ ὑπατείας πρόεισιν, ὁμολογούμενόν ἐστιν».

<sup>219</sup> G. Dumézil ritiene che Mario sia l'esempio della religiosità dei borghi provinciali alla fine del II sec. a.C., mostrandosi a volte credulo e attento ad ogni forma di divinazione e presagio, ma sottolinea anche che egli aveva «una certa abilità a sfruttarli» e che «la sua vita è piena del gioco e dei segni in base ai quali la orientò, generalmente con successo. Sappiamo che Mario si compiaceva di narrare i segni che avevano ispirato il suo comportamento; e a volte egli parve più astuto che credulo» (DUMÉZIL 2017, p. 457).

<sup>220</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 17.6-7: «τὸ δὲ περὶ τοὺς γῦπας θαύματος ἄξιον Ἀλέξανδρος ὁ Μύνδιος ἱστορήκε. δύο γὰρ ἐφαίνοντο πρὸ τῶν κατορθωμάτων ἀεὶ περὶ τὰς στρατιᾶς καὶ παρηκολούθουν, γνωρίζομενοι χαλκοῖς περιδεραίοις· ταῦτα δ' οἱ στρατιῶται συλλαβόντες αὐτοὺς περιῆψαν, εἴτ' ἀφῆκαν· ἐκ δὲ τούτου γνωρίζοντες ἠσπάζοντό θ' ὡς <συ>στρατιώτας, καὶ φανέντων ἐπὶ ταῖς ἐξόδοις ἔχαιρον ὡς ἀγαθόν τι πράξοντες». Il caso degli avvoltoi può apparire verosimile visto che essi seguivano gli eserciti e la scia di morti che li accompagnava. Al tempo stesso gli avvoltoi hanno una forte connotazione religiosa e come le aquile essi rientrano tra le tipologie di volatili da cui era possibile cogliere un auspicio: Romolo stesso vide dodici avvoltoi quando fece a gara



Anche ai trionfi, come detto, Mario attribuiva grande valore, al punto che si può affermare che su di essi fondasse non solo la successiva propaganda religiosa (come nel caso della vittoria collegata a Cibele), ma l'intera propria carriera e non soltanto perché grazie ad essi ottenne cinque dei sette consolati che ricoprì, ma anche poiché il suo prestigio e potere personale, nonché l'ascendente sul popolo, dipendevano dalla reputazione di vincitore. Per questo, come visto, ebbe motivo di scorno con Silla quando costui lo privò di parte del prestigio della vittoria numidica e sempre per questa ragione ebbe un contenzioso con Catulo, proconsole che rivestì un ruolo di primaria importanza nella decisiva vittoria romana ai campi Raudii (101 a.C.), con cui venne messa fine alle guerre cimbriche. Infatti, secondo il resoconto di Plutarco - il quale però adopera come fonte Silla stesso - Mario, console e dunque comandante in capo in quella battaglia, schierò il proprio esercito sulle ali e quello di Catulo al centro, nella speranza che lo scontro maggiore lo combattesse il proprio esercito, facendo ricadere su di sé la gloria, ma pare che ciò non avvenne.<sup>221</sup> Così dopo lo scontro «il denaro lo presero i soldati di Mario, ma, a quanto si dice, le spoglie, le insegne e le trombe furono portate all'accampamento di Catulo, a significare che era a lui che spettava la gloria della vittoria».<sup>222</sup> Nonostante il contenzioso, a Mario venne offerta la possibilità di celebrare il trionfo sui Teutoni, conseguito in precedenza, e il trionfo sui Cimbri – conteso da Catulo – da solo, ma alla fine Mario accettò di svolgerne solo uno assieme a Catulo: «Inoltre consideravano giusto che lui, da solo, celebrasse tutti e due i trionfi, ma Mario non lo fece e trionfò con Catulo, intendendo così, pur dopo successi di quella portata, far mostra della sua

---

con il fratello per stabilire chi dovesse fondare e governare la nuova città. Mario appare inoltre collegato a uccelli come aquile e avvoltoi e ai loro presagi favorevoli anche in Cicerone (Cic., *De div.*, I.106). Cfr. SCARDIGLI ET AL. 2017, nota 247 pp. 515-516; FERRO-MONTELEONE 2010, p. 101 ss. per la ricostruzione della presa degli auspici di Romolo e Remo prima della fondazione dell'Urbe.

<sup>221</sup> Plut., *Mario*, 25.6-7 e 26.

<sup>222</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 27.6: «Τὰ μὲν οὖν χρήματα διήρπασαν οἱ Μαρίου στρατιῶται, τὰ δὲ λάφυρα καὶ τὰς σημαίας καὶ τὰς σάλπιγγας εἰς τὸ Κάτλου στρατόπεδον ἀνενεχθῆναι λέγουσιν· ᾧ καὶ μάλιστα τεκμηρίω χρῆσθαι τὸν Κάτλον, ὡς κατ' αὐτὸν ἡ νίκη γένοιτο».

moderazione. E probabilmente temeva che i soldati non avrebbero permesso neanche a lui di trionfare, se Catulo fosse stato escluso dalla celebrazione».<sup>223</sup>

Diversamente dalla versione di Plutarco, si può ritenere verosimile che Mario abbia accettato di dividere la gloria perché in ogni caso il successo di Catulo era anche suo, in quanto comandante più alto in grado e detentore dunque dei massimi auspici – a riprova del fatto che Mario desse importanza agli auspici e ne comprendesse il valore vi fu il fatto di aver cercato con successo di divenire augure. Inoltre, è probabile che nella scelta abbia influito anche il fatto che il popolo gli riconobbe in maniera spontanea onori offrendo in privato offerte tanto agli dei quanto a lui e appellandolo terzo fondatore di Roma, visti i meriti che lo accomunavano a quello che era stato definito secondo fondatore di Roma, Camillo, che aveva sconfitto i Galli di Brenno.<sup>224</sup> Ciò, prendendo in considerazione anche l'atteggiamento di Mario durante la celebrazione del trionfo giugurtino, porta anche a pensare che l'identificazione che Mario cercò di compiere fra se stesso e *Liber Pater* non si limitasse ad un riferimento a Dioniso, ma anche al fatto che secondo la leggenda Liber fosse il primo a celebrare il trionfo, così da legare la propria figura all'idea di trionfatore per eccellenza.<sup>225</sup> Queste considerazioni, unite al desiderio di monopolio dei trionfi, portano J. C. Richard a parlare di una "*Victoria Mariana*" precorritrice non solo della "*Victoria Sillana*" e "*Cesariana*", ma anche della politica dei trionfi di età imperiale.<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017. Plut., *Mario*, 27.10: «καὶ θριαμβεύειν μόνον ἤξιουν ἀμφοτέρους τοὺς θριάμβους. οὐ μὴν ἐθριάμβευσεν οὕτως, ἀλλὰ μετὰ τοῦ Κάτλου, μέτριον ἐπὶ τηλικαύταις εὐτυχίαις βουλόμενος παρέχειν ἑαυτόν, ἔστι δ' ὅτι καὶ τοὺς στρατιώτας φοβηθεῖς, παρατεταγμένους εἰ Κάτλος ἀπείργοιτο τῆς τιμῆς μηδ' ἐκεῖνον ἔαν θριαμβεύειν».

<sup>224</sup> Plut., *Mario*, 27.9. Cfr. RICHARD 1965, p. 84 ss.

<sup>225</sup> RICHARD 1965, pp. 79-80.

<sup>226</sup> RICHARD 1965, pp. 85-86.

### 3.3 Silla, il favorito dagli dei

Mario è forse la figura più importante del periodo, innovativo nel suo modo di gestire il grande potere personale di cui dispose, un potere che comunque ebbero anche altri prima di lui (elezioni in deroga si verificarono ad esempio per Scipione Emiliano e per lo stesso Scipione Africano), ma che nessuno seppe o volle sfruttare, anche in considerazione di un differente quadro politico e sociale. In effetti, proprio Scipione Africano un secolo prima sembra precorrere la figura di Mario, pur con una serie di differenze, presentando alcuni tratti comuni e ricavando dalla sua grande carriera militare un peso politico tale da essere costretto a mettersi in disparte, alla fine della guerra, perché temuto dagli altri aristocratici.<sup>227</sup>

L'importanza di Mario si ricava anche dal fatto che a lui si ispirarono più o meno direttamente gli altri *viri militares* del secolo, tra cui il suo antagonista Lucio Cornelio Silla, che nella sua carriera – spinta anche in questo caso dai successi militari – e nel rapporto con la religione presenta più di un'affinità, pur con delle importanti differenze.

---

<sup>227</sup> La figura di Publio Cornelio Scipione è, pur con le dovute distinzioni, la più vicina a quella di Mario tra tutti i Romani illustri che lo precedettero. Si può infatti notare che egli sia stato eletto in deroga, come *privatus cum imperio*, per ragioni di guerra e che lo sia stato con un ampio sostegno dei comizi, oltre al fatto che l'Africano dovesse la propria fama e carriera proprio al successo militare, similmente a quanto sarebbe accaduto con i *viri militares*. Al tempo stesso, per quanto la situazione fosse differente, le fonti tramandano uno stretto legame tra Scipione e le truppe sotto il suo comando, ma ancor di più risalta il rapporto privilegiato che pretendeva di avere ed ostentava con Giove, con il quale “dialogava” presso il tempio sul Campidoglio, e il fatto di dirsi ispirato in molte azioni da sogni premonitori e segni celesti. Nei resoconti di Livio e Polibio si ritrova l'eco di tale ispirazione divina e, se lo scrittore greco rifiuta attribuendone i successi al suo genio, l'autore latino sembra farsi portavoce di quell'idea, presumibilmente sostenuta da Scipione stesso, di essere accompagnato nelle proprie azioni da una certa fortuna (WISTRAND 1987, pp. 24-25). Per certi versi ciò appare una *felicitas sillana ante litteram*: allo stesso modo è precursore dell'importanza conferita alla celebrazione della vittoria, se, come sembra, egli fu il primo a tributarsi il titolo di *imperator* (209 a.C.; si vedano al riguardo Polyb., *Histor.*, X.40.5 e Liv., *Ab Urb.*, XXVII.19) e ottenne inoltre – tra i pochi fino a quel momento a ricevere questo onore – il soprannome di Africano, nome del popolo che aveva sconfitto (usanza che, come visto con Marco Aurelio, diventerà più frequente nella tarda Repubblica e poi soprattutto in età imperiale).

### ***Sulla felix, imperator iterum***

Silla non era un *homo novus*, ma proveniva da un ramo decaduto della *gens Cornelia*, sicché come Mario dovette la propria carriera principalmente ai meriti personali conseguiti nel corso di varie campagne militari. Sotto di lui, come visto, militò a lungo, sia in Africa che in parte della guerra contro i Cimbri, conseguendo una serie di successi che lo portarono a crescere in fama fino a giungere all'aperta ostilità con Mario stesso, supportato e spinto anche da una certa parte dell'aristocrazia a cui l'*homo novus* era invisibile.<sup>228</sup>

Al pari del suo avversario, infatti, anche Silla attribuì grande importanza alla fama di vincitore, spingendosi più in là e arrivando ad attribuirsi il titolo di "*Felix*", dalla forte valenza. Infatti, se Mario tentò di apparire come predestinato alla vittoria e favorito nelle sue azioni dagli dei, sicuramente tentò di attribuire il buon esito delle proprie imprese anche alle proprie qualità: questo è il significato dell'erezione di un tempio ad *Honos et Virtus*, qualità divinizzate a cui già altri avevano dedicato edifici votivi.<sup>229</sup> Silla invece si conferì tale soprannome per sottolineare un'ispirazione divina e una certa fortuna che lo conducevano al successo, un'ispirazione non episodica ma perpetua, che lo portò al buon esito di tutte le spedizioni militari che affrontò: un *cognomen* che prima fu solo informale e adoperato in Oriente – dove fu governatore e dove condusse le operazioni contro Mitridate re del Ponto –, ma che poi gli venne riconosciuto anche dal Senato nel novembre dell'82 a.C. e usato in ambito ufficiale.<sup>230</sup> Il tema della *felicitas* fu caro a Silla, che lo propagandò anche a livello popolare tramite la monetazione con emissioni in cui compare l'epiteto "*felix*", come nel caso dell'aureo RRC 381, risalente all'80 a.C. e raffigurante al rovescio una statua equestre – di cui

---

<sup>228</sup> Plut., *Silla*, 3-4.

<sup>229</sup> WISTRAND 1987, p. 32-33. E. Wistrand sostiene che la dedica a questi «*divine powers that were expected to inspire and guide a military man*» fosse una rivendicazione dei propri meriti, anche e soprattutto in contrasto con la nobiltà che riteneva che fossero le proprie origini a garantire il diritto ai più alti uffici. Significativamente, inoltre, ricorda come il collega al consolato e co-comandante contro i Cimbri Catulo abbia dedicato un tempio alla *Fortuna huiusce diei*: una ulteriore riprova di come la scelta di seguire questa tradizione religiosa fosse anche l'orgogliosa rivendicazione dei propri meriti in contrasto con le dediche di quei tempi alla Fortuna.

<sup>230</sup> BALSDON 1951, p. 9. È inoltre significativo il fatto che Silla abbia chiamato i figli *Faustus* e *Fausta*, a simboleggiare che la sua buona sorte, la *felicitas* che lo contraddistingueva, riguardava anche i membri della sua famiglia. Di fatti, sebbene *Faustus* fosse un antico *praenomen*, Silla lo riprese, certamente vista la stretta connessione tra questo e "*felix*" (*Ibid.*, pp. 3-4).

abbiamo notizia solo tramite le fonti, non essendo giunta a noi –, primo esempio a Roma di scultura di questa tipologia dalla forte influenza ellenistica.<sup>231</sup>



Image: Classical Numismatic Group, Inc.

Aureo RRC 381 raffigurante statua equestre di Silla e recante “*Felix*” nella legenda al rovescio.<sup>232</sup>

Dal resoconto di Plutarco, che colloca l’attribuzione ufficiale nell’81 a.C. – quindi dopo la celebrazione del trionfo sui Sanniti e su proprio editto - si ricava anche una connessione tra tale aggettivo e Afrodite-Venere: «Alla fine del suo discorso chiese perciò di essere soprannominato “Fortunato” (è questo il significato proprio del termine latino *Felix*. Ma lui, nella corrispondenza ufficiale con i Greci, si dava l’appellativo “Epafrodito”, e i suoi trofei che si trovano nel nostro paese recano questa iscrizione: “Lucio Cornelio Silla Epafrodito”»<sup>233</sup> *Felix* veniva quindi inteso da Silla come *Ἐπαφρόδιτος*, con riferimento al preteso favore che Venere gli accordava in maniera speciale, sostituendolo alla traduzione di *Εὐτυχής*, recante la stessa connotazione di “fortunato” che presenta l’aggettivo latino. E. Wistrand evidenzia però, sulla base anche del Liddel-Scott-Jones, che tale epiteto per essere spiegato non richieda per forza il richiamo al patrocinio di Venere che sembra sottinteso da Plutarco, poiché anch’esso potrebbe essere

<sup>231</sup> Di questa statua equestre rimane traccia nelle fonti: da Appiano si ricava il testo dell’iscrizione che essa recava, traducibile in latino con “*Cornelio Sullae imperatori Felici*”, mentre da Svetonio (Svet., *Divus Iulius*, 75) si ha notizia del fatto che essa fosse stata abbattuta dal popolo e fatta riposizionare da Cesare. Silla fu il primo a ricevere l’onore di una statua equestre, imitato successivamente da Pompeo, Cesare e Augusto (BALSDON 1951, nota 50 p. 4).

<sup>232</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>233</sup> Traduzione di A. Mariani, G. Merasco e R. G. Andria, Utet, 2013. Plut., *Silla*, 34.3-4: «καὶ πέρας ἐκέλευσεν αὐτὸν ἐπὶ τούτοις Εὐτυχῆ προσαγορεύεσθαι· τοῦτο γὰρ ὁ Φῆλιξ μάλιστα βούλεται δηλοῦν αὐτός δὲ τοῖς Ἑλλήσι γράφων καὶ χρηματίζων, αὐτὸν Ἐπαφρόδιτον ἀνηγόρευε, καὶ παρ’ ἡμῖν ἐν τοῖς τροπαίοις οὕτως ἀναγράφεται “Λεύκιος Κορνῆλιος Σύλλας Ἐπαφρόδιτος”». Cfr. BALSDON 1951, p.4 e DUMÉZIL 2017, p.462.

tradotto con il significato di “fortunato”: «*it is well know that the best throw in dice is called Ἀφοδίτη, Venus, Venerius (iactus) [...] Marquardt also remarks that the astragalus is one of the attributes of Venus*».<sup>234</sup> Sempre E. Wistrand afferma che il significato rimanga quindi non del tutto chiaro e ritiene però che, nonostante gli studiosi si siano forse soffermati troppo sul legame tra Silla e Venere, lo statista romano attribuisse senza dubbio il proprio successo alla protezione degli dei.

Dunque, quale ruolo si può attribuire a Venere nella propaganda sillana e che connessione avrebbe con l'epiteto di *Felix-Ἐπαφρόδιτος*? Stando alla testimonianza di Plutarco, l'uso del termine greco – che in questo caso sarebbe da intendere con significato diverso rispetto al “fortunato” latino – e dunque l'associazione con Afrodite-Venere sarebbe specificamente legata al mondo ellenico e più in generale orientale, dal momento che il *dictator* adoperava tale termine nella sua corrispondenza con i territori ad est della Repubblica, in quei luoghi in cui trascorse gli anni più importanti della sua carriera politico-militare precedente la guerra civile. L'idea di essere favorito nelle sue campagne tra gli altri dei proprio da Afrodite-Venere sembra essere piuttosto precoce in Silla se, come racconta Plutarco, egli fece una dedica alla dea sul trofeo eretto a Cheronea per commemorare l'importante vittoria ivi colta nell'86 a.C. sulle le truppe di Mitridate VI guidate da Archelao – un successo che gli era valso la prima acclamazione ad *imperator*.<sup>235</sup> Dalla monetazione è possibile cogliere chiaramente la connessione di Venere alla vittoria sillana: esiste in particolare una moneta, RRC 359 (sia *aureus* che *denarius*), che associa esplicitamente il successo di Silla – presente al rovescio con la legenda “*imperator iterum*”, cioè *imperator* per la seconda volta - a Venere, la cui testa compare al dritto. La cronologia di questo conio è incerta, poiché M. Crawford la data all'84-83 a.C., ma J. Balsdon ritiene che essa sia posteriore e databile al tardo 82–81 a.C., quando probabilmente Silla ottenne la sua seconda acclamazione ad *imperator* grazie alla vittoria sui Sanniti a Porta Collina (1° novembre 82 a.C.):

---

<sup>234</sup> WISTRAND 1987, pp. 27-28.

<sup>235</sup> BALSDON 1951, p. 9. Sul trofeo di Cheronea significativamente vi era la dedica a tre divinità, come scrive J. Balsdon: «*not only the very obvious names of Ares and Nike, but also the name of Aphrodite*». Appare quindi evidente l'intento di Silla di associare la vittoria, la predestinazione ad essa espressa dall'aggettivo “*felix*” e il favore di Venere. Cfr. MARTIN 1989, pp. 26-27.

nell'occasione un altro legame sarebbe stato l'essersi accampato vicino ad un santuario di Venere Ericina la notte prima della battaglia, con la vittoria del giorno seguente che sarebbe stata dunque un'ulteriore prova del favore speciale goduto presso la dea.<sup>236</sup>



Image: Bertolami Fine Arts

Denario RRC 359 con testa di Venere al dritto e legenda "IMPER ITERUM" al rovescio.<sup>237</sup>

L'insistenza sulla vittoria, vero e proprio *leitmotiv* della propaganda sillana, trovò realizzazione anche nella glorificazione dell'acclamazione ad *imperator*: tra le altre forme commemorative, Silla adoperò ancora una volta la monetazione, divenendo il primo romano a celebrare in maniera esplicita l'acclamazione sulle monete, facendo comparire nella legenda l'abbreviazione di *imperator*. Non solo RRC 359, ma anche l'emissione RRC 367, in cui all'immagine di un *triumphator* su quadriga – già vista ad esempio sotto Mario – incoronato da una Vittoria alata si associa la legenda "*Lucius Sulla Imperator*".<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> CRAWFORD 1991, RRC 359 pp. 373-374 e MARTIN 1989, p. 42.

<sup>237</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>238</sup> CRAWFORD 1991, RRC 367 pp.386-387 e MARTIN 1989, p. 31 ss. M. Crawford ritiene che la moneta sia da datare all'82 a.C., ma J. Balsdon evidenzia come questo renderebbe meno logica l'emissione di RRC 359, proponendo di invertire la datazione per i due tipi monetari: si tratterebbe quindi di un'emissione più grande con cui finanziò la campagna in Italia e celebrò la prima acclamazione, a cui fece seguito RRC 359 nell'82 a.C. per commemorare la seconda acclamazione dopo la vittoria sugli *hostes publici*, in larga parte Sanniti.



Image: Bertolami Fine Arts

Denario RRC 367 con *triumphator* incoronato da Vittoria alata al rovescio e recante “L SVLLA IMP” nella legenda al rovescio.<sup>239</sup>

Ma il nesso che lega Silla alla dea potrebbe ritenersi non diverso negli scopi da quello tra Mario e la dea Cibele. Se, come afferma J. Balsdon, «*for a Sullan cult of Venus in Italy we have, on examination, found very little evidence*»,<sup>240</sup> bisogna chiedersi quali siano le ragioni di ciò. Infatti, pare che non vi siano particolari fondazioni di città od opere intitolate da Silla alla dea che possano far pensare ad un preciso progetto per l'Urbe e l'Italia e in ogni caso, quando se ne trovano, non è possibile attribuire con certezza il riferimento alla qualità sillana di “*Epaphrodito*”, poiché dediche alla dea esistevano in ambito romano già in precedenza. Anche quando questi legami si trovano senza dubbi di attribuzione, come nel caso di RRC 359, è significativo che ad essi non vi sia seguito, facendo venir meno l'idea di una propaganda di questo genere in Occidente.<sup>241</sup> Diversa è la questione in Oriente, dove molteplici monete vengono coniate nelle zecche e dove, per l'appunto, si trovano dediche alla dea già prima della vittoria di Silla su Mario: è plausibile ritenere che questo sia dovuto ai suoi incarichi in Oriente e al desiderio di acquisire forza agli occhi degli abitanti locali, similmente a quanto già Mario aveva fatto – e quanto lo stesso Mitridate faceva (si veda *supra* in merito

<sup>239</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>240</sup> BALSDON 1951, p. 8.

<sup>241</sup> BALSDON 1951, p. 5 ss. Così scrive in proposito lo studioso: «*there remains the gold coinage struck by Sulla's orders under Murena in the East between 82 and 80 B.C., which may be considered more appropriately in connection with Sulla's attention to Aphrodite when he was in the East. In Rome and the West the head of Venus does not again appear on coins struck in Sulla's lifetime*» (*Ibid.*, p. 7).



alla propaganda mariana concernente Cibele e Dioniso, dio cui anche Mitridate si rifaceva).<sup>242</sup>

Alla luce di ciò si spiegano gli atteggiamenti ellenizzanti tenuti da Silla in Oriente. È il caso dell'erezione del trofeo dopo Cheronea: anziché bruciare le armi del nemico, come fece ad esempio il suo avversario Mario, seguendo l'uso romano, dopo la vittoria sui Teutoni,<sup>243</sup> egli eresse trofei alla maniera greca, ponendo inoltre una dedica in greco a dei greci.<sup>244</sup> Anche l'adozione di divinità orientali come patrona è indice del desiderio di promuovere se stesso in quelle aree della Repubblica, rifacendosi al tessuto di credenze di quelle province. Si può affermare ciò poiché non solo Silla istituì il legame con Venere – già fortemente simbolico poiché fu una prima appropriazione di quel legame che, tramite la leggenda di Enea, collegava l'Oriente a Roma – ma designò come proprio patrono anche Apollo, di cui si dice avesse con sé nei giorni di battaglia una statuetta, presa dal tesoro del santuario Delfico che si era fatto consegnare con la coercizione così come da altri santuari panellenici.<sup>245</sup> In aggiunta, egli si

---

<sup>242</sup> Il re del Ponto, come i suoi avversari romani, combatté anche su un piano simbolico la guerra per l'Asia Minore e l'Ellade. Oltre all'associazione con divinità come Dioniso, aspirò ad essere un nuovo Alessandro Magno, ma lo scontro venne combattuto anche sulla vicenda di Troia, usata in chiave anti-romana da Mitridate, in modo favorevole dai Romani e in particolare da Silla, che cercò anche di rimediare alla presa con l'inganno e la seguente strage che il mariano Fimbria compì proprio ad Ilio a causa del sostegno della città alla causa di Mitridate, ricordando il legame tra il popolo romano e l'antica Troia e legando in particolare se stesso alle mitiche origini di Roma grazie al patrocinio di Venere (BALLSESTEROS-PASTOR 2009, p. 217 ss).

<sup>243</sup> Plut., *Mario*, 22.1: «Μετὰ δὲ τὴν μάχην ὁ Μάριος τῶν βαρβαρικῶν ὀπλῶν καὶ λαφύρων τὰ μὲν ἐκπρεπῆ καὶ ὀλόκληρα καὶ πομπικὴν ὄψιν τῷ θριάμβῳ δυνάμενα παρασχεῖν ἐπέλεξε, τῶν δ' ἄλλων ἐπὶ πυρᾶς μεγάλης κατασφραγίσας τὸ πλῆθος, ἔθυσσε θυσίαν μεγαλοπρεπῆ», «Dopo la battaglia Mario scelse le armi e le spoglie dei barbari rimaste belle e intatte, quelle insomma che potessero dar lustro al suo corteo trionfale, mentre le altre le fece ammucciare su una grande pira; poi offrì un magnifico sacrificio» (traduzione di L. Ghilli, Rizzoli Bur, 2017).

<sup>244</sup> J. Rüpke ricostruisce la pratica romana dei trofei (RÜPKE 2019, pp. 207-208).

<sup>245</sup> Plut., *Silla*, 29.11-12: «Λέγεται δ' ἔχων τι χρυσοῦν Ἀπόλλωνος ἀγαλμάτιον ἐν Δελφῶν, ἀεὶ μὲν αὐτό κατὰ τὰς μάχας περιφέρειν ἐν τῷ κόλπῳ, ἀλλὰ καὶ τότε τοῦτο καταφιλεῖν, οὕτω δὲ λέγων "ὦ Πύθι' Ἀπολλον, τὸν Εὐτυχῆ Σύλλαν Κορνήλιον ἐν τοσοῦτοις ἀγῶσιν ἄρας λαμπρόν καὶ μέγαν, ἐνταῦθα ῥίψεις ἐπὶ θύρας τῆς πατρίδος ἀγαγών, αἴσχιστατοῖς ἑαυτοῦ συναπολούμενον πολίταις;"», «Si dice che Silla avesse una statuetta di Apollo in oro presa a Delfi, che durante le battaglie portava sempre sotto la piega del mantello. Quella volta la baciò pronunciando queste parole: "O Apollo Pizio, che in tante battaglie hai innalzato a splendore e grandezza Cornelio Silla il Fortunato, lo abatterai adesso, che è giunto alle porte della sua patria, per farlo morire insieme ai suoi concittadini di una vergognosissima morte?"» (traduzione di A. Mariani, G. Merasco e R. G. Andria, Utet, 2013).

professò anche devoto alla dea della Cappadocia Ma:<sup>246</sup> da governatore della Cilicia aveva infatti preso parte ad un incontro con una delegazione del regno dei Parti in Cappadocia e sembra che da lì e da successive presenze nella regione abbia ricavato in seguito la devozione per la dea.<sup>247</sup> Questa divinità venne assimilata in seguito alla dea Bellona proprio grazie a Silla, ma va sottolineato il fatto che essa fosse un alter ego della Grande Madre, quale era Cibele stessa, e che anch'essa avesse tratti guerrieri, un fatto che lo pone sulla stessa linea di Mario e che indica, assieme agli altri tratti descritti, l'esistenza di una precisa politica religiosa strettamente correlata a quella del suo avversario.

Il caso della dea Ma e della *felicitas* mostrano però la versatilità di questa propaganda, che in Italia sembra essere adattata al contesto radicalmente differente ed estraneo alle tematiche ellenistiche. L'associazione della vittoria ad Afrodite-Venere fu fondamentale per ottenere consenso nell'Oriente che gli aveva garantito le fortune politiche e militari e contrastare i suoi avversari nella regione: una propaganda non proficua in Occidente, dove al contrario preferì chiaramente celebrare la propria vittoria e le acclamazioni ad *imperator*, appunto. Ma anche la dea asiatica a lui apparsa prima dell'attacco a Roma sembra presentare dei riferimenti più romani che orientali. Nei pressi di Porta Collina, dove aveva vinto, Silla fece erigere un tempio a Ma-Bellona, introducendo nel culto elementi della Cappadocia e se ad un primo sguardo questo può apparire come un ringraziamento alla divinità che gli aveva annunciato la vittoria, ciò non è affatto scontato: R. Palmer, nel suo studio sul santuario sillano, evidenzia il fatto che dei precedenti templi a Bellona fossero stati costruiti nell'Urbe e che in particolare nel 296 a.C. «*Appius Claudius' vow to build a temple to Bellona when he faced the Samnites in Etruria*», così come sei anni più tardi *P. Cornelius*

---

<sup>246</sup> Nella vita di Silla scritta da Plutarco si ha notizia, ad esempio, dell'apparizione in sogno della dea Ma a Silla alla vigilia della marcia su Roma. Indipendente o meno dalla veridicità dell'episodio, esso è il segno del legame che Silla desiderava palesare con tale entità divina. Plut., *Silla*, 9.7: «λέγεται δὲ καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους 81 αὐτῷ Σύλλα φανῆναι θεὸν ἣν τιμῶσι Ῥωμαῖοι παρὰ Καππαδοκῶν μαθόντες εἶτε δὴ Σελήνην οὖσαν εἶτ' Ἀθηνᾶν εἶτ' Ἐνυώ», «Si racconta pure che a Silla apparve in sogno una divinità il cui culto i Romani avevano imparato dai Cappadoci (potrebbe trattarsi di Sémele, di Minerva, di Bellona)» (traduzione di A. Mariani, G. Merasco e R. G. Andria, Utet, 2013).

<sup>247</sup> PALMER 1975, p. 656.

*Rufinus*, antenato di Silla, trionfò sui Sanniti e da ciò derivò *Bellona Rufilia*.<sup>248</sup> Prendendo in considerazione questi precedenti e il fatto che non solo fossero legati a dei trionfi sui Sanniti – proprio come quello di Silla, poiché essi costituivano il grosso della forze nemiche – ma anche alla sua famiglia, si può inquadrare la costruzione del tempio a *Bellona*, con relativa orientalizzazione attraverso l'*interpretatio* con *Ma*, come un gesto a un tempo in linea con la tradizione romana e con la sua politica di autocelebrazione della vittoria.

Non si può nemmeno ignorare il fatto che Silla tenga in grande considerazione la religione tradizionale, operando una serie di riforme nel momento in cui conseguì il potere personale: non solo ottenne dal Senato di riavere la propria dignità di augure, ma provvide anche ad ampliare il collegio dei *decemviri* portandolo a quindici membri, oltre ad abrogare la *lex Domitia* reintroducendo il criterio della cooptazione per i sacerdoti.<sup>249</sup> Si distinse inoltre per l'ampliamento del *pomerium* - il confine sacro che lui stesso per primo aveva violato nella storia di Roma marciando con le legioni in armi sulla città.<sup>250</sup> Tenendo conto di questa attenzione per la tradizione è allora interessante la possibile spiegazione dell'aggettivo *felix* che E. Wistrand fornisce. Egli sottolinea come tradizionalmente vi fosse una sorta di *felicitas* tipica degli alti magistrati in quanto possessori degli auspici e aggiunge che nel caso specifico di Scipione Africano essa fosse divenuta una sorta di fortuna che lo accompagnava in ogni sua azione: la *felicitas* di Silla sarebbe quindi simile a quella di Scipione, cioè un privilegio personale conferito soltanto a lui, ma derivato da quello stesso possesso degli auspici che tradizionalmente garantiva il buon esito ai generali, con un'intensificazione che nel caso del *dictator* porterebbe a pensarlo come possessore di *summa auspicia*.<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> PALMER 1975, p. 664.

<sup>249</sup> Si veda *supra* nota 103.

<sup>250</sup> DUMÉZIL 2017, p. 460, RÜPKE 2019, p. 37 e 50.

<sup>251</sup> WISTRAND 1987, p. 29. Il ricercatore spiega in questo modo – piuttosto che con il suo ruolo di augure - anche i numerosi conii voluti da Silla con riferimenti ai simboli tipici degli auguri (è il caso di RRC 359, che al rovescio, in aggiunta alla legenda esaminata reca tali riferimenti). L'ipotesi, tra le altre cose, renderebbe Silla un precursore di Augusto anche in questo campo (oltre che per il legame con Venere e Apollo), giacché come gli imperatori egli si sarebbe posto al di sopra di chiunque altro grazie al possesso dei massimi auspici.

## **Aruspici, Caldei e presagi di grandezza**

Nell'ambito della divinazione Silla, al pari di Gaio Mario, appare innovativo. Dalle fonti emerge che nelle campagne militari avesse al proprio seguito degli esperti più tradizionali rispetto alla profetessa siriana del suo avversario: veniva coadiuvato da aruspici e in particolare è il *dictator* stesso a menzionare nelle sue memorie del legame con uno di questi, Gaio Postumio, dei cui consigli e delle cui consultazioni divinatorie si avvaleva.<sup>252</sup> La scelta di affidarsi a questi esperti nel corso delle sue campagne può certamente essere stata condizionata anche dalla sua situazione, giacché l'ottimate non andava incontro al livello di ostilità che l'aristocrazia mostrava nei confronti dei *populares* e del suo acerrimo rivale in particolare. Non di meno, Silla presenta comunque degli importanti tratti di originalità, facendo ricorso a forme di divinazione che erano quantomeno inusuali per dei comandanti e magistrati della Repubblica.

Emerge subito, nella biografia di Silla stilata da Plutarco, la consultazione di esperti Orientali noti ai Romani come Caldei.<sup>253</sup> Specialisti principalmente nella lettura degli astri, essi erano presenti a Roma su un piano non ufficiale già dal II sec. a.C., come si evince da un passo di Valerio Massimo che riporta la cacciata di questi operatori rituali dall'Urbe verso la metà del secolo: «Caio Cornelio Hispalo, pretore peregrino, sotto il consolato di Marco Popilio Lenate e di Lucio Calpurnio ordinò con un editto che entro dieci giorni i Caldei andassero via da Roma e dall'Italia, poiché con le loro insignificanti e sciocche invenzioni diffondevano una caligine remunerativa per le loro menzogne. Ugualmente i

---

<sup>252</sup> RÜPKE 2018, p.148. Cfr. Cic., *De div.*, I.72, in cui l'Arpinate fa menzione della consultazione da parte di Silla di Postumio per prendere la decisione di muovere contro i Sanniti a Nola: «*et ut in Sullae scriptum historia videmus, quod te inspectante factum est, ut, cum ille in agro Nolano immolaret ante praetorium, ab infima ara subito anguis emergeret, cum quidem C. Postumius haruspex oraret illum ut in expeditionem exercitum educeret. id cum Sulla fecisset, tum ante oppidum Nola fortissima Samnitium castra cepit*».

<sup>253</sup> Sui Caldei Cicerone scrive (Cic., *De div.*, I.2): «*Qua in natione Chaldaei, non ex artis sed ex gentis vocabulo nominati, diuturna observatione siderum scientiam putantur effecisse, ut praedici posset quid cuique eventurum et quo quisque fato natus esset*», «Tra gli assiri, si ritiene che in particolare i caldèi - nome di una gente, non della loro arte – con l'incessante osservazione delle stelle abbiano fondato una scienza che permetteva di predire che cosa sarebbe accaduto a ciascuno e con quale destino ciascuno era nato» (traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017). Tuttavia, come ricorda S. Timpanaro (TIMPANARO 2017, nota 7 p. 234), la fama della loro perizia in campo astrologico fu tale da far divenire i Caldi gli astrologi per antonomasia presso Greci e Romani, facendo divenire i due sostantivi sinonimi.

Giudei, che avevano cercato di corrompere i costumi romani con il culto di Giove Sabazio, li costrinse a fare ritorno alla loro patria». <sup>254</sup> In occasione della missione diplomatica con i Parti in Cappadocia, uno di questi esperti, al seguito della delegazione partica, conoscitore per altro della fisiognomica, scrutando Silla ne preconizzò il radioso avvenire: « Si racconta pure che un tale del seguito di Orobazo, un Caldeo, scrutò la fisionomia di Silla, ne esaminò con grande attenzione i moti dell'animo e del corpo e, studiatane la natura in base ai principi della propria arte, sentenziò che era inevitabile che l'uomo che gli stava davanti diventasse potentissimo, e che anzi era stupito di come egli potesse anche allora sopportare di non essere il primo fra tutti». <sup>255</sup> Una consultazione che non appare episodica, poiché Plutarco ricorda che nelle sue memorie il dittatore affermò di aver ricevuto dai Caldei un responso sulla data della propria morte, portando a ipotizzare un reiterato ricorso ad essi. <sup>256</sup>

Il tratto maggiormente innovativo del *dictator* risiede però nel suo fare affidamento sui sogni, come nel caso della visione onirica in cui la dea Ma gli promise la vittoria (Plut., *Silla*, 9.7), considerandoli di sicuro affidamento: «E c'è di più: nei *Commentari* consiglia a Lucullo, al quale l'opera è dedicata, di non considerare nulla così sicuro come le indicazioni ricevute dalla divinità nei sogni notturni». <sup>257</sup> Si tratta di un tipo di divinazione che è alquanto inusuale nel mondo romano e

---

<sup>254</sup> Val. Max., I.3.3: «C.Cornelius Hispalus praetor peregrinus M. Pompilio Lenate L.Calpurnio cos. edicto Chaldaeos circa decimum diem abire ex Urbe atque Italia iussit, levibus et ineptis ingeniis fallaci siderum interpretatione quaestuosam mendaciis suis caliginem incientes. Idem Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit».

<sup>255</sup> Traduzione di A. Mariani, G. Merasco e R. G. Andria, Utet, 2013. Plut., *Silla*, 5.11: «Ἱστορεῖται δὲ τις ἀνὴρ τῶν μετ' Ὀροβάζου καταβεθηκότων, Χαλδαῖος, εἰς τὸ τοῦ Σύλλα πρόσωπον ἀπιδῶν, καὶ ταῖς κινήσει τῆς τε διανοίας καὶ τοῦ σώματος οὐ παρέργως ἐπιστήσας, ἀλλὰ πρὸς τὰς τῆς τέχνης ὑποθέσεις τὴν φύσιν ἐπισκεψάμενος, εἰπεῖν ὡς ἀναγκαῖον εἶη τοῦτον τὸν ἄνδρα μέγιστον γενέσθαι, θαυμάζειν δὲ καὶ νῦν πῶς ἀνέχεται μὴ πρῶτος ὦν ἀπάντων».

<sup>256</sup> Plut., *Silla*, 37.1-2: «Ὁ δὲ Σύλλας οὐ μόνον προέγνω τὴν ἑαυτοῦ τελευτήν, ἀλλὰ τρόποντινὰ καὶ γέγραφε περὶ αὐτῆς. Τὸ γὰρ εἰκοστὸν καὶ δεύτερον τῶν ὑπομνημάτων πρὸ δευρῶν ἡμερῶν ἢ ἐτελεύτα γράφων ἐπαύσατο. καὶ φησι τοὺς [τε] Χαλδαίους αὐτῷ προειπεῖν, ὡς δέοι βεβιωκότα καλῶς αὐτὸν ἐν ἀκμῇ τῶν εὐτυχημάτων καταστρέψαι», «Ora, tornando a Silla, egli non solo prevede la sua morte, ma in qualche modo ne parlò nei suoi scritti: nel ventiduesimo libro dei suoi *Commentarii*, del quale interruppe la redazione due giorni prima di morire, dice che i Caldei gli avevano predetto che sarebbe morto al termine di una vita gloriosa e al colmo dei suoi successi» (traduzione di A. Mariani, G. Merasco e R. G. Andria, Utet, 2013).

<sup>257</sup> Plut., *Silla*, 6.10: «Ἔτι δὲ Λευκόλλω μὲν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν, ὧν ἐκείνῳ τὴν γραφὴν ἀνατέθεικε, παραινεῖ μηδὲν οὕτως ἡγεῖσθαι βέβαιον, ὡς ὁ τι ἂν αὐτῷ προστάξῃ νύκτωρ τὸ δαιμόνιον».

che non trova spazio nella religione di stato a Roma: «*prior to the first century BC generals and consuls invoking a dream are not only unusual, but exception*». <sup>258</sup> Prima del dittatore si verificano a Roma solo altri due casi di personaggi politici che si dicono ispirati in sogno dagli dei, ovvero Fabio Pittore e Scipione Africano, con quest'ultimo in particolare che più volte giustificò le proprie scelte alla luce dell'ispirazione divina giuntagli in sogno (come nel caso della presa di Nova Carthago, che attribuì all'aiuto onirico di Nettuno, ma che fu presa invece tramite la raccolta di informazioni sulla città e sulle maree della laguna che costeggiava un tratto delle mura cittadine). <sup>259</sup>

Non è possibile stabilire se Silla facesse davvero questi sogni, né quanto egli credesse ai messaggi onirici inviati dagli dei, ma in ogni caso non è probabilmente utile concentrarsi su questi aspetti quanto lo è invece il chiedersi in che modo il loro utilizzo gli sia stato di giovamento. Nella scelta di questa tipologia di divinazione si può pensare che vi sia un certo richiamo al mondo ellenico, dove l'oniromanzia aveva un'importanza e un'accettazione maggiore. Non si può nemmeno trascurare un possibile collegamento con Scipione Africano, il più illustre predecessore a livello romano nell'uso manovrato dei sogni ispirati e membro della *gens Cornelia* proprio come Silla – un richiamo che sarebbe in linea con i riferimenti a Bellona e ai suoi antenati. Ma bisogna anche tenere conto che, nei resoconti della sua vita, egli stesso pone l'accento sul fatto che «*prodigy and prophecy, epiphanies and dreams had guided his steps from beginning to triumphant conclusion*». <sup>260</sup> Se si confronta con Mario, cui appare molto simile, quella di Silla sembra chiaramente una mossa per legittimare il proprio potere personale, volta anche a contrastare quei presagi di grandezza e quel favore divino che il *popularis* aveva diffuso, al tempo stesso affermando e diffondendo la propria predestinazione alla grandezza: <sup>261</sup> nel contesto di caos

---

<sup>258</sup> KRAGELUND 2001, p. 54.

<sup>259</sup> KRAGELUND 2001, p. 83 ss.

<sup>260</sup> KRAGELUND 2001, p. 93.

<sup>261</sup> Anche la vita di Silla appare costellata di presagi di grandezza: già da piccolo una donna profetizzò il suo futuro potere, ma anche nel corso della sua vita *prodigia* vennero interpretati – almeno stando alle fonti ispirate ai resoconti di Silla stesso – come segni della sua predestinazione: è il caso ad esempio di Plut., *Silla*, 6.11-13: «Ἐμπροθέμενον δ' αὐτοῦ μετὰ δυνάμεως εἰς τὸν συμμαχικὸν πόλεμον, ἱστορεῖ χάσμα τῆς γῆς μέγα γενέσθαι περὶ Λαβέρνην, ἐκ δὲ τούτου

generale originato dalla lotta tra fazioni, l'unico modo per emergere pare essere stato quello di controllare la religione, ma non come il Senato aveva fatto fino ad allora, bensì con mezzi che permettessero di avere il pieno controllo e di esercitare una forte influenza sul popolo e soprattutto sull'esercito. Mostrarsi favorito dagli dei, predestinato alla vittoria e in contatto diretto con quelle divinità che lo appoggiavano era in un certo modo la *conditio sine qua non* per assicurarsi la piena fedeltà delle proprie legioni, unico strumento per raggiungere e mantenere il potere.<sup>262</sup>

### 3.4 Cesare: innovatore o tradizionalista?

La figura di Caio Giulio Cesare è complessa da definire per quanto riguarda la sua politica religiosa: infatti, sebbene per via delle sue notevoli riforme sia spesso descritto come molto attivo e innovatore su questo piano, è pur vero che nel tracciare una valutazione complessiva del suo operato bisogna collocarlo nel contesto in cui agì: rapportato alle cariche religiose che ricoprì e all'uso politico della divinazione che a quell'epoca era comune, le sue riforme appaiono non particolarmente innovatrici. Rispetto al proprio parente Mario e a Silla, che pure

---

*πῦρ ἀναβλῦσαι πολύ, καὶ φλόγα λαμπρὰν στηρίζαι πρὸς τὸν οὐρανόν· εἰπεῖν δὴ καὶ τοὺς μάντιες ὡς ἀνὴρ ἀγαθὸς ὅψει διάφορος καὶ περιττὸς ἄρξας ἀπαλλάξει τῆ πόλει ταραχὰς τὰς παρούσας. Τοῦτον δ' αὐτὸν εἶναι φησὶν ὁ Σύλλας τῆς μὲν γὰρ ὀψεως ἴδιον εἶναι τὸ περὶ τὴν κόμην χρυσοπόν, ἀρετὴν δ' οὐκ αἰσχύνεσθαι μαρτύρων ἑαυτῶ μετὰ πράξεις καλὰς οὕτω καὶ μεγάλας. Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῆς θειότητος», «E racconta che, quando fu inviato al fronte con un'armata durante la guerra sociale, si aprì una voragine nel suolo presso Laverna, ne sprizzò un grande fuoco e una fiamma lucente si levò al cielo. Gli indovini dissero che un uomo valoroso, una figura distinta e imponente, avrebbe preso il potere e liberato la città dai disordini che al momento la sconvolgevano. Silla dichiara di essere lui quell'uomo: un segno particolare della sua figura era il colore d'oro della sua chioma e non si vergogna di proclamarsi valoroso, dopo aver compiuto imprese tanto grandi e belle. Queste le testimonianze sul suo sentimento religioso» (traduzione di A. Mariani, G. Merasco e R. G. Andria, Utet, 2013).*

<sup>262</sup> P. Kragelund, delineando un quadro di quegli anni determinanti, pone l'accento sul clima da attesa della fine dei tempi che si era andato instaurando: non solo la guerra civile, ma anche la paura del nemico da Oriente e l'annuncio di un indovino etrusco che «*the end of the eighth saeculum was at hand*». In tutto questo, l'inizio di sedizioni interne agli eserciti e l'assassinio di legittimi comandanti pose, secondo l'accademico, il problema di sopperire alla disgregazione della disciplina, un problema la cui soluzione sembra essere stata individuata - da Mario e ancor di più da Silla - nella ricerca di un nuovo tipo di carisma personale in una lotta sempre più estrema alla legittimazione divina che portò ad una rottura completa con la tradizione (KRAGELUND 2001, pp. 94-95).

per le proprie innovazioni si erano rivolti anche alla tradizione, dando nuovo significato a riti, concetti, divinità e miti che già erano parte della cultura romana o erano affini ad essa, egli appare non introdurre elementi particolarmente innovativi nel corso della sua carriera, almeno fino al termine dello scontro con i Pompeiani.

### **Carriera politica, cariche sacerdotali e discendenza da Venere**

Il *cursus honorum* di Cesare fu, dal principio alla fine, legato alla sfera religiosa e alla nomina a cariche sacerdotali di alto valore. Già in gioventù fu designato *flamen Dialis* – forse nel 87 a.C. o più probabilmente nell’84 a.C. – per volontà di Cinna, padre di sua moglie Cornelia, ma la sua inaugurazione venne invalidata per un *vitium* a noi non noto e, successivamente, a causa della vittoria di Silla che era ostile a suo zio Mario e a Cinna, tramontò definitivamente.<sup>263</sup> Come sottolinea G. Zecchini, visti i molteplici impedimenti collegati al ruolo di flamine, specialmente su questioni inerenti l’ambito militare, se Cesare fosse stato ordinato non avrebbe mai potuto svolgere la carriera che alla fine ebbe.<sup>264</sup> Anche dopo la morte del dittatore il suo percorso politico stentò a decollare e il primo ruolo che poté ricoprire fu un’altra carica religiosa, quella di *pontifex*, a cui fu cooptato nel 73 a.C. mentre si trovava in Oriente.<sup>265</sup> Trascorsero dieci anni in cui ebbe modo di farsi conoscere anche attraverso le orazioni funebri per la zia

---

<sup>263</sup> ZECCHINI 2001, pp. 35-36. Silla provò ad obbligare Cesare a ripudiare Cornelia, ma egli rifiutò attirandosi l’ira del dittatore e perdendo la carica sacerdotale, la dote della moglie e i beni della propria famiglia (Svet., *Divus Iulius*, 1).

<sup>264</sup> ZECCHINI 2001, p. 36. Cfr. RÜPKE 2019, p. 65 e LIOU-GILLE 1999, p. 436 ss. J. Rüpke definisce la carica di flamine di Giove totalmente incompatibile con la carriera militare, specialmente per una serie di tabù cui era oggetto: in particolare i più importanti consistevano nel divieto di lasciare Roma – un fatto che impossibilitava il comandando al di fuori dell’Urbe – e nella proibizione di avere contatto con i morti (e più in generale con la morte) e con l’esercito e quanto inerente alla guerra. B. Liou-Gille ricorda come questo avrebbe impedito fortemente la carriera politica dell’epoca: Silla aveva promulgato una legge che separava le funzioni dei magistrati dal comando militare, motivo per cui esercitavano le proprie funzioni nella sola Roma, venendo l’anno successivo automaticamente nominati promagistrati in delle province dove avrebbero potuto esercitare compiti militari. I tabù connessi al ruolo di *flamen Dialis* avrebbero allora consentito lo svolgimento di una magistratura, ma impedito qualunque ruolo successivo. È alquanto probabile che sia dovuta alla scarsa volontà di precludersi certe possibilità una serie di dimissioni dal ruolo di *flamen* e l’assegnazione di un seggio in Senato al *flamen Dialis* (RÜPKE 2018, p. 123).

<sup>265</sup> WARDLE 2009, p. 102. Cfr. ZECCHINI 2001, p. 36 e RÜPKE 2018, p. 121. J. Rüpke ricorda come la nomina dei pontefici per elezione a quel tempo fosse stata annullata da Silla, che aveva reintrodotta il sistema della cooptazione, allargando però il collegio da 9 a 15 membri.



Giulia, che era stata moglie di Gaio Mario, e per la moglie Cornelia. In particolare nella prima occasione sembra che, stando a Svetonio, abbia tessuto le lodi della propria famiglia attraverso l'elogio della propria parente, celebrandone l'ascendenza divina e quindi in maniera indiretta proclamandosi a propria volta di stirpe divina: «nell'elogio della zia così si espresse sull'origine di lei e del proprio padre: “la famiglia materna di mia zia Giulia discende da sovrani, quella paterna è congiunta con gli dei immortali: da Anco Marzio discendono i Marzii Re, della cui stirpe era sua madre; da Venere i Giulii, alla cui stirpe appartiene la nostra famiglia. C'è dunque in questa stirpe la sacra maestà dei re – che tanto sono potenti tra gli uomini – e la santità degli dei, sotto il cui potere sono gli stessi re”».<sup>266</sup> Il tema delle origini divine della famiglia di Cesare è particolarmente interessante e costituisce forse l'elemento di vera innovazione nell'operato dello statista romano, poiché rispetto ai suoi contemporanei Silla e Pompeo egli non si limitò a porsi sotto la protezione della dea Venere, ma si propose come suo discendente. Tale rivendicazione può apparire epocale, ma in realtà essa si configura più come la naturale evoluzione di quanto già era stato innescato alcuni decenni prima da Mario e Silla: non è un caso quindi se il tema del propizio legame personale con la dea sia stato ripreso da Pompeo con la fondazione del culto a *Venus Victrix*, che era anche rifacimento in un certo modo alla *felicitas* sillana, così come non lo è che Cesare si sia definito di stirpe divina, spostando su di sé il legame che univa la città alla dea per mezzo del mitico fondatore dell'Urbe Romolo e del suo antenato Enea. D'altronde, che Cesare credesse o meno a questa idea della propria origine ultraterrena, tale tema è in effetti tipico dell'aristocrazia, come sottolinea D. Wardle: «*it is unclear what significance should be attributed to his proclamation of a supernatural benefit from one of the gods, for claims to such were part of the rhetoric of the Roman elite, a kind of one-upmanship endemic in the competitive political environment of the Late Republic. They were not necessarily evidence of an individual's “belief” in his*

---

<sup>266</sup> Traduzione di F. Casorati, Newton&Compton, 2008. Svet., *Divus Iulius*, 6: «*set in amitae quidem laudatione de eius ac patris sui utraque origine sic refert: “Amitae meae Iuliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis immortalibus coniunctum est. nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra. est ergo in genere et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges”*».

*own destiny but rather indications of his intention to use every means at his disposal*».<sup>267</sup> In altre parole, questo costituiva solo uno tra i numerosi elementi di natura sacrale che venivano adoperati in seno al gruppo di potere per ottenere un vantaggio sugli altri mediante l'accrescimento del prestigio familiare e dunque personale. Si può inoltre ritenere che Cesare stesso non mancò di usare il proprio lignaggio divino per mostrarsi predestinato alla vittoria, così come aveva tentato di fare Pompeo e come anche Silla fece – pur con la distinzione tra province orientali ed occidentali che è stata illustrata –, ed estese anzi questa sorta di protezione divina anche ai propri uomini, «posti sotto la protezione divina in quanto a lui vincolati e trasformati in un esercito privato anche grazie a questo speciale rapporto con Venere, di cui Cesare era imprescindibile intermediario»:<sup>268</sup> per questa ragione fece adottare alle sue legioni il simbolo del toro e sempre per questo avrebbe adoperato prima di Farsalo *Venus Victrix* come parola d'ordine, nonostante questa fosse la divinità che Pompeo riteneva propria protettrice.<sup>269</sup>

### **Cesare e l'uso politico della carica di Pontifex Maximus**

Il richiamo ad antenati divini, l'elogio alla moglie – inusuale poiché morta giovane e senza particolari meriti, ma atto a celebrare il suocero Cinna e inserirsi con forza nella fazione dei *populares* mariani – furono forse assieme al prestigio delle sue origini, all'essere stato flamine designato e al rispetto per una serie di tradizioni che egli aveva dimostrato, alcune delle motivazioni che portarono alla sua sorprendente elezione a *Pontifex Maximus* nel 63 a.C., quando i comizi lo

---

<sup>267</sup> WARDLE 2009, p. 101.

<sup>268</sup> ZECCHINI 2001, p. 49.

<sup>269</sup> Il toro era il simbolo di diverse legioni che servirono al comando di Cesare nel corso delle guerre Galliche e della successiva guerra civile e tra di esse si annoverano la *legio III Gallica* e la *legio X*, che forse era nota con il nome di *legio Veneria*, come appare dall'epigrafe CIL V, 4191 che recita: «C. Lanius C. f(i)lius Ani(ensis) de leg(ione) X Vener(ia)». Il legame con Venere e la vittoria derivata da essa compare, in maniera meno esplicita rispetto a Pompeo, anche in Cesare, tanto più che Cicerone stesso in un'epistola a Cornelio Nepote (*Epist. Frg.* 2.5) e in un passaggio delle Filippiche (*Phil.* 2.26.64) nega la possibilità dell'esistenza di una *felicitas* di Cesare a causa del comportamento empio e dell'ostilità che manifestò contro lo stato marciando in armi su Roma, azioni che non potevano essere considerate portate avanti con il favore degli dei - per la stessa ragione anche la *felicitas* di Silla sarà sottoposta a critica da autori successivi (WISTRAND 1987, pp. 41-42).

votarono, ancora giovane e nemmeno pretore, preferendolo a candidati più accreditati come l'ex console Q. Lutazio Catulo.<sup>270</sup> L'ottenimento di tale carica fu un traguardo importante perché si sarebbe rivelata un utile strumento per contrastare i responsi forniti dagli esperti a sostegno della fazione ottimata nel corso della guerra civile, ma fu a lungo limitato nell'esercizio delle sue funzioni dalla prolungata assenza nel corso degli anni '50 del secolo - dovuta alle sue campagne in Gallia - mancando di svolgere le cerimonie parte integrante dei doveri della sua carica.<sup>271</sup>

È difficile stabilire se sia stata la sua qualità di pontefice ad aver svolto un ruolo di rilievo nella scelta della linea di condotta da seguire in merito ad alcune controversie e fatti di rilievo che si verificarono negli anni precedenti la sua spedizione Oltralpe: è il caso del sostegno alla *lex Labiena* proprio del 63 a.C. e ancor di più della congiura di Catilina, che si verificò in quello stesso anno e nel corso della quale Cesare si pronunciò contro l'esecuzione sommaria dei congiurati, nel rispetto della legge. Un gesto che G. Zecchini definisce «coraggioso e isolato» e che attribuisce alla sua carica di pontefice, ma che E. Wardle, diversamente e in contraddizione proprio con lo studioso italiano, ritiene interpretabile come frutto delle palesi simpatie per i *populares* e della volontà di difendere le *leges Porcia* e *Sempronia*.<sup>272</sup> un atto politico, dunque, promosso sulla base delle possibilità offerte dalla sfera sacrale, così come avverrà alcuni anni più tardi proprio in occasione della controversia con Bibulo,<sup>273</sup> nel corso della quale affronterà il collega al consolato in sostegno delle proposte del proprio partito e in opposizione alla strumentalizzazione delle tecniche divinatorie operata da Bibulo in linea con la prassi del periodo.

Una rivalutazione della carica e una ripetuta celebrazione della sua detenzione si verificò invece nel corso del conflitto civile contro Pompeo e gli ottimati, quando Cesare dovette fare fronte alla propaganda ostile degli avversari e al biasimo causato dalla sua marcia su Roma, cercando inoltre la migliore legittimazione

---

<sup>270</sup> ZECCHINI 2001, pp. 37-38. Cfr. WARDLE 2009 pp. 102-103 e RÜPKE 2018, p. 121.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>272</sup> ZECCHINI 2001, pp. 39-40.

<sup>273</sup> Si veda *supra* p. 44.

possibile per il proprio operato, costituita a livello religioso dalla massima carica pontificale che ricopriva e dalla particolare valenza che essa aveva.<sup>274</sup> Una prima emissione, il denario RRC 443, venne coniata dalla zecca mobile di Cesare nel 49-48 a. C. recante al rovescio gli emblemi pontificali – *culullus*, *aspergillum*, ascia ed *apex* – seguita nel 48-47 a.C. dal conio RRC 452/3 al cui dritto compare una testa femminile velata con *culullus* sullo sfondo e un trofeo con scudo identificabile forse come *salio*.<sup>275</sup>



Image: Bertolami Fine Arts

Denario RRC 443 con emblemi pontificali al rovescio<sup>276</sup>



Image: Numismatica Ars Classica NAC AG

Quinarius RRC 452/3 con *culullus* al dritto e trofeo al rovescio<sup>277</sup>

<sup>274</sup> Come illustra R. Taylor, lo scontro tra Cesare e gli ottimati si svolse anche sul piano della propaganda, con entrambe le fazioni a rivendicare la bontà della propria causa: se Cesare «asserted that he was freeing the state from the domination of an oligarchy», il Senato si presentò come paladino dell'ordine costituito e difensore della *res publica* dalla tirannia di Cesare (TAYLOR 1949). Data l'importanza della sfera religiosa nella vita politica in quel secolo di cambiamenti e il ruolo sacerdotale rivestito da Cesare, si comprende anche come tale propaganda abbia toccato l'ambito religioso, portando entrambe le parti a presentarsi come giuste e sostenute dal favore degli dei.

<sup>275</sup> CRAWFORD 1991, 443 p. 461 e 452 p. 467. Cfr. ZECCHINI 2001, p. 47; WARDLE 2009, p. 104 per l'identificazione dello scudo.

<sup>276</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>277</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

## ***La guerra civile e lo scontro sui presagi e i responsi***

Tra gli altri motivi della celebrazione del proprio ruolo è possibile annoverare anche il desiderio di contrastare i responsi negativi che gli aruspici e gli altri esperti a più riprese pronunciarono contro di lui, sostenendo invece con altri positivi i suoi avversari, come il contemporaneo Cicerone testimonia nel *De divinatione* ricordando i numerosi responsi a favore di Pompeo mai realizzatisi: «In quest'ultima guerra civile, quante predizioni, per gli dèi immortali!, ci delusero! Quali responsi di aruspici ci furono trasmessi da Roma in Grecia! Quali cose furono dette a Pompeo! E in verità egli credeva moltissimo alle viscere e ai prodigi. Non ho voglia di rammentare queste cose, e non ce n'è bisogno, meno che mai a te, che eri presente; vedi bene, tuttavia, che quasi tutto è accaduto al contrario di quel che ci era stato predetto»<sup>278</sup>. Alla luce di questa opposizione manifesta sembrerebbe ragionevole aspettarsi che Cesare, proseguendo sulla strada tracciata da Silla e Mario, si rivolgesse a esperti in forme di divinazione non facenti parte della tradizione romana, eppure non fu così. Al contrario appare assai ligio alla tradizione in materia e dalle fonti si ricava che non solo celebrasse frequentemente rituali come la *lustratio*, ma anche che come esperti di mantica si avvalesse proprio degli aruspici, soprattutto nel momento in cui mosse

---

<sup>278</sup> Traduzione di S. Timpanaro, Garzanti, 2017. Cic., *De div.*, II.53: «*Hoc civili bello, di immortales, quam multa luserunt! Quae nobis in Graeciam Roma responsa haruspicum missa sunt! Quae dicta Pompeo! Etenim ille admodum extis et ostentis movebatur. Non lubet commemorare, nec vero necesse est, tibi praesertim qui interfuisti; vides tamen omnia fere contra ac dicta sint evenisse*». Cfr. ZECCHINI 2001, p. 65 ss. in cui si ricorda come già al momento dell'attraversamento del Rubicone (49 a.C.) siano stati diffusi responsi negativi per Cesare ad opera principalmente di esperti di aruspicina. G. Zecchini ritiene che al fine di legittimare con la volontà divina la violazione del sacro confine e mostrare il favore divino – e non lo scontento che i responsi sembravano annunciare - Cesare abbia diffuso la storia del giovane flautista riportata in Svetonio, stando alla quale quello che dovrebbe essere il dio Apollo, con sembianze di giovane, lo spinse a guardare il corso d'acqua e a iniziare il conflitto dando il segnale di guerra con la tromba (Svet., *Divus Iulius*, 32): «*Cunctanti ostentum tale factum est. Quidam eximia magnitudine et forma in proximo sedens repente apparuit harundine canens; ad quem audiendum cum praeter pastores plurimi etiam ex stationibus milites concurrissent interque eos et aeneatores, rapta ab uno tuba prosiliuit ad flumen et ingenti spiritu classicum exorsus pertendit ad alteram ripam. Tunc Caesar: "Eatur", inquit, "quo deorum ostenta et inimicorum iniquitas uocat. iacta alea est", inquit*», «Mentre egli esitava gli capitò questo prodigio: improvvisamente gli apparve un uomo di eccezionale corporatura e bellezza, seduto lì accanto, che sonava il flauto; ad ascoltarlo accorsero dei pastori, ma anche moltissimi soldati, tra cui dei trombettieri; quello, allora, pigliato a uno di questi lo strumento, balzò verso il fiume, diede gran fiato alla tromba in segno di guerra, e si avviò verso la riva opposta. Allora Cesare: "Andiamo dove ci chiamano i segni celesti e l'iniquità degli avversari" E aggiunse: "Il dado è tratto"» (traduzione di F. Casorati, Newton&Compton, 2008).

all'inseguimento di Pompeo in Grecia, così come riporta il resoconto di Plutarco riguardante i giorni precedenti la battaglia di Farsalo (48 a.C.): «E mentre egli faceva la purificazione dell'esercito e sacrificava la prima vittima, subito l'indovino disse che nel giro di tre giorni vi sarebbe stato uno scontro risolutivo con i nemici. Cesare chiese se vedeva in quelle vittime qualche buon segno anche per il risultato, e l'aruspice: "potresti tu stesso rispondere meglio di me" disse; "gli dei infatti indicano una grossa modificazione, anzi uno stravolgimento della condizione attuale, cosicché se tu ritieni di star bene attualmente, aspettati una situazione peggiore; e così all'opposto"». <sup>279</sup> Sul responso è interessante la riflessione compiuta da G. Zecchini che ne mette in luce la voluta ambiguità atta a volgere in favorevoli i segni all'interno della vittima che non lo erano, un procedimento assai simile a quello che Cassio Dione riporta per un precedente sacrificio compiuto prima di imbarcarsi per Durazzo: «in seguito, mentre sacrificava alla Fortuna, il toro, fuggito prima di essere colpito, corse fuori dalla città e, giunto a una palude, l'attraversò a nuoto. Incoraggiato da questi avvenimenti, e soprattutto perché gli indovini dicevano che, se fosse rimasto a Roma, avrebbe avuto rovina e, se avesse passato il mare, salvezza e vittoria, affrettò la partenza». <sup>280</sup> Soprattutto nel secondo caso un fatto indubitabilmente funesto come la fuga della vittima sacrificale viene volto ad arte, cosa che porta G. Zecchini a chiedersi chi siano questi esperti a cui lo statista si rivolge: la risposta che propone è che essi debbano con ogni probabilità essere identificati con dei *manteis* non facenti parte della ristretta cerchia di esperti consultati a livello ufficiale dal Senato, ma che fossero stati scelti tra alcuni di quelli che

---

<sup>279</sup> Traduzione di D. Magnino, BUR, 2014. Plut., *Cesare*, 43.3-4: «Ποιουμένῳ δὲ καθαρμὸν αὐτῷ τῆς δυνάμεως καὶ θύσαντι τὸ πρῶτον ἱερεῖον εὐθύς ὁ μάντις ἔφραζε τριῶν ἡμερῶν μάχη κριθήσεσθαι πρὸς τοὺς πολεμίους, ἐρομένου δὲ τοῦ Καίσαρος εἰ καὶ περὶ τοῦ τέλους ἔνορξεν τι τοῖς ἱεροῖς εὐσημον, αὐτὸς ἄν, ἔφη, σὺ τοῦτο βέλτιον ὑποκρίναιο σαυτῷ. Μεγάλην γὰρ οἱ θεοὶ μεταβολὴν καὶ μετὰπτωσιν ἐπὶ τὰ ἐναντία τῶν καθεστώτων δηλοῦσιν, ὥστε εἰ μὲν εὖ πράττειν ἡγῆσασθαι ἐπὶ τῷ παρόντι, τὴν χεῖρονα προσδόκα τύχην εἰ δὲ κακῶς, τὴν ἀμείνονα». Cfr. WARDLE 2009, p. 107.

<sup>280</sup> Traduzione di G. Norcio, BUR, 2020. Cass. Dio, XLI.39.2-3: «καὶ μετὰ τοῦτο τῇ Τύχῃ θύοντος ὁ ταῦρος ἐκφυγὼν πρὶν τιτρώσκεσθαι, ἔξω τε τῆς πόλεως ἐξεχώρησε καὶ πρὸς λίμνην τινὰ ἐλθὼν διενήξατο αὐτήν. κάκ τούτων ἐπὶ πλέον [p. 68] θαρσύνσας ἠπέιχθη, καὶ μάλισθ' ὅτι οἱ μάντις μένοντι μὲν αὐτῷ οἴκοι ὀλεθρον, περαιοθέντι δὲ τὴν θάλασσαν καὶ σωτηρίαν καὶ νίκην ἔσεσθαι ἔφασαν».

operavano privatamente, ragion per cui essi erano chiamati a fornire responsi favorevoli anche quando si trattava di presagi affatto funesti.<sup>281</sup>

L'avversione dimostrata da questi esperti comportava necessariamente un danno per Cesare, poiché non poteva badare ai loro verdetti senza venirne ostacolato nelle operazioni ma al tempo stesso non poteva ignorarli senza prestare il fianco alla propaganda filo-pompeiana che lo dipingeva come un empio che agiva senza tenere conto degli auspici e delle prescrizioni della religione tradizionale.<sup>282</sup> Per altro tale ostilità sembra essere proseguita anche dopo la morte di Pompeo, quando Cesare, nel corso di una spedizione militare nel 45 a.C. e di nuovo l'anno seguente, ottenne il massimo responso negativo, cioè la mancanza del cuore nelle vittime: responsi tanto funesti spingono G. Zecchini a ipotizzare, a ragione, che non si tratti dell'esperto acquiescente a cui si era rivolto in precedenza, ma con ogni probabilità di uno di quei membri fidati del Senato.<sup>283</sup> È innegabile altresì che Cesare, nonostante quanto affermato da Svetonio sul suo non lasciarsi condizionare nell'azione dai fatti religiosi, prestasse attenzione agli *omina* e al parere degli esperti: come i suoi predecessori si dimostra ben consapevole del peso che essi potevano avere sul morale dei soldati. Prova di tale accortezza la si ha nel corso della campagna in Africa, ad esempio, quando nello sbarcare inciampò e cadde a terra ma fu pronto di spirito e seppe volgere in favorevole quell'*omen* affermando «*Teneo te, Africa*»,<sup>284</sup> o ancora quando, venuto a conoscenza di una profezia secondo la

---

<sup>281</sup> ZECCHINI 2001, pp. 67-68. In proposito scrive G. Zecchini: «L'identità del procedimento fa pensare che il μάντις sia lo stesso in entrambe le occasioni, con ogni probabilità non uno degli aruspici, che venivano ufficialmente interpellati dal senato [...], bensì un aruspice di livello più basso, forse un *apparitor* addetto all'*extispicium* al seguito di un magistrato».

<sup>282</sup> Diverse sono Svet., *Divus Iulius*, 30: «*Alii timuisse dicunt, ne eorum, quae primo consulatu aduersus auspicia legesque et intercessionem gessisset, rationem reddere cogeretur*», «Altri dicono che egli temeva di dover rendere conto di tutto ciò che durante il primo consolato aveva fatto contro gli auspici e le leggi e le opposizioni» (traduzione di F. Casorati, Newton&Compton, 2008). Cfr. Svet., *Divus Iulius*, 54 - in cui vengono elencate una serie di azioni empie perpetrate ai danni di santuari gallici e il furto di oro dal Campidoglio – e Svet., *Divus Iulius*, 59 – nel quale l'autore latino afferma che il dittatore non si facesse fermare o rallentare da alcuno scrupolo religioso («*ne religione quidem ulla a quoquam incepto absterritus umquam uel retardatus est*»).

<sup>283</sup> ZECCHINI 2001, p. 72. Come ricorda lo studioso italiano, il fatto dell'assenza del cuore non convince nemmeno un anticesariano come Cicerone, che non ritiene possibile che questo sia potuto sparire improvvisamente al momento del sacrificio (Cic., *De div.*, I.119), a riprova del dolo intenzionale di questi responsi.

<sup>284</sup> Svet., *Divus Iulius*, 59: «*Prolapsus etiam in egressu navis verso ad melius omine: "teneo te", inquit, "Africa"*».

quale non sarebbe stato sconfitto in quella provincia chi recava il nome degli Scipioni, tenne con sé nell'accampamento un membro minore della *gens Cornelia*.<sup>285</sup>

Proprio per tale riguardo e per la situazione in cui era costretto, Cesare, di ritorno a Roma, operò per ottenere il controllo degli strumenti religiosi e in particolare degli aruspici: da un lato confermò l'esilio di quegli oppositori che erano collegati all'aruspicina, dall'altro ammise in Senato alcuni aruspici non facenti parte della cerchia di esperti ufficiali, garantendo loro il prestigio necessario ad essere cooptati tra gli esperti e "creando" così, di fatto, i propri esperti.<sup>286</sup> Non mancò nemmeno di assicurarsi un "contropotere" per contrastare nell'immediato eventuali altri attacchi sul piano religioso, inserendo uomini in tre dei più importanti collegi sacerdotali, quello pontificale, quello augurale e quello dei quindecemviri, ai quali aggiunse un membro per collegio (47 a.C.)<sup>287</sup> e soprattutto assumendo egli stesso la carica di augure, cosa che celebrò anche su emissioni monetali – assieme ad un ulteriore conio in cui commemorava il proprio ruolo di *Pontifex Maximus*, per la prima volta tramite legenda e non solo attraverso simboli.<sup>288</sup>

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, 59: «*Ad eludendas autem vaticinationes, quibus felix et invictum in ea provincia fataliter Scipionum nomen ferebatur, despectissimum quendam ex Corneliorum genere, cui ad opprobrium vitae Salvitoni cognomen erat, in castris secum habuit*».

<sup>286</sup> ZECCHINI 2001, p. 69 ss.

<sup>287</sup> Cass. Dio, XLIII.51.9: «Πολλοῖς γὰρ εὐεργεσίας ὀφείλων διὰ τε τῶν τοιούτων αὐτὰς καὶ διὰ τῶν ἱερωσυνῶν ἀπεδίδου, ἕς τε τοὺς πεντεκαίδεκα ἕνα καὶ ἕς τοὺς ἑπτὰ αὖ καλουμένους τρεῖς ἑτέρους προσαποδείξας», «Egli ricambiava in questo modo, e anche mediante sacerdoti, i benefici di cui era debitore verso molti cittadini: per questo aumentò di uno il numero dei cosiddetti quindecemviri e di tre quello dei settemviri» (traduzione di G. Norcio, BUR, 2020). Cfr. WARDLE 2009, p. 104.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 104. Tra la documentazione numismatica si possono citare, a titolo esemplificativo, RRC 468/2, recante al dritto una testa di Venere e un *lituus* augurale (46-45 a.C.), e RRC 480/4, al cui dritto compare la testa laureata di Cesare accompagnata dalla legenda *CAESAR IMP P M* (CRAWFORD 1991, 468 p. 479 e 480 pp. 487-488).





Image: Numismatica Ars Classica NAC AG

Denario RRC 468/2 con testa di Venere e *lituus* augurale in secondo piano al dritto<sup>289</sup>



Immagine: casa d'aste HD Rauch GmbH

Denario RRC 480/4 con testa laureata di Cesare e legenda celebrante il ruolo di *Pontifex Maximus*<sup>290</sup>

### ***Il Divus Iulius e le riforme tradizionaliste: come conciliare due opposti?***

Sebbene fosse avvenuto poche volte nella storia, l'investimento congiunto a pontefice massimo e ad augure non fu un'invenzione sua: ciononostante, tali ruoli sacerdotali e il contemporaneo possesso della dittatura gli garantirono un potere illimitato all'interno di Roma, che gli permise di procedere ad una serie di riforme anche in campo religioso e che andò ad anticipare nelle forme il principato.<sup>291</sup> Sulle riforme religiose G. Zecchini si mostra critico nei confronti di quanti sostengono che Cesare non abbia avviato alcuna restaurazione religiosa e

<sup>289</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>290</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

<sup>291</sup> ZECCHINI 2001, p.47.

afferma: «la rinnovata importanza attribuita ai *Lupercalia* e l'istituzione di una terza categoria di Luperci, i *Iulii* (indipendentemente dagli scopi perseguiti di glorificazione personale o, meglio, familiare) furono anche ulteriore segno di quegli interessi arcaizzanti, che il dittatore aveva sempre nutrito, e non restarono senza seguito, giacché Augusto provvide a restaurare il *Lupercal*».<sup>292</sup>

Se non fu restauratore, si può certamente dire che non fu particolarmente innovatore, o quantomeno non come altri *viri militares*, giacché le sue riforme consistettero in una riorganizzazione del calendario (che peraltro poté operare in qualità di pontefice, dunque nel rispetto della tradizione), nella *lex Iulia de sacerdotiis* (con cui aumentò il numero di membri dei collegi sacerdotali) e nell'introduzione ufficiale del culto di *Liber Pater* (l'alter ego italico di Bacco già ripreso da Mario, ma ora nuovamente autorizzato dopo il *senatus consultum* del 186 a.C.).<sup>293</sup> Infine, ripristinò i privilegi per il giudaismo, un atto politico di ringraziamento per il sostegno nel *bellum Alexandrinum* e forse anche in vista della campagna contro i Parti che Cesare pianificò ma non poté attuare a causa della congiura in cui perì.<sup>294</sup> Anche la sua devozione verso gli dei appare più legata alla tradizione, poiché se da un lato prosegue con l'adorazione per Venere, a cui fece dedicare un tempio per la vittoria ottenuta a Farsalo con l'epiteto di *Venus Genetrix*<sup>295</sup>, dall'altro si adoperò per erigere un tempio a Marte – Svetonio narra che avesse in progetto di realizzare l'edificio più grande mai dedicatogli<sup>296</sup> - che non ebbe modo di ultimare e che fu completato da Augusto con dedica a *Mars Ultor*.<sup>297</sup> È significativo in tal senso anche il grande atto di devozione nei confronti di Giove che compì nel corso del trionfo del 46 a.C., quando salì la scalinata del Campidoglio in ginocchio: un gesto che, assieme alla deposizione

---

<sup>292</sup> ZECCHINI 2001, pp. 47-48.

<sup>293</sup> A. Fraschetti analizza la riforma cesariana del calendario mostrando come anche in essa Cesare si sia comportato da tradizionalista, avendola concepita di modo che in ogni mese rimanesse stabile l'originario ordine delle feste cittadine (FRASCHETTI 2018, p. 19 ss.).

<sup>294</sup> ZECCHINI 2001, p. 48 e WARDLE 2009, pp. 104-105.

<sup>295</sup> Prima della battaglia di Farsalo Cesare avrebbe adoperato come parola d'ordine *Venus Victrix*, la Venere di cui si professava protetto Pompeo e a cui costui aveva dedicato un tempio. Quando inaugurò il tempio, tuttavia, Cesare lo dedicò alla dea non con l'epiteto di "vincitrice", ma appunto di "genitrice", con ovvio richiamo alla parentela che fin da giovane aveva vantato (DUMÉZIL 2017, p. 467).

<sup>296</sup> Svet., *Divus Iulius*, 44.

<sup>297</sup> DUMÉZIL 2017, p. 467.

di un gruppo scultoreo di lui trionfante sull'Ecumene davanti al tempio di Giove Capitolino, sembra affermare chiaramente la superiorità di Giove, re degli dei e dei Romani.<sup>298</sup>

Se, come appare, Cesare si fece portatore di una politica religiosa non particolarmente innovativa e anzi a tratti tradizionalista, come si possono interpretare gli onori di cui fu oggetto, in particolare la divinizzazione mentre era ancora in vita? Tale processo di deificazione fu relativamente breve e cominciò con il tributo di epiteti celebrativi ad opera del Senato: dapprima venne posta appunto la statua di lui trionfante sull'Ecumene davanti al tempio di Giove Capitolino per celebrare la sua vittoria a Tapso (46 a.C.), scultura che recava una dedica in cui era definito "ἡμίθεός",<sup>299</sup> quindi gli venne tributato il primo onore divino all'indomani dell'ennesima vittoria, questa volta a Munda nel 45 a.C., quando una sua statua recante la dedica "Θεῶ ἀνικῆτω" venne posta nella cella del tempio di Quirino.<sup>300</sup> Infine, nel dicembre 45 - gennaio 44 a.C., a pochi mesi dal suo assassinio, un *Senatus Consultum* decretò la sua apoteosi conferendogli il titolo di *Iuppiter Iulius* o *Divus Iulius*, un culto proprio con un flamine (Marco Antonio), un tempio dedicato a lui e alla sua *Clementia* e un *pulvinar* per la sua immagine.<sup>301</sup>

Non è possibile giungere a stabilire con certezza se questa fosse la volontà di Cesare o un'iniziativa del Senato e d'altronde G. Zecchini ricorda come negli anni '60 G. Dosche e H. Gesche teorizzarono in maniera puntuale le due tesi estreme sulla faccenda (volontà di Cesare o iniziativa del Senato per metterlo in cattiva

---

<sup>298</sup> ZECCHINI 2001, p. 49: G. Zecchini ricorda anche che in occasione dei Lupercalia del 44 a.C., quando gli venne offerta la corona di re, egli rifiutò indicando in Giove l'unico vero re dei Romani, completando così il quadro di quella "riaffermazione dell'ortodossia" di cui sembra farsi promotore.

<sup>299</sup> Cass. Dio, LXIII.14.6: «ἄρμα τέ τι αὐτοῦ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ ἀντιπρόσωπον τῷ Διὶ ἰδρυθῆναι, καὶ ἐπὶ εἰκόνα αὐτὸν τῆς οἰκουμένης χαλκοῦν ἐπιβιθασθῆναι, γραφήν ἔχοντα ὅτι ἡμίθεός ἐστι».

<sup>300</sup> Cass. Dio, LXIII.45.3: «ἀγαλμάτων πέμπεσθαι ἔγνωσαν. ἄλλην τέ τινα εἰκόνα ἐς τὸν τοῦ Κυρίνου ναὸν Θεῶ ἀνικῆτω ἐπιγράψαντες».

<sup>301</sup> Svet., *Divus Iulius*, 76: «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»; Cic., *Phil.*, 2.110: «Quem is honorem maiorem consecutus erat quam ut haberet pulvinar, simulacrum, fastigium, flaminem? Est ergo flamen, ut Iovi, ut Marti, ut Quirino, sic divo Iulio M. Antonius?». Cfr. ZECCHINI 2001, pp. 53-54. e WARDLE 2009, p. 106. G. Zecchini attribuisce ad un *Senatus Consultum* la divinizzazione mentre D. Wardle ritiene più probabile che essa sia stata effetto di una legge più che di un decreto senatorio, indicando come probabile la *lex Rufrena*.

luce) basandosi sull'interpretazione di queste stesse fonti.<sup>302</sup> Sulla base del comportamento tenuto dal dittatore in materia religiosa è però difficile pensare che egli, presentatosi sempre come rispettoso della tradizione, abbia optato per una scelta totalmente innovativa come la divinizzazione in vita: in precedenza erano esistiti casi di divinizzazione *post mortem*, su tutti quello di Romolo, ma mai si verificò - né prima né successivamente durante l'impero - un caso come quello del *Divus Iulius*. Inoltre, il comportamento di Cesare riguardo agli onori ricevuti sembra, per la verità, freddo piuttosto che altèro come taluni sostengono (come nel caso della rude accoglienza alla delegazione senatoria che si era presentata a lui con il decreto di apoteosi)<sup>303</sup> e non mancò nemmeno di farne annullare alcuni; dalla seconda filippica di Cicerone (Cic., *Phil.*, 2.110, si veda nota 300) appare inoltre chiaro che egli non avesse mai portato avanti il progetto di consacrare Marco Antonio flamine del *Divus Iulius*, il ché indicherebbe una volta di più il fatto che tali disposizioni provenissero dal Senato e non da lui direttamente, con il probabile scopo di screditarlo agli occhi del popolo e di legittimarne l'uccisione.<sup>304</sup>

Se questa interpretazione fosse corretta, si potrebbe allora affermare che la figura di Cesare in materia di divinazione e più in generale di religione non sia stata innovativa, almeno non come lo furono Mario e Silla prima di lui: egli ebbe però il merito di completare quel processo di trasformazioni del I sec. a.C. indicando la strada, proseguita dal figlio adottivo Ottaviano, sulla condotta da tenere rispetto a tali ambiti per ottenere il potere e mantenerlo anche attraverso il controllo delle istituzioni religiose e delle pratiche sacrali e divinatorie.

---

<sup>302</sup> ZECCHINI 2001, pp. 53-54.

<sup>303</sup> WARDLE 2009, p. 107. Cfr. ZECCHINI 2001, p. 58, il quale adduce come spiegazione della condotta del dittatore un problema di salute che lo impossibilitò nell'alzarsi dallo scranno e che, con suo rammarico, fu preso per alterigia.

<sup>304</sup> Le *feriae* istituite in onore di Cesare dopo la sua morte - ma di fatto indette in quella forma già nel 45 a.C. - erano dedicate ad un uomo e alle sue imprese di natura umana e non si trovano riferimenti al suo *status* di *divus* (l'unico utilizzo di tale titolo si trova nel calendario marmoreo di Anzio, che Fraschetti ricorda essere databile a diversi decenni dopo, ovvero al 37 d.C., in base a recenti studi) (FRASCHETTI 2018, p. 19-20). Questo costituirebbe un'ulteriore prova del fatto che il dittatore non avesse alcuna ambizione di divinizzazione in vita e che questa fu opera del Senato.

## IV. La divinazione nell'età imperiale tra politeismo e Cristianesimo

I cambiamenti descritti nel precedente capitolo comportarono una trasformazione irreversibile per la religione e la divinazione all'interno dei confini dell'Impero. In particolare, i singoli imperatori – o aspiranti al trono – usufruivano di tecniche divinatorie e di esperti che variavano a seconda degli interessi personali per un'arte o un'altra. Allo stesso modo il luogo di origine e il sostegno ottenuto da oracoli delle province indussero alcuni candidati al trono - o anche i membri di intere dinastie - a portare in auge taluni culti. Nel complesso, in età imperiale la scelta di adottare alcune pratiche appare mossa da motivazioni politiche identiche a quelle dell'età repubblicana, sebbene con una prospettiva differente.

### 4.1 Governo imperiale e monopolio della divinazione

La progressiva espansione del territorio della *res publica* portò all'incontro e all'assimilazione di numerose religioni secondo modalità differenti, ma in generale quelle credenze dell'area mediterranea con cui Roma entrò in contatto vennero assimilate all'interno della religione tradizionale. Alcune trovarono spazio all'interno dei culti ufficiali ottenendo il riconoscimento del Senato e la costruzione di un tempio, solitamente realizzato al di fuori dei confini cittadini;<sup>305</sup> altri culti vennero invece introdotti soltanto a livello privato, senza cioè ottenere l'ufficialità del Senato. Questo era il frutto della tolleranza romana nei confronti dei *sacra peregrina*, che dunque potevano essere assimilati nel *pantheon* tradizionale pur permanendo nel loro *status* di culti stranieri (come si evince dal citato passo della *Historia Augusta* riguardante i rituali messi in atto da Marco

---

<sup>305</sup> RECH 2006, p. 75 ss. H. Rech sottolinea come i templi di divinità straniere, pur avendo lo stesso *status* di quelli cittadini, non venivano realizzati all'interno del *pomerium*. Tale consuetudine venne interrotta nel corso della II guerra punica, quando i templi a *Mens* e a Venere Ericina vennero costruiti al suo interno. La consuetudine venne poi reintrodotta da Augusto e rispettata fino a Caracalla, che assimilò all'interno della religione tradizionale il culto di Iside, aprendo il *pomerium* ad altre divinità straniere.

Aurelio) e comunque venendo adattati al *mos* romano: requisito fondamentale era infatti che non venissero a contrasto con le usanze, pena l'esclusione o la limitazione della loro pratica, come nel caso della repressione dei Baccanali (186 a.C.).<sup>306</sup>

L'introduzione dei culti avveniva per decisione del Senato, appunto, ma era indicata e controllata dal collegio dei *virī sacris faciundis*, addetti alla custodia e consultazione dei *Libri Sibillini*. Esso era uno dei quattro più importanti collegi sacerdotali, sulla cui composizione si erano accesi oltre ai descritti scontri tra patrizi e plebei anche quelli del I sec. a.C. che portarono all'ampliamento del numero dei suoi membri a quindici uomini (*XV virī sacris faciundis*) sotto Silla e di un'ulteriore unità per volere di Cesare, fino a raggiungere il definitivo assetto di diciannove membri con Augusto.<sup>307</sup> Questi esperti erano consultati in presenza di particolari prodigi per individuarne la causa e indicare la *procuratio* adeguata a ristabilire la *pax deorum*.<sup>308</sup> come detto in precedenza,<sup>309</sup> per quanto si trattasse della supposta raccolta di oracoli proferiti dalla Sibilla il metodo di consultazione adoperato dal collegio rendeva tale tipologia di divinazione tecnica e non naturale; gli esperti che vi erano preposti, inoltre, erano appartenenti alla classe dirigente e ne condividevano quindi gli interessi e gli obiettivi. Le consultazioni riguardanti l'introduzione di nuove divinità avevano dunque delle finalità che andavano oltre il sacro e che interessavano la politica e le relazioni con gli altri popoli: di fatti è interessante notare come l'adozione di culti stranieri cambi in funzione degli orizzonti politici dell'Urbe, tanto che prima del III sec. a.C., quando l'espansione si concentrava verso le popolazioni italiche, le uniche divinità assimilate appartenevano a quelle aree, mentre con il III sec. a.C. si registra l'espansione verso la Magna Grecia e il primo scontro con i Greci d'Ellade (la guerra con Pirro, 275-270 a.C.).

È quindi significativo che proprio in quel secolo si sia verificata l'adozione del primo culto greco, quello di Esculapio-Asclepio (293 a.C.), introdotto su

---

<sup>306</sup> CRIPPA 2019, p. 8.

<sup>307</sup> GRANINO CECERE 2019, pp. 148-149. Cfr. RÜPKE 2018, p. 118.

<sup>308</sup> RÜPKE 2018, p. 148.

<sup>309</sup> Si veda *supra* nota 86.

indicazione dei *Libri* come rimedio a un'epidemia che imperversava a Roma, ma più probabilmente per ragioni squisitamente politiche: come rileva M. G. Granino Cecere, Epidauro, sede dell'*Asclepieion*, era certamente un rinomato centro, ma era anche un santuario appartenente alla lega ellenica di Demetrio Poliorcete, con la quale l'Urbe intratteneva buoni rapporti diplomatici, sicché il buon esito di tale operazione avrebbe avuto il pregio di rinsaldare legami utili anche in vista dello scontro con la città di Taranto, che di lì a poco si sarebbe verificato.<sup>310</sup> Né si può negare un valore politico alle successive introduzioni di divinità greche e orientali, come quelle di Cibele e Venere Ericina durante la Seconda guerra punica, con il culto della *Magna Mater*, in particolare, importato a Roma al fine di avvicinare l'alleata Pergamo alla causa romana contro la coalizione punico-macedone che si era creata.<sup>311</sup> D'altronde nell'accettazione di culti stranieri si deve considerare anche l'elemento di adattamento al *mos* romano, adattamento che appare essere non solo il frutto della naturale rielaborazione di elementi allogeni per renderli accettabili nel contesto sociale e culturale romano, ma anche un modo per sottolineare il rapporto di subalternità degli alleati all'Urbe.<sup>312</sup>

Tale caratteristica apertura non si limitò al periodo repubblicano, ma proseguì anche sotto l'impero, sebbene la costante espansione andò a modificare l'interesse politico spostando l'attenzione dalla politica estera a quella interna: non più integrazione o riconoscimento di riti e divinità provenienti dal di fuori del *limes*, ma assimilazione e controllo di quanti erano presenti all'interno della *res publica*. Se da un lato si diffusero nelle varie aree i riti e gli dei della religione tradizionale, la mobilità interna dovuta al commercio e allo stazionamento dell'esercito comportarono l'affiancamento ad essa dei *sacra peregrina* (si pensi ad esempio alla diffusione di culti egizi come quello di Iside, di cui si trova traccia

---

<sup>310</sup> GRANINO CECERE 2019, p. 150 ss. Cfr. SCHEID 2004, pp. 109-110.

<sup>311</sup> SCHEID 2004, pp. 117-118. Cfr. GRANINO CECERE 2019, p. 152 ss., nel quale l'accademica ricostruisce l'introduzione del culto della dea ed evidenzia il fatto che, sulla base della documentazione, i culti adottati tramite la consultazione dei *Libri Sibillini* rimanessero sotto il controllo dei *XVviri* anche a distanza di secoli, probabilmente perché era compito loro vigilare che nel tempo venissero mantenute correttamente le prescrizioni dell'oracolo.

<sup>312</sup> J. Rüpke indica nella II guerra punica uno spartiacque per l'accettazione a livello pubblico delle divinità *peregrinae*: la costruzione di un *pantheon* funzionale e differenziato da un punto di vista geografico fu la causa, secondo l'autore, della fine dell'integrazione di altri dei provenienti da aree remote, visti come talmente barbarici da non poter più essere integrati (RÜPKE 2019, p. 165). Soltanto in età imperiale la tendenza si invertirà portando a nuove integrazioni.

con Arnufi ad Aquileia sotto il regno di Marco Aurelio). Si assiste solitamente ad una convivenza pacifica, esplicabile con la natura stessa della religione romana, che non richiedeva tanto un'adesione fideistica come nel caso dei monoteismi quanto più la partecipazione ad una serie di riti comuni: come giustamente afferma J. Scheid, lo Stato non si preoccupa della vita religiosa dei propri cittadini e non interviene sulla religione domestica – quella non legata alla sfera pubblica ma celebrata nel privato – occupandosi solo del mantenimento dell'ordine pubblico.<sup>313</sup> La politica di tolleranza non viene meno neanche nella gestione delle controversie con i monoteismi, tanto che la religione ebraica non conobbe persecuzioni nel corso dell'impero se non in occasione delle grandi rivolte, proseguendo nel solco tracciato da Cesare che aveva concesso alla comunità ebraica i citati privilegi speciali.<sup>314</sup> Con i Cristiani, invece, da principio non vi fu contrasto tanto che la stessa esecuzione di Gesù, come ricorda J. Scheid, fu decisa dal prefetto Ponzio Pilato al solo fine di mantenere l'ordine pubblico dando risposta alle pressioni che le autorità religiose ebraiche esercitavano su di lui per la risoluzione della controversia.<sup>315</sup> Le persecuzioni non furono che sporadiche e brevi fino al III sec. d.C., quando l'opposizione totale ai compromessi e la professione di fede nei confronti di un solo Dio entrarono in contrasto con l'imposizione di Decio a tutti i cittadini romani di fare sacrifici per la salute dell'imperatore e dell'impero (250 d.C.): il rifiuto da parte dei seguaci del Cristianesimo fu punito con una persecuzione molto più dura rispetto al passato, con il conseguente incremento di atti di martirio.<sup>316</sup>

Rispetto alla Repubblica, però, la novità fu il monopolio dell'elemento religioso da parte dell'imperatore: questo comportò non solo l'adozione di divinità e la costruzione di templi in base agli interessi e alla propaganda del detentore del potere imperiale – si pensi alla reintroduzione a Roma di Iside da parte di Caligola dopo il temporaneo bando seguito alla sconfitta di Marco Antonio ad opera di

---

<sup>313</sup> SCHEID 2019, p. 2.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p.3. Cfr. *supra* nota 294.

<sup>315</sup> SCHEID 2019, p. 2.

<sup>316</sup> SCHEID 2019, pp. 4-5.



Augusto<sup>317</sup> o al culto solare proveniente da Emesa e favorito dai Severi – ma anche l'uso di politiche stringenti specialmente riguardo alla divinazione.

Il timore maggiore dei *principes* era quello della proliferazione incontrollata di profezie e responsi, poiché consultazioni private riguardanti l'imperatore e il suo futuro avrebbero potuto portare a sedizioni o congiure e per questa ragione già Augusto si preoccupò di censire e sequestrare quelle raccolte che circolavano a livello popolare; similmente fece Tiberio, che inoltre vietò il ricorso ad esperti di divinazione se non alla luce del sole, ovvero in presenza di testimoni.<sup>318</sup> Come rileva S. Montero, questa apprensione imperatoria si ripercosse anche sulle modalità delle consultazioni operate dagli imperatori stessi, che presero ad essere praticate rigorosamente nel silenzio. Solitamente gli esperti erano aruspici o astrologi – questa seconda categoria di operatori rituali in età imperiale godette di immensa fortuna presso la corte – con cui il sovrano era in rapporto confidenziale e che venivano consultati in forma privata:<sup>319</sup> il silenzio e la riservatezza erano necessari perché gli altri pochi presenti non venissero a conoscenza di eventuali responsi negativi riguardanti l'imperatore, tanto che in

---

<sup>317</sup> Il culto di Iside a Roma era legato a quello di Serapide, tanto che nel 43 a.C. i triumviri votarono la costruzione di un tempio alle due divinità. Dopo la vittoria di Azio, Ottaviano stabilì l'interdizione dei culti egiziani dal *pomerium* (28 a.C.), decisione a cui fece seguito la *lex Iulia de collegiis*, con la quale impose lo scioglimento di collegi sacerdotali legati ai culti stranieri e non facenti parte della tradizione romana. Alla politica augustea fece seguito quella di Tiberio, che nel 19 a.C. avviò una persecuzione contro i seguaci del culto di Iside che portò alla demolizione del tempio della dea e alla profanazione della sua statua, gettata nel Tevere. Diversamente agli Caligola, il quale, intento a stabilire un regime teocratico in stile orientale, proibì di celebrare l'anniversario della battaglia di Azio e, tra le altre sue azioni, fece ricostruire l'Iseo nel Campo Marzio (ARENA 2001, p. 304 ss.). Cfr. RÜPKE 2018, pp. 260-268 e TAKÁCS 1994, nel quale viene compiuta una ricostruzione dettagliata del culto isiaco a Roma attraverso i secoli.

<sup>318</sup> Svet., *Divus Augustus*, 31: «*quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undique cremavit ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectu habito; condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi*», «radunò tutti i libri profetici, greci e latini, che circolavano, ma senza alcuna o con scarsa autorità – erano più di duemila – e li fece bruciare. Conservò soltanto i libri Sibillini, ma anche questi operando una scelta; e li ripose in due teche dorate, sotto la base dell'Apollo Palatino» (traduzione di F. Casorati, Newton&Compton, 2008). Cassio Dione (Cass. Dio, LVII.18.5) afferma che similmente operò Tiberio, che fece distruggere una parte delle raccolte censite e così anche Settimio Severo, che in Egitto fece radunare e tumulare numerosi libri profetici (Cass. Dio, LXXVII.13.2). Cfr. RÜPKE 2018, p. 302; MONTERO 2012, p. 306, nel quale viene trattato sia il tema del controllo imperiale sulla diffusione delle antologie oracolari sia il divieto di Tiberio riguardante le consultazioni non aventi luogo *libera luce*. Sullo stesso argomento anche KESKIAHO 2013.

<sup>319</sup> S. Montero cita diversi esempi che compaiono nelle biografie degli imperatori giunteci, come l'aruspice Tages e l'imperatore Diocleziano oppure l'astrologo Trasillo di Alessandria, tanto vicino a Tiberio da essere definito da Svetonio "*Tiberi comitem*" (MONTERO 2012, p. 298).

realità – come scrive S. Montero – erano i sovrani stessi a compiere la consultazione coadiuvati dall'esperto (e a riprova, nelle fonti si trovano riferimenti al fatto che sovrani come Tiberio e Adriano presero lezioni di astrologia fino a scrivere previsioni sul proprio futuro).<sup>320</sup>

La necessità di limitare la diffusione dei responsi e di osservare in prima persona e riflettere su di essi influenzò anche le consultazioni degli oracoli: solitamente erano evitati tutti quei santuari in cui la voce era il mezzo di comunicazione della volontà divina tramite un profeta o una profetessa che ne venivano ispirati, preferendo tuttalpiù rivolgersi a quei centri in cui il vaticinio avveniva tramite le *sortes*.<sup>321</sup> In Svetonio si ritrovano i casi di consultazioni da parte di Tiberio – all'epoca non ancora *princeps* – che estrasse una *sors* presso l'oracolo di Gerione; allo stesso modo fece l'imperatore Caligola, che interrogò ad Anzio le *sortes* ottenendo come risposta di guardarsi da Cassio – in un momento in cui diversi presagi e responsi avevano annunciato la sua morte imminente.<sup>322</sup> Nei casi in cui l'imperatore, invece, interrogava oracoli parlanti, tanto la domanda quanto il responso erano formulati in forma scritta, come nel citato caso dell'oracolo dell'Istro richiesto da Marco Aurelio al santuario di Glicone ad Abonutico: così fece anche l'imperatore Traiano alla vigilia della sua spedizione contro i Parti nel 114 d.C., quando inviò una richiesta scritta all'oracolo di Giove a Heliopolis, ad esempio. L'intento era di assicurarsi un responso il più fedele possibile, che potesse essere riletto e ragionato e che non venisse trasmesso a

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>321</sup> MONTERO 2012, p. 301. In merito alle *sortes*, si può dire che questa era una forma di divinazione presente anche nel mondo greco, ma che i Romani praticavano già prima del contatto con la cultura ellenica in quanto adoperata in ambito italico: il santuario della Fortuna a *Praeneste* era infatti un importante centro di consultazione delle "sorti", frequentato anche dai Romani (TIMPANARO 2017, p. XLIV). In Italia erano presenti tra i 15 e i 25 santuari che praticavano la cleromanzia, con iscrizioni incise su tavolette di piccole dimensioni che erano generalmente realizzate in legno e potevano essere inserite in una cesta, da cui venivano estratte, o forse - sebbene sia controverso – anche appese e lasciate cadere. Il messaggio scritto poteva andare dalla singola parola (che affermava o negava la domanda) a frasi più complesse, più lunghe quando scritte in latino e più brevi quando in altre lingue, in un metro che sembra ricalcare l'esametro degli oracoli greci (BUCHHOLZ 2013 p.111-123).

<sup>322</sup> Svet., *Tiberius*, 14.3: «*et mox, cum Illyricum petens iuxta Patauium adisset Geryonis oraculum, sorte tracta, qua monebatur ut de consultationibus in Aponi fontem talos aureos iaceret, euenit ut summum numerum iacti ab eo ostenderent*»; Svet., *Caligula*, 57.3: «*monuerunt et Fortunae Antiatinae, ut a Cassio caueret; qua causa ille Cassium Longinum Asiae tum proconsulem occidendum delegauerat, inmemor Chaeream Cassium nominari*».

parole da un intermediario che avrebbe potuto ricordarlo in maniera errata o venire a conoscenza di un responso sfavorevole.<sup>323</sup>

Perché, dunque, gli imperatori facevano ricorso a forme di mantica che, per quanto ormai accettate, erano ancora sentite come *sacra peregrina*? Quali forme di divinazione venivano adoperate nell'ambito militare? Nel rispondere bisogna tenere conto delle mutate condizioni politiche, in primo luogo: certamente, il fatto che il sovrano fosse divenuto garante della vittoria poiché detentore dei massimi auspici<sup>324</sup> influenzò la mantica adoperata nel corso delle campagne belliche. La mancanza di fonti che parlino di *pullarii* in ambito militare dopo il 2 a.C. – rilevata da G. Foti<sup>325</sup> – può forse essere vista come la spia della scomparsa della presa di *auspicia ex tripudiis*, una scomparsa che si potrebbe imputare proprio alla garanzia offerta dall'imperatore.

Permasero invece le altre pratiche tradizionali quali le cerimonie di purificazione, la celebrazione di sacrifici e la consultazione di operatori rituali in grado di indicare i momenti propizi all'azione: in quella summa di manuali militari che è lo *Strategikos* di Onasandro (I sec. d. C.) – che pur rifacendosi alla letteratura specifica tratteggia tuttavia con una certa fedeltà l'epoca in cui fu realizzato – si trovano non solo riferimenti all'esame delle viscere e dunque all'aruspicina, ma anche alla consultazione degli astri; Onasandro afferma anche la necessità per i generali di conoscere almeno le basi di tali arti divinatorie in modo da essere in grado di compiere autonomamente le consultazioni necessarie, parimenti a quanto era fatto dai sovrani.<sup>326</sup>

---

<sup>323</sup> MONTERO 2012, pp. 302-303.

<sup>324</sup> Si veda *supra* nota 32.

<sup>325</sup> Si veda *supra* p. 48.

<sup>326</sup> Onas., 5: «Περὶ τοῦ ἐξίλεοῦσθαι πρῶτον ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν τὸ θεῖον ὁ στρατηγὸς ἐξάγων εἰς πόλεμον Ἐξαγέτω δὲ τὰς δυνάμεις ὁ στρατηγὸς καθαρὰς ἢ οἷς νόμοι ἱεροὶ ἢ οἷς μάντις ὑφηγοῦνται καθαρσίους, πᾶσαν, εἴ τις ἢ δημοσίᾳ κηλὶς ἢ ἰδίου μολύσματος ἐκάστω σύνεστιν, ἀποδιοπομπούμενος»; Onas., 10.25-28: «Μήτε δὲ εἰς πορείαν ἐξαγέτω τὸ στράτευμα μήτε πρὸς μάχην ταττέτω, μὴ πρότερον θυσάμενος: ἀλλ' ἀκολουθούντων αὐτῷ θύεται καὶ μάντις. ἄριστον μὲν γὰρ καὶ αὐτὸν ἐμπείρως ἐπισκέπτεσθαι δύνασθαι τὰ ἱερά: ῥᾶστόν γε μὴν ἐν τάχει μαθεῖν ἐστὶν καὶ αὐτὸν αὐτῷ σύμβουλον ἀγαθὸν γενέσθαι. γενομένων δὲ καλῶν τῶν ἱερῶν ἀρχέσθω πάσης πράξεως καὶ καλείτω τοὺς ἡγεμόνας πάντας ἐπὶ τὴν ὄψιν τῶν ἱερῶν, ἵνα θεασάμενοι τοῖς ὑποταττομένοις θαρρεῖν λέγοιεν ἀπαγγέλλοντες, ὡς οἱ θεοὶ κελεύουσι μάχεσθαι: πάντω γὰρ ἀναθαρροῦσιν αἱ δυνάμεις, ὅτ' ἂν μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ἐξιέναι νομίζωσιν ἐπὶ τοὺς κινδύνους: αὐτοὶ γὰρ ὀπιπεύονται κατ' ἴδιαν ἕκαστος καὶ σημεῖα καὶ φωνὰς

Per quanto riguarda, invece, le consultazioni operate dagli imperatori prima di intraprendere le spedizioni, è importante porre l'accento sul mutato sguardo nei confronti dei popoli stranieri, poiché come detto nuova attenzione venne data ai popoli che nel tempo furono inglobati all'interno dei confini. La scelta di rivolgersi ai *sacra peregrina* e alla divinazione non tradizionale era presumibilmente dettata da fattori propagandistici e dal riguardo per le usanze locali presenti nelle varie province dell'impero, in special modo per tutti quei culti e quelle pratiche che trovavano particolare diffusione presso l'esercito, elemento fondante per il mantenimento o il conseguimento del potere. La riprova del rilievo che la divinazione e i culti avevano sulle diverse popolazioni si ha prendendo in esame l'uso della mantica al fine di rafforzare la propria posizione - come già avevano fatto i *virii militares* - da parte di coloro che sfidavano l'autorità imperiale, come nel caso di Vespasiano e degli oracoli alessandrini che ne appoggiarono le rivendicazioni al trono o nel caso della concomitante rivolta batava capeggiata da Gaio Giulio Civile, nella quale un ruolo di rilievo fu ricoperto dalla profetessa germanica Velede (uno dei casi più importanti di profeti che furono in grado di mobilitare le masse nel corso di rivolte indigene).<sup>327</sup>

### **Vespasiano**

Alla morte di Nerone (68 d.C.) e alla conseguente fine della dinastia giulio-claudia si aprì un anno di scontri tra generali che vennero acclamati dalle legioni sotto il loro comando. Tra questi vi fu Vespasiano Flavio, che all'epoca si trovava in Medio Oriente poiché incaricato da Nerone nel 67 d.C. di reprimere la rivolta giudaica e che alla fine diventerà imperatore. La sua figura è interessante soprattutto per i numerosi *omina imperii* che ne accompagnarono l'acclamazione

---

παρατηροῦσιν, ἡ δὲ ὑπὲρ πάντων καλλιέρησις καὶ τοὺς ἰδίᾳ δυσθυμοῦντας ἀνέρρωσεν. ἐὰν δὲ ἐπὶ τοῦναντίον τὰ ἱερὰ γένηται, μένειν ἐπὶ τῶν αὐτῶν, κἄν σφόδρα τι ἐπέιγῃ, πᾶν ὑπομένειν τὸ δύσχρηστον — οὐθέν γὰρ δύναται παθεῖν χειρόν, ὣν προμηνύει τὸ δαιμόνιον—, ὡς, ἂν γέ τι κρεῖττον ἔσεσθαι μέλλῃ τῶν παρόντων, ἀνάγκη καλλιερεῖν, θύεσθαι δὲ τῆς αὐτῆς ἡμέρας πολλάκις: ὥρα γὰρ μία καὶ ἀκαρῆς χρόνος ἢ φθάσαντας ἐλύπησεν ἢ ὑστερήσαντας. καὶ μοι δοκεῖ τὰς κατ' οὐρανὸν ἀστέρων κινήσεις καὶ ἀνατολὰς καὶ δύσεις καὶ σχημάτων ἐγκλίσεις τριγώνων καὶ τετραγώνων καὶ διαμέτρων ἢ θυτική διὰ σπλάγχων ἀλλοιομόρφῳ θεωρίᾳ προσημαίνειν, ὣν αἱ παρὰ μικρὸν διαφοραὶ καὶ δυνάμεις καὶ ἀποθειώσεις ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ μᾶλλον δὲ ὥρα καὶ βασιλεῖς ἐποίησαν καὶ αἰχμαλώτους».

<sup>327</sup> MONTERO 2012, p. 305.

imperiale, presagi e consultazioni oracolari che furono adoperate come una sorta di investitura divina, necessaria viste le sue origini equestri e il fatto di non essere stato designato da un altro *princeps*, come era ormai prassi.<sup>328</sup>

Svetonio riporta numerosi prodigi e presagi di grandezza che avrebbero preannunciato il futuro regno di Vespasiano già prima della sua decisione di muovere contro Vitellio e che ricordano quelli delle guerre civili del I sec. a.C., come nel caso della vecchia quercia sacra a Marte che in una tenuta dei Flavi avrebbe generato un nuovo ramo dal ceppo alla nascita di ognuno dei figli di Vespasiano, presagendo con esattezza il loro destino, un fatto che venne interpretato da Sabino, padre di Vespasiano, come predestinazione del figlio all'impero.<sup>329</sup> Anche altri prodigi si sarebbero segnalati, già prima della morte di Nerone e ancora sotto il breve regno di Galba e nel corso degli scontri tra Otone e Vitellio,<sup>330</sup> così anche in Giudea ebbe conferme della predestinazione a regnare quando un prigioniero ebreo di nome Giuseppe, che sarebbe divenuto il celebre Flavio Giuseppe, gli predisse l'avvenire da imperatore.<sup>331</sup>

Di particolare interesse, però, sono soprattutto le cruciali visite ai santuari in cerca di legittimazione: il generale consultò infatti l'oracolo di Giove Carmelo in Palestina, che confermò quanto già promesso dai presagi precedenti,<sup>332</sup> in Egitto,

---

<sup>328</sup> BRIZZI 2012, p.245 ss.

<sup>329</sup> Svet., *Divus Vespasianus*, 5.2: «*In suburbano Flaviorum quercus antiqua, quae erat Marti sacra, per tres Vespasiae partus singulos repente ramos a frutice dedit, haud dubia signa futuri cuiusque fati: primum exilem et cito arefactum, ideoque puella nata non perannavit, secundum praevaleum ac prolixum et qui magnam felicitatem portenderet, tertium vero instar arboris. Quare patrem Sabinum ferunt, haruspicio insuper confirmatum, renuntiasse matri, nepotem ei Caesarem genitum*».

<sup>330</sup> Svet., *Divus Vespasianus*, 5.7: «*nuntiabantur et ex urbe praesagia: Neronem diebus ultimis monitum per quietem, ut tensam louis Optimi Maximi e sacrario in domum Vespasiani et inde in circum deduceret; ac non multo post comitia secundi consulatus ineunte Galba statuam Diui Iulii ad Orientem sponte conversam, acieque Betriacensi, prius quam committeretur, duas aquilas in conspectu omnium conflixisse victaque altera supervenisse tertiam ab solis exortu ac victricem abegisse*».

<sup>331</sup> Svet., *Divus Vespasianus*, 5.6: «*et unus ex nobilibus captivis Iosephus, cum coiceretur in vincula, constantissime asseveravit fore ut ab eodem brevi solueretur, verum iam imperatore*».

<sup>332</sup> Svet., *Divus Vespasianus*, 5.6: «*Apud Iudaeam Carmeli dei oraculum consulentem ita confirmavere sortes, ut quicquid cogitaret volueretque animo quamlibet magnum, id esse proventurum pollicerentur*». Cfr. Tac., *Hist.*, II.78: «*Est Iudaeam inter Syriamque Carmelus: ita vocant montem deumque. Nec simulacrum deo aut templum - sic tradidere maiores - : ara tantum et reverentia. Illic sacrificanti Vespasiano, cum spes occultas versaret animo, Basilides sacerdos inspectis identidem extis 'quicquid est' inquit, 'Vespasiane, quod paras, seu domum extruere seu prolatare agros sive ampliare servitia, datur tibi magna sedes, ingentes termini, multum hominum'*».

poi, mosse i passi decisivi verso il trono, accettando l'acclamazione imperatoria. Proprio l'ambiente egiziano fu, del resto, determinante per l'acclamazione di Vespasiano sia perché ottenne il supporto del prefetto d'Egitto e delle sue truppe sia perché, appunto, ad Alessandria ricevette dal dio Serapide una importante investitura, secondo quanto tramandato dalle fonti.<sup>333</sup> La ricostruzione degli eventi al *Serapeion* di Alessandria è tramandata da Tacito e da Svetonio, i quali riportano nella sostanza gli stessi fatti, pur con la sensibile differenza nell'ordine cronologico della visita al tempio e della guarigione miracolosa operata su due infermi.

I resoconti narrano che Vespasiano entrò nel tempio di Serapide in solitudine per cogliere gli auspici sulla stabilità dell'impero<sup>334</sup> e che lì gli apparve, pur non potendo essere realmente lì, un liberto di nome Basilide: stando a Tacito, il nome di per sé benaugurante - in quanto richiamante la *βασίλεια*, cioè il regno - venne preso come un presagio dal futuro imperatore. Svetonio riporta al contrario una differente versione, ovvero che Basilide abbia offerto al generale delle corone di verbena e focacce: come ricorda S. Acerbi, questa era una consuetudine tipica delle proclamazioni dei nuovi faraoni e dei sovrani tolemei e costituisce una prima affermazione divina della dignità regale - e dunque del diritto al trono - di Vespasiano. A questo episodio fa eco un altro, collegato a Serapide e avvenuto fuori dal tempio del dio. Le cronache riportano infatti che due infermi abbiano avvicinato il generale al suo esterno e gli abbiano chiesto di compiere tale guarigione: se Tacito presenta questo fatto come precedente l'ingresso nel *Serapeion*, per Svetonio essi gli si presentarono dopo l'"investitura" fatta da Basilide. Secondo la ricostruzione tacitiana un uomo privo della vista giunse, mandato da Serapide, a chiedere che con la sua saliva il comandante lo guarisse, mentre un altro, sempre spinto dal dio, venne per chiedere che gli pestasse la

---

<sup>333</sup> ARENA 2001, pp. 307 e 310. Cfr. BRICAULT-GASPARINI 2018, pp. 125-126, in cui si ricorda anche la centralità, già affermata in autori come Svetonio, dell'Egitto nel corso di quella contesa poiché il suo controllo permise a Vespasiano di esercitare pressione su Roma al punto che Pozzuoli, uno dei porti dell'Urbe, lasciò la causa di Vitellio schierandosi con il generale in Egitto.

<sup>334</sup> Svet., *Divus Vespasianus*, 7. Cfr. Tac., *Hist.*, IV.82. S. Montero collega tale visita compiuta da solo alla pratica della ricerca di solitudine tipica delle consultazioni degli imperatori, tanto più che Vespasiano è descritto - sia da Svetonio che da Tacito - come intento nell'interrogare la divinità sulle sorti dell'impero, come farebbe un imperatore (MONTERO 2012, p. 299).

mano, affetta da infermità.<sup>335</sup> In Svetonio invece, che è generalmente ritenuto più attendibile, la vicenda è pressoché identica, ma il secondo malato presenta problemi alla gamba e non alla mano e i due alessandrini si avvicinano al futuro imperatore dopo l'uscita dal *Serapeion*.<sup>336</sup>

A. Arena sottolinea come la difformità temporale sia in realtà di scarso rilievo, poiché non inficia l'aspetto più importante della vicenda, cioè la comparsa di poteri taumaturgici conferiti a Vespasiano dal dio Serapide stesso: la capacità di guarire malattie che simboleggiavano, come afferma A. Arena, la sofferenza più di altre (cecità e gotta, ampiamente diffusa a quei tempi) è indice del possesso di una condizione superiore a quella umana e al tempo stesso il segno dell'investitura divina a sovrano.<sup>337</sup> Le tecniche stesse adoperate sono un richiamo alle tradizioni dell'Egitto e al culto di Serapide, come rileva A. Arena: «riguarda il primo, nell'antico Egitto si riteneva che la saliva avesse un potere magico-guaritore, mentre l'imposizione del piede era una pratica tipica del culto di Serapide, nonché di quello di Asclepio, si trattava pertanto di due atti appartenenti nell'un caso al rituale religioso egizio, nell'altro a quello greco-alessandrino, svolgendo i quali atti Vespasiano assume le prerogative delle divinità ad essi legate e può così essere associato, tanto dalla mentalità dell'uomo egiziano quanto dal pensiero greco-romano, ad una funzione divina e dunque ad una superiore dignità».<sup>338</sup>

L'ottenimento di questa importante legittimazione al trono portò senza dubbio Vespasiano a fare di Serapide ed Iside le divinità protettrici del proprio campo, come altre lo erano state dei *virii militares* e degli imperatori, tanto che la sera

---

<sup>335</sup> Tac., *Hist.*, IV.81: «*E plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius advolvitur, remedium caecitatis exposcens gemitu, monitu Serapidis dei, quem dedita superstitionibus gens ante alios colit; precabaturque principem ut genas et oculorum orbis dignaretur respergere oris excremento. alius manum aeger eodem deo auctore ut pede ac vestigio Caesaris calcaretur orabat*».

<sup>336</sup> Svet., *Divus Vespasianus*, 7.2: «*Auctoritas et quasi maiestas quaedam ut scilicet inopinato et adhuc nouo principi deerat; haec quoque accessit. e plebe quidam luminibus orbatus, item alius debili crure sedentem pro tribunali pariter adierunt orantes opem ualitudini demonstratam a Serapide per quietem: restitutum oculos, si inspisset; confirmatum crus, si dignaretur calce contingere*».

<sup>337</sup> ARENA 2001, p.308 ss. Cfr. ACERBI 2019, pp. 56-57.

<sup>338</sup> ARENA 2001, p. 309.

precedente il trionfo in Roma Vespasiano e i suoi figli la passarono in prossimità del tempio delle divinità per onorarle e per richiamare questo legame speciale.<sup>339</sup> E d'altronde non è un caso, allora, che sotto i Flavi si sia verificata – come ipotizza Van Haeperen – la legittimazione del culto di Iside e Serapide e che vi sia stato un fiorire di templi pubblici a loro dedicati in varie città d'Italia e dell'impero:<sup>340</sup> una tale mossa può senza difficoltà essere letta come la volontà da un lato di ringraziare l'Egitto e quella divinità che con i suoi responsi e apparizioni aveva fornito un prezioso appoggio alle rivendicazioni del generale di origini italiche, dall'altro di accrescere il potere della dinastia attraverso il riconoscimento ufficiale e l'aumento dell'importanza del culto di quella coppia di divinità che tanto era stata importante.<sup>341</sup>

### ***Veleda***

Tacito riporta, tra gli altri fatti storici di cui dà notizia, le vicende della rivolta dei Batavi - popolazione di origine germanica che era stanziata sul delta del Reno, in quelli che sono gli odierni Paesi Bassi – verificatasi tra il 69 e il 70 d.C., all'inizio del regno di Vespasiano. A capo di questo e degli altri popoli che si ribellarono a Roma vi era un principe batavo romanizzato, Gaio Giulio Civile,<sup>342</sup> che sfruttò il caos causato dalle lotte per il trono imperiale e il malcontento di queste popolazioni per cercare di ottenere potere personale. Come sottolinea S. Dyson, nonostante la romanizzazione evidente già dal suo nome, Giulio Civile comprese che il modo migliore per suscitare un'ampia sollevazione fosse quello di puntare sul forte contesto nativo, avvalendosi quindi dell'ausilio di una profetessa

---

<sup>339</sup> VAN HAEPEREN 2012, pp. 137-138. Cfr. TAKÁCS 1994, p. 97.

<sup>340</sup> VAN HAEPEREN 2012, pp. 138-139.

<sup>341</sup> Come rileva M. Le Glay – il quale analizza quanto scritto da Gagé in merito ai Cesari e al rapporto con l'Oriente nel suo volume «*Basileia*». *Les Césars, les rois d'Orient et les Mages* – il riconoscimento del diritto a regnare da parte del santuario di Serapide ad Alessandria fu utile ad ambo le parti, portando a Vespasiano un contributo per la sua causa poiché gli altri santuari in Oriente si allinearono a tale responso, dall'altro senza dubbio comportò un aumento dell'importanza del culto all'interno dell'impero (LE GLAY 1972, p.402).

<sup>342</sup> Giulio Civile fu per venticinque anni un comandante degli ausiliari Batavi, che prestavano servizio come cavalieri all'interno dell'esercito romano. Quando scoppiò la guerra civile si presentò come partigiano di Vespasiano quando ancora non era diventato imperatore (DYSON 1971, p. 264).



germanica, Veleda, la cui esistenza e il cui ruolo ci sono noti solamente tramite il lavoro di Tacito, che la cita nelle *"Historiae"* (IV libro) e nel *"Germania"* (8).<sup>343</sup>

Veleda era una profetessa germanica del popolo dei Bructeri la cui autorità accrebbe enormemente quando, si suppone, predisse la distruzione di una legione e per questo fu anche onorata con doni tra cui il legato romano al comando delle truppe sconfitte.<sup>344</sup> Per questa ragione la sua figura si contornò di un'aura che risulta particolare anche per la cultura germanica, poiché lo stesso Tacito ci testimonia il fatto che ella fosse venerata quasi come una divinità, in contrasto con quanto avveniva solitamente: «Durante il regno dell'imperatore Vespasiano, per lungo tempo li abbiamo visti venerare Veleda, considerata da buona parte di loro una sorta di divinità; ma ancor prima onorarono anche Albruna e molte altre profetesse, non per adulazione e neppure con lo scopo di divinizzarle». <sup>345</sup> Nell'ambiente germanico e scandinavo alle donne venivano riconosciute capacità divinatorie e profetiche e, per ammissione di Tacito, i loro consigli e le loro predizioni erano tenuti in considerazione dagli uomini: il loro ruolo era tanto importante che per i Romani il prendere in ostaggio donne di nobile stirpe rendeva più facile fare sì che i Germani rispettassero i patti.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> DYSON 1971, p. 264.

<sup>344</sup> Tac., *Hist.*, IV.61: «*Munius Lupercus legatus legionis inter dona missus Veledae. ea virgo nationis Bructerarum late imperitabat, vetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrantur deas*».

<sup>345</sup> Traduzione di E. Risari, Mondadori, 2009. Tac., *Ger.*, 8: «*vidimus sub divo Vespasiano Veledam diu apud plerosque numinis loco habitam; sed et olim Auriniam et complures alias venerati sunt, non adulatione nec tamquam facerent deas*». Cfr. Tac., *Hist.*, IV.65: «*arbitrum habebimus Civilem et Veledam, apud quos pacta sancientur.*' Sic lenitis Tencteris legati ad Civilem ac Veledam missi cum donis cuncta ex voluntate Agrippinensium perpetravere; sed coram adire adloquique Veledam negatum: arcebantur aspectu quo venerationis plus inesset. ipsa edita in turre; delectus e propinquis consulta responsaque ut internuntius numinis portabat».

<sup>346</sup> Tac., *Ger.*, 8: «*adeo ut efficacius obligentur animi civitatum quibus inter obsides puellae quoque nobiles imperantur. inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt*». Cfr. JOCHENS 1993, p. 377-378 e MONTERO 1999, pp. 285-286. J. Jochens mette a contrasto il profetare delle donne nel mondo greco e vicino orientale con quello delle donne germaniche: se nel primo caso si tratta di invasamento incontrollato che richiede l'interpretazione di sacerdoti, nel secondo si tratta della capacità intuitiva e spontanea di predire attraverso un parlare razionale e volontario che non richiede l'intervento di intermediari per essere compreso. S. Montero ricorda, invece, come i principali aspiranti al potere facessero uso di donne straniere con capacità divinatorie e che in quegli stessi anni di scontri Vitellio seguì i vaticini di un'indovina germanica della tribù dei Catti (di cui si ha testimonianza in Svet., *Vitellius*, 14.5).

La rivolta batava venne infine sedata, sebbene non si conosca molto riguardo alle sue fasi finali. Sembra però che Civile abbia trattato la resa ed è possibile che abbia ricevuto un trattamento clemente dal nuovo imperatore Vespasiano.<sup>347</sup> Sebbene il prosieguo della cronaca di Tacito non ci sia giunto, un'epigrafe in greco datata alla seconda metà del I sec. d.C. venne rinvenuta nel 1926 nei pressi di un tempio nel foro della cittadina di Ardea, vicino a Roma:<sup>348</sup> stando a tale iscrizione anche Veleda – che aveva predetto la vittoria dei ribelli sui Romani - venne risparmiata e il fatto che essa sia stata costretta a servire nel tempio indica che la sua importanza e le sue capacità divinatorie vennero riconosciute anche dai suoi avversari, cosa non sorprendente se si considera l'attitudine durante l'impero a ricorrere ad esperti stranieri e a forme di mantica non tradizionale, oltre che ad un maggior ricorso alle figure femminili per la divinazione.<sup>349</sup>

#### 4.2 L'avvento del cristianesimo: fine della divinazione?

Lo scenario sin qui descritto di pratiche divinatorie e riti celebrati pubblicamente - soggetti alle trasformazioni di cui sopra a causa dei mutamenti politici e sociali - risentì ovviamente anche del riconoscimento a livello ufficiale del monoteismo cristiano. Come è noto, un passaggio determinante è rappresentato dall'avvento sul trono di Costantino e dall'emanazione dell'editto di tolleranza a Milano nel 313 d.C., che costituì il primo atto dell'affermazione del Cristianesimo a religione di stato (culminata nell'editto di Tessalonica del 380).

---

<sup>347</sup> Tac., *Hist.*, V.26.

<sup>348</sup> Sembra che la scelta di Ardea non sia casuale: da Livio si apprende che essa fosse una località di confino forzata già adoperata per Furio Camillo (Liv., *Ab Urb.*, V.44-45), così come avvenne nel caso della repressione dei baccanali, quando oltre alle condanne a morte e alla carcerazione di diversi colpevoli, alcuni vennero inviati ad Ardea (DI MARIO 2007, p. 14).

<sup>349</sup> L'iscrizione greca recita: «[Χρ]ησ[μὸς | ἀμφι] Βελήδαν./[Βου]λεύη τί σε δεῖ ποιεῖσ[θαυ]/ [τῆς] μακρῆς περι παρθένου[ιο]/ ἦν οἱ 'Ρηνοπόται σέβουσι[ν]/ φρίσσαντες ; Χρυσέης κερα[ίης]/ [ῥί]ν', ἀργὴν ἵνα μὴ τρεφ[ίης]./[πα]νχαλκοῦν ἀπομυσσέτω [νῦν]» (DES PLACES 1948, p. 381 ss). Per un'analisi dell'iscrizione si veda anche Bousquet, J., *Veleda*, in «*Revue des Études Grecques*», tome 62, fascicule 289-290, Janvier-juin 1949. pp. 88-91; M. Guarducci, «*Nuove osservazioni sull'epigrafe ardeatina di Veleda*», in «*Atti della Pontificia Accademia Romana di Archaeologia: Rendiconti*», 1951, pp. 75-87. Cfr. MONTERO 1999 in merito alle figure femminili e alla loro importanza per la divinazione e la predestinazione al potere imperiale.

La scelta di Costantino di abbracciare il Cristianesimo pone interrogativi in merito agli scopi e all'autenticità della sua conversione tutt'ora aperti e a cui non è possibile dare una risposta certa. Se si accetta la versione delle apparizioni divine data da Eusebio di Cesarea nella biografia sul sovrano – sulla quale più di un dubbio è però stato sollevato per il fatto che Eusebio stesso ammette che la vicenda gli sia stata raccontata dall'imperatore in persona solo molto tempo dopo essere avvenuta – emerge subito il fatto che Costantino abbia una condotta molto simile a quella di altri illustri romani, come Silla. Scrive Eusebio nel celebre passo della sua "Vita di Costantino": «Intorno all'ora meridiana, quando il giorno comincia a declinare, riferì di aver visto con i propri occhi in mezzo al cielo un trofeo luminoso a forma di croce che sovrastava il sole, e accanto a esso una scritta che diceva: "vinci con questo!". Di fronte a quello spettacolo uno sbigottimento generale pervase l'imperatore e tutto l'esercito, che l'aveva seguito nei suoi spostamenti e fu spettatore del prodigio. Egli raccontava poi che si trovò nell'incertezza su cosa mai potesse significare quella apparizione. E mentre rifletteva e ponderava a lungo ciò che era avvenuto, calò rapidamente la notte. Allora in sogno gli si mostrò Cristo, figlio di Dio con il segno che era apparso nel cielo e gli ordinò di costruire un oggetto a immagine del simbolo che si era palesato in cielo e di servirsene come protezione nei combattimenti contro i nemici».<sup>350</sup>

Sull'apparizione di segni celesti non vi è ulteriore conferma, ma tale testimonianza non rappresenta di per sé un fatto eccezionale poiché, come visto, l'annuncio della presenza di segni celesti, specie in guerra e alla vigilia di una battaglia, era tutt'altro che insolito. È di interesse soprattutto la notizia

---

<sup>350</sup> Traduzione di L. Franco, BUR, 2009. Eus., *Vita di Costantino*, I.28-29: «ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας, ἤδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινοῦσης, αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔφη ἐν αὐτῷ οὐρανῷ ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φωτὸς συνιστάμενον, γραφὴν τε αὐτῷ συνῆφθαι λέγουσαν· τούτῳ νίκα. θάμβος δ' ἐπὶ τῷ θεάματι κρατῆσαι αὐτόν τε καὶ τὸ στρατιωτικὸν ἅπαν, ὃ δὴ στελλομένῳ ποι πορείαν συνείπετό τε καὶ θεωρὸν ἐγένετο τοῦ θαύματος. καὶ δὴ διαπορεῖν πρὸς ἑαυτὸν ἔλεγε, τί ποτε εἶη τὸ φάσμα. ἐνθυμουμένῳ δ' αὐτῷ καὶ ἐπὶ πολὺ λογιζομένῳ νύξ ἐπήει καταλαβοῦσα. ἔνθα δὴ ὑπνοῦντι αὐτῷ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ σὺν τῷ φανέντι κατ' οὐρανὸν σημείῳ ὀφθῆναι τε καὶ παρακελεύεσθαι, μίμημα ποιησάμενον τοῦ κατ' οὐρανὸν ὀφθέντος σημείου τούτῳ πρὸς τὰς τῶν πολεμίων συμβολὰς ἀλεξήματι χρῆσθαι». M. Guarducci ritiene probabile che il segno che Costantino affermò di aver visto non fu una croce – contrariamente al resoconto eusebiano - ma il cristogramma Chi Rho, che in effetti fu il simbolo adottato dall'imperatore negli anni successivi alla battaglia di ponte Milvio (GUARDUCCI 1974, *passim*).

dell'apparizione del Dio cristiano in sogno a Costantino: come afferma P. Kragelund, esso si inserisce in quella sequela di apparizioni oniriche tramandateci dalle fonti (si pensi all'apparizione di Ma a Silla alla vigilia della battaglia di porta Collina).<sup>351</sup> Pertanto il comportamento del sovrano appare in linea con la tradizione romana, ma anche compatibile con il pensiero cristiano il quale, in verità, non rifiutava la mantica in sé, ma la prevedeva in forme differenti e incompatibili con quella tipica della *religio* romana. Dalle *Institutiones Divinae* di Lattanzio si ricava un quadro abbastanza preciso dell'idea cristiana in materia: la differenza cruciale, come riscontra O. Kaltio, risiede nel fatto che i profeti biblici fossero ispirati da Dio, mentre gli esperti degli altri culti erano ispirati da demoni.<sup>352</sup> Rispetto al *De divinatione*, inoltre, appare chiaro un ribaltamento in merito alla gerarchia delle tipologie di mantica, poiché dall'autore vengono ritenute di minor pregio tutte quelle forme che non hanno un'ispirazione divina e nello specifico l'ispirazione del Dio cristiano.<sup>353</sup>

L'atteggiamento conciliante a un tempo verso le tradizioni politeiste e verso il Cristianesimo si ritrova anche negli editti successivi riguardanti la divinazione, nei quali Costantino proibì i sacrifici violenti e le consultazioni domestiche, concedendo al tempo stesso di interrogare gli aruspici presso edifici pubblici.<sup>354</sup> Tali tentativi a tratti contraddittori sono il segno di una politica religiosa volta a introdurre la possibilità di adoperare una divinità che bene si prestava a legittimare il potere imperiale, pur nel rispetto delle tradizioni che ancora erano seguite da un'ampia porzione di popolazione, in particolare dall'élite e dall'esercito, sulla cui forza Costantino doveva necessariamente fare affidamento per il mantenimento del potere e la salvaguardia dei confini dell'impero. La ricerca di una legittimazione teologica è rinvenibile già ai tempi del principato adottivo se – come osservato nella trattazione riguardante Marco Aurelio e le campagne

---

<sup>351</sup> KRAGELUND 2001, p. 95.

<sup>352</sup> KALTIO 2013, p. 199 ss.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 204 ss. O. Kaltio sottolinea l'esplicita avversione di Lattanzio per ogni forma di divinazione tecnica, mostrando apprezzamento per forme di divinazione spontanea come quella della Sibilla. Viene inoltre preservata anche l'oniromanzia per quanto vista con apprensione: solo le visioni e i sogni dei profeti biblici erano inconfutabili, sull'interpretazione di tutti gli altri non era possibile essere sicuri, così come non lo si poteva essere sull'entità che li inviava (potenzialmente demoniaca).

<sup>354</sup> SANTI 2013, p. 10. Cfr. GRODZYNSKY 1982, p. 294.

contro le tribù germaniche – la figura dell'imperatore veniva mostrata in collegamento privilegiato e quasi accostata a quella di Giove; in seguito i tentativi proseguirono, come dimostra la lunga sequenza di emissioni monetali con al dritto il volto degli imperatori in carica e al rovescio il *Sol Invictus*, una tradizione che lo stesso Costantino proseguì sia prima che dopo gli spartiacque di ponte Milvio e dell'editto di Milano.<sup>355</sup>



Image: Solidus Numismatik

Follis RIC VII 131 con testa di Costantino al dritto e *Sol*/stante con globo in mano e legenda SOLI INVICTO COMITI.<sup>356</sup>

A tal proposito si può citare quanto scrive G. Cecconi: «Piuttosto, lo schema eusebiano, secondo il quale un imperatore in diretto contatto con Dio si faceva garante col suo operare dell'equilibrio fra divinità e città terrena e della prosperità di quest'ultima, poneva l'imperatore in una posizione perfettamente consona a cerimoniali dalla forte dimensione mistica [...] il cui terreno peraltro era già stato

<sup>355</sup> MANDERS 2012, p. 125 ss. E. Manders indagando le emissioni monetali con il *Sol* al rovescio mostra come esse fossero saltuarie prima della dinastia dei Severi, ma che si siano affermate durante il III sec. In particolare, da principio l'appellativo fu di *pacator orbis*, mentre dal 260 in poi venne adoperato il celebre attributo *invictus*. Nonostante l'opposto focus dei due epiteti – uno incentrato sulla pacificazione, l'altro sulla guerra -, E. Manders sottolinea la chiara connotazione militare di entrambe le forme: «*Both appellations have a military connotation and are linked to each other. After all, victory and peace were intimately connected*» (*Ibid.*, p.130). Cfr. RÜPKE 2018, p. 358. J. Rüpke ricorda la centralità che sotto Aureliano ebbe il culto solare, al punto che istituì un *pontifex Solis*; sotto i tetrarchi proseguì anche la scelta di mostrare rapporti stretti con le proprie divinità protettrici con la definizione di *Iovius* per l'Augusto e di *Herculius* per il Cesare corrispondente.

<sup>356</sup> Immagine da <https://www.acsearch.info/>.

preparato dall'aura divina del potere uscita rafforzata dal periodo tetrarchico». <sup>357</sup>

Si può in questo modo, a ragione, affermare che la *pax deorum* della tradizione romana venne trasformata attraverso il Cristianesimo in una *pax Dei*, garantita dall'imperatore cristiano tanto quanto quella politeista lo era dalla *religio Augusti*.

Se, guardando all'ambito civile, la conversione di Costantino appare appunto una mossa dai risvolti politici – un fatto normale per l'orizzonte religioso che si era delineato dalla fine della Repubblica in poi –, essa è difficilmente comprensibile se collocata nel contesto militare. <sup>358</sup> L'esercito era infatti in larga parte legato al politeismo, come scrive Y. Le Bohec: «Si ammette di solito che ai tempi di Massenzio la città di Roma fosse divisa: i soldati restavano pagani, mentre i civili aderivano al cristianesimo». <sup>359</sup> Alla base dello sfalsamento tra l'ambito civile e quello militare sono due le motivazioni spesso indicate. La prima spiegazione è che la connotazione di pacifismo insita nel messaggio cristiano evangelico abbia portato al rifiuto del servizio militare, facendo sì che tra i ranghi dell'esercito la loro presenza fosse ridotta. Se da un lato tale idea ha un fondamento, è pur vero che il rifiuto del servizio e gli atti di martirio si verificarono quando lo stato era ancora “pagano” e d'altronde quando si affermò il Cristianesimo come unica fede l'esercito non cessò di esistere e fu composto anzi dai cristiani – a ciò contribuì molto anche il massiccio arruolamento di barbari, convertiti al Cristianesimo, cosa che nel V sec. portò all'affermazione della nuova fede anche in ambito militare. <sup>360</sup>

La seconda e più probabile spiegazione è che l'opposizione fosse appunto non alla militanza in sé – contestata in quanto tale solo dalla frangia eretica dei Montanisti, condannati per il loro pensiero sovversivo e antiromanista anche dagli altri Cristiani, che erano lealisti e disposti a prestare servizio <sup>361</sup> – ma alle imposizioni che vennero compiute nel III sec. riguardo l'obbligo di celebrare

---

<sup>357</sup> CECCONI 2010, p. 65.

<sup>358</sup> L'atteggiamento ambiguo di Costantino nei confronti della tradizione e della fede cristiana ha alimentato dubbi sulla sua adesione al monoteismo per pura convenienza politica. In particolare, oltre al prosieguo dell'utilizzo dell'iconografia del *Sol Invictus*, egli mantenne la carica di *pontifex maximus*, sommo sacerdote della tradizione religiosa romana e non ricevette il sacramento del battesimo se non in punto di morte, a distanza di venticinque anni dall'apparizione di ponte Milvio e dall'editto di Milano (BIANCHI 2018, p. 163).

<sup>359</sup> LE BOHEC 2008, p. 283.

<sup>360</sup> LE BOHEC 2008, pp. 283-287.

<sup>361</sup> SORDI 2003, p. 32

sacrifici per l'imperatore, obbligo a cui in diversi si opposero portando all'incremento degli atti di martirio.<sup>362</sup>

Quali che fossero le ragioni alla base della scelta di Costantino, la sua conversione fu gravida di conseguenze, giacché permise alle strutture ecclesiastiche e ai fedeli di uscire allo scoperto, di fare proseliti e di raggiungere in breve tempo un numero di adepti tale da permettere a distanza di pochi decenni l'imposizione come religione di stato con il ricordato editto di Tessalonica del 380 d.C. In seguito a tale proclama ebbe inizio anche il rapido declino della mantica a livello pubblico e privato, soggetta a restrizioni e proibizioni sempre maggiori al pari delle istituzioni sacerdotali facenti parte della tradizione.<sup>363</sup> una transizione che giuridicamente appare piuttosto rapida, se si considera ad esempio che appena un quarto di secolo più tardi, nel 405 d.C., i *Libri Sibillini* vennero distrutti per ordine del *magister militum* Flavio Stilicone.<sup>364</sup>

Tuttavia, R. Levrero fa notare che la notizia dell'esistenza di divieti delle pratiche divinatorie risalenti ancora al VII sec. d.C. sia una spia del persistere della divinazione, suggerendo che questo avvenne soprattutto in piccoli centri e nelle campagne.<sup>365</sup> Testimonianza diretta del persistere di pratiche divinatorie nel VI sec. d.C. si trovano in Procopio, il quale racconta che nel corso della guerra greco-gotica venne riportato un prodigio riguardante un mosaico che raffigurava Teodorico, il cui progressivo deterioramento in passato sembrava aver annunciato la morte prima del sovrano e poi di suo nipote e sua figlia e che nel corso dell'assedio di Roma sembrò preannunciare la caduta del regno ostrogoto:

---

<sup>362</sup> SCHEID 2019, pp. 4-5. Cfr. RÜPKE 2018, p. 357; LE BOHEC 2008, p.283-285, nel quale si afferma che la pratica dei sacrifici perdurò anche nel IV sec. probabilmente non solo in Maghreb, dove le fonti lo attestano, facendo sì che, soprattutto nella parte occidentale dell'impero, l'esercito rimanesse marcatamente tradizionalista in materia religiosa.

<sup>363</sup> C. Santi evidenzia come l'abolizione del 382 d.C. dei privilegi dei collegi sacerdotali sia la spia del loro perdurare ancora a quell'epoca, sebbene non vi sia più traccia di loro attività ufficiali (SANTI 2013, p. 12). Cfr. LEVRERO 2008, p. 178, in cui si ricorda che Teodosio sciolse ufficialmente l'*ordo haruspicum*; GRODZYNSKI 1982, p. 303 sull'emanazione del divieto di ogni forma di divinazione, che verrà poi abrogato da Giuliano e quindi reintrodotta da Teodosio.

<sup>364</sup> KESKIAHO 2013, pp. 171-172. J. Keskiaho sottolinea come, sebbene dopo l'incendio del tempio di Apollo sul Palatino del 362 d.C. – a cui la raccolta di profezie sembra essere scampata – i *Libri Sibillini* non vennero più consultati, essi presero tuttavia un forte valore simbolico: secondo lo studioso è probabilmente questa la ragione principale che spinse Stilicone a fare distruggere questo importante simbolo della bandita religione politeista.

<sup>365</sup> LEVRERO 2008, p. 178.

«quando poi i Goti si misero ad assediare Roma, avvenne che si deteriorano pure le parti del ritratto dalle cosce fino alla punta dei piedi, e così tutto quanto il mosaico scomparve dal muro. I Romani interpretarono quest'ultimo avvenimento come una predizione che l'esercito dell'imperatore sarebbe risultato vittorioso nella guerra, affermando che i piedi di Teodorico indicavano nient'altro che il popolo dei Goti, su cui egli si era poggiato come re».<sup>366</sup> Nello stesso passo Procopio prosegue facendo riferimento alla consultazione da parte di patrizi di oracoli della Sibilla, che non dovevano essere però i *Libri Sibillini* distrutti più di un secolo prima: «A Roma, anzi, alcuni patrizi tirarono fuori anche gli oracoli della Sibilla, e trovarono la conferma che il pericolo per la città sarebbe durato soltanto fino al mese di luglio».<sup>367</sup>

Le consultazioni divinatorie proseguirono forse di nascosto per tutto l'Alto Medioevo, per poi trovare nuova diffusione tra le alte gerarchie dal XII secolo in poi, quando l'uso dell'astrologia trovò nuova consistente importanza al momento di prendere decisioni militari rilevanti – parimenti a quanto prescriveva ai generali Onasandro nel suo trattato del I sec. d.C. (si veda *supra* p. 114): ad essi fece ricorso Federico II, ma anche nei comuni italiani si trova traccia di esperti stipendiati per fornire il parere su base astrologica per l'avvio delle imprese più rilevanti.<sup>368</sup> A. Settia ricorda che la tradizione ha tramandato anche il nome di alcuni di questi esperti, come Guido Bonatti, che nel Duecento fu al servizio di Ezzelino da Romano e di Guido da Montefeltro fornendo consigli astrologici per le spedizioni di questi signori: «secondo una tradizione a noi pervenuta, il Bonatti, appollaiato sul campanile di San Mercuriale di Forlì, dopo aver speculato sugli astri, segnalava al Montefeltro addirittura il momento preciso in cui indossare la corazza, montare a cavallo e muoversi verso il nemico».<sup>369</sup>

---

<sup>366</sup> Procop., *Bell. Goth.*, I.24.11-27, traduzione di M. Craveri, Einaudi, 1977.

<sup>367</sup> Procop., *Bell. Goth.*, I.24.28, traduzione di M. Craveri, Einaudi, 1977.

<sup>368</sup> SETTIA 2002, pp. 186-187.

<sup>369</sup> SETTIA 2002, p. 187.



## CONCLUSIONI

Nell'introduzione era stato definito come scopo della tesi la trattazione delle pratiche divinatorie adoperate in ambito militare a Roma e ci si era posti l'obiettivo di rispondere alle seguenti domande: quale origine hanno le tecniche adoperate nelle diverse epoche? Quali modificazioni sono occorse loro nel tempo? A quali cause profonde si devono ricondurre le trasformazioni in tali pratiche?

Riguardo alla domanda sull'origine delle pratiche divinatorie, la risposta è da ricercare nella centralità della mantica nel sistema religioso romano, giacché la sua peculiare contrattualità spinse i Romani ad interrogare con frequenza esperti in materia per conoscere l'orientamento degli dei nei confronti delle azioni di rilevanza pubblica intraprese – fossero esse l'elezione di un magistrato, la delibera di un'assemblea o lo schieramento a battaglia e l'attacco del nemico –, in modo da assicurarsi il loro costante supporto attraverso il mantenimento della *pax deorum*.

Nel corso della storia, a pratiche tradizionali come la presa degli auspici si andarono affiancando a livello ufficiale altre tecniche divinatorie, talvolta nate come semplificazione e adattamento delle forme tradizionali – è il caso dei pullari e dell'*auspicium ex tripudiis*, adottato per sopperire all'impossibilità di cogliere gli auspici tramite gli auguri in zone distanti dall'Urbe – altre volte mutate da popoli stranieri – caso esemplare è quello degli aruspici. Le trasformazioni di maggior rilievo si rinvengono però in età imperiale, quando i *sacra peregrina* giungono a rivestire un ruolo pari a quello dei riti e delle pratiche della tradizione e all'originario scopo delle consultazioni – conoscere l'orientamento degli dei nei confronti delle azioni degli uomini – si sostituisce spesso la consultazione con intento di predizione del futuro: gli esperti stranieri, su tutti gli astrologi, sono consultati per conoscere le proprie fortune future; anche strumenti tradizionali come i *Libri Sibillini* finiscono per rivestire questa funzione, perdendo progressivamente l'uso originale di ricerca delle cause del malcontento divino e dei *piacula* atti a ristabilire la *pax deorum*.

La domanda più rilevante, vero cuore della trattazione, è però quella riguardante le cause profonde all'origine delle trasformazioni. Esaminate le connessioni esistenti tra la sfera religiosa e la vita politica e militare, si è indagato il legame inverso, osservando l'influenza di questi due aspetti sull'ambito religioso in generale e della divinazione nello specifico. Si è visto come la riforma dell'esercito concomitante con le prime espansioni del territorio sotto il dominio di Roma coincise con mutamenti a livello sociale e rivendicazioni da parte della plebe: alle conquiste politiche seguirono istanze relative all'accesso alle cariche sacerdotali, che portarono all'apertura ai plebei dei maggiori collegi – tra i quali quello degli auguri e quello dei *virī sacris faciundis*. Ciononostante, la grande importanza rivestita dalla divinazione nella vita pubblica romana comportò nei fatti una solo apparente 'democraticizzazione' delle cariche religiose, permanendo a lungo esclusiva dei membri delle famiglie aristocratiche. L'interpretazione proposta – già avanzata da studiosi come L. R. Taylor, ma anche da un autore antico come Polibio – è che il sistema religioso, parte integrante della gestione della *res publica* e integrato al *cursus honorum*, sebbene non in forma ufficiale, sia stato adoperato per imporre le decisioni della ristretta cerchia oligarchica, servendosi della mantica come strumento per sovvertire votazioni ed elezioni, ad esempio, ma anche per imporre ai comandanti di agire come desiderato.

Ipotizzare che l'uso strumentale della divinazione fosse sistematico è probabilmente scorretto, considerando il fatto che i più credevano realmente a questo genere di pratiche – l'episodio degli avvoltoi che seguivano l'esercito di Mario ed erano visti come segno ben augurante è solo uno dei vari esempi citati nel corso della trattazione – e si può ritenere addirittura irrealistico, se si tiene conto del numero davvero considerevole di consultazioni che erano compiute nello svolgimento della vita pubblica. Ciononostante, dagli episodi presi in esame e dalle testimonianze stesse degli antichi risulta inverosimile l'idea che un così potente strumento, per il cui controllo abbiamo testimonianza di uno scontro durato secoli, tra gruppi sociali prima e fazioni politiche poi, sia stato lasciato al caso e non abbia subito manipolazioni (di cui Cicerone stesso, ad esempio, in

più occasioni non solo dà notizia, ma ne spiega anche la facilità di messa in atto – un esempio è il caso della farina friabile per il *tripudium* dei polli).

Nel tempo si verificarono naturalmente delle trasformazioni nell'uso delle tecniche divinatorie, soprattutto in ambito militare, e così gli auspici degli auguri furono sostituiti dagli *auspicia ex tripudium* colti dai *pullarii*: in ciò si può riconoscere anche l'esigenza di adattare pratiche tradizionali al mutato contesto geopolitico, con conquiste costanti che portavano all'assimilazione di nuovi popoli e dunque nuove pratiche, ma anche a fronti sempre più distanti da Roma. Alle più o meno lente trasformazioni fisiologiche, nell'ultimo secolo della Repubblica seguirono cambiamenti rapidi e molto rilevanti, portando alla consultazione, da parte dei generali, di esperti stranieri in tipologie di mantica che non erano ritenute valide – come nel caso della profetessa siriana Marta, consultata da Mario, o dei Caldei interpellati da Silla. Ma in questi mutamenti si deve con ogni probabilità vedere la volontà da parte di uomini forti, i *virī militares* di I sec. a.C., di adoperare le pratiche e i culti tradizionali e stranieri a proprio esclusivo vantaggio, come dimostra l'ampio ricorso che essi ne fecero a fini propagandistici per esaltare la propria predestinazione alla vittoria e al comando in virtù del favore divino di cui pretendevano di godere. In tal senso, dunque, l'utilizzo di forme nuove avrebbe loro consentito di affrancarsi da quei vincoli che in passato erano stati limitanti per i generali – e che avevano portato all'insofferenza di comandanti come Gaio Flaminio narrataci dalle fonti - senza rinunciare ad usare a proprio vantaggio il sistema di credenze alla base della società romana. La fine delle guerre civili e l'avvento del governo imperiale fu infine all'origine dei cambiamenti osservati sotto Marco Aurelio: al monopolio dell'imperatore in materia politica corrispose il monopolio religioso, con la conseguenza che il *princeps* si fece garante della *pax deorum* in quanto detentore dei massimi auspici; il timore che la divinazione venisse usata contro l'imperatore portò anche alle prime limitazioni di tali pratiche, con il divieto assoluto di interrogare esperti in merito alla salute dell'imperatore o ai suoi possibili successori. Nuove tecniche ebbero ampia diffusione - come l'astrologia, che assieme all'aruspicina ebbe in età imperiale il suo acme - e l'estensione dei confini, con il conseguente inglobamento di popoli e culti stranieri, portò alla sempre più frequente considerazione di quelle pratiche

che formalmente rimanevano *sacra peregrina*, ma che ormai potevano essere considerate parte integrante della religione romana: così si assiste alla visita e interrogazione da parte degli imperatori di oracoli presenti nelle province; lo stesso accade anche per chi si oppone al potere o tenta di conquistarlo, come nei casi illustrati di Vespasiano e di Giulio Civile.

Nel corso della trattazione si è tentato di dare risposta agli interrogativi posti nell'introduzione, ma nel fare questo sono emersi anche nuovi, interessanti quesiti. La prima domanda è inerente alla scomparsa, già sotto Augusto, dei *pullarii* dalle fonti riguardanti l'ambito militare e pone il problema dell'interpretazione di tale dato, anche alla luce della presenza di numerose testimonianze in ambito civile ancora per due secoli (si veda *supra* p. 48-49). Si tratta di un fortuito naufragio delle fonti o è davvero il momento della scomparsa della presa di *auspicia ex tripudiis* e, più in generale, di auspici in contesti bellici? Quest'ultimo caso aprirebbe due prospettive differenti, poiché si può pensare che gli auspici, dalle origini forma primaria di divinazione nel mondo romano, siano stati affidati ad altri generi di esperti nelle pratiche divinatorie – ad esempio aruspici e astrologi, che godettero appunto di grande fortuna nel corso dell'età imperiale. Diversamente, si potrebbe anche pensare che, nonostante fossero fondamento del sistema romano, essi siano stati colti solo in ambito civile e non più alla vigilia delle battaglie. Nel qual caso, a cosa si dovrebbe? Potrebbe essere imputabile al fatto che l'imperatore era detentore dei massimi *auspicia*, ragion per cui anche essi sarebbero stati garantiti anche senza la sua presenza tramite la sua *religio* e *pietas*: il caso del miracolo della pioggia, probabilmente avvenuto in assenza del sovrano ma a lui comunque attribuito costituirebbe un indizio in tal senso, mostrando come il favore degli dei e la buona riuscita delle campagne fosse appunto garantito dalla *religio Augusti*. Se si considera che nei secoli dell'impero anche gli strumenti tradizionali, come detto, andarono mutando scopo di consultazione, finendo per diventare principalmente strumenti predittivi e non di indagine circa il possibile malcontento divino, si può pensare che le trasformazioni descritte siano state tali da modificare la religione tradizionale fino alla scomparsa, o quanto meno alla forte riduzione, degli auspici in guerra?

La seconda domanda emersa, cui si è accennato in quanto tema solo indirettamente collegato alla divinazione di ambito militare nell'antica Roma, riguarda la rinnovata fortuna dell'astrologia dal XII secolo in poi anche per i contesti bellici. Sarebbe di interesse, in questo caso, approfondire il tema della connessione con le pratiche divinatorie del mondo politeista romano, per scoprire se sia realmente possibile ricollegare il fiorire dell'astrologia nel basso Medioevo alle pratiche che anche nell'alto Medioevo risultano ancora in uso, come indicano le testimonianze del VI-VII sec., quando si rinvenivano ancora leggi che bandiscono la mantica e la puniscono con pene severe nonostante il Cristianesimo fosse ormai religione di stato già da alcuni secoli. Questo sarebbe indicativo del fatto che il processo di annichilimento del 'paganesimo' fu lento e probabilmente mai del tutto completo, vista anche l'assimilazione di alcune pratiche e idee già proprie del politeismo, come nel caso dei poteri taumaturgici attribuiti ai sovrani, ricordati nell'ambito delle vicende di Vespasiano e tipici delle monarchie medievali e delle epoche successive in particolare in Francia e in Inghilterra – di cui tra gli altri si è occupato M. Bloch nel suo saggio "I re taumaturghi".

## BIBLIOGRAFIA

- **ACERBI 2019:** Acerbi, S., *Il valore ominale dell'Oriente fra cristianesimo e paganesimo: potere imperiale e prodigi in età flavia*, in «*Revista historiarum del Orbis terrarum*», n° 22, 2019, pp. 47-66.
- **ALFÖLDY 1987:** Alföldy, G., *Storia sociale dell'antica Roma*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- **ARENA 2001:** Arena, A., *Romanità e culto di Serapide*, in «*Latomus*», aprile-giugno 2001, T. 60, Fasc. 2, 2001, pp. 297-313.
- **ASSUMPÇÃO 2017:** Assumpção, L. F. B. de, *Uma análise para além dos limites da guerra - Esparta e o sacrifício de fronteira*, in «*Esparta: política e sociedade*», Prismas, 2017, pp. 157-186.
- **BALLESTEROS-PASTOR 2009:** Ballesteros-Pastor, L., *Troy, between Mithridates and Rome*, in «*Mithridates VI and the Pontic kingdom*», Aarhus University Press, 2009, pp. 217-232.
- **BALSDON 1951:** Balsdon, J. P. V. D., *Sulla Felix*, in «*The Journal of Roman Studies*», vol. 41, parte 1 e 2, pp.1-10.
- **BANDELLI 2005:** Bandelli, G., *La conquista dell'ager Gallicus' e il problema della 'Colonia Aesis'*, in «*Aquileia Nostra*», vol. 76, 2005, pp. 13-54.
- **BELTRÃO 2012:** Beltrão, C. da Rosa, *O lectisternium e a placatio deorum: um estudo de caso em tito lívio, Ab urbe condita, 22, 9-10*, in «*Gênero, religião e poder na Antiguidade. Contribuições interdisciplinares*», GM, Vitória 2012, pp. 111-128.
- **BERTHELET 2015:** Berthelet, Y., *Gouverner avec le dieux. Autorité, auspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*, Le belles lettres, Parigi, 2015.
- **BIANCHI 2018:** Bianchi, L., *Costantino, Pietro e la trasformazione di Roma*, in «*Roma, la città degli dei. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*», Carocci editore, Roma, 2018, pp. 159-179.
- **BLOCH 1977:** Bloch, R., *Prodigi e divinazione nel mondo antico. Greci – Etruschi – Romani*, Newton Compton, Roma, III ed. 1977.

- **BRICAULT-GASPARINI 2018:** Bricault, L.; Gasparini, V., *I Flavi, Roma e il culto di Isis*, in «*Roma, la città degli dei. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*», Carocci editore, Roma, 2018, pp. 121-136.
- **BRIZZI 2012:** Brizzi, G., *Roma: potere e identità dalle origini alla nascita dell'impero*, Pàtron Editore, Bologna, 2012.
- **BUCHHOLZ 2013:** Buccholz, L., *Identifying the Oracular sortes of Italy*, in «*Acta Instituti Romani Finlandiae: Studies in Ancient Oracles and Divination*», Institutum Romanum Finlandiae, Roma, 2013, vol. 40, pp. 111-144.
- **CALORE 2008:** Calore, A., *Bellum iustum tra etica e diritto*, in «*Fides humanitas ius. Studi in onore di Luigi Labruna*», Editoriale scientifica, Napoli, 2008, pp. 607-616.
- **CRAWFORD 1991:** Crawford, M. H., *Roman republican coinage I*, Cambridge University press, Cambridge, IV ristampa 1991.
- **CÀSSOLA 1972:** Càssola, F., *Storia di Aquileia in età romana*, in «*Antichità Altoadriatiche I (1972). Aquileia e Grado*», EUT, Trieste, 1972, pp. 23-42.
- **CECCONI 2010:** Cecconi, G. A., *Da Diocleziano a Costantino: le nuove forme del potere*, in «*Storia d'Europa e del Mediterraneo, III. L'ecumene romana, 7. L'impero tardoantico*», Salerno editrice, Salerno, 2010, pp. 41-91.
- **CRESCI MARRONE 2018:** Cresci Marrone, G., *Le figure del sacro: il punto di vista dell'epigrafia (nella prospettiva del mondo romano)*, in «*Sacrum facere. Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro. Le figure del 'sacro': divinità, ministri, devoti*», EUT, Trieste, 2018, pp. 33-48.
- **CRIPPA 2019:** Crippa, S., *Modalità plurale del sacro tra uno e multiplo nel Mediterraneo antico: i sacra peregrina*, in «*Sacrum facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra Peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*», EUT, Trieste, 2019, pp. 7-22.
- **DALLA ROSA 2003:** Dalla Rosa, A., *Ductu Auspicioque. Per una riflessione sui fondamenti religiosi del potere magistratuale fino all'epoca augustea*, in «*Studi Classici e Orientali*», vol. 49, 2003, pp. 185–255.

- **DALLA ROSA 2019:** Dalla Rosa, A., *Les aspects religieux de l'exercice du pouvoir impérial*, in «*Pallas*», vol. 111, 2019, pp. 65-76.
- **DES PLACES 1948:** Des Places, E., *Inscription grecque métrique concernant Véléda*, in «*Revue des Études Grecques*», tomo 61, fascicolo 286-288, luglio-dicembre 1948. pp. 381-390.
- **DI MARIO 2007:** Di Mario, F., *Ardea, tra mito, storia e archeologia*, in «*Ardea, la terra dei Rutuli, tra mito e archeologia: alle radici della romanità. Nuovi dati dai recenti scavi archeologici*», Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio, 2007, pp. 9-20.
- **DUMÉZIL 2017:** Dumézil, G., *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Bur Rizzoli, Milano, V ed. 2017.
- **DYSON 1971:** Dyson, S. L., *Native Revolts in the Roman Empire*, in «*Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*», Franz Steiner Verlag, Stoccarda, 1971, pp. 239-274.
- **ESTIENNE 1998:** Estienne, S., *Vie et mort d'un rituel romain. Le lectisterne*, in «*Hypothèses*», n°1, 1998, pp.15-21.
- **FERRO-MONTELEONE 2010:** Ferro, L.; Monteleone, M., *Miti romani*, Einaudi editore, Torino, 2010.
- **FONTANA 2017:** Fontana, F., *Isis and Mater Magna in Aquileia*, in «*Revue belge de philologie et d'histoire*», vol. 95, Fasc. 1, 2017, pp. 131-144.
- **FOTI 2011:** Foti, G., *Funzioni e caratteri del 'pullarius' in età repubblicana e imperiale*, in «*Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*», 64.2 (2011), pp. 89-122.
- **FRASCHETTI 2018:** Frascetti, A., *Roma e il principe*, Laterza, Bari, Edizione Kindle, 2018.
- **GIULIANO 2001:** Giuliano, A., *Scritti minori*, «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, Roma, 2001.
- **GOLDSWORTHY 2007:** Goldsworthy, A., *Storia completa dell'esercito romano*, Logos, Modena, 2007.
- **GRANINO CECERE 2019:** Granino Cecere, M. G., *Quindecemviri e sacra peregrina*, in «*Sacrum facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro*.



*Sacra Peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*», EUT, Trieste, 2019, pp. 147-166.

- **GRIMAL 2004:** Grimal, P., *Marco Aurelio*, Garzanti, Milano, 2004.
- **GRODZYNSKI 1982:** Grodzynski, D., *Per bocca dell'imperatore (Roma, IV secolo)*, in «*Divinazione e razionalità*», Einaudi editore, Torino, 1982.
- **GUARDUCCI 1974:** Guarducci, M., *Le acclamazioni a Cristo e alla Croce e la visione di Costantino*, in «*Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*», École Française de Rome, Roma, 1974, pp. 375-386.
- **GUSSO-MASTANDREA 2005:** Gusso, M.; Mastandrea, P., *Giulio Ossequente. Prodigii*, Mondadori, Milano, 2005.
- **JOCHENS 1993:** Jochens, J. M., *Magie et répartition entre hommes et femmes dans les mythes et la soeiete germanico-nordiques a travers les sagas et les lois Scandinaves*, in «*Cahiers de civilisation médiévale*», 36° anno (n°144), ottobre-dicembre 1993, pp. 375- 389.
- **KALTIO 2013:** Kaltio, O., *Valuing oracles and prophecies*, in «*Acta Instituti Romani Finlandiae: Studies in Ancient Oracles and Divination*», Institutum Romanum Finlandiae, Roma, 2013, vol. 40, pp. 199-213.
- **KESKIAHO 2013:** Keskiaho, J., *Re-visiting the Libri Sibyllini: some remarks on their nature in Roman Legend and Experience*, in «*Acta Instituti Romani Finlandiae: Studies in Ancient Oracles and Divination*», Institutum Romanum Finlandiae, Roma, 2013, vol. 40, pp. 145-172.
- **KOVÁCS 2009:** Kovács, P., *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*, Brill, Leiden-Boston, 2009.
- **KRAGELUND 2001:** Kragelund, P., *Dreams, Religion and Politics in Republican Rome*, in «*Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*», 2001, pp. 53-95.
- **LE BOHEC 2008:** Le Bohec, Y., *Armi e guerrieri di Roma antica. Da Diocleziano alla caduta dell'impero*, Carocci, Roma, 2008.
- **LE GLAY 1972:** Le Glay, M., *Jean Gagé, «Basileia». Les Césars, les rois d'Orient et les Mages (Coll. d'études anciennes publiée sous le patronage*

de l'Association Guillaume Budé), 1968, in «Revue des Études Anciennes», tomo 74, 1972, n°1-4. pp. 400-404.

- **LEVRERO 2008:** Levrero, R., *Sibilla, che cosa vuoi? La divinazione nel mondo greco e romano*, Ananke, Torino, 2008.
- **LIOU-GILLE 1999:** Liou-Gille, B., *César, "flamen Dialis destinatus"*, in «Revue des Études Anciennes», tomo 101, 1999, n°3-4. pp. 433- 459.
- **MANDERS 2012:** Manders, E., *Coining images of power. Patterns in the representation of roman emperors on imperial coinage, A.D. 193-284*, Brill, Leiden-Boston, 2012.
- **MARTIN 1989:** Martin, T. R., *Sulla imperator iterum, the Samnites, and Roman Republican coin propaganda*, Schweizerische Numismatische Rundschau 68, 1989, pp. 19-45.
- **MCNAB 2015:** McNab, C., *L'esercito di Roma*, LEG, Gorizia, IV ed. 2015.
- **MONTERO 1999:** Montero, S., *Divinazione femminile e predestinazione al potere nella Roma*, in «Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique», Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, 1999. pp. 283-298.
- **MONTERO 2012:** Montero, S., *L'imperatore e le consultazioni divinatorie: uerba e silentia*, in «Les sons du pouvoir dans les mondes anciens. Actes du colloque international de l'Université de La Rochelle 25-27 novembre 2010», Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, 2012, pp. 297-308.
- **MORALES 1992:** Morales, J. R., *Alejandro de Abonutico. Las razones del éxito de un falso profeta*, in «Aspectos modernos de la Antigüedad y su aprovechamiento didáctico», Ediciones clásicas, Madrid, 1992, pp. 209-234.
- **PALMER 1975:** Palmer, R. E. A., *The Neighborhood of Sullan Bellona at the Colline Gate*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», tomo 87, n°2, 1975, pp. 653-665.
- **PERALTA 2018:** Peralta, D. P., *Ecology, epistemology, and divination in Cicero De divinatione 1.90–94*, in «Arethusa», John Hopkins University Press, 51, 2018, pp. 237-267.

- **PETTORINO-GIANNINI 1999:** Pettorino, M.; Giannini, A., *Le teste parlanti: ovvero «Se le statue materiali con alcuno artificio possano parlare»*, Sellerio, Palermo, 1999.
- **POMA 2009:** Poma, G., *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna, II ed. 2009.
- **RAMELLI 2002:** Ramelli, I., *Protector christianorum (Tert. Apol. V 4): il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al senato*, in «Aevum», gennaio-aprile 2002, anno 76, Fasc. 1 (Gennaio-Aprile 2002), pp. 101- 112.
- **RASMUSSEN 2003:** Rasmussen, S. W., *Public portents in Republican Rome*, «L'ERMA» di BRETSCHEIDER, Roma, 2003 (*Analecta Romana Instituti Danici. Supplementum*; 34).
- **RECH 2006:** Rech, H., *Mos maiorum. La tradizione a Roma*, Edizioni settimo sigillo, Roma, 2006 (I ed. 1936).
- **RICHARD 1965:** Richard, J. C., *La victoire de Marius*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», vol. 77 n°1, 1965, pp. 69-86.
- **RÜPKE 2005:** Rüpke, J., *Divination et décisions politiques dans la République romaine*, in «Cahiers du Centre Gustave Glotz», vol. 16, 2005, pp. 217-233.
- **RÜPKE 2012:** Rüpke, J., *Religion in republican Rome. Rationalization and ritual change*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012, edizione Kindle.
- **RÜPKE 2018:** Rüpke, J., *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Einaudi editore, Torino, 2018.
- **RÜPKE 2019:** Rüpke, J., *Peace and war in Rome. A religious construction of warfare*, Franz Steiner Verlag, Stoccarda, 2019.
- **SAGE 1987:** Sage, M. M., *Marcus Aurelius and «Zeus Kasios» at Carnuntum*, in «Ancient Society», vol. 18, 1987, pp. 151-172.
- **SANTI 2013:** Santi, C., *Fata ac remedia Romana. I libri Sibyllini nella tarda Antichità*, in «Chaos e Kosmos XIV», 2013.
- **SAPRYKIN 2009:** Saprykin, S. J., *The religion and cults of the Pontic Kingdom: political aspects*, in «Mithridates VI and the Pontic kingdom», Aarhus University Press, 2009, pp. 249-276.

- **SCAPINI 2013:** Scapini, M., *Le campagne di Mario e Cibele la protettrice*, in «Arys», n°11, 2013, pp. 193-208.
- **SCARDIGLI ET AL. 2017:** Scardigli, B. (a cura di), *Plutarco. Vite parallele. Pirro e Mario*, Bur Rizzoli, Padova, 2017.
- **SCHEID 1998:** Scheid, J., *Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs*, in «La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine. Actes des tables rondes de Rome (mai 1994 - mai 1995)», École Française de Rome, Roma, 1998, pp. 11-26.
- **SCHEID 2004:** Scheid, J., *La religione a Roma*, Laterza, Bari, IV ed. 2004.
- **SCHEID 2009:** Scheid, J., *Il sacerdote*, in «L'uomo romano», Laterza, Bari, XI ed. 2009, pp. 45-79.
- **SCHEID 2011:** Scheid, J., *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Laterza, Bari, 2011.
- **SCHEID 2019:** Scheid, J., *La gestion de la pluralité religieuse dans le monde romain*, in «Sacrum facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra Peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico», EUT, Trieste, 2019, pp. 1-6.
- **SETTIA 2002:** Settia, A., *Rapine, assedi, battaglie. La guerra nel Medioevo*, Laterza, Bari, 2002.
- **SHELDON 2008:** Sheldon, R. M., *Guerra segreta nell'antica Roma. Intelligence e spionaggio dalla Repubblica al 284 d.C.*, LEG, Gorizia, 2008.
- **SORDI 2003:** Sordi, M., *La svolta del II sec.d.C. e la nascita del concetto ecclesiale di 'martire'*, in «Aevum», anno 77, Fasc. 1 (Gennaio-Aprile 2003), 2003, pp. 27-33.
- **TAKÁCS 1995:** Takács, S., *Isis and Sarapis in the roman world*, Brill, Leiden-New York, 1994.
- **TAYLOR 1949:** Taylor, L. R., *Party politics in the age of Cesar*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1949.
- **TIMPANARO 2017:** Timpanaro, S. (a cura di), *Cicerone. Della divinazione. Introduzione, traduzione e note di Sebastiano Timpanaro*, Garzanti, Milano, X ed. 2017.

- **TITO 2012:** Tito, V., *Zeus Kasios. Un culto montano a tutela della navigazione*, in «*Tradizione, tecnologia e territorio*», Bonanno, Catania, 2012, pp. 81-106.
- **TRAINA 2010:** Traina, G., *La resa di Roma. 9 giugno 53 a.C., la battaglia di Carre*, Laterza, Bari 2010.
- **VAN HAEPEREN 2012:** Van Haeperen, F., *Tradition et innovation dans la religion publique romaine sous les Flaviens*, in «*Vespasiano e l'impero dei Flavi. Atti del Convegno (Roma, 18-20 novembre 2009)*», «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, Roma, 2012, pp. 133-148.
- **WARDLE 2009:** Wardle, D., *Cesar and religion*, in «*A Companion to Julius Caesar*», Wiley-Blackwell, 2009, pp. 100-111.
- **WISTRAND 1987:** Wistrand, E., *Felicitas imperatoria*, Studia graeca et latina Gothoburgensia, XLVIII, 1987.
- **YÉBENES 2012:** Yébenes, S. P., *Guerra y religión: Luciano, el oráculo de Alejandro de Abonuteico y las derrotas de Sedatio Severiano contra los Partos y de Marco Aurelio contra Cuados y Marcomanos*, in «*Studia historica historia antigua. Crisis e inestabilidad en el mundo antiguo*», Ed. Universidad Salamanca, vol. 30, 2012, pp. 71-113.
- **ZECCHINI 2001:** Zecchini, G., *Cesare e il mos maiorum*, Franz Steiner Verlag, Stoccarda, 2001.

## **RINGRAZIAMENTI**

Esprimo tutta la mia riconoscenza alla professoressa Crippa, alla professoressa Cresci e al professor Lucchelli per tutto l'aiuto fornitomi nel corso dello sviluppo di questa tesi, in alcuni casi consistente non solo di indicazioni e di spunti preziosi, ma anche di sostegno morale, a maggior ragione necessario in un momento complicato a livello mondiale come quello attuale. Ringrazio anche la mia famiglia, e in particolar modo mia madre, per il supporto costante e lo sprone ad andare avanti anche nelle situazioni più difficili che si sono verificate nel corso dei numerosi mesi impiegati ad ultimare questo lavoro.