

Punti di vista greci e romani su religione e politica in Roma repubblicana

di Paolo Desideri

La riflessione più antica che ci è pervenuta sul rapporto fra religione e politica a Roma – se non sulla religione romana *tout court* – è quella celebre di Polibio, nel finale del VI libro delle *Storie*. E non è una riflessione da poco: Polibio dichiara che è il timore degli dèi (*δεισιδαιμονία*) la più vera ragione della coesione della società romana. L'interesse per la religione non è tra quelli preminenti della storiografia greca, salvo che non si tratti di descrizioni più propriamente etnografiche¹, e non sorprende che qualcuno abbia pensato che proprio questa accentuazione dell'importanza del fatto religioso, specie per le sue asserite manifestazioni di teatrale devozione individuale e collettiva, possa essere considerata di per sé una prova del fatto che il grande storico considerava i Romani dei barbari². Ma Polibio dedica anche un'attenzione tutt'altro che superficiale alla dimensione religiosa di un grande protagonista della politica romana, Scipione Africano maggiore, che egli non ha conosciuto direttamente, ma di cui ha sicuramente notizie affidabili³. Lo storico attribuisce al vincitore di Zama una vera e propria strategia di uso politico della religione – realizzata con tecniche che si possono ben definire teatrali – mirante ad inculcare nei concittadini la convinzione che i suoi grandi successi militari siano prima di tutto dovuti al favore degli dèi, che mostrerebbero così la loro volontà di promuovere lo sviluppo dell'*imperium* di Roma. E forse troveremmo un'analogia attenzione dedicata ad altri personaggi romani, se potessimo leggere per intero le sue *Storie*. Le considerazioni che seguono prendono le mosse da questi due passi polibiani, e puntano a definire, più che l'attendibilità della rappresentazione che in tali passi viene proposta della religione romana, l'impatto che tale rappresentazione ha avuto nella successiva storia culturale della città. Esse si collocano, dunque, piuttosto che nell'ambito della storia della religione repubblicana romana, in quello della storia della riflessione antica su quella religione, e sulla sua rilevanza nel contesto politico⁴.

P. Desideri, Università degli Studi di Firenze: pdesi@unifi.it

1. Cfr. Momigliano 1988, pp. 12-13.

2. Erskine 2000, pp. 176-181. In realtà Polibio inserisce il capitolo sulla religiosità, come vedremo, nel contesto delle riflessioni relative agli ἔθη, che integrano in modo sostanziale il discorso sui νόμοι, ovvero la struttura costituzionale.

3. Dice lui stesso (Pol. 10, 3, 2) di averle derivate dalla frequentazione dell'amico di famiglia Gaio Lelio.

4. Per una riflessione originale sul ruolo della religione nell'organizzazione sociale e politica romana cfr. ora Pani 2010, pp. 15-33.

Polibio e Livio

Il primo passo di Polibio si trova, come tutti sappiamo, in una delle sezioni finali del VI libro, e precisamente a conclusione di quella (6, 43-56) in cui l'autore sviluppa un confronto fra l'ordinamento romano e quelli di una serie di altri Stati che avrebbero in comune con Roma il fatto di essere retti con una “costituzione mista” (*μικτή*), cioè con l'ordinamento che è sulla carta il migliore (*reipublicae romanae cum aliis collatio*). Quello che qui interessa è l'ultimo di questi confronti, con Cartagine (6, 51-56), importante anche perché nell'ottica polibiana la vittoria finale di Roma nello scontro diretto deve poter essere spiegata sulla base della sua superiore qualità politica. Polibio ne fornisce dunque una serie di motivi: il primo è che Roma dispone, al momento dello scontro con Cartagine, di un livello di integrazione fra gli istituti politici migliore di quello della potenza rivale (6, 51); il secondo è che l'esercito romano, in quanto milizia cittadina, è di qualità superiore a quella dell'esercito cartaginese, che è mercenario (6, 52-55)⁵; il terzo che la popolazione romana ha un altissimo grado di integrità morale, per quanto riguarda in particolare l'uso del denaro pubblico, mentre per i Cartaginesi non esistono limiti alla corruzione (6, 56, 1-5). «Ma l'elemento più importante di differenza in meglio – osserva da ultimo Polibio – riguarda la concezione degli dèi (*τῇ περὶ θεῶν διαλήψει*). Credo anzi che ad assicurare la coesione (*συνέχειν*) dello Stato romano sia proprio un aspetto biasimato presso gli altri popoli, ovvero la superstizione (*τὴν δεισιδαιμονίαν*)⁶: presso di loro infatti essa è stata introdotta con tanta tensione drammatica (*ἐπὶ τοσοῦτον ἐκτετραγώδηται καὶ παρεισῆκται*)⁷ sia nella vita privata, sia negli affari pubblici della città, che non sembra possibile fare di più⁸. Ciò che può sembrare a molti sorprendente; ma io credo che abbiano agito così pensando alla massa» (*πλῆθος*). Polibio prosegue affermando, in termini generali, che tutto ciò non sarebbe necessario se il comportamento umano fosse guidato dalla razionalità: «ma poiché ogni massa è volubile e preda di appetiti senza legge, di un'ira irrazionale, di passioni violente, non resta che trattenerla con paure oscure (*τοῦς ἀδήλοις φόβοις*) e con tutto questo teatro (*τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ*)»; dunque «non fu per caso e in modo avventato che gli antichi introdussero fra le masse le idee relative agli dèi e le concezioni sull'Ade (*τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ἄρδου διαλήψεις*), e sono piuttosto i contemporanei ad agire a caso e sconsideratamente quando eliminano queste cose». Anche se Polibio non dice assolutamente che gli dèi del culto pubblico siano stati inventati per ingannare il popolo⁹, è chiaro che si rifa a riflessioni politico-filosofiche relati-

5. Dello sviluppo di questo motivo fa parte l'*excursus* sul funerale romano (6, 53-54), e quello sulla morte di Orazio Cocrite (6, 55).

6. Sulla storia e sul significato del termine cfr. Erskine 2000, p. 177; Vaahera 2000, p. 232.

7. L'uso di questi termini fa pensare che Polibio «vedesse il culto pubblico come una sorta di spettacolo teatrale» (Vaahera 2000, p. 252).

8. Per passi polibiani che possono documentare questo giudizio (specialmente 3, 112, 6-9, la situazione a Roma alla vigilia della battaglia di Canne) cfr. Erskine 2000, p. 178.

9. Cfr. Scheid 1985, pp. 108 s.

ve all'origine della religione che trovano i loro antecedenti più diretti nel *Sisifo* di Crizia (fine V secolo)¹⁰, nonché in passi platonici: ma quello che costituisce l'elemento di originalità è il riconoscimento che questi principi si trovano applicati in un ordinamento statuale storicamente definito, che è quello della Roma del suo tempo. Tornando dunque a Roma e al tema della corruzione, Polibio conclude in effetti che proprio grazie a questo carattere della pubblica religiosità nello Stato romano il giuramento è sufficiente ad assicurare il rispetto degli impegni assunti da magistrati e legati, e sono rari i casi di malversazione, mentre in Grecia non c'è modo di garantirsi da questa piaga (6, 56, 6-15).

Il passo è notissimo, ed ha costituito – a non dir altro – uno dei punti di riferimento fondamentali (almeno a partire da Machiavelli) per la formulazione della teoria della religione come *instrumentum regni*¹¹; ma conviene ribadirne alcuni aspetti essenziali. Anzitutto esso prova l'importanza che Polibio attribuisce ad ἔθη καὶ νόμοι ai fini dell'emissione di un giudizio di qualità su un'organizzazione politica: costumi e leggi sono in effetti i fondamenti di ogni πολιτεία – afferma Polibio in apertura del confronto con lo Stato cretese (6, 47) – ed è chiaro che questo discorso finale sull'ἔθος religioso finisce per essere come la chiave di volta della sua interpretazione dell'architettura politica dello Stato romano: l'alta moralità pubblica dei suoi cittadini discende infatti a sua volta dalla cura con cui ne è stata costruita e poi assicurata la dimensione religiosa. Ciò evidentemente implica – e del resto Polibio lo dichiara apertamente – che questa religiosità sia da considerare parte integrante della costruzione politica; non che lo storico consideri importanti i veri e propri ordinamenti religiosi, come il sistema dei sacerdoti e dei relativi collegi – dei quali in effetti si disinteressa¹² – ma piuttosto il costume, forse si potrebbe dire la mentalità religiosa che è stata inculcata nella collettività. In secondo luogo Polibio, per definire il complesso delle credenze e dei comportamenti religiosi romani usa, come si è visto, prima l'espressione generica περὶ θεῶν διάληψις (concezione degli dèi) e poi, come se si trattasse, almeno nel caso di Roma, di un sinonimo, l'assai più impegnativo termine δεισιδαιμονία (che noi abbiamo reso, come in genere si fa, con “superstizione”, ma che propriamente significa “il timore – o la paura – degli dèi”). Polibio sottolinea di attribuire qui al termine, deliberatamente e quasi provocatoriamente, un valore positivo: è consapevole infatti che esso viene usato di regola in senso negativo. Egli stesso, in tutti gli altri contesti conservati delle *Storie* nei quali compare il termine (o comunque il suo radicale), lo usa nell'accezione più consueta: basta pensare al passo (9, 19) nel quale imputa alla δεισιδαιμονία di Nicia la disfatta dell'esercito ateniese a

10. Il frammento del *Sisifo* (Vors. 81 B 25 D) è riportato da Sesto Empirico (*Adv. math.* 9, 54).

11. Di Machiavelli cfr. appunto il cap. XI (*Della religione dei Romani*) del primo libro dei *Discorsi*; più avanti (1716) anche Montesquieu scriverà una *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (la si veda pubblicata in appendice alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, nell'ed. dei Classiques Garnier, Parigi 1954, pp. 151-161).

12. Su questo punto cfr. specialmente Vaahera 2000, pp. 253 ss., il quale ritiene improbabile che il VI libro contenesse dettagli di questa natura.

Siracusa; a quello (10, 2, 11) in cui esclude che si possa considerare δεισιδαιμονία, e non piuttosto avvedutezza politica, il fatto che Licurgo intrattenesse uno stretto rapporto con l'oracolo delfico, e Scipione con Giove capitolino; o infine a quello (12, 24) in cui accusa Timeo – fra l'altro – di aver riempito le sue *Storie* di «sogni ed eventi straordinari e favole inverosimili, e in una parola di ignobile δεισιδαιμονία e di amore donnesco per il prodigioso». Credo si possa dire che l'uso del termine a proposito della religione di Roma – accompagnato dall'osservazione del suo carattere strumentale – è un segno di grande coraggio intellettuale da parte di Polibio: si tenga fra l'altro presente che il discorso sulla incostanza, avidità, irrazionalità, e violenza naturale delle masse – a protezione dalle quali opera efficacemente la δεισιδαιμονία romana – ha evidentemente di mira non tanto l’«uomo della strada», quanto la stessa élite politica, che è quella della quale deve essere assicurata l'integrità nell'esercizio delle cariche pubbliche, nella stipulazione dei trattati internazionali ecc.¹³.

Di particolare interesse, da quest'ultimo punto di vista, è il secondo passo polibiano da considerare in questo contesto, quello a cui già abbiamo accennato in cui lo storico, all'interno del profilo altamente positivo che traccia di Scipione maggiore, lo paragona a Licurgo – che, non dimentichiamolo, egli considera l'inventore dell'idea stessa della costituzione mista (6, 10, 6-12) – per un particolare aspetto, appunto il modo in cui ha saputo gestire politicamente il fatto religioso. Polibio dichiara che Scipione «merita di essere collocato tra gli uomini che, grazie alla loro capacità di raziocinio e alla loro intelligenza ($\tauῶν εὐλογίστων καὶ φρένας ἔχοντων ἀνδρῶν$), devono essere considerati i più divini ($\Thetaειοτάτους$) e più cari agli dèi ($καὶ προσφιλεστάτους τοῦ Θεοῖς$)»: come non era stata δεισιδαιμονία la copertura delfica di cui si avvaleva Licurgo, così non lo furono i sogni e i presagi che Scipione pose come punti di partenza del suo progetto di costruzione imperiale (10, 2, 9: $\tauηλικαύτην περιποιήσαι τῇ πατρίδι δυναστείαν$). Tutti e due sapevano che la maggioranza degli uomini hanno bisogno della speranza negli dèi per affrontare le situazioni di emergenza e trovare il coraggio delle imprese rischiose; e così il primo, Licurgo, con le profezie della Pizia rese gli Spartani più disponibili a seguirlo nei suoi progetti (10, 2, 11), e allo stesso modo il secondo, «sempre facendo credere alla moltitudine che le sue iniziative fossero dovute a un'ispirazione divina, rese coloro che erano ai suoi ordini più confidenti e più arditi rispetto alle azioni più rischiose»: ma in realtà sempre agiva in modo razionale e previdente (10, 2, 12-13)¹⁴. Il comportamento di Scipione, interpretato come consapevole strategia politica, mostra dunque come secondo Polibio siano esistiti a Roma almeno nella generazione precedente la sua – e forse esistano ancora al tempo suo¹⁵ –

13. Cfr. Jocelyn 1966, p. 98; Liebeschuetz 1979, pp. 4-5; Beard, North, Price 1998, I, pp. 108-109; Vaahtera 2000, p. 253.

14. Cfr. Gabba 1975 (1993), pp. 116 ss. (dove anche, oltre alla bibliografia più significativa, le numerose altre testimonianze sulla “leggenda di Scipione”); per una recente riflessione sul contesto politico in cui si sviluppa la personalità di Scipione cfr. Levi 1997.

15. Sulla convinzione di Polibio che sia comunque in corso un processo di decadenza anche etica cfr., per quanto riguarda i comportamenti personali, 18, 35, 1-2; per la degenerazione dell'eti-

personaggi di altissimo livello, artefici piuttosto che destinatari di una politica religiosa¹⁶, capaci cioè di rafforzare, eventualmente anche per i propri scopi politici, un sentimento religioso comunque presente in forme capillari in quella società: un sentimento che può operare evidentemente tanto come strumento di dissuasione rispetto all'ambizione e all'avida individuali che distruggono gli Stati (il discorso sviluppato nel libro VI), quanto anche, in positivo, come principio di mobilitazione di energie ed entusiasmi collettivi, capaci di sostenere i grandi progetti di crescita imperiale. Questa riflessione su Scipione è stata, come c'era da aspettarsi, oggetto di numerose analisi, che ne hanno messo in luce diversi aspetti; e sarebbe certamente importante, anche in questa sede, capire se davvero la rappresentazione polibiana del comportamento di Scipione riflette una ideologia e una prassi politica del personaggio¹⁷, della quale Polibio sarebbe stato messo al corrente nell'ambito dei membri ed amici della potente famiglia; o se invece quel discorso rappresenti una pura e semplice interpretazione storiografica, per quanto documentata possa apparire, attribuibile alla responsabilità del solo Polibio. La peculiare dimensione politica della "religiosità" di Scipione suona comunque conferma del peso determinante che secondo lo storico greco deve essere assegnato alla religione (anche se si configuri istituzionalmente come δεισιδαιμονία) quale struttura portante dell'organizzazione politica romana; ma naturalmente è diverso se Scipione deve essere considerato un portatore per così dire inconsapevole, anche se singolarmente sensibile, di una mentalità collettiva che lo trascende, o se invece – come appunto vorrebbe Polibio – siamo di fronte ad una consapevole intenzione di uso strumentale, a fini politici ancorché non volgari, di quella stessa religiosità popolare.

In realtà, se si analizzano gli elementi costitutivi della cosiddetta "leggenda di Scipione" – quali si ricavano, oltre che da Polibio, da numerose altre testimonianze – è facile rendersi conto che la posizione dello storico greco non è certo isolata rispetto al complesso di una tradizione storiografica romana, che preferisce peraltro accentuare, specialmente dopo la grande operazione di *maquillage* ideologico della storia repubblicana operata da Augusto, la tesi della autentica religiosità individuale del personaggio, ansioso di un contatto più diretto con la divinità. Basta ricordare, per questo aspetto, come Aulo Gellio riportasse senza esitazioni la favola dell'enorme serpente dal cui accoppiamento con la madre fino a quel momento sterile egli sarebbe finalmente nato; o abbellisse la notizia delle sue frequentazioni notturne del tempio di Giove capitolino con l'annotazione che «i portinai del tempio erano ripetutamente presi da stupore, osservando che al suo entrare in Campidoglio, solo e a quell'ora, i cani, sempre feroci con altri, a lui non abbaivano e non l'assalivano»¹⁸. Vale la pena di ricordare che Livio, nel

ca sociale, specialmente nei giovani, 31, 25, 4 ss. (all'interno della rievocazione dei suoi rapporti con Scipione Emiliano).

16. Cfr. Vaahtera 2000, p. 253.

17. Sulla personalità religiosa di Scipione cfr. Dumézil 1977 (1974), pp. 434 ss.

18. Gell. 6, 1, 1-6 (Gellio dichiara di rifarsi a Gaio Oppio e a Giulio Igino, scrittori di età augustea "sulla vita e le gesta dell'Africano").

cui racconto di quel periodo storico la tradizione annalistica è bilanciata dall'uso sapiente di Polibio, si era espresso, nonostante l'andamento anodino della sua scrittura, in termini assai più realistici¹⁹. «(Scipione) generalmente presentava in pubblico le sue iniziative o come visioni notturne o come raccomandazioni della divinità, o perché lui stesso avesse l'animo preso da una qualche superstizione, o per far sì che eseguissero i suoi comandi e le sue decisioni senza esitare, come se fossero responsi oracolari. A ciò preparando l'animo (*animos*) già fin dall'inizio, a partire dal momento in cui prese la toga virile non ci fu giorno in cui dovesse compiere un atto pubblico o privato che non si recasse prima in Campidoglio, e una volta entrato nel tempio non si sedesse, e per lo più non passasse del tempo in appartata solitudine. Questa consuetudine, che osservò per tutta la vita, dette origine presso alcuni, forse perché lui stesso lo voleva, forse per caso, alla credenza che egli fosse un uomo di natura divina». Segue la storia del serpente, riportata in termini di conveniente scetticismo, e poi la conclusione: «Lui stesso mai negò questi elementi miracolistici; piuttosto li ingigantì, evitando abilmente sia di sconsigliarli sia di convalidarli apertamente»²⁰.

Questa netta presa di distanza finale, improntata al più deciso razionalismo, nei confronti di una tradizione per così dire misticheggiante, certo preesistente ma rilanciata in età augustea, scioglie le apparenti ambivalenze e perplessità delle righe precedenti, confermando la linea interpretativa polibiana: ad essa sembra anzi aggiungere elementi di più accentuata teatralità comunicativa – o mediatica, come si direbbe oggi. Del resto, è sempre Livio l'autore che dà il celebre giudizio, di stampo non meno polibiano, sull'ispirazione divina della legislazione religiosa di Numa Pompilio – anche questo un *locus classicus* della teoria della religione come *instrumentum regni*: il re avrebbe ravvisato l'opportunità, al fine di assicurare l'ordine sociale, di «incutere il timore degli dèi, risorsa efficacissima con una popolazione ignorante e rozza come era a quei tempi; e poiché tale paura non poteva penetrare negli animi senza un qualche apparato miracolistico, finse (*simulat*) di avere degli incontri notturni con la dea Egeria, la quale gli avrebbe suggerito l'istituzione delle ceremonie più gradite agli dèi, e dei sacerdoti addetti a ciascuno di essi»²¹. È stato giustamente osservato²² che qui Livio sembra ipotizzare che quest'uso della religione sia specialmente indicato per una popolazione, per così dire, a modesto tasso di sviluppo culturale: a differenza di Polibio, il quale ne aveva rilevato l'efficacia anche ai tempi suoi. Ma forse non è il caso di insistere troppo su questa differenza, dal momento che lo stesso Livio ricorda come, ancora all'indomani dell'incendio gallico, «mentre alcuni dei documenti rintracciati furono anche pubblicati, i pontefici

19. Cfr. Levene 1993, pp. 18-19, che adduce numerosi altri passi che provano la scarsa propensione di Livio a credere nei *miracula*.

20. Liv. 26, 19, 4 ss.; è evidente il modello alessandrino della storia della paternità divina, e dunque la volontà di imitarlo (sempre che si accetti l'idea che questo elemento risale effettivamente a Scipione: cfr. Weippert 1972, pp. 38 ss.).

21. Liv. 1, 19, 4-5 (su questo passo, poco convincente Liebeschuetz 1979, pp. 5-6).

22. Levene 1993, pp. 136-137 e 305.

tennero nascosti quelli che avevano a che fare con le cose sacre, soprattutto allo scopo di mantenere legati dai vincoli religiosi (*religione obstrictos*) gli animi della moltitudine»²³; Livio qui non dà giudizi di merito, ma è evidente che attribuisce all'élite politica romana la convinzione che due secoli abbondanti non sono bastati a rendere meno rozza la popolazione: secondo la sua valutazione la *multitudo* aveva sempre bisogno di essere oggetto, piuttosto che soggetto, di una dimensione religiosa. Naturalmente, riconoscere il valore strumentale della religione ai fini politici non autorizza affatto a mancarle di rispetto: proprio perché così facendo si mette in pericolo l'ordine e la coesione sociale. Livio censura più volte comportamenti irriguardosi nei confronti delle ceremonie e dei riti, e lamenta che ai tempi suoi il rispetto religioso sia praticamente scomparso²⁴. E perfino Polibio aveva dichiarato, in un contesto peraltro assai diverso, di polemica storiografica, «di essere disposto a perdonare quegli storici che si dilungano su fenomeni miracolosi, quando si tratti di salvaguardare la devozione popolare verso la divinità»²⁵: come se scritture storiche troppo apertamente dissacratorie (in quanto razionalistiche) fossero suscettibili di mettere in crisi la religiosità popolare. Strana dichiarazione, in verità, per uno storico “pragmatico”, che scrive per gli *happy few* – greci o romani che siano – e non per la massa: forse questa condiscendenza è in realtà avvelenata, in quanto ipotizza per gli storici ai quali viene concessa una circolazione all'interno di un circuito di lettori certo più ampio, ma poco qualificato.

Cicerone e Dionigi

Comunque sia di ciò, quello che ci vogliamo domandare ora è se e in che misura la riflessione polibiana, relativa alla centralità politica della religione a Roma – una riflessione almeno parzialmente, e almeno implicitamente, rintracciabile anche in Livio – sia stata recepita nel più largo contesto culturale dell'ultimo secolo della repubblica. E in verità, anche se con tutta probabilità già nella prima metà del II secolo – come dimostra bene il caso di Scipione sopra ricordato – «i nobili romani avevano perfettamente chiara la funzione sociale della religione, ed erano assolutamente pronti ad ammettere che se la religione non fosse stata vera la si sarebbe dovuta inventare» (e qui cito Liebeschuetz²⁶), cosa del tutto diversa sarebbe stata trasformare un *arcانum imperii* in un argomento di discorso pubblico: basta pen-

23. Liv. 6, 1, 10: *alia ex eis edita etiam in volgus: quae autem ad sacra pertinebant a pontificibus maxime ut religione obstrictos haberent multitudinis animos suppressa.*

24. Cfr. specialmente 43, 13, 1-2: *non sum nescius ab eadem neglegentia, quia nihil deos portendere vulgo nunc credant, neque nuntiari admodum ulla prodigia in publicum <ne>que in annales referri. Ceterum et mibi vetustas res scribenti nescio quo pacto anticus fit animus, et quaedam religio tenet, quae illi prudentissimi viri publice suscipienda censuerint, ea pro <in>dignis habere, quae in meos annales referam* (Levene 1993, pp. 22-23, con ampia discussione)

25. Pol. 16, 12, 9: ὅσα μὲν οὖν συντείνει πρός τὸ διασώζειν τὴν τοῦ πλήθους εὐσέβειαν πρὸς τὸ θεῖον, δοτέον ἐστὶ συγγνώμην ἐνίοις τῶν συγγραφέων τερατευομένοις καὶ λογοποιοῦσι περὶ τὰ τοιαῦτα (cfr. Walbank 1967, p. 126).

26. Liebeschuetz 1979, p. 33.

sare alle conseguenze dei discorsi di Carneade nel 155, vertenti su un tema non meno sensibile politicamente, quello dell'esistenza o meno della giustizia nella vita degli Stati. Dunque non è un caso che sia stato un intellettuale greco, per di più in condizioni di minorità civile, come Polibio, a riconoscere ed evidenziare per primo questa pervasiva funzionalità politica della religione a Roma²⁷; e che dopo di lui si debba aspettare almeno mezzo secolo per trovare traccia di una prima teorizzazione sugli dèi autenticamente romana – almeno nel senso di fatta esplicitamente propria da un uomo di potere romano: quella che Agostino nel *De civitate dei* attribuisce al grande giurista Quinto Mucio Scevola, pontefice massimo dopo l'89 a.C. A quanto si evince da Agostino, Scevola si produceva in un'apologia dell'uso politico della religione, la cui credibilità ed efficacia doveva essere protetta tanto dal discredito che su di essa riversava – specialmente attraverso le messe in scena teatrali – la rappresentazione poetica delle debolezze e dei vizi anche troppo umani degli dèi; quanto dalla delegittimazione di tipo razionalistico alla quale la esponeva la riflessione filosofica. Bisognava secondo Scevola ribadire, specialmente di fronte al popolo, l'autorevolezza degli dèi e dell'apparato religioso così come erano stati introdotti nel sistema politico-religioso romano dai *principes civitatis*, eliminare l'immagine sconveniente che ne avevano confezionato i poeti, e cancellare dubbi e riserve che erano stati sollevati dai filosofi sul loro *status* teologico e sulle modalità del culto che doveva essere loro tributato²⁸. Sulla stessa linea si sarebbe poi collocato Varrone, che nelle *Antiquitates rerum divinarum* derivava da Scevola la distinzione fra una teologia poetica, una filosofica e una “civile”, e su questa base affermava l'esigenza primaria di preservare e restaurare la religione di Stato romana²⁹; secondo Agostino, egli aveva dichiarato apertamente che quest'ultima era una costruzione umana, che doveva essere tutelata appunto per assicurare l'integrità dello Stato³⁰. Come ha giustamente osservato Scheid³¹, il sistema di pensiero è vicinissimo a quello di Polibio; ma c'è una importante differenza: né Scevola né Varrone sembra abbiano parlato di “paura degli dèi”, o di “superstizione”, come sentimento collettivo di base della religiosità romana; cercheremo dunque, per concludere, di capire il perché di questa differenza, od omissione.

La pubblicazione delle *Antiquitates* di Varrone, dedicate a Cesare, si può datare al 47 a.C.³². È dunque inevitabile che l'elaborazione delle idee di Varrone sia messa in relazione con lo sviluppo del pensiero dell'amico suo Cicerone, che – anche se più giovane di una decina d'anni – lo aveva certamente influenzato. Cicerone era convinto che, per usare le parole di Andrew Wallace-Hadrill, «la religione e il controllo dei sacerdoti costituiva non meno del patronato il fondamento del

27. Naturalmente qui non interessa la religiosità personale di Polibio, ma la sua analisi critica dell'uso politico della religione fatto a Roma dalla *nobilitas* (cfr. Scheid 1979, p. 108).

28. Aug., *De civ. dei* 4, 27; cfr. specialmente Schiavone 1976, pp. 25 ss., Scheid 1979, pp. 104 ss., e Schiavone 2005, pp. 198-213 (anche per il contesto socio-politico nel quale si colloca siffatta posizione ideologica).

29. Liebeschuetz 1979, p. 37.

30. Aug., *De civ. dei* 6, 3-6.

31. Scheid 1979, pp. 108 s.

32. Narducci 1997, p. 221; Schiavone 2005, p. 213.

dominio sociale della *nobilitas*»³³; come afferma in apertura dell’orazione *De domo sua ad pontifices* (che è della fine del 57 a.C.), «tra i numerosi ordinamenti istituiti dai nostri antenati per ispirazione divina nessuno è più ammirevole (*praeflarius*) della disposizione per la quale gli stessi uomini avrebbero dovuto sovrintendere ai culti degli dèi immortali (*religiones deorum immortalium*) e al governo dello Stato: in modo tale che i cittadini più eminenti e più illustri assicurassero la salvaguardia dei culti grazie ad una corretta gestione dello Stato, e quella dello Stato grazie ad una avveduta interpretazione dei culti stessi»³⁴. E nella *Pro Sestio* – di poco successiva – Cicerone ribadisce lo stesso concetto, quando afferma il ruolo preminente della cura religiosa tra i fondamenti della *otiosa dignitas*, ovvero di quella tranquillità congiunta con il prestigio a cui dovrebbero mirare gli *optimates*: essa richiede infatti «che vengano difesi anche a rischio della vita – anzitutto – i culti (*religiones*) e gli auspici, e poi naturalmente i poteri dei magistrati, l’autorità del senato, le leggi, il costume degli antenati (*mos maiorum*), i tribunali, la giurisdizione civile, il rispetto degli impegni, le province, gli alleati, il prestigio dell’impero, l’esercito, l’erario»³⁵. Come osserva Narducci, «sono le componenti della forma tradizionale di governo che garantivano la stabilità del predominio degli ottimati»³⁶. E ancora, nella *De haruspicum responsu* – sempre del 56 – Cicerone afferma che come non si può dubitare dell’esistenza di un ordine divino quando si osservano i movimenti degli astri, allo stesso modo bisogna convenire che «è per volontà degli dèi che un impero grande come il nostro è nato, è cresciuto, e saldamente sì regge», e che noi stessi non per altro «abbiamo superato tutte le genti e le nazioni, se non per la nostra devozione religiosa (*pietate ac religione*) e per il solo fatto di essere fermamente e profondamente convinti che tutto è retto e governato dalla volontà degli dèi (*deorum numine*)»³⁷.

Concetti di questo genere non si trovano formulati solo nelle orazioni – dove si potrebbe pensare che l’oratore si faccia trascinare dalle esigenze argomentative connesse al processo. Le stesse idee di fondo compaiono anche, forse più auto-revolmente, nei trattati filosofici *De divinatione* e *De natura deorum*, scritti fra il 45 e il 44. Nella prima opera è affermato a un certo punto il concetto che, anche se le pratiche augurali, osservate fin dal tempo di Romolo, non avessero alcun fondamento scientifico, è giusto che si continuino ad osservare «il costume (*mos*), le prescrizioni religiose (*religio*), la disciplina, il diritto augurale, e l’autorità del collegio (*sc.* degli auguri), per non urtare le credenze popolari e per il grande vantaggio che ne deriva allo Stato (*ad magnas utilitates rei publicae*)»³⁸. Su questa base Cicerone ribadisce la condanna del comportamento dei consoli del 249, Publio Claudio e Lucio Giunio, che «presero il mare contro gli auspici: infatti avrebbero dovuto obbedire alle prescrizioni religiose (*religioni*) e non contravve-

33. Wallace-Hadrill 2008, p. 249.

34. Cic., *De domo* 1; cfr. anche Sini 2004 e Roda 2007, p. 379.

35. Cic., *Pro Sest.* 98.

36. Cfr. Narducci 2009, p. 253.

37. Cic., *De harusp. resp.* 19-20.

38. Cic., *De div.* 2, 70-71 (Levene 1993, pp. 136 ss.).

nire in modo così arrogante al costume patrio». Gli stessi esempi storici – ai quali si aggiunge quello di Gaio Flaminio, sconfitto al Trasimeno «per aver trascurato le prescrizioni religiose (*religione neglecta*)» – servono nel *De natura deorum*, nel discorso dello stoico Balbo, a ribadire che «lo Stato romano si è accresciuto grazie al comando dei generali che obbedirono alle esigenze cultuali (*religionibus*)»; e a riaffermare che dal confronto con i comportamenti delle altre popolazioni risulterà che «siamo uguali o anche inferiori per ogni altro aspetto, ma siamo molto superiori per quanto riguarda la religione, cioè il culto degli dèi (*religione id est cultu deorum*)»³⁹. Alla fine Cicerone fa dichiarare al pontefice Cotta la sua convinzione che «Romolo con gli auspici, Numa con l’istituzione del rituale (*sacris constitutis*) hanno gettato le fondamenta della nostra città», insistendo che essa «non avrebbe mai potuto essere così grande se gli dèi immortali non fossero stati sommamente propizi»⁴⁰; ma l’idea di Polibio fa capolino nell’altro passo in cui Cotta polemizza contro la teoria di «coloro i quali affermarono che tutta la credenza negli dèi immortali fu invenzione dei saggi nell’interesse dello Stato»⁴¹. Già negli scritti politici, nel *De republica* e nel *De legibus*, scritti nel decennio precedente, Cicerone aveva in ogni caso toccato, come è naturale, il problema del rapporto fra religione e politica nell’organizzazione dello Stato. Per quanto riguarda il primo trattato, quello che si può dire con certezza è che nel *Proemio* iniziale, ponendo il problema del rapporto fra filosofi e legislatori, Cicerone aveva collocato *pietas* e *religio* – ovvero «il dovere verso la famiglia e la patria e il rispetto degli dèi» – al primo posto fra i valori per così dire pubblici che i legislatori, ben prima dei filosofi, avevano pensato di dover tutelare con i costumi o con le leggi⁴². Qui non si parla specificamente dello Stato romano, ma naturalmente in sede di ricostruzione delle tappe fondamentali dello sviluppo della costituzione romana, nel secondo libro, Cicerone sottolinea debitamente il ruolo determinante degli auspici e degli auguri nell’azione politica di Romolo⁴³, e di seguito la funzione di Numa, che strutturò organizzativamente il sistema religioso romano, e «mitigò con le ceremonie religiose (*religionum caerimonias*) gli animi ardenti per l’abitudine e la brama del guerreggiare»; in modo tale – conclude – «da consolidare due fattori essenziali al perdurare dello Stato, la religione e la clemenza»⁴⁴.

In questa sottolineatura del ruolo della religione nella formazione e nell’accrescimento dell’*imperium* di Roma, che suona conferma del passo polibiano da cui abbiamo preso le mosse, manca però qualsiasi accenno al fatto, centrale per

39. Cic., *De nat. deor.* 2, 7, 8; sulla decadenza dei costumi religiosi del suo tempo, cfr. 2, 9.

40. Cic., *De nat. deor.* 3, 5 (per l’importanza degli auspici nell’opera di Romolo cfr. anche *De rep.* 2, 16).

41. Cic., *De nat. deor.* 1, 118.

42. Cic., *De rep.* 1, 2.

43. Cic., *De rep.* 2, 16: *Nam et ipse [sc. Romulus], quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspicato et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures* (cfr. anche 2, 17).

44. Cic., *De rep.* 2, 26-27. Cicerone torna poi sulla religione a proposito di Tullio Ostilio, per l’istituzione della *fetialis religio* (2, 31), e più avanti (5, 31) parla della pace di Numa come *mater huic urbi iuris et religionis*.

Polibio, che il sentimento religioso romano si connoti prima di tutto come paura degli dèi (*δεισιδαιμονία*), finalizzata ad assicurare il rispetto degli obblighi morali da parte dei cittadini; ed è significativo che Cicerone ignori in questa sede il ragionamento che, come abbiamo visto, farà poi Livio circa l’“invenzione” numaica della ninfa Egeria⁴⁵. Nel *De legibus* un intero libro, il secondo, è dedicato alle leggi relative alla religione⁴⁶. Ma già nel primo libro Cicerone ha dimostrato che, poiché l’essere umano è generato dal sommo dio compartecipe con lui stesso della ragione e del pensiero – che è la cosa più divina nel cielo e sulla terra – il legame fondamentale tra l’uomo e dio è appunto quello della ragione⁴⁷; è su questa base che in seguito, nell’affermare che le leggi devono essere ispirate ai principi di una giustizia naturale, Cicerone sottolinea che in mancanza di ciò «non soltanto si eliminerebbe il rispetto verso gli uomini, ma anche i culti ed i riti verso gli dèi, che penso debbano essere conservati non già per paura, ma per il legame che stringe l’uomo alla divinità»⁴⁸. Qui, nell’escludere il *metus* come momento basilare del rapporto fra uomo e divinità, sembra proprio che Cicerone voglia polemizzare con Polibio. In realtà la paura della sanzione divina, almeno laddove gli dèi sono stati chiamati – con il giuramento – a testimoni e garanti di importanti impegni assunti, appare più avanti una concreta modalità di funzionamento della legge universale e divina nell’organizzazione politica umana: Cicerone ricorda «quanti patti siano corroborati dal giuramento, di quanto vantaggio tornino gli accordi solenni, quanti siano coloro che sono stati distolti dalla colpa per la paura della punizione divina, e quanto sia santa l’associazione dei cittadini, quando fra di loro si interpongono gli stessi dei immortali, ora come giudici, ora come testimoni»⁴⁹. Non si può d’altra parte dimenticare che nel *De officiis*, nel rievocare l’episodio di Attilio Regolo – allo scopo di esaltarne l’inflessibile rigore morale, tutt’altro che eterodiretto – Cicero esclama a un certo punto: «neppure un Giove irato avrebbe potuto nuocere a Regolo più di quanto Regolo nocque a se stesso!»⁵⁰. Cicerone sembra dunque oscillare fra un’idea della religiosità come spontanea e per così dire paritetica adesione dell’uomo alla divinità, basata sul riconoscimento da parte umana del vincolo costituito dalla comune razionalità, e un’altra che invece prevede come elemento almeno accessorio la paura di una sanzione divina a comportamenti scorretti; forse si può ipotizzare che per lui le due idee possono anche convivere, magari tenendo conto della diversa qualità delle persone. Rispetto a Polibio rimarrebbe comunque una differenza importante, dal momento che lo storico vedeva nella religione romana solo la funzione della deterrenza, insistendo molto, in particolare, sull’appa-

45. Cicerone parla comunque dei colloqui di Numa con Egeria come di una leggenda in *De leg.* 1, 4.

46. Si tratta del secondo libro, che però è in realtà il primo della vera e propria esposizione dell’ordinamento romano (sull’organizzazione del *De legibus* cfr. Fontanella 1997 e 1998).

47. Cic., *De leg.* 1, 22-23; cfr. anche 2, 10 il riferimento emblematico all’esempio di Orazio Coelito come prova dell’esistenza di una “legge eterna (divina)”.

48. Cic., *De leg.* 1, 43.

49. Cic., *De leg.* 2, 16; cfr. anche 2, 25 (a proposito di 2, 19 *deus ipse vindicta erit*): *Quod autem non iudex, sed deus ipse iudex constituitur, praesentis poenae metu religio confirmari uidetur.*

50. Cic., *De off.* 3, 105.

rato scenografico delle ceremonie religiose romane – sul quale viceversa Cicerone non spende parole.

Era forse destino che lo scandalo polibiano dovesse venire alla fine per così dire riparato da un altro storico greco: è in effetti da Dionigi di Alicarnasso che proviene, nel pieno della restaurazione anche religiosa dell'età di Augusto, la confutazione più risoluta, e più argomentata, della tesi di Polibio – peraltro mai menzionato in questo contesto. Dionigi riprende da Polibio (e da Cicerone) l'idea della centralità della religione a Roma, e colloca anche lui la costruzione del sistema religioso alle origini stesse della città; ma concepisce il rapporto fra uomini e dèi nei termini che possiamo definire ciceroniani: o forse più che ciceroniani, visto che in verità egli non accenna neppure al fatto che possa giocarvi un qualche ruolo la paura. «Romolo capì che le condizioni per amministrare bene la città [...] sono innanzitutto la benevolenza degli dèi, in presenza della quale tutte le cose si volgono al meglio per gli uomini, indi la temperanza e la giustizia [...], infine la generosità [...] (e) riconobbe che leggi accurate ed emulazione nella pratica dell'onestà rendono la città pia ($\epsilonὐσεβὴ$), temperante, rispettosa della giustizia e valente in guerra»⁵¹. Su questa base – prosegue Dionigi – Romolo fece costruire templi ed edificare statue di divinità, istituì feste e ceremonie religiose, e d'altra parte «bandì quei miti, che si raccontavano intorno agli dèi, in cui vi erano ingiurie e accuse contro di loro, giudicandoli sacrileghi, dannosi, indecenti e indegni non solo di dèi, ma anche di uomini giusti». Ma questa idea della religione romana come «religione senza miti»⁵², concepita evidentemente da Dionigi per eliminare alla radice il problema denunciato da Mucio Scevola e Varrone degli effetti deleteri della rappresentazione poetica degli dèi, andava poi ad arricchirsi di un corollario importante, che toccava in modo diretto l'osservazione di Polibio circa la dimensione teatrale in cui si esprimeva la $\deltaεισιδαιμονία$ romana. «Per i Romani – afferma Dionigi – non esistono ricorrenze luttuose e dolorose in cui le donne si battono il petto e si lamentano per la sparizione di divinità, come fanno i Greci per il ratto di Persefone e le avventure di Dioniso e altre simili vicende. Né presso di loro qualcuno potrebbe vedere, benché ormai i costumi si siano corrotti, estasi, deliri da coribanti, conciliaboli, baccanali, iniziazioni segrete, veglie notturne nei templi fra uomini e donne, o altre simili aberrazioni ($\tauερπτευμάτων$). Anzi, tutto quello che riguarda gli dèi viene compiuto ed espresso con un rispetto ignoto sia ai Greci che ai barbari»⁵³. Se qualcosa del genere si vede a Roma – conclude – si tratta di culti stranieri, gestiti da stranieri, e «nessun romano va per la città questuando, accompagnato dal suono dei flauti e adorno di una veste ricamata, o venera la dea con orge frigie»⁵⁴. Se mai dalla riflessione polibiana qualcuno avesse potuto essere indotto a ritenere che il popolo romano avesse in sé degli elementi di barbarie, alla luce delle considerazioni di Dionigi avrebbe ormai dovuto ricredersi: anche dal punto di vista degli ordina-

51. Dion. Hal., *Ant. Rom.* 2, 18, iss.

52. Cfr. Gabba 1996, pp. 107-112.

53. Dion. Hal., *Ant. Rom.* 2, 19, 2.

54. Dion. Hal., *Ant. Rom.* 2, 19, 5.

menti religiosi si confermava la tesi, dallo storico più volte riproposta, secondo la quale i Romani avevano in realtà un'origine greca, ed erano anzi più greci dei Greci stessi. Allo stesso modo doveva scomparire dalla rappresentazione dei caratteri fondativi della società romana l'idea che la religione vi rivestisse, e vi avesse sempre rivestito, un ruolo strumentale: idea inquietante, perché suscettibile, ove divulgata, di «eliminare la religione in modo radicale»⁵⁵, come Cicerone aveva fatto dichiarare al pontefice Cotta. Si trattava secondo Cicerone di una teoria non meno pericolosa della dottrina epicurea dell'indifferenza degli dèi, la quale «elimina non solo la superstizione, che comporta un vano timore degli dèi, ma anche la religione, che consiste in una pia venerazione degli dèi». Dionigi provvedeva dunque, in base ad esigenze di natura ideologica – e pur seriamente imbarazzato a gestire il caso della ninfa Egeria⁵⁶ – a correggere Polibio su un punto qualificante della sua analisi storica: i tempi della storiografia pragmatica, almeno in lingua greca, erano ormai passati da un pezzo.

Bibliografia

- Beard M., North J. A., Price S., *Religions of Rome*, voll. I-II, Cambridge 1998.
 Dumézil G., *La religione romana arcaica*, Milano 1977 (trad. dall'ed. franc. 1974²).
 Erskine A., *Polybios and Barbarian Rome*, in “MedAnt”, 3, 1 (2000), pp. 165-182.
 Fontanella F., *Introduzione al De Legibus di Cicerone I*, in “Athenaeum”, 85, 1997, pp. 487-530.
 Fontanella F., *Introduzione al De Legibus di Cicerone II*, in “Athenaeum”, 86, 1998, pp. 179-208.
 Gabba E., *P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda* (1975), in Id., *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, pp. 113-131.
 Gabba E., *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996 (ed. or. ingl. 1991).
 Jocelyn H. D., *The Roman Nobility and the Religion of the Republican State*, in “JRH”, 4, 1966, pp. 89-104.
 Levene D. S., *Religion in Livy*, Leiden-New York-Köln 1993.
 Levi M. A., *Inizi di Scipione Africano e di una età di cambiamento*, in “DHA”, 23, 1997, pp. 145-154.
 Liebeschuetz J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.
 Momigliano A., *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni 1983-1986*, a cura di R. Di Donato, Brescia 1988.
 Narducci E., *Varrone. Antiquaria, filologia, biografia nella tarda repubblica*, in M. Cironi et al. (a cura di), *Letteratura di Roma antica*, Roma-Bari 1997, pp. 218-232.
 Narducci E., *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009.
 Pani M., *La repubblica romana*, Bologna 2010.
 Roda S., *Pluralismo religioso in una società a-religiosa: l'età imperiale romana*, in P. Desideri, M. Moggi, M. Pani (a cura di), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Pisa 2007, pp. 367-386.
 Scheid J., *Religion et pieté à Rome*, Paris 1985.

55. Cic., *De nat. deor.* 1, 118.

56. Dion. Hal., *Ant. Rom.* 2, 60, 5-61.

- Schiavone A., *Nascita della giurisprudenza*, Roma-Bari 1976.
- Schiavone A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005.
- Sini F., *Religione e sistema giuridico in Roma repubblicana*, in “Diritto e storia”, 3 (maggio 2004), in <http://www.dirittoestoria.it/3/Memorie/Organizzare-ordinamento/Sini-Religione-e-sistema-giuridico.htm>.
- Vaahtera J. E., *Roman Religion and the Polybian Politeia*, in C. Bruun (ed.), *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c. 400-133 a.C.*, Rome 2000, pp. 251-264.
- Walbank F. W., “The Scipionic Legend” (1967), ora in Id., *Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge 1985, pp. 120-137.
- Wallace-Hadrill A., *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge 2008.
- Weippert O., *Alexander-imitatio und römische Politik in republikanischer Zeit*, Inaugural-Dissertation Würzburg, Augsburg 1972.

Abstract

Scipio Africanus' religious behaviour is compared with points of view of major Greek and Roman historians and political thinkers on the relationship between religion and politics in Middle and Late Republican Rome.