

COLLANA DELLA RIVISTA DI DIRITTO ROMANO
SAGGI

Mariangela Ravizza

PONTEFICI E VESTALI
NELLA ROMA REPUBBLICANA



— Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto —

ISBN 978-88-7916-946-2 - ISSN 2499-6491

Copyright 2020

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

Catalogo: www.lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione elettronica e pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org/>>

In copertina

Riproduzione del dipinto «Le Vestali» di Pietro Anastasio (1859-1913)

Stampa di proprietà dell'autrice

Stampa: Logo

I.

Il pontefice massimo e gli altri sacerdoti nella Roma delle origini. Il ruolo delle Vestali

1.1. <i>Rex, religio</i> , sacerdoti. Alcune considerazioni preliminari	p.	9
1.2. Caratteri e funzioni dell' <i>ordo sacerdotum</i>	”	34
1.3. Un repertorio dei conflitti interni ed esterni al collegio pontificale ...	”	43
1.3.1. Un primo esame del fondamento dei provvedimenti punitivi adottati dal pontefice massimo	”	50
1.3.2. ... e della loro natura giuridica	”	72
1.4. Le Vergini Vestali	”	77
1.4.1. L'ingresso al sacerdozio: la <i>captio</i>	”	80
1.4.2. I privilegi delle sacerdotesse	”	88
1.4.3. I doveri delle <i>virgines</i>		97

II.

I cosiddetti «processi» alle Vestali nella prima Repubblica

2.1. La concatenazione tra eventi funesti ed empietà dei comportamenti delle Vestali. Una rassegna di casi	p.	105
2.1.1. I <i>prodigia</i>	”	123
2.1.2. La testimonianza dello schiavo: correo o semplice delatore .	”	128
2.1.3. L'obbligo di <i>sacris abstinere</i>		132
2.2. La sepoltura: pena o <i>procuratio prodigi</i> ?	”	134
2.3. Il ricorso al sacrificio umano	”	143
2.4. Il fondamento del potere punitivo del pontefice massimo	”	147
2.5. La natura giuridica del rapporto fra il pontefice massimo e le Vestali .		152

III.

Il ruolo delle Vestali nella tarda repubblica. Riflessi processuali

3.1. La donna romana e il suo <i>status</i>	p.	161
3.2. La forza disgregante dei culti orientali	”	176

3.3. Per una storia dei rapporti delle Vestali con il potere politico	p.	188
3.3.1. Primi segni di laicità dei processi celebrati contro le sacerdotesse: il reato d'incesto di Licinia, Marcia, Emilia	”	193
3.3.2. Il tribunale laico del processo di Catilina e Fabia, Crasso e Licinia	”	202
3.3.3. Clodio e lo scandalo della <i>Bona Dea</i>	”	213
3.4. La nuova immagine delle Vestali alla fine del II secolo a.C.	”	221
3.5. Uno sguardo sull'Impero: le Vestali al tempo dei principi pagani	”	222
Indice delle fonti	”	245
Indice degli Autori	”	259

*Pontefici e Vestali
nella Roma repubblicana*

*a Bernrdo Santalucia
grande Maestro e incomparabile esempio di vita*

I.

Il pontefice massimo e gli altri sacerdoti nella Roma delle origini *Il ruolo delle Vestali*

1.1. Rex, religio, sacerdoti. Alcune considerazioni preliminari

Affrontare un tema, come quello che qui si propone, impone in primo luogo, a costo di ripetere considerazioni già svolte da autorevolissima dottrina negli ultimi decenni, un breve confronto con un grande tema: la natura e il ruolo della *religio* in Roma antica, nel suo rapporto con la politica.

Come John Scheid ha chiarito in più di una occasione¹, la *religio* romana diverge profondamente dal sentimento religioso modernamente inteso. In effetti, è possibile descriverla considerando, da un lato, la sua funzione di «religione sociale» – o «di partecipazione» – dal momento che essa si esplicita in rituali praticati dal soggetto e in regole seguite da chi appartiene a una comunità; dall'altro, in quanto «religione culturale» articolata attraverso gesti rituali rigidi e altamente prescrittivi.

Entrambi questi aspetti della religiosità romana rivestono un'importanza cruciale per comprendere l'inizio del cammino che compiremo attraverso la storia dei poteri punitivi che il pontefice massimo esercitava nei confronti

¹) J. SCHEID, *La religione a Roma*, Roma-Bari, 1983, p. 8 ss., *Il sacerdote* in «L'uomo romano», (cur. A. Giardina), Roma-Bari, 1989, p. 51, e *Le sens des rites. L'exemple romain*, in «Rites et croyances dans les religions du monde romain», Vandœuvres-Genève, 2006, p. 39 ss.: lo studioso (p. 58) sottolinea che per «attività rituali» debbano intendersi sia la celebrazione del culto nelle due forme dell'offerta dei sacrifici e della presa degli auspici, sia la rappresentazione delle funzioni divine. Si vedano anche le osservazioni di R. SCHILLING, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, p. 74, J. NORTH, *La religione repubblicana*, in «Storia di Roma», II, Torino, 1990, p. 567; e J. CHAMPEAUX, *La religion romaine*, Paris, 1998, trad. it. - *La religione dei Romani*, Bologna, 2002, p. 11 ss.

degli altri sacerdoti di Roma.

Rileva, altresì, la ben nota circostanza che a Roma – fin dall'età dei Re – sfera religiosa e sfera politica fossero tra loro intimamente connesse². Non solo esse si legittimavano a vicenda, ma, in quanto funzioni rappresentative, confluivano nelle figure cardine della società arcaica: in quella del *rex*, simbolo dell'unità della *civitas* e in seguito (col passaggio alla monarchia etrusca) suo capo emblematico, garante della *pax deorum*, e al contempo in quella del *pontifex maximus*, prima figura sacerdotale, precocemente investita di funzioni laiche.

Intendere la religione come un rigido reticolato culturale comportava inevitabili ricadute sul piano dell'organizzazione politica. Il rispetto dei riti stessi era fondamentale per la tenuta della coesione sociale; di conseguenza, chi garantiva un tale rispetto deteneva un potere chiave nella comunità. Alcune figure di garanti, sovraordinate ad altre, esercitavano un potere punitivo

²) F. DE MARTINO, *La costituzione della città-stato*, in «Storia di Roma», I, Torino, 1988, p. 361; A. SCHIAVONE, *I saperi della città*, in «Storia di Roma», I, Torino, 1988, p. 572 ss.; J. SCHEID, *La Religion des Romains*, Paris, 1998, trad. it. – *Rito e religione dei romani* –, Bergamo, 2009, p. 22 («... il culto pubblico comporta dunque necessariamente degli aspetti politici, ed è per questo che si può dire che la religione romana è una religione politica»); ID., *La religione a Roma*, cit., p. 60 e 160; ID., *Il sacerdote*, cit., p. 63 ss.; M. BEARD, *Religion* in «The Cambridge Ancient History²», IX (cur. J.A. Crook, A. Lintott, E. Rawson), Cambridge, 1994, p. 729 ss.: il senato – osserva l'autrice – sebbene considerato dai moderni studiosi un corpo interamente politico, rappresentava la principale autorità religiosa, assolvendo l'importante ruolo di «mediatore» tra gli dei e gli uomini. L'autorizzazione o il divieto di nuove forme di culto o la decisione relativa a quali eventi anomali dovessero essere considerati *prodigia*, rientravano nelle sue competenze. Il senato si avvaleva, a tal fine, del parere dei tre maggiori collegi sacerdotali: pontefici, auguri e *decemviri* (poi *quindicemviri*) *sacris faciundis*. Del medesimo parere E. ORLIN, *Urban Religion in the Middle and Late Republic*, in «A Companion to Roman Republic» (cur. J. Rüpke), Oxford, 2007, p. 58 ss., che insiste molto sul ruolo decisivo del senato non solo riguardo alle questioni politiche, essendo il massimo organo consultivo, ma anche a quelle religiose. A proposito dell'espiazione dei *prodigia*, infatti, era solo il consesso senatorio a poter imporre che la raccomandazione espressa dai collegi sacerdotali competenti fosse eseguita. Il *templum*, luogo d'incontro tra il senato e i rappresentanti del culto, indicava in modo evidente lo stretto rapporto tra la sfera politica e quella religiosa, confermato, peraltro, dall'appartenenza dei membri dei collegi sacerdotali alla stessa élite che dominava la vita politica a Roma. Cfr. V. ROSENBERGER, *Republican Nobles: Controlling the Res Publica*, in «A Companion to Roman Republic», cit., p. 292; M. HUMM, *I fondamenti della repubblica romana: istituzioni, diritto, religione*, in «Storia d'Europa e del Mediterraneo», V, (cur. G. Traina), Roma, 2008, p. 415: «Ogni atto politico era anche religioso, e inversamente, poiché si trattava delle due facce della stessa medaglia». M. BETTINI, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, 2014, p. 130, osserva: «A Roma i casi di repressione religiosa hanno motivazioni prima di tutto politiche, e non religiose nel senso moderno del termine, proprio perché politica – in quanto fa tutt'uno con le leggi e i costumi della città – è la religione dei Romani».

nei confronti di quanti fossero loro sottoposti, un potere che si legittimava – ancora una volta e innanzitutto – nel fatto che tutti i sacerdoti erano obbligati a una corretta esecuzione dei culti. Ma sul punto torneremo³.

Pertanto, nel meccanismo della religione arcaica, così intimamente connessa con la politica, è possibile individuare due snodi fondamentali, che si risolvono in altrettante relazioni istituzionali. Da un lato quella tra il *rex* e il *Pontifex Maximus*, dall'altro quella tra il nostro sacerdote e i soggetti ad esso sottoposti. Ma chi deteneva il potere? Ancora una volta, in una significativa successione – figlia dell'originaria contiguità delle funzioni sacra e laica – il *rex* e il *Pontifex Maximus*. E, d'altro canto, al medesimo potere punitivo soggiaceva un insieme di sacerdoti sempre più articolato e definito per funzioni e specializzazioni.

Proporrremo quindi una panoramica sul ruolo del re e dei diversi sacerdoti in epoca monarchica, a partire ovviamente dal pontefice massimo, nonché sul ruolo dei soli sacerdoti in epoca repubblicana.

Prendiamo le mosse dal *rex*, figura emblematica nell'assetto istituzionale di epoca monarchica, il cui ruolo, tuttavia, muta profondamente nel passaggio tra la monarchia sabino-latina e la monarchia etrusca. Nella prima fase dell'età regia, il potere effettivo e le decisioni relative alla comunità sono appannaggio dei *patres* delle *gentes* (riuniti in un collegio); al *rex*, peraltro ancora espressione dello stesso collegio dei *patres* in ragione del meccanismo dell'*interregnum*, è riservato il ruolo di esecutore delle decisioni prese dai primi⁴. La limitatezza del potere decisionale, in questa prima fase, non esclude tuttavia la centralità di questa figura. Il re rappresenta simbolicamente l'unità della comunità in se stessa considerata e nel suo rapporto con gli dei: è il supremo garante della *pax deorum*. Chi, a partire dal primo re fondatore, rappresenta la comunità nella sua interezza – pur non detenendo il potere decisionale, saldamente in mano ai *patres*, capi emblematici della comunità –, esercita il proprio ruolo in continuità con i sacerdoti, precocemente identificati in collegi distinti, seppure la specializzazione tematica delle loro competenze ci appaia collocata alla fine di un lungo percorso⁵. Queste considerazioni, com'è noto, valgono per la prima monarchia, poiché il passaggio alla seconda fase, quella etrusca, comporta inevitabilmente, in concomitanza con un accentramento nelle mani del *rex* del vero e proprio potere decisionale a scapito del collegio dei *patres*, una perdita di

³) Cfr. *infra*, § 1.3.

⁴) P. VOCI, *Per la definizione dell'imperium*, in «Studi E. Albertario», II, Milano, 1953, p. 71 (ora in *Studi di diritto romano*, I, Padova, 1985, p. 101).

⁵) A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, 2017, p. 68 ss.; M. BEARD, *Religions of Rome*, I, Cambridge, 1998, p. 18.

centralità dello stesso *rex* rispetto alle questioni religiose. La nascita di una organizzazione di tipo prettamente politico ha portato con sé una separazione della sfera civile da quella religiosa e il detentore del potere politico si è spogliato della centralità rispetto alla sfera dei *sacra* a favore dei collegi sacerdotali, *in primis* – come vedremo a più riprese entrando nel dettaglio del nostro tema – a favore del *rex sacrorum* e poi del *Pontifex Maximus*.

Ed è proprio al pontefice massimo, alle sue competenze e al suo ruolo, che rivolgeremo subito la nostra attenzione. Ci soffermeremo poi sul ruolo del *rex sacrorum*, dei *Flamines* e degli *Augures*, rinviando alla seconda parte del lavoro la trattazione relativa alle *Virgines Vestales*⁶. Tutti questi sacerdoti peraltro (ad eccezione degli auguri), facevano parte del collegio pontificale⁷, presieduto, dopo la caduta della monarchia, dal pontefice massimo, il quale assumeva tutte le funzioni religiose in precedenza di competenza, nell'ordine, del *rex* e del *rex sacrorum*.

I pontefici, è noto, erano fin dalle origini «i sapienti» della città⁸: gli esperti del primo *ius*, ma anche coloro che conoscevano e custodivano gelosamente⁹ le tradizioni religiose di Roma adattandole agli eventuali cambiamenti politici e culturali¹⁰. Durante la prima fase della monarchia, condividevano con il *rex* le più importanti funzioni religiose e civili. Lo prova il famoso

⁶ Cfr. *infra*, cap. II.

⁷ Probabilmente il collegio pontificale fu istituito da Numa inizialmente nel numero di cinque membri tutti patrizi, che poi diventarono nove a partire dalla *lex Ogulnia* del 300 a.C., precisamente cinque patrizi e quattro plebei: successivamente di quindici con Silla e infine di sedici con Cesare. Accanto a quella avanzata da Quinto Mucio Scevola secondo cui '*pontifices*' deriverebbe da '*posse*' («potere») e '*facere*' («fare»), l'etimologia accolta con maggior favore dalla dottrina sembra essere quella proposta da Varr., *ling. Lat.* 5.83, '*pontem*' e '*facere*', che farebbe riferimento alla costruzione dei ponti che collegavano i villaggi di legno su palafitte alla terraferma e che presupponeva la conoscenza di nozioni di ingegneria, le stesse che consentirono ai pontefici di edificare sul Tevere il ponte Sublicio, il ponte ligneo più antico di Roma. Ma ritiene opinabile tale ricostruzione E. STOLFI, *Commento. Reliqua fragmenta*, in «Quintus Mucius Scevola. Opera» (cur. J.L. Ferrary, A. Schiavone, E. Stolfi), Roma, 2018, p. 398.

⁸ Sui pontefici la biografia è sterminata. Mi limito a citare, tra gli autori più risalenti, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, '*Pontifices*', in C.V. DAREMBERG, E. SAGLIO, «Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines», Paris, 1877-1919, IV.1, p. 567 ss.; ID. *Les Pontifes de l'ancienne Rome. Etude historique sur les institutions religieuses de Rome*, New York, 1975 (rist.), p. 19 ss.; G.J. SZEMLER, '*Pontifex*', in A. PAULY, G. WISSOWA, «Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», XV, suppl., Stuttgart, 1978, c. 331 ss.; tra gli studiosi successivi, si vedano L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano. L'età di P. Licinio Crasso (212-183 a.C.)*, Napoli, p. 2008, *passim*, e F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, Torino, 2008, *passim*.

⁹ Liv., *urb. cond.* 6.1.10.

¹⁰ C. GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, Roma, 1955, p. 74 ss.

passo festino sulla disposizione dei sacerdoti (l'*ordo sacerdotum*), in cui si configura la gerarchia dei poteri e delle funzioni poste al vertice della comunità»¹¹. La religione svolge un ruolo totalizzante: la struttura cittadina trae il suo equilibrio da questo rapporto strettissimo tra il re, collocato al primo posto e figura altamente carismatica predisposta al controllo della vita della comunità, i flamini maggiori, preordinati alla ritualità sacrificale, e i pontefici, le cui funzioni sapienziali si rivelano di grande utilità sociale¹². Questa precoce ripartizione dei compiti ha il duplice obbiettivo di salvaguardare l'armonia tra gli uomini e gli dei e di assicurare la pacifica convivenza fra i *patres*. Il ritualismo dei flamini e il sapere dei pontefici, in una comunità dagli equilibri precari com'è quella delle origini, appaiono imprescindibili.

Ma questa compenetrazione strettissima fino ad allora operante tra il re, la concentrazione sapienziale dei pontefici e il ritualismo sacrificale dei flamini, ancora rigorosamente immersa in un'atmosfera magico-sacrale, a un certo punto si allenta e l'antica gerarchia sacerdotale subisce un cambiamento importante¹³: dopo la prima età monarchica, è infatti il pontefice massimo, ultimo membro nel passo festino, a rappresentare la più alta autorità sacrale e a ricoprire un ruolo di guida e di controllo su tutti gli altri membri.

A tal proposito è opportuno ritornare su un'annosa questione che ha diviso la dottrina¹⁴ e si ripercuote direttamente sul nostro tema. E' possibile

¹¹) Fest., *verb. sign.*, sv. '*ordo sacerdotum*' (Lindsay², p. 198-200): «*Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine, ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto Pontifex Maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem, Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem - Rex, quia potentissimus: Dialis, quia universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino, pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque*».

¹²) L'intrecciarsi della sfera divina con quella umana è ben espresso nell'ultima parte del passo festino: '*iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque*'.

¹³) A. SCHIAVONE, *Il giurista*, in «L'uomo romano», cit., p. 88 ss. Lo studioso ravvisa nella legislazione delle XII Tavole, «un episodio improvviso, misterioso, traumatico», una delle cause che hanno portato all'incrinarsi della connessione tra *ius* e *fas*.

¹⁴) Molto si è discusso su questa supposta «rivoluzione pontificale», sostenuta da K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960, p. 117 ss. e p. 195 ss. Lo studioso aveva escluso che il *rex sacrorum* avesse potuto rinunciare pacificamente ai suoi poteri di direzione della religione a favore del pontefice massimo, ipotizzando che fosse stato quest'ultimo a compiere un'usurpazione di competenze nel corso del III secolo a.C. La concentrazione dei poteri nella persona del pontefice massimo era assimilabile, dunque, quasi ad un colpo di stato in grado di trasferire repentinamente i poteri del *rex*, passati per un breve periodo nelle mani del *rex sacrorum*, in quelle dei pontefici e in particolare della loro guida. Già G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 117 ss., trad. it. - *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana* -, Milano, 1977, p. 109

che si sia verificata una rivoluzione pontificale, come taluno ha ipotizzato¹⁵, tale da invertire in modo repentino il ruolo del *rex sacrorum* con quello del pontefice massimo? E' possibile che quest'ultimo si sia impadronito arbitrariamente dei poteri del re?

Tra le ipotesi avanzate, la più appagante mi sembra quella proposta da Aldo Schiavone. Il ribaltamento della gerarchia sacerdotale sarebbe verosimilmente una conseguenza di quella rivoluzione in senso politico che coinvolse l'organizzazione romana della seconda monarchia¹⁶. Alle origini, lo abbiamo appena notato, la vita di Roma si articolava intorno a due pilastri, il re e i sacerdoti, che costituivano una sorta di meccanismo unico in cui il potere militare era strettamente intrecciato al sapere magico-religioso¹⁷. Questo ruolo totalizzante della religione arcaica, risultato delle funzioni indistinte nella persona del *rex*, presto si trovò a fare i conti con un duplice processo, politico e religioso, così penetrante da cambiare lo stato delle cose. Almeno a par-

ss., aveva escluso che una tale rivoluzione potesse essere verosimile, sia per il silenzio degli storici su un avvenimento così rilevante, sia perché sarebbe stato difficilmente immaginabile un corretto funzionamento della religione durante il lungo periodo di concorrenza tra il re e il pontefice. Nel passo di Festo (Fest., *verb. sign.*, sv. '*ordo sacerdotum*' [Lindsay², p. 198-200]), l'ordine dei sacerdoti corrispondeva a quello degli dei che essi onoravano, ma, mentre è pacifico che gli dei rappresentati dai flamini corrispondessero alla triade capitolina costituita da Giove, Marte e Quirino, non c'è alcuna menzione, da parte di Festo, delle divinità onorate dal *rex sacrorum* e dal pontefice massimo. Secondo alcuni studiosi – G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*², München, 1912, p. 23, e SZEMLER, '*Pontifex*', cit., c. 343 – era possibile che il *rex sacrorum* fosse il sacerdote di Giano e che il quinto posto occupato dal pontefice massimo potesse corrispondere a quello di Vesta, rispettivamente prima e ultima divinità invocata durante i sacrifici. Questa identificazione del *rex sacrorum* quale sacerdote di Giano, appare controversa: DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 328 (trad. it., p. 295) ritiene infatti l'affermazione inesatta e riduttiva perché il *rex sacrorum*, pur avendo in effetti rapporti con Giano, svolgeva una serie di altre rilevanti funzioni. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 39, precisa che il sacrificio a Giano trova semplicemente la sua spiegazione nel fatto che il *rex sacrorum* agiva in quanto erede dell'antico re, cui spettava celebrare la prima festa dell'anno. Per quanto riguarda il legame tra il pontefice massimo e Vesta, secondo A. FRASCHETTI, *Roma e il Principe*², Roma-Bari, 2005, p. 308 ss. e BEARD, *Religions of Rome*, I, cit., p. 189, esso si sarebbe intensificato solo sotto Augusto. Per F. VAN HAEPEREN, *Le Collège Pontifical (3 s.a.C. - 4 s.p.C.)*, Bruxelles-Brussel-Rome, 2002, p. 94, è molto probabile, invece, che nel passo di Festo non sia stato menzionato il dio legato al *rex sacrorum* e al *pontifex maximus* semplicemente perché questi sacerdoti non potevano essere collegati a un'unica divinità. In particolare, in riferimento ai pontefici, essi vengono presentati da Cicerone come i sacerdoti di tutti gli dei (*leg.*, 2.20: '*Divisque aliis alii sacerdotes, omnibus pontifices, singulis flamines sunt*').

¹⁵ Cfr. *supra*, nt. 14.

¹⁶ SCHIAVONE, *I saperi della città*, cit., p. 550 ss. (in particolare p. 555); ID., *Ius*, cit., p. 74.

¹⁷ A. SCHIAVONE, *I saperi della città*, cit., p. 558; ID., *Re e sacerdoti*, in «Storia giuridica di Roma» (*cur.* A. Schiavone), Torino, 2017, p. 20 s.; ID. *Ius*, cit., p. 73.

tire da Servo Tullio, la vita della comunità incominciò a ruotare intorno ad un'organizzazione militare nuova, quella oplitica, con la conseguenza che lo spazio pubblico, una volta coincidente con quello religioso, diventò funzionale all'esercito¹⁸. E, come osserva Schiavone, non nacque solo la figura di nuovi combattenti, ma di cittadini che oltre a essere svincolati dai vecchi legami del clan, costituirono un'assemblea deliberante e, quindi, un corpo politico¹⁹. L'organizzazione cittadina assunse pertanto una dimensione nuova in cui la religione, sebbene continuasse a ricoprire un ruolo rilevante, veniva adombrata dalla politica. Di conseguenza, l'importanza dei pontefici non poteva più risiedere nella supervisione di atti e di riti cittadini o nella loro conformità alle regole della *religio*; di fronte al nuovo equilibrio tra re ed esercito, che ora si sovrapponeva al precedente tra re e sacerdoti, era il sapere dei pontefici a imporsi in quanto connotato da utilità sociale. Il più generale concetto di sacerdozio subì così un'importante evoluzione. Quell'aspetto magico-sacrale che da sempre lo aveva caratterizzato e che permaneva nell'attività dei flamini e degli auguri non era più sufficiente: le nuove esigenze richiedevano un personale tecnico, specializzato, e un'autorità religiosa che avesse la supervisione su tutti i *sacra*, in grado di controllare il *rex sacrorum* e i *flamines*. Queste circostanze, e non una rivoluzione pontificale, peraltro non ricordata dalle fonti²⁰, condussero a un mutamento dell'*ordo sacerdotum*: alle funzioni di ritualità sacra e simbolica proprie dei flamini si affiancò la concentrazione del sapere giuridico proprio dei pontefici, i quali con i loro *responsa*, così diversi da quelle clausole rigide e pietrificate dell'età precedente, esercitavano un'influenza ordinatrice sull'intera comunità²¹. Ed è questo che conferiva loro, e soprattutto alla loro guida, il *Pontifex Maximus*, forza e potenza. Anche quando, con la promulgazione delle XII Tavole, si cercò di spezzare l'esclusività pontificale e patrizia, sostituendo un comando normativo ad una comunicazione di tipo oracolare, l'*interpretatio* dei pontefici continuò ad imporsi con una tale forza da vedere affermata la prevalenza del *responsum* sulla *lex*²².

Ritengo inesatto, dunque, impostare la questione nei termini drastici di un'evoluzione o di una rivoluzione. I due concetti, in effetti, non si escludono a vicenda. La trasformazione in senso tecnico subita dal sacerdozio è stata

¹⁸) In tal senso anche F.M. SIMÓN, *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, 1996, p. 44-45, e SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 74.

¹⁹) SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 72.

²⁰) Come sottolinea DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 117 (trad. it., cit., p. 109); cfr. SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 71

²¹) SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 78.

²²) SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 107. Sull'*interpretatio* pontificale, si veda C. GIACHI, V. MAROTTA, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, Roma, 2012, p. 111 ss.

innanzi tutto politica, una partita in cui la riforma serviana ha senza dubbio giocato un ruolo determinante²³.

Alla luce di queste considerazioni, appare chiaro che non poteva esserci corrispondenza tra la gerarchia prevista nell'*ordo sacerdotum* della testimonianza festina, riferita al periodo della monarchia Sabino-Latina, e quella del periodo etrusco, su cui si informa anche la successiva evoluzione repubblicana, in base alla quale colui che inizialmente ricopriva l'ultimo posto ora nominava, guidava e controllava gli altri membri del collegio pontificale²⁴.

E' interessante ripercorrere le tappe attraverso cui il pontefice massimo, in piena epoca repubblicana, assorbì i poteri di un altro sacerdote, il *rex sacrorum* o *rex sacrificulus*. Costui avrebbe assunto le sue funzioni, vitalizie, per la prima volta nel 509 a.C.²⁵, agli inizi della *res publica*, per evitare che, a seguito del mu-

²³) Cfr. S. MAZZARINO, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*², Milano, 1992, p. 170 ss.

²⁴) In realtà si riscontra una disparità di vedute in dottrina circa l'entità dell'autorevolezza acquistata dal pontefice massimo. Tra le numerose teorie riferite da R.T. RIDLEY, *The Absent Pontifex Maximus*, in «Historia», LIV, 2005, p. 280 ss., ne riporto solo alcune: WISSOWA, *Religion und Kultus*, cit., p. 437 nt. 3, ha addirittura negato che fosse superiore agli altri pontefici, cioè che fosse «primo tra pari», riconoscendo una dignità senza distinzione ai membri del collegio; anche secondo J. BLEICKEN, *Oberpontifex und Pontifikalkollegium. Eine Studie zur römischen Sakralverfassung*, in «Hermes», LXXXV, 1957, p. 364, il pontefice massimo non poteva prendere decisioni senza tener conto del parere degli altri membri del collegio. C. BAILEY, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, Oxford, 1932, p. 163, identifica invece il pontefice massimo nel capo di una società unificata di sacerdoti; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957, p. 101, lo considera un sacerdote decisamente superiore agli altri in quanto l'unico in grado di assicurare la *pax deorum* (gli altri membri del collegio assurgerebbero solo al rango di meri consiglieri); L.R. TAYLOR, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley - Los Angeles, 1949, p. 90 ss., considera la posizione del pontefice massimo più elevata di tutti i membri del collegio pontificale. Quest'ultima corrente di pensiero individua nel forte controllo da lui esercitato sulle carriere dei patrizi, nell'essere svincolato da ogni sorta di limitazioni, nel potere di neutralizzare i prodigi e soprattutto nell'essere in grado di assicurare la *pax deorum*, le prove più tangibili della sua autorevolezza.

²⁵) Liv., *urb. cond.* 2.2.1-2. Si veda Fest., *verb. sign.*, sv. 'Sacrificulus' (Lindsay², p. 422) e Dion. Hal., *ant. Rom.* 5.1.4, che indica come primo *rex sacrorum* Manio Papirio. Sul punto, si veda T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, New York, 1986, p. 4. G. DE SANCTIS, *Roma dalle origini alla monarchia. Storia dei Romani*, I, Firenze, 1980, p. 403 ss., e con lui la dottrina dominante, ritiene che il passaggio dalla monarchia alla repubblica sia stato molto lento e graduale. E. BIANCHI, *Il rex Sacrorum a Roma e nell'Italia antica*, Milano, 2010, p. 16 ss., sebbene non contesti che alla base della nascita della repubblica si sia verificato un fatto di portata rivoluzionaria come appare ampiamente documentato nelle fonti, non reputa altrettanto pacifico che con il «colpo di stato» del 510/509, la *res publica* abbia assunto automaticamente quella forma matura e definitiva che la tradizione pare assegnarle. Questi dubbi investono, di conseguenza, anche la sfera religiosa e quindi l'origine del *rex sacrorum* la quale, secondo lo studioso, sarebbe da collocare in un momento successivo alla fine della monarchia, precisamente nel 495 (p. 33).

tamento della *forma civitatis*, venissero meno le prerogative sacerdotali della regalità²⁶. Nella prima età repubblicana, egli celebrava molti riti in precedenza di competenza del re. Si occupava, infatti, di quei rapporti che la religione impediva di abolire e che comunque non potevano essere devoluti né ai magistrati, né agli altri *sacerdotes* della repubblica²⁷, dunque dei riti liturgici e delle funzioni di sua competenza, assurgendo al ruolo di sacerdote per eccellenza. Secondo Livio²⁸, il pontefice massimo sceglieva il *rex sacrorum* da una lista di tre candidati (cd. *nominati*) probabilmente predisposta dagli stessi pontefici; a questa scelta seguiva l'*inauguratio* da parte dell'augure davanti ai *comitia calata*²⁹. Sin dalla fondazione della repubblica, quindi, scegliere il *rex sacrorum* rientrò tra le competenze dei pontefici e, in particolare, del pontefice massimo³⁰.

Appartenente a una *gens* patrizia e concepito, al pari dei suoi genitori, da un matrimonio confarreato, il *rex sacrorum* poteva esercitare il sacerdozio cui era stato preposto solo congiuntamente alla sua sposa (*regina sacrorum*). Divenuto, per rango, il primo sacerdote della città, mantenne inalterati i precedenti rapporti del re con le Vestali e con il *flamen Dialis* e, come quest'ultimo, ma a differenza di altri, non poteva cumulare il suo incarico religioso con at-

²⁶) A. MOMIGLIANO, *Il «Rex Sacrorum» e l'origine della repubblica*, in «Studi E. Volterra», I, Milano, 1971, p. 358, esclude che il re, detentore com'è noto di poteri politici, militari, giudiziari e religiosi, fosse stato sostituito in modo rivoluzionario ad opera di quelle stesse *gentes* che avevano già preso parte ai sacerdozi e alle cariche militari durante il periodo monarchico. Che senso avrebbe avuto – osserva lo studioso – fare un «colpo di stato» e riformare le istituzioni religiose rischiando così di perdere il controllo sui sacerdozi? E' più verosimile ritenere che queste genti volessero sostituire il re nelle funzioni religiose senza nulla togliere ai flamini e ai pontefici, probabilmente già membri delle medesime *gentes*.

²⁷) Sul tema cfr. U. COLI, *Regnum*, in «SDHI.», XVII, 1951, p. 1-168, ora in *Scritti di diritto romano*, I, Milano, 1973, p. 397 ss. Ai magistrati repubblicani si devolsero le funzioni politico-militari e soltanto gli *auspicia* per quanto riguarda quelle religiose, probabilmente per lo stretto legame con la politica; tutti gli altri affari religiosi furono ripartiti tra i vari sacerdoti.

²⁸) Liv., *urb. cond.* 40.42.8-11.

²⁹) Sull'*inauguratio* del *rex sacrorum* si vedano Gell., *noct. Att.* 15.27.1, e Liv., *urb. cond.* 40.42.8. F. BLAIVE, *De la designatio à l'inauguratio: observations sur le processus de choix du rex Romanorum*, in «RIDA.», XLV, 1998, p. 65, sottolineata, sulla scia di TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*³, II, Berlin 1887-1888, p. 9, come l'*inauguratio* del *rex sacrorum* della Roma repubblicana non avesse nulla a che vedere con il *rex Romanorum*. Se il primo, infatti, aveva bisogno del supporto religioso di un augure per gli auspici d'investitura in quanto successore del *rex (Romanorum)* per quanto riguardava solo le funzioni sacre, non poteva dirsi altrettanto per il secondo, che aveva l'*imperium* e l'*auspicium* e quindi poteva prendere gli *auspicia maxima* da solo, indipendentemente dall'intervento di un terzo. Sul problema se l'*inauguratio* del *rex sacrorum* risalisse o meno all'età monarchica, cfr. le diverse posizioni di COLI, *Regnum*, cit., p. 77, e di LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., p. 403.

³⁰) MOMIGLIANO, *Il «Rex Sacrorum»*, cit., p. 361.

tività civili³¹: ciò, almeno apparentemente, trovava la sua giustificazione nella volontà delle istituzioni repubblicane di impedire ogni tentativo di tirannide, o comunque di ritorno alla monarchia, da parte del *rex sacrorum*. Di fatto – lo vedremo – il divieto fu utilizzato anche allo scopo di precludergli l'ingresso in politica, scelta che sarebbe stata comprensibile solo se si fosse ispirata al vero motivo dell'introduzione del nuovo sacerdote, quello di sostituire il re esclusivamente nelle funzioni religiose.

Spesso si è interpretata la figura del *rex sacrorum* come una «proiezione depotenziata» dell'antico *rex*³². In realtà, prima che i suoi poteri fossero assunti dal pontefice massimo – riducendo così la sua figura ad un mero residuo sacerdotale – la funzione religiosa del *rex sacrificulus* era tutt'altro che secondaria³³. Oltre a presiedere i *comitia calata*³⁴, privi di funzioni deliberative, egli occupava il posto d'onore nei banchetti sacerdotali e svolgeva le funzioni in onore di Giano, cui era consacrato³⁵. Questi era il dio che apriva l'anno³⁶, il «dio

³¹) Dion. Hal., *ant. Rom.* 4.74.4 e 5.1.4. Si dovrà aspettare probabilmente la fine del I secolo d.C. per assistere all'abolizione di questo divieto, come sembra potersi desumere dalla vicenda di Calvisio Rusone che fu *rex sacrorum* ma anche console nell'84, poi proconsole d'Asia e infine governatore di Cappadocia. Ciò, secondo BIANCHI, *Il rex Sacrorum*, cit., p. 214, trova la sua spiegazione nel fatto che la figura del *rex sacrorum* non solo non rappresentava più un ostacolo per la carriera politica di un senatore, ma anzi le conferiva maggior lustro; ciò, inoltre, spiegherebbe il cumulo che da allora si venne ad avere della carica di *rex sacrorum* con altre funzioni sacerdotali. Sulla carriera politica di Calvisio Rusone cfr. B. REMY, *La carrière de P. Calvisius Ruso Iulius Frontinus, gouverneur de Cappadoce-Galatie. A propos de l'inscription MAMA, VII, 193*, in «MEFRA.», XCV, 1983, p. 163-182.

³²) L. CAPOGROSSI-COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bologna, 2009, p. 50.

³³) F. BLAIVE, *Rex Sacrorum. Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine*, in «RIDA.», XLII, 1995, p. 133 ss. In proposito, VAN HAEPEREN, *Le Collège Pontifical*, cit., p. 90.

³⁴) Di questo avviso, tra gli altri, P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, 1960, p. 367 ss., ove si esclude che la presidenza dei *calata comitia* spettasse al pontefice massimo. Diversamente MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, II, cit., p. 37 e, sulla sua scia, MOMIGLIANO *Il «Rex Sacrorum»*, cit., p. 362, che non riesce a dare un altro significato alla frase «*pro collegio pontificum*», contenuta in Gell., *noct. Att.* 15.27.1, espressione, al contrario, troppo generica, secondo Catalano, per alludere alla presidenza del pontefice massimo. Tale frase, ad avviso di quest'ultimo studioso (p. 368 nt. 52), potrebbe significare semplicemente che «l'atto è stato compiuto a nome o su domanda del collegio». Secondo A. MAGDELAIN, «*Quando rex comitiavit fas*», in «RH.», LVIII, 1980, p. 273, la presidenza dei *comitia calata* passò, in età repubblicana, al pontefice massimo, ma BIANCHI, *Il rex Sacrorum*, cit., p. 134 e p. 208, sottolinea che in realtà l'inciso del brano di Gellio (*noct. Att.* 15.27.1), del tutto generico, potrebbe non alludere necessariamente al pontefice massimo, ma a qualunque altro membro del collegio pontificale.

³⁵) Sull'importanza di Giano cfr. Macr., *sat.* 1.9.14, e 1.15.9-13. Cfr. in proposito R. SCHILLING, *Janus. Le dieu introducteur, le dieu des passages*, in «MEFRA.», LXXII, 1960, p. 89-131; ID., *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 220 ss.; precedentemente WISSOWA, *Religion und Kultus*, cit., p. 109.

degli inizi»: simboleggiava, dunque, la transizione da uno stato all'altro, sia da un punto di vista religioso, sia del tempo e dello spazio³⁷. Giano, in qualità di dio delle porte³⁸, vegliava sull'ingresso di casa, luogo avvolto nel mistero in quanto separava ciò che è dentro da ciò che è fuori, ma vegliava anche sul passaggio dalla guerra alla pace³⁹. Era quindi comprensibile che il Romano, per natura inquieto e superstizioso, in questo momento di delicata transizione cercasse protezione in un dio. Giano era la prima divinità di Roma⁴⁰, beneficiaria della festa pubblica con cui si apriva l'anno⁴¹, gli *Agonalia*, nella quale, il 9 gennaio, il *rex sacrorum* sacrificava nella Regia un ariete al dio, a cui era sacro il mese di gennaio, cercando così di garantire un anno liturgico propizio⁴². Da qui, l'appellativo spesso attribuitogli di «sacerdote di Giano». Sovrintendeva alla cerimonia il pontefice massimo a cui, molto probabilmente, si rivolgeva l'esecutore

³⁶) Ov., *fast.* 1.63-64: 'Ecce tibi faustum, Germanice, nuntiat annum inque meo primum carmine Ianus adest'.

³⁷) Aug., *civ. Dei* 7.3 ss.

³⁸) Cic., *nat. deor.* 2.27.67: il nome *Ianus* deriva da 'ire' («andare»), da cui i passaggi attraversabili sono detti 'iani' e le porte delle case private 'ianuae'. Sulla bifrontalità di Giano, dio dai tratti mostruosi a due teste, paragonata da Ovidio (*fast.* 1.89-93) a quella delle porte che guardano sia all'esterno che all'interno, cfr. le osservazioni di D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988, p. 13 ss.

³⁹) Ciò non deve portare a credere – avverte SCHILLING, *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 254 – che sia possibile ipotizzare un'equivalenza tra Marte, dio della guerra e dei militari, e Quirino, dio dei cittadini che si occupano di attività pacifiche, pur restando «mobilitabili».

⁴⁰) In ordine di tempo, non di gerarchia, sottolinea CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 35.

⁴¹) Fest., *verb. sign.*, sv. 'agonium' (Lindsay², p. 9), Varr., *ling. Lat.* 6.12, e Ov., *fast.* 1.317-332; Tale festività, in realtà, cadeva quattro volte l'anno e ognuna era dedicata ad una divinità diversa: il 9 gennaio a Giano, il 17 marzo a Marte, il 21 maggio a Vediove (dio del mondo sotterraneo) e il 21 dicembre a Sole Indigete. La tradizione romana attribuisce l'istituzione di questa festività a Numa Pompilio, evidenziandone così la sua antichità. In particolare Ov. *fast.* 1. 317-332, riporta le varie ipotesi sull'etimologia del termine 'Agonalia', sebbene quella comunemente accolta sia quella di «vittima sacrificale», come sembra emergere da Fest., *verb. sign.*, sv. 'agonium' (Lindsay², p. 9). Cfr. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 16.

⁴²) Ov., *fast.* 1.331-334. e Varr., *ling. Lat.* 6.12. E' interessante la relazione, valorizzata da SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 32, tra i due sacrifici ovisi compiuti dal *rex sacrorum* a Giano nel giorno degli *Agonalia* e dal *flamen Dialis* a Giove nel giorno delle Idi. L'animale sacrificato negli *Agonalia* è un ariete, quello del giorno delle Idi un animale castrato. Le due vittime, osserva lo studioso, certamente non stanno a indicare la maggior potenza dell'ariete rispetto al castrato, cosa che avrebbe poco senso visto che l'uno è associato a Giano e l'altro a Giove, ma intendono sottolineare il potere dell'ariete di «far nascere», rispetto all'impossibilità in tal senso del castrato che è *castus*, proprio come il *flamen Dialis*. Ma sul punto si veda la diversa interpretazione di Aldo Schiavone nella nota successiva.

materiale del sacrificio con l'interrogazione 'agonè?' tramandata dalle fonti⁴³.

A differenza degli *Agonalia* con cui il *rex sacrorum* apriva l'anno, il *Regifugium* era un'altra festività, piuttosto oscura, con la quale il medesimo sacerdote lo chiudeva; la sua celebrazione avveniva il 24 febbraio davanti ai *comitia calata*. In questa occasione, il re dei sacrifici, dopo aver sacrificato in compagnia dei *Salii*⁴⁴, fuggiva precipitosamente dall'assemblea⁴⁵. Tale festività pro-

⁴³ Varr., *ling. Lat.* 6.12: 'Dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat, dicti ab 'agon', eo quod interrogat minister sacrifici 'agonè'? Nisi si a Graeca lingua, ubi agon princeps, ab eo quod immolatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur'. Il passo è molto probabilmente corrotto, come risulta dall'interrogazione rivolta dal *princeps civitatis* al *rex*. In proposito, cfr. P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, Roma, 1959, p. 296 s. (e nt. 733), e D. PORTE, *Les donateurs de sacré. Le prêtre à Rome*, Paris, 1989, p. 90 s. Cfr. Fest., *verb. sign.*, sv. 'agonium' (Lindsay², p. 9): «Agonium dies appellabatur, quo rex hostiam immolabat». Il testo varroniano è stato preso in esame anche da A. SCHIAVONE, *Il re, l'ariete, la città, il gregge*, in «Iuris Quidditas. Liber amicorum per B. Santalucia», Napoli, 2010, p. 355 ss. (specie p. 358), che interpreta diversamente il sacrificio dell'ariete. L'animale rappresenterebbe un vero e proprio capro espiatorio e simboleggerebbe l'uccisione di un re per la salvezza di un altro re. Probabilmente l'ariete assumeva nella scena rituale il medesimo ruolo che nella realtà aveva avuto un essere umano. Tale sacrificio rimanda alla presenza, nella Roma delle origini, di un intreccio oscuro depotenziato ormai nel rito. Cfr. ID., *Ius*, cit., p. 61 ss.

⁴⁴ Varr., *ling. Lat.* 5.85, Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.285, e Liv., *urb. cond.* 1.20.4. I *Salii*, sodalizio di dodici membri patrizi, partecipavano a feste religiose, cantando ed eseguendo danze sacro-magiche dal valore apotropaico. Alle loro cure venivano affidati gli *ancilia*, scudi bilobati, privi di angoli: Plut. *Num.* 13.9. Secondo Servio (*comm. in Verg. Aen.* 8.3), il generale, in procinto di partire per la guerra, muoveva gli scudi e invitava il dio Marte a vigilare.

⁴⁵ Plut., *quaest. Rom.* 63. Il re «fuggiva» di fronte al pericoloso mistero degli ultimi giorni del mese che segnavano il passaggio dal vecchio al nuovo anno: cfr. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 39. Secondo A. MAGDELAIN, *Cinq jours épagomenés à Rome?* in «REL.», XL, 1962, p. 201-227, la fuga del *rex sacrorum* comportava l'entrata in carica di un *interrex* che lo avrebbe sostituito nell'esercizio del culto. Come rilevano N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna, 1939, p. 110, e SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 78, Ovidio (*fast.* 2.685) considera tale rito una commemorazione della cacciata di Tarquinio il Superbo; tuttavia, la maggior parte delle fonti lo associa alla fine dell'anno. Quest'ultima interpretazione convince: in effetti, prima del calendario giuliano che aumentò il numero dei mesi da dieci a dodici, marzo era considerato il primo mese dell'anno, mentre febbraio, esattamente il 24, coincideva con l'ultimo. Si tenga conto, in ogni caso, delle osservazioni di BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 99. Sulle varie interpretazioni di questa cerimonia cfr. BLAIVE, *Rex Sacrorum*, cit., p. 135 ss. E' molto probabile – lo si desume da Fest., *verb. sign.*, sv. 'regifugium' (Lindsay², p. 346) – che alla cerimonia partecipassero anche i *Salii* e ciò, ad avviso di DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 495, dovrebbe indurci a considerarla una *lustratio*. BIANCHI, *Il rex Sacrorum*, cit., p. 189 ss., riporta varie congetture avanzate dalla critica moderna sul significato di tale rito e, a p. 183, osserva che questa festività continuò ad essere contemplata nel calendario romano almeno fino alla metà del V secolo, nonostante già da tempo si registrasse nella legislazione degli imperatori cristiani la tendenza ad eliminare ogni sorta di rilevanza ai flamini,

babilmente completava quella dei *Terminalia*⁴⁶, che sanciva la fine dell'attività di Giano: se infatti il suo sacerdote era il *rex sacrorum*, è logico supporre che anche quest'ultimo dovesse scomparire.

Nel corso della repubblica⁴⁷, i poteri del sacerdote si ridussero in modo considerevole, limitandosi forse al compimento di un atto religioso propiziatorio al di fuori del perimetro comiziale, consistente verosimilmente nell'offerta di un sacrificio⁴⁸. Ad assumere nella sostanza le sue prerogative, fu, com'è noto, il pontefice massimo.

La continua ascesa dei pontefici e in particolare della loro guida, a discapito dei flamini e del *rex sacrorum* che assistevano impotenti ad una diminuzione del loro prestigio, indusse questi ultimi sacerdoti, qualora ricoprissero anche una carica magistratuale, a perseguire tenacemente la loro carriera politica. La forte e costante ingerenza del pontefice massimo nella loro vita sacerdotale e la consapevolezza di essere adibiti a funzioni non più autorevoli e prestigiose come in passato, li portò, come vedremo, a rivolgere altrove i propri interessi e ad ambire sempre più alla carriera politica, pur consapevoli di esporsi – per prevedibili giochi di potere – a possibili provvedimenti punitivi.

Considerando il ruolo e le funzioni dei pontefici alla fine dell'evoluzione appena descritta, ci rendiamo conto di come questi sacerdoti, precocemente caratterizzati da una notevole capacità innovativa, accrescessero di continuo, con un'accurata attività di ricerca, le loro cognizioni tecniche. Queste ultime, tramandate consuetudinariamente, si rivelavano fondamentali per i consigli impartiti sia ai comuni cittadini su possibili contrasti tra riti privati e diritto sacro, sia ai magistrati e al senato. In effetti, i pontefici istruivano i

al *rex sacrorum* e, in generale, al sistema sacerdotale romano. La conservazione di questa e altre ricorrenze si spiega, secondo lo studioso, col fatto di ritenere opportuno conservare un legame con la più antica storia di Roma.

⁴⁶) Si tratta di una festa campestre celebrata il 23 febbraio in onore del dio Termine, che tutelava i confini dello stato romano: Varr., *ling. Lat.* 6.13, Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.74.3, e Fest., *verb. sign.*, sv. 'termino' (Lindsay², p. 505): «*Termino sacra faciebant quod in eius tutela fines agrorum esse<nt> [putabantur]. Denique Numa Pompilius statuit eum qui terminum exarasset et ipsum et boves sacros esse*».

⁴⁷) MOMIGLIANO, *Il «Rex Sacrorum»*, cit., p. 401, fa risalire la decadenza delle funzioni del *rex sacrificulus* alla fine del IV secolo a.C. Lo studioso osserva che le sue funzioni principali, ossia proclamare le festività del mese alle None e vegliare sul calendario, persero importanza con la pubblicazione di quest'ultimo, avvenuta appunto alla fine del IV secolo. L'autore riconosce, tuttavia, che ancora al tempo di Pirro, e cioè attorno al 270 a.C., alcune decisioni pontificali venivano datate con il nome del *rex sacrorum*. Sulle funzioni del re in relazione al calendario, cfr. le osservazioni di S. WEINSTOCK, 'Nonalia sacra', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., XVII, I, 1936, c. 861 s.

⁴⁸) In tal senso BLAIVE, *Rex Sacrorum*, cit., p. 147 s.

romani su determinati rituali, su quali dovessero essere le vittime da sacrificare e in quali giorni e templi ciò andasse fatto, assolvendo un insostituibile ruolo di consulenza e di guida⁴⁹. Sorvegliavano i magistrati nell'atto di compiere un sacrificio e tutti i sacerdoti affinché non commettessero errori nell'applicazione delle leggi sacre⁵⁰: stabilivano le sanzioni da comminare eventualmente nei loro confronti nel caso di inadempienze religiose, essendo responsabili della scrupolosa osservanza ed esecuzione delle prescrizioni del culto. Il ritualismo richiedeva la pronuncia di parole precise che solo i pontefici erano in grado di indicare e che soltanto in questo modo acquistavano potenza. I precetti ponteficali valevano per tutti, purché cittadini⁵¹.

Nei fasti i pontefici conservavano il calendario, sul quale esercitavano una straordinaria influenza. Poiché il calendario lunare non coincideva con quello solare, esso si conformava a un sistema mobile di divisione dell'anno, allo scopo di definire le scadenze più importanti della vita cittadina, quali le attività comiziali o le festività; occorreva, pertanto, aggiungere dei giorni (*intercalatio*) per adeguarlo alle stagioni: tutto questo competeva esclusivamente ai pontefici⁵². Ciò consentiva loro decise interferenze nella vita politica⁵³, determinate dal diritto esclusivo di stabilire se e quanti giorni dovessero essere aggiunti in un anno, in quali di essi potessero essere tenute riunioni, offerti voti, compiuti sacrifici e quali decisioni del senato potessero essere eseguite⁵⁴.

⁴⁹) Liv., *urb. cond.* 1.20.5-7, e Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.73.2. Rientravano nella competenza dei pontefici anche i riti inerenti al diritto funerario, quali il banchetto funebre, l'inumazione e la cremazione; quelli concernenti la celebrazione del matrimonio sacro (*confarreatio*), perché colui che nasceva da questo tipo di matrimonio, e a sua volta contraeva nozze confarreate, poteva aspirare a diventare *flamen Dialis*; quelli riguardanti l'*adrogatio* (Gai, *inst.* 1.99) e la conseguente *delestatio sacrorum* (Gell., *noct. Att.* 15.27.3). Sui pontefici, particolarmente rilevante l'opera di A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'Ancienne Rome: Étude Historique sur les Institutions Religieuses de Rome*, Paris, 1871, *passim*.

⁵⁰) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.73.2.

⁵¹) SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 79. Sul significato dei riti, ampiamente, J. SCHEID, *Les sens des rites. L'exemple romain*, in *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandoeuvres-Genève, 2007, p. 39 ss.

⁵²) P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in «SDHI», XIX, 1953, p. 66; R.T. RIDLEY, *The Absent Pontifex Maximus*, cit., p. 278; PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 132 ss. e 175 ss.

⁵³) Macr., *sat.* 1.14.1; 1.13.15. Furono proprio queste interferenze nella vita politica a indurre Cesare ad apportare la riforma del 46 a.C. con la quale introdusse il calendario giuliano. Quest'ultimo permise di eliminare il mese intercalare (mercedonio) formato da ventisette giorni e introdotto a discrezione del pontefice massimo. Il calendario giuliano riportò la durata dell'anno a 365 giorni e introdusse l'anno bisestile. In proposito, CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 77; ORLIN, *Urban Religion*, cit., p. 66.

⁵⁴) In realtà SCHEID, *Rito e religione dei romani*, cit., p. 51, avanza delle perplessità sul fatto che il calendario fosse di pertinenza esclusiva dei pontefici. Egli osserva, infatti, che

I pontefici ereditarono le norme di comportamento del *rex*, quelle norme attinenti a una serie di cerimonie indispensabili per disciplinare i rapporti della comunità e per evitare o trovare un rimedio alle infrazioni in grado di suscitare la collera divina. Pertanto essi si occupavano principalmente della difesa della *pax deorum*, ricoprendo di conseguenza un ruolo di vitale importanza a Roma. Ancora, i pontefici istruivano i romani su alcuni rituali relativi soprattutto ai sacrifici, alle vittime da immolare; concedevano *responsa*; controllavano il culto degli dei patri e l'introduzione di quelli stranieri, il diritto funerario; si pronunciavano sul significato dei fulmini e di altri fenomeni soprannaturali e sulla relativa espiazione dei *prodigia*⁵⁵. Questi ultimi eventi, certamente inusuali, richiedevano in particolare un notevole intuito e una profonda saggezza per poter essere interpretati. I pontefici, inoltre, rendevano note ai romani le forme corrette da applicare soprattutto in caso di voti, circostanze nelle quali, per ottenere l'effetto desiderato, la pronuncia esatta delle parole rivestiva un'importanza essenziale⁵⁶.

Il collegio, in piena epoca repubblicana, comprendeva molti dei più eminenti giureconsulti, i quali, nel fornire consigli ai magistrati, rappresentavano un importantissimo anello di congiunzione tra le istituzioni civili e quelle religiose: senza le glosse dei pontefici sarebbe stato impossibile interpretare le XII Tavole⁵⁷.

La religione, in fondo, costituiva una parte dell'amministrazione pubblica e ciò comportava un forte legame con la politica. Il pontefice massimo, in particolare, giunse spesso, lo vedremo meglio in seguito, ad utilizzare il suo ministero per perseguire scopi non esclusivamente sacrali. L'esercizio dei suoi poteri punitivi nei confronti degli altri sacerdoti – di cui ci occuperemo

sebbene a Roma esso venisse gestito dai sacerdoti, non è men vero che le decisioni riguardanti l'introduzione di nuove feste erano dettate da leggi e senatoconsulti, e quindi in pratica venivano prese dai magistrati d'accordo con il senato. Sul tema GIACHI, MAROTTA, *Diritto e giurisprudenza*, cit., p. 43.

⁵⁵ Liv., *urb. cond.* 1.20.5-7.

⁵⁶ RIDLEY, *The Absent Pontifex Maximus*, cit., p. 277 s.; GIACHI, MAROTTA, *Diritto e giurisprudenza*, cit., p. 41 ss.

⁵⁷ Conseguenza inevitabile di conoscenze così vaste era l'esistenza di un archivio imponente, tale da raccogliere le norme religiose e giuridiche destinate a disciplinare la vita di Roma, i nomi dei magistrati e gli eventi storici più significativi. Era formato dai *libri sacerdotum populi Romani* (contenenti le formule delle preghiere: Gell., *noct. Att.* 13.23.1), dai *commentarii* (raccolta di *decreta* e *responsa* relativi alla materia sacro-giuridica), dai *fasti* (comprendenti l'elenco dei magistrati eletti annualmente) e dagli *Annales pontificum* o *maximi* (in cui venivano annotati gli avvenimenti dell'anno: Cic., *de or.* 2.12.52). Sull'*interpretatio* pontificale cfr. SCHIAVONE, *Ius*, cit., 106 ss.

separatamente⁵⁸ – consentirà di verificare meglio questa congettura.

Anche le funzioni dei flamini furono progressivamente erose dai pontefici⁵⁹. Nel loro sacerdozio, il cosiddetto conservatorismo dei Romani trovava la sua più alta manifestazione⁶⁰. Anch'essi membri del collegio pontificale, venivano inaugurati dall'augure, presumibilmente nei *comitia calata* sotto la presidenza del pontefice massimo⁶¹. Si dividevano in tre *flamines maiores* e dodici *minores*⁶², tutti indipendenti l'uno dall'altro; ognuno era infatti preposto al

⁵⁸ Cfr. *infra*, § 1.3.

⁵⁹ Tra la principale bibliografia, E. SAMTER, 'Flamines', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., VI.2, 1909, c. 2484 ss., DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 154 (trad. it., p. 143), J.H. VANGGAARD, *The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion*, Copenhagen, 1988, *passim*, D. FASCIANO, P. SEGUIN, *Les Flamines et leurs dieux*, Montréal, 1993, *passim*, SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., p. 27 ss., M. PERFIGLI, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa, 2004, *passim*, e J. RÜPKE, *Fasti sacerdotum: die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer*, Wiesbaden, 2005.

⁶⁰ L'etimologia della parola 'flamen' è incerta: il termine, come emerge da Fest., *verb. sign.*, sv. 'flamen Dialis' (Lindsay², p. 77: «*Flamen Dialis dictus, quod filo assidue veletur; indeque appellatur flamen, quasi filamen*»; cfr. Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.664: «*A filo quo utebantur, flamines dicti sunt, quasi flamines*») sembrerebbe derivare da 'filum', cioè il filo di lana posto sul copricapo; il resto dell'abbigliamento prevedeva una veste purpurea (*laena*) e una corona di lauro. Cfr. anche Varr., *ling. Lat.* 5.84. Seppur con minor probabilità, il termine 'flamen' potrebbe derivare anche da 'flare', ossia l'atto del soffiare sull'ara per mantenere vivo il fuoco sacro. G. DUMÉZIL, *Flamen-Brabman*, Paris, 1935, p. 551, associa invece il termine 'flamen' a 'brabman', riscontrando un collegamento tra la classe dei *brabman* delle società orientali, i druidi dei celti e i *flamines* di Roma. Egli collega la radice regale latina 'reg' all'indiano 'raj' e al celtico 'rig'; di conseguenza, le coppie 'raj'-*brabman*, 'reg'-*flamen* e 'rig'-*druido* costituirebbero gli organi sovrani dei rispettivi popoli. In tutte le culture – sottolinea lo studioso – ci sarebbe una classe sacerdotale della stessa entità. In tal senso anche BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 99 s. Per un'ampia disamina dell'etimologia del termine 'flamen', cfr. SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., 27 ss. Un interessante studio volto ad individuare la corretta interpretazione del parallelo linguistico 'flamen'-*brabman* effettuato da Dumézil, è stato compiuto da M. DE MARTINO, *Flamen-Brabman. La forza montante della fiamma sacra con un Addendum: une réponse à M. Martzloff*, Roma, 2018, *passim*.

⁶¹ Macr., *sat.* 3.13.10, e Gell., *noct. Att.* 15.27.1.

⁶² Secondo SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 205, il numero dodici è da collegarsi ai mesi dell'anno. La differenza tra i *flamines maiores* e i *minores* è stato oggetto di un vivace dibattito tra gli studiosi: alcuni, tra i quali DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 115 (trad. it. p. 107), la attribuiscono al diverso ruolo delle divinità, da essi onorate, nella società arcaica: tra quelle dei flamini minori, infatti, alcune erano rurali (Cerere, Flora, Pomona, Vulcano), altre collegate a determinati concetti o località (*Voltumnus*, *Portunus*, *Carmen*). Le divinità dei flamini maggiori, invece universali, si caratterizzavano per un grande interesse verso l'umanità: Giove era il dio reggente, garante dei rapporti tra gli uomini; Marte rappresentava il signore della guerra e degli eserciti; Quirino, il cui nome rimanda a *Quirites*, faceva riferimento all'agricoltura e ai contadini. SCHIAVONE, *I saperi della città*, cit., p. 560 s. (cfr. *Ius*, cit., p. 70) esclude, però, che si possa collegare a ognuno

culto di una specifica divinità da cui traeva il nome⁶³ ed aveva un programma rituale ben preciso da soddisfare singolarmente, così denso di prescrizioni dal simbolismo arcaico da rendere impossibile contestarne l'antichità.

Livio attribuisce la prima creazione di tale sacerdozio a Numa⁶⁴, il quale avrebbe inizialmente creato un flamine di Giove cui avrebbe in seguito affiancato un flamine di Marte ed uno di Quirino, tutti nominati direttamente dal pontefice massimo⁶⁵. Dei tre, sicuramente il più vincolato all'osservanza

degli dei della triade arcaica una funzione sociale: si peccherebbe, altrimenti, di eccessivo schematismo. Altri studiosi, tra cui VANGGAARD, *The Flamen*, cit., p. 46 ss., attribuiscono invece la differenza tra i flamine al rango sociale: i maggiori erano esclusivamente patrizi, nati *farreati*, sposati con *confarreatio* (Gai, *inst.* 1.112), e soggetti, come il *rex sacrorum*, a *inauguratio*; i minori anche plebei. Questi ultimi – sottolinea M.J. DILUZIO, *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton, 2016, p. 62 s. – potevano essere scelti dal pontefice massimo e forse inaugurati nei *comitia calata*, ma certamente non erano soggetti ai numerosi obblighi che invece gravavano sul *flamen Dialis* come, ad esempio, quello che imponeva loro di contrarre matrimonio con *confarreatio* o di non lasciare la città per perseguire una carriera politica. Lo dimostra – riferisce ancora la studiosa – il ruolo di edile, e ripetutamente di console, ricoperto da Popilio Lenate nonostante fosse *flamen Carmentalis*.

⁶³) Di questi ultimi conosciamo solo dieci nomi: *Carmentalis, Cerialis, Falacer, Furrinalis, Palatualis, Pomonalis, Vulcanalis, Voltornalis, Portunalis, Floralis*. Tra le fonti principali: Varr., *ling. Lat.* 5.84, 7.45 e 6.19 (che fa probabilmente riferimento al *flamen Furrinalis*), Fest., *verb. sign.*, sv. '*Voltornalia*' (Lindsay², p. 519), e Cic., *Brut.* 14.56. Di particolare interesse appare Fest., *verb. sign.*, sv. '*maiores flamines*' (Lindsay², p. 137), da cui emerge l'origine plebea dei flamine minori, in netto contrasto con i flamine maggiori, sempre appartenuti al patriziato. Per un esame dettagliato delle divinità cui erano assegnati i flamine minori cfr. A. PASQUALINI, *Mappa liturgica dei flamine minori di Roma*, in «Atti della XIV Rencontre sur l'épigraphie in onore di S. Panciera», Roma, 2008, p. 437-452.

⁶⁴) Liv., *urb. cond.* 1.20.2. Secondo lo storico, Numa creò tale sacerdote perché in una città come Roma, ove i re si occupavano costantemente delle guerre, appariva necessario che almeno i culti religiosi si svolgessero con continuità: un *flamen Dialis* con l'obbligo di onorare costantemente Giove rispondeva perfettamente a queste esigenze. Cfr. anche Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.64.5.

⁶⁵) Liv., *urb. cond.* 1.20.3. Veniva presentata al collegio pontificale una lista di tre candidati patrizi, i cui genitori erano stati uniti in matrimonio attraverso il rito della *confarreatio*: Tac., *ann.* 4.16.2. Si è posta in dottrina la questione se la scelta del *flamen Dialis* da parte del pontefice massimo potesse avvenire tramite una *captio*, al pari delle Vestali. Il dubbio nasce da una certa confusione interna alla tradizione testuale: Gellio (*noct. Att.* 1.12.15) e Livio (*urb. cond.* 27.8.5) definiscono infatti l'elezione del *flamen* come una *captio* da parte del pontefice massimo; tuttavia lo storico patavino, in un altro luogo (Liv., *urb. cond.* 29.38.5) usa il termine '*creare*', mentre Servio (*comm. in Verg. Aen.* 7.303) e Cicerone (*Mil.* 10.27) impiegano il verbo '*prodere*'. Tra gli studiosi che optano per la *captio* da parte del pontefice massimo nei confronti dei flamine, ricordiamo G. WISSOWA, '*capere* (2)', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., III, 1899, c. 1509, DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 449, B. ALBANESE, *Il trinoctium del flamen Dialis*, in «SDHI.», XXXV, 1969, p. 94 nt. 34, J. LINDERSKY, *Religious Aspects of the Conflict of the Orders: the Case of Confarreatio*, in «Social Struggles in Archaic Rom. New Perspectives on the Conflict of the

delle prescrizioni rituali era, com'è noto, il *flamen Dialis*, primo per dignità e per importanza, la cui vita era scandita da regole comportamentali così rigide e precise da non lasciare il minimo spazio ad azioni che non fossero previste dal suo sacerdozio. *Cotidie feriatius*, si dice di lui: doveva servire costantemente il suo dio: per lui, nessun giorno era profano⁶⁶. Il *flamen Dialis* doveva inoltre astenersi dal prestare giuramento⁶⁷, un aspetto di particolare importanza che dimostrava come egli incarnasse, al pari di Giove, il dio che onorava, assolutamente libero da vincoli. Gli era impedito di indossare anelli, a meno che non fossero vuoti e senza gemma⁶⁸, o di portare nodi sia sul copricapo sia alla cintura⁶⁹; tuttavia, doveva usare un copricapo qualora si trovasse all'aperto⁷⁰. Non poteva toccare l'edera o passare sotto i tralci di un vigneto⁷¹. Gli era insomma precluso tutto ciò che potesse simboleggiare un legame: l'unico che gli veniva non solo concesso, ma imposto, era quello nei confronti della consorte, la *flaminica*, sacerdotessa di Giunone⁷², la cui morte comportava

Orders», Berkeley - Los Angeles - London, 1986, p. 256 e nt. 41, FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato* cit., p. 124 e 165 nt. 248, e A.B. GALLIA, *Vestal Virgins and Their Families*, in «Classical Antiquity», XXXIV, 2015, p. 99. In senso opposto CATALANO, *Contributi allo studio del diritto anguriale*, cit., p. 215 ss., e F. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli, 1968, p. 31 ss., e ID., *Recensione a FRANCHINI, Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., in «Dura», LVIII, 2010, p. 323 ss. Un passo di Gaio (*inst.* 1.130: *'Praeterea exeunt liberi virilis sexus de parentis potestate, si flamines Diales inaugurentur, et feminini sexus, si virgines Vestales capiuntur'*) e uno tratto dai *Tituli ex corpore Ulpiani* (10.5: *'in potestate parentum esse desinunt et hi, qui flamines Diales inaugurantur et quae virgines Vestae capiuntur'*), nei quali si distingue espressamente l'*inauguratio* del *flamen Dialis* dalla *captio* delle Vestali, depongono in favore di quest'ultima ipotesi.

⁶⁶ Gell., *noct. Att.* 10.15.16: *'Dialis cotidie feriatius est'*. Il *flamen Dialis* non doveva lavorare né vedere altri lavorare, perché ogni giorno era, per lui, un giorno di festa. Lo precedevano araldi per far cessare eventuali lavori, la cui vista avrebbe contaminato le *cerimoniae* di sua competenza. Ad avviso di DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 554 (trad. it. p. 496), il *flamen Dialis* si poneva al di fuori della storia, legato a prescrizioni fisse che si ripetevano immutate nel tempo. Era impossibile, nel suo caso, poter adeguare le cerimonie rituali al fluire della realtà storica e alle nuove esigenze che di volta in volta si verificavano.

⁶⁷ Gell., *noct. Att.* 10.15.31: *'Verba praetoris ex edicto perpetuo de flamine Diali et de sacerdote Vestae adscripti: Sacerdotem Vestalem et flaminem Dialem in anni mea iurisdictione iurare non cogam'*: cfr. Plut., *quaest. Rom.* 44, e Liv., *urb. cond.* 31.50.7.

⁶⁸ Gell., *noct. Att.* 10.15.6: *'item anulo uti nisi pervio cassoque fas non est'*.

⁶⁹ Gell., *noct. Att.* 10.19.9: *'Nodum in apice neque in cinctu neque alia in parte ullum habet'*.

⁷⁰ Gell., *noct. Att.* 10.15.17: *'Sine apice sub divo esse licitum non est; sub tecto uti liceret, non pridem a pontificibus constitutum Masurius Sabinus scripsit et alia quaedam remissa'*.

⁷¹ Gell., *noct. Att.* 10.15.12: *'Propagines et vitibus altius praetentas non succedit'*.

⁷² Al *flamen Dialis* non era infatti consentito di divorziare dalla moglie: il flaminato di Giove rappresentava, infatti, un sacerdozio congiunto. La flaminica non era solo la moglie di un sacerdote, ma anche la sacerdotessa di Giove: *'flammeo vestimento flaminica utebatur, id est Dialis uxor et Iovis sacerdos, cui telum fulminis eodem erat colore'* (Fest., *verb. sign.*, sv.

necessariamente la rinuncia del *flamen Dialis* alle proprie funzioni⁷³. Egli doveva rifuggire tutto ciò che fosse impuro e quindi possibile causa di contaminazione, come i cadaveri, i carri funebri⁷⁴, la carne cruda⁷⁵ e, di conseguenza, tutto ciò che potesse indurre alla morte, come la guerra⁷⁶, o essere a questa funzionale, come montare un cavallo⁷⁷.

Competenze legate alla guerra erano proprie, invece, del *flamen Martialis*⁷⁸: Marte, il dio in onore del quale il sacerdote esercitava le sue funzioni, non aveva la sua sede in città, luogo di pace, ma fuori dalle mura. Nel momento dell'*indictio belli*, quando il feziale scagliava la lancia nel territorio nemico⁷⁹, il dio interveniva: la fase che precedeva la dichiarazione di guerra non apparteneva a lui, ma solo a Giove.

Un antico rituale che il *flamen Martialis* celebrava in onore del suo dio, il 15 ottobre, insieme al pontefice massimo⁸⁰, ha condotto gran parte degli studiosi a supporre che, prima di diventare un dio «guerriero», Marte fosse un dio «agricolo», tutore dei campi⁸¹. A questa divinità veniva dedicato il sa-

'flammeo' (Lindsay², p. 82)]. Sul tema, DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 18 s., 24 e 63.

⁷³ Gell., *noct. Att.* 10.15.22-23: 'Uxorem si amisit, flamonio decedit. Matrimoniu flaminis nisi morte dirimi ius non est'; cfr. Plut., *quaest. Rom.* 50. La flaminica era membro indispensabile di quel sacerdozio che condivideva con il marito; molte funzioni non potevano essere espletate da quest'ultimo senza la sua assistenza. Essa, in ogni caso, operava anche in quanto sacerdotessa di Giove.

⁷⁴ Ad eccezione, tuttavia, del carro funebre in cui gli antenati erano rappresentati attraverso le loro immagini, cioè le maschere mortuali.

⁷⁵ Gell., *noct. Att.* 10.15.12.

⁷⁶ L'obbligatoria separazione tra il *flamen Dialis* e tutto ciò che avrebbe potuto comportare la morte implicava che tale sacerdote non potesse accedere ad alcun luogo in cui fosse presente una tomba (Gell., *noct. Att.* 10.15.24 ss.), né vedere le truppe schierate fuori dal *pomerium* (Gell., *noct. Att.* 10.15.4, e Plut., *quaest. Rom.* 113)

⁷⁷ Gell., *noct. Att.* 10.15.3, e Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.552. Plin., *nat. hist.* 28.146: riferisce del divieto di toccare semplicemente un cavallo. Ciò a differenza di quanto fosse prescritto al *flamen Martialis*, che doveva occuparsi sia del cavallo, sia della sua uccisione nel sacrificio dell'*October equus*: su tale sacrificio cfr. PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 106 s.

⁷⁸ Sul fatto che l'attività bellica fosse consentita ai *flamines Martialis* e *Quirinalis*, cfr. Serv. *comm. in Verg. Aen.* 8.552, e Plut., *quaest. Rom.* 40. In proposito, WISSOWA, *Religion und Kultus*, cit., p. 505.

⁷⁹ Liv., *urb. cond.* 1.32.14.

⁸⁰ Fest., *verb. sign.*, sv. '*october equus*' (Lindsay², p. 190 s.). Le ampie discussioni in dottrina sul ruolo assunto dalle Vestali in occasione di tale festività fanno emergere una connessione, oscura ma forte, tra le sacre Vergini e Marte: in tal senso L. J. THOMPSON, *The Role of the Vestal Virgins in Roman Civic Religion. A Structuralist Study of the crimen incesti*, Lewiston - New York, 2010, p. 111.

⁸¹ Cat., *agr.* 141: '*Mars pater, te precor quaequoque uti sies volens propitius mihi, domo familiaeque nostrae*'. BETTINI, *Elogio del politeismo*, cit., p. 15, osserva, infatti, che ci sono vari momenti, tutti accomunati dal pericolo (pericolo della guerra, delle calamità atmosferiche,

crifizio dell'*october equus*, in cui il cavallo di destra della biga vincitrice ogni anno veniva immolato nel Campo Marzio: la testa, che gli veniva mozzata, era oggetto di contesa tra gli abitanti della Suburra e quelli della Via Sacra⁸², mentre la coda veniva portata velocemente nella *Regia* dove il sangue, ancora stillante, veniva fatto sgocciolare sull'altare⁸³. Il resto si raccoglieva ed essiccava per poter essere poi sparso nei campi dalle Vestali, il giorno dei *Parilia*⁸⁴. Il sacrificio, compiuto '*ob frugum eventum*'⁸⁵, poteva quindi essere eseguito a scopo di fecondità⁸⁶ o di gratitudine per il buon esito del raccolto. Quest'ultima congettura, avanzata da Dumézil⁸⁷, si basa sulla considerazione che le

della selva) nei quali è chiamato a intervenire il bellicoso Marte.

⁸²) SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 329, invece, imputa alla carenza documentaria la possibilità di affermare con sicurezza l'esistenza di una competizione tra la regione palatina e quella suburana.

⁸³) Fest., *verb. sign.*, sv. '*october equus*' (Lindsay², p. 190-191), e Plut., *quaest. Rom.* 97.

⁸⁴) La festa dei *Parilia* veniva commemorata in aprile e prevedeva l'offerta alla dea della Terra di vacche gravide in un rituale presieduto dalla *virgo Vestalis Maxima*: cfr. DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 373 ss., K. MUSTAKALLIO, *The crimen incesti of the Vestal Virgins and the Prodigious Pestilence, in Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Helsinki, 1992, p.61, e DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 199 e p. 201. Sul tema, cfr. Ov., *fast.* 4.733, e Prop., *eleg.* 4.1.18 ss.

⁸⁵) Fest., *verb. sign.*, sv. '*panibus*' (Lindsay², p. 246): «*Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum; et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus*».

⁸⁶) BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 82 s.

⁸⁷) DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 221 ss. (trad. it. p. 200 ss.), richiama l'attenzione su un particolare interessante di cui fa menzione Polibio (*hist.* 12.4.b): quest'ultimo non menziona genericamente il «cavallo», ma il «cavallo da guerra», precisando come, in occasione del rito, la bestia venisse abbattuta nel Campo Marzio da un giavellotto. La scelta di questo tipo di animale, peraltro, non era casuale, ma si allineava sia all'uso di tanti popoli che, nell'imminenza di un combattimento, guardava al cavallo come vittima sacrificale, sia al volere di Marte, dio della guerra, che avrebbe trovato appagamento in «un animale impetuoso, bellicoso e quindi marziale» (cfr. Plut., *quaest. Rom.* 97). La preferenza accordata al cavallo dalle fonti sarebbe stata certamente più rispondente ad esigenze belliche rispetto a quella di un bue, più adatto a soddisfare finalità agricole. L'attribuire, come fa Dumézil, una precisa funzione sociale a ciascuna figura della triade capitolina, rigorosamente distinta dalle altre, non trova però, come già ricordato, il pieno consenso di SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 70, secondo il quale lo studioso francese pecca di eccessivo schematismo. Critico nei confronti di Dumézil, anche A. MOMIGLIANO, *Premesse per una discussione su George Dumézil*, in «Opus», II, 1983, p. 329 ss. (specie p. 339), e *George Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*, in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1987, p. 135 ss. L'interpretazione «militaristica» di Dumézil, potrebbe conciliarsi, ad avviso di DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 211, con quella che vede nel sacrificio del cavallo un rito agricolo, come sembrerebbe emergere sia dalla corona di pani che viene a decorare la testa dell'animale sacrificato, sia dalla preghiera presentata da Catone il Vecchio tesa a invocare l'assistenza di Marte per scongiurare il pericolo di distruzione o malattie dei prodotti agricoli e del maltempo (Cat.,

campagne militari assicuravano protezione al grano, evitando le razzie del nemico e tenendo lontani gli spiriti maligni. In questo modo consentivano al raccolto di giungere a piena maturazione e ciò trovava conferma nella corona di pani⁸⁸ che in quell'occasione veniva ad ornare la testa del cavallo e rappresentava il prodotto finale della lavorazione del grano⁸⁹.

Consacrato a Quirino, dio dei Quiriti e quindi dei cittadini suddivisi anticamente nelle curie⁹⁰, il terzo flamine maggiore, il *flamen Quirinalis*, partecipava ad una festa celebrata in suo onore, i *Quirinalia*, ma anche ad altri rituali legati all'agricoltura, quali i *Robigalia*, i *Consualia* e i *Larentalia*. Il 17 febbraio, nei *Quirinalia*, un'importante cerimonia prevista dal più antico calendario romano, si dava la possibilità di rimediare a coloro che, per ignoranza o negligenza⁹¹, non avessero compiuto il rito della prima tostatura del farro nel giorno stabilito per la propria curia (nella festa dei *Fornacalia*)⁹². Lo stretto le-

agr. 141). Anche per DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 241 s. e 347 s., la cerimonia dell'*October equus* può essere posta in relazione sia a Marte guerriero, in quanto specie di *lustratio* a carattere militare, sia a Marte agricolo, custode e protettore dei campi. Il cavallo, dunque, rappresenterebbe un «centro di potenza fertilizzatrice». La vicinanza temporale dell'*October equus* alla cerimonia dell'*Armilustrum*, in cui i *Salii* il 19 ottobre, al termine della stagione di guerra, procedevano alla purificazione delle armi di Marte tratte dal suo sacrario, consente di scorgere nel rito anche un fine catartico. BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 81 ss., lo inserisce tra i sacrifici di fecondità, sebbene riconosca si tratti di un sacrificio dai tratti piuttosto oscuri. Invece SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 330, pur riconoscendo l'oscurità del rito, connette il sacrificio con i *Parilia*, almeno da un punto di vista calendariale.

⁸⁸ Fest., *verb. sign.*, sv. '*panibus*' (Lindsay², p. 246).

⁸⁹ DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 221 (trad. it., p. 201). E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano, 1991, p. 163, invece, considerando che il sacrificio veniva celebrato sul Campo di Marte dove si svolgevano gli esercizi militari e che la data del 15 ottobre, nella quale si svolgeva il rito, segnava la fine delle campagne militari, ritiene che l'*October equus* costituisse un sacrificio al dio della guerra.

⁹⁰ I Romani in un primo tempo identificarono Quirino con Marte, dio della guerra; successivamente con Romolo, fondatore di Roma, figlio del dio Marte e della Vestale Rea Silvia. L'accostamento di Quirino a Marte appare improprio perché mentre il primo era il dio dei cittadini, dediti alle attività di pace, il secondo era il dio dei soldati, che egli incitava a combattere, infondendo loro forza e coraggio e assicurando protezione. Sul tema, diffusamente, SCHILLING, *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 249.

⁹¹ Poteva verificarsi, infatti, che costoro non conoscessero la propria curia di appartenenza (Ov., *fast.* 2.531) o che quel giorno non fossero riusciti a liberarsi dai propri impegni e si trovassero fuori Roma (Plut., *quaest. rom.* 89). Erano detti, pertanto, «stolti» e la festa, in rimedio delle loro inottemperanze, assunse il nome di '*feriae stultorum*'; Fest. *verb. sign.*, sv. '*stultorum feriae*' (Lindsay², p. 419): «*Stultorum feriae* appellabantur Quirinalia, quod eo die sacrificanthi, qui sollemni die aut non potuerunt rem divinam facere, aut ignoraverunt». Sul tema M. ROBINSON, *Festivals, Fools and the Fasti: the Quirinalia and the Feriae Stultorum* (Ovid. *Fast.* II.475-532), in «*Aevum Antiquum*», III, 2003, p. 609-621.

⁹² Ov., *fast.* 2.528, Plut., *quaest. Rom.* 89, Varr., *ling. Lat.* 6.13, e Fest., *verb. sign.*, sv.

game tra questa ricorrenza e i *Fornacalia*, dedicate rispettivamente al dio Quirino e alla dea Fornace, ha condotto a volte gli studiosi ad assimilare le due cerimonie⁹³. In realtà, il rituale con cui si rimediava alle inadempienze degli stolti era distinto da quello dei *Fornacalia*⁹⁴. Quest'ultimo si teneva in una data sicuramente anteriore al 17 febbraio e si approfittava semplicemente dell'altra ricorrenza (*Quirinalia*) per consentire a una minoranza di cittadini «ritardatari» di adempiere al rito prescritto dalla curia di loro appartenenza. Il rapporto tra le due festività si spiega con la relazione che legava il *flamen Quirinalis* a ciò che atteneva all'agricoltura⁹⁵.

Durante i *Robigalia*, celebrati il 25 aprile, il *flamen Quirinalis* aveva invece il compito di scongiurare il terribile flagello della distruzione del frumento. Al fine di consentire al cereale di giungere a piena maturazione⁹⁶, sacrificava in un bosco sacro al dio Robigo, personificazione della ruggine del grano, una cagna rossa e un'agnella, buttando poi nel fuoco vino, incenso e, conformemente agli usi rituali romani, gli *exta* delle vittime sacrificate⁹⁷. Il cumulo dei due animali, in apparenza strano, conferma ancora una volta la contaminazione tra religione e magia nell'antica Roma. I due sacrifici, infatti, non si ponevano sullo stesso piano: il primo – come emerge da un passo di Ovidio⁹⁸ – aveva un significato religioso, il secondo magico.

In un contesto agricolo si colloca anche la festa dei *Consualia*⁹⁹, che ricor-

'*Quirinalia*' (Lindsay², p. 304). In proposito, DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 164 (trad. it., p. 152); SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 63-4, 231, e R.E.A. PALMER, *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge, 2009, p. 161.

⁹³ DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 164 (trad. it. p. 152).

⁹⁴ Così DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 325; cfr. PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 109.

⁹⁵ TURCHI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 111.

⁹⁶ Fest., *verb. sign.*, sv. '*Robigalia*' (Lindsay², p. 325): «*Robigalia dies festus septimo Kalendas Maias, quo Robigo deo suo, quem putabant robiginem avertere, sacrificabant*»; cfr. Ov., *fast.* 4.901-942, e Varr., *ling. Lat.* 6.16.

⁹⁷ Gli *exta* erano i cinque elementi che costituivano le interiora dell'animale (sacrificato): cfr. Ov., *fast.* 4.934-936, e Varr., *ling. Lat.* 6.16.

⁹⁸ Ov., *fast.* 4. 907-908 ('*Flamen in antiquae lucum Robiginis ibat. exta canis flammis, exta daturus ovis*') e 4.942: ('... *pro cane sidereo canis hic imponitur arae, et, quare fiat, nil nisi nomen habet*'). Il poeta, come ha notato SCHILLING, *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 193 s., pone in relazione il cane sacrificato con il cane celeste. L'affermazione di Ovidio trova conferma in Plin., *nat. hist.* 18.285, e Fest., *verb. sign.*, sv. '*Catularia*' (Lindsay², p. 39): «*Catularia porta Romae dicta est, quia non longe ab ea ad placandum caniculae sidus frugibus inimicum rufae canes immolabantur, ut fruges flavescerent ad maturitatem perducerentur*».

⁹⁹ Cfr. *infra*, § 2.1. Cfr. Liv., *urb. cond.* 1.9.6, Tert., *de spect.* 5.5-7 e 8.6, Dion. Hal., *ant. Rom.* 1.33.2 e 2.31.2-3, Plut., *quaest. Rom.* 48, Varr., *ling. Lat.* 6.20, Ov., *fast.* 3.198 ss., e Tac., *ann.* 12.24.1.

reva due volte l'anno¹⁰⁰, durante la quale si svolgevano i ludi in onore di Conso, identificato in origine con il dio Nettuno, protettore degli equini¹⁰¹. Nei *Consualia* del 21 agosto partecipavano le Vestali e il *flamen Quirinalis*; i riti si svolgevano davanti a un sacrario sotterraneo del Circo Massimo, portato in superficie in occasione della festa¹⁰². La celebrazione, che si ritiene fosse finalizzata alla protezione del raccolto di grano appena immagazzinato, prevedeva la presenza di asini, cavalli o muli, forse usati per le operazioni di mietitura, per l'occasione ornati con corone floreali e dispensati da ogni lavoro¹⁰³.

La presenza del *flamen Quirinalis* è testimoniata da Gellio anche nei *Larentalia*¹⁰⁴. In occasione di questa festività, celebrata il 23 dicembre, ultimo giorno dei Saturnali¹⁰⁵, il sacerdote, assieme ai pontefici¹⁰⁶, sacrificava sulla tomba di Acca Larentia, nutrice di Romolo e Remo¹⁰⁷. L'ara era situata nel Velabro, ai piedi dell'Aventino. Durante la cerimonia venivano offerti sacrifici ai *Lares*, spiriti benevoli degli antenati, di origine etrusca, il cui compito consisteva nel proteggere e benedire i nuclei familiari e le loro abitazioni dalle minacce esterne.

Opportuno, infine, appare un accenno alle prerogative degli *augures*¹⁰⁸, sacerdoti che pur non facendo parte del collegio pontificale rivestono un'importanza centrale non solo nell'ambito della vita religiosa (in particolare, come vedremo, dei rapporti con il pontefice massimo), ma anche politica di

¹⁰⁰) Il 21 agosto e il 15 dicembre di ogni anno: i primi *Consualia* si svolgevano dopo l'immagazzinamento del grano, i secondi dopo la semina.

¹⁰¹) Liv., *urb. cond.* 1.9.6-7: '... Romulus aegritudinem animi dissimulans ludos ex industria parat Neptuno equestri sollempnes; Consualia vocat'.

¹⁰²) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.31.2, e Tert., *de spect.* 5.7: 'et nunc ara Conso illi in circo demersal est ad primas metas sub terra cum inscriptione eiusmodi: CONSUS CONSILIO MARS DUELLO LARES COILLO POTENTES. Sacrificant apud eam nonis Iulii sacerdotes publici, XII. Kalend. Septembres flamen Quirinalis et virgines'.

¹⁰³) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.31.2-3.

¹⁰⁴) Gell., *noct. Att.* 7.5.7.

¹⁰⁵) Macr., *sat.* 1.10.11.

¹⁰⁶) Cic., *ad Brut.* 1.15.8: 'vos pontifices ad aram in Velabro sacrificium facere soletis'.

¹⁰⁷) La figura di *Acca Larentia*, nutrice di Romolo e Remo, viene identificata con *Larenta*, dea del sottosuolo e dell'oltretomba.

¹⁰⁸) Dal punto di vista etimologico, la parola «augure» sembra derivare da 'aug' (radice del verbo 'augere', «accrescere»), e di 'auctoritas'), e quindi alluderebbe a un incremento di dignità. Un accrescimento di *dignitas*, infatti, sarebbe stata propria degli auguri grazie alla loro capacità di lettura degli auspici. In una società inquieta e superstiziosa come quella romana, ossessionata dalla presenza divina, la carica di augure era considerata di enorme influenza da un punto di vista politico. Su tale collegio, fondamentale CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., *passim*; cfr., tra gli altri, DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 431 ss.

Roma. Si tratta di un sacerdozio antichissimo, le cui origini risalgono alla stessa fondazione dell'Urbe: custodi della disciplina augurale, da trasmettere scrupolosamente alle successive generazioni, questi sacerdoti costituivano un collegio composto da membri patrizi¹⁰⁹ e con carica vitalizia, presieduto, molto probabilmente, dal più anziano.

Gli auguri, la cui attività ha profondamente influito, sin dall'età arcaica, nella vita di Roma, avevano l'importante compito di eseguire l'*inauguratio*¹¹⁰, una procedura prodromica a tutte le decisioni pubbliche. Affinché essa potesse essere correttamente eseguita, la relativa richiesta doveva essere preventivamente inoltrata dal pontefice massimo o dal suo collegio¹¹¹.

¹⁰⁹) Inizialmente il collegio era formato da cinque membri, tutti patrizi e nominati per cooptazione; in seguito, la *lex Ogulnia* del 300 a.C. aprì il collegio anche ai plebei; il numero fu così portato a nove, successivamente a quindici da Silla, infine, a sedici da Cesare.

¹¹⁰) L'*inauguratio* aveva luogo nei *comitia calata*: Gell., *noct. Att.* 15.27.1.

¹¹¹) CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 221 ss. L'*inauguratio* poteva riguardare cose o persone. Quest'ultima era destinata a cittadini che facevano il loro ingresso nel sacerdozio e consisteva nel verificare, tramite una procedura piuttosto articolata (descritta in Liv., *urb. cond.* 1.18.6-10), che ci fosse il consenso della divinità. Il dio interpellato era Giove. Nel passo citato, Livio ci informa minuziosamente sulla procedura: l'*inauguratio* veniva condotto sulla rocca e si sedeva su una pietra con il viso rivolto a sud; alla sua sinistra sedeva invece l'augure che, *capite velato*, prendeva il *lituus* dapprima nella mano destra, indicando le regioni del cielo e poi nella mano sinistra. Procedeva quindi alla *spectio*, cioè all'osservazione dello spazio sacralmente delimitato, traendone gli *auspicia*. Appoggiava infine la mano destra sul capo dell'*inauguratio*, chiedendo a Giove di inviare dei segni (*signa ex avibus*) per dimostrare, eventualmente, la sua approvazione. Apparentemente simili a quelle degli auguri erano le funzioni degli aruspici ('*haruspice*' da '*haru*' più '*spicere*'), sacerdoti di tradizione etrusca, formati da sessanta membri. In occasione di sacrifici privati, essi venivano interpellati per decifrare, con la *litatio*, il volere divino attraverso l'esame dettagliato degli *exta*. Prima di questa fase, si cospargeva il dorso della vittima con la *mola salsa* (Fest., *verb. sign.*, sv. '*immolare*' [Lindsay², p. 97]: '*Immolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare*'; cfr. Plin., *nat. hist.* 31.89), si versava del vino sulla sua fronte e infine si faceva scorrere il coltello sacrificale, detto *secespita* (Fest., *verb. sign.*, sv. '*secespita*' [Lindsay², p. 473]), sul dorso dell'animale: questa procedura, come osserva SCHEID, *Rito e religione dei romani*, cit., p. 85 s., indicava il passaggio simbolico dalla proprietà umana, essendo la farina salata un alimento dell'uomo, a quella divina, come dimostra il vino versato sulla fronte. Nella fase successiva, quella relativa agli aruspici, l'animale veniva ammazzato, diviso in due parti e si procedeva all'esame dei visceri sacrificali. Qualora si riscontrassero anomalie negli *exta*, il sacrificio veniva annullato o si procedeva all'*instauratio*, cioè alla ripetizione del rito, con un'altra vittima: J. SCHEID, *Sacrifices for Gods and Ancestors*, in «A Companion to Roman Religion», cit., p. 266, e ID., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, trad. it. – *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani* –, Roma-Bari, 2011, p. 40 ss. Sul tema, cfr. CANTARELLA, *I supplizi capitali* cit., p. 139 e 381 nt. 14. L'aruspicina rappresentava una scienza assai complessa, sebbene gli aruspici siano stati considerati solo tardivamente sacerdoti a tutti gli effetti, probabilmente perché la loro arte, prettamente divinatoria, era profondamente di-

Le fonti non lasciano dubbi sulla competenza esclusiva di questi sacerdoti¹¹²: associano, infatti, il termine ‘*inaugurare*’ solo agli auguri e contraddicono chi sostiene che l’*inauguratio* non fosse momento costitutivo e che, per conferire il sacerdozio, fosse sufficiente la *creatio*, cioè la scelta operata dal pontefice massimo¹¹³. In effetti, come si è opportunamente osservato¹¹⁴, ciò non costituiva un elemento bastevole per perfezionare l’investitura sacerdotale. Lo dimostra il fatto che, anche dopo la scelta, il soggetto sarebbe potuto essere trasferito a un diverso sacerdozio, proprio perché la qualifica sacerdotale si assumeva solo con l’*inauguratio*¹¹⁵. Così come l’inaugurazione era compito specifico e autonomo di tale collegio, anche l’atto contrario, col quale veniva meno il carattere sacerdotale o il carattere di *templum*, rientrava nella competenza degli auguri. L’*exauguratio*, che testimonia il venir meno del consenso del dio, non è però sempre necessariamente legata a una precedente *inauguratio*: quella relativa alle Vestali ne è un nitido esempio¹¹⁶.

Estrema importanza rivestiva la funzione degli auguri qualora un magistrato, prima di intraprendere un’impresa, al mattino dello stesso giorno in cui

versa dalla scienza augurale. Mentre in Etruria gli aruspici avevano competenze molto estese, a Roma la loro attività si limitava all’interpretazione dei fulmini e all’esame degli *exta*: in proposito, cfr. PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 160 ss., e SCHILLING, *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 183 ss. I pontefici vi facevano ricorso in caso di prodigi sconosciuti alla loro scienza e gli aruspici operavano in qualità di consulenti, proponendo rimedi che trovavano applicazione dopo aver ottenuto il consenso del senato (Macr., *sat.* 1.16.22). Per mettere a disposizione le loro conoscenze divinatorie, tali esperti esigevano una retribuzione e ciò comportò il disprezzo da parte di Cicerone (Cic., *div.* 1.58.132). Se da un lato i romani riconoscevano la loro indubbia competenza, che li rendeva in molti casi indispensabili, dall’altro li guardavano con scetticismo: l’aruspicina connotava la civiltà etrusca e gli Etruschi avevano avuto per molto tempo rapporti conflittuali con Roma. Ciò portò questi specialisti dell’arte divinatoria a essere spesso considerati con diffidenza, a essere sospettati di utilizzare la loro scienza religiosa per nuocere ai romani e recare un vantaggio alla loro patria: in tal senso B. MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982, p. 43 ss., CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 96 ss., e D. BRIQUEL, *Gli aruspici nell’imperium romanum: nuove prospettive per l’etrusca disciplina*, in «Sacerdos. Figure del sacro nella società romana (XIV Convegno internazionale Cividale del Friuli, 2012)» – cur. G. Urso –, Pisa, 2014, p. 129 ss.

¹¹² Cic., *leg.* 2.20-21 e *off.* 3.16.66, Varr., *ling. Lat.* 6.82, e Liv., *urb. cond.* 1.18.6.

¹¹³ MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., II, p. 33 nt. 1.

¹¹⁴ CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 230 ss.

¹¹⁵ L’*inauguratio* poteva applicarsi anche nei confronti delle *res*: in questo caso l’attività dell’augure consisteva nel controllare che l’approvazione divina intervenisse anche relativamente a un luogo scelto dal magistrato al fine di destinarlo a riunioni pubbliche o ad attività relative al culto come, ad esempio, un *templum*. Come per le persone, l’*inauguratio* aveva un’efficacia costitutiva; ma, mentre nel primo caso essa era immediata, nel secondo appariva condizionata a un’ulteriore attività degli auguri che rendeva il tempio *effatus*.

¹¹⁶ Cfr. *infra*, § 1.4.1.

essa si sarebbe dovuta svolgere, o si recava sul posto, relativo all'azione, per procedere all'*auspicatio* chiedendo l'assistenza dei sacerdoti, oppure commissionava direttamente a questi ultimi l'osservazione dei segni, cui essi procedevano, *velato capite*, ponendosi alla soglia di una tenda (*tabernaculum*), al centro del *templum*¹¹⁷. Al termine dell'osservazione, l'augure comunicava al magistrato il responso, favorevole o sfavorevole, sull'attività che intendeva compiere¹¹⁸. Invece, competeva esclusivamente a tale collegio l'*augurium*, con cui i sacerdoti interpretavano i segni celesti qualora si verificasse un vizio nel compimento di un atto rituale¹¹⁹.

Sebbene il parere degli auguri non fosse vincolante da un punto di vista giuridico, era estremamente raro che non venisse seguito: disprezzare il *responsum* augurale poteva infatti causare gravi calamità per l'intero popolo romano¹²⁰. Pertanto, è facile intuire l'enorme influenza esercitata da tali sacerdoti sulla vita politica dell'Urbe: nessun magistrato entrava in carica, nessuna deliberazione comiziale veniva assunta, nessuna operazione bellica veniva intrapresa se gli auspici non erano favorevoli¹²¹. Spesso, quindi, gli auguri si avvalevano del loro insindacabile parere per bloccare elezioni magistratuali, proposte assembleari, o dichiarazioni di guerra politicamente sconvenienti¹²².

1.2. Caratteri e funzioni dell'ordo sacerdotum

Il sacerdozio romano diverge profondamente dal sacerdozio cristiano. Al contempo, la religiosità arcaica, rispetto a quella moderna, non ha nulla a che vedere con l'anelito personale, con l'idea di fede, di vocazione. Non rilevano

¹¹⁷) Era molto frequente osservare il volo degli uccelli o il comportamento dei polli sacri: Oros., *hist. adv. pag.* 3.22.3. In quest'ultimo caso, il cibo mangiato con avidità e fretta dagli animali al punto da cadere in parte dal becco indicava l'assenso divino. Era semplice, di conseguenza, aggirare la procedura, come avverte Cicerone (*div.* 1.15.27).

¹¹⁸) Fest., *verb. sign.*, sv. '*spectio*' (Lindsay², p. 446): «*Spectio* in auguralibus ponitur pro aspersione et nuntiatio, quia omne ius sacrorum habent au[x]guribus».

¹¹⁹) Come opportunamente precisa ROSENBERGER, *Republican Nobles*, cit., p. 298, gli auguri non predicavano il futuro, ma comunicavano solo l'approvazione o la disapprovazione degli dei: in quest'ultimo caso, interpretavano i *prodigia*, segni funesti inviati dalle divinità, che dovevano essere espiati al più presto. In tal senso cfr. anche CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 94.

¹²⁰) Svetonio (*Tib.* 2.2) ci informa sulle drammatiche vicende belliche seguite all'inosservanza, da parte del console del 249 a.C. Publio Claudio *Pulcher*, del parere augurale che consigliava di intraprendere una battaglia.

¹²¹) L'importanza degli auguri è messa in evidenza anche da Cic., *rep.* 2.26.

¹²²) Cic., *leg.* 2.31, e Dio Cass., *hist. Rom.* 38.13.5.

le emozioni, i sentimenti interiori, la «credenza». La *religio* si identifica nel culto reso agli dei, in ciò che lega gli uomini alle divinità¹²³, nel rispetto rituale che garantisce la purezza dell'individuo e la salvezza della *respublica*¹²⁴. Questo tipo di religiosità implica il dovere di ottemperare meticolosamente a una serie di obblighi, connaturati allo stato sociale degli individui, quali preghiere, sacrifici, offerte, dunque prescrizioni rituali necessarie per assicurarsi la benevolenza divina e scongiurare la collera celeste, causa di effetti terrificanti sull'intera comunità. La religione dei Romani era infatti la religione del timore, timore verso quegli dei innumerevoli e invisibili perché celati dietro le forze della natura¹²⁵.

Fin dalle origini, i sacerdoti sono stati espressione della vita civile. Assieme al re, costituivano i pilastri intorno ai quali si articolava, nella fase più antica, la vita di Roma: rappresentavano pertanto un «meccanismo unico», all'interno del quale il potere militare s'intrecciava strettamente al sapere magico-religioso¹²⁶.

I membri sacerdotali rivestivano indubbiamente un ruolo centrale nella società delle origini: «in una città libera con un ordine giuridico religioso, il rapporto tra la città e questo ordine può essere stabilito in modi diversi, ma che implicano sempre l'intervento di sacerdoti, perché solo i sacerdoti possono conoscere la volontà degli dei»¹²⁷. Le loro funzioni, già piuttosto definite in epoca monarchica, si specializzarono gradualmente nel corso dei secoli, fino ad essere compiutamente delineate in epoca repubblicana.

Che ruolo rivestivano dunque i *sacerdotes* nel mondo romano? Sarebbe riduttivo identificarli soltanto nei responsabili degli atti culturali; in effetti, spesso il culto competeva anche ai magistrati¹²⁸. E' forse più corretto identificarli nei «depositari» del diritto sacro¹²⁹, di quel diritto sul quale esercitavano un forte

¹²³) J. RÜPKE, *Communicating with the Gods*, in «A Companion to the Roman Republic», cur. N. Rosenstein, R. Morstein-Marx, Wiley-Blackwell, 2010, p. 215.

¹²⁴) I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, p. 4 ss., e M. PANI, *La repubblica romana*, Bologna, 2010, p. 21 s.

¹²⁵) CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 12, 15 e 48, e HUMM, *I fondamenti della repubblica romana*, cit., p. 416.

¹²⁶) Un intreccio reso evidente dalla nota testimonianza festina: Fest., *verb. sign.*, sv. «*ordo sacerdotum*» (Lindsay², p. 198-200): cfr. *supra*, § 1.1.

¹²⁷) Così C.A. CANNATA, *Per una storia della scienza giuridica europea*, Torino, 1997, p. 19.

¹²⁸) In tal senso SCHEID, *Il sacerdote*, cit., p. 51 s., con riferimento ai numerosi sacrifici compiuti dai magistrati. Costoro non si limitavano ad «assistere», ma partecipavano attivamente, fornendo anche delle vittime e avvalendosi sovente dell'aiuto di un sacerdote; cfr. ID., *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 121, e SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., p. 34 ss.

¹²⁹) SCHEID, *La religione a Roma*, cit., p. 42; ID., *Il sacerdote*, cit., p. 48 ss.; SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., p. 35.

potere d'iniziativa e di controllo, la cui conoscenza consentiva loro di assistere gli uomini nella difficile convivenza con le forze soprannaturali¹³⁰.

Essere *sacerdotes* comportava senza dubbio uno straordinario prestigio. Costoro venivano spesso consultati dal senato su questioni controverse in materia religiosa¹³¹, erano responsabili del rapporto tra la *civitas* e gli dei, interrogavano questi ultimi¹³² e in alcuni casi li «rappresentavano»¹³³. La possibilità di conservare una corretta relazione con le divinità, di cui i sacerdoti erano i garanti, comportava, però, da parte loro, un'osservanza scrupolosa di rituali precisi. Ogni loro gesto era pertanto permeato da un rigoroso formalismo. Rispettare i riti significava automaticamente rispettare le divinità, onorarle e quindi non compromettere il rapporto pacifico tra gli dei e l'uomo. Secondo Cicerone queste condizioni permettevano di garantire la stabilità dell'impero e la grandezza della dominazione romana¹³⁴. Non la superstizione, non la paura verso gli dei aveva consentito ai romani di superare tutte le altre genti, ma la *pietas*, la profonda devozione religiosa, il rispetto per le divinità e per il diritto augurale: un rispetto che nasce da un rapporto profondo con il divino, fondato sulla ragione¹³⁵.

¹³⁰) SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., p. 21. CANNATA, *Per una storia della scienza giuridica europea*, cit., p. 19 ss., in riferimento ai pontefici, osserva che, sebbene essi venissero spesso indicati come «uomini del culto», in realtà operavano in settori d'interesse pubblico e, conseguentemente, disciplinavano anche attività materiali. Se accogliamo l'etimologia preferita da Varrone (*pontifices*, da *'pontem'* e *'facere'*), ossia costruttori di ponti, e supponiamo che tale costruzione fosse accompagnata da cerimonie religiose, i pontefici ci appaiono, come osserva Cannata, tecnici del sacro e del profano. Le conseguenze sia laiche che religiose dell'*adrogatio*, istituto considerato un'«invenzione» dei pontefici, ne rappresentano un chiaro esempio. Sull'*adrogatio* cfr. GIACHI, MAROTTA, *Diritto e giurisprudenza*, cit., p. 132 ss.

¹³¹) Secondo G.J. SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*, Bruxelles, 1972, p. 21, l'esame delle cose sacre aveva la priorità su quelle profane: il senato discuteva il problema con uno dei quattro collegi sotto la cui competenza ricadeva il caso. Un esempio di riunione senatoria con la partecipazione dei pontefici e dei flamini, chiamati ad esprimersi sulla restituzione dei beni di Cicerone, è attestata in Cic., *har. resp.* 6.12.

¹³²) SCHEID, *Il sacerdote*, cit., p. 65.

¹³³) Come nel caso dei flamini.

¹³⁴) Rispetto per gli dei che non ha mai dimostrato di avere, ad esempio, Clodio: Cic., *har. resp.* 20.43.

¹³⁵) Cic., *leg.* 1.23. Basta osservare il movimento degli astri per rendersi conto dell'esistenza di un ordine divino: con queste parole di Cicerone, riportate nelle suggestive pagine di P. DESIDERI, *Punti di vista greci e romani su religione e politica in Roma repubblicana*, in «Politica antica», I, 2011, p. 33, emerge chiaramente la polemica con Polibio (*hist.* 6.56.10-13), per il quale il sentimento religioso è innanzitutto «paura per gli dei». E' stata proprio la superstizione, a suo avviso, a garantire la coesione sociale che condusse Roma alla vittoria su Cartagine.

Ciò non implica che i sacerdoti fossero interamente votati al servizio degli dei: ad eccezione di pochissimi ruoli che richiedevano una totale dedizione alla divinità e rendevano comprensibile una serie di limiti e divieti, essi erano cittadini come gli altri, con i medesimi interessi, portatori di analoghi valori¹³⁶. Vivevano la vita della città, sensibili anche loro, molto spesso, alle dinamiche politiche: la più grande aspirazione, qualora intraprendessero una carriera magistratuale, era la sua conclusione con la prestigiosa carica di pontefice massimo. Incarichi sacerdotali e magistratuali si ponevano in una sorta di continuità ideale nell'ambito del *cursus honorum*. I gesti compiuti dai sacerdoti e dagli altri cittadini presentavano non di rado delle somiglianze: i sacrifici, ad esempio, venivano compiuti non solo dai ministri del culto, ma anche dai magistrati, ovviamente nell'ambito delle rispettive sfere di competenza. I sacerdoti, inoltre, venivano eletti in gran parte per cooptazione o dal popolo, senza che fosse necessaria alcuna operazione preliminare.

Compito primario dei pontefici era quello di assicurare la *pax deorum*, la relazione di pace e di amicizia che doveva sempre intercorrere tra gli dei e gli uomini. Tutti i romani convivevano pacificamente con gli dei: davano loro per ricevere, in una situazione di perfetto equilibrio, nella convinzione che gli dei avrebbero adempiuto ai loro compiti in conseguenza dell'assolvimento, da parte degli uomini, dei propri doveri rituali¹³⁷. Gli dei, infatti, quando non erano in collera, lungi dal comportarsi da padroni o da tiranni¹³⁸, avevano un atteggiamento benevolo nei confronti della comunità. Pertanto i sacerdoti, in particolare i pontefici, dovevano evitare che gli atti umani fossero sgraditi alle divinità che altrimenti avrebbero manifestato la loro ira con presagi o, in situazioni particolarmente gravi, con *prodigia*, e quindi con epidemie, fulmini, terremoti, nascita di esseri mostruosi, crollo di templi ed altri fenomeni catastrofici¹³⁹. In questi casi occorreva far cessare la collera divina, causata da un'offesa ricevuta, non sempre di facile identificazione, e al contempo cercare di ristabilire al più presto una situazione di equilibrio. A tale scopo era ne-

¹³⁶ F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, Oxford, 1953, trad. it. – *Storia della giurisprudenza romana* –, Firenze, 1968, p. 20 ss.

¹³⁷ M. HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique*, in «Mélanges F. Wubbe», Fribourg (Suisse), 1993, p. 195, sottolinea come, per garantire la *pax deorum*, gli uomini ricorressero a due tecniche, il formalismo e il rispetto del meccanismo del dare-avere. BEARD, *Religion*, cit., p. 729 insiste molto sulla stretta cooperazione tra gli dei e gli uomini, indispensabile per la sicurezza di Roma: un errore nell'adempimento degli obblighi rituali o addirittura il loro abbandono da parte dell'uomo, faceva venir meno il sostegno divino.

¹³⁸ Ciò valeva anche per il *flamen Dialis*, nonostante la grande autorevolezza del suo sacerdozio: cfr. SCHEID, *Il sacerdote*, cit., p. 72, e *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 137.

¹³⁹ Sui *prodigia*, diffusamente, si veda ROSENBERGER, *Republican Nobiles*, cit., p. 293 ss.

cessario soddisfare immediatamente le richieste degli dei: solo così gli uomini potevano ricevere nuovamente protezione e tornare a chiedere i favori di cui, di volta in volta, avevano bisogno. La vita della città avrebbe così ripreso il suo corso. Ma non sempre era chiaro ciò che gli dei desiderassero; diventava allora di estrema importanza prestare continua attenzione ai segni da loro inviati. L'esecuzione corretta delle cerimonie culturali preservava infatti i sacerdoti, e di conseguenza, l'intera comunità da qualunque castigo; ma se improvvisamente la benevolenza degli dei veniva meno ciò indicava un'infrazione nel rituale prescritto, un errore nella celebrazione delle feste, un'omissione nel corso di un sacrificio, una scelta sbagliata nell'animale da immolare, l'interruzione di una cerimonia. Individuata la causa, occorreva verificare se il compimento dell'atto fosse stato involontario o intenzionale: nel primo caso la divinità offesa si sarebbe accontentata probabilmente dell'offerta di un animale o di una somma di denaro (*piaculum*)¹⁴⁰ o della ripetizione della cerimonia (*instauratio*), ma sempre a condizione che il sacrificio venisse fatto tempestivamente. Il ritardo, infatti, avrebbe potuto trasformare la semplice imprudenza in empietà¹⁴¹. Se, al contrario, lo *scelus* fosse stato intenzionale, non era ammessa espiazione¹⁴²: la sua volontarietà lo rendeva particolarmente grave e il colpevole, incorso nella condizione di *homo sacer*, doveva essere messo in disparte, abbandonato alla collera degli dei¹⁴³, allontanato dalle

¹⁴⁰ Se la dea, destinataria dell'offerta, fosse incerta, i pontefici decidevano quali fossero le divinità alle quali sacrificare la vittima (Liv., *urb. cond.* 29.19.8); se permaneva lo stato d'incertezza, si ricorreva alla formula sanatoria. Sul tema, si vedano VOICI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, cit., p. 56 ss., e B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*², Milano, 1998, p. 6 s.

¹⁴¹ SCHEID, *La religione a Roma*, cit., p. 20.

¹⁴² SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 3.

¹⁴³ Cfr. Cic., *leg.* 2.22, e Fest., *verh. sign.*, sv. '*sacer mons*' (Lindsay², 424): «*Sacer mons trans Anienum fluvium ultra tertium miliarium appellatur, quia Iovi fuerat consecratus ... At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur*». Cfr. anche Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.10.3 e 2.74.3. Non è consentito, dunque, immolare il colpevole come vittima sacrificale: cfr. G. CRIFÓ, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur. Problemi dell'acqua et igni interdictio*, in «Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique», Roma, 1984, p. 460 ss., G. BASSANELLI SOMMARIVA, *Proposta per un nuovo metodo di ricerca nel diritto criminale (a proposito della sacertà)*, in «BIDR.», LXXXIX, 1986, p. 367 ss., B. ALBANESE, *Sacer esto*, in «BIDR.», XCI, 1988, p. 145 ss. (ora in *Scritti giuridici*, III, Torino, 2006, p. 3 ss.), L. GAROFALO, *Sulla condizione di homo sacer in età arcaica*, in «SDHI.», LVI, 1990, p. 235 ss. (= *Appunti sul diritto criminale nella Roma monarchica e repubblicana*², Padova, 1990, p. 28 ss.), ID., *Studi sulla sacertà*, Padova, 2005, p. 13 ss., ID., *Sul dogma della sacertà della vita*, in «Tradizione romanistica e costituzione» (*cur.* M.P. Baccari, C. Cascione), Napoli, 2006, p. 555 s., CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 296 ss., EAD., *La sacertà nel sistema originario delle pene. Considerazioni su una recente ipotesi*, in «Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne.

persone pie che, altrimenti, sarebbero state contaminate dalla sua impurità.

Ma com'era possibile evitare tutto questo, e quindi assicurare la *pax deorum*? Innanzitutto con il sacrificio¹⁴⁴ e la preghiera, compiuti in condizione di rigorosa purezza¹⁴⁵. Sacrificio e preghiera erano inseparabili: il rito, in effetti, si basava su parole e su gesti¹⁴⁶. Non esisteva l'uno senza l'altra, ma mentre il primo, in caso di errore, poteva essere ripetuto¹⁴⁷, la seconda non ammetteva correzioni¹⁴⁸: era predisposta secondo un formulario preciso da pronunciare, al mattino e alla sera, in tutte le occasioni importanti¹⁴⁹. Incominciava con l'invocazione di una divinità, cui seguiva la relativa richiesta formulata in modo iterativo e incantatorio¹⁵⁰. In un sistema religioso politeistico era indispensabile indicare esattamente il dio o la dea cui ci si rivolgeva. Si trattava di preghiere espiatorie, di solito recitate dopo prodigi funesti. Esse non avevano quindi un valore puramente simbolico ma, pronunciate da soggetti in stato di purezza, erano dotate di una forza particolare, funzionale per potersi avvicinare alla divinità.

Mentre il gesto poteva essere modificato, non così la parola, resa efficace

Hommage A. Magdelain», Paris, 1998, p. 51 ss., G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995, p. 79 ss., R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione politico-religiosa*, Napoli, 1996, p. 22 ss., SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 10 s., L. PEPPE, *Note minime di metodo intorno alla nozione di homo sacer*, in «SDHL», LXXIII, 2007, p. 437 ss., C. PELLOSO, *Sacertà e garanzie processuali in età regia e proto repubblicana*, Napoli, 2013, p. 57 ss., e F. ZUCCOTTI, *Altre congetture sulla struttura arcaica della sacertà*, in «RDR», XIX, 2019, p. 31 ss. (articolo precedentemente pubblicato col titolo «Ancora sulla configurazione originaria della sacertà» in «Iura», LXIV, 2016, p. 295-3789).

¹⁴⁴) Sui sacrifici, SCHEID, *Sacrifices for Gods*, cit., p. 263 ss. Il contenuto del sacrificio poteva essere vario: l'offerta di primizie, di vino, di latte, ma anche di animali, bianchi se dedicati agli dei superiori, neri agli dei inferiori. In casi estremi si faceva ricorso anche a sacrifici umani, come avvenne nel 228, nel 216 e nel 114-113: sul tema cfr. *infra* p. 137. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 90, sottolinea l'importanza di contestualizzare il sacrificio: nell'ottica dei pitagorici e degli apologisti cristiani, esso è privo di senso. Consiste solo in un'atroce sofferenza inflitta ad animali innocenti. Ma nella società arcaica, osserva la studiosa, «bisogna nutrire gli dei, rinvigorire periodicamente la loro forza vitale ... Fra tutte (le offerte), la più efficace, a tale scopo, è il sangue, principio di vita»; cfr. GRADEL, *Emperors Worship*, cit., p. 15 ss.

¹⁴⁵) VOICI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, cit., p. 52 s.

¹⁴⁶) N. BELAYCHE, *Religious Actors in Daily Life: Practices and Related Beliefs*, in «A Companion to Roman Religion», cit., p. 281. Come osserva CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 87, «la preghiera è un momento del sacrificio; essa, infatti, ha la funzione di presentarlo e di portarlo, concretamente, alla divinità». Un esempio di preghiera che si accompagna al sacrificio di un porco è riferito da Cat., *agr.* 139.

¹⁴⁷) Plut., *Coriol.* 25.5-7.

¹⁴⁸) SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 95.

¹⁴⁹) DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 299.

¹⁵⁰) CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 87.

solo dalla precisione. Ciò non significa che la preghiera fosse superiore, per importanza, al gesto, ma semplicemente che lo rendeva ineccepibile da un punto di vista formale, creando un rapporto strettissimo tra parola e potere¹⁵¹.

La religione romana era caratterizzata da un formalismo rigoroso che non ammetteva imperfezioni; tutto doveva essere compiuto con l'osservanza dei minimi dettagli e se anche uno solo di essi fosse stato trascurato, l'atto sarebbe rimasto senza effetto: qualunque offerta doveva essere impeccabile, degna della maestà degli dei.

La moltitudine delle specializzazioni giustificava l'esistenza a Roma di un gran numero di sacerdoti, ognuno con un preciso compito; nessuno di essi, infatti, aveva competenze universali¹⁵².

L'esercizio dei culti da parte di alcuni sacerdoti nella prima età repubblicana si svolgeva senza grandi differenze rispetto all'età monarchica: il *rex sacrorum*, i flamini, gli auguri non facevano nulla che non fosse già stato fatto nell'epoca precedente. Ma, accanto a questo immobilismo, possiamo notare anche aspetti di notevole innovazione. L'organizzazione sacerdotale della Roma repubblicana si caratterizzava infatti, oltre che da una natura complessa e stratificata, da una fusione di elementi arcaici con altri decisamente originali, riscontrabili soprattutto nel collegio dei pontefici. Come si è osservato¹⁵³, la loro funzione consisteva soprattutto in un'attività di conservazione e di memoria. Tuttavia, essa non veniva mai trasmessa passivamente, ma continuamente interpretata e innovata: in quanto cittadini, i pontefici prestavano particolare attenzione all'evoluzione degli eventi e cercavano di assicurare il giusto equilibrio tra la tradizione e le necessità del presente. I sacerdoti, membri di collegi o di confraternite, principali o secondari che fossero, erano tutti specializzati e tutti in grado di trasmettere le proprie conoscenze nelle rispettive aree di competenza. In particolare, i collegi, i cui membri ricoprivano il loro incarico a vita e venivano consultati come esperti dal senato negli ambiti di cui erano responsabili, erano quelli degli *augures*, dei *decemviri sacris faciundis*¹⁵⁴, dei *triumviri epulones*¹⁵⁵ e, al primo posto per importanza, dei *ponti-*

¹⁵¹) SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 79.

¹⁵²) SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 11.

¹⁵³) SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 78 ss.

¹⁵⁴) Il collegio dei *decemviri sacris faciundis* era formato originariamente da due membri (*duumviri*), di origine patrizia, con l'obbligo di consultare l'oracolo della Sibilla Cumana e di sorvegliare i culti stranieri: Dion. Hal., *ant. Rom.* 4.62.5. Agli oracoli cumani furono aggiunti quelli della Sibilla Tiburtina, in greco, e i Libri dei fratelli Marci (*carmina Mu-ciana*) in latino. Una delle *leges Liciniae Sestiae* portò il numero dei *duumviri* a dieci nel 367 a.C., divisi in modo uguale tra patrizi e plebei, e presieduti da uno o più magistrati annuali; a partire dal I secolo a.C., forse con Silla, divennero quindici e in seguito, probabil-

fices. Appartenere al novero dei sacerdoti comportava la possibilità di entrare ritualmente in contatto con le divinità, interpretando le loro volontà.

Se il pontificato massimo rappresentava spesso il coronamento di una brillante carriera magistratuale, il sacerdozio, in generale, costituiva sicuramente un valido trampolino di lancio per accedere alle più alte magistrature¹⁵⁶. Eppu-

mente con Cesare, diciannove. La competenza dei decemviri nel regolare i culti stranieri era di grande importanza: consisteva, in effetti, nell'approvarne o respingerne l'introduzione, nel nominarne i sacerdoti e nell'affrontare i problemi di ordine amministrativo che potevano scaturirne. Il loro compito principale consisteva nella conservazione e nell'interpretazione dei Libri Sibillini, la cui consultazione, non molto frequente, si rendeva necessaria quando i prodigi si ripetevano ed erano difficili da decifrare, i *piacula* si mostravano insufficienti e si determinava una situazione di grave pericolo per la comunità. Questi testi sacri compendiano le principali profezie su eventi futuri; per evitare abusi sulle misure da prendere, i Libri venivano consultati solo per ordine del senato, il quale interpellava i decemviri in casi di epidemie o comunque di gravi calamità; essi, a quel punto, riferivano le parole dell'oracolo che dava la soluzione necessaria affinché potesse essere ripristinata la *pax deorum* e ne controllava l'applicazione. Dionigi di Alicarnasso (*ant. Rom.* 4.62.4) riferisce che Tarquinio condannò a morte un tal Marco Atilio per aver lasciato copiare a un sabino i Libri dei quali gli era stata affidata la custodia. I Libri Sibillini erano conservati nel tempio di Giove Capitolino. Bruciarono nell'incendio che devastò il Campidoglio nell'anno 83 a.C. e vennero restituiti grazie a una commissione inviata espressamente a Eritrea (in proposito, SCHEID, *Les sens des rites*, cit., p. 47). Augusto li fece trasferire nel tempio di Apollo Palatino, sotto la statua del dio. Furono sottoposti a revisione sotto Tiberio e definitivamente distrutti col fuoco verso l'anno 405 per ordine di Stilicone, che abolì l'oracolo. Il collegio dei decemviri, le cui insegne erano il tripode, la corona d'alloro e il delfino, era tenuto in grande considerazione e veniva annoverato dopo quello dei pontefici e degli auguri, ma prima degli *Epulones* (sugli *Epulones* si veda PORTE, *Les donateurs de sacré*, cit., p. 127 ss.). Su indicazione dell'oracolo sibillino, il collegio introdusse importanti innovazioni nel culto come l'istituzione, nel 493 a.C., della triade di Cerere, Libero e Libera. Sui *decemviri*, diventati in seguito *quindecemviri*, cfr. PORTE, *Les donateurs de sacré*, cit., p. 144 ss., e SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic*, cit., p. 26 ss. D. SABATUCCI, *Divinazione e cosmologia*, Milano, 1989, p. 139 ss. ritiene ci fosse complementarità tra le funzioni degli auguri e quelle dei decemviri nel senso che solo qualora il ricorso ai primi si rivelasse insufficiente, si interpellavano i Libri Sibillini; cfr., però, in proposito C. SANTI, *La nozione di prodigio in età regia*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», LXII, 1996, p. 505 ss.

¹⁵⁵) Il collegio degli epuloni rappresentava il collegio più recente: Cic., *de or.* 3.19.73, *bar. resp.* 10.21, e Fest., *verb. sign.*, sv. '*epulones*' (Lindsay², p. 68). Su questo sacerdozio cfr. WISSOWA, *Religion und Kultus*, cit., p. 423 e 518, e SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic*, cit., p. 28. Istituiti nel 196 a.C. per provvedere al banchetto di Giove, gli epuloni erano inizialmente tre, sette in seguito alla legge Domizia (*septemviri epulones*), dieci con Augusto; il rito che essi offrivano a Giove prevedeva la partecipazione dell'intero popolo di Roma. Controllavano tutti i giochi pubblici e, considerando la rilevanza di questi ultimi nella vita sociale di Roma, si comprende la loro importanza nient'affatto secondaria.

¹⁵⁶) Come ha dimostrato D. HAHM, *Roman Nobility and the Three Major Priesthoods, 218-167 B.C.*, in «Transactions of the American Philological Association», XCIV, p. 83 nt. 32; in tal senso anche C. NICOLET, *Des ordres a Rome*, Paris, 1984, p. 249 e 257, e C.

re, non sempre le cariche religiose venivano accettate di buon grado. Il che, da un lato, è comprensibile in riferimento ai numerosi obblighi che i sacerdoti erano tenuti a rispettare e alle prescrizioni, spesso ineludibili, che non di rado ostacolavano seriamente chi desiderasse ricoprire cariche pubbliche. Certamente il *rex sacrorum* e il *flamen Dialis* erano i principali destinatari dei divieti pontificali, molto spesso relativi alla possibilità di cumulare le funzioni sacerdotali con quelle magistratuali¹⁵⁷. Ma anche gli altri sacerdoti subivano un controllo rigoroso dalla loro guida, che vigilava costantemente sul loro operato. Dall'altro lato, il frequente rifiuto dei romani a dedicarsi ad attività culturali può apparire meno chiaro riguardo agli innegabili vantaggi che derivavano dal sacerdozio: anche lo stesso *flamen Dialis*, contro cui si dirigevano le più severe prescrizioni pontificali, godeva del privilegio di poter sedere sulla *sella curulis*¹⁵⁸, di indossare la *toga praetexta*¹⁵⁹, di essere preceduto, al pari delle Vestali, da un littore¹⁶⁰, di poter concedere la grazia a un uomo incatenato che entrasse nella sua casa o a un condannato che si buttasse supplichevole ai suoi piedi¹⁶¹, di godere di visibilità per tutta la vita¹⁶². E, soprattutto, del privilegio di occupare un posto in senato¹⁶³, antico diritto connesso a questo sacerdozio, poi caduto in desuetudine e infine rivendicato con successo da un *flamen Dialis*¹⁶⁴.

Nonostante i numerosi vantaggi, è possibile riscontrare spesso una certa riluttanza a ricoprire alcuni sacerdozi. Numerosi episodi trasmessi dalle fonti possono allora aiutarci a far luce, in primo luogo, su alcuni atteggiamenti, apparentemente ingiustificati, assunti da sacerdoti o da semplici can-

GOLDBERG, *Priests and Politicians: Rex Sacrorum and Flamen Dialis in the Middle Republic*, in «Phoenix», LXIX, 2015, p. 334.

¹⁵⁷) Dopo la prima guerra punica, i pontefici risolsero il problema della regolamentazione delle province – Sicilia e Sardegna – sottraendole ai flamini e al *rex sacrorum*.

¹⁵⁸) Liv., *urb. cond.* 27.8.8.

¹⁵⁹) Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.552.

¹⁶⁰) Fest., *verb. sign.*, sv. 'Flaminius lictor' (Lindsay², p. 82): «Flaminius lictor est, qui flamini Diali sacrorum causa praesto est». Per le Vestali cfr. Dio Cass., *hist. Rom.* 47.19.4, e Plut., *Num.* 10.6.

¹⁶¹) Plut., *Num.* 10.6, e Gell., *noct. Att.* 10.15.10. In proposito, J. TOUTAIN, *Caractère sacré et culte des portes*, in «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France», 1915, p. 272-276.

¹⁶²) GOLDBERG, *Priests and Politicians*, cit., p. 340.

¹⁶³) Liv., *urb. cond.* 27.8.7-8. Il ripristino di questo privilegio non fu cosa semplice. Esso incontrò infatti l'opposizione di P. Licinio Crasso che ricordava l'assenza, ormai da tempo, di quest'usanza, ormai caduta, evidentemente, in desuetudine.

¹⁶⁴) C. Valerio Flacco. Il caso è riportato in Liv., *urb. cond.* 27.8.7: «huius famae consensu elatus ad iustam fiduciam sui rem intermissam per multos annos ob indignitatem flaminum priorum repetivit, ut in senatum introiret» (si veda *infra*, § 1.3.1).

didati al sacerdozio nei confronti del pontefice massimo; in secondo luogo, su comportamenti decisamente ostili assunti da quest'ultimo nei loro confronti e soprattutto verso membri del suo stesso collegio. Tutto ciò non poteva essere sintomatico solo di una mancanza di coesione all'interno dell'ordine sacerdotale. In un periodo di forte tensione tra il patriziato e la plebe la concentrazione di alcuni casi di conflitto, ai quali ora rivolgeremo la nostra attenzione, ha giustamente insinuato negli studiosi il forte sospetto che le finalità perseguite dal pontefice massimo non fossero sempre dettate da esigenze puramente cultuali.

1.3. Un repertorio dei conflitti interni ed esterni al collegio pontificale

Nell'anno 242 a.C. il console e *flamen Martialis* A. Postumio Albino fece richiesta al pontefice massimo L. Cecilio Metello di potersi allontanare da Roma e recarsi in Sicilia per partecipare, assieme al collega Caio Lutazio Catulo, alla guerra contro Cartagine. Due testi appaiono significativi al riguardo:

Liv., *ep.* 19: Caecilius Metellus, pontifex maximus, A. Postumium consulem, quoniam idem et flamen Martialis erat, cum is ad bellum proficisci vellet, in urbe tenuit nec passus est a sacris recedere.

Val. Max., *mem.* 1.1.2: Metellus vero pontifex maximus Postumium consulem eundemque flaminem Martialem ad bellum gerendum Africam petentem, ne a sacris discederet, multa dicta urbem egredi passus non est, religionique summum imperium cessit, quod tuto se Postumius Martio certamini commissurus non videbatur caerimoniis Martis desertis¹⁶⁵.

In particolare, dall'epitome liviana apprendiamo che il pontefice massimo vietò al *flamen* di uscire dall'Urbe, così da poter continuare a svolgere le sue funzioni sacerdotali in onore di Marte che, altrimenti, sarebbero state trascurate¹⁶⁶.

¹⁶⁵) Valerio Massimo riporta erroneamente che Postumio sarebbe dovuto partire per l'Africa, mentre in realtà la sua destinazione era la Sicilia.

¹⁶⁶) J. VERNACCHIA, *Il pontificato nell'ambito della «respublica» romana*, in «Studi E. Bettoni», IV, Milano, 1962, p. 431, ricorda che tra gli obblighi inerenti al flaminato ritenuti assolutamente inviolabili ci fosse anche quello di non allontanarsi da Roma. La studiosa sottolinea come il divieto imposto dal pontefice massimo abbia agito unicamente sulla sfera sacerdotale: la richiesta di Postumio, in quanto console, sarebbe stata, infatti, assolutamente legittima e incoercibile, ma è chiaro che il divieto di Cecilio Metello, avendo come destinatario un sacerdote al contempo console, investiva inevitabilmente anche la carica magistratuale. E. PAIS, *Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature civili nella repubblica romana*.

Il racconto di Valerio Massimo ci consente di ricostruire il caso in modo più dettagliato¹⁶⁷: Metello, infatti, sosteneva che i *sacra* non potessero essere abbandonati perché la loro inosservanza da parte di un *flamen Martialis* avrebbe potuto scontentare il dio della guerra. Le conseguenze sarebbero state molto pericolose sia nei confronti di Postumio in quanto console, cui sarebbe stata negata ogni protezione qualora avesse combattuto, sia nei confronti dell'esito di un'eventuale operazione bellica¹⁶⁸. L'ostinazione del sacerdote nel voler perseguire i propri obbiettivi spinse il pontefice massimo a infliggergli una multa. Il testo non fornisce ulteriori informazioni, ma sono evidenti alcune similitudini con un episodio più tardo, databile al 189 a.C., relativo ad un *flamen Quirinalis* implicato in un'analogo contesa:

Liv., *urb. cond.* 37.51.3-5: ... praetorem hunc, ne in Sardiniam proficisceretur, P. Licinius tenuit. et in senatu et ad populum magnis contentionibus certatum et imperia inhibita ultro citroque, et pignera capta, et multae dictae, et tribuni appellati et provocatum ad populum est. religio ad postremum vicit; ut dicto audiens esse flamen pontifici iussus, et multa iussu populi ei remissa¹⁶⁹.

Livio ci informa che *P. Licinius Crassus Dives* aveva trattenuto a Roma il pretore e *flamen Quirinalis* Fabio Pittore che si apprestava a recarsi in Sardegna per adempiere alle sue funzioni magistratuali. Come nel caso precedente, allontanarsi dall'Urbe avrebbe comportato, ad avviso del pontefice massimo, l'omissione dei doveri sacerdotali. Il testo, a dire il vero, presenta, rispetto agli altri, una maggiore complessità. Il provvedimento emanato dal pontefice,

mana, in *Ricerche sulla storia e sul diritto pubblico di Roma*, I, Roma, 1915, p. 282, giustifica la multa inflitta dal pontefice massimo con la netta superiorità del pontificato rispetto alla magistratura, ma la VERNACCHIA (*Il pontificato*, cit., p. 432) considera ciò «una mera petizione di principio». C. LOVISI, *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la république romaine (509-149 av. J.C.)*, Paris, 2000, p. 282, non esclude che l'esercizio così brusco dell'autorità da parte del pontefice massimo potesse essere una reazione nei confronti di un sacerdote patrizio a seguito dei soprusi subiti nel tempo dalla plebe cui Metello apparteneva. Sul caso di Postumio Albino e Metello cfr. T.C. BRENNAN, *The Praetorship in the Roman Republic*, II, Oxford, 2000, p. 83 ss.

¹⁶⁷) Altri testi relativi alla vicenda sono Liv., *urb. cond.* 37.51.2, e Tac., *ann.* 3.71.2-3.

¹⁶⁸) Per questo motivo prevale la *religio* sull'*imperium* di Postumio. La decisione del pontefice massimo, tuttavia, avrebbe danneggiato Postumio e il suo prestigio politico, come successe infatti quando Lutazio Catulo risultò essere l'unico vincitore nella battaglia navale contro i Cartaginesi presso le isole Egadi, vittoria che portò poi alla fine della prima guerra punica: Polyb., *hist.* 1.61.6-8. In proposito cfr. E. MONTANARI, *Aspetti religiosi sull'imperium in età repubblicana*, in «Diritto@Storia», VIII, 2009, p. 3. Cfr. inoltre LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 280.

¹⁶⁹) Cfr. anche Liv., *urb. cond.* 37.50.8, da cui risulta che a Fabio Pittore, a seguito di estrazione, era toccata la Sardegna.

a seguito del rifiuto del *flamen* di ottemperare al suo ordine, non rimase privo di conseguenze. L'ingiunzione di Licinio Crasso, sebbene circoscritta all'ambito sacerdotale e con l'unico obiettivo di impedire al *flamen* di abbandonare i *sacra*¹⁷⁰, ebbe inevitabilmente ripercussioni sulla sfera politica. La reazione di Fabio Pittore, impedito nello svolgimento dei suoi doveri di pretore, non si fece attendere. Seguì lo scontro in senato e, dinanzi al popolo, ebbero luogo reciproche interdizioni: ciascuna parte usò i mezzi a propria disposizione per attaccare l'avversario e oppose all'altra il proprio *imperium*¹⁷¹. Vennero sospese le rispettive prerogative¹⁷², presi pegni, inflitte multe; si fece appello ai tribuni e si provocò al popolo¹⁷³. Il verdetto che ne seguì rimuoveva la multa inflitta al sacerdote purché quest'ultimo obbedisse al pontefice massimo. Il *flamen*, adirato per essere costretto a rinunciare alla propria provincia, tentò di abdicare dalla magistratura, ma i senatori decisero che egli dovesse tenere la pretura peregrina¹⁷⁴.

I provvedimenti punitivi, reciprocamente adottati, trovavano il loro

¹⁷⁰) Come emerge chiaramente da Liv., *ep.* 19.

¹⁷¹) Il passo di Livio ha fatto molto discutere perché questa opposizione di poteri sembrerebbe provare l'*imperium* del pontefice massimo. In realtà, secondo A. CALONGE, *El 'pontifex maximus' y el problema de la distinción entre magistraturas y sacerdocios*, in «AHDE», XXXVIII, 1968, p. 15, il testo va interpretato nel senso che all'*auctoritas* di Licinio Crasso si oppose l'*imperium* di Fabio. Ma su questo punto cfr. avanti nel testo.

¹⁷²) Fu cioè sospesa la facoltà sia del pontefice massimo di impedire a Flacco di allontanarsi da Roma, sia quella del *flamen* di far valere i suoi diritti magistratuali.

¹⁷³) In data incerta, la *provocatio* fu estesa infatti alle multe irrogate dal pontefice massimo ai membri dei collegi sacerdotali che avessero disatteso i suoi ordini; competenti a giudicare il comportamento pontificale erano le tribù: Liv., *urb. cond.* 40.42.10, e Cic., *phil.* 11.8.18. Mentre la multa fu comminata da Licinio Crasso per ragioni sacre, la *provocatio* fu presumibilmente esperita da Fabio per eccesso di potere: in tal senso VERNACCHIA, *Il pontificato*, cit., p. 439. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 423, ipotizza che i tribuni della plebe, cui Licinio Crasso era ricorso, avessero opposto il loro veto agli atti di coercizione del pretore; a ciò sarebbe seguita, probabilmente, l'intercessione contraria di un altro tribuno, il cui intervento sarebbe stato richiesto da Fabio Pittore. J. BLEICKEN, *Kollision zwischen Sacrum und Publicum. Eine Studie zum Verfall der altrömischen Religion*, in «Hermes», LXXXV, 1957, p. 462 e nt. 1 suppone l'esistenza di un *iudicium populi*, non formato solo dal comizio delle diciassette tribù presieduto dal pontefice massimo (cfr. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 362), ma da tutto il popolo. Cfr. anche Liv., *urb. cond.* 39.46.1 e 40.42.11. Di *iudicium populi* parla anche A.W. LINTOTT, *Von den anfängen, Roms bis zum Ausgang der Republik*, Berlin-New York, 1972, II, p. 245, nel corso del quale sarebbe stato proposto un compromesso: la sottomissione del magistrato al pontefice massimo e, in cambio, la remissione della multa. Sulla figura di P. Licinio Crasso, sulla sua permanenza nel collegio pontificale, sulla linea politica da lui seguita e sulla sua «resistenza» a Fabio Pittore, cfr. il recente saggio di F. NASTI, *P. Licinius Crassus Dives (cos. 205). Il profilo*, in «Antiquissima iuris sapientia. Saec. VI-III a.C.» (*cur.* A. Schiavone), Roma, 2019, p. 267 ss.

¹⁷⁴) Liv., *urb. cond.* 37.51.6-7. Cfr. BRENNAN, *The Praetorship*, cit., p. 107.

fondamento da un lato nella qualifica di pontefice massimo, che legittimava costui a prendere provvedimenti nei confronti di un sacerdote a lui sottoposto, dall'altro nella qualifica di *praetor* di cui godeva il *flamen*, qualifica che lo autorizzava ad agire in virtù dei suoi poteri magistratuali¹⁷⁵.

Alla luce di quest'ultimo passo, non è improbabile che anche nella menzionata vicenda del 242 a.C., relativa al comando navale di Postumio Albino, alla multa inflitta dal pontefice massimo siano potute seguire la *provocatio* da parte del *flamen* e la conseguente pronuncia del popolo¹⁷⁶. Sebbene questa sia solo una congettura, avanzata unicamente per la similitudine degli avvenimenti narrati nei due testi, possiamo invece riscontrare con maggiore certezza l'esistenza, ancora una volta, di un forte potere coercitivo del pontefice massimo nei confronti del *flamen*.

Considerazioni analoghe valgono anche in relazione a un episodio verificatosi nell'anno 131 a.C., quando il consolato venne affidato a P. Licinio Crasso Dives Muciano pontefice massimo, e a L. Valerio Flacco, flamine di Marte¹⁷⁷:

Cic., *Phil.* 11.8.18: Cum Aristonico bellum gerendum fuit P. Licinio L. Valerio consulibus. Rogatus est populus quem id bellum gerere placeret. Crassus consul, pontifex maximus, Flacco collegae, flamine Martiali, multam dixit, si a sacris discessisset: quam multam populus Romanus remisit; pontifici tamen flaminem parere iussit.

¹⁷⁵) E' molto probabile, come cercheremo di dimostrare in seguito, che dietro alla richiesta del pontefice massimo ci fossero delle motivazioni politiche. Cfr., in proposito, le osservazioni di J.C. RICHARD, *Sur quelques grands pontifes plébéiens*, in «Latomus» XXVII, 1968, p. 786-797, e di FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 413 ss., secondo i quali la crisi del 189 sembrava un forte regolamento di conti tra sostenitori ed avversari degli Scipioni.

¹⁷⁶) Favorevoli all'ipotesi della *provocatio*, tra gli altri, RICHARD, *Sur quelques grands pontifes plébéiens*, cit., p. 787, e BLEICKEN, *Kollision*, cit., p. 446 ss., nonché VERNACCIA, *Il pontificato*, cit., p. 431, che precisa come la richiesta di Postumio si fondasse sulla sua carica magistratuale, così come il rifiuto di Crasso si basasse sulla sua giurisdizione pontificale. J. BRISCOE, *A Commentary on Livy*, Oxford, 1981, p. 370, sostiene sia incerto se questo caso avesse portato a un voto comiziale o a un compromesso.

¹⁷⁷) Sul passo, LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 282 ss. Per FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 171, la scelta di Crasso aveva soprattutto lo scopo di precludere a Flacco ogni carriera politica appartenendo quest'ultimo al partito conservatore, opposto a quello degli Scipioni, di cui faceva parte Crasso. In realtà Flacco rivendicò ed ottenne l'antico privilegio di occupare un posto in senato e, in seguito, anche l'edilità curule e la pretura: cfr. Liv., *urb. cond.* 39.45.4. L'esistenza di rivalità politiche nel divieto imposto da Crasso a Flacco è sottolineata inoltre da BEARD, *Religions of Rome*, I, cit., p. 105 ss., la quale però non esclude che Crasso avesse anche voluto salvaguardare la corretta esecuzione delle funzioni sacerdotali di Flacco, ponendo a tal fine un freno alle sue ambizioni politiche che, a suo avviso, avrebbero certamente ostacolato le sue incombenze rituali.

In occasione della guerra contro Aristonico che rivendicava il regno di Pergamo, i due consoli non riuscirono ad accordarsi su chi spettasse il comando militare¹⁷⁸. Licinio minacciò, anche in questo caso, di infliggere una multa al collega nel caso in cui avesse abbandonato le sue funzioni sacrali. Flacco disattese gli ordini del pontefice massimo e, sebbene il testo non parli espresamente di *provocatio*, è possibile supporla: sappiamo, infatti, che si rimise la multa, ma subordinando la rimozione del provvedimento all'obbedienza del *flamen* verso il pontefice massimo.

Le fonti attestano che anche una semplice negligenza poteva essere causa di attrito all'interno della casta sacerdotale. E' quel che successe nel 211 a.C., quando il *flamen Dialis* C. Claudio fu costretto dal pontefice massimo P. Licinio Crasso ad abbandonare il flamonio per un errore commesso nell'esercizio delle sue funzioni sacrali¹⁷⁹:

Liv., *urb. cond.* 26.23.8: C. Claudius flamen Dialis, quod exta perperam dederat, flamonio abiit.

Che non fosse ammessa la minima disattenzione nello svolgimento dei rituali, trova conferma nelle parole di Valerio Massimo dalle quali apprendiamo come, in precedenza, anche altri eminenti sacerdoti, per lo stesso motivo, fossero stati indotti a rassegnare le dimissioni. Nel 223 a.C., infatti, sotto il pontificato di L. Cecilio Metello, Cornelio Cetego e Clelio Siculo avevano dovuto abbandonare il loro incarico religioso per non aver presentato agli dei i visceri della vittima nel modo prescritto. La stessa costrizione aveva colpito Q. Sulpicio, colpevole di aver fatto cadere negligenzemente l'*apex* dal capo mentre compiva i suoi riti sacrificali¹⁸⁰:

¹⁷⁸) La LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 283, ritiene che nella vicenda fossero sicuramente coinvolte ambizioni politiche: il caso permise a Crasso di eliminare il suo collega, ma entrò in gioco un terzo candidato: cfr. BLEICKEN, *Kollision*, cit., p. 454-455.

¹⁷⁹) Aveva infatti presentato in modo scorretto i visceri delle vittime sacrificali. Sul caso, F. MÜNZER, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart, 1920, p. 188, H.H. SCULLARD, *Roman Politics 220-150 B.C.*², Oxford, 1951, p. 165 ss., BLEICKEN, *Oberpontifex*, cit., p. 360, LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., p. 402 s., e R.A. BAUMAN, *Lawyers in Roman Republican Politics: A Study of the Roman jurists in their political setting, 316-82 BC*, München, 1983, p. 98.

¹⁸⁰) Con il termine '*apex*' si intende comunemente il berretto del *flamen*, di forma conica e somigliante ad un elmetto. In realtà, l'*apex* era un ramoscello circondato da un filo di lana bianca (*apiculum*) posto sulla sommità del cappello, detto '*albugalerus*', confezionato con la pelle della vittima. Le dimissioni forzate causate dalla perdita dell'*apex* identificano Sulpicio come *flamen Dialis*, poiché proprio a quest'ultimo non era consentito stare all'aperto senza il copricapo: Gell., *noct. Att.* 10.15.17. DE MARTINO, *Flamen-Brahmán*, cit., p. 27, sottoli-

Val. Max., *mem.* 1.1.4: Consimili ratione P. Cloelius Siculus, M. Cornelius Cethegus, C. Claudius propter exta parum curiose admota flaminio abire iussi sunt coactique etiam. At Q. Sulpicio inter sacrificandum e capite apex prolapsus idem sacerdotium abstulit...

Plut., *Marc.* 5.5: ἀλλὰ τὰυτὰ μὲν ὕστερον ἐπράχθη περὶ δὲ τοὺς αὐτοὺς ἐκείνους χρόνους καὶ δύο ἱερεῖς ἐπιφανέστατοι τὰς ἱερωσύνας ἀφιρέθησαν, Κορνήλιος μὲν Κέθηγος ὅτι τὰ σπλάγγχνα τοῦ ἱερείου παρὰ τάξιν ἐπέδωκε, Κούιντος δὲ Σουλπίκιος ἐπὶ τῷ θύοντος αὐτοῦ τὸν κορυφαῖον ἀπορρυῆναι τῆς κεφαλῆς πῖλον, ὃν οἱ καλοῦμενοι φλαμῖνιοι φοροῦσι.

La misura coercitiva adottata dall'autorità pontificale non si limitò, dunque, in questi casi, all'irrogazione di una semplice multa, ma andò oltre, producendo l'effetto ben più grave di allontanare i sacerdoti dall'ufficio fino ad allora ricoperto¹⁸¹.

Aver costretto Claudio alle dimissioni, peraltro, pose a Licinio Crasso

nea che se fu concesso ai *flamines Dialis* di non portare il berretto per l'afa estiva, questi sacerdoti erano comunque tenuti a circondare il loro capo con un filo, probabilmente della stessa lana dell'*apiculum*, essendo assolutamente vietato a costoro di camminare a capo scoperto: cfr. Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.664 (*Quod cum per aestus ferre non possent, filo tantum capita religare coeperunt; nam nudis penitus eos capitibus incedere nefas fuerat: unde a filo quo utebantur, flamines dicti sunt, quasi filamines*), e Varr., *ling. Lat.* 5.15 (*Flamines, quod in Latio capite velato erant semper ac caput cinctum habebant filo, filamines dicti*). Sulla somiglianza dell'*apex* con il *pillus*, copricapo indossato dallo schiavo quando diventava un uomo libero, cfr. E. SAMTER, *Familienfeste der Griechen un Römer*, Berlino, 1901, p. 33 ss. L'obbligo di indossare costantemente l'*apex* non gravava invece sugli altri *flamines*, i quali lo indossavano soltanto durante i riti: cfr. App., *bell. civ.* 1.65.297. Inoltre, essendoci un solo *flamen Dialis*, si desume che il contemporaneo Cetego dovesse essere o *flamen Martialis* o *Quirinalis*: si veda in tal senso J. RÜPKE, *Flamines, Salii, and the Priestesses of Vesta: individual decision and differences of social order in late republican roman priesthoods*, in «Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of G. Sfameni Gasparro», Stuttgart, 2012, p. 184.

¹⁸¹) Affinché regnasse la *pax deorum*, era fondamentale la scrupolosità nel compimento dei riti sacri: tutto doveva essere celebrato rispettando un formalismo rigoroso, in ottemperanza alla tradizione dei pontefici e delle leggi sacre. Era pertanto necessario che il flamine di Giove presentasse le viscere degli animali in modo corretto; in caso contrario, permettere che il sacerdote potesse continuare a svolgere i suoi doveri rituali, avrebbe provocato la collera divina con conseguenze molto gravi per la comunità. BAUMAN, *Lawyers in Roman Republican Politics*, cit., p. 98, ritiene che in questo caso, come in molti altri, la decisione del pontefice massimo possa essere stata determinata da rivalità politiche per l'appartenenza di Claudio al patriziato o ad un partito diverso dal suo. In tal senso anche SCULLARD, *Roman Politics*, cit., p. 165 ss. Contrario, invece, a questa interpretazione, FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 125 nt. 96, che la considera inverosimile perché «politicamente svantaggiosa, per il diretto interessato, era semmai la nomina al *flamonium*, sacerdozio anacronistico e scomodo, e non la perdita di esso».

l'ulteriore problema di doversi attivare per coprire il suo posto che altrimenti sarebbe rimasto vacante. Obbligò quindi C. Valerio Flacco, contro la sua volontà, ad essere inaugurato *flamen* al posto di Claudio:

Liv., *urb. cond.* 27.8.4: Et flaminem Dialem inuitum inaugurari coegit P. Licinius pontifex maximus C. Valerium Flaccum.

Val Max., *mem.* 6.9.3: C. quoque Valerius Flaccus secundi Punici belli temporibus luxu perditam adulescentiam inchoavit. Ceterum a P. Licinio pontifice maximo flamen factus, quo facilius a vitiis recederet, ad curam sacrorum et caerimoniarum converso animo, usus duce frugalitatis religione, quantum prius luxuriae fuerat exemplum, tentum postea modestiae et sanctitatis specimen et.

Inviso allo stesso fratello Lucio Flacco e agli altri parenti per la sua adolescenza dissoluta e dedita allo sperpero, Valerio Flacco venne dunque scelto dal pontefice massimo per ricoprire una carica, almeno apparentemente, di grande prestigio¹⁸². La nomina, che in realtà mirava a indebolire la *gens* dei Flacchi eliminando un avversario politicamente pericoloso, suscitò inevitabilmente grande scalpore. Crasso, infatti, con la sua decisione impediva al giovane patrizio di accedere alle cariche magistratuali destinandolo ad un sacerdozio che, dopo la triste esperienza dei due *flamines* precedenti, di fatto non godeva più di grande considerazione tra i nobili. Flacco, però, non appena investito di quest'incarico sacerdotale, mostrò grande rispetto per i suoi doveri dedicando massima cura al culto. Il flaminato riacquistò così dignità e il sacerdote, forte dei consensi ricevuti, mostrò di avere perfetta conoscenza delle prerogative connesse al suo incarico, come il diritto ad occupare un posto in senato, e si attivò quindi per ripristinare una consuetudine interrotta da molti anni a causa dell'indegnità di alcuni flaminari¹⁸³. Quando il pretore P. Licinio gli intimò per questo di uscire dalla curia, egli si appellò ai tribuni della plebe, rivendicando il diritto all'antico privilegio. Licinio obiettò che si trattava di un diritto caduto ormai in desuetudine e non più rispondente alle esigenze dei costumi più recenti, ma i tribuni della plebe, con il consenso del senato e del popolo, autorizzarono l'ingresso del *flamen* in senato. Si trattava, in effetti, di un diritto ormai vetusto, ma non era stato più ripristinato unicamente per mancanza di interesse da parte dei flaminari precedenti.

Dopo questa prima vittoria, nelle elezioni del 199 a.C. Flacco riuscì ad ottenere la carica di edile curule alla quale si era candidato. Tuttavia, essendo

¹⁸²) Sul caso, cfr. W. WARDE FOWLER, *The Strange Story of a Flamen Dialis*, in «Classical Review», VII, 1893, p. 193-195.

¹⁸³) Liv., *urb. cond.* 27.8.7.

stato nominato nel frattempo *flamen Dialis*, avrebbe perso il nuovo incarico. Entro cinque giorni dalla sua assunzione, infatti, avrebbe dovuto prestare giuramento di osservanza alle leggi, ma il sacerdozio al quale era stato consacrato glielo impediva. Il senato, premiando il suo nuovo comportamento, divenuto ineccepibile, stabilì che, nel suo caso, fosse permesso il giuramento per procura. Fu infatti il fratello Lucio Valerio Flacco a impegnarsi per lui, consentendogli in questo modo di conservare la carica di edile alla quale era stato eletto¹⁸⁴. Nel 183 a.C. il giovane *flamen* ricoprì anche la carica di pretore, superando non solo l'ostacolo del giuramento, ma anche quello che gli impediva di allontanarsi da Roma¹⁸⁵.

1.3.1. Un primo esame del fondamento dei provvedimenti punitivi adottati dal pontefice massimo. Le testimonianze finora esaminate riferiscono evidenti casi di contrasto tra il pontefice massimo e i flamini maggiori. In particolare, lo ribadiamo, nel 242 a.C. Cecilio Metello proibì al *flamen Martialis* Postumio Albino di lasciare l'Urbe per partecipare alle operazioni della prima guerra punica; nel 189 Licinio Crasso vietò al *flamen Quirinalis* Fabio Pittore di recarsi in Sardegna per adempiere alle sue funzioni magistratuali; infine, nel 131 Licinio Crasso impedì al *flamen Martialis* Valerio Flacco di partire per combattere contro Aristonico. Senza dubbio, in ognuna di queste circostanze, il pontefice massimo impartì ordini e comminò multe nel caso di una loro inosservanza al fine di proteggere il *ius pontificium*, rispettare le tradizioni, mantenere intatta la dignità dei flamini¹⁸⁶. Una loro attività pubblica, svolta fuori Roma, li avrebbe, in effetti, inevitabilmente distolti dai propri incarichi sacrali. Licinio Crasso, nominato pontefice massimo pur senza aver mai ricoperto alcuna carica curule¹⁸⁷, veniva definito *iuris pontificiū peritissimus*¹⁸⁸: il rigore dimostrato e la cura dedicata al sacerdozio assicurarono a

¹⁸⁴) Liv., *urb. cond.* 31.50.6 ss.

¹⁸⁵) Liv., *urb. cond.* 39.39.11.

¹⁸⁶) SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic*, cit., p. 97 s. Diversamente J.A. DELGADO DELGADO, *Los Derechos Senatoriales del Flamen Dialis*, in «Veleia», XXVII, 2010, p. 258 s., che considera «forzata» l'interpretazione di Szemler, tesa a minimizzare il peso delle motivazioni politiche e, al contrario, a sopravvalutare quelle religiose.

¹⁸⁷) Liv., *urb. cond.* 25.5.2-4. Si trattava di una circostanza piuttosto insolita perché il pontefice massimo, prima di diventare tale, ricopriva in genere cariche curuli, e ancor più singolare ove si consideri che Licinio Crasso era riuscito a prevalere su Q. Fulvio Flacco e T. Manlio Torquato, i quali avevano già ricoperto il consolato e la censura. Queste anomalie trovano verosimilmente la loro giustificazione nel fatto che Metello godeva della stima generale come interprete del diritto pontificale (cfr. Liv., *urb. cond.* 30.1.6).

¹⁸⁸) Liv., *urb. cond.* 30.1.6.

scrupolosa osservanza dei riti sacri da parte dei suoi sottoposti. Un episodio noto, particolarmente significativo, testimonia inoltre la profonda dedizione di Cecilio Metello rispetto al proprio ministero. La tradizione lo identifica nel protagonista di un gesto eroico: salvò il *Palladium* da un terribile incendio, scoppiato all'interno del tempio di Vesta¹⁸⁹. Un gesto che causò, nel 241, la sua cecità¹⁹⁰. Altrettanto rilevante fu la rinuncia di Licinio, eletto console nel 105 insieme a P. Cornelio Scipione, a competere per l'assegnazione della Sicilia: in pieno accordo col collega – senza procedere, quindi, all'estrazione a sorte – la provincia fu assegnata a Scipione: Licinio Crasso era perfettamente consapevole dell'importanza di trattarsi in Italia per provvedere, col massimo zelo, alle cerimonie religiose¹⁹¹.

Questi episodi testimoniano una forte abnegazione dei pontefici nei confronti del loro sacerdozio e in generale della religione, la cui integrità doveva difendersi incondizionatamente. Tuttavia, benché le finalità sacre siano state di gran lunga preponderanti nei provvedimenti adottati, l'atteggiamento eccessivamente rigoroso assunto molto spesso dal pontefice massimo nei confronti dei sacerdoti a lui sottoposti e da lui stesso scelti, insinua il dubbio che la difesa del *ius sacrum* non costituisse l'unico motivo a spingerlo verso determinate posizioni¹⁹². I provvedimenti restrittivi assunti da Cecilio Metello e Licinio Crasso per obbligare il *flamen Martialis* e il *flamen Quirinalis* a non lasciare Roma non si basavano, in effetti, su alcuna norma che sancisse

¹⁸⁹) Ov., *fast.* 6.437 ss., e Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.66.4. In base alla testimonianza serviana (Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.188) il Palladio rientrava negli *ancilia* di Numa, una collezione di sette *pignora* formati, come sottolinea M. SORDI, *Lavinio, Roma e il Palladio*, in «Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente», Milano, 1982, p. 75, da «cimeli magici e prodigiosi talismani». La studiosa, peraltro, si interroga su quando il *Palladium* avesse effettivamente fatto parte dei *sacra* contenuti nel tempio di Vesta. Esclude che ciò fosse avvenuto non solo nel 386 a.C., anno della famosa invasione gallica a Roma, per il fatto che nessuna fonte cita il Palladio tra i *sacra*, ma anche nel 204 quando la pietra nera di Pessinunte fu portata a Roma. La situazione mutò nel 190 quando il Palladio, costituendo il *pignus imperii*, riguardò non più la salvezza dell'Italia, ma il dominio del mondo. Da quel momento divenne intollerabile che esso si trovasse a Lavinio e non a Roma. Sul *Palladium*, portato in Italia da Enea, cfr. Plut., *Camil.* 20.6.

¹⁹⁰) Cic., *pro Scauro* 48, e Iuv., *sat.* 6.265. Sull'episodio cfr. A. BRELICH, *Il mito nella storia di Cecilio Metello*, in «SMSR.», XV, 1939, p. 31 ss., e A. DUBOURDIEU, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma, 1989, p. 487 ss. Secondo Ovidio (*fast.* 4.449-450), il pontefice massimo Cecilio Metello violò la norma che gli impediva di accedere al tempio di Vesta solo dopo aver pregato invano le Vestali di entrare esse stesse nel luogo a lui proibito: si veda DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 194.

¹⁹¹) Liv., *urb. cond.* 28.38.12 e 28.44.11.

¹⁹²) RICHARD, *Sur quelques grands pontifes plébeiens*, cit., p. 786-801, in particolare p. 791.

l'incompatibilità del loro incarico con quello pubblico¹⁹³. L'unica norma che vietava espressamente il cumulo delle cariche magistratuali con quelle sacerdotali era infatti relativa al *rex sacrorum*. Eppure, nonostante non ci fosse alcuna disposizione che legittimasse la facoltà del pontefice massimo di porre ostacoli al *cursus honorum* di questi due flamini maggiori, il loro statuto venne spesso equiparato a quello del *flamen Dialis*, sottoposto, com'è noto, ad una maggiore rigidità¹⁹⁴. Ciò comportò gravi danni alla carriera politica di Postumio e di Fabio Pittore: di fronte alle loro richieste, '*religio ad postremum vicit*'¹⁹⁵.

Nel tentare di dare una motivazione a ciò che appare un'incongruenza – i flamini erano pur sempre membri dello stesso collegio del pontefice massimo – ci imbattiamo in un particolare interessante, che emerge proprio dalle testimonianze poc'anzi esaminate. I pontefici, che con modalità diverse avevano cercato di bloccare la carriera del sottoposto, appartenevano quasi tutti alla plebe. Questa constatazione, se si contestualizzano i vari episodi, assume rilievo: rende ancor più inverosimile che l'accanimento di Crasso e di Metello nei confronti dei flamini potesse trovare la sua ragion d'essere solo in ragioni di ordine sacrale. La *lex Ogulnia* del 300 a.C. aveva ampliato i collegi dei pontefici e degli auguri – fino ad allora composti esclusivamente da quattro membri patrizi ciascuno – attribuendo ai plebei altri quattro pontefici e cinque auguri¹⁹⁶. A partire da questo provvedimento normativo – che di fatto sanciva la fine del monopolio patrizio in ambito sacerdotale – si registrano diversi casi di conflitto tra sacerdoti da sempre appartenuti al patriziato e pontefici massimi plebei¹⁹⁷.

I flamini, originariamente dotati di grande potere, persero gradualmente il proprio carisma a causa delle notevoli limitazioni o divieti imposti all'esercizio sia delle loro funzioni religiose, sia, e soprattutto, di quelle civili, qualora avessero ricoperto anche cariche magistratuali. Molto spesso le parti in contesa appartenevano a diverse fazioni politiche, come si verificò nel conflitto del 131 a.C., che vide contrapposti un partigiano della classe scipionica e un seguace dei Gracchi, qual era Licinio; o ancora in quello del 180 ove, in ambito sacerdotale, si schierarono le opposte fazioni dei Servili e dei Corneli¹⁹⁸; in altri casi, invece, le parti in contesa appartenevano alla mede-

¹⁹³) RICHARD, *Sur quelques grands pontifes plébeïens*, cit., p. 795.

¹⁹⁴) Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.552, e Tac., *ann.* 3.58.1.

¹⁹⁵) Liv., *urb. cond.* 37.51.4.

¹⁹⁶) Liv., *urb. cond.* 10.9.1-3.

¹⁹⁷) Cfr. RICHARD, *Sur quelques grands pontifes plébeïens*, cit., p. 788-801, LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 282, RIDLEY, *The Absent Pontifex Maximus*, cit., p. 283, e RÜPKE, *Flamines, Salii, and the Priestesses of Vesta*, cit., p. 182.

¹⁹⁸) SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., p. 200, e LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 283.

sima corrente, come nel caso del 242 a.C. in cui il divieto imposto da Cecilio Metello a Postumio – oltre a danneggiare quest’ultimo nelle sue funzioni magistratuali – permise a Lutazio Catulo, console e collega di Postumio e della medesima fazione politica del pontefice massimo, di essere inviato a combattere alle isole Egadi¹⁹⁹.

Nel 215 a.C. il *consul suffectus* Fabio Massimo *Cunctator* si oppose con successo, in occasione delle elezioni consolari dell’anno seguente, all’elezione del *flamen Quirinalis* M. Emilio Regillo, nonostante si fosse già manifestato nei suoi confronti il favore della *centuria praerogativa* Aniense²⁰⁰. Sebbene dalle sue parole emergesse la difficoltà di conciliare il compimento dei *sacra* con l’esercizio di un comando militare nel caso in cui il *flamen* fosse diventato console²⁰¹, è significativo che Fabio Massimo non si fosse appellato ad alcun principio generale che giustificasse l’esclusione di tale sacerdote. Ma anche il pontefice massimo allora in carica, il patrizio L. Cornelio Lentulo Caudino – il quale, a differenza di quanto fecero in più occasioni i suoi colleghi plebei, addusse in quella circostanza solo motivazioni culturali, di mera opportunità²⁰², non sollevando in nessun caso, come giustificazione, un impedimento di carattere generale applicabile ai flamini – non discusse mai la validità di un’eventuale nomina a console di Regillo, proprio perché non esisteva un divieto in tal senso applicabile ai flamini di Marte o di Quirino. D’altronde il popolo, chiamato a pronunciarsi in molti casi di conflitto sui provvedimenti emessi dal pontefice massimo, non condannò mai le pretese magistratuali del *flamen*, ma solo la disobbedienza agli ordini pontificali, il che sembra confermare l’inesistenza di un vero e proprio impedimento sacerdotale a ricoprire cariche pubbliche.

Nel complesso, i provvedimenti restrittivi dei pontefici massimi plebei, tesi ad estendere ai flamini *Quirinalis* e *Martialis* i limiti propri del *flamen Dialis*, sono stati considerati dalla maggior parte della storiografia del tutto arbitrari, perché la carica da essi rivestita non imponeva di restare in città²⁰³. Sul *flamen Dialis* gravavano in effetti maggiori impedimenti, dovuti al carattere di «sovranità sacerdotale» della sua persona, che imponeva l’osservanza di partico-

¹⁹⁹) Sulla considerazione che i motivi politici abbiano giocato un ruolo determinante sull’atteggiamento dei pontefici si tenga conto delle osservazioni di SCULLARD, *Roman Politics*, cit., p. 67 e 136 ss., e di BAUMAN, *Laniers in Roman Republican Politics*, cit., p. 100 ss.

²⁰⁰) Liv., *urb. cond.* 24.7.12.

²⁰¹) Liv., *urb. cond.* 24.8.10. In questo passo Livio attribuisce a Regillo il ruolo di *flamen Quirinalis*, mentre in 29.11.14 quello di *flamen Martialis*.

²⁰²) Liv., *urb. cond.* 24.8.1 ss.

²⁰³) C. JULLIAN, ‘*Flamen*’, in DAREMBERG, SAGLIO, «*Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*», cit., II.2, p. 1158, e SAMTER, «*Flamines*», cit., c. 2489.

lari prescrizioni²⁰⁴. In particolare da alcuni divieti – quali ad esempio quello di lasciare la città per più di tre giorni²⁰⁵, di montare a cavallo²⁰⁶, di vedere un esercito²⁰⁷, e soprattutto la sua condizione di permanente festività²⁰⁸ – emergerebbe come le sue funzioni sacerdotali non potessero essere compatibili con quelle magistratuali. Eppure, nel lungo elenco di divieti riportati da Gellio, non compare quello relativo alla possibilità di allontanarsi da Roma. Alcuni studiosi hanno allora ritenuto che fossero i precetti indicati a far dedurre chiaramente l'interdizione, per il *flamen Dialis*, di lasciare l'Urbe²⁰⁹. Basandosi su di un passo di Plutarco²¹⁰, in molti lo hanno di conseguenza considerato «una statua animata e sacra», un soggetto del tutto estraneo all'organizzazione religiosa romana, un «fossile di natura magico-religiosa»²¹¹, un «feticcio»²¹², un oggetto sacro²¹³, un mito²¹⁴. Un sacerdote, quindi, dal ruolo sostanzialmente passivo, che si inseriva in un contesto completamente rigido,

²⁰⁴) Queste interdizioni, afferma DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 272, si spiegano con originarie concezioni magico-dinamiche secondo le quali il *flamen Dialis*, essendo «un centro di potenza, necessario per la vita della comunità, deve evitare tutti quei contatti che possono diminuire o distruggere la sua energia, e quindi impedire lo svolgimento dell'attività alla quale è chiamato».

²⁰⁵) Plut., *quaest. Rom.* 40.

²⁰⁶) Gell., *noct. Att.* 10.15.3. ALBANESE, *Il «trinoctium» del flamen Dialis*, cit., p. 85 ss., richiama l'importanza della caratteristica, ricordata da Liv., *urb. cond.* 1.20.2, di «*sacerdos ad-siduus*» del *flamen Dialis*, ravvisandovi «una istituzionale connessione territoriale del *flamen Dialis* con Roma».

²⁰⁷) Gell., *noct. Att.* 10.15.4.

²⁰⁸) Gell., *noct. Att.* 10.15.3, e Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.552.

²⁰⁹) ALBANESE, *Il «trinoctium» del flamen Dialis*, cit., p. 89.

²¹⁰) Plut., *quaest. Rom.* 111.

²¹¹) Sulla questione del *flamen Dialis* come mero fossile, cfr. W. WARDE FOWLER, *The Religious Experience of the Roman People, from the Earliest Times to the Age of Augustus*, London, 1922, p. 35.

²¹²) H.J. ROSE, *The Roman Quaestions of Plutarch*, Oxford, 1924, p. 111. In senso contrario C. KERÉNYI, *Antike Religion*, Stuttgart, 1995, trad. it. – *La religione antica nelle sue linee fondamentali* –, Milano, 2001, p. 166. Ma già SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., 60, osservava che «se trata de una función pasiva hasta cierto punto», e J. SCHEID, *Le flamme de Jupiter les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux*, in «Le Temps de la réflexion», VII, 1986, p. 220, invitava a un'attenta lettura del testo di Plutarco: lo storico greco, infatti, precisa lo studioso, non assimilava il *flamen Dialis* a una copia di Giove o a una sua statua, ma lo considerava un idolo, «*hōsper ágalma*».

²¹³) BAILEY, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, cit., p. 26-29, e BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 43 e 100. La sacralità del *flamen Dialis* emerge da Plut. *quaest. Rom.* 40,44,50,109-112, e da Gell., *noct. Att.* 10.15. Per SCHEID, *Le flamme de Jupiter*, cit., p. 217, invece, è un'esagerazione ritenere che il corpo del *flamen Dialis* si trasformasse in «oggetto sacro» dal momento della sua investitura. Questa qualità – afferma lo studioso – non riguarda il suo corpo, ma la funzione che incarna.

²¹⁴) C. KERÉNYI, *La religione antica*, cit., p. 163.

in cui i rituali, gli obblighi e le regole dovevano essere eseguiti e rispettati con la massima precisione.

Una siffatta visione del *flamen Dialis* non ammetteva alcuna ingerenza attiva di tale sacerdote nella vita della comunità; di conseguenza si tendeva a escludere categoricamente una sua partecipazione ad attività non previste dal suo ministero e, soprattutto, un suo allontanamento da Roma per motivi magistratuali.

Il dovere di osservanza di una serie di divieti, certamente più ampia rispetto a quella degli altri sacerdoti, pone inevitabilmente il nostro *flamen* in una posizione del tutto particolare. Desta tuttavia meraviglia il fatto che, in un'esposizione estremamente dettagliata delle proibizioni inerenti alla carica del flamonio quale quella riferita da Gellio²¹⁵, non venga fatta alcuna menzione del divieto di allontanarsi da Roma, nonostante questo comportasse importanti conseguenze giuridiche. Tralasciare proprio la prescrizione più rilevante è senza dubbio singolare, forse inspiegabile; in primo luogo per il fatto che il soggetto sarebbe stato posto nell'impossibilità di intraprendere una brillante carriera magistratuale, in secondo luogo perché – nonostante le fonti testimonino anche per il pontefice massimo le proibizioni di vedere un cadavere²¹⁶, di montare a cavallo²¹⁷ e, nel suo caso espressamente, di allontanarsi per lungo tempo dall'Italia²¹⁸ – non gli è mai stato impedito di assumere la carica magistratuale e di comandare un esercito. Nel 131 a.C., infatti, il console e pontefice massimo Publio Licinio Crasso, dopo aver minacciato il collega Flacco, console e *flamen Martialis*, di comminargli una multa nel caso in cui avesse abbandonato le sue funzioni sacerdotali per andare in guerra contro Aristonico, ne assunse personalmente l'incarico²¹⁹.

Abbiamo già ricordato in che modo la scrupolosità rituale permeasse la religiosità romana. Ma ciò non significa che le regole non potessero assolutamente mutare. Le funzioni degli auguri, ad esempio, si modificarono nel tempo, trasformandosi da un *augurium* magico a un *auspicium* divinatorio²²⁰.

²¹⁵ Gell., *noct. Att.* 10.15.

²¹⁶ Tac., *ann.* 1.62, Dio Cass., *hist. Rom.* 54.35.4, 56.31.3, 60.13.3 e 54.28.3 (ma cfr. 54.28.4) e Serv., *comm. in Verg. Aen.* 3.64; 6.176.

²¹⁷ Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.552.

²¹⁸ Plut., *Tib. Gr.* 21.6.

²¹⁹ Cic., *Phil.* 11.8.18: la minaccia di infliggere una multa al *flamen Martialis* Flacco nel caso in cui avesse abbandonato le sue funzioni sacrali per guidare l'esercito contro Aristonico, consentì al pontefice massimo e console P. Licinio Crasso di assumere egli stesso l'incarico.

²²⁰ L'evoluzione delle funzioni degli auguri è messa in rilievo da DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 431 ss. Lo studioso fa osservare che, sebbene gli scrittori dalla fine repubblica usassero indifferentemente *auspicium* e *augurium*, tali termini, in origine, fossero ben distinti. Gli auguri, infatti, in età molto antica assolvevano al compito di «assicurare a perso-

Anche la posizione del pontefice massimo subisce un mutamento radicale rispetto a quella occupata nell'*ordo sacerdotum* richiamato da Festo²²¹. Inoltre, Aulo Gellio²²² trasmette una testimonianza di Masurio Sabino, in base alla quale alcune prescrizioni imposte al *flamen Dialis*, inizialmente molto rigide, furono mitigate²²³: il permesso di allontanarsi da Roma, negato inizialmente anche per una sola notte²²⁴, fu in seguito concesso per due notti consecutive²²⁵; l'obbligo di indossare il copricapo – ritenuto indispensabile per eseguire correttamente i riti – fu imposto, probabilmente nel I secolo d.C., solo nel caso in cui il *flamen* si fosse trovato all'aperto²²⁶; l'imposizione tassativa al *flamen Dialis* di avere una sola moglie²²⁷ fu stemperata, consentendo al sacerdote la possibilità di risposarsi, ma soltanto dopo la morte della flaminica²²⁸.

Alla luce di questi cambiamenti, l'immagine tradizionale del *flamen Dialis* – a torto ritenuto il rappresentante di una realtà immodificabile²²⁹ – necessita una riconsiderazione. La storia del nostro sacerdote e le numerose attività che richiedevano costantemente la sua presenza conducono altrove. Era un cittadino come gli altri, un uomo vivo e agente²³⁰, perfettamente radicato a Ro-

ne, cose ed azioni la protezione di potenze o di esseri superiori». Solo in un secondo momento essi furono considerati indovini-interpreti del volo e del canto di alcuni uccelli.

²²¹) Fest., *verb. sign.*, sv. '*ordo sacerdotum*' (Lindsay², p. 198-200): per il testo, cfr. *supra*, nt. 11.

²²²) Gell., *noct. Att.* 10.15.14, sostanzialmente uguale alla proibizione prevista in Tac., *ann.* 3.71.2, di allontanarsi da Roma per più di due notti consecutive.

²²³) Gell., *noct. Att.* 10.15.17-18.

²²⁴) Liv., *urb. cond.* 5.52.13.

²²⁵) Gell., *noct. Att.* 10.15.14. Tre notti, infatti, non gli furono mai concesse: '*de eo lecto trinocinium continuum non decubat*'; cfr. Tac., *ann.* 3.71.2, e Plut., *quaest. Rom.* 40. KERÉNYI, *La religione antica*, cit., p. 163, dopo aver richiamato l'attenzione (p. 154) sul particolare che il *flamen* viene chiamato '*Dialis*', con evidente rimando al giorno ('*dies*', e non a '*Iovialis*'), riscontra nel divieto del *trinocinium* un preciso significato e afferma: «il fatto che le notti di quest'uomo consacrato al giorno, al *dies*, siano considerate così sacre, fa emergere con chiarezza i contorni di un'immagine mitologica: si tratta dell'idea che il cielo, altrimenti così trasparente e luminoso, durante la notte riposi sulla terra in un'oscura unione generatrice». Il termine '*Dialis*', sostiene G. MARTORANA, *Osservazioni sul «flamen Dialis»* in «Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni», IV, Roma, 1980, p. 1458, deriva da '*Dius*', antica divinità mediterranea. Sul divieto del *trinocinium* cfr. le puntuali riflessioni di ALBANESE, *Il trinocinium del flamen Dialis*, cit., p. 73 ss.

²²⁶) Al coperto può farlo *a pontificibus constitutum*: Gell., *noct. Att.* 10.15.16 ss. Cfr. KERÉNYI, *La religione antica*, cit., p. 162. Il *flamen* doveva deporre l'*apex* in prossimità della morte: App., *bell. civ.* 1.74.342.

²²⁷) Gell., *noct. Att.* 10.15.22-23, e Plut., *quaest. Rom.* 50.

²²⁸) Serv., *comm. in Verg. Aen.* 4.29: '*nec flamini aliam licebat ducere uxorem, nisi post mortem flaminicae uxoris*'.

²²⁹) Come sostiene MARTORANA, *Osservazioni sul «flamen Dialis»*, cit., p. 1450.

²³⁰) KERÉNYI, *La religione antica*, cit., p. 166.

ma, il «più romano dei romani, il più umano degli umani»²³¹. Lo stesso Plutarco – precisa Scheid – «non assimila tout court il *flamen Dialis* a una statua»: tale sacerdote, assieme alla flaminica, era «più che una immagine»²³². In una serie nutrita di occasioni egli ricopre un ruolo centrale. Così nella purificazione delle case romane dopo una morte²³³; nelle importanti feste annuali dei *Vinalia*²³⁴, dei *Lupercalia* dedicati a *Faunus*²³⁵; nel sacrificio alla *Fides* compiuto insieme agli altri due flamini maggiori²³⁶; in quello dell'*ovis idulis* (l'agnello

²³¹) SCHEID, *Le flamme de Jupiter*, cit., p. 216.

²³²) J. SCHEID, *Il sacerdote*, cit., p. 76.

²³³) Ov., *fast.* 2.23

²³⁴) Varr., *ling. Lat.* 6.16. Il *flamen Dialis*, il 23 aprile e il 19 agosto, eseguiva un rito nel quale prendeva gli auspicci prima dell'inizio della vendemmia e, una volta ordinato di raccogliere l'uva, sacrificava un agnello a Giove, affinché le vigne non venissero danneggiate. Tagliava quindi il primo grappolo mentre venivano estratte le interiora dell'animale. In proposito, si vedano G. DUMÉZIL, *Jupiter et les Vinalia. Le mythe des Vinalia priora: Inter exta caesa et porrecta. Quaestiones indo-italicae*, 16, in «REL», XXXIX, 1961, p. 261-274, PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 108 s., e SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., p. 133 ss.

²³⁵) Cfr. *infra*, § 2.1. Si vedano Ov., *fast.* 2.282 s., Liv., *urb. cond.* 1.5.1, e Varr., *ling. Lat.* 6.13. Il 15 febbraio, all'interno di una festa dedicata al dio Fauno ('*Lupercus*', ossia protettore del bestiame ovino e caprino dall'attacco dei lupi), il *flamen Dialis* presiedeva al sacrificio, compiuto dai Luperci, di un cane e di una capra alla divinità. Subito dopo, coperti solo da un perizoma di vello di montone, correvano attraverso il Palatino sferzando con le fruste chiunque trovassero lungo il cammino e soprattutto le donne sterili al fine di renderle feconde. Sul significato di tale cerimonia – per Varrone dal solo intento purificatorio – cfr. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 42, la quale non esclude al contempo lo scopo della fecondazione: «occorre prima purificare» – osserva la studiosa – «se si vuole che le potenze fecondanti possano compiere la loro opera». L'offerta alla divinità di una capra e di un cane ha fatto molto discutere gli studiosi, trattandosi di due animali che il *flamen Dialis* non poteva né vedere, né nominare (Plut., *quaest. Rom.* 111, e Gell., *noct. Att.* 10.15.11). J.G. FRAZER, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex*, V, London, 1929, p. 360, ha supposto che si trattasse di un'eccezione, essendo l'unica occasione dell'anno nella quale veniva consentito al nostro sacerdote di derogare ai suoi divieti. Per un ampio quadro delle posizioni assunte in proposito dalla dottrina cfr. SIMÓN, *Flamen Dialis* cit., p. 187 ss. Su tale festività PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 79 ss.

²³⁶) Liv., *urb. cond.* 1.21.4, e Serv., *comm. in Verg. Aen.* 1.292. I tre flamini maggiori si recavano insieme al tempio della *Fides* in un carro chiuso, trainato da due cavalli, coprendo la mano destra in segno di buona fede. Il sacrificio compiuto dai tre *flamines* sottolineava, secondo SIMÓN, *Flamen Dialis*, cit., p. 180, l'evoluzione storica di Giove, e del suo sacerdote, da un orizzonte magico-religioso a un altro politico nel quale la divinità fungeva da garanzia del giuramento e delle relazioni tra gli uomini a Roma. La *Fides* tutela la parola data e la mano destra ne indica il patto di lealtà. Sul tema, si vedano in particolare WISSOWA, *Religion und Kultus*, cit., p. 118, BAILEY, *Phases in the Religion*, cit., p. 135, P. BOYANCÉ, *Fides et le serment*, in «Hommage A. Grenier», Bruxelles, 1962, p. 329-341 (= *Etudes sur la Religion Romaine*, Rome, 1972, p. 91-103), e *La main de Fides*, in «Hommage J. Bayet», p. 101-113 (= *Etudes sur la Religion Romaine*, cit., p. 121-133): l'autore, in *Etudes sur la religion romaine*, cit., p. 135, esprime il concetto secondo cui la *fides* «non è la fede cristia-

bianco) alle Idi. Ancora: la sua presenza ai riti della *confarreatio*²³⁷, il diritto alla sedia curule²³⁸, alla *toga praetexta* e a un posto in senato²³⁹, con buona probabilità il diritto di provocare al popolo nel caso di conflitto col pontefice massimo²⁴⁰, attestano un ruolo tutt'altro che passivo e avulso dall'organizzazione sacerdotale romana²⁴¹. Il suo rango nell'*ordo sacerdotum* – di cui ci informa Festo – è prova evidente del suo perfetto inserimento in un'organizzazione sacerdotale molto antica, ma inevitabilmente destinata a subire mutamenti in seguito al continuo evolversi della società. Non poteva essere diversamente se si considera che tale organizzazione, in età repubblicana, era caratterizzata dalla fusione di elementi arcaici con altri molto più recenti, conseguenza della costante attenzione dei pontefici alle nuove esigenze della comunità. Come emerge dalle acute riflessioni di North²⁴², i Romani erano profondamente, e non ossessivamente, conservatori. Estremamente precisi nell'esecuzione dei riti, è innegabile che essi acconsentissero difficilmente che un rituale, tramandato dalla più antica tradizione, potesse essere completamente abolito. Ma ne accettavano una modifica, purché ciò avvenisse attraverso l'autorità sacerdotale. Di conseguenza, il pontefice massimo, valutate le innovazioni intercorse nella società, consentiva ai collegi sacerdotali di comportarsi in modo più flessibile rispetto alla tradizione²⁴³, assicurando così il giusto equilibrio tra quest'ultima e le necessità del presente. La possibilità di guardare con una certa apertura a tali trasformazioni, adeguandosi ad esse laddove fosse possibile, escludeva il carattere di staticità dei sacerdoti. Pertanto i numerosi divieti imposti al *flamen Dialis* consentivano, sebbene in casi eccezionali, la possibilità che egli fosse provvisoriamente sostituito nell'esecuzione

na, non è l'adesione dello spirito e del cuore a una verità rivelata», ma «la fedeltà ai propri obblighi e in particolare ai propri impegni»; cfr. anche P. GRIMAL, *Fides et le secret*, in «Revue d'Histoire des Religions», CLXXXIV, 1974, p. 141-155, SCHEID, *La religione a Roma*, cit., p. 48, e *Il sacerdote*, cit., p. 77, e G. FREYBURGER, *Fides. Etudes semantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986, p. 257. Sull'evoluzione del concetto di *fides*, cfr. GIOFFREDI, *Diritto e processo*, cit., p. 23. Si veda anche DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 320 ss.

²³⁷) Serv. *comm. in Verg. Georg.* 1.31.

²³⁸) Plut., *quaest. Rom.* 113.

²³⁹) Cfr. *supra*, § 1.2.

²⁴⁰) Cic., *Phil.* 11.8.18.

²⁴¹) In tal senso si vedano anche A. BRELICH, *Appunti sul flamen Dialis*, in «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis», VIII, 1972, p. 20 s., J.A. NORTH, *Conservatism and Change in Roman Religion*, in «Papers of the British School in Roman Religion», XLIV, 1976, p. 4, e MARTORANA, *Osservazioni sul flamen Dialis*, cit., p. 1450 ss.

²⁴²) NORTH, *Conservatism and Change*, cit., p. 1-12.

²⁴³) NORTH, *Conservatism and Change*, cit., p. 6.

dei riti e che il suo ufficio potesse quindi conciliarsi, eventualmente, con una carica magistratuale²⁴⁴. Mi sembra deporre in tal senso l'affermazione '*rarener flamen Dialis creatus consul est*'²⁴⁵: Gellio non esclude la possibilità del consolato per il sacerdote, ma riconosce l'inusualità della pratica.

Un episodio più tardo rispetto ai casi di conflitto poc'anzi esaminati, sembra infatti negare l'esistenza di una precisa norma che impedisse al *flamen Dialis* di *egredi Italiam*:

[1] Inter quae, provincia Africa iunio Blaeso prorogata, Servius Maluginensis flamen Dialis ut Asiam sorte haberet postulavit, frustra vulgatum dicitans non licere Dialibus egredi Italia, neque aliud ius su<u>m quam Martialium Quirinalemque flaminum: porro, si hi duxissent provincias, cur Dialibus id vetitum? Nulla de eo populi scita, non in libris caerimoniarum reperiri. [2] Saepe pontifices Dialia sacra fecisse, si flamen valitudine aut munere publico impediretur. Quinque et septuaginta annis post Cornelii Merulae caedem neminem suffectum, neque tamen cessavisse religiones. Quod si per tot annos possit non creari nullo sacrorum damno, quanto facilius afuturum ad unius anni proconsulare imperium? [3] Privatis olim simultatibus effectum, ut a pontificibus maximis ire in provincias prohiberentur: nunc deum munere summum pontificum etiam summum hominum esse, non aemulationi, non odio aut privatis adfectionibus obnoxium²⁴⁶.

Questa vicenda, riferita da Tacito nei suoi *Annales*, risale al 22 d.C. ed è relativa a S. Cornelio Lentulo Maluginense, nominato *flamen Dialis* nel 10 d.C. e *consul suffectus* nell'11 d.C., il quale aveva chiesto di essere ammesso al sorteggio per il governatorato della provincia d'Asia. Di fronte al rifiuto di molti, tra i quali l'augure Lentulo, Maluginense replicò adducendo l'inesistenza di deliberazioni delle assemblee popolari o di prescrizioni di *libri caerimoniarum* che vietassero al *flamen Dialis* di uscire dall'Italia. In effetti, in passato, nei casi in di assenza del *flamen Dialis* per malattia o per pubblici incarichi, i pontefici provvidero degnamente a sostituirlo nelle sue funzioni, assumendosi tutte le responsabilità. Dunque, non esisteva alcuna disposizione, tantomeno inderogabile, che sancisse il divieto di allontanarsi da Roma. Lo conferma quanto accaduto nel lungo periodo di *vacatio* del flaminato di Giove, durato circa settantacinque anni²⁴⁷, a

²⁴⁴ Così VANGGAARD, *The Flamen*, cit., p. 62. NORTH, *Conservatism and Change*, cit., p. 7, sottolinea che fu solo il pontefice massimo, e non certamente un ordine di Giove, a decidere di abolire, con decreto, numerosi divieti del *flamen Dialis*. Come riferisce Gellio (*noct. Att.* 10.15.18), infatti, molti obblighi gli erano stati condonati.

²⁴⁵ Gell., *noct. Att.* 10.15.4: '*Item religio est classem provinciam extra pomerium, id est exercitum armatum, videre; idcirco rarener flamen Dialis creatus consul est, cum bella consulibus mandabantur*'.

²⁴⁶ Tac., *ann.* 3.58.1-2.

²⁴⁷ Merula fu nominato *consul suffectus* in sostituzione di Cinna: ciò consentì al se-

seguito del suicidio di Cornelio Merula. In questo intervallo, i riti religiosi non furono sospesi, ma regolarmente compiuti dai pontefici, assicurando così la continuità della *pax deorum*. Pertanto il sacerdote si chiedeva se l'assenza di un solo anno del *flamen Dialis* potesse davvero pregiudicare l'esercizio del culto. Una sola volta, in passato, si impedì ad un *flamen* di lasciare Roma, ma ciò – precisava Maluginense – dipendeva unicamente da rancori personali. Contro questa tesi, molti, tra cui l'augure Lentulo, si espressero con diverse argomentazioni, e a quel punto si avvertì la necessità di chiedere un parere all'imperatore e pontefice massimo Tiberio. Costui, in evidente assenza di una normativa in materia, rinviò la decisione ad un momento successivo. In seguito, infatti, in occasione di un'altra controversia religiosa, lesse un precedente decreto dei pontefici in forza del quale il *flamen Dialis*, in caso di malattia, avrebbe potuto, a discrezione del pontefice massimo, assentarsi per più di due notti, purchè questo non accadesse in occasione di pubbliche feste sacrificali e non più di due volte nello stesso anno. Tali norme impedivano, quindi, in linea generale, che Maluginense potesse uscire da Roma per amministrare una provincia; l'imperatore, infatti, ricordava anche il precedente di Metello che, nel 242 a.C.,

nato, da un lato, di tenere lontano quest'ultimo, filopopolare, rinforzando i poteri dell'altro console Cneo Ottavio in attesa del ritorno di Silla; dall'altro, di servirsi di una presenza innocua da un punto di vista politico. Merula, infatti, in quanto *flamen Dialis*, non avrebbe potuto avere un ruolo attivo nella vita politica di Roma. Ma quando dopo alterne vicende Cinna tornò a ricoprire nuovamente il suo incarico di console, per dare un segnale al senato mise in cattiva luce Merula, accusandolo di violenze contro i *populares* e chiedendo giustizia. Il *flamen*, ingiustamente vilipeso, non resse all'onta della vergogna e, salito sul Campidoglio, si suicidò. Dopo di lui, in verità, fu designato come successore il giovane Giulio Cesare, il quale non fu mai formalmente investito della sua carica. Silla, non riuscendo a fargli ripudiare la moglie Cornelia, figlia di Cinna, gli fece infatti revocare la carica, costringendolo poi a fuggire da Roma: Vell. Pat., *hist. Rom.* 2.43.1, e Suet., *Caes.* 1.1. In proposito cfr. R.T. RIDLEY, *The Dictator's mistake. Caesar's escape from Sulla* in «Historia», XLIX, 2000, 2, p. 211-229. NORTH, *La religione repubblicana*, cit., p. 587, nel motivare, come la maggior parte della dottrina, il lungo periodo di *vacatio* del flaminato con una mancanza di attrattiva da parte dei potenziali candidati verso questo sacerdozio, osserva che ciò non deve portare a considerare la fine della repubblica come un periodo di declino religioso, ma come una fase in cui la situazione generale della vita pubblica romana si era riflessa inevitabilmente sulla religione. Ciò trova conferma in GOLDBERG, *Priests and Politicians*, cit., p. 336 s., che, a proposito di un altro caso di *vacatio* nel sacerdozio, relativo all'ufficio di *rex sacrorum* rimasto scoperto dal 210, anno in cui morì M. Marcio, al 208 a.C., anno in cui fu nominato Cn. Cornelio Dolabella (Liv., *urb. cond.* 27.36.5), osserva che non fu lo sconvolgimento causato dalla presenza di Annibale in Italia a determinare questa situazione: non furono infatti né una particolare concentrazione sulla guerra, né un disinteresse religioso a impedire di coprire la carica di *rex sacrorum*: la religione, al contrario, ebbe in quel periodo grande rilevanza come risulta dalla costante attenzione dedicata ai *prodigia* e alle tecniche espiatorie per poter ripristinare la *pax deorum*. La causa principale doveva rintracciarsi unicamente nelle pesanti restrizioni imposte a questo sacerdozio.

aveva vietato a Postumio Albino (*flamen Martialis*) di recarsi in Sicilia per partecipare alla guerra contro Cartagine²⁴⁸.

Le fonti relative alla vicenda di Cornelio Maluginense assumono, in questa prospettiva, particolare interesse: confermano, in effetti, che al *flamen Dialis*, così come anche e soprattutto ai flamini *Quirinalis* e *Martialis*, non era vietato in assoluto ricoprire una magistratura e lasciare l'Italia²⁴⁹. Nei casi in cui il pontefice massimo non solo non aveva assecondato, ma aveva addirittura ostacolato i flamini, ciò era dipeso unicamente da rancori personali, dei quali peraltro parlava lo stesso Maluginense a proposito della controversia dell'anno 242 a.C. Ancora al tempo di Tiberio, infatti, non esisteva una regola precisa per dirimere eventuali conflitti di competenze tra sacerdoti e magistrati; ci si richiamava a vecchi precedenti, a norme consuetudinarie, e in particolare a un decreto di Augusto che aveva cercato di fare un po' di luce in una materia su cui regnava il buio totale. Ma la facoltà di decidere spettava, di fatto, al pontefice massimo²⁵⁰: i casi riportati dalle fonti dimostrano che lo aveva fatto in modo diverso, a seconda delle varie contingenze politiche, in mancanza di una norma specifica che disciplinasse la materia²⁵¹.

E' indubbio che l'orientamento pontificale mirasse alla prevalenza dei doveri sacerdotali su quelli magistratuali: Tiberio, infatti, richiamandosi al caso dell'anno 242 a.C., riteneva che andassero rispettate innanzitutto le norme del *ius sacrum*. Ma l'episodio del *flamen Dialis* Maluginense, al pari di altri precedenti, dimostra la possibilità di cambiare le regole, in forza della piena discrezionalità del pontefice massimo. Proprio questa circostanza permise sovente alla più alta autorità religiosa di spingersi al di là di quanto il suo ministero consentisse, emanando provvedimenti tesi a bloccare la carriera magistratuale dei flamini, a volte avversari politicamente pericolosi²⁵².

Dai testi presi in esame risulta quindi che, qualora i *flamines* avessero commesso negligenze nell'esercizio delle loro funzioni sacrali o avessero tra-

²⁴⁸) Tac., *ann.* 3.71.3. Cfr. Liv., *ep.* 19, e Val. Max., *mem.* 1.1.2.

²⁴⁹) VANGGAARD, *The Flamen*, cit., p. 62. Il divieto di lasciare Roma fu abolito in via definitiva probabilmente durante l'impero, come risulta dalla nomina a *flamen Dialis* di Terenzio Genziano, legato propretore in Arabia nel 209 d.C. e console nel 211 d.C.

²⁵⁰) NORTH, *Conservatism and Change*, cit., p. 7; le decisioni sui rituali del *flamen Dialis* venivano prese esclusivamente dai pontefici, come emerge da Gell., *noct. Att.* 10.15.17; cfr. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 125.

²⁵¹) In tal senso si vedano anche VANGGAARD, *The Flamen*, cit., p. 84, e BAUMAN, *Lanyers in Roman Republican Politics*, cit., p. 102.

²⁵²) Gell., *noct. Att.* 10.15.4-5. Sul tema degli obbiettivi politici nelle decisioni del pontefice massimo cfr. F. MÜNZER, *Roman Aristocratic Parties and Families*, Baltimore, 1999, p. 174, 224, 241.

sgredito gli ordini della loro guida, avrebbero potuto essere puniti, ammoniti o finanche costretti a deporre l'incarico. Pur non avendo messo in pericolo la *pax deorum*, né commesso un illecito penale, costoro, venendo meno alle regole imposte dal proprio incarico sacerdotale, disattendevano, in tali evenienze, le prescrizioni del pontefice massimo. Costui poteva pertanto adottare provvedimenti diversi, accomunati dall'unico obbiettivo di punire una disobbedienza o un comportamento poco rispettoso delle sue direttive. Laddove poi i flamini ricoprivano anche ruoli magistratuali, i divieti ponteficali avrebbero investito, almeno apparentemente, la sola carica sacerdotale, sebbene con inevitabili ripercussioni sulla sfera civile.

Possiamo a questo punto chiederci se queste competenze ponteficali si esplicassero nei soli confronti dei flamini o anche degli altri sacerdoti. Alcuni studiosi, considerando l'intensificarsi del potere del pontefice massimo in età repubblicana, ritengono che egli fosse titolare di una *coërcitio* generale, tale da potersi esercitare nei confronti di tutti coloro che non eseguissero i suoi ordini, anche se non appartenenti all'ambito sacrale²⁵³. Offendere l'*obsequium* e la *reverentia* – si osserva – giustificava comunque l'esercizio del potere disciplinare del pontefice massimo «a tutela della sua dignità e autorevolezza»: la multa inflitta nel 180 da Servilio Gemino al duumviro navale Cornelio Dolabella ne costituirebbe una prova tangibile:

Liv., *urb. cond.* 40.42.8-11: De rege sacrificulo sufficiendo in locum Cn. Corneli Dolabellae contentio inter C. Servilium pontificem maximum fuit et L. Cornelium Dolabellam duumvirum navalem, quem ut inauguraret pontifex, magistratu sese abdicare iubebat; recusantique id facere ob eam rem multa duumviro dicta a pontifice, deque ea, cum provocasset, certatum ad populum. Cum plures iam tribus intro vocatae dicto esse audientem pontifici duumvirum iuberent multamque remitti, si magistratu se abdicasset, vitium de caelo, quod comitia turbaret, intervenit. Religio inde fuit pontificibus inaugurandi Dolabellae; P. Cloelium Siculium inaugurarunt, qui secundo loco nominatus erat.

Il pontefice massimo Gemino aveva dunque deciso di assegnare la carica di *rex sacrorum* a Dolabella, primo nella lista dei nominati²⁵⁴, ma affinché ciò fosse

²⁵³) Cfr. S. DI MARZO, *Storia della Procedura Criminale Romana. La Giurisdizione dalle origini alle XII Tavole*, Palermo, 1898, p. 128-129, e BEARD, *Religions of Rome*, I, cit., p. 106-107. Di *coërcitio* generale, cioè estesa a tutti ma riferita solo alla materia sacra, parla CALONGE, *El 'pontifex maximus'*, cit., p. 16.

²⁵⁴) Sulle modalità di scelta di Dolabella come *rex sacrorum*, cfr. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*², cit., II, p. 7. In realtà si suppone che fosse stato scelto in base a una lista presentata al pontefice massimo da parte del collegio dei pontefici, come si può desumere da Dion. Hal., *ant. Rom.* 5.1.4. Non si può escludere, tuttavia, che tale elezione fosse stata

possibile, occorre necessariamente che il duumviro si dimettesse dalla magistratura²⁵⁵. Il rifiuto di Dolabella di assecondare la richiesta del pontefice massimo²⁵⁶, impedendo a quest'ultimo di poter procedere alla sua *consecratio*²⁵⁷, comportò nei suoi confronti l'irrogazione di una multa, contro la quale il magistrato provocò al popolo. In seguito all'appello, la causa fu portata dinanzi ai comizi tributi. Quando già un buon numero di tribù aveva espresso il proprio voto – orientandosi nel senso che al duumviro navale fosse rimessa la multa purché obbedisse al pontefice e si dimettesse dalla carica²⁵⁸ – sopravvenne un *vitium de caelo* che bloccò la prosecuzione delle votazioni. Ritenendo che in tal modo gli dei avessero voluto esprimere il loro giudizio negativo su Dolabella, i pontefici decisero che non si sarebbe dovuto procedere alla sua *inauguratio* e gli preferirono il secondo dei proposti, P. Clelio Siculo.

influenzata dal predecessore; alla scelta seguiva poi l'*inauguratio* davanti ai *comitia calata*: in proposito si tenga conto delle osservazioni di MOMIGLIANO, *Il «Rex Sacrorum»*, cit., p. 361 s. Quanto accaduto a Dolabella non inficiò la validità del suo incarico magistratuale che, lo ricorda Liv., *urb. cond.* 41.1.3, rimase in vigore fino al 178.

²⁵⁵) Sull'incompatibilità tra le cariche di *rex sacrorum* e di duumviro navale cfr. Dion. Hal., *ant. Rom.* 4.74.4 e 5.1.4. In proposito cfr. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, II, cit., p. 15, e VAN HAEPEREN, *Le college pontifical*, cit., p. 101. Furono proprio le pesanti limitazioni gravanti sul ruolo di *rex sacrorum*, come l'assoluta incompatibilità con le funzioni magistratuale, a causare, dopo la morte di M. Marcio, la vacanza del relativo ufficio per due anni, per mancanza di candidati disponibili: Liv., *urb. cond.* 27.6.16. A sua volta, alla morte di Cn. Cornelio Dolabella, che ne assunse l'incarico dal 208 al 180, risultò molto difficile trovare un successore. Ciò fu possibile, lo abbiamo notato, solo a seguito dell'obbligo imposto dal pontefice massimo Servilio Gemino al figlio di Cneo Dolabella di dimettersi dalla carica di duumviro navale per poter ricoprire il nuovo ufficio.

²⁵⁶) Il rifiuto di Dolabella, come sottolinea MOMIGLIANO, *Il «Rex Sacrorum»*, cit., p. 361, non riguardava il posto di *rex sacrorum*, ma la sua incompatibilità con le sue funzioni di duumviro navale.

²⁵⁷) La frase del testo liviano *'quem ut inauguraret pontifex'* richiede, tuttavia, un chiarimento. L'*inauguratio* del pontefice massimo deve essere intesa solo nel senso che egli aveva inoltrato all'augure la richiesta di inaugurare. Partendo infatti dal presupposto che solo quest'ultimo aveva il potere di procedere in tal senso nei confronti di un sacerdote, era infatti possibile che il pontefice massimo, solo nei confronti dei membri del suo collegio e da lui nominati, potesse chiedere all'augure di procedere alla loro *inauguratio*: cfr. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 221 ss. Di diverso avviso MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., II, p. 35, il quale ritiene che a compiere l'*inauguratio* dovesse essere direttamente il pontefice massimo.

²⁵⁸) BAUMAN, *Lawyers in Roman Republican Politics*, cit., p. 102, richiama l'attenzione sul fatto che, nel caso del 242, rispetto a quello del 180, il pontefice massimo non impose semplicemente a Dolabella di restare a Roma, ma addirittura di dare le dimissioni. Inoltre, la condizione posta a Fabio Pittore aveva consentito – osserva LINTOTT, *Von Den Anfängen*, cit., p. 245 – di raggiungere il compromesso di proteggere il *flamen* e di salvare l'autorità del pontefice massimo. Si erano infatti evitate le soluzioni estreme di dover respingere l'appello o di proporre la cancellazione della multa. Una decisione politica più che un verdetto giudiziale.

L'ordine di dare le dimissioni imposto da Servilio Gemino al duumviro e la multa inflittagli a seguito del suo rifiuto inducono a chiederci se fosse possibile assumere tali provvedimenti nei confronti di un soggetto non ancora investito della carica sacerdotale. Un'eventuale risposta affermativa conforterebbe l'ipotesi di una *coërcitio* del pontefice massimo da potersi esplicitare in via generale, anche al di fuori, cioè, dell'ambito sacrale. In realtà, alcuni studiosi hanno supposto, a mio parere giustamente, che Dolabella fosse già considerato *rex sacrorum* dal pontefice massimo: per la sua investitura, infatti, era sufficiente la *creatio* poiché l'*inauguratio*, atto comunque importante, che attestava l'approvazione degli dei, riguardava un momento successivo²⁵⁹. Di conseguenza era inammissibile, per il sacerdote, derogare alle direttive impartitegli. Altri studiosi, invece, giungevano alle stesse conclusioni partendo da diverse premesse: sebbene la *creatio* producesse alcuni effetti giuridici, non era di per sé sufficiente per completare l'investitura sacerdotale, che richiedeva necessariamente anche l'*inauguratio*²⁶⁰. Tuttavia, nell'ipotesi in questione, Livio faceva riferimento ad una situazione in cui vi era l'obbligo di accettare il sacerdozio. Colui che era stato scelto come *rex sacrorum*, infatti, non poteva esimersi dal ricoprire tale incarico. Nel caso, come in quello di Dolabella, di violazione di quest'obbligo, il sacerdote sarebbe stato passibile di provvedimenti punitivi da parte del pontefice massimo: avendo il potere di «creare» il *rex sacrorum*, il pontefice aveva, evidentemente, anche la facoltà di ordinargli tutto quanto fosse necessario per l'assunzione del sacerdozio²⁶¹.

Spunti «potenzialmente» interessanti ai nostri fini presenta inoltre un passo tramandoci da Festo – *verb. sign.*, sv. 'Saturno' (L. p. 462) – e relativo all'anno 63 a.C.²⁶²:

<Saturno>
Sacrificium fit cap<ite aperto>
Metellus pontifex <maximus Claudium augurem iussis->

²⁵⁹) MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., II, p. 33 nt. 1.

²⁶⁰) CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 235.

²⁶¹) CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 230.

²⁶²) Ritengo preferibile, sulla scia di BLEICKEN, *Kollision*, cit., p. 456, la datazione del 63, pur se incerta. R.E.A. PALMER, *The Deconstruction of Mommsen on Festus 462/464 L., or the Hazards of Restoration*, in «Imperium sine fine: T. Robert S. Broughton and the Roman Republic», Stuttgart, 1996, p. 76, ad esempio, colloca il caso nel 223 a.C.: lo studioso sostiene che il diverbio fra il pontefice massimo Metello e Claudio, cui si riferisce la testimonianza festina che ci accingiamo a esaminare, debba aver avuto luogo quando il culto di Saturno nella famiglia Claudia ed il culto di Saturno nella tradizione romana entrarono in contrasto, e quindi prima del 217 a.C. Sul punto cfr. A.H.M. JONES, *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, Oxford, 1972, p. 10.

set adesse [t], ut eum ... <Sul->
pici Ser. f. inaug<uratio>
ret se sacra sibi fam<iliaria ... sup->
plicandum esset capite ...
esset, futurum, ut cum ap <erto capite> ...
facienda esset, pontif<ex> ...
Claudius provocavit.
tifici esset Claudius, fl
Saturno sacra fecit rem

Il testo, pervenuto mutilo, è stato oggetto di differenti ricostruzioni. In base a quella proposta da Mommsen²⁶³, un augure, Appio Claudio Pulcro²⁶⁴, venne invitato dal pontefice massimo Cecilio Metello a compiere l'*inauguratio* di Sulpicio. Claudio, pur scusandosi, rifiutò di soddisfare una tale richiesta, in quanto l'inaugurazione sarebbe stata incompatibile con la concomitante celebrazione dei *sacra familiaria* in onore di Saturno. Quel giorno, infatti, l'augure avrebbe dovuto celebrare i *sacra familiaria* della *gens* Claudia, cui apparteneva, per i quali la tradizione imponeva di compiere il rito *capite aperto*; di conseguenza, non avrebbe potuto rispettare gli usi romani che imponevano di eseguire l'*inauguratio capite velato*²⁶⁵.

²⁶³) MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, II, cit., p. 35 nt. 1: «[Saturno] sacrificium fit cap[ite] aperto. Scilicet cum] Metellus pont. [max. Claudium augurem jussis]set adesse (ms. adesset), ut eum [regis sacrorum ? ... Sul]pici Ser. f. inaug[urati]oni adhiberet, Claudius excu[s]aret se sacra sibi fam[iliaria] esse Saturni, ut sibi sup[plicandum] esset capite [aperto, itaque, si ad jussum ad]esset, futurum, ut cum ap[er]to capite esset, inaugura[tio]facienda esset, pont[if]ex eum multavit], Claudius provocavit. [Populus negavit id jus pon]tifici esse et (ms. esset), Claudius fa[miliaria] quae oportebat] Saturno sacra fecit rel[igione] confirmata». Oltre la ricostruzione di Mommsen, merita segnalare anche quella, precedentemente menzionata, di PALMER, *The Deconstruction of Mommsen* cit., 78: «<Saturno> sacrificium fit cap<ite> aperto. L. Caecilius> Metellus pontifex <maximus ... Claudium iussis> set adesse[t] ut eum <flaminem Diale loco Q. Sulpici Ser. f. inaugura-ret, cum Claudius excusa<ret se, sacra sibi fam>iliaria esse Saturni ob quae sibi sup<plicandum esset capite>aperto, itaque si dicto ad<esset, futurum ut cum ap>erto capite res divina> facienda esset, pontif<ex eum multavit>; Claudius fl<amen caperetur>, Saturno sacra fecit rem ... ».

²⁶⁴) PALMER, *The Deconstruction of Mommsen*, cit., p. 46, esclude che Claudio fosse un augure. Anche B. GLADIGOW, *Conditio und Inauguratio: ein Beitrag zur römischen Sakralverfassung*, in «Hermes», XCVIII, 1970, p. 372-374 parla genericamente di un pontefice e di un Claudio che potrebbe essere stato un *flamen* o un *rex sacrorum*, anche se poi tratta il caso come se il pontefice avesse tentato di multare un augure. Tuttavia, sulla necessaria presenza dell'augure per compiere l'*inauguratio*, ricordiamo le giuste osservazioni di CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 221.

²⁶⁵) Il rito romano, secondo cui l'officiante doveva celebrare *capite velato*, viene fatto risalire dalla tradizione ad Enea: Virg. *ad Aen.* 3.404 ss. Il motivo per cui l'officiante co-

Il provvedimento punitivo del pontefice massimo non si fece attendere e, di fronte alla multa di Cecilio Metello, Appio Claudio esperò la *provocatio* che, in questo caso, ebbe un esito diverso rispetto a quelli precedenti. Il popolo, davanti al quale finì la questione, negò infatti il diritto del pontefice massimo di impartire direttive all'augure.

Dalla testimonianza festina emerge chiaramente come l'augure fosse una figura necessaria per l'*inauguratio*; per il resto, tuttavia, le notevoli lacune del passo non consentono di fornire risposte ai numerosi dubbi che da esso scaturiscono. Si ignora, ad esempio, quale fosse l'incarico sacerdotale del soggetto di cui si chiedeva l'*inauguratio*. Mommsen, come risulta dalla sua ricostruzione²⁶⁶, riteneva si trattasse di un *rex sacrorum*; per altri studiosi, invece, il caso riguardava probabilmente un pontefice cooptato dal relativo collegio²⁶⁷. In entrambi i casi la richiesta di inaugurare da parte del pontefice era legittima, perché relativa a membri del suo stesso collegio e da lui nominati²⁶⁸, ma la pronuncia del popolo fu comunque sfavorevole al pontefice. Evidentemente il comizio negava che quest'ultimo potesse pretendere la rinuncia dell'augure ai suoi *sacra familiaria* per compiere l'*inauguratio* col capo coperto; di conseguenza, non consentì al pontefice di esercitare i suoi poteri punitivi su Appio Claudio infliggendogli una multa. Non mi sembra esistano prove che dimostrino una posizione di preminenza del pontefice massimo sugli auguri, né credo che esse si possano trarre, come invece è stato sostenuto, dalla circostanza che Festo, non nominandoli nel passo relativo all'*ordo sacerdotum*²⁶⁹, avesse voluto intendere implicitamente che tali sacerdoti, a differenza degli altri, fossero a lui subordinati²⁷⁰. Ritengo verosimile, al contrario, che nel testo *de quo* la decisione assunta dal popolo dipendesse proprio dal fatto che l'augure Claudio – peraltro apprestatosi a svolgere scrupolosamente le proprie funzioni liturgiche²⁷¹ – non facendo parte del collegio pontificale, non potesse essere destinatario delle direttive del pontefice massimo²⁷².

priva il capo con un lembo della toga risiedeva nell'evitare di incontrare lo sguardo del nemico, cosa che avrebbe potuto turbare il buon esito del rito: Macr., *sat.* 3.6.17. Sul passo in questione cfr. F. BONA, *Ateio Capitolone e Fest. 462,28 L «Saturno» Sacrificium fit cap-cite aperto*, in «SDHI», XXIX, 1963, p. 318 ss. (ora in *Lectio sua. Studi editi e inediti di diritto romano*, I, Padova, 2003, p. 484 ss.).

²⁶⁶) Cfr. *supra*, nt. 263. Sulla scia di Mommsen anche CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 212 nt. 8.

²⁶⁷) DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 446.

²⁶⁸) CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 221 ss.

²⁶⁹) Fest., *verb. sign.*, sv. '*ordo sacerdotum*' (Lindsay², p. 198).

²⁷⁰) DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 456.

²⁷¹) PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 73.

²⁷²) In tal senso LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 280.

Sarebbe troppo arduo spingerci oltre; in mancanza di ulteriori informazioni, è possibile avanzare solo semplici congetture. I pochi dati a nostra disposizione possono in ogni caso orientarci a supporre che i poteri coercitivi del pontefice massimo non trovassero applicazione nei confronti degli auguri, probabilmente in quanto soggetti esterni al collegio pontificale.

Altrettanto criptica, e quindi suscettibile anch'essa di una pluralità di interpretazioni, appare un'epitome liviana in cui si propone un caso di conflitto verificatosi nell'anno 159 a.C.:

Liv., *ep.* 47: Cneo Tremellio pr. multa dicta est, quod cum M. Aemilio Lepido, pontifice maximo, iniuriosae contenderat, sacrorumque quam magistratum ius potentius fuit.

Al pretore Tremellio venne inflitta una multa per comportamento ingiurioso tenuto nei confronti di Emilio Lepido. Il testo, però, non specifica né se la sanzione pecuniaria fosse stata inflitta dal pontefice massimo, né se il magistrato ricoprì anche cariche sacerdotali. Si comminò una multa per ingiurie²⁷³ e in questa situazione il *ius sacrorum* si rivelò superiore al diritto magistratuale.

Gli scarsi dati a nostra disposizione non consentono di valutare se il caso presentasse caratteristiche simili a quelli precedentemente esaminati: una parte della dottrina, seguendo l'opinione di Bleicken²⁷⁴, lo cita tra le ipotesi di conflitto tra pontefice massimo e sacerdoti-magistrati: la multa, di conseguenza, sarebbe stata inflitta dal pontefice massimo per comportamento ingiurioso del pretore e a ciò avrebbe fatto seguito, probabilmente, la *provocatio*²⁷⁵. Questa interpretazione è verosimile, ma non può essere esclusa un'altra

²⁷³) L'espressione '*iniuriose contenderat*' indica solo la presenza di un comportamento ingiurioso. E' probabile che sia stata usata volutamente in modo generico per indicare insulti, offese e quindi ipotesi di *iniuria* in senso lato.

²⁷⁴) BLEICKEN, *Kollision*, cit., p. 453-454.

²⁷⁵) Di caso molto probabilmente portato davanti a un giudizio popolare tribunizio, parla L. GAROFALO, *Appunti sul diritto criminale nella Roma monarchica e repubblicana*, Padova, 1997, p. 110. Tra i vari studiosi che si sono pronunciati sul testo in questione, ricordiamo M.J. JOHNSON, *The Pontifical Law of the Roman Republic* (Diss. Rutgers, the State University of New Jersey), New Brunswick, 2007, p. 94 ss., che pone l'attenzione sulle similitudini tra '*contenderat*' in Liv. *ep.* 47, '*magnis contentionibus*' in Liv. *urb. cond.* 37.51.3-5, e '*contentio*' in Liv., *urb. cond.* 40.42.8. La frase '*ius sacrorum*' di Liv., *ep.* 47, richiama la preoccupazione per i *sacra*; questi ultimi vengono menzionati in Val. Max., *mem.* 1.1.2, e da Cic., *Phil.* 11.8.18, come causa della multa. Infine, le parole di Valerio Massimo (*mem.* 1.1.2: '*religioni summum imperium cessit*') e di Liv. (*urb. cond.* 37.51.3-5: '*religio ad postremum vicit*') troverebbero corrispondenza nella frase di Liv., *ep.* 47, secondo cui '*sacrorumque quam magistratum ius potentius fuit*'. Queste somiglianze, a suo avviso, rendono molto probabile che il conflitto riportato nell'epitome liviana riguardi un pontefice massimo e un magistrato-sacerdote e

lettura del passo. E' possibile, infatti, supporre che in difesa dell'autorità di Emilio Lepido, insultato da Tremellio, fosse intervenuto un tribuno per citare il pretore davanti all'assemblea popolare e che quest'ultima abbia poi irrogato la multa²⁷⁶. L'ipotesi di un processo tribunizio giustificerebbe sia la mancata citazione della carica sacerdotale di Tremellio, sia l'espressione estremamente generica *'iniuriosae contenderat'* e sarebbe quindi diversa da quella prospettata da Bleicken. In entrambi i casi, il provvedimento punitivo – che troverebbe la sua giustificazione nel comportamento ingiurioso del magistrato verso il pontefice massimo – sarebbe perfettamente compatibile con la frase secondo cui «il *ius* sacro prevalse su quello magistratuale».

La scarsità dei dati a nostra disposizione non consente di ritenere il caso riportato nell'epitome liviana uguale agli altri.

Non tutti i testi finora esaminati forniscono informazioni sicure. Tuttavia, fonti inequivocabili attestano che il pontefice massimo usava i suoi poteri coercitivi nei confronti dei flamini e del *rex sacrorum*, in quanto sacerdoti appartenenti al suo collegio e da lui stesso nominati. In questi casi egli poteva emanare provvedimenti diversi come multe, confische di beni, pegni e costringerli anche a dimettersi procedendo nei loro confronti con la *exauguratio*. In tutti i casi, il pontefice massimo perseguiva l'unico obiettivo di punire una disobbedienza e quindi un comportamento poco rispettoso delle sue direttive e non la violazione di una legge divina²⁷⁷. I sacerdoti, sebbene non avessero compromesso la *pax deorum*, né commesso un illecito penale, avevano in ogni caso disatteso le prescrizioni del pontefice massimo, venendo meno alle regole imposte dal loro incarico sacerdotale.

sia quindi uguale agli altri casi. Contra LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 278 nt. 451, la quale avanza delle perplessità al riguardo; osserva infatti che nel testo non c'è alcuna traccia di *provocatio* e che l'epitomatore non precisa se sia stato lo stesso pontefice massimo ad infliggere la multa.

²⁷⁶) Peraltro, non sarebbe stata la prima volta che a citare in giudizio un magistrato fosse un tribuno della plebe: nelle fonti è espressamente menzionato l'episodio di Cn. Domizio Enobarbo, tribuno della plebe, che nel 104, adducendo motivi sacrali di una certa gravità, aveva portato un console davanti al popolo chiedendo la comminazione di una multa (si veda *infra*, nel testo). Il giudizio si concluse con l'assoluzione di Scauro. Ma la celebrazione scorretta dei riti sacri costituì solo apparentemente l'oggetto dell'accusa; furono gli intrighi politici, ancora una volta, a rivelarsi determinanti. Come sottolinea T. CORNELL, *Some Observations on the «crimen incesti»*, in «Le délit religieux dans la cité antique (table ronde, Rome, 6-7 avril 1978)», Roma, 1981, p. 37, negli ultimi anni del II secolo furono numerosi i tentativi per nascondere, sotto l'aspetto di contrasti di carattere religioso, conflitti di carattere politico. Per riferimenti al processo in questione cfr. Cic., *pro rege Deiotaro* 31, e Val. Max., *mem.* 6.5.5.

²⁷⁷) J. SCHEID, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in «Le délit religieux» cit., p. 129.

Tuttavia altre testimonianze – mi riferisco a quelle relative ai conflitti tra pontefice massimo e augure o tra pontefice massimo e soggetti estranei all'ambito sacerdotale – si presentano fortemente lacunose e consentono pertanto di avanzare solo mere congetture. In particolare, l'epitome liviana²⁷⁸, cui precedentemente abbiamo fatto riferimento, non fornisce dati sufficienti per poter dedurre in modo sicuro che l'*auctoritas* del pontefice potesse esplicitarsi anche nei confronti di magistrati che non fossero sacerdoti; così come il passo di Festo permette soltanto di supporre che il pontefice massimo non avesse il diritto di usare incondizionatamente i propri poteri di *coërcitio*. Esso si riferisce infatti al provvedimento del popolo che per una volta diede parere contrario alla decisione dei pontefici, negando così al capo di questo collegio il diritto di multare un augure che rifiutava di assecondare una sua richiesta di *inauguratio* solo perché impegnato contemporaneamente nella celebrazione di *sacra familiaria* della *gens* Claudia per i quali la tradizione imponeva modalità diverse da quelle romane.

Nonostante ciò, questi passi indicano l'esistenza di limiti oltre i quali la potestà punitiva del pontefice massimo non poteva trovare applicazione. E' fortemente dubbia la possibilità di una sua estensione al di là della materia sacra e al di là dei membri del proprio collegio²⁷⁹.

²⁷⁸) Liv., *ep.* 47.

²⁷⁹) In tal senso già CORNELL, *Some observations*, cit., p. 29. Lo studioso esclude che i pontefici avessero poteri di giurisdizione criminale sui cittadini romani. Cfr. inoltre BEARD, *Religions of Rome*, cit., I, p. 21. Un altro conflitto ricco di spunti interessanti, sebbene il testo sia lacunoso, è riferito da Asconio (*in Scaur.* p. 21 C.) tra il tribuno Cn. Domizio Enobarbo e il sacerdote Emilio Scauro. Il magistrato sollevava nei confronti di quest'ultimo l'accusa di non aver dato corretta esecuzione ai *sacra publica*, che dovevano essere celebrati a Lavinio in onore degli dei *Penates*, offendendo così la dignità del popolo romano. In realtà, la motivazione addotta da Enobarbo costituiva solo un pretesto per vendicarsi di una precedente questione di carattere privato. L'ira di Domizio contro Scauro può ascrivere alla sua mancata *cooptatio* nel collegio augurale, di cui lo stesso Scauro faceva parte. Da questo testo, tuttavia, non possono trarsi conclusioni sicure circa i poteri del pontefice massimo per l'assenza, nelle fonti, sia di notizie certe sulla cronologia degli eventi, sia sull'esatto incarico sacerdotale dei due personaggi coinvolti. Si ignora, infatti, l'esatta data del processo (104 o 103 a.C.) e quella del pontificato massimo di Domizio Enobarbo, tribuno nel 104 o 103, nonché il collegio sacerdotale nel quale Domizio sarebbe dovuto essere cooptato. Asconio, infatti, si riferiva al collegio degli auguri di cui Scauro avrebbe fatto parte, ma Svetonio (*Nero* 2.1) riteneva che fosse membro del collegio dei pontefici. Queste lacune non consentono di poter inserire l'episodio tra i casi di conflitto tra pontefice massimo e altri sacerdoti: per poter procedere in tal senso, si dovrebbe avere la certezza che Enobarbo fosse stato pontefice massimo nel medesimo anno del processo e che Scauro fosse appartenuto al collegio degli auguri, di cui evidentemente Enobarbo chiedeva di far parte. Ma, come sottolinea SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 168-171 (specie p. 169), non ci sono dati certi in proposito, né prove incontrovertibili

E' stato obbiettata, d'altro canto, l'esistenza di prove in senso contrario. Il supremo supplizio, che il pontefice massimo poteva infliggere nei confronti del seduttore di una vergine Vestale, dimostrerebbe l'estensione dei suoi poteri coercitivi al di là della materia sacra. In effetti, il reo d'incesto si identificava, nella maggior parte dei casi, in un comune cittadino. Ritengo, tuttavia, che ciò non ostacoli quanto finora sostenuto. Come vedremo meglio in seguito, la punizione del correo da parte del pontefice massimo, lungi dall'essere ascrivibile a un suo potere coercitivo esercitato discrezionalmente, conseguiva invece a una specifica disposizione legislativa che il pontefice era tenuto ad osservare e che lo portava a fustigare nel foro il colpevole, nudo e con il collo in una forca, fino alla morte²⁸⁰.

Abbiamo visto come gli incarichi di *flamen* o di *rex sacrorum*, un tempo decisamente autorevoli, incominciassero ad esser considerati meno prestigiosi, e di conseguenza meno ambiti, rispetto ad una brillante carriera politica. Ciò comportò che i *flamines*, qualora fossero anche magistrati ed entrassero in conflitto col pontefice massimo, nel tentativo di salvaguardare i loro diritti politici reagissero solitamente ai provvedimenti punitivi ricevuti sperando la *provocatio*²⁸¹. Il dato è piuttosto singolare, in quanto essa si discostava in parte

sull'attendibilità della notizia di Asconio, sebbene quest'ultima appaia la più probabile: cfr. in tal senso P. FRACCARO, *Opuscula*, II, Pavia, 1957, p. 135 ss. Aderiscono all'interpretazione di Svetonio, ritenendo quindi che Scauro fosse pontefice, R.M. GEER, *M. Aemilius Scaurus (Suetonius Nero II.I and Asconius on Cicero pro Scauro I)*, in «Classical Philology», XXIV, 1929, p. 292-294, L.R. TAYLOR, *Caesar's Colleagues in the Pontifical College*, in «American Journal of Philology», LXIII, 1942, p. 409 nt. 80, e W.C. MCDERMOTT, «*De Lucceius*», in «Hermes», XCVII, 1969, p. 242 nt. 2. Condividono, invece, l'ipotesi di Asconio, presumendo quindi che Scauro fosse augure, E. BADIEN, *Sulla's Augurate*, in «Arethusa», I, 1968, p. 29-31, E. RAWSON, *Religion and Politics in the Late Century at Rome*, in «Phoenix», XXVIII, 1974, p. 209 nt. 106, R.L. BATES, *Rex in Senatu: a Political Biography of Aemilius Scaurus*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», CXXX, 1986, p. 266, e A. KEAVENEY, *Sulla: the Last Republican*², London - New York, 2005, p. 152. Un tentativo di conciliazione tra le due teorie, ossia che Domizio potrebbe essere stato respinto sia dal collegio degli auguri, sia dal collegio dei pontefici, è avanzato da G.V. SÜMNER, *The Orators in Cicero's Brutus: Prosopography and Chronology*, Toronto 1973, p. 97 ss. Sul caso di Emilio Scauro cfr. anche J.-L. FERRARY, *Recherches sur la législation de Saturninus et Glaucia*, II, in «MEFRA», XCI, 1979, p. 100 nt. 47, e SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 124 s. Il caso di Emilio Scauro viene esaminato anche da C. HENDERSON, *The Career of the Younger M. Aemilius Scaurus*, in «The Classical Journal», LIII.5, 1958, p. 199.

²⁸⁰) Fest., *verb. sign.*, sv. '*probum*' (Lindsay², p. 277): «*Probum* Virginis Vestalis ut capite puniretur, vir qui eam incestavisset verberibus necaretur, lex fixa in atrio Libertatis cum multis aliis legibus consumpta est. ut ait M. Cato in ea oratione quae de auguribus inscribitur». In proposito, cfr. anche Plin., *ep.* 4.11.10.

²⁸¹) In proposito, A. HEUSS, *Zur Entwicklung des Imperiums der römischen Oberbeamten*, in «ZSS», LXIV, 1944, p. 109, BLEICKEN, *Oberpontifex*, cit., p. 356, e *Kollision*, cit., p. 451

dai criteri ordinari. Stando alla prassi abituale, il popolo, riunito nei comizi, nel momento in cui fosse venuto a pronunciarsi, avrebbe potuto solo rispondere in senso affermativo o negativo alla domanda posta dal magistrato-presidente²⁸². Tuttavia, nei casi esaminati, il comizio non si limitava ad approvare o a rigettare la condanna pontificale ma, nella seconda ipotesi, poneva una condizione: subordinava la remissione della multa all'obbedienza del sacerdote-magistrato nei confronti del pontefice massimo. Viene allora da chiedersi come si potesse passare da una richiesta iniziale di multa ad una remissione del provvedimento, subordinata, però, all'obbedienza del sacerdote al pontefice massimo. Le fonti non forniscono informazioni sufficienti per poter ricostruire questa fase del processo, in cui la comminazione della multa iniziale era stata modificata in proposta; a riguardo, pertanto, è possibile formulare solo semplici congetture. Ritengo altamente probabile che il pontefice massimo, dopo l'iniziale proposta di multa, avesse modificato, nelle *contiones* successive, la sua prima richiesta²⁸³. Poteva infatti accadere che, a seguito di fatti ulteriori emersi nell'*anquisitio* e di un atteggiamento più disponibile dell'accusato, resosi conto nel frattempo di una certa ostilità da parte dell'assemblea, il pontefice massimo patteggiasse col convenuto e modificasse la sua richiesta iniziale²⁸⁴. Nella nuova proposta, egli invitava il popolo ad esprimersi sulla remissione della multa, condizionata all'obbedienza ai suoi ordini del sacerdote-magistrato. L'assemblea, dando risposta affermativa o negativa, rispettava così la prassi consueta.

s., VERNACCHIA, *Il pontificato*, cit., p. 438, e FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 424, ritengono, infatti, con particolare riferimento al caso del 189 a.C., che fosse stato Fabio Pittore a sollecitare l'intervento del popolo. Ma BRISCOE, *A Commentary*, cit., p. 370 propone invece l'alternativa tra Fabio Pittore e un tribuno della plebe.

²⁸²) Il popolo votava su tavolette cerate sulle quali era incisa la lettera «L» da un lato, ad indicare l'assoluzione («libero») e la lettera «D» dall'altro, ad indicare invece la condanna («damno»). Si cancellava l'una o l'altra a seconda dell'orientamento del comizio. In proposito J.M. CODY, *The Use of Libero-Damno and Absolvo-Condemno in the Judicial Proceedings of the Late Republic* in «Classical Philology», LXVIII, 1973, p. 205 ss., e A. LUISI, *Sul problema delle tabelle di voto nelle votazioni legislative: contributo all'interpretazione di Cic. Att. 1.14.5*, in «Index», XXIII, 1995, p. 420 ss.

²⁸³) Ipotesi già avanzata da JONES, *The Criminal Courts*, cit., 1972, p. 11.

²⁸⁴) G. PUGLIESE, *rec. a W. KUNKEL, Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit*, München, 1962, in «BIDR.», LXVI, 1963 (ora in *Scritti giuridici scelti*, II, Napoli, 1985, p. 156-157), prende in considerazione anche l'ipotesi che il popolo avesse potuto emanare due provvedimenti distinti, l'annullamento della multa e l'ordine di obbedire al pontefice. Altri casi nei quali durante l'*anquisitio* il magistrato cambiò la proposta iniziale di pena, sono richiamati da SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 86 nt. 56; cfr. anche A.H.J. GREENIDGE, *The Legal Procedure of Cicero's Time*, Oxford, 1901, p. 347.

1.3.2. ... e della loro natura giuridica. Dopo aver ricostruito, sulla base di quanto consentono le fonti, l'ambito di applicazione della potestà punitiva del pontefice massimo, è opportuno soffermarsi sulla sua natura giuridica. Quest'esigenza scaturisce da un noto e discusso passo di Livio²⁸⁵, precedentemente menzionato per un caso di conflitto, in cui lo storico ci informa che, in quell'occasione, entrambe le parti – il pontefice massimo Licinio Crasso e il pretore e *flamen Quirinalis* Fabio Pittore – esercitarono, l'una nei confronti dell'altra, la loro autorità: *'pignera capta, et multae dictae, et tribuni appellati et provocatum ad populum est'*. Lo storico riferisce anche che, in attesa dell'esito del *iudicium populi*, *'imperia inhibita ultro citroque'*. Quest'ultima frase, decisamente poco chiara, ha indotto il Bleicken a ipotizzare un'attività – da parte di Fabio – pari e contraria a quella di Licinio²⁸⁶. Ciò ha fatto supporre che l'*imperium* del *rex*²⁸⁷ si fosse trasferito, in età repubblicana, al pontefice massimo e che, quindi, trattandosi di *imperium* in senso tecnico, fosse possibile porre il potere della suprema autorità religiosa sullo stesso piano di quello del re in età monarchica e del magistrato in età repubblicana.

La questione non è per noi secondaria. E' infatti importante verificare se il potere di *coercitio*, in base al quale il pontefice massimo assumeva provvedimenti punitivi, fosse da intendersi necessariamente come manifestazione di *imperium*, e quindi di un potere analogo a quello di un magistrato, o se si trattasse di un qualcosa di diverso, ugualmente ampio e autoritario, ma non equiparabile all'*imperium* magistratuale²⁸⁸.

Il testo di Livio, in realtà, è l'unico ad attribuire l'*imperium* al pontefice massimo e ciò potrebbe indurci a tentare di trascurare tale testimonianza, mettendola da parte in quanto fonte isolata. Esploriamo, tuttavia, la possibilità di una diversa lettura del passo.

L'attribuzione di questo potere a Fabio non pone alcun problema: egli

²⁸⁵) Liv., *urb. cond.* 37.51.3-5. Sul problema che emerge dal passo cfr. F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur. Ricerche sui giuristi del III sec. a.C.*, Torino, 1995, p. 118 nt. 16, ove ampia bibliografia.

²⁸⁶) BLEICKEN, *Kollision*, cit., p. 451 ss.

²⁸⁷) 'Rex' inteso come dominatore etrusco. VOCI, *Per la definizione dell'imperium*, cit., p. 79 s., infatti, con riferimento all'originaria potestà regia, ritiene preferibile non parlare di *imperium* perché «non ha quel carattere e non importa quella somma di facoltà, che la comune opinione attribuisce all'*imperium*». Nei confronti dell'antico monarca latino è possibile parlare solo di «potestà religiosa» (p. 90).

²⁸⁸) Un'attenta ricognizione delle opinioni in dottrina del significato di '*imperium*', riferito al pontefice massimo, in VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali*, cit., p. 68 ss.

non era solo un *flamen*, cioè un sacerdote sottoposto all'autorità del pontefice massimo, ma anche un pretore e, come tale, provvisto di *imperium* in senso tecnico. Livio, pertanto, gli riconosce quel potere tipico di tutte le magistrature superiori. E' il plurale '*imperia*' che suscita perplessità, in quanto si riferisce non solo al potere del *flamen*-pretore, ma anche a quello del pontefice massimo. Il problema sollevato dal testo liviano si inserisce in realtà in un contesto più ampio, relativo ai rapporti tra sacerdozi e magistrature, che ancora oggi divide studiosi seguaci di Theodor Mommsen²⁸⁹, sostenitore di una netta separazione tra la sfera religiosa e quella civile, e studiosi che invece, sulla scia di Ettore Pais²⁹⁰, asseriscono l'esistenza di una inevitabile interrelazione tra sacerdozi e magistrature. Bleicken assunse una posizione intermedia tra i due insigni romanisti²⁹¹; egli, sebbene non negasse una sostanziale differenza tra le due sfere, ammetteva come, in alcune circostanze, queste potessero essere correlate. Lo testimoniavano, a suo avviso, sia quei casi in cui un sacerdote era investito di una carica magistratuale, sia, e soprattutto, la nota norma che vietava al *rex sacrorum* di cumulare tale incarico con quello di magistrato²⁹². La regola, evidentemente, era quella di consentire a un'autorità religiosa di ricoprire anche una carica civile, forse sulla scia di una tradizione

²⁸⁹) MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, II, cit., p. 18 s. che rilevava, come abbiamo visto, come il pontificato attenesse esclusivamente all'ambito religioso; tutto ciò che riguardava il culto degli dei era infatti di esclusiva pertinenza dei sacerdoti, i quali non assumevano alcuna posizione di rilievo nella costituzione repubblicana. I diversi criteri di nomina, così come la durata e la successione delle cariche, erano un'ulteriore prova che magistrature e sacerdozi riguardassero due sfere di attività completamente diverse tra loro. Un ostacolo alla sua teoria è rappresentato dal passo di Livio (*urb. cond.* 27.8.7-8) che, come abbiamo visto (cfr. *supra*, nt. 163), assegnava una posizione del tutto particolare al *flamen Dialis*: sedeva in senato, indossava la *toga praetexta*, aveva diritto alla sedia curule. Tutto ciò, in effetti, impediva di sostenere una netta demarcazione tra la sfera sacrale e quella civile, ma tale testimonianza – osservava Mommsen – rappresentava soltanto un'eccezione e, a suo parere, era impossibile dedurre una regola generale da un'unica e peraltro discussa disposizione.

²⁹⁰) PAIS, *Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature*, cit., p. 217, 297 e 300, poneva i magistrati sullo stesso piano dei sacerdoti e tutti, indistintamente, facevano parte dell'organizzazione statale romana. Lo studioso sosteneva, come d'altronde emerge dai passi che abbiamo preso in esame, che l'attività pontificale avrebbe potuto anche prevalere su quella magistratuale nel caso in cui il capo del collegio fosse stato costretto ad impartire un ordine al sacerdote-magistrato; avrebbe potuto impedirgli così di esercitare le proprie funzioni (magistratuali) qualora queste ultime avessero potuto danneggiare o addirittura ostacolare lo svolgimento di quelle sacerdotali. Sulla interrelazione tra magistrature e sacerdozi, si era pronunciato già N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, 1864, p. 293.

²⁹¹) BLEICKEN, *Kollision zwischen*, cit., p. 446 ss.

²⁹²) Dion. Hal., *ant. Rom.* 4.74.4 e 5.1.4, e Plut., *quaest. Rom.* 63.

che aveva sempre considerato il *rex* sia magistrato che sacerdote.

In realtà, le posizioni di Mommsen e Pais, nonostante si differenziasse notevolmente in relazione al rapporto tra sacerdozi e magistrature, convergevano per quanto atteneva all'*imperium*; anche lo studioso tedesco, infatti, benché ponesse le due sfere in questione su due piani nettamente separati, non aveva dubbi sul fatto che Livio, nel suo brano, avesse usato il termine '*imperium*' in senso tecnico, conferendo quindi a Licinio Crasso le stesse facoltà del magistrato²⁹³.

E' indubbiamente vero, come già da altri sostenuto²⁹⁴, che il sacerdozio, lungi dal costituire una magistratura²⁹⁵, avesse, all'interno dell'organizzazione romana, «una propria fisionomia, con proprie competenze e propri poteri» e che quindi, almeno in linea di massima, fosse necessario distinguere coloro cui spettavano funzioni civili da coloro cui venivano invece affidate funzioni religiose. Ritengo, tuttavia, sulla scia di Calonge²⁹⁶, che la separazione tra le due sfere, civile e religiosa, debba intendersi in modo meno radicale rispetto a come è stata prospettata da una parte della dottrina. L'organizzazione statale romana, al cui interno si inseriva con funzioni altamente rilevanti il pontificato, non rappresentava una realtà statica, in cui tutto era preordinato e rigorosamente definito. Essa era caratterizzata, al contrario, dal continuo fluire degli eventi, in cui il delicato compito dei pontefici consisteva nell'adeguare i vari istituti alle continue esigenze sociali. I pilastri di questa realtà in continuo movimento, tra i quali si verificavano spesso delle interferenze²⁹⁷, si avvalevano

²⁹³) MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., II, p. 20 e nt. 2. Accanto alla teoria di questi studiosi, che riconosce un potere di *imperium* al pontefice massimo, è da segnalare una posizione più sfumata: quella di C.H. BRECHT, *Zum römischen Komitialverfahren*, in «ZSS», LIX, 1939, p. 292, che attribuisce al pontefice massimo un «geistliche *imperium*», un *imperium* limitato, da intendersi cioè in senso spirituale.

²⁹⁴) VERNACCHIA, *Il pontificato*, cit., p. 430.

²⁹⁵) Sebbene ci sia chi, come TAYLOR, *Party Politics*, cit., p. 90-91, lo consideri un quasi-magistrato.

²⁹⁶) CALONGE, *El 'pontifex maximus'*, cit., p. 9 ss. Lo studioso, pur rilevando il frequente riferimento alla distinzione tra le funzioni civili e quelle religiose (D. 2.4.2 5: Ulp., *ad ed.*, e D. 48.14.1.1: Mod. 2 *de poen.*), ritiene che tale diversità non dovesse essere esasperata. E' pur vero, infatti – egli osserva – che il pontefice massimo non possa essere considerato un magistrato, ma può ricoprire indubbiamente incarichi magistratuali in conseguenza di quel cumulo di funzioni, civili e sacre, proprie del re. Altre fonti, prese in considerazione dallo studioso, devono quindi indurre, a suo avviso, ad una maggiore flessibilità nella valutazione dei rapporti tra sacerdozi e magistrature.

²⁹⁷) La rilevante funzione consultiva che il collegio pontificale svolgeva all'interno del senato costituiva un evidente esempio di interrelazione tra la sfera civile e quella religiosa. Quando in senato si ponevano in discussione questioni inerenti alla religione, che peraltro avevano la precedenza sulle altre (Liv., *urb. cond.* 36.1.1-2), il collegio dei pontefici

pertanto della loro forte autorità per poter svolgere appieno le loro funzioni e giustificare il loro prestigio. Un'autorità, dunque, ugualmente ampia ma che trovava fondamento, per il pontefice massimo, nel volere divino espresso attraverso l'*inauguratio*, per il magistrato, nel volere del popolo. Un' *'auctoritas'* che poteva assumere per entrambi il nome di *'imperium'*, ma che alla luce dell'obbiettivo del pontefice massimo (impedire che il *flamen* abbandonasse i *sacra*), induce dubitare che nel passo di Livio l'*imperium* attribuito a Licinio fosse della stessa natura di quello assegnato a Fabio Pittore²⁹⁸ in quanto magistrato.

Com'è stato infatti giustamente osservato, «*imperium* ha una duplicità di significati, uno più rigoroso e uno più lato»²⁹⁹. E' innegabile che il termine venga usato nella maggior parte dei casi nella sua prima accezione e cioè in senso tecnico: in queste ipotesi rappresenta un concetto piuttosto semplice, il comando militare proprio delle magistrature maggiori. Diventa invece di difficile definizione quando se ne faccia un uso improprio, quando se ne abusi. Soprattutto nelle fonti non giuridiche, infatti, lo stesso termine viene spesso usato in senso generico, col significato di «impartire ordini» nei confronti di un soggetto sottoposto, come sinonimo di *'auctoritas'*, preferendolo alla parola sicuramente più appropriata, ma in alcuni contesti forse inespressiva³⁰⁰. *'Impe-*

veniva subito interpellato: in presenza di prodigi, esso si esprimeva sul modo in cui pacificare gli dei e sulle precise parole da usare. Sui cd. *indigitamenta*, si vedano SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic*, cit., p. 21, e GIACHI, MAROTTA, *Diritto e giurisprudenza*, cit., p. 53 e 56 e nt. 66.

²⁹⁸) Negano l'*imperium* del pontefice massimo BOUCHE²-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, cit., p. 307, nonostante il fatto che quest'ultimo potesse essere assimilato ad un magistrato, DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 399 ss. (sebbene in una sua opera precedente, *Arcana imperii*, Milano, 1948, III.1, p. 41, avesse ritenuto che il pontefice massimo fosse investito di un *imperium mandatum*), CATALANO, *Contributi*, cit., I, p. 237 nt. 91, A. ROSENBERG, *Imperium*, in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., IX.A.1, 1961, c. 1202 ss. (secondo cui «il pontefice massimo non ha mai comandato un esercito, né diretto un processo, né esercitato la *coëritio*, né convocato il senato»), KUNKEL, *Untersuchungen*, cit., p. 22, VERNACCHIA, *Il pontificato*, cit., p. 427 ss., A. D'ORS, *En torno a las raíces romanas de la colegialidad episcopal*, Pamplona, 1965, p. 13 ss., S. MAZZARINO, *Storia e diritto nello studio delle società classiche*, in «La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso della Società italiana di Storia del Diritto», Firenze, 1966, p. 51 ss., CALONGE, *El 'pontifex maximus'*, cit., p. 5 ss., F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana²*, Napoli, 1972-1975, I, p. 137 ss., LOVISI, *Contribution à l'étude*, cit., p. 279, S. RANDAZZO, «*Collegium pontificum decrevit*». Note in margine a CIL. X. 8259, in «Labeo», I, 2004, p. 139 (sebbene affermi che, in determinate materie, il pontefice massimo avesse un'autorità superiore a quella di un magistrato *cum imperio*, benché diversa), e RIDLEY, *The Absent Pontifex Maximus*, cit., p. 283 ss.

²⁹⁹) GIOFFREDI, *Diritto e processo*, cit., p. 85 e in particolare nt. 38.

³⁰⁰) In altri casi, al contrario, viene usata la parola *'potestas'* invece di *'imperium'*, nonostante si voglia far riferimento al comando militare esercitato dal proconsole nella pro-

rium' viene così ad indicare le imposizioni dei padroni verso i servi³⁰¹ o verso i liberti, equiparati, in queste direttive, quasi agli schiavi³⁰², o verso gli ospiti³⁰³ o verso la matrona da parte del marito³⁰⁴ o, ancora, viene a indicare il potere dei censori³⁰⁵, magistrati notoriamente sforniti di competenze militari.

E allora, in un panorama così vasto di accezioni del termine 'imperium', diventa perfettamente legittimo ritenere che anche nel passo dal quale è scaturito il problema³⁰⁶, Livio non abbia voluto riferirsi all' 'imperium' in senso militare, ma al semplice potere di impartire ordini del pontefice massimo che si contrapponeva all' 'imperium' in senso tecnico del pretore. Il plurale 'imperia', quindi, indica nel testo due diversi poteri, l'uno tecnico, l'altro del tutto generico, così diversi da ritenere, come è stato giustamente osservato³⁰⁷, che Livio avrebbe dovuto dire più correttamente 'auctoritas et imperium inhibita'. E' indubbio che il potere coercitivo possa consistere in una manifestazione dell' 'imperium', ma non necessariamente i due termini devono coincidere, come risulta chiaramente dal potere di persecuzione penale dei tribuni della plebe, che sono però sforniti di 'imperium'³⁰⁸. Il fraintendimento nel quale è probabile siano incorsi molti studiosi nasce allora da quella deformazione, tipica dei giuristi, che induce a considerare l' 'imperium' un concetto prettamente giuridico e a far esclusivo riferimento ai poteri del magistrato e, alla luce della costituzione del principato³⁰⁹, ai poteri dell'imperatore. A differenza, infatti, del

vincia che gli viene assegnata: D. 1.16.1, Ulp. 1 disp. ('Proconsul ubique quidem proconsularia insignia habet statim atque urbem egressus est: potestatem autem non exercet nisi in ea provincia sola, quae ei decreta est').

³⁰¹ Cat., agr. 5: 'Familiam exerceat, consideret quae dominus imperavit fiant'. Con riferimento agli schiavi, si vedano anche Cic., pro Caec. 18.52 ('denique imperium domesticum nullum erit, si servulis hoc nostris concesserimus ut ad verba nobis oboediant, non ad id quod ex verbis intellegi possit optemperent'), e Cic., sen. 11.37: '(Appius) tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium, in suos metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant'.

³⁰² Cic., ad Q. fr. 1.1.4: 'quibus illi quidem non multo secus ac servis imperabant'. Si veda anche Agostino in de civ. Dei 19.16: 'imperant sicut domini servis, oboediunt sicut servi dominis'.

³⁰³ Hor., ep. 1.5.6: 'Vina bibes iterum Tauro diffusa palustris inter Menturnas Sinessanumque Petrinum. Si melius quid habes, arcesse vel imperium fer'.

³⁰⁴ Liv., urb. cond. 34.1.5: 'Matronae nulla nec auctoritate nec verecundia nec imperiorum contineri limine poterant ...'.

³⁰⁵ Liv., urb. cond. 34.44.5: '[...] quod ludis Romanis aedilibus curulibus imperarunt ut loca senatoria decernerent a populo'.

³⁰⁶ Liv., urb. cond. 37.51.3-5, il cui testo è riportato *supra*, § 3.

³⁰⁷ CALONGE, *El pontifex maximus*, cit., p. 15.

³⁰⁸ VOCI, *Per la definizione dell'imperium*, cit., p. 93 ss.

³⁰⁹ Il principe era titolare dell' 'imperium' e della *tribunicia potestas*. La cosiddetta *lex de imperio Vespasiani*, approvata dal senato il 22 dicembre del 69 d.C., nella parte che ci è stata riferita dall'epigrafe, elencava tutta una serie di poteri complementari dell'uno e dell'altro potere. In proposito cfr. le osservazioni di M. PANI, *L'imperium del principe* in «La

linguaggio giuridico, nel quale si tende a riferire la parola *'imperium'* al potere militare del magistrato, nella lingua latina essa indica anche genericamente «il potere di impartire ordini»³¹⁰. E' per questo che il termine *'imperare'* risulta spesso riferito anche ai censori: esso non allude certamente alle loro competenze militari, ma al potere di questi ultimi di comminare ordini agli edili. Livio, in quanto storico, nel riferire questo termine al pontefice massimo deve averlo fatto in senso atecnico cosicché, nel testo citato, usando la formula *'imperia inhibita'*, con molta probabilità egli avrà inteso riferirsi, da una parte, all'ordine di non partire rivolto dal pontefice massimo al *flamen*, dall'altra, al potere di Fabio Pittore di sospendere il pontefice massimo dalle sue funzioni religiose in virtù del suo *imperium* magistratuale³¹¹.

1.4. Le Vergini Vestali

Sicuramente singolare e avvolto da un alone di mistero era l'unico collegio sacerdotale femminile, quello delle *virgines Vestalis*, sacerdotesse funzionali all'esistenza e al benessere di Roma³¹². Consacrate a Vesta³¹³, dea della ter-

lex de imperio Vespasiani, e la Roma dei Flavi (Atti del Convegno, Roma, 20-22 novembre 2008)», Roma, 2009, p. 187 ss., e di P. BUONGIORNO, *Idee vecchie e nuove in tema di lex de imperio Vespasiani*, in «Athenaeum», C (I-II), 2012, p. 513-528, in cui l'autore passa in meticolosa rassegna il contenuto dei numerosi saggi sulla *lex de imperio Vespasiani*, oggetto di un Convegno organizzato in occasione del Bimillenario dalla nascita di tale imperatore; cfr. V. MAROTTA, *Esercizio e trasmissione del potere imperiale. Studi di diritto pubblico romano*, Torino 2016, p. 39 ss.

³¹⁰) VOGLI, *Per la definizione dell'imperium*, cit., p. 91.

³¹¹) La *coercitio* presenta dunque varie graduazioni; quella del pontefice massimo non sarà mai uguale a quella del console: consisterà in un potere privo di competenze militari e con un ambito di applicazione esclusivamente sacrale, indispensabile, tuttavia, affinché gli ordini del pontefice vengano eseguiti, i disordini prevenuti o rimossi, la pace ripristinata laddove abbia subito dei turbamenti.

³¹²) Cic., *Font.* 21.48, e Hor., *carmin.* 1.2.26-28.

³¹³) Vesta, divinità latina e romana paragonabile a *Haestia*, dea greca, era riservata al culto pubblico di Roma, mentre *Haestia* al culto pubblico e privato delle città greche. Sull'origine greca di Vesta rileva la testimonianza di Cicerone: *'Vestae nomen a Graecis; ea est enim quae ab illis Ἑστία dicitur'* (Cic., *nat. deor.* 2.27.67), e *'Quonque Vesta quasi focum urbis, ut a Graeco nomine est appellata, quod nos prope idem Graecum nomen non interpretatum tenemus, complexa sit, ei colendae Virgines praesint ...'* (Cic., *leg.* 2.29). Tuttavia, J.-A. HILD, *'Vestalis'*, in DAREMBERG, SAGLIO, «Dictionnaire des antiquités grecques et romaines», cit., V, p. 753, sostiene che i Greci, per cercare di conciliare le inclinazioni amorose delle giovani donne con le regole imprescindibili della vita religiosa, scelsero per una soluzione di compromesso secondo la quale solo le donne anziane avrebbero avuto l'onere di custodire il fuoco sacro nei pitanei.

ra³¹⁴ e del fuoco³¹⁵, protettrice dell'Urbe³¹⁶, ne riproducevano il nome³¹⁷ e la personalità e ne incarnavano l'immagine vivente³¹⁸. Gli dei, privi di sembianze umane, venivano infatti rappresentati da membri sacerdotali che dovevano riprodurre il più possibile le caratteristiche; erano forze misteriose di cui si percepiva solo la presenza. Dal momento in cui veniva consacrata a Vesta, la vergine rompeva i legami con il mondo terreno: appartenere a una divinità, infatti, implicava la possibilità di avere solo rapporti di natura sacrale; appartenere a Vesta, in particolare, comportava, in primo luogo, il dovere di vigilare costantemente sul fuoco sacro che ardeva nell'*Atrium Vestae* e di osservare l'obbligo della castità per tutta la durata del sacerdozio³¹⁹.

Alle Vestali non competeva conoscere, così come i pontefici, le procedure rituali necessarie ad evitare la collera divina o a ristabilire la *pax deorum*, né interpretare i segnali inviati dagli dei. Tuttavia, più degli altri sacerdoti e al pari del *flamen Dialis*, stabilivano un contatto con la divinità che rappresentavano³²⁰. Intrise di grande fascino e venerate dalla comunità romana, le Vestali erano indubbiamente donne speciali, dalla personalità complessa, ambivalente e contraddittoria³²¹. I numerosi privilegi loro riconosciuti inducevano molti a considerarle esseri ambigui, con caratteristiche proprie sia delle matrone, sia degli uomini³²². Il velo, l'acconciatura nuziale, la lunga veste, ma

³¹⁴) Ov., *fast.* 6.459-460: 'Sic incesta perit, quia, quam violavit, in illam conditur, et Tellus Vestaque numen idem'.

³¹⁵) Da qui la grande potenza della dea, in grado di vegliare sul destino di Roma e perciò tale da essere annoverata tra le dodici divinità più potenti: Cic., *Cat.* 4.9.18, e *har. resp.* 6.12, e Ov., *fast.* 6.295-298: cfr. in proposito, S.C. CALZASCIA, *Immagini di Vesta nei Fasti di Ovidio*, in «Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea», II, Roma, 2016, p. 255 ss.

³¹⁶) In proposito, S. BASCHIROTTO, *Vesta and the Vestals, protectors of Rome*, in «Demeter, Isis, Vesta», cit., p. 165 ss.

³¹⁷) Varr., *ling. Lat.* 6.17: 'Dies Vestalia, ut virgines Vestales ab Vesta'.

³¹⁸) GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 107.

³¹⁹) Solo alle Vestali, vergini incontaminate, Numa avrebbe potuto affidare la custodia del fuoco, anch'esso puro e incorrotto: Plut., *Num.* 9.10. E' infatti da escludere, a differenza di quanto sostiene H. JORDAN, *Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen*, Berlin, 1886, p. 62, che le sacerdotesse potessero affidare ad altri un compito così delicato e determinante per il destino di Roma.

³²⁰) F. CENERINI, *La donna romana*, Bologna, 2002, p. 126 e 135.

³²¹) Rappresentavano Vesta, al contempo vergine e madre.

³²²) L'ambiguità dello *status* delle Vestali è stata ampiamente esaminata da M. BEARD, *The Sexual Status*, in «JRS.», LXX, 1980, 18 ss., che giustifica l'esenzione dalla tutela, di cui godevano, con la condizione delle sacerdotesse, a cavallo tra quella maschile e quella femminile. La stessa autrice, in un successivo articolo, *Re-reading (Vestal) Virginity*, in «Women in Antiquity: New Assessments» (cur. R. Hawley e B. Levick), London - New York, 1995, p. 169 s., riformula alcuni argomenti alla luce di studi più recenti sulla co-

soprattutto lo svolgimento di compiti domestici quali la pulizia o la preparazione di alcuni cibi, avvicinavano le sacre vergini alle figlie o alle matrone³²³. La celebrazione del *fascinus*³²⁴, organo riproduttore maschile, accostava le Vestali alle *nubendae*, dal momento che le giovani donne in procinto di sposarsi onoravano in una solenne cerimonia il dio *Mutinus Titinus* per scongiurare la sterilità³²⁵, proprio come le Vestali, insieme al pontefice massimo, onoravano Priapo, in una cerimonia definita da taluni studiosi «celebrazione fallica»³²⁶. Le sacerdotesse, la cui verginità era condizione imprescindibile per accostarsi al culto, dovevano sia custodire un fallo sacro che rappresentava la forza fecondatrice del fuoco, collocato nel *penus Vestae*³²⁷, al centro del tempio, sia onorare il dio *Fascinus*, personificazione divinizzata di quel fallo di cui esse non dovevano avere alcuna conoscenza³²⁸. Altri privilegi, come il *ius testamenti faciundi*³²⁹ o l'esenzione dal giuramento³³⁰, le avvicinavano invece agli

struzione di «genere» e le sue trasgressioni. Le Vestali, a suo avviso, costituivano un «genere» romano, così come il «genere» e le sue ambiguità costituivano le Vestali. Il problema non riguardava tanto lo stato sessuale di queste ultime, quanto i reali significati di «uomo», «donna», «vergine», «matrona», termini con i quali veniva definito il loro stato sessuale. La profonda ambiguità dello *status* delle Vestali è condivisa da SCHEID, *Le flamine de Jupiter*, cit., p. 224 s.

³²³) Cfr. *infra*, § 2.5.

³²⁴) Il *fascinus* veniva venerato come un dio, era oggetto di culto da parte delle Vestali e protettore dei fanciulli e dei trionfatori: Plin., *nat. hist.* 28.39 (*«quamquam religione tutatur et fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus invidiae»*).

³²⁵) Come ricorda A. CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Bari, 2015, p. 37, le spose dei romani, prima della notte di nozze, erano solite sedere su una statuette del dio *Mutinus Titinus* posta, a sua volta, sul *lectus genialis*: simbolicamente, a deflorarle sarebbe stato il dio fallo e non il marito, il cui atto era ritenuto pericoloso. Sul tema, DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 192 ss.

³²⁶) R.E.A. PALMER, «On *Mutinus Titinus*: A Study in Etrusco-Roman Religion and Topography» in *Roman Religion and Roman Empire: Five Essays*, University of Pennsylvania Press, 1974, p. 187-206. THOMPSON, *The Role of the Vestal Virgins in Roman Civic Religion*, cit., p. 129, sottolinea come il fallo rappresentasse l'insieme dei poteri associati alla virilità. In occasione di tale cerimonia, celebrata alle Idi di marzo, l'*aedes Vestae* e l'*atrium Vestalis* venivano decorati con ghirlande, usate anche per addobbare le scimmie, sacre a Priapo e a Vesta. Sul *phallus*, simbolo di energia virile che deve la sua forza d'azione alla purezza delle sue custodi, cfr. anche PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 86 s. Il *phallus*, al quale si attribuiva la nascita di Romolo e di Servio Tullio (Plin., *nat. hist.* 36.204), rappresentava la potenza virile del focolare.

³²⁷) Plin., *nat. hist.* 28.39. P. GRIMAL, *Rome et l'amour. Des femmes, des jardins, de la sagesse*, Paris, 2007, p. 459.

³²⁸) Cfr. in proposito G. GIANNELLI, *Il sacerdozio delle vestali romane*, Firenze, 1913, p. 69 ss. «L'apparato riproduttivo delle sacerdotesse – afferma CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 45 – andava protetto da ogni intromissione, al pari delle mura inviolabili di Roma».

³²⁹) Gell., *noct. Att.* 1.12.9, Cic., *rep.* 3.17, e Plut., *Num.* 10.5.

uomini, ponendosi in evidente contrasto con la riservatezza e il pudore propri di queste sacerdotesse.

Solo le Vestali, tra le donne avevano il diritto di partecipare agli spettacoli dei gladiatori³³¹. Si trattava, tuttavia, di un'ambiguità solo apparente: più che una contraddizione o una dimostrazione dell'aspetto virile della loro persona, questo privilegio si rilevava semplicemente funzionale alla loro sacralità, ad onorare pienamente il loro sacerdozio, che non poteva essere condizionato dai limiti posti alle donne comuni. Erano sacerdotesse pubbliche e la loro collocazione privilegiata in teatro³³², ad esempio, confermava la posizione ufficiale da esse rivestita all'interno della comunità.

1.4.1. L'ingresso al sacerdozio: la captio. Non tutte le fanciulle potevano accedere al nostro sacerdozio istituito, secondo Plutarco, da Numa³³³. Il re avrebbe creato dapprima due Vestali, alle quali in seguito ne avrebbe aggiunte altre due³³⁴. Le sacerdotesse, per il gravoso numero di compiti loro

³³⁰) Gell., *noct. Att.* 10.15.

³³¹) Cic., *Mur.* 35.73. Sullo svolgimento dei *ludi gladiatorii* cfr. U.E. PAOLI, *Vita romana. Usi, costumi, istituzioni, tradizioni*, Firenze, 2006, p. 218.

³³²) Suet., *Aug.* 44.3: '*Virginibus Vestalibus locum in theatro separatim, et contra praetoris tribunal, dedit. Athletarum vero spectaculo muliebri secus omne summovit*'. Sullo svolgimento dell'attività teatrale a Roma si veda PAOLI, *Vita romana*, cit., p. 223 ss.

³³³) Plut., *Num.* 9.10, Gell., *noct. Att.* 1.12.10, e Ov., *fast.* 6.257-261. E. DEL BASSO, *Virgines Vestales* in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», LXXXV, 1974, p. 168, precisa, tuttavia, che il sacerdozio delle Vestali, prima di essere importato a Roma, esisteva già ad Alba Longa, com'è d'altronde testimoniato da Livio (*Liv. urb. cond.* 1.20.3: '*Virginesque Vestae legit, Alba oriundum sacerdotium et genti conditoris haud alienum*'), da Tibullo (*eleg.* 2.5.49-52) e da Giovenale (*sat.* 4.60-61). Le sacerdotesse avrebbero avuto la loro prima sede vicino al fiume Numicio, tra Alba Longa e Lavinio. Era proprio dal *Numicius*, come ricorda M.E. GARCIA BARRACO, *Introduzione*, in «Virgines Vestales. Il sacerdozio delle Vestali romane. Origine, costituzione e ordinamento», Roma, 2017, p. 15, che le Vestali albane attingevano l'acqua per libare a Vesta. Il continuo uso finalizzato a questo scopo ridusse, secondo Serv., *comm. in Verg. Aen.* 7.150, il fiume Numicio ad una piccola fonte. Per gli usi non sacri, probabilmente le Vestali potevano servirsi dell'acqua attinta dalla vicina *fons Inturna*: Dion. Hal., *ant. Rom.* 6.13.4. La maggior parte degli storici ha attribuito la creazione del culto di Vesta a Numa anziché a Romolo per due motivi: *Rhea Silvia*, Vestale incestuosa, avrebbe impedito a suo figlio di istituire il culto pubblico di Vesta e la posizione del *lucus Vestae* al di fuori del *pomerium* sarebbe apparsa incongrua al tempo di Romolo. Tuttavia – sottolinea CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 60 s. – le due osservazioni non sono da accogliere, sia perché è da escludere che *Rhea Silvia* fosse una Vestale, sia perché la posizione del *lucus Vestae* risponderebbe ad esigenze sacrali.

³³⁴) Plutarco (*Num.* 10.1) riporta i nomi delle due vergini consacrate da Numa, Genia e Verenia, e anche di quelle consacrate successivamente, Canuleia e Tarpea.

assegnati³³⁵, sarebbero state portate definitivamente a sei da Tarquinio Prisco³³⁶ o da Servio Tullio³³⁷.

La scelta della giovane novizia, di competenza del *rex* e poi dal pontefice massimo, veniva effettuata quando la fanciulla era ancora lontana dalla pubertà, tra i sei e i dieci anni³³⁸. Aulo Gellio elenca minuziosamente altri requisiti, fisici e giuridici³³⁹, imprescindibili affinché le Vestali esercitassero le loro funzioni: non dovevano appartenere a famiglie che svolgessero mansioni ignobili, né essere orfane di padre o di madre, né essere figlie di liberti. Si richiedeva, invece, che facessero parte di una famiglia libera, onorata e non oggetto di emancipazioni³⁴⁰. Dovevano essere prive, inoltre, di qualunque difetto fisico, come quello relativo alla parola³⁴¹ o all'udito, dal momento che «ascoltare» o «comunicare» erano prerogative fondamentali per poter espletare i loro compiti quotidiani, quali le preghiere³⁴² o i sacrifici. Erano dispensate da queste funzioni sacerdotali le sorelle di una vestale, non essendo consentito a due persone della stessa famiglia di far parte del medesimo sacerdozio³⁴³, le figlie dei flamini³⁴⁴, degli auguri, dei *XV viri sacris faciundis*, dei *VII vi-*

³³⁵) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2. 67.1.

³³⁶) Dion. Hal. *ant. Rom.* 3.67.2.

³³⁷) Plut., *Num.* 10.1.

³³⁸) Ciò aveva lo scopo di assicurare che la fanciulla, al momento del suo ingresso nel sacerdozio, fosse pura e illibata e conseguentemente di evitare che ella potesse essere causa di inquinamento dell'ordine.

³³⁹) Gell., *noct. Att.* 1.12.1-4.

³⁴⁰) Tac., *ann.* 2.86.1-2, ci informa che Tiberio, pontefice massimo, quando nel 19 d.C. si presentò la necessità di scegliere una sacerdotessa in sostituzione della Vestale Occia, deceduta dopo 57 anni di servizio, si rivolse al senato. La scelta che verteva tra la figlia di Domizio Pollione e quella di Fonteio Agrippa, cadde sulla prima, appartenendo, la seconda, a una famiglia di compromessa reputazione a causa del divorzio dei suoi genitori. A quest'ultima l'imperatore, per compensarne il sacrificio, elargì una dote di un milione di sesterzi.

³⁴¹) Gell., *noct. Att.* 1.12.3: '*item quae lingua debili sensuue aurium deminuta aliaue qua corporis labe insignita sit*'. Anche la cecità avrebbe escluso la possibilità di far parte dell'ordine: come infatti fa notare DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 123, nel 14 a.C. la *virgo maxima*, non vedente, non fu in grado di aiutare le sue colleghe a salvare gli oggetti sacri (*sacra*) da un incendio che minacciava di distruggere il tempio.

³⁴²) Soprattutto nel caso di calamità pubbliche o di semplici prodigi che indicassero l'esistenza o il sopravvenire di eventi funesti, le preghiere delle Vestali erano determinanti per una valida espiazione.

³⁴³) Dio Cass., *hist. Rom.* 39.17.1. Tale divieto cadde probabilmente in desuetudine in età imperiale, come si evince dall'esistenza delle *Ocellatae sorores*, entrambe Vestali: Svet., *Dom.* 8.4.

³⁴⁴) Talvolta le figlie dei flamini e delle flaminiche coincidevano con le *camillae*, giovani fanciulle che assistevano le flaminiche durante l'esecuzione dei sacrifici, così come il *camillus* assisteva il *flamen Dialis*. Cfr. Plut. *Num.* 7.11, e Fest. *verb. sign.*, sv. '*Flaminus camillus*' (Lindsay², p. 82): '*Flaminus camillus* puer dicebatur ingenuus patrimis et matrimis,

ri epulonum, dei Salii, la promessa sposa di un pontefice³⁴⁵, le figlie di tutti coloro che avessero il *ius trium liberorum*³⁴⁶.

Il criterio della libera scelta³⁴⁷ delle Vestali da parte del pontefice massimo fu seguito, probabilmente al fine di limitare il potere di quest'ultimo affidandone il controllo al popolo, dalla *lex Papia de Vestalium lectione*³⁴⁸, purtroppo di data incerta³⁴⁹, secondo la quale esse venivano estratte a sorte da una lista di venti nomi – selezionati preliminarmente dal pontefice massimo – davanti ad un'assemblea popolare, come risulta dal riferimento ad una *contio*³⁵⁰. In alcuni casi, però, senza osservare la legge³⁵¹, poteva verificarsi

qui flamine Diali ad sacrificia praeminis trabat: antiqui enim ministros camillos dicebant. Alii dicunt omnes pueros ab antiquis camillos appellatos, sicut habetur in antiquo carmine, cum pater filio de agricultura praecipereb.

³⁴⁵) Gell., *noct. Att.* 1.12.6-7: 'Sed eam cuius soror ad id sacerdotium lecta est excusationem mereri aiunt; item cuius pater flamen aut augur aut quindecimvirum sacris faciundis aut septemvirum epulonum aut salius est. Sponsae quoque pontificis et tubicinis sacrorum filiae vacatio a sacerdotio isto tribuni solet'. Stranamente, tra i casi di esenzione non comparivano le figlie dei pontefici. Ciò, secondo S. ORLANDI, *Osservazioni prosopografiche sulle Vestali*, in «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», LXVIII, 1995-1996, p. 363 e 371, risponde in molti casi – come quello della Vestale Licinia e suo padre, M. Licinius Crassus Frugi, console e membro del collegio dei pontefici – a motivi politici. Alcune famiglie senatorie tendevano infatti ad incrementare il loro prestigio immettendo i loro membri nei più prestigiosi collegi sacerdotali, tra i quali quello addetto al culto di Vesta. N. MEKACHER, F. VAN HAEPEREN, *Le choix des vestales, miror d'une société en évolution (III s.a.C. - I s.p.C.)*, in «Revue de l'histoire des religions», XXII.1, 2003, p. 68, sottolineano un'impresione in cui incorrono C. KOCH, *Drei Skizzen zur Vesta-Religion*, in *Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer*, Nüremberg, 1960, p. 1-16 = 'Vesta', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., VIII.A.2, 1958, c. 1744, e PORTE, *Les donateurs de sacré*, cit., p. 67, quando si riferiscono alla «impossibilità» di accedere al sacerdozio di Vesta per le categorie di persone sopra menzionate. In realtà, si tratta solo di «cause di esenzione», come dimostrano i termini usati da Gellio (*noct. Att.* 1.12.6-7: 'sed et eam ... excusationem mereri aiunt') per il caso delle sorelle Ocellate, entrambe Vestali (cfr. *infra*, § 3.5).

³⁴⁶) Dio Cass., *hist. Rom.* 56.10.2, e Plut., *Num.* 10.5.

³⁴⁷) Un criterio analogo a quello seguito precedentemente dal re, come emerge da Cic., *rep.* 2.26, e Plut., *Num.* 10.1.

³⁴⁸) G. ROTONDI, *Leges publicae populi romani*, Milano, 1912, p. 376 ss.

³⁴⁹) Si veda *infra*, § 1.4.2.

³⁵⁰) Gell., *noct. Att.* 1.12.11: 'Sed Papiam legem invenimus, qua cavetur, ut pontificis maximi arbitratu virgines et populo viginti legantur sortitioque in contione ex eo numero fiat et, cuius virginis ducta erit, ut eam pontifex maximus capiat eaque Vestae fiat'. In età imperiale, invece, quando il principe era anche pontefice massimo, la scelta delle vergini aveva luogo, verosimilmente, in senato: a ciò allude con molta probabilità Dio Cass., *hist. Rom.* 55.22.5.

³⁵¹) Da Gell., *noct. Att.* 1.12.12, emerge che, ai tempi dell'erudito, la *sortitio* prevista dalla *lex Papia* non fosse più necessaria. Era infatti possibile che un padre di onorata famiglia offrisse la propria figlia come Vestale: in tal caso, sarebbe stato possibile non tener conto della *lex Papia* ('Sed ea sortitio ex lege Papia non necessario nunc videri solet'), la quale, però, era sempre in vigore: cfr. MEKACHER, VAN HAEPEREN, *The choix des vestales*, cit., p. 77,

un'offerta spontanea da parte di un *pater*, di nobile famiglia, cui seguiva la ratifica del senato³⁵². E' chiaro che tale legge costituì una forte limitazione ai poteri pontificali, preludio della formazione di un culto statale, con la prevalenza del potere politico su quello sacerdotale³⁵³. Nella penuria delle fonti, è possibile solo ritenere che per un certo periodo siano coesistiti il sistema della libera scelta da parte del pontefice massimo e quello della *sortitio*. Tale concomitanza sopravvisse probabilmente anche dopo che Augusto, nel 5 d.C., aprì il sacerdozio alle figlie dei liberti, per rimediare alla mancanza di offerte spontanee da parte degli esponenti di nobili famiglie delle proprie figlie³⁵⁴, a causa delle regole eccessivamente severe e in netto contrasto con una certa libertà raggiunta dalle donne durante l'ultimo secolo della repubblica³⁵⁵.

Anche la cerimonia d'investitura del *flamen Dialis* avveniva alla presenza del popolo, come si desume dall'espressione '*calatis comitiis*' presente nel testo di Gellio³⁵⁶, ma l'*inauguratio* e la *sortitio in contione* attecchivano a due diversi

e R. ORTU, *Condizione giuridica e ruolo sociale delle vestali in età imperiale: la vestale massima Flavia Publicia. Le immunità*, Sassari, 2018, p. 25.

³⁵² Gell., *noct. Att.* 1.12.12: 'Nam si quis honesto loco natus adeat pontificem maximum atque offerat ad sacerdotium filiam suam [...] gratia Papiae legis per senatum fit'. Il senato dispensava il pontefice massimo, che avesse offerto la propria figlia come Vestale, dall'osservanza della *lex Papia* purché fossero state adempiute tutte le prescrizioni richieste dal diritto sacro. Quando, dopo la morte di Occia, si rese necessario sostituirla, Tiberio ringraziò due senatori che avevano spontaneamente offerto le loro figlie dimostrando così la loro devozione (cfr. *supra*, nt. 340): Tac., *ann.* 2.86.1-2, e Dio Cass., *hist. Rom.* 55.22.5.

³⁵³ O. SACCHI, *Il privilegio dell'esenzione della tutela per le vestali (Gai 1.145). Elementi per una datazione tra innovazioni legislative ed elaborazioni giurisprudenziali*, in «RIDA», L, 2003, p. 341.

³⁵⁴ Dio Cass., *hist. Rom.* 55.22.5: ἐπειδὴ τε οὐ ῥαδίως οἱ πάνυ εὐγενεῖς τὰς θυγατέρας ἐς τὴν τῆς Ἑστίας ἱερατεῖαν ἐπέδιδον, ἐνομοθετήθη καὶ ἐξ ἀπελευθερῶν γεγεννημένας ἱεράσθαι. καὶ ὁ μὲν κλῆρος αὐτῶν, ἐπεὶ πλείους ἡμφεσβήτεσαν, ἐν τῷ συνεδρίῳ παρόντων τῶν πατέρων σφῶν, ὅσοι γε ἵππευον, ἐγένετο, οὐ μόντοι καὶ τοιαύτε τις ἀπεδείκθη. Il senato, tuttavia, come osserva lo storico, non designò alcuna vergine proveniente dalla classe dei liberti, forse in presenza di un aumento dell'offerta spontanea: cfr. DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 184 nt. 101. Sul tema, si vedano M.C. MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio delle vestali: un ap-proccio storico-religioso*, in «Latomus», LVI, 1997, p. 255 nt. 45, e GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 71. L'apertura del sacerdozio alle figlie dei liberti seguì, come precisa lo studioso, dopo «aver sollecitato la partecipazione delle fanciulle nobili, aumentando i privilegi e giungendo persino a giurare che *si cuiusquam neptium suarum competeret aetas, oblaturum se fuisse eam* (Suet. *Aug.* 31.4)». In realtà, aggiunge S. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves in Classical Antiquity*, London, 1976, trad. it. – *Donne in Atene e Roma* –, Torino, 1978, p. 230, era difficile che qualcuno osasse opporsi al pontefice massimo, soprattutto quando, durante l'impero, il pontefice massimo era anche imperatore.

³⁵⁵ Così SACCHI, *Il privilegio dell'esenzione dalla tutela*, cit., p. 342.

³⁵⁶ Gell., *noct. Att.* 15.27.1-2: 'In libro Laeli Felicis ad Q. Mncium primo scriptum est *La-beonem scribere «calata» comitia esse quae epro conlegio pontificum habentur aut regis aut flaminum inaugurandorum causa. Eorum autem alia esse «curiata», alia «centuriata»; «curiata» per lictorem cu-*

momenti della procedura, quello iniziale la prima, quello finale la seconda³⁵⁷. In effetti, i *comitia calata*, a differenza della *contio*, erano adunanze solenni, con regolare presa degli auspici³⁵⁸. Né può accogliersi, peraltro, l'opinione di chi ritenga che, anche per le Vestali, si dovesse procedere all'*inauguratio*³⁵⁹ e che anche per il *flamen Dialis* si dovesse procedere alla *captio*³⁶⁰. Riguardo quest'ultimo, è inverosimile che un *flamen* consacrato a Giove, divinità completamente libera, potesse essere sottoposto a un atto di forza qual era la *captio*. Ne è prova il fatto che gli era impedito di portare anelli, nodi e tutto ciò che potesse simboleggiare un legame. E' pur vero che un passo di Gellio³⁶¹ in-

riatum «calaris», id est «convocari», «centuriata» per cornicem?

³⁵⁷) DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 182 nt. 88.

³⁵⁸) GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 63. Lo studioso, inoltre, precisa che la *contio*, a differenza dei comizi, «è sì riunione del popolo convocata dal magistrato (o dal sacerdote), ma non ordinata in partizioni politiche di alcun genere, in quanto i *cives* vi convengono *uti singuli*».

³⁵⁹) A. PREUNER, *Hestia-Vesta. Ein Zyklus religionsgeschichtlicher Forschungen*, Tübingen, 1864, p. 275, JORDAN, *Der Tempel der Vesta*, cit., p. 57, e F. GESTRI GRECO, *Le donne di Roma antica. Le vergini vestali e le altre*², Firenze, 2006, p. 9. In senso contrario GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 57 ss., DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 454, CATALANO, *Contributi allo studio*, cit., p. 218 e 329 ss., GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 51 ss., e DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 188 s. che, oltre a sottolineare il silenzio delle fonti a riguardo, considera l'*inauguratio* per le Vestali priva di qualunque utilità dal momento che, appartenendo le sacerdotesse a Vesta, nessuno, e neanche il pontefice massimo, aveva la facoltà di allontanarle dal sacerdozio.

³⁶⁰) JULLIAN, '*Flamen*', cit., p. 1161, e WISSOWA, '*capere*', cit., p. 1508 s. (sulla base di un'erronea interpretazione di Gell., *noct. Att.* 1.12.15-17): l'autorevole studioso riteneva che addirittura tutti i sacerdoti venissero '*capti*', ma la sua affermazione sembra non tener conto delle testimonianze di Tacito (*ann.* 4.16) e di Servio (*comm. in Verg. Aen.* 7.303), che non lasciano dubbi sulla distinzione tra '*capere*', termine riservato alle Vestali, e '*legere*' e '*creari*', usato, invece, per gli altri sacerdoti. Sembra, peraltro, che questa differenza sia condivisa dalla maggior parte dei giuristi, come emerge da Gell., *noct. Att.* 1.12.15: '*Plerique autem capi virginem solam debere dici putant*'. Cfr., inoltre, SCHILLING, *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 174, BAUMAN, *Lawyers in Roman Republican Politics*, cit., p. 98, FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 104 nt. 11, p. 124, e 241 nt. 479, THOMPSON, *The Role of the Vestal Virgins*, cit., p. 127, e DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 22 e 133. La *captio*, in verità, è istituto esclusivo delle Vestali e solo ad esse può essere riferito se inteso in senso tecnico-giuridico: in tal senso anche CATALANO, *Contributi allo studio*, cit., p. 218. Di uso atecnico per quanto riguarda il verbo '*capere*' riferito al *flamen Dialis*, parla anche GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 42, e, in senso conforme, DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 188. Cfr., ancora, KOCH, *Drei Skizzen zur Vesta-Religion*, cit., p. 1080 (= '*Vesta*', cit., c. 1744) che assegna sia a Liv., *urb. cond.* 27.8.5, sia a Gell., *noct. Att.* 1.12.15, valore tecnico, GLADIGOW, *Conditio und Inauguratio*, cit., p. 369, VANGGAARD, *The Flamen*, cit., p. 56, e MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 257.

³⁶¹) Gell., *noct. Att.* 1.12.15: '*... Plerique autem capi virginem solam debere dici putant. Sed flamines quoque Diales, item pontifices et augures capi dicebantur*'.

durrebbe a ritenere il contrario ma, come è stato osservato³⁶², non ci si può basare su un testo che vorrebbe estendere la *captio* anche ai pontefici, cooptati invece, com'è noto, dal collegio. Per quanto riguarda invece la vestale, è vero che nel momento in cui la vergine lasciava il suo sacerdozio era necessario ricorrere all'*exauguratio*³⁶³, ma ciò non implicava la necessaria presenza dell'atto contrario. L'*inauguratio*, infatti, nelle fonti³⁶⁴, viene espressamente attribuita al sacerdote e contrapposta alla *captio* della Vestale, momento, quest'ultimo, di estrema rilevanza perché denso di conseguenze giuridiche e di esclusiva competenza del pontefice massimo. Non è affatto sorprendente l'*ordo sacerdotum* riservasse un regime speciale alle Vestali: speciale era il rapporto che le legava al pontefice massimo, fondato sull'antico legame che le sacerdotesse avevano avuto con il re³⁶⁵.

La fanciulla, seduta in braccio al padre, aspettava l'avvicinarsi del pontefice che l'afferrava per mano e, strappandola al padre³⁶⁶, la conduceva nel-

³⁶²) GUIZZI, *rec.* a FRANCHINI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., in «Jura», LVIII, 2010, p. 323.

³⁶³) Gell., *noct. Att.* 7.7.4: '*Praeterea si quadraginta annos nata sacerdotio abire ac nubere voluisset, ins ei potestaque exaugurandi atque nubendi facta est munificentiae et beneficij gratia ...*'. La *captio* produceva effetti identici all'*inauguratio*, il che esclude la necessità di quest'ultima. M. TROMMINO, *Aspetti di diritto augurale: riflessioni intorno all'«inauguratio» delle vestali romane*, in «Rivista di diritto romano», XII, 2012, p. 11 ritiene invece che vada rispettato il principio giuridico del *contrarius actus*. Se l'*exauguratio* – osserva lo studioso – serviva a far venir meno lo *status* di Vestale, quest'ultimo evidentemente doveva essere conferito con l'*inauguratio*.

³⁶⁴) Gai., *inst.* 1.130 – '*Praeterea exeunt liberi virilis sexus de parentis potestate, si Flamines Diales inaugurentur, et feminini sexus, si virgines Vestales captiantur*' – e Tit. Ulp. 10.5: '*In potestate parentum esse desinunt et hi, qui Flamines Diales inaugurantur, et quae virgines Vestae captiantur*'. TROMMINO, *Aspetti di diritto augurale*, cit., p. 13, sottolinea come questi passi affermino solo che la Vestale venisse *capta* e non anche che essa non venisse inaugurata. In realtà, essi, pur implicitamente, aggiungono qualcosa di rilevante perché contrappongono la *captio* della Vestale all'*inauguratio* del *flamen*, contrapposizione che non avrebbe senso qualora anche la Vestale dovesse essere inaugurata. Lo studioso conclude che, tuttavia, al di là delle uniche certezze della *captio* per la Vestale e dell'*inauguratio* per il *flamen*, nella penuria delle fonti sia possibile soltanto avanzare congetture.

³⁶⁵) Proprio questo rapporto così singolare tra Vestale e pontefice massimo conduce ad escludere che, senza *inauguratio*, la Vestale non potesse raggiungere la pienezza dei poteri sacerdotali: diversamente TROMMINO, *Aspetti di diritto augurale*, cit., p. 6 s.

³⁶⁶) Gell., *noct. Att.* 1.12.13: '*patria potestas [...] quia pontifici maximi manu presa ab eo parente in cuius potestate est, veluti bello capta abducitur*'; il '*bello capta*', presente nel testo, simula una rapina di guerra o un matrimonio per ratto, ipotesi quest'ultima che deriva dalla teoria che identifica la Vestale in una *materfamilias*. Il matrimonio per ratto, presente a Roma, è testimoniato da Fest., *verb. sign.*, sv. '*rapi*' (Lindsay², p. 364-365). DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 135 non condivide l'opinione di BEARD, *The Sexual Status*, cit., p. 21, la quale ritiene la Vestale, a seguito della *captio*, «una vergine in stato di transizione»: la sua trasformazione – sottolinea la studiosa – è immediata e completa e nella gerarchia sociale

L'*Atrium Vestae* dopo aver pronunciato le seguenti parole:

Sacerdotem Vestalem quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit³⁶⁷, ita te, Amata, capio³⁶⁸.

*Per celebrare i riti sacri che la regola prescrive di celebrare a una Vestale per il popolo romano e i Quiriti, in quanto scelta secondo la più pura delle leggi, per questa purezza io prendo te, Amata, come sacerdotessa Vestale*³⁶⁹.

La *captio* conferiva alla Vestale una forte sacralità ponendola in una posizione decisamente superiore alle altre donne, tra gli uomini e gli dei. Il pontefice massimo prendeva la vergine come sacerdotessa e, da quel momento, la Vestale rappresentava la divinità. Questo fatto straordinario la poneva in una posizione giuridica del tutto unica, tale da giustificare l'impegno – evidenziato dal termine '*ius*' presente nella formula – di intercedere per il popolo romano nei confronti del quale ella avrebbe dovuto compiere riti e sacrifici di rilevanza giuridica. Ciò non era solo opportuno, ma costituiva un dovere giuridico, quasi un '*oportere*'³⁷⁰. Era la *captio* a conferire alla vergine autorità, a

non può tornare nella posizione precedente. E' ormai una sacerdotessa che pone la sua vita al completo servizio del popolo romano.

³⁶⁷⁾ E' stata avanzata l'ipotesi da parte di SACCHI, *Il privilegio dell'esenzione dalla tutela*, cit., p. 339, che la frase '*uti quae optima lege fuit*' potesse riferirsi alla *lex Horatia de Taracia Virgine Vestali*, legge (della quale si discute in dottrina la storicità) che avrebbe quindi dato una prima regolamentazione al regime giuridico delle Vestali. Queste ultime avrebbero goduto delle prerogative che si diceva fossero state concesse a Gaia Taracia. A. BROWERS, *A propos de la formule de la «captio» des Vestales*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», XII, 1933, p. 1080-1082, ravvisa invece nell' inciso in questione un riferimento ai diritti della Vestale. Lo studioso nota infatti un collegamento tra i *cives optimo iure* e la Vestale *optimo iure*: i primi sono i cittadini «completi» in quanto forniti sia di diritti civili che politici, che si contrappongono in quanto tali ai *cives minuto iure*, quali i *cives sine suffragio* e i libertini. La Vestale *optimo iure* è quindi la sacerdotessa i cui diritti sono privi di ogni restrizione. GIANNELLI, in «Virgines Vestales», cit., p. 111, aderendo all'opinione di J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, Leipzig, 1878, trad. franc. – *Le Culte chez les Romains* –, II, Paris, 1890, p. 24-25, considera l'espressione '*optima lege*' equivalente a '*optima condicione*' e cioè «come quella che è risultata di ottima condicione legale» essendo rispondente a tutte le condizioni richieste per l'ammissione al sacerdozio. Sul tema si vedano, inoltre, DUMEZIL, *Quaestiones indo-italicae, 17-18* in «REL.», XLI, 1963, p. 89, e J. GARCIA SANCHEZ, *Las Vestales Romanas. Tratado de Alvar Gómez de Castro Año 1562*, Oviedo, 1993, p. 212.

³⁶⁸⁾ Gell., *noct. Att.* 1.12.14

³⁶⁹⁾ Traduzione accolta da J. SCHEID, «*Indispensabili stranieri*». I ruoli religiosi delle donne a Roma, in «Storia delle donne. L'Antichità» – cur. G. Duby, M. Perrot –, Roma-Bari, 1990, p. 430.

³⁷⁰⁾ GIOFFREDI, *Diritto e processo*, cit., p. 45.

interrompere la *patria potestas*, a qualificarla tecnicamente come sacerdotessa. Quest'ultima cessava di appartenere al padre e, almeno per trent'anni, durata del suo sacerdozio, non sarebbe potuta essere di nessun altro uomo.

Il termine «Amata»³⁷¹ con cui il pontefice massimo si rivolgeva a lei indicava verosimilmente il cambiamento di *status*: il suo nome gentilizio, che nella formula non veniva menzionato, apparteneva ormai al passato, a quella famiglia con la quale aveva rotto ogni legame³⁷². La *captio* era dunque un atto pontificio, individuale e autonomo del pontefice massimo, che comportava una nuova situazione giuridica: solo l'autorizzazione divina, l'*exauguratio*, poteva far venire meno i suoi effetti. La consultazione degli dei era infatti indispensabile per sapere se fosse *fas* il suo allontanamento dal sacerdozio.

Nonostante i numerosi privilegi che venivano attribuiti alle Vestali, risultava sempre più difficile reclutare candidate per il sacerdozio, sia per l'abbandono della famiglia per almeno trent'anni, sia per la terribile pena cui andavano incontro nel caso in cui violassero il voto di castità. Alla morte di una sacerdotessa che doveva essere sostituita, molti si attivavano affinché la propria figlia fosse esclusa dal sorteggio. Ricordiamo, ancora una volta, l'iniziativa di Augusto. L'imperatore – di fronte all'atteggiamento dei padri riluttanti ad offrire le figlie come Vestali – giurò che se avesse avuto delle nipoti in età tale da poter accedere al sacerdozio, le avrebbe offerte volentieri³⁷³. La difficoltà di reclutamento delle sacerdotesse condusse, lo abbiamo osservato,

³⁷¹) Il termine «Amata» potrebbe indicare il nome della prima Vestale, cioè di colei che fu presa per prima, come emerge dalla testimonianza di Aulo Gellio (*noct. Att.* 1.12.19: «*Amata inter capiendum a pontifice maximo appellatur, quoniam quae prima capta est, hoc fuisse nomine traditum est*»), oppure potrebbe avere, semplicemente, il significato di «amata dagli dei»: in tal senso GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 130 ss. Esclude invece la provenienza dal verbo «amare» SCHILLING, *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 174, che fa risalire l'origine della parola al nome della regina di Lavinio; il termine «Amata» viene inserito nella formula della *captio* esattamente come i nomi *Gains* e *Gaia* vengono apposti in quella del matrimonio; GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 55, traduce la parola in questione semplicemente con «mia cara, mia diletta», condividendo la teoria di coloro che equiparano la Vestale alla moglie del pontefice massimo. DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 134, invece, non aderendo a quest'ultima ipotesi, esclude che i Romani concepissero il titolo «Amata» in termini di tenerezza. E' stata anche avanzata l'ipotesi che «Amata» derivasse da «*emere*» e che equivalesse a «*empta*», cioè «presa, acquistata», ma è stato obiettato che la vergine venisse *empta* solo dopo la *captio*, e quindi sarebbe stato improprio usare il termine «Amata» prima di questo momento. Per ulteriori interpretazioni del termine «Amata» cfr. R.L. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgin A Study of Rome's Vestal priestesses in the late Republic and early Empire*, London - New York, 2006, p. 40 s.

³⁷²) PH. MOREAU, *Incestus et prohibita nuptiae*, Paris, 2002, p. 142.

³⁷³) Suet., *Aug.* 31.4: «*Cumque in demortuae locum aliam capi oporteret ambirentque multi ne filias in sortem darent, adiuravit, 'si cuiquam neptium suarum competeret aetas, oblaturum se fuisse eam'*».

all'emanazione della *lex Papia*, da collocare, secondo parte della dottrina, intorno al 300, periodo in cui il sacerdozio fu aperto alla plebe con la *lex Ogulnia*³⁷⁴.

1.4.2. I privilegi delle sacerdotesse. Sin dalla tenera età, la Vestale diventava indipendente. Dal momento della *captio*, infatti, la sua condizione giuridica cambiava radicalmente: usciva dalla *patria potestas* senza emancipazione e senza *capitis deminutio*, divenendo *sui iuris*³⁷⁵. L'estromissione dalla sua famiglia non comportava infatti l'ingresso in un'altra, né dal punto di vista giuridico, né religioso. Pur continuando a far parte dell'ordine civico romano, la Vestale veniva esclusa dal sistema di scambio tra gruppi fondati su linee di parentela³⁷⁶. Il suo *status*, come emerge da un famoso passo gaiano la cui genuinità non è tuttavia riconosciuta unanimemente³⁷⁷, escludeva la necessità di un tutore che ammini-

³⁷⁴) GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 76 e in particolare nt. 24. La data della *lex Papia* è comunque controversa: RAWSON, *Religion and Politics*, cit., p. 207, ad esempio, colloca tale disposizione nel contesto del processo alle tre Vestali del 114-113 a.C., mentre secondo A. BERGER, 'Lex Papia de vestalium lectione', in «PAULY, WISSOWA, Real-Encyclopädie», cit., suppl. VII, 1940, c. 402, e J. RÜPKE, *Innovations mechanismen kultischer Religionen: Sakralrecht im Rom der Republik*, in «Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift M. Hengel», II, Tübingen, 1996, p. 277 s., la *lex Papia* risalirebbe al 65 a.C. Anche SACCHI, *Il privilegio dell'esenzione dalla tutela*, cit., p. 357, ritiene che la *lex Papia* sia da collocare tra il 65 a.C., anno di emanazione della *lex Papia de peregrinis*, e il 63 a.C., anno del pontificato massimo di Cesare. Ben più risalente sarebbe la datazione ipotizzata da MEKACHER, VAN HAEPEREN, *Le choix des vestales*, cit., p. 70-72, che la collocano nel corso del III secolo a.C.

³⁷⁵) Sui privilegi delle Vestali, cfr. Gell., *noct. Att.* 1.12.9, Plut., *Num.* 10.6, e Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.67.3.

³⁷⁶) MOREAU, *Incestus et prohibita nuptiae*, cit., p. 143. Si ricordi ad esempio il caso di Marzia, moglie di Catone Uticense che, pur incinta, fu data in sposa all'amico del marito Q. Ortensio Ortalo, e appena il secondo marito morì, si risposò col primo. Questa prassi, legata al desiderio di stringere rapporti di alleanza sociale e politica, riguardava soprattutto le classi elevate.

³⁷⁷) Gai, *inst.* 1.145: '... tantum enim ex lege Iulia et Papia Poppaea iure liberorum tutela liberantur feminae. Loquimur autem exceptis virginibus Vestalibus, quas etiam veteres in honorem sacerdotii liberas esse voluerunt, itaque etiam lege XII tabularum cautum est'; cfr. Plut. *Num.* 10.5. S. SOLAZZI, *La liberazione delle vestali dalla tutela in Gai 1.145*, in «SDHI», IX, 1943, p. 113 ss. (ora in *Scritti di diritto romano*, VI, Napoli, 1972, p. 556 ss.) ritiene che il passo sia indubbiamente interpolato. La frase 'veteres ... voluerunt' sembrerebbe far riferimento, osserva lo studioso, ai predecessori dei decemviri, visto che, dopo che questi ultimi ebbero ordinato la liberazione delle Vestali dalla tutela, non c'era più possibilità di «volere», ma bisognava necessariamente attenersi al precetto legislativo; il termine 'voluerunt', di conseguenza, facendo riferimento a una libera scelta dei *veteres*, si giustificerebbe solo se questi ultimi fossero precedenti ai decemviri, ma ciò sarebbe in contrasto con numerosi passi gaiani e di altri giureconsulti classici nei quali i *veteres* risultano essere gli antichi interpreti della norma decemvirale (cfr. nt. 4 p. 556). Già prima, anche I. SANTINELLI, *La condizione giuri-*

strasse i suoi beni e, pur sottoposta ad un continuo controllo da parte del pontefice massimo, non era soggetta né alla sua potestà³⁷⁸ né a quella di nessun altro uomo. Ella poteva così disporre liberamente dei suoi beni, sia *inter vivos* che *mortis causa*³⁷⁹: lei e la sua famiglia costituivano ormai due entità separate, tali da non poter vantare – l’una nei confronti dell’altra – diritti patrimoniali. Ogni ingerenza privatistica sulla vergine era esclusa. Pertanto, la Vestale non poteva ereditare da un consanguineo morto intestato e nessuno poteva ereditare da lei se fosse morta senza aver predisposto un testamento. Rientrava infatti nel suo diritto decidere dei propri beni ma, qualora non lo facesse, il patrimonio veniva devoluto al *populus Romanus*³⁸⁰ e non più alla sua *gens*, come sarebbe avvenuto in un caso di ordinaria emancipazione.

La dottrina si è espressa diversamente sulle motivazioni che attribuivano all’*aerarium populi Romani* i suoi beni. Da un canto, si è avanzata l’ipotesi che ciò rappresentasse un ulteriore sacrificio agli dei dopo una vita dedicata

dica delle vestali, in «Rivista di Filologia e d’Istruzione Classica», XXXII, 1904, p. 37 sottolineava che erano state le leggi delle XII tavole a sottrarre la Vestale alla tutela, o *ex novo* o in virtù di un diritto consuetudinario. Le comuni donne romane erano invece sottoposte a tutori per la loro debolezza di giudizio: Cic., *Mur.* 12.27; per la loro leggerezza d’animo: Gai, *inst.* 1.144 e 1.190; per la loro assoluta incapacità negli affari civili e pubblici: D. 50.17.2.pr. (Ulp. *ad Sab.*). Interessanti in proposito le osservazioni di R. QUADRATO, *Infirmas sexus et levitas animi: il sesso «debole» nel linguaggio dei giuristi romani*, in *Gaius dixit. La voce di un giurista di frontiera*, Bari, 2010, p. 137 ss., sulla differenza tra ‘*infirmas*’ e ‘*levitas animi*’, termini simili, al punto da essere usati talvolta come sinonimi, ma con diverso significato. SACCHI, *Il privilegio dell’esonazione dalla tutela*, cit., p. 332, ritiene invece che solo la prima regolamentazione dello stato giuridico delle Vestali appartenesse al diritto pontificale più antico; il principio dell’esonazione dalla tutela sarebbe invece attribuibile a un’età non anteriore al periodo tra l’epoca di Q. Mucio e il principato di Augusto.

³⁷⁸) E. VOLTERRA, *Istituzioni di diritto romano*, Roma, 1961, p. 108, ritiene invece le Vestali sottoposte alla potestà del pontefice massimo, e dunque non *sui iuris*.

³⁷⁹) A proposito delle disposizioni *mortis causa*, E. VOLTERRA, *Sulla capacità delle donne a far testamento*, in «BIDR.», XLVIII, 1941, p. 74 ss., precisa che la differenza fra la Vestale e un’altra donna *sui iuris* non sta nell’incapacità di quest’ultima di poter fare testamento, ma nel poterlo fare solo con l’assistenza di un tutore. Ciò, d’altronde, precisa l’insigne studioso, non è necessario solo per il testamento, ma per tutti gli atti giuridici, come l’alienazione delle *res mancipi* e l’assunzione di obbligazioni. L. MONACO, *Hereditas e mulieres. Riflessioni in tema di capacità successoria della donna in Roma antica*, Napoli, 2000, p. 159 ss., a differenza di quanto ritiene la tradizione, dubita dell’antichità del *ius testamenti faciendi* delle Vestali. In realtà – sostiene la studiosa – solo Plut., *Num.* 10.5, riporta tale *ius* all’età regia ma questo passo, a suo avviso, è troppo generico. E’ probabile che lo storico volesse solo far accenno alla capacità della Vestale di compiere atti giuridici senza *autoritas interpositio*, con l’unico intento di evidenziare la diversa posizione della sacerdotessa rispetto alla comune condizione femminile: solo quando alle donne fu consentito di poter fare testamento attraverso il tutore, le Vestali avrebbero ottenuto il *ius testamenti faciendi*.

³⁸⁰) Gell., *noct. Att.* 1.12.18.

completamente al loro servizio³⁸¹; dall'altro si è a ragione sostenuto che la particolare condizione giuridica della Vestale creasse una situazione di vuoto, colmata, in più occasioni, dalla comunità nel suo insieme, la quale in questo, come in altri casi, avrebbe agito *loco familiae*, sostituendosi cioè alla famiglia d'origine³⁸². In effetti, la *res publica* elargiva alla Vestale uno stipendio³⁸³, sebbene le fonti non consentano di dare risposte certe sulle modalità di un tale pagamento; si ignora, infatti, se si trattasse di uno stipendio annuale versato ad ogni singola Vestale o di un'intera somma a favore dell'ordine nel suo complesso. Ancora una volta erano gli «organi» della *res publica* ad intervenire per consentire alla sacerdotessa – che non poteva più pretendere un sostegno finanziario da parte dei suoi parenti – di provvedere alle necessità personali e del suo sacerdozio, conservando così l'immagine di donna indipendente.

L'assenza di tutela comportava, a sua volta, un altro importante privilegio, che accresceva il peso politico-sociale riconosciuto alle Vestali: il diritto di rendere testimonianza durante un processo³⁸⁴. Una circostanza sicuramente singolare tra le donne romane: lo si evince da Plutarco³⁸⁵ e da Gellio³⁸⁶ (il privilegio è riferito implicitamente anche da Tacito)³⁸⁷, autori che riconoscono questa facoltà unicamente alle Vestali. Sebbene alcuni studiosi abbiano manifestato in proposito qualche perplessità sulla base di fonti che attesterebbero la presenza di figure femminili diverse dalle sacerdotesse nell'ambito di un processo³⁸⁸, la maggior parte di essi conferma il ruolo assolutamente privilegiato delle Vestali in questo contesto, sostenendo una

³⁸¹) J.B. MOYLE, «Imperatoris Iustiniani Institutionum libri quattuor», Oxford, 1912, p. 183.

³⁸²) In tal senso WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 66 s.

³⁸³) Liv., *urb. cond.* 1.20.3.

³⁸⁴) Tac., *ann.* 2.34.4: «*Virgines Vestales in foro et iudicio audiri, quotiens testimonium dicerent, vetus mos fuerit*»; cfr. Gell., *noct. Att.* 10.15.31; 7.7.2.

³⁸⁵) Plut., *Publ.* 8.8.

³⁸⁶) Gell., *noct. Att.* 7.7.2: «*Et Taraciam quidem virginem Vestae fuisse lex Horatia testis est, quae super ea ad populum lata. Qua lege ei plurimi honores fiunt, inter quos ius quoque testimonii dicens tribuitur testabilisque una omnium feminarum ut sit datur. Id verbum est legis ipsius Horatiae; contrarium est in duodecim tabulis scriptum IMPROBUS INTESTABILISQUE ESTO*».

³⁸⁷) Tac., *ann.* 2.34: «*Ceterum Urgulaniae potentia adeo nimia civitati erat ut testis in causa quadam, quae apud senatum tractabatur, venire dedignaretur: missus est praetor qui domi interrogaret, cum virgines Vestales in foro et iudicio audiri, quotiens testimonium dicerent, vetus mos fuerit*». Sebbene, come sottolinea Tacito, un antico costume prevedeva che le vergini Vestali rendessero testimonianza nel foro o nel tribunale, Urgulania rifiutò di apparire come testimone in una causa che si discuteva in senato e fu interrogata in casa da un pretore. Sul passo I. KROPPENBERG, *Law, Religion and Constitution of the Vestal Virgins* in «*Law and Literature*», XXII.3, 2010, p. 421.

³⁸⁸) Suet., *Cl.* 40.2.

funzione molto più limitata delle altre donne³⁸⁹.

La Vestale poteva rendere testimonianza in totale libertà e senza il supporto di un altro soggetto che la rappresentasse o assistesse alla sua deposizione. Tale privilegio, già di per sé rilevante, ne racchiudeva un altro, di pari importanza e al contempo sintomatico della profonda stima e fiducia di cui godevano le sacerdotesse: l'esenzione dal giuramento³⁹⁰. Rappresentare l'incarnazione della dea Vesta, e quindi essere dotate di una forte sacralità, si sarebbe mal conciliato con l'imposizione di un obbligo, esattamente come avveniva per il *flamen Dialis* che simboleggiava Giove sulla terra³⁹¹; la testimonianza delle Vestali in tribunale godeva di un tale rispetto che mai le vergini sarebbero potute essere chiamate a confermare con giuramento quanto deposto, né mai le loro asserzioni sarebbero state oggetto di dubbio.

Un solo caso faceva eccezione a questo principio e si collegava a un ulteriore privilegio delle *virgines Vestae*. Qualora la Vestale avesse incontrato un condannato all'esecuzione, avrebbe potuto concedergli la grazia: ciò trovava la sua spiegazione, secondo alcuni, nel fatto che solo Vesta, rappresentata dalla sacerdotessa, avrebbe potuto decidere il momento della sua morte. In questo caso, però, la Vestale era tenuta a giurare sul suo onore che l'incontro con il condannato fosse stato fortuito³⁹². In effetti, l'esenzione dal giuramento valeva solo per le deposizioni davanti al pretore, e quindi nell'ambito della giurisdizione civile, non anche di fronte al pontefice massimo, al cui continuo controllo la Vestale era sottoposta³⁹³.

La stima e la fiducia di cui godevano le sacre vergini trasparivano nitidamente anche dalla decisione, in seguito assunta sovente da alcuni imperatori, di far custodire loro i propri testamenti, certi dell'integrità morale delle sacerdotesse: nelle loro mani questi sarebbero stati al sicuro, lontani da ogni rischio di alterazione³⁹⁴. Per lo stesso motivo, anche documenti di grande im-

³⁸⁹ Cfr., tra gli altri, J.F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Bloomington (Indiana University Press), 1986, p. 261-263, e WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 67 ss.

³⁹⁰ Gell., *noct. Att.* 10.15.31.

³⁹¹ SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 68 nt. 1, precisa che mentre il *flamen Dialis* aveva l'obbligo di non giurare, le Vestali potevano semplicemente non farlo. La studiosa argomenta la sua affermazione in base a un passo di Seneca (*contr.* 6.8) nel quale si rimprovera ad un'imprecisata Vestale non di aver giurato, ma di averlo fatto su fatti che non conosceva.

³⁹² Plut., *Num.* 10.6.

³⁹³ J.C. SAQUETE, *Las Virgines Vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid, 2000, p. 94 e 108.

³⁹⁴ Questa scelta fu compiuta ad esempio da Cesare (Suet., *Caes.* 83.1) ed Augusto (Suet., *Aug.* 101.1) che, prima della morte, decisero di depositare le proprie disposizioni di ultima volontà presso le Vestali. Augusto, inoltre, approfittando della sua autorità e si-

portanza, come quello che testimoniava il patto del 41 a.C. fra Ottaviano e Marco Antonio³⁹⁵ e quello del 39 a.C. fra Ottaviano e Sesto Pompeo, furono affidati alle Vestali³⁹⁶.

Il ruolo di donna indipendente consentiva alla *virgo Vestalis* inoltre di acquistare, affittare, alienare terre e manomettere i propri schiavi; in particolare, il potere di amministrare e di disporre liberamente delle sue proprietà permise alla Vestale Licinia, come vedremo in seguito, di essere assolta da un'accusa d'incesto, costituendo una valida giustificazione.

Accanto ai privilegi giuridici e finanziari, la Vestale godeva di numerosi privilegi sociali che inducevano i romani ad un atteggiamento di costante venerazione e rispetto nei suoi confronti. La vergine soleva attraversare la città in un *carpentum*, una carrozza a due ruote che le conferiva grande prestigio³⁹⁷ e, come i magistrati e le persone particolarmente influenti, era preceduta da un littore che liberava la via prima del suo passaggio³⁹⁸; questo privilegio, accordato inizialmente alle Vestali solo nei giorni di festa, divenne a tempo pieno nel 42 a.C., anno in cui una sacerdotessa fu molestata durante il ritorno a casa da una cena³⁹⁹. I magistrati, qualora l'avessero incontrata, avrebbero

curamente per fini politici, invitò le sacerdotesse a consegnargli il testamento di Marco Antonio del quale era venuto a conoscenza da due traditori di quest'ultimo, Tizio e Planco (Dio Cass., *hist. Rom.* 50.3.2-3). La richiesta del principe, che per essere soddisfatta avrebbe costretto quel sacerdozio così venerabile a violare l'obbligo di riservatezza, indusse le Vestali, consapevoli di quanto il gesto fosse esecrabile, a rifiutarsi di compierlo, obbligando lo stesso Augusto, che perseverava nella volontà di avere il testamento di Antonio a sua disposizione, ad andare a prenderlo personalmente (Plut., *Ant.* 58.5), contravvenendo in modo clamoroso alla legge. La relativa lettura, da lui data pubblicamente in senato, non ottenne l'approvazione dei suoi membri: Plut., *Ant.* 58.5 e Suet., *Aug.* 17.1. La gravità del gesto di Augusto si desume da Fest., *verb. sign.*, sv. '*penus*' (Lindsay², p. 296): «*penus* vocabatur locus intimus in aede Vestae tegetibus saeptus, qui certis diebus circa Vestalia aperitur». Dal passo cui risulta che il *penus Vestae*, formato da una parte esterna e da una interna, consentiva l'accesso nella prima solo alle Vestali e al pontefice massimo (e durante i *Vestalia* anche agli estranei): '*solae virgines solique pontifices adeunt*' (Lamprid., *Heliog.* 3.6); nella seconda, al cui interno erano conservati i *pignora imperii*, esclusivamente alle sacerdotesse: SAQUETE, *Las Virgines Vestales*, cit., p. 106 ss., precisa che i testamenti affidati alle Vestali venivano custoditi nella casa delle sacerdotesse o, per motivi di spazio, nel tempio di Vesta. La scelta del deposito presso le vergini si spiegava non solo col rispetto di cui esse godevano, ma anche con l'inviolabilità del tempio e la presunta neutralità delle vergini circa le questioni politiche. In proposito, KROPPEMBERG, *Law, Religion and Constitution of the Vestal Virgins*, cit., p. 421.

³⁹⁵ Plut., *Ant.* 58.3.

³⁹⁶ Dio Cass., *hist. rom.* 48.12.2; 48.37.1.

³⁹⁷ Tac., *ann.* 12.42.2, e Prud., *contr. Symmach.* 2.1086.

³⁹⁸ Plut., *Num.* 10.6.

³⁹⁹ Dio Cass., *hist. Rom.* 47.19.4.

dovuto cederle il passo e prendere un'altra direzione; se non potevano evitare l'incontro, erano tenuti ad abbassare i fasci⁴⁰⁰, simbolo per eccellenza del loro *imperium*. Tutto ciò metteva in rilievo il ruolo pubblico rivestito dalla sacerdotessa e la sua autorevolezza, in quanto persona dotata di forte sacralità. La *sacrosanctitas* era, infatti, un ulteriore e importante privilegio, in virtù del quale, al pari dei tribuni, esse diventavano inviolabili: sicuramente un onore ma, com'è stato evidenziato⁴⁰¹, soprattutto un modo per impedire alle Vergini di diventare impure e di accostarsi conseguentemente ai *sacra* in stato di impudicizia. L'invulnerabilità della Vestale si riverberava anche in occasione della morte: benché rea d'incesto, il crimine più grave che potesse commettere, nessuno avrebbe potuto uccidere la sacerdotessa senza macchiarsi di un reato altrettanto nefando. La vergine era di proprietà della dea Vesta e sarebbe stato commesso un terribile sacrilegio se qualcuno avesse attentato alla vita di una persona sacra alla divinità: il suo reato avrebbe scatenato altra violenza. La morte veniva affidata ad una forza naturale, escludendo qualunque responsabilità umana. La vittima, infatti, nonostante il compimento di un reato gravissimo, non perdeva la propria sacralità: doveva essere sepolta all'interno della città⁴⁰², privilegio concesso solo ad alcuni personaggi illustri. La stanza sotterranea nella quale veniva rinchiusa la colpevole non rappresentava infatti solo un luogo di supplizio, ma una vera e propria tomba, collocata sì nella città ma ai suoi margini, a sottolineare, al contempo, la sacralità e l'empietà della Vestale⁴⁰³.

Le Vestali, ancora, assistevano alle rappresentazioni sedute nelle prime file, di fronte ai pretori, e ciò assumeva un rilievo particolare, perché Augusto non gradiva la presenza delle donne alle cerimonie pubbliche⁴⁰⁴. La partecipazione delle sacerdotesse, invece, offrendo alla città un vero e proprio spettacolo di grandezza, riempiva d'orgoglio il popolo romano⁴⁰⁵: i giochi dei gla-

⁴⁰⁰ Sen., *contr.* 6.8: '*Tibi magistratus fasces suos submitunt, tibi consules praetoresque via cedunt*'.

⁴⁰¹ DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 140.

⁴⁰² Plut., *Num.* 10.8.

⁴⁰³ Così A. FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, in «Du châiment dans la cité», cit., p. 124.

⁴⁰⁴ Suet., *Aug.* 44.2-3.

⁴⁰⁵ Ciò ha portato L. MCLAIN, *The Veiled Exploitation of the Vestal Virgins*, Young Historians Conference, XXI, 2018, 1 ss., a definire la Vestale uno «strumento politico», usato per preservare il potere e i tradizionali valori romani. In tal senso anche MEKACHER, VAN HAEPEREN, *Le choix des vestales*, cit., p. 80, secondo i quali l'ingresso della vergine al sacerdozio di Vesta poteva rivelarsi, per la sua famiglia, un'arma strategica forse ancor più efficace di alcune politiche matrimoniali. Si ricordi, inoltre, quanto fosse importante la partecipazione delle Vestali ai solenni trionfi, a determinate inaugurazioni, ai funerali di personaggi illustri: tra questi ultimi, quello di Silla in cui le Vestali, insieme a

diatori, ad esempio, tenuti in onore della divinità, necessitavano della loro presenza, che attestava la loro estraneità al mondo profano e quindi la sacralità. Non potevano invece assistere alle competizioni atletiche – sebbene Nerone le invitasse in alcune occasioni⁴⁰⁶ – perché tali spettacoli si caratterizzavano per scene scabrose, non confacenti all’irreprensibile moralità delle sacerdotesse.

Occorre, a questo punto, interrogarsi sull’origine di così numerosi privilegi. Costituiscono una creazione della sola civiltà romana o quest’ultima ha subito l’influenza di altri popoli? E’ difficile, a mio avviso, dar credito alla prima ipotesi. Ritengo più probabile che l’intero ordine delle Vestali sia stato il prodotto di più civiltà, innestate su quella romana con l’apporto di usanze e di principii diversi. E’ noto che il popolo etrusco fosse molto più evoluto di quello romano delle origini, e che il suo contributo alla nascita dell’Urbe sia stato determinante non solo da un punto di vista urbanistico e dell’organizzazione militare⁴⁰⁷, ma anche da un punto di vista religioso, politico, delle istituzioni pubbliche e private⁴⁰⁸. La fusione tra l’elemento latino e quello etrusco, iniziata con Servio Tullio e conclusa probabilmente con Tarquinio il Superbo, ha condotto Roma a recepire la complessa e raffinata civiltà degli etruschi sotto molteplici aspetti. Al di là di erronee interpretazioni che spesso hanno investito la donna etrusca⁴⁰⁹, è fuor di dubbio che ella fosse libera ed emancipata: non era infatti sottoposta al potere di un capo, non era conside-

senatori e altri sacerdoti, accompagnarono i resti del dittatore: App., *bell. civ.* 1.106. 497.

⁴⁰⁶) Suet., *Nero* 12.4.

⁴⁰⁷) In tal senso anche R.M. OGILVIE, *Early Rome and the Etruscans*, Cambridge, 1976, trad. it. – *Le origini di Roma. Storia del mondo antico* –, Bologna, 1984, p. 39 ss., che ricorda come, dal punto di vista urbanistico, il fatto che le capanne fossero state sostituite da case con muri, e il piccolo villaggio di pastori, qual era Roma alla fine del VII secolo a.C., si fosse trasformato in una città vera e propria, fosse dovuto all’intervento etrusco; ed ancora, come il fatto che i tre gruppi di uomini legati all’organizzazione militare avessero preso il nome di Ramnensi, Tiziensi e Luceri, testimoni l’influenza etrusca anche in questo campo. Il rito del trionfo, ad esempio, è di derivazione etrusca.

⁴⁰⁸) Cfr. F. DE MARTINO, *Storia arcaica e diritto privato romano*, in «RIDA.», IV, 1950, p. 388 ss. (= *Diritto e società nell’antica Roma*, Roma, 1979, p. 34 ss.). Dal punto di vista della religione, ricordiamo come, nella Triade capitolina, solo Giove fosse romano; Giunone e Minerva, infatti, erano di derivazione etrusca.

⁴⁰⁹) La donna etrusca, infatti, non godeva di grande considerazione presso gli scrittori greci e romani. Secondo DE MARTINO, *Storia arcaica*, cit., p. 390 ss., la donna etrusca è stata oggetto di pregiudizi privi di un reale fondamento storico: gli autori antichi le imputavano smodata lussuria, corruzione, atteggiamenti spesso osceni. In realtà, sostenendo che nella famiglia etrusca esisteva il matriarcato, la storiografia antica ha interpretato in maniera sbagliata ciò che era solo emancipazione e che si basava sulla parità dei sessi. Critica decisamente l’ipotesi che la donna etrusca fosse una matriarca anche E. CANTARELLA, *L’ambiguo malanno. La donna nell’antichità greca e romana*, Milano, 1995, p. 113.

rata *loco sororis* né tantomeno un'estranea, non veniva identificata col nome del padre ma, al contrario, godeva di autonomia e di indipendenza. Era tenuta in grande considerazione da parte del marito e viveva pienamente non solo la vita della famiglia, ma anche della società, ricoprendo una certa importanza anche dal punto di vista politico e amministrativo. E' molto probabile, dunque, che Roma ne abbia recepito i privilegi, sebbene non al punto da giungere a vedere la donna romana su un piano di parità con l'uomo⁴¹⁰. E' ben possibile, tuttavia, che l'incontro tra queste due civiltà abbia portato ad estendere i privilegi della donna etrusca limitatamente ad una determinata categoria di donne in rispetto del suo alto incarico sacerdotale, quei privilegi che per gli etruschi erano semplicemente degli onori da attribuirsi al genere femminile⁴¹¹.

Alla luce di quanto detto, potremmo ipotizzare che la Vestale fosse una donna evoluta e indipendente. Una sacerdotessa con una funzione pubblica fondamentale per l'esistenza stessa di Roma, tale da renderla oggetto di costante rispetto e venerazione, conduceva una vita sicuramente agiata, in simbiosi col pontefice massimo e priva di moltissimi limiti che invece gravavano sulle altre donne. Eppure, le terribili conseguenze di una sua eventuale impudicizia, nonché i numerosi divieti, obblighi, privazioni che comunque caratterizzavano la vita della sacerdotessa, pongono forti dubbi su una sua effettiva emancipazione⁴¹². E' vero una donna può dirsi «emancipata» quando non presenti un legame permanente con un uomo⁴¹³ e questo sembrerebbe essere il caso delle Vestali, escluse, per il vincolo della purezza, dalla possibilità di un rapporto stabile con un uomo ed esenti da qualunque controllo da parte

⁴¹⁰) In proposito Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in «Storia delle donne», cit., p. 103 ss., ha osservato che lo statuto giuridico della donna non si comprende al di fuori del rapporto fra i sessi. Quest'ultimo, a Roma, non si configurava come un dato primario, ma come un oggetto costruito dal diritto. Per tale motivo le donne erano rigorosamente escluse dalla *patria potestas*.

⁴¹¹) Di quest'avviso SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 82, e GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 176 ss. Sull'importanza dell'influenza etrusca su Roma, cfr. DE MARTINO, *Storia arcaica*, cit., p. 387 ss. P. GIUNTI, *Adulterio e leggi regie. Un reato tra storia e propaganda*, Milano, 1990, p. 70 nt. 26, esclude, invece, la possibilità di un parallelo tra i privilegi concessi alla Vestale e la realtà femminile etrusca «sia perché la comparazione tra esperienze storico-giuridiche diverse va fatto con estrema cautela, sia perché sono gli stessi *honores* concretanti lo statuto sacerdotale a dare il senso della loro assoluta necessità». Sull'emancipazione della donna romana, cfr. P. GIUNTI, *Il ruolo sociale della donna romana di età imperiale: tra discriminazione e riconoscimento*, in «Index», XI, 2012, p. 344 ss.

⁴¹²) Ricordiamo i casi di Postumia e Minucia sospettate d'incesto per aver indossato abiti dai colori vivaci o per aver assunto un atteggiamento scherzoso: Liv., *urb. cond.* 4.44.11 e 8.15.7-8.

⁴¹³) POMEROY, *Donne in Atene e Roma*, cit., p. 229.

del padre, del marito o di un tutore. Ma ciò era sufficiente per poterle considerare donne libere e indipendenti? L'ingombrante presenza del pontefice massimo che incombeva costantemente su di loro, rende legittimo qualunque dubbio a riguardo. Ciò non vuol dire che si debba necessariamente accogliere la teoria di chi, ripercorrendo la vita delle sacerdotesse, ha parlato di una loro condizione di «segregazione»⁴¹⁴ o addirittura di «clausura»⁴¹⁵. Le loro numerose funzioni rituali non impedivano certamente di far vivere alle Vestali un'esistenza sociale attiva. Erano libere di socializzare⁴¹⁶, di presenziare a giochi pubblici e le fonti ci forniscono informazioni alquanto dettagliate di feste e di banchetti a cui le sacre vergini erano solite partecipare⁴¹⁷. Abbiamo, ad esempio, notizia di una cena sontuosa⁴¹⁸, organizzata dal pontefice massimo Pio Metello, in occasione dell'ingresso nel flaminato di Marte di Cornelio Lentulo Nigro alla quale, oltre a molti altri sacerdoti, erano presenti anche quattro Vestali⁴¹⁹, ed è nota, d'altronde, la loro partecipazione annuale alla festa della *Bona Dea*⁴²⁰ e ai Ludi Secolari. E vero, d'altronde, che ogni loro richiesta di spostamento al di là dei consueti impegni rituali doveva essere vagliata dal pontefice massimo, il quale poteva autorizzarla o negarla, come

⁴¹⁴) MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 259 e 263; anche GESTRI GRECO, *Le donne*, cit., p. 9, parla di «reclusione», seppur mitigata col passare del tempo.

⁴¹⁵) JORDAN, *Der Tempel der Vesta*, cit., p. 58 ss. Diversamente THOMPSON, *The Role of the Vestal Virgins*, cit., p. 122.

⁴¹⁶) Come sottolinea CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 23, «Uomini autorizzati potevano accedere di giorno nel *lucus*, mentre l'*aeedes* era a loro interdetta». I. KROPPENBERG, *Law, Religion and Constitution of the Vestal Virgins*, cit., p. 420 esclude decisamente che esse vivessero in isolamento monastico conducendo una vita contemplativa.

⁴¹⁷) Inoltre, B. SCARDIGLI, *Vestali integrate nella società romana*, in «Studia Historica. Historia Antigua», XXI, 2003, p. 103, richiama l'attenzione sul fatto che la Vestale Vibidia, già menzionata, venne onorata insieme al padre dalla città di Atene e qui fu eretto un busto di marmo in suo onore; è ragionevole pensare, secondo l'autrice, che, essendo di solito richiesta in questi casi la presenza personale della sacerdotessa, quest'ultima si fosse dovuta necessariamente allontanare dal tempio.

⁴¹⁸) G. FREYBURGER, *Associations religieuses et collèges de prêtres dans le monde romain*, in «REL.», LXXX, 2002, p. 11, sottolinea, nell'ambito dell'opera di J. RÜPKE (*Collegia sacerdotum: Religiöse Vereine in der Oberschicht*, in «Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung» – cur. U. Egelhaaf-Gaiser, A. Shafer –, Tübingen, 2002, p. 41-67) l'originalità della ricerca effettuata dallo studioso sui banchetti tenuti dai pontefici, Vestali, auguri, flamini e arvali, e caratterizzati da notevole lusso, finalizzato a mostrare pubblicamente lo stato elevato di tali sacerdoti.

⁴¹⁹) Macr., *sat.* 3.13.10 ss.

⁴²⁰) Si veda, diffusamente, *infra*, § 3.3.3. Cfr. Asc., in *Mil.* p. 49 (Clark), Plut., *Cic.* 19.4, Plut., *Caes.* 9.1-8 e 10.1-11, Dio Cass., *hist. Rom.* 37.45.1. Sull'argomento, cfr. SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 130 ss., PH. MOREAU, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.*, Paris, 1982, p. 16 e 87, R.A. BAUMAN, *Women and Politics in Ancient Rome*, London-New York, 1994, p. 62 ss., e BEARD, *Religions of Rome*, I, cit., p. 129 s.

ad esempio nel caso in cui le vergini volessero ricevere amici o parenti all'interno della loro dimora.

Mi riservo di tornare più avanti sul punto: in effetti, la storia delle Vestali abbraccia circa mille anni, in un continuo processo di trasformazione che – lo verificheremo – dimostra una sorprendente capacità di adattamento a una società inevitabilmente diversa nel tempo.

1.4.3. I doveri delle virgines. E' innegabile: gli incarichi prestigiosi assegnati alle Vestali, i loro ampi poteri, il rispetto e la venerazione da cui erano circondate le ponevano in una condizione estremamente vantaggiosa rispetto alle donne comuni. Tuttavia, tentare di rispondere al precedente quesito (possiamo considerarle donne libere e privilegiate?) implica necessariamente volgere uno sguardo più approfondito al loro *status*, al loro ruolo, alla loro vita quotidiana, al loro rapporto col pontefice massimo.

La vita delle sacerdotesse era tutt'altro che spensierata, come potrebbe credersi a prima vista. Le loro giornate erano scandite da impegni gravosi e continui; spesso l'inosservanza dei loro doveri comportava conseguenze gravissime per tutta la comunità. Lungi dall'essere frutto di una libera scelta, la loro vita sacerdotale era continuamente sorvegliata dal pontefice massimo. Tramite la *captio*, egli prendeva con violenza la fanciulla, la «catturava» come se fosse una prigioniera di guerra⁴²¹, e per trent'anni diventava arbitro assoluto della sua vita, senza che né lei, né i suoi genitori, potessero opporsi alle sue decisioni. La *captio*, infatti, escludeva ogni tipo di accordo: la vergine, strappata dall'ambiente della sua infanzia in una forma, talvolta, altamente drammatica, per trent'anni non poteva far ritorno presso la sua famiglia, neanche per ricevere cure in caso di malattia⁴²². La si escludeva così da una

⁴²¹) Gell., *noct. Att.* 1.12.13: '*Capio autem virgo propterea dici videtur quia pontificis maximi manu presa ab eo parente in cuius potestate est, veluti bello capta abducitur*'. La procedura della *captio* è paragonabile al matrimonio per ratto per coloro che identificano le Vestali nelle spose del pontefice massimo: Fest., *verb. sign.*, sv. '*rapio*' (Lindsay², p. 365): «*Rapio simulatur virgo ex gremio matris, aut, si ea non est, ex proxima necessitudine, cum ad virum traditur, quod videlicet ea res feliciter Romulo cessit*». Il parallelo – sostiene MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 258 – è improprio, perché il matrimonio per ratto segna il passaggio da una sfera privata ad un'altra, anch'essa privata. L'ingresso nel sacerdozio di Vesta, invece, si caratterizza per la sua funzione pubblica e sociale. In tal senso anche CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 79.

⁴²²) Plin., *ep.* 7.19.2: '*... quum vi morbi atrie Vestae coguntur excedere matronarum curae custodiaeque mandantur*'. La Vestale veniva quindi affidata alle cure di una matrona, in una casa privata. Ancora alla fine del IV secolo d.C., quando con un editto (C.Th. 13.3.8, a. 368: '*Exceptis portus Xysti virginumque vestalium quot regiones urbis sunt, totidem constituentur ar-*

vita normale, per immetterla in un'altra scandita da continue e impegnative cerimonie religiose, che prevedevano preghiere per la buona sorte di Roma, voti agli dei, sacrifici e, a turno con le altre, vigilanza anche di notte⁴²³.

In effetti le Vestali, alternandosi, dovevano sorvegliare che il fuoco sacro, simbolo della continuità della vita⁴²⁴, ardesse costantemente nell'*Atrium Vestae*⁴²⁵, proprio come le figlie vergini, sulle quali vigilava il *paterfamilias*, tenevano di continuo acceso il fuoco nell'atrio della *domus*⁴²⁶. La sua naturale estinzione «segnava la frattura di un flusso di esistenza»⁴²⁷, costituendo un avvenimento gravissimo che i romani connettevano usualmente con l'impudicizia della Vestale. In altri termini, il venir meno della fiamma costituiva un terribile presagio, segno della collera divina; il rischio di un'eventuale catastrofe che si sarebbe abbattuta sull'intera comunità poteva essere evitato solo con l'eliminazione della colpevole. Da sempre legato al culto di Vesta⁴²⁸, il

chiatri) fu assegnato un medico (*archiater*) a ogni distretto della città di Roma, furono esclusi da tale disposizione il *portus Xysti* e le vergini Vestali. Sulla costituzione imperiale, S. REMIJSEN, *The End of the Greek Athletics in Late Antiquity*, Cambridge, 2015, p. 136; recentemente, G. ARENA, *Un ἀρχιατρός τοῦ σύμπαντος ξυστοῦ a Tiatira in età imperiale: un unicum epigrafico*, in «Historika», VIII, 2018, p. 261.

⁴²³ Cic., *Font.* 21.47, Cic., *leg.* 2.20, Val. Max., *mem.* 4.4.11 e 1.1.6-7, e Liv., *urb. cond.* 28.11.6. Non appare suffragata dalle fonti la teoria di JORDAN, *Der Tempel der Vesta*, cit., p. 62, secondo cui, essendo questo lavoro notturno molto gravoso per le Vestali, esse ricevevano aiuti dall'esterno.

⁴²⁴ Il fuoco rappresentava non solo la presenza continua della famiglia nella casa, ma anche il legame tra i vivi e gli antenati: cfr. CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 26. Liv., *urb. cond.* 26.27.14: '*Vestae aedem et aeternos ignes et conditum in penetrali fatale pignus imperii Romani*'.

⁴²⁵ Dall'ardere della fiamma dipendeva infatti la sopravvivenza della città: Liv. *urb. cond.* 5.52.7. Il fuoco, come rileva THOMPSON, *The Role of the Vestal Virgins*, cit., p. 73, era un simbolo polisemico ricorrente nel mito e nella letteratura antica. Festo (*verb. sign.*, sv. '*facem*' [Lindsay², p. 77]) associa il fuoco all'essenza della vita e ai riti di purificazione, Plutarco (*quaest. Rom.* 1) e Varrone (*ling. Lat.* 5.61) alla sessualità maschile e alla procreazione.

⁴²⁶ COLI, *Regnum*, cit., p. 442 ss.

⁴²⁷ CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. XI.

⁴²⁸ Nel tempio non si conservava alcuna immagine della dea che, come il fuoco, era priva di sembianze umane. Se ne percepivano solo la presenza e il mistero. Il fuoco, pertanto, era l'immagine aniconica della dea: '*Esse diu stultus Vestae simulacra putavi, mox didici curvo nulla subesse tholo. ignis inextinctus templo celatur in illo: effigiem nullam Vesta nec ignis habet. stat vi terra sua: vi stando Vesta vocatur*' (Ov., *fast.* 6.295-299). Cicerone (*de or.* 3.3.10) ricorda un simulacro di Vesta, come precisa CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 24, solo nel I secolo a.C. Una statua della dea era presente nella casa di Augusto. KROPFENBERG, *Law, Religion and Constitution of the Vestal Virgins*, cit., p. 419, sottolinea che la presenza di Vesta non era percepibile con i sensi: «Any type of depiction, whether physical or mental, would have been an act of profanation». Secondo DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 167 nt. 4, la testimonianza di Ovidio (*fast.* 6.295) relativa all'assenza di un simulacro della dea, è attendibile solo per il periodo regio; le testimonianze numismatiche e archeologiche la smentirebbero, infatti, per il periodo successivo in cui, verosi-

fuoco avrebbe ripreso ad ardere e la Vestale impudica sarebbe stata sostituita da una novizia, pura e incontaminata. Solo il rispetto del vincolo di castità, infatti, era in grado di assicurare il benessere della comunità romana e la sua stabilità politica. L'impudicizia, punita con estrema severità, ne minava invece la sicurezza, perché infrangeva quel legame misterioso che univa le Vestali alla vittoria di Roma.

Se la fiamma veniva invece a spegnersi per negligenza della vergine⁴²⁹, le conseguenze erano meno gravi: quasi nuda, coperta da un sottile velo, condotta in un luogo oscuro, veniva fustigata⁴³⁰, e doveva poi procedere a ripristinare il fuoco tramite lo sfregamento dei rami di un albero fruttifero e ad inserire le scintille che si erano prodotte in un crivello di bronzo⁴³¹.

Il fuoco – simbolo polisemico e molto ricorrente nell'antica mitologia, spesso connesso alla sessualità maschile e alla procreazione⁴³² – doveva essere protetto non solo dai comportamenti umani, ma da un altro simbolo di vita, rappresentato anch'esso dalla dea Vesta. L'acqua, elemento prezioso in quanto fondamentale per la vita dell'Urbe, era resa, al contempo, altrettanto pericolosa dalla sua liquidità che la rendeva incompatibile col fuoco cittadino. Entrambi simboli vitali e legati a riti di purificazione⁴³³, acqua e fuoco partecipavano di una continua tensione, e la loro ambiguità era incarnata nelle vergini Vestali.

milmente, Vesta può essere stata antropomorfologicamente rappresentata.

⁴²⁹) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.68.3-5.

⁴³⁰) Liv., *urb. cond.* 28.11.6: '*plus omnibus aut nuntiatīs peregre aut visis domi prodigiis terruit animos hominum ignis in aede Vestae extinctus: caesaque flagro est Vestalis, cuius custodia eius noctis fuerat, iussu P. Licini pontificis*'. Cfr. Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.67.3, e Plut., *Num.* 10.7.

⁴³¹) Fest., *verb. sign.*, sv. '*ignis Vestae*' (Lindsay², p. 94): '*Ignis Vestae* si quando interstinctus esset, virgines verberatibus adficiantur a pontifice, quibus mos erat tabulam felicitatis materiae tamdiu terebrare quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret». Come osserva DEL BASSO, *Virgines vestales*, cit., p. 180, il passo di Festo, in realtà, si limita ad affermare che la Vestale dovesse trasportare il fuoco, ottenuto con questo sistema, nell'*aedes Vestae*, ma non dice espressamente che dovesse essere la sacerdotessa a riattivarlo, seppure, osserva la studiosa, ciò forse potrebbe desumersi da Plut., *Num.* 9.12-14, in cui lo storico, per produrre il fuoco, accenna a «un procedimento forse più accessibile a donne». Il fuoco, inoltre, doveva essere riacceso solo usando determinati alberi, come risulta da Macr., *sat.* 3.20.2: '*Felices arbores putantur esse quercus, aesculus, ilex, suberites, fagus, corylus, sorbus, ficus, alba, pirus, malus, vitis, prunus, cornus, lotus*'. Le scintille venivano poi raccolte in un crivello di bronzo: '*mos erat tabulam felicitatis arboris tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret*'. Il primo marzo di ogni anno, il fuoco veniva spento e poi riacceso in segno di rinnovamento: Macr., *sat.* 1.12.6.

⁴³²) Varr., *ling. Lat.* 5.61: '*mas ignis quod ibi semen*'.

⁴³³) Sulla forza purificatrice del fuoco, cfr., in particolare, G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Paris, 1965, p. 19 s.

Molti doveri quotidiani delle Vestali si connettevano a quest'elemento prezioso⁴³⁴, venerato dalle vergini sotto l'aspetto di acqua lustrale, indispensabile per purificarsi e per sacrificare e, di conseguenza, per poter comunicare degnamente con la divinità e conquistare la sua benevolenza. L'acqua non era condotta artificialmente, né poteva essere raccolta o conservata nell'*aedes Vestae*⁴³⁵ perché simbolicamente incompatibile con il fuoco⁴³⁶; limpida e cristallina, doveva quindi essere attinta dalle Vergini direttamente alla fonte Egeria⁴³⁷ e trasportata fino al tempio in vasi d'argilla che mai avrebbero dovuto appoggiarsi al suolo⁴³⁸, per evitare il contatto dell'acqua con la terra profana⁴³⁹. I lavori quotidiani domestici, come il lavaggio degli oggetti sacri

⁴³⁴) La preparazione della *mola salsa*, della *muries* e del *suffimen*, sostanze necessarie per sacrificare e purificare, presupponeva, ad esempio, l'uso dell'acqua di sorgente non contaminata. Serv., *comm. in Verg. Georg.* 2.389: '*omnis autem purgatio aut per aquam fit, aut per ignem, aut per aerem ...*'.

⁴³⁵) Sull'utilizzo e sulle finalità dell'*aedes Vestae*, L. SANDIROCCO, *Vergini vestali. Onori, oneri, privilegi. Riflessione sul ius testamenti faciendi*, Ariccia, 2016, p. 39.

⁴³⁶) CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 24; M. GUSSO, *I processi alle vestali accusate di violazioni dei loro doveri sacrali*, in «Circolo Vittorioso di Ricerche Storiche. Numero speciale dei quaderni nel XX anniversario del Circolo (febbraio 2003)» 2003, p. 223 nt. 29, sottolinea infatti che l'acqua, «uccidendo» il fuoco, non poteva essere conservata nel sacrario di Vesta.

⁴³⁷) L'acqua non doveva mai essere condotta *per fistulas*, cioè attraverso tubi che dall'acquedotto la trasportavano nelle case private: DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 209 e nt. 253.

⁴³⁸) GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 75 ss. Il vaso nel quale si raccoglieva l'acqua era detto «futtile», come emerge da Serv. *comm. in Verg. Aen.* 11.339: '*nam futtile vas quoddam est lato ore, fundo angusto, quo utebantur in sacris Vestae, quia aqua ad sacra Vestae hausta in terra non ponitur, quod si fiat piaculum est: unde excogitatum vas est, quod stare non posset, sed positum statim effunderetur*'; cfr. Fest., *verb. sign.*, sv. *futtiles*: (Lindsay², p. 79): «*Futtiles dicuntur, qui silere tacenda nequeunt, sed ea effundunt. Sic et vasa futilia a fundendo vocata*». DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 210, distingue i *futilia*, vasi dall'imboccatura larga e base stretta usati dalle Vestali per la conservazione dell'acqua necessaria per fini sacrificali, dai vasi d'argilla di forma sferica e dal lungo collo usati invece per trasportare l'acqua necessaria a purificare gli oggetti sacri, e, infine, dai recipienti di terracotta, del tutto particolari, usati durante le cerimonie sacre e detti '*cululli*' (Hor., *carm.* 1.31.11).

⁴³⁹) Come sottolinea THOMPSON, *The Role of the Vestal Virgins*, cit., p. 123, il potenziale pericolo associato a questo compito è evidente negli episodi mitologici relativi a Rea Silvia e a Tarpeia. La prima si congiunse a Marte in prossimità del ruscello ove si recava a prendere l'acqua per scopi rituali (Plut., *Rom.* 3.4, e Ov., *fast.* 3.1-24); la seconda tradì Roma con i Sabini mentre era fuori dalle mura per svolgere il medesimo compito di Rea Silvia. Furono gli stessi Sabini, dopo la loro vittoria sul Campidoglio, ad uccidere Tarpeia in modo impietoso, manifestando tutto il loro disprezzo per una donna che aveva tradito il suo popolo per avidità, avendo chiesto, in cambio, bracciali e altri monili (Liv. *urb. cond.* 1.11.8; sulla rupe Tarpeia cfr. Dion. Hal., *ant. Rom.* 7.35.4 e 8.78.5: diverse le versioni di Plut., *Rom.* 17.2 e 17.4). Fu tale vicenda a dare il nome alla famosa rupe Tarpeia dalla quale

all'interno dell'*aedes Vestae*, ne richiedevano molto spesso l'uso. Si trattava quasi sempre di incarichi gravosi, di esclusiva competenza delle sacerdotesse, che non potevano servirsi dall'aiuto di uno schiavo.

Pregchiere e sacrifici permeavano continuamente la vita delle Vestali. L'adempimento a questi ultimi richiedeva spesso l'uso della *mola salsa*, la cui preparazione spettava unicamente a loro, e veniva utilizzata per cospargere gli animali nel momento del sacrificio⁴⁴⁰.

Le sacerdotesse preparavano inoltre il *suffimen*, un miscuglio formato da sangue di cavallo, cenere di vitello e steli secchi di fava, usato, nei sei mesi successivi, in occasione della festa dei *Parilia*: si cospargeva con esso la paglia ardente nel momento del rito di purificazione del bestiame⁴⁴¹.

Oltre ad assumere per tutta la sua durata un comportamento irreprensibile negli atti, nel modo di esprimersi, di vestirsi, di porsi nei confronti degli altri, essere una Vestale comportava, soprattutto, l'obbligo della verginità. Macchiarsi del reato d'incesto era la colpa più grave nella quale potesse incorrere una *virgo*.

Ma cosa s'intendeva esattamente per reato d'incesto? L'uso del termine *incestus* ha sollevato non poche questioni, in quanto riferito in modo improprio al rapporto sessuale tra la Vestale e il suo amante. Ciò ha indotto alcuni studiosi a ritenere più opportuno considerarlo stupro⁴⁴², tenendo soprattutto conto della verginità delle sacerdotesse, altri «una forma qualificata di stupro»⁴⁴³, al pari della bigamia, dell'adulterio, della pederastia, poiché i soggetti colpevoli del reato non potrebbero, anche se lo volessero, stringere rapporti matrimoniali o di concubinato.

Koch riteneva le Vestali figlie della comunità⁴⁴⁴ e intendeva la parola *incestus* nel senso comune del termine, quindi come un rapporto sessuale tra persone legate da un vincolo di parentela⁴⁴⁵; di conseguenza, qualora la *virgo*

venivano gettati i rei di spergiuro e di tradimento. Sul caso di Tarpeia, A.A. SEMIOLI, *Tarpeia e la presenza sabina in Roma antica*, Roma, 2010, *passim*.

⁴⁴⁰ Cfr. *infra*, nt. 111.

⁴⁴¹ Ov., *fast.* 4.747 s. La festa periodica dei *Parilia* doveva assicurare la felicità del popolo romano per un periodo di circa un anno.

⁴⁴² In tal senso già MOREAU, *Incestus et prohibita nuptiae*, cit., p. 140.

⁴⁴³ GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 144, e nt. 7. In tal senso anche A. GUARINO, *Studi sull'incestum*, in «ZSS», LXIII, 1943, p. 186, e CORNELL, *Some observations*, cit., p. 32.

⁴⁴⁴ KOCH, *Drei Skizzen*, cit., p. 1-16; in tal senso già TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, p. 18 e 23.

⁴⁴⁵ Un vincolo di parentela viene ravvisato anche da GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 77, che vede la Vestale come *mater* della comunità romana: di conseguenza, tutti i cittadini sono suoi figli.

Vestalis, figlia del popolo romano, avesse intrecciato una relazione sessuale con un cittadino, avrebbe posto in essere una normale ipotesi di incesto. Ma se ciò fosse stato vero il pontefice massimo avrebbe avuto una competenza generale su questo reato e ciò non solo non viene confermato dalle fonti, ma smentito dall'unico caso di incesto «profano» di età repubblicana, sottoposto ai comizi⁴⁴⁶.

Al di là delle varie ipotesi, è certo che l'incesto della Vestale non potesse essere considerato alla stregua di un normale crimine sessuale; esso comportava conseguenze non solo giuridiche, ma anche religiose: violava al contempo il dovere di castità e il culto, costituendo un pericolo per la *res publica*. Rappresentava l'attentato a un ordine sociale concepito come universale, voluto dalla natura, l'attentato all'ordine cosmico stabilito dagli dei e quindi al *fas*⁴⁴⁷. La verginità della Vestale, funzionale all'efficacia dei *sacra*, se violata, avrebbe impedito che questi potessero essere compiuti correttamente e la comunità sarebbe stata in pericolo. Le sacerdotesse, da quel momento, non avrebbero più potuto avere rapporti con gli dei⁴⁴⁸, né rappresentarli, avendo commesso un crimine inespiable. Ma con il termine «incesto» non si indicava solo il comportamento della Vestale che avesse violato l'obbligo della verginità, ma anche quello del suo amante che, incurante dell'apposita legge affissa nell'*Atrium Libertatis*⁴⁴⁹, si era unito ad una sacerdotessa la quale, non appartenendo ad alcun gruppo familiare, era esclusa dal sistema di scambio. E allora commettere incesto implicava, nella terminologia dei romani, non necessariamente un'unione tra soggetti legati da parentela, ma una condotta che violasse volontariamente le prescrizioni legate alla sfera del sacro⁴⁵⁰. Era proprio la volontarietà a connotare il reato di una particolare gravità: non si era offesa la divinità per errore o inconsapevolmente, ma la Vestale e il suo amante avevano deliberatamente scelto di trasgredire le regole imposte rispettivamente dallo statuto e dalla legge, in particolare quella disposizione

⁴⁴⁶) In tal senso C. LOVISI, *Vestale, incestus, et jurisdiction pontificale sous la République romaine*, in «MEFRA.», CX, 1998, p. 702 ss., che considera pertanto avventata l'ipotesi di Koch, anche perché l'incesto ordinario non prevedeva il seppellimento né la flagellazione a morte per il seduttore, ma la precipitazione dalla rupe Tarpea, il che esclude che il pontefice massimo potesse avere una competenza generale in tal senso. Cfr. Plut., *quaest. Rom.* 6. È vero che Cicerone nel *de legibus*, 2.22, afferma che '*incestum pontifices supremo supplicio sanciuunt*', ma è chiaro – sottolinea CORNELL, *Some Observations*, cit., p. 33 – che l'Arpinate si riferiva solo all'incesto delle Vestali.

⁴⁴⁷) MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 86.

⁴⁴⁸) Cfr. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 51.

⁴⁴⁹) Fest., *verb. sign.*, sv. '*probum*' (Lindsay², p. 277).

⁴⁵⁰) Cfr. G. RIZZELLI, *Le donne nell'esperienza giuridica di Roma antica. Il controllo dei comportamenti sessuali. Una raccolta di testi*, Milano, 1999, p. 65.

che ordinava alla sacerdotessa di restare pura per tutta la durata del sacerdozio e quella norma che metteva tutti al corrente della terribile sorte che sarebbe toccata al suo amante se avesse attentato alla sua pudicizia. La nuova condizione imponeva alla Vestale di non avere più rapporti con gli dei, di non poter più comunicare con loro.

Possiamo chiederci se fosse previsto un sacrificio espiatorio che potesse rimedio a questa rottura con gli dei. Questa possibilità era nettamente esclusa nel caso in cui fosse venuta meno la purezza intesa in senso puramente fisico, cioè la verginità. La Vestale restava per sempre un soggetto empio, reo di un crimine gravissimo, e doveva pertanto essere allontanata al più presto dalla comunità per evitare il *contagio culpae*. Ma la «purezza» esprimeva un concetto ambivalente: poteva infatti riferirsi, oltre che alla illibatezza, a un comportamento irreprensibile dal punto di vista del linguaggio e dell'abbigliamento⁴⁵¹. L'uso di parole troppo disinvolte o un modo di vestire poco casto potevano suscitare dei sospetti sulla Vestale; potevano indicare semplice civetteria o, invece, segnali di impudicizia, con conseguenze nettamente diverse riguardo al rapporto con gli dei. Un atteggiamento licenzioso divergeva da un comportamento ritualmente inquinante: nel primo caso una punizione inflitta dal pontefice massimo e un'ammonizione a tenere un comportamento più consono al proprio ruolo potevano essere sufficienti a placare gli dei e a ripristinare un rapporto con loro. Il secondo, invece, non consentiva la possibilità del perdono. L'impurità della sacerdotessa costituiva un'offesa irreparabile, impossibile da lavare con un semplice *piaculum*: la Vestale aveva deliberatamente violato le prescrizioni rituali imposte dal suo sacerdozio e occorreva isolarla.

La peculiarità principale di questo sacerdozio – essere donne e al contempo vergini – imponeva alla Vestale per almeno trent'anni, di rinunciare alla maternità. Ciò poteva causare frustrazione, non solo perché la vergine era inserita in una società, come quella romana, che attribuiva alla discendenza un'enorme rilevanza⁴⁵², ma soprattutto perché tale rinuncia non era frutto di una libera scelta, ma di un'imposizione che non ammetteva repliche. E' pur vero che la vergine dopo trent'anni di castità avrebbe potuto sposarsi⁴⁵³

⁴⁵¹) Segni di eccessiva raffinatezza nell'abbigliamento, tali da indurre in sospetto le Vestali, sono ricordati in Liv., *urb. cond.* 4.44.11 e 8.15.7-8.

⁴⁵²) Liv., *urb. cond.* 1.3.11: '... fratris filiae Reae Silviae per speciem honoris cum Vestalem eam legisset perpetua virginitate spem partus adimit'. Sull'importanza della maternità in relazione al ruolo sociale della donna romana, cfr. GIUNTI, *Il ruolo sociale della donna romana*, cit., p. 359 ss.

⁴⁵³) Questa concessione fu fatta a Gaia Taracia (o Fufezia), la Vestale che secondo Plinio (*nat. hist.* 34.25) e Gellio (*noct. Att.* 7.7.4) donò al popolo romano il campo Tiberino o Marzio.

e condurre una vita normale, ma il matrimonio, e ancor più la procreazione, quasi sempre erano sogni irrealizzati. Era molto difficile, infatti, che la Vestale riuscisse ad integrarsi in una vita laica: non dovevano essere infrequenti, infatti, una volta uscita dall'ordine, il rimorso e la nostalgia per la precedente vita dedicata al culto. L'insoddisfazione e il malessere che coglievano la vergine quando usciva dallo stato sacerdotale facevano desistere molto spesso le altre Vestali a lasciare il sacerdozio ⁴⁵⁴.

⁴⁵⁴) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.67.2, e Plut., *Num.* 10.4. Occia, ad esempio, prestò servizio per 57 anni: Tac., *ann.* 2.86.1. In senso opposto si pronuncerà Prudenziò (*contr. Symmach.* 2.1071-1084) affermando che le Vestali, dopo i trent'anni di sacerdozio, erano ben liete di lasciare l'ordine.

II.

I cosiddetti «processi» alle Vestali nella prima repubblica

1.1. La concatenazione tra eventi funesti ed empietà dei comportamenti delle Vestali

Sin dall'epoca regia, ma soprattutto dagli albori della repubblica – spesso in concomitanza con importanti avvenimenti bellici che vedevano coinvolti i Romani – si verificarono episodi talmente gravi e insoliti da indurre i pontefici a effettuare approfondite indagini e a ricorrere all'ausilio di oracoli e dei libri Sibillini per individuarne le cause. Talvolta le si rinvennero in comportamenti empi posti in essere, paradossalmente, proprio da coloro che avrebbero dovuto assurgere a modello di perfezione. Le Vestali, assunte come esempio di virtù da parte della comune donna romana, non sempre, infatti, risposero alle aspettative che la società riponeva nei loro confronti. In effetti, non di rado si macchiavano della più grave colpa nella quale potessero incorrere: il *crimen incesti*.

E' utile a questo punto passare in rassegna, in sequenza cronologica, i casi che videro coinvolte le sacre vergini nell'accusa o semplicemente nel sospetto di tale reato, al fine di far luce sul loro atteggiamento nei confronti del pontefice massimo e dei consociati, sul rapporto con il loro capo spirituale, sulle modalità di persecuzione di un crimine cui molto spesso è stato attribuito, impropriamente, il termine «processo» (che continueremo a usare per comodità di esposizione). Forniremo, al contempo, brevi cenni sul contesto storico in cui si verificarono i casi d'impudicizia a noi trasmessi dalle fonti, un contesto in cui importanti vicende politico-militari s'intrecciarono drammaticamente a episodi funesti e inspiegabili.

I Romani, da sempre fortemente influenzati da superstizione e paura verso gli dei, solevano collegare avvenimenti quali pesanti sconfitte, nascite terrificanti di esseri mostruosi, pestilenze di inaudita gravità o semplicemente

fenomeni metereologici improvvisi e violenti, con comportamenti scellerati tali da scatenare la collera divina, spesso posti in essere proprio da coloro che avrebbero dovuto rappresentare la quintessenza della purezza al fine di garantire la stabilità di Roma.

Pinaria. Sotto il regno di Tarquinio Prisco Pinaria, appartenente a una nobilissima *gens*, fu la prima Vestale ad accostarsi ai *sacra* in stato di impurità⁴⁵⁵. Il caso, forse leggendario, è comunque rilevante. Pare sia stato proprio in occasione di tale episodio d'incesto che il medesimo re ideò la punizione della viviseppolitura⁴⁵⁶, o in seguito a un sogno o a una sua scelta personale, come apprendiamo da una testimonianza di Dionigi di Alicarnasso:

Dion. Hal., *ant. Rom.* 3.67.3: δοκεῖ δὲ καὶ τὰς τιμωρίας, αἷς κολάζονται πρὸς τῶν ἱεροφαντῶν αἱ μὴ φυλάττουσαι τὴν παρθενίαν, ἐκεῖνος ἐξευρεῖν πρῶτος εἴτε κατὰ λογισμὸν εἴτε, ὡς οἴονται τινες, ὄνειρῳ πειθόμενος, ἃς μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἐν τοῖς Σιβυλλείοις εὗρεθῆναι χρησμοῖς οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταὶ λέγουσιν. ἐφωράθη γάρ τις ἐπὶ τῆς ἐκείνου βασιλείας ἰέρεια Πιναρία Ποπλίου θυγάτηρ οὐχ ἄγνη προσοῦσα τοῖς ἱεροῖς. τρόπος δὲ τιμωρίας ὅστις ἐστίν, ᾧ κολάζουσι τὰς διαφθαρείσας, ἐν τῇ πρὸ ταύτης δεδηλωταὶ μοι γραφῆ.

Oppia. I Volsci, da tempo in guerra contro i Romani, ripresero nuovamente le ostilità nel 484 a.C. Il popolo romano, guidato dal console Lucio Emilio Mammerco, riportò ad Anzio una pesante sconfitta e fu costretto a ritirarsi a Longula, agevolato dal sopraggiungere di un temporale che fece desistere il nemico dal proseguire la guerra⁴⁵⁷. L'anno successivo – come informano Livio e Dionigi di Alicarnasso – comparvero dei segni celesti ad annunciare l'ira divina:

Liv., *urb. cond.* 2.42.10-11: Accessere ad aegras iam omnium mentes prodigia caelestia, prope cottidianas in urbe agrisque ostentantia minas; motique ita numinis causam nullam aliam vates canebant publice privatimque nunc extis, nunc per aves consulti, quam haud rite sacra fieri; qui terrores tamen eo evasere ut Oppia virgo Vestalis damnata incesti poenas dederit.

⁴⁵⁵) F. MÜNZER, *Die Römischen Vestalinnen bis zur Kaiserzeit*, in «Philologus», XCII, 1937-1938, p. 54.

⁴⁵⁶) Precedentemente, infatti, le Vestali erano state sottoposte alla pena della fustigazione: Dion. Hal., *ant. Rom.* 1.78.5. Diversamente Liv., *urb. cond.* 1.4.3, che con riferimento alla Vestale Rea Silvia (nominata dallo storico in *urb. cond.* 1.3.11), privata della sua verginità, ci informa che venne incatenata e imprigionata.

⁴⁵⁷) Dion. Hal., *ant. Rom.* 8.85.3.

Dion. Hal., *ant. Rom.* 8.89.3-5: Καὶ τὰ μὲν ἐπὶ στρατοπέδου γινόμενα τοιαῦτ' ἦν. ἐν αὐτῇ δὲ τῇ Ρώμῃ πολλὰ δαιμόνια σημεῖα ἐφαίνετο δηλωτικὰ θείου χόλου κατὰ τε φωνὰς καὶ ὄψεις ἀήθεις. πάντα δ' εἰς τοῦτο συνέτεινεν, ὡς οἱ μάντις καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταὶ συνενέγκαντες τὰς ἐμπειρίας ἀπέφαινον, τὸ θεῶν χολοῦσθαί τινας ὅτι οὐ κομίζονται τὰς νομίμους τιμὰς, οὐ καθαρῶς οὐδέ ὀσίως ἐπιτελουμένων αὐτοῖς τῶν ἱερῶν. Ζήτησις δὴ μετὰ τοῦτο πολλὴ ἐκ πάντων ἐγένετο, καὶ σὺν χρόνῳ μὴνυσις ἀποδίδοται τοῖς ἱεροφάνταις ὅτι τῶν παρθένων μία τῶν φυλαττουσῶν τὸ ἱερὸν πῦρ, Ὀπιμία ὄνομα αὐτῇ, τὴν παρθενίαν ἀφαιρεθεῖσα μαινίζει τὰ ἱερά. Οἱ δ' ἔκ τε βασάνων καὶ τῶν ἄλλων ἀποδειξείων μαθόντες ὅτι τὸ μὴνυόμενον ἦν ἀδικημα ἀληθές, αὐτὴν μὲν τῆς κορυφῆς ἀφελόμενοι τὰ στέμματα καὶ πομπέυσαντες δι' ἀγορᾶς ἐντὸς τείχους ζῶσαν κατέρωξαν· δύο δὲ τοὺς ἐξελεγχθέντας διαπράξασθαι τὴν φθορὰν μαστιγώσαντες ἐν φανερῷ παραχρῆμα ἀπέκτειναν. καὶ μετὰ τοῦτο καλὰ τὰ ἱερά καὶ τὰ μαντεύματα ὡς ἀφεικότων αὐτοῖς τῶν θεῶν τὸν χόλον, ἐγένετον.

Le testimonianze dei due storici, in gran parte coincidenti, si riferiscono entrambe a *prodigia*. Il primo, in particolare, informa che questi ultimi condussero gli indovini a consultare le viscere degli animali e il volo degli uccelli e a dedurre la collera degli dei per qualche irregolarità commessa nelle cerimonie religiose. Sbrigativamente, Livio conclude affermando che tali paure condussero alla condanna della Vestale Oppia, ritenuta rea d'incesto.

Dionigi, la cui trattazione è più dettagliata, riferisce di esperti di cose sacre che, riuniti in consiglio, attribuirono l'ira divina a sacrifici compiuti senza innocenza e senza pietà e al fatto che si rendeva poca attenzione culturale agli dei. Questi sacerdoti rivelarono che una vestale di nome Opimia⁴⁵⁸, custode del fuoco sacro, aveva perduto la verginità: non più pura, si era ugualmente accostata alle cose sacre, contaminandole. A seguito di tali accadimenti, i pontefici avviarono un'indagine, che confermò la fondatezza dell'indizio.

Opimia, spogliata delle sacre bende, fu sepolta viva; i due amanti della vergine furono fustigati fino alla morte. Gli dei restituirono finalmente la pace alla città.

Orbinia. Gli anni successivi all'accusa di incesto di Opimia furono segnati dalle numerose guerre dei Romani contro i Veienti e gli Etruschi⁴⁵⁹. La *gens* Fabia, acquisito un ruolo di primo piano, dopo un'iniziale ostilità con la ple-

⁴⁵⁸) Opimia citata da Dionigi di Alicarnasso viene indicata col nome di Oppia nel racconto di Livio (*urb. cond.* 2.42.11), di Opillia in Liv., *ep.* 2., e di Popilia in Oros., *hist. adv. pag.* 2.8.13.

⁴⁵⁹) Liv., *urb. cond.* 2.45.3.

be⁴⁶⁰, si schierò a favore di quest'ultima promettendole l'immediata applicazione della legge agraria, che continuava ad essere l'oggetto dei principali contrasti tra gli ordini. Dopo una clamorosa sconfitta al Cremera nel 477⁴⁶¹, i Romani riportarono un'importante vittoria alla Porta Collina⁴⁶².

Quando il tribuno Cneo Genucio accusò i consoli dell'anno precedente, C. Manlio e L. Furio⁴⁶³, di perduellione⁴⁶⁴ per aver impedito di dare esecuzione alla legge agraria, i patrizi, stanchi della crescente autorità dei tribuni, decisero di sbarazzarsene. Il giorno precedente al processo instaurato contro i due consoli che non avevano nominato i decemviri, Genucio fu ucciso⁴⁶⁵. Il processo fu bloccato e il senato ne approfittò per richiamare la plebe alle armi; il clima diventò ancora più incandescente quando Publilio Volerone, già centurione in precedenza, fu arruolato nell'esercito come soldato semplice e fece le sue rimostranze⁴⁶⁶. I patrizi reagirono inviando i littori per arrestarlo, ma a quel punto il popolo inveì contro i consoli, costretti a rifugiarsi nella Curia. Eletto tribuno, Publilio Volerone presentò una proposta di legge sulle elezioni tribunicie, chiedendo che i magistrati della plebe venissero eletti nei comizi tributi, impedendo così ai patrizi di eleggere al tribunato, tramite il suffragio dei clienti, solo quelli che fossero loro graditi. I patrizi ovviamente reagirono con vigore a questa proposta che non fu votata quell'anno⁴⁶⁷, il 472 a.C., non solo per questi forti dissidi con la plebe, ma anche per il sopraggiungere di una terribile pestilenza a Roma⁴⁶⁸:

Dion. Hal., *ant. Rom.* 9.40.1-3: ἐν ἀρχῇ δὲ τοῦ ἔτους εὐθὺς ὀττειάς τινός ἡ πόλις

⁴⁶⁰) In particolare, nome invisato alla plebe era quello di Quinto Fabio, il console che, insieme al collega Servio Cornelio, aveva condannato Spurio Cassio, promotore della *lex agraria*: Liv., *urb. cond.* 2.41.12.

⁴⁶¹) Liv., *urb. cond.* 2.49.10 ss.

⁴⁶²) Liv., *urb. cond.* 2.51.3.

⁴⁶³) Liv., *urb. cond.* 2.54.1. Gli attuali consoli, Lucio Emilio e Opitro Virginio (Liv. *urb. cond.* 2.54.3, mentre in Dion. Hal., *ant. Rom.* 9.37.1 viene citato Giulio Vopisco) sostenevano infatti che sarebbe spettato ai loro precedenti colleghi e successori di Cassio e Virginio attuare il decreto senatorio sulla spartizione delle terre.

⁴⁶⁴) Sul reato di alto tradimento, noto col termine '*crimen perduellionis*', si veda, per tutti, SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 80 ss.

⁴⁶⁵) Liv., *urb. cond.* 2.54.9.

⁴⁶⁶) Liv., *urb. cond.* 2.55.4.

⁴⁶⁷) La proposta di legge fu fortemente osteggiata, oltre che dal senato, soprattutto dal console Appio Claudio; fu votata però l'anno successivo. Volerone, infatti, appoggiato dal collega Letorio, ottenne la maggioranza dei voti e il senato la promulgò come legge di Roma (Dion. Hal., *ant. Rom.* 9.49.4).

⁴⁶⁸) Cfr., in proposito, J.-M. ANDRÉ, *La notion de Pestilentia à Rome: du tabou religieux à l'interprétation préscientifique*, in «Latomus», XXXIX.1, 1980, p. 3-16.

ἐπληρώθη καὶ φόβου δαιμονίου τεράτων τε καὶ σημείων πολλῶν γινομένων. καὶ οἱ τε μάντιες ἅπαντες καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταὶ χόλου δαιμόνων μηνύματα εἶναι τὰ γινόμενα ἀπέφαινον, ἱερῶν τινῶν οὐχ οσίως οὐδὲ κραδαρῶς ἐπιτελουμένων καὶ μετ' οὐ πολὺ νόσος ἐνέσκηπεν εἰς τὰς γυναῖκας ἢ καλουμένη λοιμικὴ καὶ θάνατος ὅσος οὐδὲν πρότερον, μάλιστα δ' εἰς τὰς ἐγκύμονας. ὠμοτοκοῦσαι τε γὰρ καὶ νεκρὰ τίκτουσαι συναπέθνησκον τοῖς βρέφεσι, καὶ οὔτε λιτανεῖαι πρὸς ἔδеси καὶ βωμοῖς γινόμεναι θεῶν οὔτε καθαρτήριον θυσίαι περὶ τὴν πόλεως καὶ οἴκων ἰδίων ἐπιτελούμεναι παύλαν αὐταῖς ἔφερον τῶν κακῶν. ἐν τοιαυτῇ δὲ συμφορᾷ τῆς πόλεως οὔσης τοῖς ἐξηγηταῖς τῶν ἱερῶν γίνεται μήνυσις ὑπὸ δούλου τινός ὅτι μία τῶν ἱεροποιῶν παρθένων τῶν φυλαττουσῶν τὸ ἀθάνατον πῦρ, Ὀρβινία, τὴν παρθενίαν ἀπολώλεκε καὶ τὰ ἱερὰ θύει τὰ τῆς πόλεως οὐκ οὔσα καθαρὰ.

La città versava in un clima di grande turbamento per il sopraggiungere di prodigi e di segni celesti. Gli auguri e gli esperti di cose sacre non avevano dubbi sul fatto che questi fossero segnali dell'ira divina: alcuni riti erano stati compiuti irregolarmente e in stato di impurità. Poco dopo si abbatté su Roma un morbo pestilenziale di inaudita violenza, in particolare sulle donne e soprattutto su quelle in stato di gravidanza, che partorivano prematuramente dando alla luce feti già morti. Insieme ai figli morivano anche le madri. Invano si ricorreva a suppliche nei templi o a sacrifici espiatori: l'epidemia era inarrestabile e niente riusciva a placare l'ira divina.

Intanto, su delazione di uno schiavo⁴⁶⁹, si scoprì che una Vestale, Orbinia, aveva perduto la verginità e continuava ad accostarsi ai *sacra* in stato di impurità. Fu subito allontanata dal tempio e venne avviata un'indagine per accertare la sua colpevolezza.

Quando fu chiaro che i sospetti erano fondati, Orbinia fu frustata e, dopo aver attraversato la città seguita da una lugubre processione, fu sepolta viva. Dei due amanti della sacerdotessa, uno preferì suicidarsi, l'altro fu fustigato pubblicamente nel foro come uno schiavo. Solo così la situazione a Roma tornò alla normalità e la pestilenza e la moria cessarono.

Postumia e Minucia. I contrasti tra i due ordini, mai sopiti, si rinvigorirono per l'aspirazione della plebe a conseguire cariche magistratuali, da sempre monopolio dei patrizi. Nel 445 a.C., alla proposta tribunizia che uno dei due consoli fosse plebeo, si aggiunse quella del tribuno Canuleio con la quale si chiedeva l'abolizione della legge delle XII Tavole che vietava il matrimonio

⁴⁶⁹) Sulla delazione del *servus*, cfr. C. RUSSO RUGGERI, *Indices e Indicia, Contributo allo studio della collaborazione giudiziaria dei correi dissociati nell'esperienza criminale romana*, Torino, 2011, p. 16, ove ulteriore bibliografia.

tra patrizi e plebei. Il senato cercò di far ritirare le richieste minacciando di richiamare la plebe nell'esercito e sperando di seminare la discordia tra i tribuni, ma questi ultimi furono concordi nell'appoggiare il collega Canuleio; il senato cercò poi di accontentare la plebe con l'istituzione di tribuni militari investiti della potestà consolare da scegliersi tra i due ordini⁴⁷⁰.

Nel 367 – in seguito all'apertura (nel 421) della questura ai plebei e alla nomina, nel 368, di un *magister equitum* plebeo, C. Licinio Stolone, da parte del dittatore Manlio Capitolino – i patrizi accettarono che un console fosse plebeo. Seguì un'altra serie di successi per la plebe che nel 356 approdò alla dittatura, nel 352 alla censura e nel 337, con Q. Publilio Filone, alla pretura⁴⁷¹. In questo clima di forti contrasti tra i due ordini per l'incursione della plebe nelle cariche da sempre riservate ai patrizi, due Vestali, in contesti temporali differenti, furono sospettate di aver commesso reato d'incesto. I casi, simili per alcuni aspetti, divergono quanto alla diversa sorte toccata alle Vestali:

Liv., *urb. cond.* 4.44.11: Eodem anno Postumia, virgo Vestalis de incestu causam dixit, crimine innoxia, ab suspitione propter cultum amoeniorem ingeniumque liberius quam virginem decet parum abhorrens. Eam ampliata, deinde absolutam pro collegii sententia pontifex maximus abstinere iocis colique sancte potius quam scite iussit.

Liv., *urb. cond.* 8.15.7-8: Eo anno Minucia Vestalis, suspecta primo propter mundiorem iusto cultum, insimulata deinde apud pontifices ab indice servo, cum decreto eorum iussa esset sacris abstinere familiamque in potestate habere, facto iudicio viva sub terram ad portam Collinam dextra viam stratam defossa Scelerato campo; credo ab incesto id ei loco nomen factum.

Le sacerdotesse Postumia e Minucia, rispettivamente negli anni 420 e 337 a.C., suscitarono una certa diffidenza nei pontefici per un comportamento non confacente alla modestia e alla sobrietà proprie del sacerdozio cui appartenevano.

A un abbigliamento eccessivamente elegante, si univa il carattere troppo spregiudicato di Postumia la quale, in seguito alle accuse mosse nei suoi confronti, si difese. Dopo essere stata rinviata a giudizio, fu assolta con deliberazione collegiale. Il pontefice massimo la ammonì di evitare ogni frivolezza e di usare un abbigliamento più consono al suo stato.

La situazione di Minucia appare più grave, a causa della delazione di un servo che la accusò formalmente presso i pontefici di aver commesso reato

⁴⁷⁰) Liv., *urb. cond.* 5.13.3: nel 339 ci fu un solo *tribunus militum consulari potestate* patrio; gli altri furono plebei.

⁴⁷¹) Liv., *urb. cond.* 10.8.8.

d'incesto. Bisognava accertare se si fosse già verificato un inquinamento dei riti sacri: nei suoi confronti fu pertanto emesso un decreto pontificale che le intimava di allontanarsi immediatamente dalle sue funzioni. Le fu impedito inoltre, sempre con decreto, di manomettere i suoi schiavi. Venne poi processata e condannata; fu quindi sepolta viva presso la porta Collina, nel Campo Scellerato.

Sestilia. L'accesso alle magistrature da parte dei plebei non aveva ormai più ostacoli ma, nelle loro conquiste, mancava l'ingresso ai sacerdoti. Nel 300, i tribuni Quinto e Cneo Ogulnio presentarono pertanto una proposta di legge secondo la quale ai quattro pontefici e ai quattro auguri allora previsti doversero essere aggiunti rispettivamente quattro e cinque sacerdoti, tutti plebei⁴⁷². Ciò ovviamente scatenò la reazione del patriziato: la questione riguardava solo gli dei, i quali non avrebbero permesso che i *sacra* venissero contaminati; essi, infatti, desideravano soltanto che non fosse danneggiata la Repubblica⁴⁷³.

La proposta di legge suscitò un acceso contrasto soprattutto tra il patrizio Appio Claudio e il plebeo Publio Decio Mure⁴⁷⁴, ma Livio implicitamente sottolinea come questa controversia fosse priva di senso perché sicuramente Publio Decio avrebbe potuto compiere le pubbliche cerimonie del popolo romano con la stessa devozione di Appio Claudio, così come era certo che gli dei avrebbero ascoltato le preghiere dell'uno e dell'altro con la medesima attenzione. I plebei non avrebbero dovuto desiderare la nobiltà di sangue perché ormai si guardava unicamente alla nobiltà che scaturiva dai meriti e, se fosse scoppiata la guerra, il senato e il popolo romano avrebbero assunto lo stesso atteggiamento sia nei confronti dei comandanti patrizi, sia di quelli plebei. Gli dei, inoltre, non avrebbero avuto alcun motivo di considerare indegni a rivestire le insegne pontificali o augurali coloro che già avevano avuto l'onore della magistratura⁴⁷⁵ e i plebei, che già erano stati sia *decemviri* che *duumviri* dei sacri riti, si sarebbero aggiunti ai preesistenti pontefici ed auguri semplicemente per aiutarli nelle cerimonie religiose e certamente

⁴⁷²) Liv., *urb. cond.* 10.6.6-7. Livio non riesce a spiegarsi come mai gli auguri fossero quattro; probabilmente la soluzione, secondo lo storico, sta nella morte di due, dal momento che le tre tribù dei Ramni, Tiziensi e Luceri, dovevano avere ognuna un augure e, se questi fossero stati più numerosi, sarebbero dovuti essere ripartiti nella stessa proporzione tra le tre tribù (Liv. *urb. cond.* 10.6.7-8).

⁴⁷³) Liv., *urb. cond.* 10.6.10-11.

⁴⁷⁴) Liv., *urb. cond.* 10.7.1.

⁴⁷⁵) Liv., *urb. cond.* 10.7.9.

non per scacciarli⁴⁷⁶. Né sarebbe stato giusto ritenere che solo i patrizi, in quanto discendenti dei *patres*, potessero essere in grado di detenere gli auspici e quindi di interpretare il volere degli dei al fine di intraprendere un'azione politica. La legge, denominata *lex Ogulnia*, fu approvata a breve con largo consenso, portando il collegio dei pontefici e degli auguri rispettivamente al numero di otto e nove membri. La purificazione degli ordini fu così completata anche dal punto di vista religioso⁴⁷⁷.

A distanza di poco più di vent'anni, nel periodo in cui Roma era coinvolta nella guerra contro Pirro, si verificò nell'Urbe un fenomeno dalle conseguenze devastanti, che riportò drammaticamente alla memoria un'epidemia abbattutasi, due secoli prima, sulla città (attribuita – come abbiamo visto – alle colpe di Orbinia, rea d'incesto). Una terribile pestilenza colpì nuovamente le donne gravide, che morirono prima di mettere al mondo i propri figli, annientando così ogni possibilità di discendenza. La stessa sorte spettò agli animali e questo stato di cose – impedendo qualunque tipo di riproduzione – fu simbolicamente espressa e si riflesse simbolicamente nelle acque del Tevere, completamente ghiacciate⁴⁷⁸.

Poco dopo si scoprì, come in precedenza, che la causa era da attribuirsi a una Vestale: Sestilia fu infatti riconosciuta colpevole d'incesto. Com'era consuetudine, fu sepolta viva presso la Porta Collina:

Oros., *hist. adv. pag.* 4.2.8: *Tunc quoque apud Romanos Sextilia virgo Vestalis convicta damnataque incesti ad portam Collinam viva defossa est*⁴⁷⁹.

Liv., *ep.* 14: *Sextilia, virgo Vestalis, damnata incesti viva defossa est.*

⁴⁷⁶ Liv., *urb. cond.* 10.8.4.

⁴⁷⁷ Liv., *urb. cond.* 10.9.1-3.

⁴⁷⁸ Aug., *cin. Dei* 3.17: *Atque in tanta strage bellorum etiam pestilentia gravis extorta est mulierum. Nam priusquam maturos partus ederent, gravidae moriebantur [...]. Pecudes quoque similiter interibant, ita ut etiam defecturum genus animalium crederetur. Quid? Hiems illa memorabilis tam incredibili immanitate saeviens, ut nivibus horrenda altitudine etiam in foro per dies quadraginta manentibus Tiberis quoque glacie duraretur, [...] Quid? Illa itidem ingens pestilentia, quamdiu saevivit, quam multos peremit!*

⁴⁷⁹ Anche Orosio descrive la terribile epidemia che si abbatté su Roma e il riferimento a Fabio Gurgite e Caio Genucio Clepsina, consoli nel 276 a.C., ci consente di risalire con esattezza all'anno dell'incesto di Sestilia. Oros., *hist. adv. pag.* 4.2.1-2: *Sed Romanorum miseria nullis cessat indutiis; consumitur morborum malis intercapedo bellorum et, cum foris cessatur proelio, agitur introrsum ira de caelo. Nam Fabio Gurgite iterum C. Genucio Clepsina consulibus pestilentia gravis Urbem ac fines eius invasit; quae cum omnes tum praecipue mulieres pecudesque corripiens necatis in utero fetibus futura prole vacuabat, et immaturis partibus cum periculo matrum extortit abortus proiciebantur, adeo ut defectura successio et defuturum animantium genus adempto vitalis partus legitimo ordine crederetur?*

Caparronia. I casi di pestilenza a Roma non si fermarono qui. Nel 266, alla vigilia della prima guerra punica, si verificò un'ulteriore epidemia protrattasi per ben due anni, con conseguenze così devastanti da rendere necessario un censimento per verificare il numero dei sopravvissuti:

Oros., *hist. adv. pag.* 4.5.6-9: Anno ab Urbe condita CCCCLXXXI pestilentia ingens apud Romam confragravit, cuius atrocitatem significare contentus sum, quia verbis inplere non possum. Si enim spatium temporis quo mansit inquiritur, ultra biennium vastando porrecta est; si depopulatio quam egerit, census indictus est, qui non quantum hominum deperisset, sed quantum superfuisset, inquireret; si violentia qua adfecerit, Sybillini libri testes sunt, qui eam caelesti ira inpositam responderunt. Sed, ne quemquam quasi temptata cavillationis offendat, quod, cum Sibylla iratos deos dixerit, nos iram Caelestem dixisse videamur, audiat et intellegat, quia haec, etsi plerumque per aeras potestates fiunt, tamen sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fiunt. Eodem tempore Caparronia virgo Vestalis incesti rea suspendio perit: corruptor eius conscique servi supplicio adfecti sunt.

Ancora una volta, in presenza di siffatti *prodigia*, furono interpellati i Libri Sibillini, i quali attribuirono la pestilenza all'ira divina. In quell'anno la Vestale Caparronia fu accusata d'incesto e, per evitare le atroci conseguenze della sentenza di condanna, preferì suicidarsi mediante impiccagione. Il suo amante e gli schiavi, suoi complici, morirono sotto le verghe⁴⁸⁰.

Opimia e Floronia. Ma fu soprattutto nel corso della seconda guerra punica, com'è noto, che l'esercito romano subì numerose e devastanti sconfitte. Annibale, partito col suo esercito dalla Spagna, attraversò i Pirenei e le Alpi, scese in Italia sconfiggendo le legioni romane nel 218 a.C. al Ticino⁴⁸¹ e alla Trebbia⁴⁸², l'anno successivo presso il lago Trasimeno⁴⁸³, nel 216 a Canne⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰) L'importanza attribuita a numerose feste, celebrate in presenza delle Vestali soprattutto nei primi quattro mesi dell'anno al fine di garantire la fertilità delle donne, del bestiame e dei campi, rendono ancora più evidente quanto risultassero drammatiche le vicende che colpirono Roma a seguito dei reati d'incesto commessi da Orbinia, Sestilia e Caparronia. Tra queste celebrazioni, particolarmente rilevanti erano quelle dei *Fordivicia* e dei *Parilia*.

⁴⁸¹) Polyb., *hist.* 3.65-67.

⁴⁸²) Liv., *urb. cond.* 21.54.4, e Polyb., *hist.* 3.68.4.

⁴⁸³) Liv., *urb. cond.* 22.4.1 e 22.46.5.

⁴⁸⁴) Liv., *urb. cond.* 22.50.3.

La sconfitta al lago Trasimeno merita particolare attenzione per i particolari sacrali riferiti dagli storici. Caio Flaminio, console e comandante dell'esercito romano, in viso al senato per la sua tracotanza e per la persistente mancanza di rispetto nei confronti degli dei, partì di nascosto dirigendosi verso Rimini, la sua provincia. I senatori lo accusarono di non aver preso gli auspici, di aver ignorato gli ordini divini, di essersi sottratto all'offerta solenne dei voti, di aver ommesso i sacrifici in onore di Giove Laziale. Era colpevole, quindi, non soltanto di aver disatteso l'osservanza della procedura necessaria per poter intraprendere la sua attività magistratuale, ma soprattutto di aver agito disprezzando la volontà degli dei. Invano fu richiamato dal senato e dagli ambasciatori Q. Terenzio e M. Antistio per assolvere i suoi doveri verso le divinità. Dopo pochi giorni, Flaminio assunse la carica e, mentre celebrava il sacrificio, un vitellino già ferito schizzò di sangue molte persone circostanti. Neanche questo episodio – interpretato dai più come presagio di terribili avvenimenti – fece desistere il console che, senza aver preso gli auspici, si avviò col suo esercito in Etruria⁴⁸⁵.

Intanto cresceva la paura per prodigi che si verificavano in diversi luoghi d'Italia⁴⁸⁶. In Sicilia presero fuoco le punte delle armi di alcuni soldati e in Sardegna un bastone che un cavaliere teneva in mano mentre svolgeva il suo turno di guardia intorno alle mura; due scudi sudarono sangue, alcuni soldati furono colpiti da un fulmine. A Preneste caddero dal cielo pietre infuocate, a Cere sgorgò acqua mista a sangue, ad Anzio ad alcuni mietitori caddero nelle ceste delle spighe insanguinate. Quando i testimoni riferirono questi e molti altri prodigi, il console rimasto a Roma interrogò i senatori sulla procedura da seguire. Si stabilì il sacrificio sia di vittime da latte che adulte. Per tre giorni, inoltre, avrebbero dovuto recitarsi preghiere davanti a tutti gli altari. Su consigli dei decemviri, si dispose, ancora, l'elargizione di doni alle divinità della triade capitolina: Giove, Giunone e Minerva.

Annibale, immaginando che Flaminio, da sempre irriverente nei confronti delle leggi, del senato e degli dei, avrebbe agito precipitosamente senza consultare né gli uomini né le divinità, saccheggiò le terre degli alleati nell'evidente tentativo di provocarlo. In effetti, il console non riuscì a rimanere inerte di fronte alle devastazioni di Annibale, preoccupato che questi continuasse la sua marcia per l'Italia centrale e assalisse le mura di Roma. Pertanto, incurante dei consigli che lo invitavano ad aspettare il collega Cneo Servilio Gemino che scendeva da Rimini e dei tristi presagi che lo invitavano

⁴⁸⁵) Liv., *urb. cond.* 22.1.7 ss. e 22.9.7-8. Cfr. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 483 nt. 139.

⁴⁸⁶) Liv., *urb. cond.* 22.1.8-12.

a non partire⁴⁸⁷, incominciò la marcia verso Tuoro con il suo esercito. Intanto Annibale, che aveva già dislocato i suoi uomini in parte sulle colline cortonesi, in parte in pianura, favorito dalla nebbia, attaccò dall'alto. Fu un massacro e, nello scontro, perse la vita lo stesso console Flaminio. A Roma si pensò allora di affidare le sorti della repubblica a un dittatore. Tuttavia, essendo per il console impossibile nominarlo in quanto assente, il senato propose di affidare questo potere ai comizi centuriati. Il popolo elesse pertanto come prodittatore il patrizio Q. Fabio Massimo⁴⁸⁸, il quale, attribuendo la sconfitta di Flaminio alla sua inosservanza dei riti sacri e degli *auspicia*, richiese di consultare i Libri Sibillini e convocò il senato il giorno stesso in cui entrò in carica. Informò poi i senatori che Flaminio aveva sbagliato più per noncuranza dei riti sacri che per temerarietà e che era necessario consultare gli dei per conoscere i mezzi con i quali placare la loro ira.

I decemviri, esaminati i Libri, riferirono ai senatori che sarebbe stato necessario compiere nuovamente, e in modo più solenne, il voto fatto a Marte in previsione di quella guerra, poiché non era stato compiuto secondo il rito⁴⁸⁹. Si prescriveva, poi, di dedicare a Giove i Grandi Ludi e templi a Venere Ericina e alla dea *Mens*, divinità, quest'ultima, introdotta per rimediare alla «carezza di mente» con la quale Flaminio aveva affrontato il nemico⁴⁹⁰. Si richiedeva, inoltre, di recitare preghiere e di tenere un lettisternio⁴⁹¹; si ordinava, infine, di offrire in voto una primavera sacra per poter sapere se la successiva guerra sarebbe stata combattuta con successo⁴⁹². Il senato ordinò

⁴⁸⁷) All'inizio dell'impresa, il cavallo di Flaminio stramazza improvvisamente facendo perdere l'equilibrio al console che cadde col capo in avanti. A questo si aggiunse un ulteriore segno nefasto: non si riusciva a divellere l'insegna dal suolo: cfr. Liv. *urb. cond.* 22.3.11-12.

⁴⁸⁸) Polyb., *hist.* 3.87.9, e Liv., *urb. cond.* 22.8.6. A Quinto Fabio Massimo fu dato, come *magister equitum*, Marco Minucio Rufo (Polyb., *hist.* 3.87.9). A questa anomalia di un prodittatore, si aggiunse a breve la nomina di un secondo dittatore, cosa mai accaduta prima di allora a Roma. Dopo qualche vittoria ottenuta contro i Cartaginesi, successi che esaltarono la fama di M. Minucio nell'Urbe, il tribuno della plebe Marco Metilio presentò una proposta di legge per dividere il comando in parti uguali tra il dittatore e il *magister equitum*. Il senato e i comizi tributari accettarono e per la prima volta si ebbero a Roma due dittatori (Polyb., *hist.* 3.103.1-8).

⁴⁸⁹) Liv., *urb. cond.* 22.9.7-11.

⁴⁹⁰) La previdente dea *Mens* viene così a contrapporsi alla improvvida e imprevedibile Fortuna, divinità del console Flaminio.

⁴⁹¹) Il termine '*lectisternium*' indicava una cerimonia nella quale si offriva un banchetto a una o più divinità. L'etimologia (*lectum sternere*) rimanda all'uso di preparare, all'aperto, grandi letti sui quali potessero adagiarsi gli dei. Il ricordo del primo lettisternio ufficiale è riportato in Liv., *urb. cond.* 5.13.6.

⁴⁹²) La formula di questo voto pubblico è descritto in Liv., *urb. cond.* 22.10.1 ss. Si trattava di un rito col quale si consacrava agli dei ogni animale nato in un certo anno in

al pretore M. Emilio di attuare le prescrizioni, in ottemperanza a quanto disposto dal collegio pontificale⁴⁹³. Il *pontifex maximus* Cornelio Lentulo suggerì di consultare il popolo circa la primavera sacra che non poteva essere offerta in voto senza la sua autorizzazione⁴⁹⁴; il popolo venne allora interrogato con una precisa formula⁴⁹⁵, con la quale lo si invitava a consacrare agli dei i nati

primavera. Sul tema, tra gli altri, W. EISENHUT, 'Ver sacrum', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., VIII.A1, 1955, c. 912, J. HEURGON, *Trois études sur le «ver sacrum»*, Bruxelles 1957, *passim*, BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 149 s., DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 454 s. (trad. it. 407 s.), P.M. MARTIN, *Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du ver sacrum*, «Latomus», XXXII, 1973, p. 23-38, J.M. CARO ROLDAN, *Ver sacrum pecuariorum*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», XXIV, 1998, p. 53, e *Una aproximación a la naturaleza del ver sacrum*, in «Gerión», XVIII, 2000, p. 167, J. SCHEID, *Les incertitudes de la voti sponsio. Observations en marge du ver sacrum de 217 av. J.C.*, in «Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage A. Magdelain», cit., p. 419 s., VAN HAEPEREN, *Le College Pontifical*, cit., p. 246, e FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 356 ss.

⁴⁹³ Liv., *urb. cond.* 22.9.11.

⁴⁹⁴ Il *ver sacrum* comportava un impegno talmente gravoso per gli allevatori romani che sembrò giusto chiedere il consenso del popolo. Questo voto, infatti, coinvolgeva il patrimonio di tutti i romani, per cui sembrò giusto al senato chiedere la sua approvazione (Liv., *urb. cond.* 29.10.1): cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 98.

⁴⁹⁵ Liv. *urb. cond.* 22.10.2-7: «Volete e ordinate che questi riti avvengano in questo modo? Se la repubblica dei Quiriti nei prossimi cinque anni si salverà, come io vorrei che si salvasse, da questa guerra che il popolo romano combatte contro quello cartaginese, e da quella che si combatte contro i Galli che sono al di qua delle Alpi, allora il popolo romano dei Quiriti offra il dono che viene consacrato in voto: tutto ciò che la primavera produrrà di suini, pecore, capre, buoi, e tutti gli animali che non sono ancora sacri vengano sacrificati a Giove dal giorno in cui il senato e il popolo romano lo avranno stabilito. Chi offrirà un sacrificio a Giove, quando vorrà e secondo il rito che vorrà, lo faccia; in qualunque modo lo abbia fatto sarà ben fatto. Se quell'animale che dovrà essere sacrificato muore, sia come non consacrato, né vi sarà offesa alla religione. Se qualcuno senza saperlo violerà o ucciderà l'animale consacrato, non vi sarà pregiudizio. Se qualcuno lo ruberà, non vi sarà sacrilegio né per il popolo romano né per colui al quale fu rubato. Se qualcuno avrà compiuto il sacrificio in un giorno nefasto senza saperlo, sia fatto giustamente. Se questo sacrificio sarà fatto di notte o di giorno o da un servo o da uno libero, sia ben fatto. Se poi sarà fatto prima che il senato e il popolo romano abbiano ordinato di farlo, di questo sacrificio il popolo sarà interamente libero». Cfr. anche Plut., *Fab.* 4.4-6. Può apparire strano che la prole animale venisse sacrificata a Giove visto che le primavere sacre appartenevano principalmente a Marte, ma ciò trova la sua giustificazione nel fatto che *Iuppiter* fosse la divinità maggiormente offesa dal comportamento empio di Flaminio e come tale era giusto che venisse onorata per prima. A Giove furono dedicati anche i *ludi magni* e il sacrificio di trecento buoi. Il rito del *ver sacrum* comportava un grosso sacrificio per la *res publica*, ma la comunità era talmente provata emotivamente per la sconfitta del Trasimeno che sarebbe stata disposta a sopportare enormi privazioni in cambio della salvezza. Il rito consisteva in un voto a sua volta consistente in una sorta di contratto tra lo stato romano e la divinità: finché la richiesta non fosse stata esaudita dagli dei, l'autore del voto non sarebbe stato obbligato ad adempierlo; tale condizione si verificò

di alcune specie animali nella primavera successiva al voto. In cambio di quest'offerta, si chiedeva a Giove che garantisse alla repubblica di trovarsi, nei successivi cinque anni, nella stessa situazione in cui si trovava prima della guerra⁴⁹⁶. Gli obblighi assunti nei confronti di *Iuppiter* avrebbero dovuto essere adempiuti dal giorno in cui il senato e il popolo lo avessero stabilito⁴⁹⁷.

Nel 216, scaduto il mandato di Quinto Fabio Massimo, il potere fu restituito ai consoli e furono eletti Lucio Emilio Paolo e Gaio Terenzio Varro. I due magistrati, per non lasciare ulteriormente il territorio degli alleati italici in balia dell'esercito cartaginese, decisero di attaccare Annibale in Apulia, presso il villaggio di Canne. Anche qui i Romani subirono una devastante sconfitta. Nonostante fosse stremata, Roma trovò la forza di inviare dopo poco tempo le truppe nell'Italia settentrionale contro i Galli. Ma la fortuna, ancora una volta, fu avversa ai Romani. I Galli Boi, alleati di Annibale, attirarono in una trappola il console Postumio Albino e i suoi quindicimila uomini che si erano inoltrati in una foresta impraticabile, la selva Litana.

La dinamica della sconfitta, descritta minuziosamente da Livio⁴⁹⁸, ci introduce in quel clima di paura, di rappresaglie, di agguati che caratterizzarono il periodo successivo alla disfatta di Canne. Oltre alla drammaticità degli eventi, si verificarono eventi sovranaturali: gli alberi della foresta, segati dal nemico in modo da apparire ritti ma pronti a cadere al minimo contatto, si abbattono sull'esercito romano travolgendo armi, uomini, cavalli; i pochi superstiti furono massacrati. Cadde anche Postumio e fu decapitato; secondo l'uso celtico, il suo cranio, scuoiato, ricoperto da uno strato d'oro cesellato, venne trasformato in un calice per il vino.

La sconfitta al lago Trasimeno, la disfatta di Canne, la strage nella selva Litana, unite a segni del cielo quali improvvise e inspiegabili grandinate, pestilenze, nascite di bambini deformati e molti altri presagi, acuirono la superstizione e il timore religioso che da sempre avevano caratterizzato la vita dei romani⁴⁹⁹. I senatori, come racconta Livio, furono spaventati inoltre dal fatto che nello stesso anno due Vestali, Opimia e Floronia, furono riconosciute

solo ventidue anni dopo: in proposito cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 97 ss.

⁴⁹⁶) Venivano esclusi gli equini, necessari alla guerra e al trasporto: sul punto cfr. diffusamente FRANCHINI, *Aspetti giuridici*, cit., p. 356 ss. e, in particolare, la nt. 798.

⁴⁹⁷) Ciò avvenne nel 195 a.C., come emerge da Liv., *urb. cond.* 33.44.1-2: *'Provinciis ita distributis consules, priusquam ab urbe proficiscerentur, ver sacrum ex decreto pontificum iussi facere, quod A. Cornelius Mammula praetor voverat de senatus sententia populi que iussu Cn. Servilio C. Flaminio consulibus. Annis post uno et viginti factum est quam votum'*.

⁴⁹⁸) Liv., *urb. cond.* 23.24.7-13.

⁴⁹⁹) Accurate indagini sull'etimologia del termine *'superstitio'* in S. CALDERONE, *Superstitio*, in «ANRW», I.2, Berlin - New York, 1972, p. 377 ss.

ree d'incesto. L'una, come di consueto, fu sepolta viva presso la porta Collina; l'altra preferì suicidarsi:

Liv., *urb. cond.* 22.57.2-4: Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis, tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Flornia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciverat; L. Cantilius scriba pontificius, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Flornia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque virgis in comitio caesus erat ut inter verbera exspiraret. Hoc nefas cum inter tot, ut fit, clades in prodigium versum esset, decemviri libros adire iussi sunt et Q. Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum quibus precibus supplicis deos possent placare et quaenam futura finis tantis cladibus foret. Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bouario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro imbutum⁵⁰⁰.

Come emerge dal passo, lo scriba Lucio Cantilio, che aveva compiuto il misfatto insieme a Flornia, fu sferzato nel pubblico comizio fino alla morte⁵⁰¹. In questo clima di disfatte militari ma al contempo di paure religiose, i decemviri ebbero l'incarico di consultare i Libri Sibillini. Fabio Pittore fu inviato a Delfi per consultare l'oracolo e sapere con quali preghiere e suppliche si sarebbe potuta placare l'ira divina. Al suo ritorno, così come prescrivevano i *Libri Fatales*, si compirono sacrifici straordinari. Tra questi, uno si collegava a un'antica profezia etrusca secondo la quale Roma sarebbe stata invasa dai Galli e dai Greci. Di conseguenza si decise di far morire in modo atroce una coppia di Greci e una di Galli, seppellendola viva nel Foro Boario, in un luogo recintato da pietre che già in passato era stato impregnato di sangue umano con un rito straniero.

Emilia e Tuccia. La sorte delle Vestali accusate d'incesto non ebbe per tutte il medesimo epilogo. Il caso di queste due sacerdotesse può proporsi congiun-

⁵⁰⁰) Cfr. anche Plut., *Fab.* 18.3, e Liv., *ep.* 22, che parla di 'Florentia'.

⁵⁰¹) L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano, 1984, p. 121 nt. 114, si chiede se Cantilio fosse stato un *servus publicus*. Lo studioso osserva che l'esecuzione avvenuta *in comitio*, la pena uguale a quella dell'uomo libero, e il doppio nome porterebbero ad escludere che Cantilio potesse essere uno schiavo. E' anche vero, tuttavia, che se si fosse trattato di un uomo libero egli avrebbe potuto invocare la *provocatio*, così come già in passato avevano fatto alcuni sacerdoti-magistrati cui il pontefice massimo aveva inflitto una multa.

tamente: benché su entrambe gravasse la medesima accusa d'impudicizia, non vennero sottoposte alla terribile pena prevista per tale reato⁵⁰². Sul punto di essere giustiziate, furono infatti salvate dall'intervento della dea Vesta, che credette alla loro innocenza.

Emilia, in data sconosciuta (in realtà Livio parla di un'estinzione del fuoco nel 206 a.C. che portò alla fustigazione di una Vestale, senza citare il nome, da parte del pontefice massimo Licinio Crasso Dives)⁵⁰³, ma sicuramente di poco successiva a Tuccia⁵⁰⁴, un giorno, negligenemente, affidò la custodia del fuoco sacro a una novizia, troppo giovane e inesperta per assolvere un compito così importante⁵⁰⁵. Le fiamme smisero di ardere e il fuoco si spense. Questi avvenimenti, attribuiti a un castigo celeste, gettarono la città in uno stato di profonda inquietudine. Come spesso avveniva quando s'infrangeva la *pax deorum*, i pontefici credettero che una sacerdotessa si fosse avvicinata impura all'altare della dea Vesta.

Per Emilia, professatasi innocente, l'unica possibilità di salvezza consisteva nel ricorrere alla protezione della divinità: abbracciò l'altare su cui si era spenta la fiamma e invocò l'aiuto di Vesta, chiedendo alla dea di accertare, come da lei sostenuto, di aver sempre compiuto in stato di purezza i riti sacri. Poi si strappò un lembo della veste di lino e lo gettò sulle ceneri ormai spente. Improvvisamente, tra lo stupore dei presenti, le fiamme tornarono a divampare, rendendo così superfluo ogni ulteriore atto per dimostrare la sua innocenza, ormai inequivocabile:

Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.68.3-4: λέγεται δὴ ποτε τοῦ πυρός ἐκλιπόντος δι' ὀλιγορίας τινά τῆς τότε αὐτὸ φυλαττούσης Αἰμιλίας, ἑτέρα παρθένω τῶν νεωστὶ κατειλεγμένων καὶ ἄρτι μανθανουσῶν παραδούσης τὴν ἐπιμέλειαν, ταραχὴ πολλὴ γενέσθαι κατὰ τὴν πόλιν ὅλην καὶ ζήτησις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν, μὴ τι μίαισμα περὶ τὸ πῦρ τῆς ἱερείας ἐτύχανε γεγονός. ἔνθα δὴ φασὶ τῆς Αἰμιλιαν ἀναίτιον μὲν οὖσαν, ἀπορουμένην δ' ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι παρόντων τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἄλλων παρθένων τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐκτείνασαν εἰπεῖν: Ἐστία, τῆς Ῥωμαίων πόλεως φύλαξ, εἰ μὲν ὁσίως καὶ δικαίως ἐπιτετέλεκά σοι τὰ ἱερὰ χπόνον ὀλίγου δέοντα τριακονταετοῦς καὶ ψυχὴν ἔχουσα καθαρὰν καὶ σώμα ἀγνόν, ἐπιφάνηθί μοι καὶ βοήθησον καὶ

⁵⁰²) In realtà anche Postumia, come già ricordato prima, fu scagionata dall'accusa di incesto perché, a seguito delle indagini, emerse la sua innocenza.

⁵⁰³) Liv., *urb. cond.* 28.11.6-7.

⁵⁰⁴) Nella narrazione relativa a queste due Vestali mi attengo non all'ordine cronologico, ma a quello seguito da Dionigi di Alicarnasso.

⁵⁰⁵) Si trattava, infatti, di una 'discipula', termine che fa riferimento al ruolo della vergine nella prima delle tre fasi del sacerdozio delle Vestali: le sacerdotesse, nei primi dieci anni, dovevano apprendere le funzioni di loro competenza, nella seconda decade eseguirle, nella terza, infine, insegnarle alle altre: Dion. Hal. *ant. Rom.* 2.67.2, e Plut., *Num.* 10.2.

μη περιίδης τὴν σεαυτῆς ἰέρειαν τὸν οἴκτιστον μόνον ἀποθανοῦσαν. εἰ δὲ ἀνόσιόν τι πέπρακταί μοι, ταῖς ἑμαῖς τιμωρίαις τὸ τῆς πόλεως ἄγος ἀφάγνισον. Ταῦτ' εἰποῦσαν καὶ περιρρήξασαν ἀπὸ τῆς καρπασίνης ἐσθήτος, ἦν ἔτυχεν ἐνδεδουκία, βαλεῖν τὸν τελαμῶνα ἐπὶ τὸν βωμὸν μετὰ τὴν εὐχὴν λέγουσι καὶ ἐκ τῆς κατεψυμένης πρὸ πολλοῦ καὶ οὐδένα φυλαττοῦσης σπινθῆρα τέφρας ἀναλάμψαι φλόγα πολλὴν διὰ τῆς καρπάσου, ὥστε μηδεν ἔτι δεῆσαι τῇ πόλει μήτε ἀγνισμῶν μήτε νέου πυρὸς⁵⁰⁶.

Dionigi di Alicarnasso riporta poi il caso di Tuccia, una Vestale che, dopo aver lasciato spegnere negligenemente il fuoco sacro, fu accusata d'incesto da un tale le cui dichiarazioni, false, erano però supportate da testimonianze apparentemente convincenti. Invitata, come da sempre prevedeva la prassi, a difendersi, la Vestale disse solo che sarebbero stati i fatti a scagionarla. Invocata l'assistenza della dea Vesta e ricevuto il consenso da parte dei pontefici a dimostrare con una certa procedura la sua purezza, Tuccia si avviò verso il Tevere, raccolse l'acqua in un setaccio e la trasportò, tra lo stupore della folla, fino al Foro versandola ai piedi degli stessi pontefici, dimostrando così a tutti la propria innocenza⁵⁰⁷:

Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.69.1-2: κατηγορησαί τινά φασιν ἀδίκως μάς τῶν παρθένων τῶν ἱερῶν Τυκκίας ὄνομα, ἀφανισμὸν μὲν πυρὸς οὐκ ἔχοντα προφέρειν, ἀλλὰς δὲ τινὰς ἐξ εἰκότων τεκμηρίων καὶ μαρτυριῶν ἀποδείξεις φέροντα οὐκ ἀληθεῖς. κελουθεῖσαν δ' ἀπολογεῖσθαι τὴν παρθένον τοσοῦτο μόνον εἰπεῖν, ὅτι τοῖς ἔργοις ἀπολύσεται τὰς διαβολὰς. Ταῦτα δ' εἰποῦσαν καὶ τὴν θεὸν ἐπικαλεσαμένη ἡγεμόνα

⁵⁰⁶) Altre fonti in proposito, Liv., *urb. cond.* 28.11.6-7, Prop., *eleg.* 4.11.53 s., e Val. Max., *mem.* 1.1.6-7.

⁵⁰⁷) MÜNZER, *Die römische Vestalinnen*, cit., p. 217 ss. K. LATTE, *Religiöse Begriffe im frühromischen Recht*, in «ZSS», LXVII, 1950, p. 207-208, ipotizza che nel testo originale del ventesimo libro di Livio ci siano state due diverse versioni del processo di Tuccia: in uno fu assolta, nell'altra fu condannata. L'epitomatore avrebbe poi scelto di conservare solo la seconda versione. Escludendo che avesse voluto accogliere un'opinione diversa da quella di Livio, la spiegazione riposerebbe nel fatto – secondo A.M. ECKSTEIN, *Human sacrifice and fear of military disaster*, in «American Journal of Ancient History», VII, 1982, p. 84 – che lo stesso Livio, nel testo originale, riteneva Tuccia colpevole. Sul caso di Tuccia, cfr. anche S. BOLDRINI, *Verginità delle vestali: la prova*, in «Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del Convegno, Pesaro 28-30 aprile 1994» (cur. R. Raffaelli), Ancona, 1995, p. 298-300, M. LENTANO, *Properzio e i valori privati del mos maiorum: una lettura dell'elegia 4,11*, in «Properzio tra tradizione e innovazione. Atti del convegno internazionale Assisi-Spello 21-23 maggio 2010» (cur. R. Cristofori, C. Santini, F. Santucci), Assisi, 2012, p. 122 ss. Sulle «ordalie» delle Vestali, si veda S. BOLDRINI, *Verginità delle vestali: la prova*, cit., p. 295 ss.; recentemente, R. FIORI, *Ordalie e diritto romano*, in «Iura», LXV, 2017, p. 94, spiega la prova sostenuta da Tuccia come «un curioso rovesciamento di un mito ellenico», secondo cui chi ometteva di compiere i riti sacri veniva condannato, nell'Ade, alla prova impossibile di trasportare acqua con un colino, esattamente come il caso di Tuccia, o di prelevare l'acqua da una botte forata tramite anfore spezzate.

τῆς ὁδοῦ γενέσθαι προάγειν ἐπὶ τὸν Τέβεριν ἐπιτρεφάντων μὲν αὐτῇ τῶν ἱεροφαν-
τῶν, τοῦ δὲ κατὰ τὴν πάλιν ὄχλου συμπροπέμποντος· Γενομένην δὲ τοῦ ποταμοῦ
πλησίον τὸ παραμιαζόμενον ἐν τοῖς πρώτοις τῶν ἀδυνάτων τόλμημα ὑπομῆναι,
ἀρυσσάμενην ἐκ τοῦ ποταμοῦ κοσκίνῳ καὶ μέχρι τῆς ἀγορᾶς ἐνέγκασαν παρὰ τοὺς
πόδας τῶν ἱεροφαντῶν ἐξεράσαι τὸ ὕδωρ· καὶ μετὰ ταῦτα φασὶ τὸν κατήγορον
αὐτῆς πολλῆς ζητήσεως γενομένης μῆτε ζῶντα εὐρεθῆναι μῆτε νεκρὸν⁵⁰⁸.

Acuta e del tutto condivisibile appare l'interpretazione proposta di recente⁵⁰⁹ sul motivo dell'uso del setaccio per il trasporto dell'acqua: al di là dell'esigenza di mettere in luce la difficoltà dell'impresa, e quindi il miracolo che rese possibile un'operazione altrimenti irrealizzabile, la ragione può inoltre rinvenirsi nella funzione assunta da tale strumento nella procedura di accensione del fuoco sacro. In effetti la scintilla, scaturita dallo sfregamento dei rami di un albero fruttifero, veniva raccolta in un *cribrum* di bronzo e trasportata fino al Foro⁵¹⁰. Il *cribrum*, quindi, «fa parte dello strumentario della casa di Vesta». Tuccia si avvale dello stesso rituale, finalizzato, però, questa volta, al trasporto dell'acqua al posto del fuoco, elemento, come l'altro, indispensabile per la vita di Roma e caro a Vesta.

Anche per Valerio Massimo Tuccia era innocente:

Val. Max., *mem.* 8.1 *abs.* 5: Eodem auxilii genere Tucciae virginis Vestalis incesti criminis reae castitas infamiae nube obscurata emersit. quae conscientia certa sinceritatis suae spem salutis ancipiti argumento ausa petere est: arrepto enim cribro 'Vesta' inquit. 'si sacris tuis castas semper admovi manus, effice ut hoc hauriam et Tiberi aquam et in aedem tua perferam'. Audaciter et temere iactis votis sacerdotis rerum ipsa natura cessit.

La vergine viene indicata col termine 'rea', il che farebbe supporre un giudizio di colpevolezza da parte dello storico: bisogna invece ritenere che quest'ultimo avesse usato, seppur impropriamente, tale parola per indicare semplicemente la condizione di «imputata», come si evince chiaramente dall'epilogo della vicenda. Benché sospettata di incesto da parte della comunità, la Vestale, infatti, venne poi assolta. Valerio Massimo, esattamente come Dio-

⁵⁰⁸) Il momento del trasporto dell'acqua nel cribro, dopo aver rivolto la preghiera alla dea, è riportato anche da Plin., *nat. hist.* 28.12: '... extat Tucciae Vestalis incesti deprecatio, qua usa aquam in cribro tulit anno Urbis DXVIII'.

⁵⁰⁹) C. MASI DORIA, *Acque e templi nell'Urbe: uso e riti. Il caso della vestale Tuccia*, in «Il governo del territorio nell'esperienza storico-giuridica» (*cur.* P. Ferretti, M. Fiorentini, D. Rossi), Trieste, 2017, p. 117 ss.

⁵¹⁰) Fest., *verb. sign.*, sv. 'ignis Vestae' (Lindsay², p. 94): «Ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus adficiabantur a pontifice, quibus mos erat tabulam felicitis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret».

nigi, credeva quindi nell'innocenza di Tuccia.

Diverso, invece, appare il giudizio conciso contenuto nell'epitome di Livio:

Liv., *ep.* 20: Tuccia, virgo Vestalis, incesti damnata est⁵¹¹

L'affermazione è talmente stringata da rendere difficile intuire il motivo per cui nel testo sia stata accolta una versione così diversa da quella comunemente accettata: qui si opta infatti per una condanna come esito della vicenda. Che si sia trattato di un errore dell'epitomatore a seguito di una lettura superficiale del testo di Livio⁵¹², o di un'interpretazione sbagliata della parola 'rea', intesa non come semplice «imputata», ma già come «colpevole», o che il riferimento fosse a un'altra Vestale effettivamente incestuosa, sono tutte ipotesi possibili, ma sulle quali non vi è alcuna certezza.

Parte della dottrina ha ritenuto che le prove difficilissime concesse dalla dea Vesta alle vergini accusate d'impudicizia, al fine di poter dimostrare la loro innocenza, rientrassero nell'ipotesi delle prove ordaliche e che si trattasse, più precisamente, di un'ordalia dell'acqua nel caso di Tuccia, del fuoco in quello di Emilia⁵¹³. A seguito di un'esplicita richiesta inoltrata ai pontefici volta a poter verificare la propria innocenza, sarebbe stato poi il volere divino a decidere l'esito della *probatio diabolica* posta in essere dalle vergini Vestali. Indubbiamente in entrambi i casi si era trattato di un miracolo, di un evento eccezionale che, in quanto tale, non avrebbe potuto consentire altra spiegazione se non quella dell'intervento di forze soprannaturali. Nell'episodio di Tuccia si era semplicemente verificato un appello della fanciulla alla dea Vesta affinché acconsentisse che, durante le indagini già avviate dal pontefice massimo, ella si sottoponesse alla sua difficilissima prova. Nessun giudizio di accertamento della sua innocenza o colpevolezza se non quello divino. E' certamente singolare, alla luce del giudizio di innocenza che emerge dalla sua testimonianza, che Valerio Massimo abbia inserito il caso di Tuccia nell'ottavo libro dei «Fatti e detti memorabili» relativo agli infami⁵¹⁴. Le vicende della sacerdotessa vengono quindi trattate nella medesima sezione in cui si ritrovano gli episodi riguardanti Appio Claudio⁵¹⁵ e Pisone⁵¹⁶, processati, ri-

⁵¹¹) Cfr. anche Val. Max., *mem.* 8.1.*abs.*5. Aderisce alla versione di Livio M. MEULDER, *Le cribles de la vestale Tuccia*, in «Latomus», LXV.2, 2006, p. 340 ss.

⁵¹²) GUSSO, *I processi alle vestali*, cit., p. 231 nt. 66.

⁵¹³) CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 228 ss.

⁵¹⁴) Come osservato da MASI DORIA, *Acque e templi*, cit., p. 107 ss.

⁵¹⁵) Val. Max., *mem.* 8.1.*abs.*4: 'App. Claudius, nescio religionis maior an patriae iniuria, si quidem illius vetustissimus more neglexit, huius pulcherrimam classem amisit, infesto populo obiectus, cum effugere debitam poenam nullo modo posse crederetur, subito coorti imbris beneficio tutus fuit a dam-

spettivamente, per inosservanza degli auspici, con conseguente sconfitta dei Romani durante la prima guerra punica, e per aver offeso gli alleati. Tra le loro vicende e quella di Tuccia, c'è sicuramente un importante punto di contatto: l'acqua, fondamentale nella prova della Vestale, determinante anche per i due imputati il cui processo fu bloccato e non più ripetuto a seguito di uno scroscio d'acqua violento e repentino. Tuttavia, benché indubbiamente provvidenziale tanto da comportare la loro assoluzione, l'acqua non rappresentò, nel caso dei due rei, un miracolo: la pioggia, sebbene impetuosa e improvvisa, rientrava negli eventi naturali. Non così nella vicenda di Tuccia, dove solo l'intervento divino avrebbe potuto cambiare il corso degli eventi: non poteva che costituire un'ordalia la prova, altrimenti impossibile, della sua innocenza⁵¹⁷.

I casi di punizione delle Vestali esaminati ci pongono di fronte a una serie di interrogativi, molti dei quali spinosi e oggetto, in dottrina, di differenti ricostruzioni. I racconti riferiti – alcuni sinteticamente, altri, al contrario, in modo più dettagliato – presentano numerose analogie e qualche differenza imputabile non solo ai vari periodi storici cui si riferiscono i fatti, ma anche ai motivi che hanno indotto a dubitare della purezza delle Vestali e alle diverse soluzioni adottate dal collegio dei pontefici. Il loro contesto riconduce ancora una volta allo stretto nesso tra religione e diritto; da essi emergono inoltre una serie di elementi sui quali conviene ora soffermarsi.

2.1.1. I prodigia. Tutti gli eventi in cui ci siamo imbattuti si collocano in momenti di grande tensione, sia per motivi esterni a Roma (quali il conflitto con i Volsci, quello contro Veio e gli Etruschi e le varie battaglie delle guerre puniche), sia per motivi interni (quali i conflitti relativi alla legge agraria proposta da Spurio Cassio e l'incursione della plebe nelle cariche magistratuali e sacerdotali). Il sopraggiungere di Annibale in Italia – con le conseguenti sconfitte dei Romani e le defezioni degli alleati – avevano prostrato l'*urbs* non solo da un punto di vista materiale, ma anche psicologico. In concomitanza con questi eventi, si erano infatti verificati episodi terrificanti e almeno appa-

natione: discussa enim quaestione aliam velut dis interpellantibus de integro instaurari non placuit. ita cui maritima tempestas causae dictionem contraxerat, caelestis salutem attulit?

⁵¹⁶) Val. Max., *mem.* 8.1.abs.6: *'item L. Piso a L. Claudio Pulchro accusatus, quod graves et intolerabiles iniurias sociis intulisset, haud dubiae ruinae metum fortuito auxilio vitavit: namque per id ipsum tempus, quo tristes de eo sententiae ferebantur, repentina vis nimbi incidit, cumque prostrates humi pedes iudicum oscularetur, os suum caeno replevit. quod conspectum totam quaestionem a severitate ad clementiam et mansuetudinem transtulit, quia satis iam graves eum poenas sociis dedisse arbitrate sunt huc deductum necessitates, ut abicere se tam suppliciter et attollere tam deformiter cogeretur'*.

⁵¹⁷) Cfr. MASI DORIA, *Acque e templi*, cit., p. 109 ss.

rentemente inspiegabili (spegnimento del fuoco sacro, epidemie, nascite di bambini mostruosi, carestie, pestilenze, sconfitte) di fronte ai quali i Romani non ebbero alcun dubbio: si trattava di flagelli divini. Gli dei avevano inviato dei *tetra prodigia*⁵¹⁸ per indicare la loro collera nei confronti degli uomini: questi ultimi non avrebbero più ricevuto la loro protezione se non ne avessero eliminato la causa⁵¹⁹.

La città entrò in crisi; il consueto timore verso gli dei si trasformò in terrore e la superstizione⁵²⁰, tipica dei Romani, divenne vero e proprio fanatismo religioso⁵²¹. Era ormai impossibile guardare agli eventi con razionalità.

⁵¹⁸) Secondo C. SANTI, *I collegi sacerdotali di Roma arcaica negli studi storico-religiosi italiani*, in «Diritto@Storia», I, 2002, p. 6, la nozione di *prodigium* inteso come avvenimento infausto non era esaustiva in epoca regia. Questo termine, infatti, assumeva sia una valenza positiva che negativa. Nel passaggio dal *regnum* alla repubblica, cambiarono tanto il modo di intendere il prodigio, quanto la sua funzione, a causa dell'istituzione del collegio dei *decemviri sacris faciundis*, «interpreti dei *responsa* custoditi nei *libri Sibyllini*, ma privi di qualunque carisma divinatorio». In epoca repubblicana, il prodigio fu interpretato come una rottura della *pax deorum* per il cui ripristino occorre procedure cultuali efficaci.

⁵¹⁹) I pontefici prendevano in considerazione tutti i prodigi verificatisi nel corso dell'anno a Roma per esaminarli ed espiarli e sottoponevano quelli che apparivano più pericolosi all'attenzione dei magistrati o del senato. Qualora il *prodigium* fosse dovuto ad un semplice errore commesso nell'esecuzione del culto, sarebbe stato sufficiente un *piaculum*, cioè un sacrificio alla divinità offesa o la *instauratio*. I sacrifici potevano essere di diversi tipi, come ad esempio un banchetto che offriva al colpevole l'occasione per scusarsi con la divinità offesa, presentandole una richiesta o un ringraziamento: in tal senso SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 94 e 111.

⁵²⁰) Sull'incidenza della superstizione nella vita dei Romani, si veda PAOLI, *Vita romana*, cit., p. 243 ss.

⁵²¹) Come fa osservare DESIDERI, *Punti di vista greci e romani*, cit., p. 26 ss., Polibio (*hist.* 6.56.1) attribuisce alla superstizione, intesa come timore per gli dei, un valore positivo in quanto in grado di assicurare la coesione sociale; cfr. *hist.* 3.112.6-9. Anche Livio (*urb. cond.* 1.19.4-5) sostiene che Numa Pompilio ritenesse opportuno incutere, in una popolazione rozza e ignorante quale quella dei suoi tempi, il timore degli dei, al fine di assicurare l'ordine sociale. Come emerge da Agostino (*civ. Dei* 4.27), Quinto Mucio Scevola, giurista e pontefice massimo, concorda sull'importanza dell'autorevolezza delle divinità di fronte al popolo; a differenza di Livio, però, non fa alcun riferimento alla «paura degli dei» o alla «superstizione». Non dissimile, da questo punto di vista, è l'opinione di Cicerone e di Dionigi di Alicarnasso: il primo, a differenza di Polibio, vede nella ragione l'unico legame importante tra gli uomini e gli dei (*Cic., leg.* 1.23) ed è solo questo, e non già la paura, a giustificare il culto reso alle divinità; il secondo, nell'affermare l'importanza della religione a Roma, individua (come già aveva fatto Romolo) nella giustizia, nella generosità, nell'onestà, nella benevolenza degli dei, le condizioni per amministrare bene la città (Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.18 1 ss.). STOLFI, *Commento*, cit., p. 412 ss., si sofferma sul passo di Quinto Mucio, restituitoci da Agostino, incentrato su una distinzione per generi. Seppure, come osserva lo studioso, il modello tripartito non fosse una novità del nostro giurista, è certo che egli lo abbia riproposto in modo originale introducendo, riguardo alle divinità, una netta gerarchia nella quale assumevano un posto di assoluta preferenza i

Rimaneva un'unica certezza: gli dei, sempre benevoli e disposti ad offrire il loro aiuto, avevano abbandonato il genere umano. Esclusa l'ipotesi che fossero all'improvviso divenuti crudeli, appariva più probabile che qualcuno avesse violato deliberatamente quel patto tra le divinità e gli uomini che prevedeva assistenza da una parte e devozione dall'altra. Questa inosservanza aveva alterato negativamente e pericolosamente tale rapporto. Gli dei, infatti, non erano propriamente «amici» degli uomini, ma divinità benevole: era sufficiente assecondarle per ingraziarsele ed ottenere quei favori che i Romani di volta in volta chiedevano loro⁵²². In caso contrario erano pronti a vendicarsi delle offese ricevute.

Allo sgomento dei Romani seguiva il loro pragmatismo. Se la *pax deorum* si era infranta a causa di una colpa tale da suscitare l'ira divina, bisognava attivarsi rapidamente: ai cittadini occorreva la protezione degli dei. Accertata la rottura dell'intesa col mondo soprannaturale, bisognava chiarirne il motivo. Qualora l'uomo non avesse adempiuto ai propri doveri di giustizia, non risultava facile, in effetti, individuare con esattezza il colpevole, e stabilire se l'offesa fosse avvenuta per ignoranza, per un semplice errore⁵²³ o volontariamente.

Assunse allora estrema importanza osservare i segni inviati dagli dei e affidarsi a sacerdoti specializzati, agli interpreti delle cose sacre, per scoprire la causa della collera divina e individuare i relativi rimedi. La *religio*, infatti, presupponeva la continua osservazione del mondo dei segni perché questi, avendo più significati, richiedevano di essere interpretati in relazione a quello specifico momento. Si identificavano, secondo la suggestiva definizione di Kerényi, in «voci del tempo»⁵²⁴. Acquisiva pertanto un fondamentale rilievo la competenza dei pontefici, che più degli altri conoscevano le forme esatte del culto e il significato da attribuire ai segni: erano gli unici in grado di capire se l'eventuale colpa fosse imputabile a un magistrato o a un privato o a un addetto al culto, gli unici esperti in tema di espiazioni⁵²⁵. La *religio* romana

principes civitatis, a differenza dei poeti e dei filosofi che venivano sottoposti a una dura critica. Stolfi mette in luce quanto sia difficile identificare il contesto cui ricondurre l'elaborazione muciana, ma è probabile, a suo avviso, che Agostino abbia riportato «tesi formulate solo a voce e poi consolidate in una tradizione che soltanto Varrone avrebbe riferito per scritto».

⁵²²) FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 139.

⁵²³) Usare, ad esempio, parole sbagliate nel recitare una preghiera o sacrificare a Giunone un toro anziché una giovenca: cfr. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 57.

⁵²⁴) KERÉNYI, *La religione antica*, cit., p. 111.

⁵²⁵) Fu Numa ad attribuire la funzione espiatoria ai pontefici, come riferisce Liv., *urb. cond.* 1.20.5-7: '*Pontificem deinde Numam Marcium Marci filium ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut*

non consisteva soltanto nell'«osservare» i doveri religiosi, nell'attenersi al rispetto dei giorni fasti e nefasti già segnalati dal calendario, ma soprattutto nel «percepire» ciò che ancora non era stato previsto e di cui gli dei inviavano improvvisi e importanti segnali. Tuttavia, nel compiere quest'ultima operazione, occorreva «ascoltare» attentamente: un atteggiamento contrario, il 'negligere', sarebbe stato opposto alla *religio*⁵²⁶. E infatti, come affermava Cicerone, i Romani prestavano attenzione a tutti gli oracoli, affinché nessun segno venisse trascurato⁵²⁷.

I *prodigia* non rappresentavano soltanto un fenomeno religioso: si trattava di veri e propri rituali, con un preciso regolamento che implicava l'intervento di autorità religiose e al contempo politiche⁵²⁸. I testimoni – privati, magistrati o sacerdoti⁵²⁹ – rendevano noto il fenomeno ai consoli, i quali a loro volta consultavano i pontefici e riferivano la cosa in senato⁵³⁰. A questo punto la procedura si differenziava in base all'importanza dei *prodigia*. Per quelli meno rilevanti, il senato disponeva autonomamente le misure espiatorie opportune per ristabilire la *pax deorum*, affidandone l'esecuzione ai consoli. Per quelli più gravi, invece, occorreva necessariamente il parere di un collegio; si consultavano allora i *decemviri sacris faciundis* o gli *haruspices* o i *vates*, ma soprattutto i pontefici, che emettevano un *responsum* tramite decreto, il quale difficilmente sarebbe stato disatteso dal senato, considerata la maggiore competenza del collegio in materia⁵³¹. Alla fine di questa complessa procedu-

esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec caelestes modo caerimonias, sedi iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus a Iove quo visu missa susciperentur atque curarentur?

⁵²⁶) In tal senso KERÉNYI, *La religione antica*, cit., p. 118 s.

⁵²⁷) Cic., *div.* 1.2.3: 'ne genus esset ullum divinationis, quod neglectum ab iis vederetur'.

⁵²⁸) Spesso, tra gli studiosi, si è posta l'attenzione sull'uso dei *prodigia* a scopi politici e sull'uso strumentale della religione: cfr. F. CASSOLA, L. LABRUNA, *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, Napoli, 1991, p. 14 ss., e L. SACCHETTI, *Prodigi e cronaca religiosa. Uno studio sulla storiografia latina arcaica*, in «Accademia naz. dei Lincei», 1996, p. 198.

⁵²⁹) Gell., *noct. Att.* 4.6.1-2.

⁵³⁰) La questione, essendo di ordine religioso, veniva discussa prima delle altre: Varone, in Gell. *noct. Att.* 14.7.9: 'de rebusque divinis prius quam humanis ad senatum referendum esse'. In tal senso, osserva opportunamente GIOFFREDI, *Diritto e processo*, cit., p. 5, la religione romana poteva essere considerata una religione di stato perché quest'ultimo si attivava ad agire contro il colpevole per evitare che, a seguito dell'offesa del singolo, la vendetta divina si manifestasse nei confronti di tutta la comunità. Sul tema, cfr. F. PINA POLO, *The Consul at Rome: the Civil Functions of the Consuls in the Roman Republic*, Cambridge, 2011, p. 254.

⁵³¹) Il parere rivestiva la forma del decreto proprio perché il *responsum* in esso contenuto veniva dato *pro collegio*: Cic., *dom.* 53.136, *har. resp.* 10.20, e Gell., *noct. Att.* 11.3.2; sull'argomento cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 113 s., e G.P. VISCARDI, *Tra autorità e legittimazione. Mutazioni religiose nella Roma del Principato. Il «caso» della Sibylla, dalla*

ra, il senato emanava la decisione definitiva. Qualora tutto ciò non fosse stato sufficiente a ristabilire l'equilibrio con gli dei – in presenza, ad esempio, di prodigi particolarmente inquietanti – le autorità romane si sarebbero rivolte, in modo particolare, all'oracolo sibillino⁵³². Tra il manifestarsi del *prodigium* e la consultazione dei *Libri fatales* vi era una stretta connessione. I magistrati incaricati di interpretarli – in origine i *duumviri sacris faciundis* – prescrivevano le relative cerimonie espiatorie. Spettava poi ai senatori stabilire se un dato evento rappresentasse un *prodigium* e imponesse un'espiazione: in tal caso, essi individuavano il collegio più idoneo a ristabilire l'ordine in quella situazione, gli aruspici o i pontefici o i *virii sacris faciundis*. Occorreva superare al più presto la crisi, indicando la soluzione più efficace, più che capire il motivo che aveva portato a un'alterazione dell'equilibrio tra gli dei e gli uomini⁵³³. Tuttavia quasi sempre, per ristabilire la concordia, era necessario acclarare se la rottura fosse stata provocata da una semplice mancanza rituale o da un'azione empia. Nel primo caso sarebbe bastata un'offerta espiatoria, consistente nel sacrificio di un animale o nella devoluzione di un'entità patrimoniale a vantaggio del culto della divinità offesa; il secondo, invece, – mi riferisco alle accuse di incesto nei confronti delle Vestali – come tutti gli illeciti particolarmente gravi non ammetteva espiazione mediante un *piaculum*. Il soggetto macchiatosi di questo terribile reato era destinato a rimanere *impius*: aveva agito offendendo volontariamente la divinità⁵³⁴ e veniva quindi abbandonato alla collera divina⁵³⁵.

Fu soprattutto durante la seconda guerra punica che – lo abbiamo notato – si verificò una notevole diffusione dei prodigi e un conseguente incremento

parola ispirata al libro di profezia, in «Saeculum Aureum», II, cit., p. 205.

⁵³²) In realtà, come sottolinea VISCARDI, *Tra autorità e legittimazione*, cit., p. 204, i Libri Sibillini, «almeno in principio, non sembrano contenere oracoli veri e propri, ma piuttosto *remedia*, ricette e pratiche religiose per l'espiazione dei *taetra prodigia*». Sui Libri Sibillini cfr. DUMÉZIL, *La religione romana*, cit., p. 574 s. (trad. it. p. 513 s.), C. SANTI, *I libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma, 1985, *passim*, e *La nozione di prodigio in età regia*, cit., p. 505 ss.). Cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 113.

⁵³³) SANTI, *La nozione di prodigio*, cit., p. 515 ss., mette in luce la differenza tra il prodigio in età regia e quello in età repubblicana: in origine, infatti, il '*prodigium*', molto vicino alla sfera semantica di '*ostentum*' e di '*portentum*', sarebbe stato «solo un frammento del linguaggio con cui gli dei, attraverso la natura, disvelano il *fatum*», mentre nel periodo successivo «l'annuncio dei prodigi era interpretato come una rottura della *pax deorum* che richiedeva appropriati riti espiatori». Da qui, mentre in età regia sarebbe stata fondamentale «l'interpretazione», in età repubblicana «l'espiazione». L'autrice individua il motivo determinante di tale spostamento semantico nell'acquisizione in Roma dei Libri Sibillini.

⁵³⁴) Varr., *ling. Lat.* 6.30.

⁵³⁵) Cic., *leg.* 2.22.

della *superstitio*. Di fronte a eventi inspiegabili, i Libri Sibillini assunsero una particolare *autoritas*, un'*autoritas* in senso «performativo»: l'intervento attivo della Sibylla, che rivestiva una grande importanza nella società greca, fu sostituito da un'operazione di consultazione dei *Libri* effettuata dal collegio sacerdotale, ritenuto a tal fine più competente: «la Sybilla ... non agirà più in prima persona, bensì al suo posto si troveranno i *libri* a lei attribuiti»⁵³⁶.

2.1.2. La testimonianza dello schiavo: correo o semplice delatore. Se i prodigi o la condotta ambigua della Vestale potevano far sorgere sospetti sulla sua verginità, ben più grave appariva la situazione in cui fosse uno schiavo, spesso testimone oculare, a denunciare un suo atto incestuoso. Le sacerdotesse di Vesta disponevano di parecchia servitù a causa – il dato emerge dal calendario predisposto dai pontefici – delle molteplici funzioni cui dovevano sovrintendere. Alcuni compiti non erano delegabili: si pensi alla cura del fuoco sacro, alla raccolta delle spighe per la *mola salsa*⁵³⁷ o dell'acqua dalla fonte di Egeria⁵³⁸; altri, al contrario, richiedevano l'aiuto degli schiavi⁵³⁹. E' il caso della continua organizzazione di feste⁵⁴⁰, della cura dell'archi-

⁵³⁶) VISCARDI, *Tra autorità e legittimazione*, cit., p. 209.

⁵³⁷) Questa miscela di farro e sale (cfr. *supra*, nt. 111) doveva essere preparata esclusivamente dalle Vestali tre volte l'anno, in occasione dei Lupercalia, dei Vestalia e alle idi di settembre, attraverso un procedura molto meticolosa: '*sparge molam far et salem. hoc nomen de sacris tractum est; far enim pium, id est mola casta, salsa – utrumque enim idem significat ita fit – virgines Vestales tres maximae ex nonis Maias ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt, easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt, atque ita molitam condunt. Ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus, adiecto sale cocto et sale duro*' (Serv., *comm. in Virg. Buc.* 8.82).

⁵³⁸) L'*aedes Vestae* era un tempio privo della possibilità di attingere acqua, la quale, indispensabile per i sacrifici, per i bisogni alimentari, per la pulizia, doveva essere, oltre che pura, anche perenne. Si racconta che la fonte di Egeria, nel bosco delle Camene, fuori dalla porta Capena, fosse il luogo in cui il re Numa era solito intrattenersi di notte con la dea Egeria che lo istruiva sui riti maggiormente graditi a ciascuna divinità per ottenerne la benevolenza: Plut., *Num.* 13.2.

⁵³⁹) B. SCARDIGLI, *Servi privati delle vestali*, in «Schiavi e dipendenti nell'ambito dell' 'oikos' e della 'familia'» in «Atti del XXII Colloquio GIREA, Pontignano 19-20 novembre 1995», Pisa, 1997, p. 236. Sul tema, DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 191.

⁵⁴⁰) Si veda *infra*, nt. 566. Tra le più importanti vanno annoverate i *Lupercalia*, i *Foridicaria*, i *Parilia*, la processione degli *Argei*, i *Vestalia* e i *Parentalia*, rituale destinato a placare lo spirito dei morti e posto in essere dai padri di famiglia che assumevano tutti insieme la funzione di sacerdoti pubblici: Ovid., *fast.* 2.547 ss. Come ricorda SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 84 nt. 31, il calendario di Filocalo, con riferimento alle Idi di febbraio, annota '*virgo vesta(lis) parentat*'. Sulle festività si veda l'ampia trattazione di SCARDIGLI, *Servi privati*, cit., p. 236 ss.

vio nel quale si custodivano documenti importanti, o della cassa in cui si depositava il denaro proveniente da donazioni o da multe erogate a seguito della profanazione di tombe⁵⁴¹. In queste situazioni la Vestale veniva a stretto contatto con i *servi*. Era pertanto probabile che costoro, se non direttamente compartecipi di un eventuale reato d'incesto, ne fossero a conoscenza⁵⁴². La loro testimonianza in proposito si rendeva quindi necessaria. Se non deponevano spontaneamente⁵⁴³, si ricorreva all'interrogatorio sotto tortura. Sebbene il diritto romano disponesse il divieto di torturare gli schiavi per estorcere confessioni a danno dei loro padroni, questa regola veniva meno, consentendo una sorta d'eccezione, qualora si trattasse di reato d'incesto o di alto tradimento⁵⁴⁴.

La particolare gravità di tali misfatti – che offendevano i valori morali e religiosi dell'intera società, mettendone a repentaglio la sicurezza – giustificava, in effetti, la pretesa d'indurre chiunque sapesse qualcosa a collaborare per eliminare o prevenire le terribili conseguenze del crimine della Vestale. An-

⁵⁴¹) Gli schiavi, oltre ad aiutare le Vestali nell'esercizio di funzioni legate all'attività religiosa, costituivano un aiuto prezioso anche nella gestione del patrimonio delle sacerdotesse, le quali erano proprietarie di terre, e spesso anche di cavalli, di aziende agricole e di manufatti: in tal senso, ORTU, *Condizione giuridica*, cit., p. 86 s. e nt. 55.

⁵⁴²) SCARDIGLI, *Servi privati*, cit., p. 236, deduce la gran quantità di servitù di cui disponeva ogni Vestale dall'infinità di compiti e di operazioni cui era tenuta in molti periodi dell'anno.

⁵⁴³) In realtà le denunce erano molto frequenti sia per la gravità della pena cui gli schiavi sarebbero andati incontro in caso di omertà, sia perché molto spesso costituivano un modo per vendicarsi di una mancata affrancazione. In questi casi si trattava di schiavi-delatori, come quelli che svelarono il crimine d'incesto della Vestale Minucia nell'anno 337 a.C. (Liv., *urb. cond.* 8.15.7-8) o del *servus Manius* che, nell'anno 113 a.C., svelò il crimine d'incesto di tre Vestali, Emilia, Marzia e Licinia, per vendicarsi di una mancata manomissione (Dio Cass., *hist. Rom.* 26.87.5).

⁵⁴⁴) Cic., *Mil.* 22.59 ('... *Quid potest agi severius? [de servis nulla lege quaestio est in dominum, nisi de incestu ut fuit in Clodium.] ...*'), e *part. orat.* 34.118 ('*de nostrorum etiam prudentissimorum hominum institutis, qui cum in dominos de servi quaeri noluissent, tamen de incestu et de coniuratione, quae facta me consule est, quaerendum putaverunt*'). Cfr. anche Cic., *Rosc. Am.* 41.120, e *Deiot.* 3. Su questo tema cfr. GREENIDGE, *The Legal Procedure*, cit., p. 479, GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 145-149, CORNELL, *Some observations*, cit., p. 27 ss., O. ROBINSON, *Slaves and the Criminal Law*, in «ZSS», XCVIII, 1981, p. 235 ss., L. SCHUMACHER, *Servus Index. Sklavenverbör und Sklavenanzeige im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, Wiesbaden, 1982, p. 11 ss., SAQUETE, *Las Virgenes Vestales*, cit., p. 19 e 94, e C. RUSSO RUGGERI, *Quaestiones ex libero homine*, Milano, 2002, p. 116 ss., la quale, in riferimento alla *coniuratio*, ritiene che a consentire la *quaestio in caput domini* fosse la *lex Cornelia de maiestate*, così come, molto verosimilmente, per l'incesto fosse la *lex Cornelia de adulteriis et de pudicitia* (ma, sul punto, si veda SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 246 nt. 206); si veda altresì H.N. PARKER, *Why were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State*, in «AJPH», CXXV, 2004, p. 582 s.

che i *servi* del presunto seduttore potevano verosimilmente subire un interrogatorio. Le fonti denominano *servi conscii* non solo i diretti complici del crimine, ma anche coloro che ne avevano semplicemente conoscenza, tenuti dunque all'obbligo della denuncia⁵⁴⁵. Negli anni 472, 420 e 113, rispettivamente, le Vestali Orbinia⁵⁴⁶, Minucia⁵⁴⁷ e Licinia, Marzia ed Emilia⁵⁴⁸ furono scoperte ree d'incesto a seguito della spontanea delazione di un servo. Al contempo, nel 266, il crimine commesso da Caparronia⁵⁴⁹, non denunciato dal suo schiavo, portò alla fustigazione e alla morte di quest'ultimo⁵⁵⁰, oltre che a quella dei diretti complici della Vestale⁵⁵¹.

Nel caso di sospetti sulla pudicizia della vergine, i pontefici emanavano un decreto che vietava di manomettere la servitù, al fine di impedire che il *servus*, garantendo il proprio silenzio in cambio della libertà, si accordasse con la Vestale. Ciò avrebbe sottratto ai pontefici una preziosa fonte d'informazioni, se si considera che – fino all'età imperiale – la tortura nei confronti delle persone libere era preclusa⁵⁵². Il collegio pontificale, pertanto, stabilì

⁵⁴⁵) GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 145 ss.

⁵⁴⁶) Dion. Hal., *ant. Rom.* 9.40.3.

⁵⁴⁷) Liv., *urb. cond.* 8.15.7.

⁵⁴⁸) Oros., *hist. adv. pag.* 5.15.22.

⁵⁴⁹) Oros., *hist. adv. pag.* 4.5.9.

⁵⁵⁰) Come infatti messo in rilievo da J. ANDREAU, R. DESCAT, *Esclaves en Grèce et à Rome*, 2006, trad. it. – *Gli schiavi nel mondo greco e romano* – in *La vita degli antichi*, Bologna 2020, p. 150, gli schiavi erano obbligati a denunciare le Vestali, ree d'incesto, per evitare di essere condannati essi stessi al supplizio. Il controllo sulle sacerdotesse si rendeva necessario, nonostante il loro elevato rango sociale, per il benessere della comunità.

⁵⁵¹) Gli schiavi di Orbinia e Caparronia dovevano essere, secondo SCARDIGLI, *Servi privati*, cit., p. 238 ss., servi pubblici. Servi pubblici erano quelli addetti alla custodia del tempio, o all'archivio o alla cassa o semplicemente aiutanti delle Vestali nelle numerose incombenze che non richiedevano un lavoro strettamente personale da parte delle sacerdotesse. Gli schiavi posseduti dai vari sacerdoti, come i pontefici, i *decemviri*, *septemviri*, *epulones* e feziali, i *Fratres Arvales* e le Vestali, erano gerarchicamente superiori rispetto agli altri servi pubblici e ricevevano, probabilmente, anche uno stipendio e un'abitazione. Secondo l'autrice (p. 241 ss.), il servo della Vestale Minucia – implicata in un reato d'incesto – era invece uno schiavo privato, perché la vergine fu libera di affrancarlo.

⁵⁵²) Di avviso contrario RUSSO RUGGERI, *Quaestiones ex libero homine*, cit., p. 116 ss. che ritiene sia stata da sempre ammissibile la tortura degli uomini liberi in caso d'incesto e di *coniuratio*. In particolare, per il primo reato, a conforto del suo assunto, la studiosa adduce la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso (*ant. Rom.* 8.89.3-5) secondo cui i pontefici, avuta notizia del reato, avrebbero ottenuto la prova della veridicità attraverso la tortura non degli schiavi, come la *communis opinio* ritiene, ma dei due complici della Vestale. I servi, infatti, osserva la Russo Ruggeri, non vengono menzionati nel passo né come delatori, né come testimoni dell'accaduto, e ciò a differenza dei correi, il che induce a pensare che solo attraverso questi ultimi i pontefici avessero ottenuto, attraverso la tortura, la conferma del reato. Ma, in proposito, cfr. le osservazioni di W. FORMIGONI

per quei servi, la cui testimonianza consentisse una svolta importante nelle indagini relative a un'accusa di incesto, l'obbligo di rimanere *in potestate* della Vestale fino all'emanazione della sentenza.

Una legge esposta al pubblico nell'*Atrium Libertatis* prima che questo venisse distrutto da un incendio gallico⁵⁵³ prevedeva espressamente la pena per l'amante della Vestale diverso dal suo schiavo, consistente, anche in questo caso, nella fustigazione con le verghe fino alla morte⁵⁵⁴. Nudo, dopo aver inserito il collo in una forca⁵⁵⁵, veniva flagellato nel foro presumibilmente dallo stesso pontefice massimo⁵⁵⁶. A proposito dell'incesto di Flordia, in-

CANDINI, *In margine al divieto di torturare gli schiavi in caput domini*, in «AUFE.», II, 1988, p. 66, che, nella frase ἐκ τε βασιόνων, vede invece una chiara allusione ai servi. L'obbligo di mantenere *in potestate* la sua *familia*, oltre quello di astenersi dai *sacra*, fu imposto nel 337, con decreto, dal collegio pontificale alla Vestale Minucia; precedentemente, nel 472, uguale imposizione fu fatta ad Orbinia. In proposito cfr. le osservazioni di JOHNSON, *The Pontifical Law*, cit., p. 237 s.

⁵⁵³) Fest., *verb. sign.*, sv. 'probum' (Lindsay², p. 277), e Cic., *leg. 2.22*. Cfr. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 21. SCHUMACHER, *Servus Index*, cit., p. 23, ha sostenuto che il correo, commettendo con la Vestale il crimine d'incesto, si sarebbe posto fuori dalle norme del diritto pubblico diventando così prigioniero. Avrebbe perso di conseguenza lo *status civitatis* e lo *status libertatis*, ponendosi in una condizione praticamente identica a quella di uno schiavo col quale condivideva anche le modalità dell'esecuzione. La LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 713, critica questa teoria adducendo che non si trattava affatto di una pena inusuale per i cittadini romani, ma rappresentava la condanna tipica dei reati inespialabili come il crimine contro le messi, che comportava per il reo la *suspensio* all'*arbor infelix*, di cui la flagellazione nel foro sarebbe solo una variante. Questo tipo di esecuzione sacrale, in seguito estesa anche alla *perduellio*, non ha mai fatto perdere – sostiene la studiosa – la cittadinanza. La legge voluta da Catone ed esposta nell'*Atrium Libertatis* non era, probabilmente, una *lex rogata*, ma solo una consuetudine e l'estensione anomala del potere del pontefice massimo nei confronti del correo si giustificava perché relativa a un reato che investiva sia il diritto pubblico sia il diritto privato. Sulla contrapposizione tra *arbor felix* ed *infelix* cfr. CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 175 ss.

⁵⁵⁴) La condanna del correo, insieme a quella della Vestale incestuosa, prova, ad avviso della SANTINELLI, *La condizione giuridica delle Vestali*, cit., p. 76, sia la forte similitudine delle Vestale e del pontefice massimo con la *mater* e il *paterfamilias*, sia dell'incesto con l'adulterio. La CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 213 ss. (soprattutto p. 222), interrogandosi sul motivo per cui la *civitas* scegliesse la fustigazione come pena in grado di espriare un illecito religioso, ritiene fosse da rinvenire nella sua natura magica: colui che attentava alle messi in modo esoterico, doveva essere fustigato a morte e offerto alla divinità. Solo la morte del colpevole, infatti, sarebbe stata in grado di punire l'ira della dea Cerere, privata delle primizie del raccolto. Il valore espiatorio della fustigazione, allora, rendeva adatto tale rimedio a punire gran parte dei delitti religiosi.

⁵⁵⁵) E' evidente che il trattamento riservato all'amante della Vestale è equiparabile a quello di uno schiavo avendo perso, a seguito del suo gesto, lo statuto di cittadino. Ciò giustifica la nudità, laddove per un *civis* sarebbe normale l'uso della toga, e il collo appoggiato su una forca: cfr. FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 127 s.

⁵⁵⁶) Fest., *verb. sign.*, sv. 'probum' (Lindsay², p. 277), Dion. Hal., *ant. Rom.* 8.89.5 e 9.40.4,

fatti, Livio riferisce che fu il pontefice massimo a sferzare il complice con le verghe, sebbene si ignori se ciò sia dipeso dal particolare ruolo ricoperto dal correo, lo scriba pontificio Cantilio. Dionigi, nel caso di Orbinia, narra, più genericamente, che uno dei complici, per disposizione dei pontefici, fu fatto uccidere nel foro a frustrate; l'altro, invece, si suicidò⁵⁵⁷.

Questo tipo di esecuzione sacrale non rappresentava una novità nell'antica Roma, ma costituiva una variante della *suspensio* all'*arbor infelix*, con la quale si puniva il furto e il danneggiamento di messi nella legge delle XII Tavole, considerati anch'essi delitti religiosi inespugnabili⁵⁵⁸.

2.1.3. L'obbligo di *sacris abstinere*. Oltre al divieto di manomettere gli schiavi, il collegio dei pontefici disponeva di un'ulteriore misura preventiva nei confronti della Vestale qualora si sospettasse della sua pudicizia. Le intimava infatti di allontanarsi immediatamente dai riti sacri, almeno sino a quando non si fosse conclusa l'inchiesta durante la quale i pontefici avrebbero svolto le loro indagini⁵⁵⁹. Nella *Regia*, infatti, si procedeva all'interrogatorio della Vestale, offrendole la possibilità di essere ascoltata e di difendersi. Non vi era in effetti alcuna certezza, ma solo sospetti o semplici indizi, sufficienti tuttavia per allontanare la sacerdotessa dalle pratiche culturali: sarebbe stato gravissimo continuare ad accostarsi ai *sacra* in stato d'impurità, ingannando la comunità e contagiando le proprie colleghe. Pertanto la *ratio* del provvedimento disposto dal collegio pontificale consisteva non tanto nella perdita della verginità in sé, quanto nel rischio che la Vestale si accostasse impura ai *sacra*⁵⁶⁰. In presenza di un semplice dubbio – sorto ad esempio a seguito dell'estinzione del fuoco sacro – il decreto pontificale avrebbe sortito l'effetto di allontanare la Vestale dai suoi doveri sacrali per tutto il tempo necessario a svolgere le indagini. Emilia e Tuccia⁵⁶¹, ingiustamente ritenute colpevoli di aver continuato a praticare il culto nonostante avessero perso la

Suet., *Dom.* 8.5, e Liv., *urb. cond.* 22.57.3. Secondo la LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 724, la nudità del condannato non obbedisce solo ad esigenze pratiche, ma risponde a un'esigenza magica.

⁵⁵⁷) Dion. Hal., *ant. Rom.* 9.40.4.

⁵⁵⁸) In proposito, VOICI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, cit., p. 59, e LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 713.

⁵⁵⁹) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.67.3, e Liv., *urb. cond.* 8.15.7-8.

⁵⁶⁰) JOHNSON, *The Pontifical Law*, cit., p. 250, il quale trova conferma al suo assunto nella formula della *captio* riportata da Gellio (*noct. Att.* 1.12.14) che non fa riferimento alla castità, ma ai *sacra* che la Vestale deve eseguire.

⁵⁶¹) Cfr. *supra*, § 2.1.2.

verginità, ripresero l'esercizio delle loro funzioni in quanto salvate dalla dea. E' inoltre significativo che molto tempo dopo anche Cornelia⁵⁶², verosimilmente innocente e incredula di fronte all'ingiusta condanna di Domiziano, a favore della sua illibatezza adducesse non la propria verginità, ma il fatto che si fosse sempre accostata ai *sacra* in stato di purezza⁵⁶³.

Al contrario, se la Vestale fosse stata realmente impudica e avesse già contaminato il culto, il provvedimento pontificale avrebbe impedito una ripetizione di questi comportamenti⁵⁶⁴, come avvenne nel caso di Oppia, Orbinia e Minucia, risultate effettivamente colpevoli del reato d'incesto a seguito delle indagini: il decreto di *sacris abstinere* evitò che la pestilenza e le altre terribili conseguenze del loro gesto si protraessero nel tempo.

L'importanza della corretta esecuzione dei compiti rituali si evince dalla costante sorveglianza che i pontefici esercitavano sulla Vestale affinché ella non violasse mai il patto stretto con la dea⁵⁶⁵. Il principio del *'do ut des'* comportava tutela e protezione costante da parte della divinità in cambio dello svolgimento ossequioso dei doveri da parte della Vestale⁵⁶⁶.

⁵⁶²) Si veda *infra*, § 3.5.

⁵⁶³) In particolare, Cornelia affermò che Domiziano non avrebbe conseguito un successo militare se lei si fosse accostata ai riti sacri in stato di impudicizia: Plin., *ep.* 4.11.7 ('... *illa nunc ad Vestam, nunc ad ceteros deos manus tendens, multa sed hoc frequentissime clamitabat: «Me Caesar incestam putat, qua sacra faciente vicit triumphavit»*). In proposito cfr. LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 703 nt. 29, che sottolinea la correlazione tra la felicità di Roma, la castità della Vestale e il suo accostarsi ai *sacra*. In effetti i Romani credevano fermamente che la purezza delle sacre vergini avesse un'influenza misteriosa e potente sul benessere della comunità.

⁵⁶⁴) Nel racconto di Dionigi di Alicarnasso, infatti, si dice che Opimia avesse inquinato i riti sacri dopo aver perso la sua verginità: Dion. Hal., *ant. Rom.* 8.89.4. Sul tema cfr. JOHNSON, *The Pontifical Law*, cit., p. 253, che opportunamente rileva come l'importanza delle pratiche cultuali in stato di purezza emerga anche dalla formula della *captio* (Gell., *noct. Att.* 1.12.14), in cui non si fa riferimento alla castità, ma ai *sacra* che la Vestale deve eseguire.

⁵⁶⁵) Violare il patto significava violare la *fides* e quindi la *pax deorum*: D. SABBA-TUCCI, *Il peccato cosmico*, in «Le délit religieux dans la cité antique», cit., p. 175.

⁵⁶⁶) Basta uno sguardo al calendario delle feste per avere un quadro sufficientemente esaustivo dei doveri rituali delle Vestali, che rispondevano a esigenze di purificazione, di fertilità agricola, di protezione della città. La loro presenza era fondamentale nei *Vestalia*, festa che si svolgeva dal sette al quindici giugno durante la quale veniva offerta la mola salsa, preparata dalle Vestali con le spighe raccolte dalle nonne alle idi di maggio, come ringraziamento per la maturazione delle messi. In occasione di questa festa, i mugnai e i fornai orlavano di ghirlande di pane gli asini che muovevano la macina aiutandoli nel loro lavoro (Ov., *fast.* 6.311 ss., e Prop., *eleg.* 4.1.21: '*Vesta coronatis pauper gaudebat asellis*'). Il motivo per cui fossero coinvolti gli asini viene spiegato da Ovidio (*fast.* 6.320-350): il poeta narra che Cibele aveva invitato a un banchetto ninfe, dee e dei: questi, dopo aver fatto uso di vino, con l'avanzare della notte si abbandonarono a un sonno profondo, ma non Priapo il quale fu colto dal desiderio di possedere Vesta, anch'ella presente al ban-

2.2. La sepoltura: pena o procuratio prodigi?

Il *crimen incesti*, volontario e inespiable, qualificava la Vestale come una traditrice nei confronti di una città che, fino a quel momento, l'aveva accolta e rispettata con la massima venerazione. Il suo misfatto non si ripercuoteva su una sola famiglia (come sarebbe successo in un normale caso di adulterio),

chetto. Ma fu l'asino Sileno, con il suo raglio, a impedirne lo stupro: da allora, tale animale divenne sacro alla dea. L'ultimo giorno della cerimonia era finalizzato alla pulizia del ripostiglio dell'*aedes Vestae*, ossia alla *stercoratio*. Da Varrone (*ling. Lat.* 6.17: '*Dies Vestalia, ut virgines Vestales Vestae sacrificent*') apprendiamo che le sacerdotesse, durante i *Vestalia*, dovettero compiere sacrifici alla dea, e da Ovidio (*fast.* 6.305 ss.) che dovettero ricevere i cibi offerti a Vesta, in base a un'antica tradizione romana che, come ricorda DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 218 s., «richiedeva di prendere i pasti davanti al fuoco consacrato a Vesta». Durante tale cerimonia si apriva il *penus Vestae* alle matrone le quali entravano scalze nel tempio chiedendo alla dea la benedizione sulle loro famiglie. Oltre ai *Vestalia*, la presenza delle sacre vergini era inoltre richiesta in altre festività, come quella dei *Matronalia*, celebrata in onore di Giunone Lucina sull'Esquilino, protettrice delle matrone, e quella dei *Fordicidia*, festa arcaica dedicata a Tellure in cui, il 15 aprile, si sacrificava una vacca gravida e se ne estraeva il feto che veniva poi bruciato dalla Vestale Massima (Varr., *ling. Lat.* 6.15, e Ov., *fast.* 4.632-636): a spargere poi le ceneri dei suoi *exta* nei campi, rituale con funzione espiatoria e propiziatoria, provvedevano direttamente le Vestali il 21 aprile, giorno dei *Parilia* (SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 128 ss.). E ancora, nei *Consualia*, il 21 agosto, le vergini dovevano presenziare a un sacrificio, teso alla conservazione del grano, compiuto dal *flamen* Quirinale, e fare offerte all'ara sotterranea di Conso (Tert., *de spect.* 5.5; 5.7 e 8.6: cfr. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 274 ss.), negli *Opiconsivia*, festa dedicata a *Ops*, la dea dei granai, il cui rito si svolgeva nella Regia, dimora del pontefice massimo, alla presenza delle Vestali (Liv. *urb. cond.* 39.22.4, e Fest., *verb. sign.*, sv. '*praefericulum*' [L. p. 292]), e nei *Lupercalia*, in cui, il 15 febbraio, il sacrificio di una capra e di un cane a Fauno Luperco avveniva al cospetto del *flamen Dialis* e delle Vestali che consegnavano la *mola salsa* (Varr., *ling. Lat.* 5.104): il rito, complesso e indecifrabile, come sottolineato dallo stesso Plutarco, mirava ad assicurare la fecondità e la gravidanza (Plut., *quaest. Rom.* 26, Ovid., *fast.* 2.425 ss., e Varr., *ling. Lat.* 6.13); inoltre, il rito dei *Parentalia*, noto come «da festa dei morti», veniva celebrato dalle Vestali alla fine dell'anno rituale: la cerimonia consisteva, in realtà, nella celebrazione solo di quei defunti considerati antenati (*parentes*) perchè avevano dato vita al popolo romano; il rito, che trovava la sua ragion d'essere in un sistema gentilizio basato sulla trasmissione degli *inra sanguinis* di padre in figlio, tendeva a rinsaldare i vincoli familiari: venerando gli antenati, da un lato tendeva a impedire il disgregarsi della famiglia salvaguardandone i valori, dall'altro trasformava, agli occhi dei discendenti, un antenato morto in stato d'indigenza in un essere potente e benefico. Infine, importantissima, la festa del culto della *Bona Dea*, che si caratterizzava, oltre che per il sacrificio di una scrofa e per l'offerta rituale del vino, anche per la partecipazione delle Vestali insieme alle matrone romane con la totale esclusione degli uomini (si veda *infra*, nel testo).

ma sull'intera comunità, giustificando il brutale supplizio cui veniva condannata, ma non l'insolito rituale che accompagnava la sepoltura⁵⁶⁷.

Plutarco descrive la procedura con grande efficacia:

Plut., *Num.* 10.8-13: 8. ἡ δὲ τὴν παρθενίαν καταισχύνασα ζῶσα κατορύττεται παρὰ τὴν Κολλίην λεγομένην πύλιν. [ἐν ἧ] ἔστι τις ἐντὸς τῆς πόλεως ὄφρως γεώδης παρατείνουσα πόρρω. καλεῖται δὲ χῶμα διαλέκτῳ τῇ Λατίνων. 9. ἐνταῦθα κατασκευάζεται κατάγειος οἶκος οὐ μέγας, ἔχων ἄνωθεν κατάβασιν. κείται δ' ἐν αὐτῷ κλίνη θ' ὑπεστρωμένη καὶ λύχνος καιόμενος, ἀπαρχαί τε τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων βραχεῖαί τινες, οἶον ἄρτος, ὕδωρ ἐν ἀγγεῖω γάλα, ἔλαιον, ὡσπερ ἀφοσιουμένων τὸ μὴ λιμῶ διαφθεῖρην σῶμα ταῖς μεγίσταις καθιερωμένον ἀγισταίαις. 10. αὐτὴν δὲ τὴν κολαζομένην εἰς φορεῖον ἐνθέμενοι καὶ καταστεγάσαντες ἔξωθεν καὶ καταλαβόντες ἰμάσιν, ὡς μηδὲ φωνὴν ἐξάκουστον γενέσθαι, κομίζουσι δι' ἀγορᾶς. 11. ἐξίστανται δὲ πάντες σιωπῇ καὶ νάπαρπέμπουσιν ἄφθογγοι μετὰ τινος δεινῆς κατηφέας. οὐδ' ἔστιν ἕτερον θέαμα φρικτότερον οὐδ' ἡμέραν ἢ πόλις ἄλλην ἄγει στυγνοτέραν ἐκείνης. 12. ὅταν δὲ πρὸς τὸν τόπον κομισθῇ τὸ φορεῖον, οἱ ὑπρέται τοὺς δεσμούς ἐξέλυσαν, ὁ δὲ τῶν ἱερέων ἔξαρχος, εὐχὰς τινὰς ἀπορρήτους ποιήσάμενος καὶ χεῖρας ἀνατείνας θεοῖς πρὸ τῆς ἀνάγκης, ἐξάγει συγκεκαλυμμένην καὶ καθιστήσιν ἐπὶ κλίμακος εἰς τὸ οἶκημα κάτω φεροῦσης. 13. Εἰ ταῦτος μὲν ἀποτρέμεται μετὰ τῶν ἄλλων ἱερέων τῆς δὲ χαταβάσης ἢ τε κλίμαξ ἀνακρίεται. καὶ κατακρύπτεται τὸ οἶκημα γῆς πολλῆς ἄνωθεν ἐπιφορουμένης, ὡστ' ἰσόπεδον τῷ λοιπῷ γενέσθαι τὸν τόπον. Οἴφω μὲν αἱ προέμεναι τὴν ἱερὰν παρθεαίαν κολάζονται.

La Vestale, spogliata dalle insegne del suo ministero e coperta da un sottile velo⁵⁶⁸, veniva fustigata dal pontefice massimo⁵⁶⁹; poi, stesa su una lettiga, stretta da cinghie e circondata da pesanti tende così da attutirne le grida, attraversava il foro e giungeva al luogo della sepoltura davanti alla porta Collina, nel *Campus Sceleratus*⁵⁷⁰. Dietro di lei, chiusa in un silenzioso dolore, seguiva una processione di parenti ed amici che, impotenti, l'accompagnavano

⁵⁶⁷) Plut., *quaest. Rom.* 96.

⁵⁶⁸) Ad avviso di N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma, 1993, p. 132 ss., questo velo serviva a isolare il sacro: la sacerdotessa, infatti, benché continuasse ad essere un soggetto *sacer* perché di proprietà di Vesta, era colpevole e pertanto costituiva un pericolo per la città. Il velo, pertanto, non aveva lo scopo di proteggere la fanciulla, ma la comunità; ricordava il *flammeum* della flaminica e della *virgo nubens*, indossato invece il giorno delle nozze in quanto presagio di fecondità.

⁵⁶⁹) Plut., *Num.* 10.7. Nel caso del seduttore, il supplizio della fustigazione durava sino alla morte: Liv., *urb. cond.* 22.57.3. Questo, come è messo in evidenza dalla LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 724 e nt. 188, potrebbe apparire strano se si consideri che il pontefice massimo non poteva guardare un cadavere: Serv., *comm. in Verg. Aen.* 6.176. Ciò, nel caso della Vestale, giustificerebbe, ad avviso di FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 122 ss., il motivo per cui la sacerdotessa condannata per incesto e socialmente già morta, veniva ricoperta da un velo.

⁵⁷⁰) Liv., *urb. cond.* 8.15.7-8, e Fest. *verb. sign.*, sv. '*Sceleratus campus*' (Lindsay², p. 494).

fino al luogo del supplizio. Qui il pontefice massimo, levate le mani al cielo, pronunciava preghiere dalle parole misteriose⁵⁷¹. Quindi, sciolti i nastri che la tenevano legata, faceva scendere la Vestale dalla lettiga, conducendola sulla scala che portava nel *cubiculum*, una stanza sotterranea con un letto, una coperta, una lampada accesa, un po' di pane, olio, latte e acqua⁵⁷². La fossa veniva poi livellata con un cumulo di terra, in modo che nessun segno potesse identificare il luogo⁵⁷³. Non doveva rimanere alcuna traccia della sua esistenza. Non veniva eretto alcun monumento funebre in suo onore, non le veniva dedicata alcuna cerimonia religiosa. Solo una lugubre processione testimoniava una costernazione generale e composta. Il pontefice massimo, insieme agli altri sacerdoti, si allontanava senza più voltarsi indietro: se lo avesse fatto sarebbe stato contaminato da quel corpo peccaminoso⁵⁷⁴. Ogni anno, sul luogo della sepoltura, egli celebrava una cerimonia di purificazione⁵⁷⁵.

Il motivo leggendario di siffatta punizione viene fatto risalire a Tarquinio Prisco, o meglio a un suo sogno, che lo avrebbe indotto ad escogitare questo supplizio e ad applicarlo, per la prima volta, nei confronti di Pinaria, Vestale impudica⁵⁷⁶. Dopo la morte del re, la vivisepolitura avrebbe trovato conferma nei Libri Sibillini. Il rituale previsto per questa prassi, indubbiamente insolito, ha condotto gli studiosi ad avanzare numerose ipotesi su tale procedura che, a tratti caratterizzante un normale funerale (come la processione di parenti ed amici), univa pratiche del tutto inusuali, come il sotterramento in un *cubiculum*.

Secondo la *communis opinio*, fornire alla Vestale gli elementi indispensabili per la sopravvivenza – dal letto alle provviste – significava non ricondurre la sua morte alla mano dell'uomo. Il pontefice massimo si limitava sol-

⁵⁷¹) Non si conoscono le parole di tali preghiere, ma sicuramente esse non erano lasciate al caso. La preghiera romana era fondata su una prosa ritmica (il *carmen*) e quasi sempre iniziava con un'invocazione: in una religione politeistica era necessario specificare la divinità invocata. A quest'ultima si consegnava la sua vittima, secondo un criterio che prevedeva l'offerta di un maschio agli dei, di una femmina alle dee: CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 86 s.

⁵⁷²) Plin., *ep.* 4.11.9.

⁵⁷³) I sacerdoti, però, secondo Plut., *quaest. Rom.* 96, avrebbero celebrato ogni anno, nel luogo del supplizio, una cerimonia funebre (*parentatio*) per le fanciulle condannate.

⁵⁷⁴) SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 134 ss., e FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 122.

⁵⁷⁵) L'identificazione di questa cerimonia con la *parentatio*, avanzata da GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 157 non trova il consenso di A. FRASCHETTI, *Le sepolture rituali del Foro Boario*, in «Le délit religieux», cit., p. 73 nt. 60.

⁵⁷⁶) Dion. Hal. *ant. Rom.* 3.67.3. Cfr. *supra* § 2.1.

tanto ad allontanarla dalla comunità: pronunciando preghiere segrete⁵⁷⁷, la «consegnava» al mondo dei morti. Soltanto la divinità avrebbe potuto decidere il suo destino⁵⁷⁸. In questo modo si componevano due esigenze contrapposte: la necessità di eliminare la colpevole per espiare la sua colpa e, al contempo, la salvaguardia della santità di una fanciulla di proprietà di Vesta⁵⁷⁹.

Ma a ben vedere questa spiegazione, del tutto plausibile, non chiarisce il motivo per cui, nel caso della Vestale incestuosa, non si procedesse col rito previsto per il parricida o per l'ermafrodita, i quali – chiusi in un sacco o in una cassa – venivano gettati nel fiume. Anche per loro, in fondo, si poneva l'esigenza di purificare la città liberandola da presenze mostruose. Perché pensare a una morte diversa se il fine era il medesimo?

La risposta riposa verosimilmente nella natura della divinità cui la Vestale era consacrata⁵⁸⁰. La vivisepolitura assicurava a Vesta – dea della Terra, degli inferi e del focolare – l'offerta espiatoria più appropriata e rapida possibile: solo compiendo in breve tempo i riti opportuni gli dei si sarebbero placati e riconciliati con gli uomini.

Un altro aspetto poco chiaro della procedura riguarda la scelta dei cibi e soprattutto delle bevande inseriti nel *cubiculum*. Non credo si possa fornire una spiegazione assolutamente certa a riguardo. Tra le varie ipotesi avanzate, mi sembra tuttavia preferibile quella che giustifica l'inserimento di tali elementi nella stanza sotterranea con l'uso purificatorio che se ne faceva abitualmente a Roma e che anche nel caso di incesto della Vestale sarebbe valso a soddisfare questa esigenza. L'acqua, infatti, veniva abitualmente usata in circostanze rituali all'interno dell'*aedes Vestae*, così come la lampada accesa e l'olio necessario per il suo funzionamento potevano rappresentare il fuoco eterno. Il latte, infine, se inteso come latte d'asino, poteva rappresentare un collegamento con l'asino del rito dei *Vestalia*⁵⁸¹.

La sepoltura della sacerdotessa aveva luogo nel *Campus Sceleratus*, un posto marginale lungo l'*agger*, ma comunque all'interno dello spazio urbano⁵⁸²,

⁵⁷⁷ Plut., *Num.* 10.12.

⁵⁷⁸ FRASCHETTI, *Le sepolture rituali*, cit., p. 73.

⁵⁷⁹ D. PORTE, *Les Enterrements Expiatoires a Rome*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Ancienne», LVIII, 1984, p. 237 ss.

⁵⁸⁰ WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 58.

⁵⁸¹ WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 59 ss. Lo studioso riporta altre teorie dalle quali emerge la stranezza della scelta del latte. Secondo alcuni autori, infatti, non sembra che nell'antica Roma il latte fosse una bevanda ordinaria ma che, invece, venisse consumata solo da determinate categorie di persone; secondo altri, invece, era la bevanda ordinaria dei primi agricoltori, proprio come l'acqua prima che diventasse consueto l'uso del vino.

⁵⁸² Serv., *comm. in Verg. Aen.* 11.206 («*Finitimos tollunt in agros urbique remittunt. Memi-*

nonostante solitamente vigesse la regola contraria⁵⁸³. Tra i privilegi della Vestale rientrava, quindi, anche quello della sepoltura: benché colpevole di un crimine gravissimo, le veniva concesso lo stesso trattamento riservato agli imperatori, seppur ai limiti dell'Urbe per ricordare la sua empietà. Benché ancora viva al momento della sepoltura, era considerata già morta per la comunità e come tale consegnata a Vesta e al mondo dei defunti.

La singolarità della procedura che sfociava nel verdetto di viviseppoltura ha indotto la dottrina a pronunciarsi sulla natura di questo provvedimento emanato dal pontefice massimo. Autorevoli studiosi lo ritengono un atto di giurisdizione domestica, paragonabile alla decisione presa dal *paterfamilias* col suo *consilium* nei confronti del delitto sessuale commesso dalla donna⁵⁸⁴. Ciò spiegherebbe anche la condanna a morte inflitta all'amante della Vestale, assimilabile a quella comminata dal tribunale domestico al seduttore della matrona infedele.

Nonostante un'apparente similitudine, la particolarità del crimine, della pena e del procedimento di sepoltura della sacerdotessa non confortano questa congettura. In proposito, occorre precisare il significato dell'espressione «giurisdizione domestica» del *paterfamilias*, con la quale si allude a un potere giurisdizionale di quest'ultimo nei confronti dei sottoposti. Il *consilium*, formato da amici o da persone autorevoli di cui egli si avvaleva per ricevere un parere su numerose questioni, avrebbe avuto funzione deliberativa: al voto dei suoi

nit antiquae consuetudinis. Nam ante etiam in civitate homines sepeliebantur. Quod postea, Duillio consule, senatus prohibuit et lege cavuit, ne quis in urbe sepeliretur. unde imperatores et virgines Vestae, quia legibus non tenentur, in civitate habent sepulchra. denique etiam nocentes virgines Vestae – licet vivae, tamen intra urbem, in campo Scelerato obruebantur), e Fest., *verb. sign.*, sv. 'Sceleratus campus' (Lindsay², p. 494): «Sceleratus campus appellatur prope portam Collinam, in quo virgines Vestales, quae incestum fecerunt, defossae sunt vivae». I. SANTINELLI, *Alcune questioni riguardanti le Vestali*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XXXIII, 1905, p. 476 ss., si chiede quale fosse in realtà il significato di 'urbs' per Servio, autore dell'unica testimonianza relativa al luogo di sepoltura delle Vestali. Essendo vissuto tra la fine del IV secolo e gli inizi del V, è possibile, afferma la studiosa, che lo scrittore, con tale termine, intendesse la città augustea, ossia una città «allargata» tale da comprendere non soltanto il *pomerium*, ma anche il Campo Marzio. E così come quest'ultimo aveva dato sepoltura a personaggi illustri, era possibile che in esso riposassero anche le spoglie delle Vestali. Un'imprecisione, forse, quella di Servio, ma non tale da togliere valore alla sua testimonianza, comunque preziosa.

⁵⁸³) Cic., *leg.* 2.58: 'Hominem mortuum, inquit lex in XII tabulis, in urbe ne sepelito neve urito'. In proposito cfr. F. CASAVOLA, *Studi sulle azioni popolari romane. Le «actiones populares»*, Napoli, 1958, p. 77 ss., e PAOLI, *Vita romana*, cit., p. 116 s.

⁵⁸⁴) MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 18, e *Römisches Staatsrecht*, cit., II, p. 54-56; cfr. SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 74.

componenti sarebbe seguita – secondo alcuni studiosi⁵⁸⁵ – la sentenza di assoluzione o di condanna pronunciata dal *paterfamilias*. Anche il parricidio, oltre a vari altri crimini, sarebbe stato sottoposto alla sua *iurisdictio*. Ma le fonti non riferiscono mai di un potere di giurisdizione civile o criminale del capo famiglia⁵⁸⁶. Il *ius vitae ac necis*, di cui egli era investito, in realtà non derivava da un potere di *iurisdictio*, ma rientrava semplicemente nelle facoltà inerenti alla *patria potestas* di cui il *paterfamilias* godeva nei confronti dei sottoposti. Qualora egli non applicasse i suoi poteri nei confronti del soggetto colpevole, interveniva la giurisdizione magistratuale, che attesta l'inesistenza di una giurisdizione domestica. Né può ritenersi che il *consilium* esprimesse un parere vincolante per il *paterfamilias*, il quale rimaneva libero di seguire o meno i suoi consigli.

A chi riscontra una somiglianza tra il tribunale domestico e il *consilium* del pontefice massimo – entrambi sforniti di potere giurisdizionale e dotati di funzioni meramente consultive – si può obiettare che quest'accostamento avrebbe ragion d'essere solo se si attribuisse al pontefice massimo il ruolo di *paterfamilias* nei confronti della Vestale⁵⁸⁷. Ma lo *status* giuridico della vergine, del tutto eccezionale e incompatibile con l'esercizio della *patria potestas*, tende ad escluderlo⁵⁸⁸. I numerosi privilegi di cui godeva la sacerdotessa non consentivano un paragone né con la donna comune, né con gli altri sacerdoti nei cui confronti il pontefice massimo doveva limitarsi ad applicare misure disciplinari. Non possiamo considerare la sepoltura della Vestale un'esecuzione in senso ordinario: le modalità della sua applicazione consentono di escludere

⁵⁸⁵) P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, I. *Diritto di famiglia*, Roma, 1925, rist. Milano, 1963, p. 74.

⁵⁸⁶) E. VOLTERRA, *Il preteso tribunale domestico in diritto romano*, in «RISG.», LXXXV, 1948, p. 103 ss., che (p. 107) afferma: «La verità è che nel campo della famiglia romana è erroneo parlare di giurisdizione del *paterfamilias*. L'attività di questo rispetto al sottoposto non può affatto considerarsi né come una giurisdizione interna del gruppo familiare, né come espressione del potere giurisdizionale dello Stato. Essa non consiste né in un'attuazione della legge, né in un rendere giustizia nel caso concreto, né si esprime in un atto processuale».

⁵⁸⁷) Ritiene invece che il pontefice massimo esercitasse la *patria potestas* sulle Vestali G. SCROFANI, *La religione impura*, Brescia, 2010, p. 94 nt. 2.

⁵⁸⁸) Escludono l'ipotesi del tribunale domestico anche DI MARZO, *Storia della procedura civile romana*, cit., p. 131 s., che fa notare come l'incesto rientri tra gli *scelerata* puniti dal pontefice massimo e non sia paragonabile all'adulterio per la cui punizione era richiesta la flagranza del reato, GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 152, SAQUETE, *Las Virgines Vestales*, cit., p. 94, e FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 251 nt. 502. Cfr. anche A. STAPLES, *From Good Goddess to Vestal Virgins*, London-New York, 1998, p. 152, BEARD, *The Sexual Status*, cit., p. 15, LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 716, VAN HAEPEREN, *Le college pontifical*, cit., p. 102, e PARKER, *Why were the Vestals Virgins*, cit., p. 563 e 583.

l'ipotesi del tribunale domestico⁵⁸⁹. Il *ius vitae ac necis* del *pater* ateneva ad un campo prioritariamente se non esclusivamente domestico, mentre il potere del pontefice massimo di decidere le sorti della sacerdotessa rientrava in quello pubblicistico e sacrale⁵⁹⁰. La Vestale incestuosa aveva commesso deliberatamente un *crimen nefandum*. Non esisteva *piaculum* che potesse placare gli dei, non c'era espiazione per un reato di tale gravità. La sacerdotessa non aveva solo disobbedito al pontefice massimo, ma aveva soprattutto tradito la dea Vesta – violando quell'obbligo di purezza che era alla base del suo sacerdozio – e il popolo romano che confidava nella sua castità per la sicurezza di Roma⁵⁹¹. La collera divina e la disperazione dei cittadini romani potevano essere placate solo con provvedimenti estremi del pontefice massimo: la vivisepolitura della colpevole e il supplizio del suo complice. Decisioni che andavano al di là della punizione dei rei, e trovavano la loro *ratio* unicamente nella salvaguardia del benessere comune⁵⁹².

A seguito del reato d'incesto, la Vestale si connotava anche per una sacralità negativa⁵⁹³, che la esponeva alla vendetta della divinità offesa: solo la dea cui la sacerdotessa era consacrata, e non la mano dell'uomo, avrebbe deciso il suo futuro. Veniva pertanto chiusa in una stanza sotterranea, del tutto avulsa dalla comunità, col preciso intento di separarla dal resto degli uomini. Tutto ciò richiama alla mente la sorte del parricida destinato alla morte: chiuso in un *culleus* in compagnia di quattro animali⁵⁹⁴ che dilaniavano il suo cor-

⁵⁸⁹) STAPLES, *From Good Goddess*, cit., p. 153 ss.

⁵⁹⁰) GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 153. Ma si veda, per un differente punto di vista, Y. THOMAS, *Remarques sur la jurisdiction domestique à Rome*, in «Parentès et stratégies familiares» (cur. J. Andreau, H. Bruhns), Roma, 1990, p. 449 ss.

⁵⁹¹) Essendo ben radicato, nel paganesimo, il principio della responsabilità collettiva, era inevitabile che, in mancanza di misure adeguate e tempestive, la colpa ricadesse implacabilmente su tutti: cfr. J. RÜPKE, *La religione dei romani*, Torino, 2004, p. 15, SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 153, e VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, cit., p. 47 ss. (in particolare p. 49 e 54).

⁵⁹²) C.E. SCHULTZ, *On the burial unchaste Vestal Virgins*, Cambridge, 2012, p. 124 ss., precisa che la morte rituale della Vestale non può essere configurata come un sacrificio umano: una Vestale impura non può costituire un dono per gli dei.

⁵⁹³) Sull'ambivalenza del termine 'sacer', cfr. SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 11.

⁵⁹⁴) Il cane, il gallo, la vipera e la scimmia. CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 268, avanza delle spiegazioni sui motivi per cui questi animali avessero delle caratteristiche tali da renderli idonei ad accompagnare il colpevole verso la morte. I Romani, così come i Greci – spiega la studiosa – consideravano il cane un essere immondo: cfr. Horat., *ep.* 1.2.26; il gallo era il gallo gallinaccio, cioè il cappone, e quindi particolarmente aggressivo: era l'animale che «uccide le serpi», dando così luogo a una serie infinita di uccisioni e violando, come il parricida, le regole della pacifica convivenza: cfr. Colum., *re rust.* 8.2.11; la vipera, partorendo lentamente, veniva uccisa proprio dalle figlie appena nate, stanche

po, lo si buttava in mare⁵⁹⁵. Analoga sorte toccava all'ermafrodito, imprigionato in una cassa e gettato negli abissi, nonché al bimbo nato deforme, le cui ceneri, dopo essere stato bruciato, si spargevano nelle acque del mare⁵⁹⁶. Una pena, questa, destinata, sin dall'inizio, ad infliggere al soggetto una morte terribile, particolarmente straziante per il parricida? Un supplizio dovuto al crudele spirito vendicativo dei vecchi padri contadini?

Alcuni studiosi non hanno dubbi che sin dalla sua origine – riconducibile a loro avviso al II secolo a.C. – il *culleus* fosse stato una vera e propria pena emessa a seguito di un dibattito giudiziario⁵⁹⁷. Altri ritengono che l'intento fosse quello di colpire il criminale non solo nella sua esistenza presente, ma anche in quella futura di sopravvivenza come spirito⁵⁹⁸. La presenza dei quattro animali sarebbe servita a potenziare la pena.

Ma è possibile fornire un'altra interpretazione sugli scopi del *culleus* e, di

per l'attesa del parto: cfr. Plin., *nat. hist.* 10.170; infine, la scimmia si considerava «un uomo che non vale un soldo»: cfr. Cic., *ad fam.* 5.10.1.

⁵⁹⁵) Cic., *Rosc. Am.* 26.71, parla del parricida come di un «mostro contaminante». Non poteva non essere considerato tale colui che avesse ucciso il padre, «unico titolare di diritti»: cfr. J. THOMAS, *Vitae necisque potestas. La père, la cité, la mort*, in «Du châtement dans la cité», cit., p. 499 ss.

⁵⁹⁶) Liv., *urb. cond.* 27. 37.6: «*id vero haruspices ex Etruria aciti foedum ac turpe prodigium dicere: extorrem agro Romano, procul terrae contactu, alto mergendum. Vinum in arcam condidere provenclumque in mare proiecerunt*». Nel 207 a.C., Roma, già provata dalle guerre puniche, fu sconvolta dalla notizia della nascita di un bambino ermafrodito a Frosinone. Gli aruspici stabilirono che l'infante fosse chiuso in una cassa e gettato in mare. A ciò, seguì un ulteriore provvedimento: il poeta Livio Andronico doveva comporre un inno che sarebbe stato poi cantato da ventisette vergini durante una danza attraverso le strade della città. Ma durante la preparazione di questo rituale, un fulmine si abbatté sul tempio di Giunone sull'Aventino, dove si sarebbero dovute recare le vergini. Per consentire l'espiazione di questo prodigio, le donne sposate avrebbero dovuto fare un'offerta alla dea: Liv., *urb. cond.* 27.37.7-10. Sui vari casi di espiazione a seguito della nascita di un ermafrodito, cfr. T. COUSIN, *La crise religieuse de 207 avant J.-C.*, in «Revue de l'Histoire des Religions», CXXVI, 1942-43, p. 19.

⁵⁹⁷) Il colpevole, dopo essere stato sottoposto a preventiva *verberatio*, aspettava l'esecuzione in carcere tenuto in ceppi affinché non potesse fuggire: E. NARDI, *L'otre dei parricidi e le bestie incluse*, Milano, 1980, p. 120. L'autore ritiene che solo l'ermafrodito fosse un *prodigium* vero e proprio; ne sarebbe prova il fatto che all'allontanamento del mostro seguiva – per decreto dei pontefici – una processione di vergini che cantava e purificava la città: Liv., *urb. cond.* 31.12.9.

⁵⁹⁸) S. TONDO, *Leges regiae e paricidas*, Firenze, 1973, p. 156; così anche D. BRIQUEL, *Sur le mode d'exécution en cas de parricide et en cas de perduellio*, in «MEFRA.» XCII, 1980, p. 93, secondo la quale il *culleus*, oltre alla funzione di rimediare all'abominevole omicidio dei genitori, assumeva anche quella di evitare lo spargimento di sangue come invece aveva fatto colui che aveva commesso il delitto.

conseguenza, della vivisepolitura cui veniva condannata la Vestale⁵⁹⁹. La comunità rifiutava gli ermafroditi⁶⁰⁰ e i parricidi, mostri o criminali, quasi fosse pro digi viventi: solo il loro isolamento avrebbe evitato il contagio o garantito la purificazione in caso di *contaminatio*⁶⁰¹. Anche la Vestale, al pari di questi soggetti, dopo essere stata fustigata, doveva sparire. Bisognava salvaguardare il benessere comune, strappare ogni radice che legasse i colpevoli al suolo patrio. Di conseguenza, ritengo che, sin dall'età regia, anche la sepoltura della Vestale consistesse non in una pena, bensì in una *procuratio prodigi*, una cerimonia espiatoria diretta all'eliminazione di un mostro⁶⁰². Lo confer-

⁵⁹⁹) Diversamente KOCH, 'Vesta', cit., c. 1747, che considera il giudizio della Vestale come un vero e proprio processo penale, nel quale il pontefice massimo esercitava una reale giurisdizione. CORNELL, *Some Observations*, cit., p. 29, invece, sottolinea che le offese contro gli dei non rendono alcun uomo passibile di giurisdizione criminale.

⁶⁰⁰) A. ALLELY, *Enfants malformés et considérés comme prodigia à Rome et in Italie sous la République*, in «Revue des Études anciennes», CV, 2003, p. 136 s. sottolinea come il termine «ermafrodito» avesse lo stesso significato di «androgino», sebbene i due termini fossero usati in epoche diverse. Ciò emerge nitidamente da un passo di Plinio il Vecchio (*nat. hist.* 7.34): 'Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis'.

⁶⁰¹) Che la pena del sacco fosse all'inizio una *procuratio prodigi* trova conferma in Liv., *urb. cond.* 27.37.5 ss., relativo ad un caso di sesso incerto definito *foedum ac turpe prodigium* dagli aruspici: in quanto tale, il mostro doveva essere chiuso in una cassa, gettato nel mare, lontano dal contatto con la terra. Le parole di Cicerone ne danno ulteriore prova: *Rosc. Am.* 13.38 ('portenti ac prodigi simile') e 22.63 ('portentum ac monstrum'). Che il parricidio sia rimasto a lungo un *crimen sine lege* è riferito espressamente da Val. Max., *mem.* 1.1.13, il quale afferma che la pena del sacco fu irrogata per legge ai parricidi molto tempo dopo il regno dell'ultimo Tarquinio. Secondo Liv., *ep.* 68, invece, il primo parricida a subire la pena del sacco fu Publio Malleolo nel 102 a.C. Sull'antichità della pena cfr. NARDI, *L'oltre del parricidi*, cit., 129 ss., e A. MAGDELAIN, *Parricidas*, in «Du châtement dans la cité», cit., p. 548 ss.

⁶⁰²) Che si trattasse di *procuratio prodigi* viene messo ulteriormente in luce da Liv., *urb. cond.* 2.57.2-4, nel riportare il crimine d'incesto compiuto dalle Vestali Opimia e Floronia nell'anno 216. Fondamentale al riguardo G. WISSOWA, *Vestälinnenfrevlel*, in «Archiv für Religionswissenschaft», XXII, 1923-1924, p. 203, che pone molto bene in evidenza come la persecuzione della Vestale e del suo amante non configurasse un procedimento penale, ma un'inchiesta volta all'espiazione di un *prodigium*. Nello stesso ordine di idee MÜNZER, *Die römische Vestälinnen*, cit., p. 217 ss., LATTE, *Religiöse Begriffe*, cit., p. 52, R.M. OGILVIE, *A Commentary on Livy bks. 1-5*, Oxford, 1965, p. 349, A.D. NÖCK, *A diis electa. A Chapter in the Religious History of the Third Century*, in *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford, 1972, p. 254, e SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 153 e nt. 122, che parla della Vestale espulsa dalla comunità come un *pharmakos*. La punizione della Vestale rientra nei poteri disciplinari del pontefice massimo per CORNELL, *Some observations*, cit., p. 31 e 36, ma in proposito cfr. LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 708 ss. WISSOWA, *Vestälinnenfrevlel*, cit., p. 203, tuttavia, erroneamente ritiene che fosse la stessa Vestale impudica a dover essere considerata un prodigio vivente. In realtà, una cosa è il crimine religioso, un'altra è il segnale che indica la rottura della *pax deorum* a causa di qualche infrazione religiosa. Cfr. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 56. Più sfuma-

ma una constatazione: la pena del *culleus* si applicò anche in casi diversi dal parricidio. Mi riferisco all'episodio di Atilio, uno dei primi *duoviri sacris faciundis* creati da Tarquinio Prisco, reo di aver divulgato il contenuto, fino ad allora segreto, dei Libri Sibillini⁶⁰³. Cicerone, d'altronde, affermava che chi avesse commesso volontariamente un sacrilegio avrebbe dovuto considerarsi un parricida, così come era avvenuto per Atilio. Ed allora anche la Vestale, soggetto empio che aveva deliberatamente violato il culto, non poteva sottrarsi a questo «allontanamento» dalla comunità, posto in essere dal rituale magico-religioso della vivisepolitura. La profanazione dei genitori e quella degli dei doveva trovare un'analoga espiazione⁶⁰⁴.

2.3. Il ricorso al sacrificio umano

A volte la morte della Vestale colpevole non era sufficiente per riportare la benevolenza divina. Si ricorreva allora alla consultazione dei Libri Sibillini. Essi, in tre occasioni, ordinarono misure ugualmente terrificanti, ma con un diverso significato rispetto alla vivisepolitura: i sacrifici umani⁶⁰⁵. Nel 228, nel

ta, rispetto a Wissowa, la posizione di FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 126, che considera la sacerdotessa «quasi come un prodigio vivente», tale da essere esclusa e rifiutata con orrore dalla comunità. In proposito cfr. ECKSTEIN, *Human sacrifice*, cit., p. 72. In tal senso anche CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 97 s.

⁶⁰³) Atinio fu il primo, secondo la tradizione, a subire la pena del *culleus*, in seguito estesa ai parricidi: Val. Max., *mem.* 1.1.13, e Dion. Hal., *ant. Rom.* 4.62.4. CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 265 ss., nota che in nessuna di queste tre fonti si fa riferimento all'introduzione degli animali nel sacco. Da ciò si deve escludere – ad avviso della studiosa – che l'inserimento del gallo, della vipera e della scimmia nel *culleus* possa essere stato frutto di una disposizione legislativa. Esso molto probabilmente trovò la sua origine nella fantasia crudele degli esecutori della pena e solo col tempo questa pratica fu confermata dalla legge. Gli animali avrebbero avuto il duplice scopo di straziare il reo e di segnalare la sua colpa, una volta che, dopo la morte del parricida, le sue ossa si fossero confuse con quelle degli animali: «quest'ossario promiscuo avrebbe fatto capire a tutti la ragione dell'esecuzione». La *lex Pompeia de parricidiis*, in seguito, confermò che doveva essere cucito nel sacco il parricida con un cane, un gallo, una vipera ed una scimmia (*Iust. inst.* 4.18.6).

⁶⁰⁴) Val. Max., *mem.* 1.1.13. In proposito, cfr. SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 152 ss.

⁶⁰⁵) La circostanza che la vivisepolitura venisse espia con un sacrificio, potrebbe far pensare – afferma CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 247 s. – che si trattasse di un atto empio e condannabile. Invece, che essa fosse un atto rituale, lecito e gradito agli dei, è provato dal fatto che veniva eseguita secondo la prescrizione dei Libri Sibillini e quindi nel pieno rispetto delle regole del *fas*. E' evidente la differenza tra la sepoltura dei Galli e dei Greci e quella delle Vestali: i primi non sono mai stati considerati aberrazioni o perversioni dell'ordine naturale, a differenza delle Vestali impudiche o degli ermafroditi: SCHULTZ, *On the burial*, cit., p. 135.

216 e nel 113 furono sepolte e offerte agli dei, nel Foro Boario – una cripta sotterranea con muri di pietra – due coppie, una di Greci e una di Galli. In quello stesso luogo, ogni anno, si procedeva al compimento di alcuni riti. Il 14 maggio, secondo la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso, pontefici, magistrati e un gruppo selezionato di cittadini romani, portavano sul ponte Sublicio ventisette fantocci di giunco a forma di uomini con le mani e i piedi legati, gli Argei⁶⁰⁶, che il pontefice massimo, alla presenza delle Vestali, gettava nel Tevere⁶⁰⁷. A questa pratica assisteva anche la *flaminica Dialis* che in-

⁶⁰⁶ Dion. Hal., *ant. Rom.* 1.38.3: secondo Dionigi, i pontefici offrivano un sacrificio prima di buttare gli Argei nel fiume con l'assistenza delle Vestali. Cfr. anche Ov., *fast.* 5.621-622, Plut., *quaest. Rom.* 32, Fest., *verb. sign.*, sv. 'Argeos' (Lindsay², p. 14), e Varr., *ling. Lat.* 7.44. La dottrina si è più volte pronunciata sul significato di questo rito antico e solenne, e, sebbene rimanga tuttora un punto piuttosto oscuro nell'ambito dell'antica religione romana, è da ritenere prevalente la teoria che scorge nella cerimonia un surrogato del sacrificio umano: cfr. DE SANCTIS, *Roma dalle origini*, cit., p. 292, G. WISSOWA, 'Argei' in «PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., II.1, c. 689-700; si vedano con punti di vista difforni W. WARDE FOWLER, *Dr. Wissowa on the Argei*, in «Classical Review», XVI.2, 1902, p. 115-119, che individuava nel rito degli Argei una forte componente magica piuttosto che religiosa, ID., *The Religious Experience*, cit., p. 54, e J.G. FRAZER, *Le rameau d'or*, Parigi, 1924, p. 464, che riteneva che tali fantocci fossero distribuiti nei vari quartieri di Roma per distogliere l'attenzione dei demoni dai viventi per concentrarla sui fantocci che poi venivano buttati nel fiume. Più recentemente, CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 250 ss., sottolinea che, come i Greci, i Romani ritenevano che sprofondare nell'acqua e schiantarsi al suolo fossero sacrifici equivalenti in quanto l'oggetto del lancio, in entrambi i casi, raggiungeva gli dei. Sacrificio umano era da alcuni ritenuto anche quello dei *deponenti*, sessantenni che venivano gettati dal ponte. Quest'usanza si sarebbe giustificata per il fatto che, essendo quell'età il termine massimo per partecipare alla vita politica e poter procreare, nel momento in cui il controllo demografico impose di prendere dei provvedimenti, oltre ad esporre o uccidere i neonati, si sarebbe pensato di eliminare i sessantenni che ormai avevano raggiunto «un'età di confine». Il modo meno imbarazzante per farlo, anche da un punto di vista psicologico ed affettivo, sarebbe stato quello di dare al lancio nel Tevere un valore simbolico, quello di sacrificio: i sessantenni, vittime sacrificali, avrebbero così raggiunto il dio nelle acque del fiume, sottoponendosi a un atto di pietà religiosa. Sul tema degli Argei cfr., tra gli altri, W. MANNHARDT, *Wald-und Feldkulte*, Berlino, 1904-1905, p. 265, e più recentemente DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 203. Per KERÉNYI, *Religione antica*, cit., p. 159, la denominazione 'Argei' («quelli di Argo») rinvia ai prediletti di *Iuno Argiva*, ossia agli abitanti di Argo e più in generale ai Greci. Lo studioso precisa che, all'epoca in cui fu introdotta la cerimonia degli Argei, ci dovesse essere necessariamente uno stretto legame tra la flaminica e la dea Giunone: la prima era sacra a tale divinità ed «essa era in lutto quando i ventisette fantocci di giunco, detti Argei, venivano gettati nel Tevere». DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 335 s., parla di «rito magico di carattere espiatorio e purificatorio». Cfr. inoltre BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 31 ss., e PORTE, *Les donneurs de sacré*, cit., p. 203 s.

⁶⁰⁷ L'usanza di disfarsi di qualcosa, gettandola nel fiume, era piuttosto diffusa nell'antica Roma e aveva molto spesso un fine purificatorio: aveva luogo, ad esempio, come mette in rilievo DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., 204, nel caso della nascita di un

dossava, per l'occasione, un abito di lutto⁶⁰⁸.

Gli interrogativi che propone lo studio di questo rituale, indubbiamente crudele, sono tanti. Si tratta, in effetti, di fenomeni complessi e dalle numerose sfaccettature. La dottrina quasi unanimemente accoglie l'origine etrusca⁶⁰⁹ del rito, ma si divide sul suo fondamento: un sacrificio di guerra⁶¹⁰ o un sacrificio umano di carattere espiatorio⁶¹¹?

Gli anni in cui i libri Sibillini ordinarono i *sacrificia extraordinaria* erano segnati dal terrore di pericoli esterni e interni alla città. Nel 228 si interpretò un fulmine abbattutosi sul Campidoglio come *portentum*, un indizio di un im-

ermafroditto che veniva buttato nel fiume, anziché essere sepolto nell'Urbe, per non inquinare la comunità o del soggetto che avesse ucciso il padre: cfr. Cic., *Rosc. Am.* 70-72.

⁶⁰⁸ Plut., *quaest. Rom.* 26.

⁶⁰⁹ L'espressione '(rito) *minime Romano sacro*', come rileva CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 249, viene usata da Livio (*urb. cond.* 22.57.6), per sottolineare l'eccezionalità del rito: l'autrice ritiene infatti che lo storico patavino, con tale frase, non intendesse dire che il sacrificio umano cruento fosse estraneo al costume religioso romano, ma semplicemente che a Roma non era abitale: che tale sacrificio non fosse «in linea con le modalità rituali seguite di solito dai romani» viene evidenziato anche da M. BETTALLI, *Un mondo di ferro*, in «La vita degli antichi» (*cur.* E. Cantarella), Bari-Roma, 2020, p. 230; si veda altresì CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 91. Secondo R. BLOCH, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris, 1963, trad. it. – *Prodigi e divinazione nel mondo antico*² –, Roma, 1977, p. 91, la scelta dei Greci e dei Galli dipendeva dal fatto che essi erano nemici di vecchia data dell'impero etrusco. L'origine etrusca del rito troverebbe peraltro conferma in numerose fonti: Liv., *urb. cond.* 22.57.6, Plut., *Mar.* 3.6, e Oros., *hist. adv. pag.* 4.13.3: ma FRASCHETTI, *Le sepolture rituali*, cit., p. 106 ss., non condivide l'ipotesi di una provenienza straniera del rito che invece – a suo avviso – si integra perfettamente a Roma la quale, nel 349, si trovò a combattere simultaneamente contro i Galli e i Greci: Liv., *urb. cond.* 7.25.3 e 7.26.8-9. Ad avviso dello studioso, importante, per l'esatta comprensione del rito, il passo di Plin., *nat. hist.* 28.12, dove il sacrificio umano non appare un sacrificio straniero, a differenza di quanto fosse apparso a Livio e a Plutarco, ma un rito consuetudinario antichissimo, forse risalente alla stesso anno della fondazione di Roma. L'oracolo della Sibilla, d'altronde, fece cenno al pericolo che Roma venisse conquistata da questi due popoli. Si veda infine ECKSTEIN, *Human sacrifice*, cit., p. 87 nt. 5, secondo il quale le parole di Plinio (*nat. hist.* 28.12: 'Boario vero in foro Graecum Graecamque defossos aut aliarum gentium cum quibus tum res esset') non possano essere prese alla lettera.

⁶¹⁰ Secondo ECKSTEIN, *Human sacrifice*, cit., p. 69 questa congettura dipende da una cronologia sbagliata. Gli studiosi più antichi, infatti, attribuiscono i casi di viviseppolitura agli anni 226 e 216; fu C. CICHORIUS (*Römische Studien*, Leipzig, 1922, p. 7) che, nel 1922, per la prima volta associò il sacrificio umano all'incesto delle Vestali dell'anno 114-113, quindi a motivi interni e non a minacce rivolte a Roma da popoli stranieri. Sull'ipotesi che associa la seppolitura dei vivi ad un crimine di guerra si veda WARDE FOWLER, *The Religious experience*, cit., p. 320.

⁶¹¹ MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 904 nt. 2, WISSOWA, *Religion und Kultus*, cit., p. 420-421, CICHORIUS, *Römische Studien*, cit., p. 7 ss., BLOCH, *Prodigi*, cit., p. 102-103, e BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 148.

minente pericolo: gli Insubri, infatti, alleati con altre popolazioni galliche, minacciavano l'Italia⁶¹². Il primo sacrificio umano fu dunque compiuto – in un clima già carico di paura e di tensione emotiva – per prevenire una catastrofe militare provocata dai Celti. Misterioso rimane però il ricorso al sacrificio della coppia di Greci, visto che i rapporti di Roma con questo popolo non erano tali da giustificare una simile procedura⁶¹³. Ciò induce a pensare che lo scopo del rito non consistesse nel proteggere Roma dal nemico attuale, ma da un eventuale e futuro disastro militare. Possiamo quindi supporre, come è già stato osservato⁶¹⁴, che i Greci e i Celti rappresentassero i nemici in generale, pertanto vittime sacrificali simboliche⁶¹⁵. Le fonti escludono, per il 228, il fine espiatorio del rito, sebbene qualche studioso lo avesse collegato in precedenza all'incesto della Vestale Tuccia⁶¹⁶.

L'espiazione del peccato di due vergini sembra invece essere stato il fondamento del sacrificio umano ordinato dai libri Sibillini che disposero anche l'invio a Delfi di Fabio Pittore, appartenente forse al collegio dei decemviri, in occasione dell'incesto verificatosi nell'anno 216. Il rituale della sepoltura ebbe quindi, in questo caso, il fine di espiare il terribile crimine commesso da Opimia e da Floronia, crimine che fu ritenuto causa della disastrosa sconfitta romana subita a Canne l'anno precedente.

Natura espiatoria ebbe anche il sacrificio umano disposto per l'anno 113 a.C. Tre Vestali, lo vedremo⁶¹⁷, furono accusate d'incesto e riconosciute colpevoli: un prodigio, rappresentato anche in questo caso da un fulmine, portò alla consultazione dei libri Sibillini che, interpretando l'evento come annuncio di terribili sventure, disposero un nuovo sacrificio umano. Anche in questi anni non mancarono gravi sconfitte subite dai romani: quella inflitta

⁶¹² DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 436 (trad. it., cit., p. 390).

⁶¹³ FRASCHETTI, *Le sepolture rituali*, cit., p. 55.

⁶¹⁴ ECKSTEIN, *Human Sacrifice*, cit., p. 82.

⁶¹⁵ FRASCHETTI, *Le sepolture rituali* cit., p. 60, mette in evidenza una necessaria correlazione tra Zon., *epit. hist.* 8.19.9 (λογίου δε ποτε τοῖς Ῥωμαίοις ἐλθόντος καὶ Ἑλλήνας καὶ Γαλάτας τὸ ἄστυ καταλιχθεῖσθαι) e Dio Cass., *exi. de sent.* 128 B. = 50.1 B. (ὅτι χρησμός τις τῆς Σιβύλλης τοὺς Ῥωμαίους ἐδειμάτου, φυλάξασθαι τοὺς Γαλάτας δεῖν κελεύων), testi dai quali emerge che un oracolo avrebbe messo in guardia i Romani dall'intenzione dei Galli e dei Greci di occupare la città. Un fulmine, abbattutosi sul Campidoglio, sarebbe stato il segnale del pericolo.

⁶¹⁶ CICHORIUS, *Römische Studien*, cit., p. 15 ss. Diversamente MÜNZER, *Die römischen Vestalinnen*, cit., p. 206 (cfr. ID., 'Tuccia', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., VII.A.1, 1939, c. 769), sulla base di Liv., *ep.* 30, colloca il caso di Tuccia nel 230 a.C. In proposito, C. BÉMONT, *Les Enterrés vivants du Forum Boarium: essai d'interprétation*, in «ME-FRA», LXXII, 1960, p. 144.

⁶¹⁷ Cfr. *infra*, cap. III, § 3.3.1.

in Tracia nel 114 dagli Scordisci all'esercito di M. Porcio Catone⁶¹⁸ e quella inflitta nel 113 dai Cimbri al console Cn. Papirio Carbone⁶¹⁹.

Il fondamento dei casi nei quali si ricorse al sacrificio umano si individua sempre nell'allontanamento di un pericolo in grado di costituire una minaccia per Roma. Le fonti, tuttavia, non consentono di orientarsi tra l'ipotesi di uno sterminio simbolico di popoli stranieri a Roma e quella di un prodigio che comportava un'espiazione. Entrambe le congetture appaiono valide⁶²⁰. Il seppellimento viene inteso come *piaculum*, ma anche come rimedio per allontanare la minaccia straniera. Un legame tra questi elementi è sempre presente e rispecchia con estrema chiarezza la situazione di Roma in quegli anni, sì da rendere impossibile una scelta in un senso o nell'altro, scelta che non terrebbe conto del duplice fondamento di tale rito.

2.4. Il fondamento del potere punitivo del pontefice massimo

Ripercorrendo l'*iter* dei vari casi d'incesto, ci troviamo di fronte a «processi» alquanto anomali o comunque diversi da quelli tradizionali. Essi, molto spesso, prendevano l'avvio a seguito di sospetti sorti per il verificarsi di prodigi, cioè di episodi inquietanti, terrificanti, imprevedibili che annunciavano la collera divina e la rottura della *pax deorum*; altre volte, a seguito della delazione di uno schiavo. Ma quasi sempre il collegio dei pontefici intraprendeva le indagini solo dopo aver disposto, con decreto, le necessarie misure precauzionali, come la sospensione della Vestale dalle sue funzioni e il divieto nei suoi confronti di manomettere gli schiavi. In alcuni casi si rendeva necessaria la consultazione dei libri Sibillini i quali di solito confermavano l'impudicizia della Vestale e ordinavano la sua sepoltura; a volte, tuttavia, ciò non era sufficiente per ripristinare la *pax deorum*: da qui la necessità di misure eccezionali, come il ricorso al sacrificio umano.

Il provvedimento nei confronti della Vestale, deliberato dal collegio pontificale, tendeva ad allontanarla dalla comunità in quanto essere mostruoso: la città doveva essere purificata. Questo spiega la decisione implacabile assunta anche nei confronti del correo, fustigato fino alla morte⁶²¹. Un provvedimento tutt'altro che irrilevante perché chiariva lo scopo cui mirava

⁶¹⁸) Liv., *ep.* 63.

⁶¹⁹) Liv., *ep.* 63, Vell. Pat., *hist. Rom.* 2.12, e Plut., *Mar.* 16.9.

⁶²⁰) In tal senso già FRASCETTI, *Le sepolture rituali*, cit., p. 109 ss.

⁶²¹) Liv., *urb. cond.* 22.57.3.

l'inchiesta: non tanto quello di punire la sacerdotessa, ma di eliminare tutto ciò che potesse danneggiare la comunità⁶²². Il complice non era certamente sottoposto alla *manus*, né rientrava fra i soggetti subordinati al pontefice massimo: era tuttavia destinatario delle sue decisioni.

Nel periodo repubblicano niente, nel caso di incesto delle Vestali, riconduce all'instaurazione di un processo laico: non c'era un magistrato che intimasse alla sacra vergine di comparire in giudizio davanti al popolo riunito in assemblea; non c'erano avvocati difensori, né una sentenza pronunciata da un giudice. Il tutto appare decisamente singolare anche alla luce del confronto con altre accuse di *impudicitia*, come quelle relative agli anni 295 e 213 a.C., in cui *aliquot matronae* furono condannate a seguito di un giudizio instaurato *apud populum*.

Liv., *urb. cond.* 10.31.9: ... Eo anno Q. Fabius Gurges, consulis filius, aliquot matronas ad populum stupri damnatas pecunia multavit; ex multatio aere Veneris aedem quae prope Circum est faciendam curavit.

Liv., *urb. cond.* 25.2.9: L. Villius Tappulus et M. Fundanius Fundulus, aediles plebei, aliquot matronas apud populum probi accusarunt; quasdam ex eis damnatas in exsilium egerunt.

Anche in questi casi furono posti in essere comportamenti pericolosi e lesivi degli interessi della *civitas* perché compiuti da donne, in gruppo, probabilmente durante la celebrazione di riti stranieri: forse «un esempio di quelle manifestazioni di tipo orgiastico che, portate all'attenzione dell'opinione pubblica nel 186, erano però senz'altro conosciute e diffuse da tempo nel territorio romano»⁶²³. Eppure, nonostante minassero la sicurezza di Roma esattamente come i comportamenti d'impudicizia delle Vestali, le accuse di *stuprum* nei confronti delle matrone seguirono una diversa disciplina: nel 295 e nel 213 a.C., rispettivamente l'edile curule Q. Fabio Massimo Gurgite e gli edili plebei L. Villio Tappulo e M. Fundanio, instaurarono nei loro confronti un'azione davanti al popolo a seguito della cui pronuncia furono irrogate, sicuramente nel primo caso, delle pene multaticie⁶²⁴. Solo per le matrone, dunque, prese

⁶²²) CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 96, dopo aver avanzato un parallelo tra la perfezione e integrità delle Vestali e la *sanctitas* delle mura del Palatino, afferma che «il seduttore di una vestale era come un Remo, violatore delle mura palatine, oppure un violatore di pietre terminali, che andava escluso dalla comunità, soppresso e offerto agli dei».

⁶²³) F. CAVAGGIONI, «*Leges sacrae*» e problemi di storia e diritto nella persecuzione dei reati sessuali femminili, in «Riflessioni su storia e diritto in Roma antica» (cur. L. Garofalo), Padova, 2005, p. 83, e *Mulier rea*, cit., p. 44 ss.

⁶²⁴) Con il ricavato delle multe Q. Fabio Massimo Gurgite fece costruire un tempio a Venere vicino al Circo Massimo: cfr. Liv., *urb. cond.* 10.31.9: «... ex multatio aere Veneris

avvio un giudizio davanti al popolo.

Se ripercorriamo l'iter dei cosiddetti «processi» alle Vestali, notiamo come, al loro interno, gli elementi che portarono poi a formulare una pronuncia di condanna o assoluzione delle vergini, si collocassero, tutti, in un contesto esclusivamente magico-sacrale. Quando infatti la presenza di *prodigia* rese necessaria la consultazione del Libri Sibillini⁶²⁵ e questi ipotizzarono, come possibile causa degli episodi anomali, il comportamento incestuoso delle Vestali, fu solo il collegio pontificale a verificare la veridicità di tali sospetti svolgendo accurate indagini che, molto spesso, trovavano conferma in delazioni di schiavi o che addirittura da esse prendevano avvio⁶²⁶. Le Vestali, inoltre, avevano la facoltà di difendersi davanti ai pontefici e di esporre le proprie ragioni, ma non riscontriamo, almeno fino ad una certa data, la presenza di avvocati difensori. Quando l'inchiesta – condotta esclusivamente dal collegio – confermava la loro colpevolezza, il verdetto emesso dal pontefice massimo era inappellabile: non era infatti suscettibile di riesame da parte del popolo, ma trovava immediata attuazione. Dopo averle fustigate⁶²⁷, il pontefice dava avvio alla procedura di sepoltura che, lungi dal costituire una normale esecuzione, rappresentava un abbandono della vergine impudica a Vesta, la divinità offesa⁶²⁸. Non vi era alcun riferimento, nell'ambito del «processo» al *crimen incesti* della Vestale, ai caratteri della legge penale romana⁶²⁹. Tutto si svolgeva davanti al collegio pontificale, nella regia, dimora ufficiale del pontefice massimo⁶³⁰, in un contesto esclusivamente sacrale, con l'unico scopo di salvaguardare la comunità e di impedire che essa venisse contaminata o di purificarla se lo fosse già stata. In seguito alla sepoltura della Vestale e alla punizione del suo seduttore, infatti, le pestilenze cessavano, gli *auspicia*

quae prope Circum est faciendam curavit?

⁶²⁵) I quali, peraltro, erano inaccessibili ai singoli individui e consultabili solo per ordine e per conto del senato. Soprattutto a seguito delle drammatiche vicende relative alla seconda guerra punica, nelle quali la *superstitio* e i *prodigia* destarono un crescente interesse per la divinazione, il senato, come opportunamente sottolinea VISCARDI, *Tra autorità e legittimazione*, cit., p. 206 ss., mise in atto «una manipolazione in senso utilitaristico della raccolta, servendosene come forma di propaganda religiosa e politica» e ne accrebbe le valenze profetiche.

⁶²⁶) RIZZELLI, *Le donne nell'esperienza giuridica*, cit., p. 67.

⁶²⁷) Dion. Hal., *ant. Rom.* 9.40.3. DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 234, ritiene la testimonianza di Dionigi non assolutamente certa: si tratta dell'unica fonte sulla fustigazione prima della sepoltura.

⁶²⁸) GIOFFREDI, *Diritto e processo*, cit., p. 14.

⁶²⁹) SCHULTZ, *On the burial*, cit., p. 123 e nt. 7. In senso opposto KOCH, 'Vesta', cit., c. 1747.

⁶³⁰) MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 25.

tornavano ad essere favorevoli, gli dei non erano più in collera con gli uomini. I supplizi ristabilivano la *pax deorum*: se, da un lato, non erano in grado di espiare l'empietà della Vestale e del suo amante, dall'altro espiavano la colpa assunta involontariamente dalla città.

La competenza religiosa del pontefice massimo trovava certamente fondamento nella sua qualifica di supremo capo religioso, ma soprattutto nel legame del tutto singolare che lo univa alla Vestale e che traeva le sue origini dalla *captio*⁶³¹. Era stato egli stesso a scegliere la sacerdotessa, a strapparla dalla sua famiglia d'origine, a consacrarla alla dea Vesta. La vergine aveva assunto nei suoi confronti la stessa posizione di cui aveva goduto precedentemente verso il re, il quale poteva decidere della sua vita e stabilirne la morte a fini di espiazione⁶³². Ne è prova inconfutabile la vicenda della sacerdotessa Pinaria, vissuta sotto il regno di Tarquinio Prisco, prima Vestale rea d'incesto. Proprio nei suoi confronti il re ideò e dispose la pena della sepoltura che continuò ad essere applicata in seguito dal pontefice massimo, nel pieno rispetto della tradizione regia⁶³³.

Appare pertanto improprio parlare di una pena diretta a punire un reato: non era stato commesso un crimine contro il popolo, o almeno non direttamente. Certamente era stato arrecato un pregiudizio alla comunità, mettendo in pericolo la sua incolumità, ma soprattutto era stata posta in essere un'offesa nei confronti della divinità e ciò comportava la necessità di instaurare un procedimento di carattere sacrale diretto a ritrovare la pace con gli dei. Ecco perché «è erroneo volere inquadrare nel sistema giuridico romano il caso specialissimo delle vestali ... qui siamo di fronte a un 'privilegio' e quindi ad un'eccezione alle regole comuni»⁶³⁴. E allora, mentre il pontefice massimo poteva infliggere sanzioni nei confronti dei sacerdoti a lui sottoposti, come l'irrogazione di multe o l'allontanamento dall'ordine, al solo scopo di punire la disobbedienza ai suoi ordini, un diverso principio si poneva a fondamento dei suoi poteri nei confronti della Vestale impudica⁶³⁵: in questo

⁶³¹) LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 709.

⁶³²) Che il pontefice massimo fosse subentrato al re nel rapporto con la Vestale è messo in rilievo da J. MARQUARDT, *Handbuch der römischen Alterthümer*, Leipzig, 1876, trad. franc. – *Manuel des antiquités romaines* –, Paris, 1907, p. 288, sebbene parlino impropriamente di '*patria potestas*'.

⁶³³) Prima dei Tarquini, le Vestali sarebbero state frustrate a morte come i loro corrottori: CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 97.

⁶³⁴) GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 64.

⁶³⁵) Il pontefice massimo aveva ereditato dall'antico monarca la giurisdizione sui reati d'indole schiettamente religiosa come l'*incestus* della Vestale. Sebbene i crimini che colpivano la sfera religiosa con ripercussioni sull'intera comunità venissero solitamente rimessi all'as-

caso egli non agiva semplicemente nei confronti di un subordinato, non agiva in quanto superiore, né in virtù del suo potere di *coërcitio*, ma assumeva provvedimenti unicamente a fini di purificazione della città. Ciò trova conferma nel suo potere di punire il seduttore⁶³⁶, soggetto certamente estraneo sia all'ambito dei suoi sottoposti, sia alla stessa sfera religiosa: veniva fustigato sino alla morte, proprio perché ciò cui mirava il pontefice, e prima di lui il re, era l'eliminazione di un mostro per evitare che contaminasse la comunità. Nel caso specifico del reato d'incesto, veniva consultato l'intero collegio e i singoli pontefici esprimevano il loro parere, ma non potevano spingersi oltre⁶³⁷: spettava infatti solo al pontefice massimo stabilire le esatte conseguenze giuridiche di questa grave infrazione religiosa. La consultazione del collegio da parte di quest'ultimo non costituiva, quindi, un obbligo giuridico⁶³⁸: la suprema autorità religiosa, qualora richiedesse e ricevesse un parere, era poi libera di non tenerne conto e ciò anche nel caso in cui esso fosse espressione della maggioranza e qualora fosse l'intero collegio a condurre l'inchiesta⁶³⁹. Non c'è alcuna prova, infatti, che conforti l'opinione di chi sostenga che, nei casi d'incesto, il pontefice massimo votasse col collegio e che il verdetto venisse raggiunto con la maggioranza avendo ogni membro diritto ad un voto di pari peso⁶⁴⁰. E' vero che solitamente il pontefice massimo chiedeva al collegio di esprimere la sua opinione, ma ciò non implicava che fosse giuridicamente tenuto a farlo o a tenerne conto⁶⁴¹: quest'ultimo aveva solo la facoltà di prestare il suo aiuto, di indagare sulla colpevolezza o meno delle Vestali e di pronunciarsi a riguardo qualora venisse interpellato. La decisione finale, tuttavia, spettava al pontefice massimo, non in virtù del suo potere supremo in materia religiosa e cioè del suo potere d'*imperium*⁶⁴², ma

semblea popolare (si veda SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 30), il *crimen incesti* delle Vestali, inespiable, comportava una disciplina del tutto particolare, tale da non consentire paralleli con le infrazioni che potevano essere commesse dagli altri sacerdoti: cfr. CORNELL, *Some observations*, cit., p. 30, e MUSTAKALLIO, *The Crimen Incesti*, cit., p. 56.

⁶³⁶ Dion. Hal., *ant. Rom.* 8.89.5 e 9.40.4.

⁶³⁷ MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., p. 47.

⁶³⁸ LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 716.

⁶³⁹ Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.67.3. I pontefici, infatti, potevano sia intimare alla Vestale, con decreto, di astenersi dai riti sacri, sia svolgere le indagini anche in assenza del pontefice massimo. Sebbene la consultazione del collegio fosse una pratica alla quale difficilmente il pontefice massimo si sottraeva (Cic., *har. resp.* 7.13), ciò non esclude, tuttavia, che, ai fini della sentenza, egli fosse completamente libero di ascoltare o meno il suo parere.

⁶⁴⁰ JOHNSON, *The Pontifical Law*, cit., p. 220.

⁶⁴¹ MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 48 s.

⁶⁴² Inteso, come abbiamo visto (*supra* § 1.3.2), non in senso tecnico ma come semplice potere di comando religioso. Cfr. MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, cit., p.

della *captio* che lo legava alla Vestale e che presupponeva una prosecuzione dei poteri del re⁶⁴³. Anche il *rex* nei casi più gravi si era avvalso spesso del suo *consilium*, ma seguirne il parere era solo una sua scelta potendo perfettamente rendere giustizia in piena autonomia⁶⁴⁴. Né appare fondata l'osservazione di coloro che, in riferimento al pontefice massimo, pretendono di provare il contrario richiamando il comportamento dispotico di Domiziano, imperatore e sommo sacerdote, nel noto caso della *vestalis maxima* Cornelia⁶⁴⁵, condannata da questi alla sepoltura perché accusata d'incesto senza aver ascoltato il parere del collegio⁶⁴⁶. Se costui, come emerge dalle fonti, si comportò in proposito da crudele tiranno, la regola evidentemente, come è stato sostenuto⁶⁴⁷, era quella di dover ritenere vincolante l'opinione dell'intero *consilium* e la sentenza espressione della maggioranza dei voti espressi⁶⁴⁸. Sebbene la decisione assunta da Domiziano non avesse rispettato le normali regole di correttezza, non si può tuttavia affermarne l'illegalità⁶⁴⁹. Benché infatti prevalesse la tendenza, per motivi politici o di equilibrio interno, di assumere le decisioni collegialmente, ciò non costituiva un obbligo giuridico: si trattava piuttosto di una prassi consolidata che induceva il pontefice massimo a riunire il collegio nell'antica Regia⁶⁵⁰ per ascoltarne e seguirne o meno il parere.

2.5. La natura giuridica del rapporto tra il pontefice massimo e le Vestali

Una questione tuttora molto dibattuta riguarda la natura giuridica del rapporto fra il pontefice massimo e le Vestali, un rapporto tale da giustificare la continua sorveglianza nonché il potere punitivo che il primo esercitava sulle vergini. Le opinioni con maggior seguito in dottrina attribuiscono alla massima autorità religiosa il ruolo di *paterfamilias*, nei confronti del quale la sacer-

287, e MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, cit., II, p. 20 s.

⁶⁴³ DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 556 s. (trad. it. p. 497 s.).

⁶⁴⁴ Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.56.3. In altri casi poteva decidere di devolvere ai *patres* la cognizione dei reati più lievi: Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.14.1.

⁶⁴⁵ Cfr. più diffusamente in seguito, § 3.5. La *virgo Vestalis maxima*, in quanto Vestale più anziana, aveva un ruolo di guida nei confronti delle altre più giovani: «CIL.» VI.2127 e 2129-2146; cfr. Ov. *fast.* 4.639 ('*natu maxima virgo*').

⁶⁴⁶ Plin., *ep.* 4.11.6-7, e Suet., *Domit.* 8.4.

⁶⁴⁷ JOHNSON, *The Pontifical Law*, cit., p. 124 e 206.

⁶⁴⁸ JOHNSON, *The Pontifical Law*, cit., p. 223. In proposito, si veda VAN HAEPEREN, *Le college pontifical*, cit., p. 102.

⁶⁴⁹ GREENIDGE, *The Legal Procedure*, cit., p. 376.

⁶⁵⁰ GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 151.

dotessa sarebbe stata una *uxor*⁶⁵¹ o una *filia*⁶⁵². Entrambe le congetture contengono del vero. Se, da un canto, sono innegabili le analogie tra queste figure femminili e le Vestali, dall'altro numerose e rilevanti differenze impediscono di poter accettare questi assunti nella loro interezza.

Per quanto riguarda la prima ipotesi, l'analogia tra le vergini Vestali e le donne maritate si fonda con riferimento alla festa, tipicamente matronale, della *Bona Dea*, cui partecipavano, pressoché indistintamente, entrambe le categorie femminili, accomunate, peraltro, dal vincolo della castità⁶⁵³. Sia la Vestale che la *materfamilias*, infatti, non potevano vivere liberamente la loro sessualità: la *materfamilias* era tenuta all'obbligo di fedeltà nei confronti del marito così come la *virgo Vestalis*, al momento del suo ingresso nel sacerdozio, s'impegnava nei confronti della dea Vesta, da lei rappresentata, a non unirsi sessualmente ad alcun uomo, almeno per i trent'anni del suo incarico. Entrambe, dunque, avevano l'obbligo imprescindibile di astenersi da ogni rapporto di tal genere. Eppure – a fronte di una situazione apparentemente identica – è opportuno rilevare una differenza sostanziale: l'obbligo della verginità da una parte e quello della castità dall'altra. Non era sufficiente, infatti, che la Vestale conducesse una vita moralmente irreprensibile per tutta la durata del suo sacerdozio, ma doveva essere anche pura ed illibata. Condizione imprescindibile, d'altronde, se si considera che veniva introdotta nel sacerdozio per rappresentare Vesta, dea della purezza, della quale doveva riprodurre perfettamente le caratteristiche. Alla *materfamilias*, invece, si richiedeva semplicemente la fedeltà assoluta al suo uomo, nonché un comportamento che anche nelle sue manifestazioni esteriori non desse adito al minimo

⁶⁵¹) JORDAN, *Der Tempel der Vesta*, cit., p. 47 ss., TURCHI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 55, e GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 60 ss. SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 73 ss., a sostegno del suo assunto, afferma che il diritto del pontefice massimo di uccidere la Vestale e il suo amante non derivi dal *ius vitae ac necis* del padre nei confronti dei figli, ma dalla *conventio in manum*.

⁶⁵²) TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*³, II, 1, Berlin 1887-88, p. 54, e *Römisches Strafrecht*, cit., II, p. 18, 23 e 26, BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, cit., p. 292, MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, cit., I, p. 378, SAQUETE, *Las Virgines Vestales*, cit., p. 9, BAUMAN, *Lanysers in Roman Republican Politics*, cit., p. 97 (che attribuisce al pontefice massimo la quasi-*patria potestas*), RAWSON, *Religion and Politics*, cit., p. 207 s., LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 706, e GREENIDGE, *The Legal Procedure*, cit., p. 374. Sul tema, ampiamente, BEARD, *Religions of Rome*, cit., I, p. 52.

⁶⁵³) Così SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 75, GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 77 ss., GIUNTI, *Adulterio e leggi regie*, cit., p. 72 nt. 32, J. SCHEID, *Claudia, la vestale in «Roma al femminile»* (cur. A. Fraschetti), Bari, 1994, p. 13 ss., e MOREAU, *Incestus et prohibita nuptiae*, cit., p. 139. Le Vestali, in occasione della festa della *Bona Dea*, sono viste come rappresentanti della *materfamilias* per conto della comunità.

dubbio: estremamente castigato anche nel modo di esprimersi, di vestire, di relazionarsi con gli altri. Una necessità, quest'ultima, che come abbiamo avuto modo di constatare riguardava anche la Vestale, per la quale il mancato rispetto a questo codice deontologico poteva rivelarsi estremamente pericoloso in quanto sintomatico di impudicizia. La castità, quindi, per la *materfamilias* non escludeva in assoluto la pratica della sessualità, ma la vietava solo con uomini diversi dal coniuge essendo ammessa solo per fini procreativi; la verginità della Vestale, requisito indispensabile affinché la fanciulla potesse accedere al sacerdozio ed esercitarne il culto, richiedeva, invece, l'assenza assoluta di rapporti sessuali, con qualsiasi uomo⁶⁵⁴. Questa condizione poneva la sacerdotessa al di fuori del profano; era funzionale alla sua sacralità e al suo potere di intercedere per il popolo romano; solo la verginità, infatti, assicurava il benessere della comunità. Di conseguenza, mentre l'adulterio della matrona, compromettendo la certezza e la purezza della discendenza⁶⁵⁵, rappresentava soprattutto un'offesa all'onore ed esauriva i suoi effetti in ambito privatistico, l'impurità della Vestale, rea d'incesto, comportava conseguenze ben più devastanti perché, suscitando la collera divina ed infrangendo la *pax deorum*, veniva a contaminare l'intera comunità; quest'ultima, di conseguenza, da quel momento versava in una situazione di grave pericolo.

Similitudini sono state riscontrate anche nell'ambito delle mansioni domestiche⁶⁵⁶. La moglie alimentava il fuoco nel focolare domestico, offriva sacrifici ai *dii Penates*⁶⁵⁷, proteggeva le immagini degli antenati, ma soprattutto spettavano a lei la custodia della casa, la sua cura e la preparazione dei cibi. Tutto questo non risparmiava neanche la sacerdotessa⁶⁵⁸ che infatti provvedeva alla *stercoratio*⁶⁵⁹, ossia alla pulizia annuale del *penus Vestae*, e alla prepara-

⁶⁵⁴) Secondo il racconto di Liv. *urb. cond.* 1.3.11, il re Amulio, temendo la fecondità di sua nipote, Rea Silvia, e volendo farla succedere al trono, col pretesto di onorarla la consacrò al culto di Vesta, togliendole così ogni possibilità di procreazione.

⁶⁵⁵) GIUNTI, *Adulterio e leggi regie*, cit., p. 77-78.

⁶⁵⁶) SCHEID, *Le flamme de Jupiter*, cit., p. 224.

⁶⁵⁷) Così chiamati dal '*penus*', la dispensa della casa in cui venivano conservate le provvigioni domestiche: cfr. WISSOWA, *Religion and Kultus*, cit., p. 161 ss..

⁶⁵⁸) BEARD, *Religions of Rome*, cit., I, p. 51 s., e GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 109, 116 e 121 ss.

⁶⁵⁹) Durante questa cerimonia, che aveva luogo il 15 giugno, lo sterco (*purgamina Vestae*), accumulatosi durante il corso dell'anno, veniva rimosso dal tempio di Vesta e portato, attraverso il *clivus Capitolinus*, alla porta Stercoraria, e infine gettato nel Tevere: Fest., *verb. sign.*, sv. '*stercus*' (Lindsay², p. 466: «*Stercus ex sede Vestae XVII Kal. Iul. Defertur in angiportum medium fere clivi Capitolini, qui locus clauditur porta stercoraria. Tantae sanctitatis maiores nostri esse iudicaverunt*»), e Varr., *ling. Lat.* 6.32 ('*Quando stercus delatum fas: ab eo appellatus, quod eo die ex Aede Vestae stercus everritur et per Capitolinum clivum in*

zione della *mola salsa*⁶⁶⁰. Entrambe le figure, inoltre, si dedicavano alla raccolta quotidiana dell'acqua e alla venerazione del *fascinus*⁶⁶¹, benché quest'ultimo fosse in evidente contraddizione con lo stato verginale delle Vestali. Alla sacra vergine era molto vicina, almeno apparentemente, anche la nubenda: nel momento della *captio*, infatti, dopo aver pronunciato la formula che consacrava la vergine alla dea Vesta, il pontefice massimo strappava dal «grembo» del padre la fanciulla portandola via con sé, proprio come, nella cerimonia matrimoniale romana, ricordando il ratto delle Sabine, il futuro sposo strappava la fidanzata dal grembo materno⁶⁶². Ma anche nell'aspetto esteriore esse presentavano innegabili similitudini: sia nel momento dell'ingresso al sacerdozio che in quello del matrimonio, la chioma della sacerdotessa⁶⁶³, nonché quella della giovane sposa, venivano recise: in entrambi i casi, il gesto rappresentava l'uscita dalla *patria potestas* e il passaggio a un nuovo *status*. L'acconciatura antica e molto particolare dei *seni crines*⁶⁶⁴, tipica delle Vestali, rappresentando il simbolo della castità, veniva usato anche dalle spose, quasi a emulare il modello ideale rappresentato dalle sacre vergini⁶⁶⁵. In entrambi i casi indicava la loro «indisponibilità».

locum defertur certum). Dall'apertura alla chiusura del *penus*, i giorni venivano qualificati come *religiosi* e poteva essere compiuto solo lo stretto necessario.

⁶⁶⁰ Cfr. *supra*, nt. 111.

⁶⁶¹ Cfr. *supra*, § I.4.

⁶⁶² Fest., *verb. sign.*, sv. '*rapi*' (Lindsay², p. 364-365).

⁶⁶³ I capelli tagliati venivano appesi a un albero di loto, il '*lotus capillata*'; Plin., *nat. hist.* 16.235 ('*Antiquior, sed incerta eius aetas, quae capillata dicitur, quoniam Vestalium virginum capillus ad eam defertur*'), e Fest., *verb. sign.*, sv. '*capillatam*' (Lindsay², p. 50): «*Capillatam* vel capillarem arborem dicebant, in qua capillum tonsum suspendebant». Sul tema MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 477 ss., C. FAYER, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari. Sponsalia matrimonio dote*, II, Roma, 2005, p. 487 ss., e DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., 189, che precisa che il taglio dei capelli, atto di *devotio* nei confronti di Vesta, non escludeva che le sacerdotesse potessero poi far crescere i capelli, purché ciò consentisse la possibilità di indossare i *seni crines*, una specie di parrucca da cerimonia. In tal senso anche GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 89, e GARCIA BARRACO, *Introduzione*, in «*Virgines Vestales*», cit., p. 28.

⁶⁶⁴ Quest'informazione ci viene riportata da Fest., *verb. sign.*, sv. '*seni crinibus*' (Lindsay², p. 454). Solitamente l'acconciatura dei *seni crines* viene descritta dagli studiosi (cfr., tra gli altri, DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 285) con la ripartizione dei capelli in sei trecce, praticata non con il pettine ma con l'*basta caelibaris*, una lancia a punta ricurva, dotata, nella credenza popolare, di potere magico: cfr. Fest., sv. '*caelibaris hasta*' (Lindsay², p. 55): «*Caelibaris hasta caput nubentis comebatur ...*», Plut., *Rom.* 15.7 e *quaest. Rom.* 87, e Ov., *fast.* 2.558-559. K.K. HERSCH, *The Roman Wedding: Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge, 2010, p. 75 s., avanza l'ipotesi che le sei trecce rappresentassero il numero delle Vestali e fossero «una rappresentazione simbolica della totalità del gruppo».

⁶⁶⁵ DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 156.

Eppure, questi innegabili punti di contatto non consentono di affermare la totale identità della situazione della Vestale e di quella della nubenda. Appare inaccettabile, innanzitutto, l'assimilazione tra *captio* e *conventio in manum*: in quest'ultima aveva luogo una processione con cui la sposa veniva condotta nella casa coniugale⁶⁶⁶ e, dopo aver pronunciato le preghiere di rito, adagiata sul letto nuziale (*lectus genialis*) dove poi sarebbe stato consumato il matrimonio. Di tale rituale non abbiamo alcuna testimonianza per quanto riguarda la Vestale⁶⁶⁷. La donna, inoltre, a seguito del matrimonio, cadeva nella *manus* del marito, con le relative conseguenze giuridiche: si verificava infatti un trasferimento della sfera legale, finanziaria e religiosa dalla famiglia d'origine a quella del suo consorte⁶⁶⁸. Non così la Vestale che, diventando *sui iuris* e titolare di numerosi altri privilegi, si accingeva a svolgere la sua attività di sacerdotessa pubblica a favore del popolo romano⁶⁶⁹. La vergine usciva dalla sfera religiosa privata per entrare in una sfera pubblica senza poter appartenere a nessun'altra famiglia: il fine cui tendeva la *captio* era proprio quello di far acquisire alla Vestale una determinata posizione giuridica all'interno della struttura religiosa.

Inoltre, anche per quanto riguarda l'abbigliamento e l'acconciatura, se da un lato è possibile evidenziare molte somiglianze tra la sacerdotessa e la comune fanciulla romana, dall'altro è da notare che mentre la Vestale portava i *seni crines* costantemente, dovendo dimostrare per tutta la durata del sacerdozio la sua verginità, la *virgo nubens*⁶⁷⁰ solo il giorno delle nozze⁶⁷¹. La diversa condi-

⁶⁶⁶) La sposa veniva strappata dalle braccia della madre e, accompagnata da tre fanciulli, patrini e matrini, «avanzava portando il fuso e la conocchia, simboli della sua nuova attività di madre di famiglia». Giunta nella casa maritale, la cui soglia era stata ornata con bende di lana e unta con lardo di maiale e olio, rispondeva al marito, che le domandava come si chiamasse, «*ubi tu Gaius ego Gaia*». Sollevata di peso affinché non toccasse la soglia col piede, faceva il suo ingresso nella casa maritale, dove veniva ricevuta con una cerimonia chiamata «*igni atque aqua accipere*»: cfr. Plut. *quaest. Rom.* 29. Si veda PAOLI, *Vita romana*, cit., p. 105 s.

⁶⁶⁷) DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 134.

⁶⁶⁸) WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 37.

⁶⁶⁹) MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 479, e DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 135.

⁶⁷⁰) La *nubens* si distingueva sia dalla *nubenda*, cioè da colei che si doveva sposare, sia dalla *nupta*, che invece si era già sposata: così MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 485, che esclude l'applicazione di questi termini nei confronti delle Vestali, perché riconducono alla sfera matrimoniale. Il matrimonio – sottolinea la studiosa – costituisce la tappa conclusiva per la *nubens* e la *nubenda*, cioè il momento dell'«aggregazione», ma non per la Vestale che, dopo essere stata condotta nell'*atrium Vestae*, iniziava la fase della «segregazione», cioè dell'ingresso e della permanenza, per almeno trent'anni, nella sua sede ufficiale.

⁶⁷¹) GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 110 ss., BEARD, *The Sexual*

zione delle donne comuni trovava poi ulteriore conferma nel velo e nella stola. Il primo, bianco per la sacerdotessa in quanto simbolo della sua purezza e chiamato ‘*suffibulum*’⁶⁷², era invece rosso⁶⁷³ per la giovane sposa, legato al concepimento quale fine primario del matrimonio e detto ‘*flammeum*’⁶⁷⁴. La lunga veste bianca, indossata dalla matrona e dalla Vestale, era comunemente detta «stola»⁶⁷⁵: questa, in realtà, come emerge da alcune testimonianze⁶⁷⁶, era un’espressione imprecisa per la sacerdotessa, che usava la ‘*carbasus*’⁶⁷⁷. Solo l’*orna-*

Status, cit., p. 16, e K. MUSTAKALLIO, *The Changing Role of the Vestal Virgins*, in *Public Role and Personal Status: Men and Women in Antiquity*, Sävedalen, 2007, p. 187.

⁶⁷² Il *suffibulum*, indumento tipico delle Vestali, era un velo bianco, corto e quadrangolare, fermato sotto il mento con una spilla o *fibula* e appuntato ad una fascia (*infula*), sulla testa; veniva indossato dalle sacerdotesse quando sacrificavano, così da distinguerle dalle altre donne eventualmente presenti: DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 171. Cfr. Fest., *verb. sign.*, sv. ‘*suffibulum*’ (Lindsay², p. 475): «*Suffibulum*, vestimentum album, praetextum, quadrangulum, oblongum, quod in capite Vestales virgines sacrificantes habebant, idque fibula comprehendebatur». Sull’abbigliamento della Vestale e sulle similitudini con quello della giovane sposa, cfr. l’accurata descrizione di A.B. GALLIA, *The Vestal Habit*, in «*Classical Philology*», CIX, n.3, 2014, p. 222-240.

⁶⁷³ In realtà, viene indicato con gli epiteti di rosso (*sanguineum*) e di giallo (*luteum*): si veda PAOLI, *Vita romana*, cit., p. 104.

⁶⁷⁴ Fest., *verb. sign.*, sv. ‘*nuptias*’ (Lindsay², p. 174: «*Nuptias dictas esse ... quia flammeo caput nubentis obvolvatur, quod antiqui obnubere vocarint*») e sv. ‘*obnubit*’ (Lindsay², p. 201): «*Obnubit, caput operit; unde et nuptiae dictae a capitis operatione*». Sul tema, BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones*, cit., p. 103 ss., e SCHILLING, *Rites, cultes, dieux*, cit., p. 156 s. Sottolinea il medesimo significato simbolico di entrambi i veli L. DESANTI, *Vestali e vergini cristiane* in «*Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana. VIII Convegno internazionale*», Napoli, 1990, p. 486 nt. 61.

⁶⁷⁵ Sulla stola e sulle *vittae* – bende, queste ultime, con cui si ornavano i capelli della sposa – cfr. C. CASCIONE, «*Matronae vocatae in ius*», in «*Fides Humanitas Ius. Studi L. Labruna*», cit., I, p. 240; lo studioso sottolinea l’importanza dell’uso della stola nell’ambito di un processo: qualora una donna, citata in giudizio, indossasse, com’era naturale, questa veste, non avrebbe potuto essere non solo stratonata, ma neanche semplicemente toccata: «*In ius vocatio della matrona doveva conservare tratti di opportuno rispetto, e di delicatezza*»: cfr. PAOLI, *Vita romana*, cit., p. 93 e 104.

⁶⁷⁶ Val. Max., *mem.* 1.1.7, e Dion. Hal. *ant. Rom.* 2.68.5, fanno riferimento alla *carbasus* di Emilia, una Vestale graziata da Vesta, che dimostrò la sua innocenza gettando un lembo della sua veste sul fuoco spento che tornò a divampare.

⁶⁷⁷ La sola fonte che attribuisce la stola alla Vestale, come sottolinea MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 486 ss., è Plinio il Giovane (*ep.* 4.11.9), ma non si tratta di una testimonianza sufficiente per equiparare la stola delle matrone alla *carbasus* delle sacerdotesse. A dimostrazione di un accostamento tra le due figure è stato addotto anche il *cingulum*: esso, però, mentre per la Vestale rimaneva intatto, per la *nubens* veniva sciolto dal marito al momento dell’ingresso della sposa nella sua nuova casa come simbolo del cambiamento di *status*. Con argomentazioni molto convincenti, anche DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 173 ss., ha dimostrato come la testimonianza di Plinio non possa essere considerata assolutamente probante.

tus' di quest'ultima, infine, era caratterizzato dall'*'infula*, una piccola fascia bianca che simboleggiava lo *status* sacerdotale della vergine.

La somiglianza fra la Vestale e la *filia familias*⁶⁷⁸ si basava, invece, soprattutto sulla verginità, ma i numerosi privilegi della prima ne mettevano in rilievo anche le differenze: *sui iuris*, esente da tutela, consacrata ad una divinità, la sacerdotessa si poneva in una situazione eccezionale, che escludeva non solo che il pontefice massimo potesse rivestire il ruolo di *paterfamilias*, ma anche quello di tutore, come da altri invece sostenuto⁶⁷⁹.

E' indubitabile che tra tutte queste figure, *virgo vestalis*, *mater* e *filia*, fossero riscontrabili importanti punti di contatto. Le similitudini tra il controllo pontificale sulla Vestale e l'ingerenza tutoria, o tra il potere del pontefice massimo e quello del *paterfamilias* nei confronti della *filia* o del marito verso la moglie erano evidenti, ma non in grado, tuttavia, di condurre ad affermare la perfetta coincidenza fra queste figure. Elementi esteriori come il vestito o l'acconciatura completavano l'immagine della sacerdotessa, ma non ne determinavano la situazione giuridica.

⁶⁷⁸) P-É. VIGNEAUX, *Essai sur l'histoire de la «praefectura urbis» à Rome*, Paris, 1896, p. 169, e RAWSON, *Religion and Politics*, cit., p. 207. SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 75 e 79, esclude, invece, che il rapporto tra pontefice massimo e Vestale potesse identificarsi con quello tra padre e figlia: «il diritto ch'egli ha d'altra parte di uccidere la Vestale e il suo complice non ci riporta già allo *ius vitae necisque* del padre sui figliuoli, ma al diritto che deriva all'uomo dalla *in manum conventio*». Ritenendo che la Vestale fosse di proprietà del pontefice massimo e non della dea Vesta, la studiosa ipotizza, quindi, che il loro legame potesse configurarsi come un rapporto coniugale, soprattutto in vista dei diritti esercitati dal pontefice sulla Vestale che scaturivano dalla *manus*. In virtù di questo legame egli accoglieva la vergine nella sua casa per governare il focolare e per onorare insieme a lui la divinità, ed era soprattutto questo legame a giustificare il potere del pontefice massimo di decidere del destino della Vestale in caso di incesto (p. 75 e 79). A differenza della Santinelli, SAQUETE, *Las Virgines Vestales*, cit., p. 83, riteneva che la Vestale fosse di proprietà della dea e ciò lo ha portato a chiedersi perché mai, allora, si trovasse sotto l'autorità di un sacerdote «umano» come il pontefice massimo. La risposta è da rinvenire, secondo lo studioso spagnolo, nella trasformazione religiosa subita a livello gerarchico dal pontefice che, agli inizi dell'età repubblicana, aveva assunto una posizione di primo piano nell'organizzazione religiosa romana, con conseguenti funzioni di controllo su tutti i sacerdoti. CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma*, cit., p. 80 ss., suppone che il numero di sei Vestali possa far pensare ad una possibile identificazione delle vergini con le figlie, anche se il taglio della chioma, al momento dell'ingresso nel sacerdozio, non può non ricordare la tonsura subita dalle giovani spose a Sparta e a Roma. Eppure, continua lo studioso, sono evidenti anche le differenze, trattandosi, in quest'ultimo caso, di un rito esclusivamente privato, finalizzato a trasformare la fanciulla in una *nupta* e, al contrario, di un rito pubblico nel caso della vergine che, diventando Vestale, si apprestava ad agire *pro populo Romano Quiritibus*.

⁶⁷⁹) MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 54, e T.J. CADOUX, *Catiline, and the Vestal Virgins*, in «Historia», LIV, 2005, p. 163 s.

Ciò che contava, allora, era lo scopo del rituale. La *captio*, infatti, recideva ogni legame della vergine con la terra: da quel momento lei apparteneva unicamente a Vesta e questo rapporto sacrale escludeva tutti gli altri⁶⁸⁰; rappresentare l'immagine vivente della divinità la rendeva unica e giustificava oneri e privilegi che non potevano spettare a nessun'altra. Soltanto il pontefice massimo, sacerdote della dea, poteva esercitare una sorta di sorveglianza spirituale sulla sacerdotessa da lui scelta, nominata, giudicata in virtù della *captio*, fondamento giuridico che rendeva unico il suo rapporto con la vergine. Questo legame strettissimo – che si manifestava anche nella vicinanza tra il tempio di Vesta e la *domus publica*, sede del pontefice massimo – non derivava dal rapporto di gerarchia tra la Vestale ed un soggetto superiore (come invece avveniva per qualunque altro sacerdote)⁶⁸¹; non investiva, quindi, la sfera del diritto pubblico, ma rimaneva su un piano esclusivamente religioso. E allora quando il pontefice massimo interveniva nei confronti della Vestale colpevole di atti che mettevano in pericolo la comunità, non agiva verso di lei in quanto subordinata, né esercitava un potere di coercizione, ma interveniva per rimuovere la causa del danno: emanava dunque un provvedimento a scopo espiatorio, al fine di ritrovare la pace con gli dei.

Risulta quindi evidente che il tentativo, frequente in dottrina, di identificare la Vestale con altre figure femminili perde spesso di vista l'unico dato certo offerto dalle fonti e, come tale, il solo realmente rilevante: la Vestale assunse nei confronti del pontefice massimo esattamente lo stesso ruolo che ricoprì anticamente nei confronti del re. Il caso di Pinaria, Vestale condannata da Tarquinio Prisco perché colpevole del reato d'incesto, dimostra – sin dagli albori di questo sacerdozio – un legame molto forte tra la Vestale e il re⁶⁸², reso indissolubile dalla *captio*. Dagli inizi della repubblica, tale legame riguardò dapprima il *rex sacrorum* e poi il pontefice massimo, i quali acquisirono nei confronti della sacerdotessa tutti i vecchi poteri regi. Ciò che conta, quindi, non è tanto qualificare il ruolo della Vestale come *uxor* o *filia*, quanto tener presente il fatto che il pontefice massimo, una volta sostituitosi al re, subentrò nello stesso rapporto che il suo predecessore aveva intrattenuto con la vergine, occupandone esattamente la medesima posizione e assumendone i

⁶⁸⁰) Con la *captio* la vergine '*Vestae fiat*': cfr. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 100 ss.

⁶⁸¹) DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 210.

⁶⁸²) L'intensità del rapporto è resa evidente dalla frase: '*vigilas ne rex? Vigila!*', rivolta al re da parte delle Vestali che si recano da lui per raccomandargli di vigilare. Cfr. Serv. *comm. in Verg. Aen.* 10.228: '*Vigilasne deum gens, verba sunt sacrorum. Nam virgines Vestae certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant: 'Vigilasne rex? Vigila'. Quod Vergilius iure dat Aeneae quasi et regi, et quem ubique Pontificem et sacrorum inducit peritum*'.

medesimi poteri, come quello di punire la Vestale incestuosa a fini espiatori⁶⁸³. Il provvedimento emanato nei confronti della vergine colpevole costituiva l'epilogo di un procedimento di carattere esclusivamente sacrale che mirava, soprattutto, a far ritrovare alla comunità la pace con gli dei e si fondava nella *captio* per la Vestale e nella *lex* per il complice. Il pontefice massimo esercitava unicamente una sorta di sorveglianza spirituale sulla Vestale e ciò escludeva che il suo ruolo potesse essere ricondotto allo schema privatistico della *patria potestas* o del *ius vitae ac necis* del *pater* verso il figlio o lo schiavo, ai quali sarebbe stata applicata la *iurisdictio* da parte degli organi della *civitas*⁶⁸⁴.

⁶⁸³) DUMÉZIL, *La religion romaine*, cit., p. 556 s. (trad. it. cit., p. 498), DI MARZO, *Storia della procedura civile romana*, cit., p. 130 s., e LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 708.

⁶⁸⁴) GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 153.

III.

Il ruolo delle Vestali nella tarda repubblica. Riflessi processuali

3.1. La donna romana il suo status

Benché, alla luce delle ultime considerazioni svolte, io ritenga inopportuno accomunare la Vestale alla comune donna romana, è tuttavia impossibile non riscontrare in entrambe queste figure – dall'età dei re sino a gran parte del periodo repubblicano – un atteggiamento di totale devozione e rispetto della prima verso il culto e i doveri religiosi⁶⁸⁵, della seconda nei confronti famiglia.

Le fonti ricordano le sacerdotesse soprattutto per i casi d'incesto. E' certo che nella fase storica cui stiamo facendo riferimento, esse rivestissero un ruolo assolutamente passivo da un punto di vista politico. La loro vita, interamente dedicata alla venerazione della dea Vesta e all'assolvimento di quei doveri inestricabilmente congiunti al perseguimento del benessere del popolo romano, escludeva una qualunque forma di partecipazione alle attività pubbliche. Livio descrive con cura come all'espletamento dei compiti inerenti il loro sacerdozio fosse dedicata la loro intera esistenza⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵) Così WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 87.

⁶⁸⁶) Liv., *urb. cond.* 5.40.8-10: '*cetera, inter se onere partito, ferunt via quae sublicio ponte ducit ad Janiculum. In eo clivo eas cum L. Albinus, de plebe Romana homo, conspexisset, plaustro coniugem ac liberos vehens inter ceteram turbam quae inutilis bello urbe excedebat, salvo etiam tum discrimine divinarum humanarumque rerum religiosum ratus sacerdotes publicas, sacraque populi Romani pedibus ire ferrique, se ac suos in vehiculo conspici, descendere uxorem ac pueros iussit, virgines sacraque in plastrum imposuit, et Caere, quo iter sacerdotibus erat, pervexit*'. Come apprendiamo dal racconto liviano, nel 390 a.C. i Galli assalirono Roma, sul fiume Allia, nella Sabina. In seguito ai momenti drammatici seguiti alla sconfitta, il senato decise di proteggere le Vestali, facendole fuggire insieme al *flamen Quirinalis* e disponendo che portassero con sé gli oggetti sacri relativi ai riti pubblici. Mentre a piedi nudi e senza servi trasportavano a fatica tali beni, furono avvistate da L. Albino, un profugo plebeo, che non esitò a far scendere dal carro la moglie e i figli per consentire alle sacre vergini di salire e arrivare a Cere, dove

Possiamo riscontrare la medesima dedizione – questa volta nei confronti della famiglia – anche nel modello della donna romana. Il suo compito primario consisteva nell'essere una moglie rispettosa, nonché una madre esemplare. Relegata in una sorta di anonimato a partire dal sistema onomastico⁶⁸⁷, la matrona era ben consapevole che la sua sfera di competenza dovesse svolgersi, ed esaurirsi, in ambito familiare. La sposa perfetta viveva nella sua dimora, casta, pudica, riservata, silenziosa. L'unico dato rassicurante per l'uomo proveniva solitamente dalle mura domestiche entro le quali, intenta a filare la lana, la moglie lo attendeva devota e paziente, dedicando cure amorevoli ai propri figli. La donna non chiedeva nient'altro, non pretendeva una vita agiata né tantomeno lussuosa⁶⁸⁸; non la incuriosivano gli affari altrui, così come non amava essere oggetto di discorso da parte degli altri⁶⁸⁹, consapevole, da un lato, di quanto ciò fosse futile, dall'altro di quanto il marito e i figli fossero gli unici valori in grado di offrirle appagamento. Rivestire il ruolo di custode della casa svolgendo i propri doveri per il benessere della famiglia, e non per un vantaggio personale, era ciò che si richiedeva alla *uxor*; Giovenale rimpiangeva quelle antiche matrone che, consapevoli della loro condizione, l'accettavano senza tentare di eludere gli schemi stabiliti dal *mos maiorum*⁶⁹⁰. Nei tempi più antichi, la soggezione della donna non era deter-

poterono mettere in salvo gli oggetti del culto. Lì continuarono a compiere sacrifici e ad eseguire cerimonie religiose fino a quando, dopo la sconfitta dei Galli ad opera di Marco Furio Camillo, poterono tornare a Roma.

⁶⁸⁷) CENERINI, *La donna romana*, cit., p. 12, e L. PEPPE, *Civis romana*, Lecce, 2016, p. 104 ss.

⁶⁸⁸) La donna antica era infatti ben consapevole che la pudicizia non consisteva solo nell'integrità fisica, ma anche nel decoro esteriore. E poiché il marito non cercava la bellezza nella moglie ma solo la fedeltà, tutti gli ornamenti che avrebbero potuto esaltarne l'avvenenza fisica suscitando curiosità, se non addirittura desiderio, andavano accuratamente evitati; la bellezza, infatti, poteva rappresentare il primo passo verso l'impudicizia.

⁶⁸⁹) Anche Plauto, nell'*Aulularia* (v. 124), rappresenterà Eunomia, simbolo di perfezione, come una donna che da un lato tace e dall'altro non è oggetto di chiacchiere da parte di altri. Non era sufficiente cioè che le donne tacessero, ma occorreva anche che si comportassero in maniera tale da non fornire al prossimo argomenti per parlare di loro.

⁶⁹⁰) Iuv., *sat.* 14.163-172, fa riferimento, con grande nostalgia, a una scena ormai purtroppo inusuale ai suoi tempi: una giovane donna, modello ideale di *uxor* e madre, che guarda amorevolmente i suoi bambini mentre giocano spensierati in un piccolo podere. Lucrezia, il cui ricordo viene riportato in Liv., *urb. cond.* 1.57.6 ss., rimane l'esempio di moglie virtuosa per eccellenza: riferisce che il marito di Lucrezia, Collatino, lontano dalla casa coniugale per esigenze militari, tesseva le lodi della sua sposa agli uomini che erano con lui, così da scommettere che quest'ultima fosse la più virtuosa tra le mogli dei presenti. Verificata la fondatezza di questa sua affermazione, la bella e casta Lucrezia divenne oggetto di desiderio da parte di Sesto Tarquinio, figlio di Tarquinio il Superbo, che trovò l'occasione per irretirla minacciando di ucciderla se non avesse ceduto alle sue ri-

minata dall'*infirmis sexus* o dalla *levitas animi*: era il diritto consuetudinario⁶⁹¹ a collocarla ai margini della società e a impedire ogni sua interferenza in *officia* di esclusiva competenza maschile⁶⁹².

Le si negava, come inizialmente alla Vestale, qualunque partecipazione alla vita sociale e politica⁶⁹³. La donna non poteva servire nell'esercito, votare nelle assemblee, esercitare una magistratura⁶⁹⁴, promuovere azioni popolari⁶⁹⁵, testimoniare, difendere⁶⁹⁶ o accusare in un processo⁶⁹⁷. Era una citta-

chieste amorose. L'avrebbe inoltre disonorata facendo trovare uno schiavo nudo, nel letto, accanto al suo cadavere. Lucrezia cedette al ricatto ma non resse alla vergogna dello scandalo. Convocati il padre e il marito, raccontò l'accaduto chiedendo vendetta e si trafisse il petto, divenendo l'emblema della donna virtuosa (Liv., *urb. cond.* 1.58.1-12 e 1.59.1-2). Potrebbe destare meraviglia il fatto che Lucrezia avesse «parlato», infrangendo quel pudore che fino ad allora aveva contraddistinto la sua vita. Ma ciò non intaccò la sua riservatezza perché, come osserva C. PETROCELLI, *La stola e il silenzio*, Palermo, 1989, p. 52 ss., le sue parole restarono nell'ambito del nucleo familiare. Solo dopo la sua morte, e solo a seguito dell'iniziativa dei congiunti, la vicenda divenne di pubblico dominio. Sul caso di Lucrezia cfr. anche Dion. Hal., *ant. Rom.* 4.71.2, e Ov., *fast.* 2.725 ss. Altro esempio celebre di donna virtuosa risalente a quel periodo è quello della bella e giovane Virginia, di origine plebea. Promessa sposa ad un altro uomo, l'ex tribuno Lucio Icilio, rifiutò le attenzioni del decemviro Appio Claudio che, grazie alla collaborazione di un suo cliente, disposto a testimoniare il falso, la reclamò come sua schiava, così da poterne abusare. L'onore prevalse sull'amore filiale e il padre, venuto a conoscenza del pericolo imminente in cui incorreva la figlia, preferì ucciderla salvando la sua immagine di donna virtuosa e pudica: Liv., *urb. cond.* 3.48.5.

⁶⁹¹ Come emerge dalle parole di Paolo in D. 5.1.12.2 (Paul. 17 *ad ed.*: '*Non autem omnes iudices dari possunt ab his qui iudicis dandi ius habent: quidem enim lege impediuntur ne iudices sint, quidam natura, quidam moribus. natura, ut surdus mutus: et perpetuo furiosus et impubes, quia iudicio carent. lege impeditur, qui senatu motus est. moribus feminae et servi, non quia non habent iudicium, sed quia receptum est, ut civilibus officiis non fungantur*') e in D. 16.1.1.1 (Paul. 30 *ad ed.*: '*Nam sicut moribus civilia officia adempta sunt feminis et pleraque ipso iure non valent, ita multo magis adimentum eius fuit id officium, in quo non sola opera nudumque ministerium earum versaretur, sed etiam periculum rei familiaris*').

⁶⁹² Una posizione di svantaggio ('*deterior*') da non confondersi, però, come sottolinea M.P. BACCARI, *Alcune osservazioni sulla condizione della donna nel sistema giuridico-religioso romano*, in «Fides, Humanitas, Ius. Studi L. Labruna», cit., I, p. 254, con una condizione di inferiorità; cfr. EAD, *La condizione giuridica della donna a Roma: a proposito del munus feminarum*, in «Stelle inquiete. Interventi e confronti. Donne tra storia e politica», Torino, 2012, p. 12.

⁶⁹³ D. 50.17.2. *pr.* (Ulp. 1 *ad Sab.*). Il divieto per la donna di poter partecipare alle strutture pubbliche della *civitas* si attribuisce al carattere spiccatamente militare che in origine avevano le istituzioni fondamentali del sistema politico: cfr. F. GORIA, *Il dibattito sull'abrogazione della lex Oppia e la condizione giuridica della donna romana*, in «Atti del convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico: Torino 21-22-23 Aprile 1986», Torino, 1987, p. 269 ss.

⁶⁹⁴ In proposito, cfr. D. GOUREVITCH, M.T. RAEPSAET-CHARLIER, *La donna nella Roma antica*, Firenze-Milano, 2003, p. 63.

⁶⁹⁵ D. 47.23.6 (Ulp. 6 *ad ed.*).

dina romana, ma la sua cittadinanza non poteva esplicarsi pienamente⁶⁹⁸, come si evince anche e soprattutto dal fatto che non poteva votare né farsi eleggere. «Come un bambino – scrive Leo Peppe – la donna è *civis* nei limiti del suo *status*»⁶⁹⁹. L'impossibilità per la donna di adempiere agli atti che il diritto privato riservava ai cittadini e la sua esclusione da ogni attività che riguardasse l'amministrazione pubblica determinavano infatti una profonda frattura tra la *res publica* e la funzione di *civis*.

La donna era estromessa anche dalle attività religiose, quasi interamente di competenza maschile: in ambito familiare i culti venivano infatti eseguiti dal padre o dal marito della donna; in quello pubblico, dal magistrato assistito dal sacerdote. In entrambi i casi, pertanto, l'uomo occupava la posizione di primo piano, né poteva essere diversamente, dal momento che alle donne era vietato macinare il grano, preparare la carne e bere vino puro, elementi indispensabili per poter compiere sacrifici⁷⁰⁰.

L'unico ambito in cui la donna, sin dai tempi antichi, riusciva, seppur in

⁶⁹⁶ D. 3.1.1.5 (Ulp. 6 *ad ed.*).

⁶⁹⁷ D. 48.2.8 (Macer 2 *de publ. iud.*): '*Qui accusare possunt, intellegemus, si scierimus, qui non possunt. Itaque prohibentur accusare alii propter sexum vel aetatem, ut mulier, ut pupillus*'; tranne alcune deroghe come quelle ricordate da Pomponio in D. 48.2.1 (Pomp. 1 *ad Sab.*): '*non est permisum mulieri publico iudicio quemquam reum facere, nisi scilicet parentum liberorumque et patroni et patronae et eorum filii filiae nepotis neptis morte exequantur*'. E' molto probabile che, durante il Principato, le donne siano state ammesse all'accusa nei casi di *crimen maiestatis* (D. 48.4.8, Pap. 13 *resp.*) e di *crimen annonae* (D. 48.2.13, Marc. *de publ. iud.*), eccezioni giustificate, rispettivamente, dalla *salus principis* e dalla tutela dell'approvvigionamento alimentare dell'Urbe, esigenze, entrambe, della massima rilevanza: cfr. R. SCEVOLA, *Utilitas publica*, II. *Elaborazione della giurisprudenza severiana*, Padova, 2012, p. 313. In tal senso, relativamente al *crimen maiestatis*, già G. PUGLIESE, *Linee generali del diritto penale pubblico durante il Principato*, in «ANRW», II.14, Berlin - New York, 1982, p. 772, e F. SERRAO, *Il frammento leidense di Paolo. Problemi di diritto criminale romano*, Milano, 1956, p. 126.

⁶⁹⁸ F. GORIA, *Il dibattito sull'abrogazione della lex Oppia*, cit., p. 271, sottolinea che la donna, in quanto cittadina romana avrebbe potuto compiere, in linea generale, gli atti che il diritto privato riservava ai cittadini romani: di fatto, però, doveva essere assistita da un tutore.

⁶⁹⁹ PEPPE, *Civis romana*, cit., p. 372.

⁷⁰⁰ Plutarco (*quaest. Rom.* 85) riconduce questo divieto a un patto successivo al ratto delle Sabine: come sottolinea SCHEID, *«Indispensabili straniere»*, cit., p. 126 ss., escludere le donne dall'attività di macelleria avrebbe sicuramente migliorato la loro vita. Cfr. J. SCHEID, in *The Religious Roles of Roman Women*, in «A History of Women in the West», I. «From Ancient Goddesses to Christian Saints» – cur. P.S. Pantel –, London 1992, p. 379 s. e p. 405 ss., C. PETROCELLI, *Cornelia, la matrona* in «Roma al femminile», cit., p. 37 (che tuttavia, riconosce che nei culti cittadini le donne svolgessero un compito specifico), CENERINI, *La donna romana*, cit., p. 126 (che a sua volta, ricorda il ruolo rivestito dalle matrone riguardo alle suppliche, cioè quello delle preghiere rivolte agli dei al fine di sollecitare l'intervento o semplicemente di ringraziarli), e BOÉLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones*, cit., p. 469 (che attribuisce alle donne un ruolo di primo piano in ambito religioso).

minima parte e indirettamente, ad incidere sulla società, era l'educazione dei figli, almeno fino al compimento del settimo anno di età⁷⁰¹. Non si trattava di un incarico di poco conto: nell'impartire i suoi insegnamenti, la donna infondeva inevitabilmente determinati valori alla prole, valori che l'avrebbe accompagnata per tutta la vita, condizionandone le scelte e le decisioni⁷⁰²; Ma la donna romana non rivendicava nessun altro diritto. Era infatti consapevole che la divisione dei ruoli, da sempre esistita, non potesse essere messa in discussione. Era una condizione conforme alla natura e alla volontà degli dei⁷⁰³. Tentare di mutare l'ordine delle cose, avrebbe soltanto compromesso la sua reputazione, unico bene di cui andare fiera⁷⁰⁴. Moglie e madre, ben disposta ad assolvere i propri doveri familiari, nel rapporto coniugale ogni donna poteva ottenere stima, rispetto e onori⁷⁰⁵.

Questo scenario, tuttavia, subì notevoli cambiamenti a seguito di alcuni decisivi mutamenti sociali. L'edificazione di un impero mediterraneo, la diffusione del commercio, l'influenza dell'ellenismo determinarono, da un lato, una notevole apertura mentale, dall'altro ricchezza e potere. A questo ampliamento degli orizzonti corrispose inevitabilmente lo sconvolgimento dei costumi tradizionali. La creazione delle prime province costrinse i romani, che ricoprivano determinate cariche in quei luoghi, ad allontanarsi dalla città, affidando alle proprie mogli l'amministrazione del patrimonio familiare. Inoltre le numerose guerre, in particolare la battaglia di Canne, decimarono la popolazione maschile, rendendo le matrone vedove o orfane di padri, ma al contempo titolari di ingenti fortune⁷⁰⁶. Queste circostanze, nel loro insieme, consentirono alle donne di gestire da sole le proprie ricchezze e quelle della famiglia⁷⁰⁷. Si trattò di una novità importante. Mentre la *familia* romana delle

⁷⁰¹) POMEROY, *Donne in Atene e a Roma*, cit., p. 212 ss.

⁷⁰²) Qualora fossero stati maschi, nella loro posizione di cittadini, i figli avrebbero ricoperto sicuramente un ruolo importante nella gestione della *res publica*. Questa grande responsabilità sul futuro dei figli, faceva assumere alla madre un atteggiamento severo e determinato, teso a infondere loro i valori difesi dalla tradizione. Anche nei confronti della figlia la madre aveva un compito rilevante: fornirle consigli preziosi in prossimità del matrimonio, consigli che le assicuravano riconoscenza e rispetto per tutta la vita

⁷⁰³) Colum., *r. rust., praef.* 12.4-5.

⁷⁰⁴) PETROCELLI, *Cornelia, la matrona*, cit., p. 49 ss. (anche quando in seguito il ruolo della donna subì importanti cambiamenti, Cornelia, madre dei Gracchi, si distinse come educatrice esemplare dei suoi figli).

⁷⁰⁵) Un rapporto, quello tra coniugi, che rappresentava, secondo E. CANTARELLA, *Dammi mille baci. Veri uomini e vere donne nell'antica Roma*, Milano, 2009, p. 72, «un modello di straordinaria intelligenza politica».

⁷⁰⁶) PETROCELLI, *Cornelia, la matrona*, cit., p. 35.

⁷⁰⁷) Oltre agli uomini caduti sul campo di battaglia, duemila furono venduti come

origini ruotava intorno alla conduzione di un'azienda agricola ed entrambi i coniugi gestivano il patrimonio⁷⁰⁸, in seguito fu sovente la donna ad occuparsene in prima persona, mostrandosi perfettamente in grado di farlo. La posizione della matrona, le sue abitudini, i suoi desideri ed obbiettivi, sia in ambito familiare che in società, si modificarono profondamente. La ricchezza generò sete di lusso e di potere, producendo effetti disgreganti sulla società. Ciò non implica la scomparsa della figura della lanifera. Al contrario. Essa continuava sicuramente a rappresentare il modello ideale di donna, quella che conduceva una vita morigerata, lontana dal lusso e da ogni tentazione. Ma non era più l'unico.

Accanto a questa figura tradizionale si accostava prepotentemente una figura nuova, più al passo con i sopravvenuti cambiamenti economici e sociali. In particolare, la *uxor dotata*, in possesso di una cospicua dote, avanzava spesso la pretesa di mantenere un alto tenore di vita, al cui fine esigeva servi, gioielli, vesti costose, cosmetici⁷⁰⁹. Pertanto, molto spesso si sottraeva al dovere della maternità, dedicandosi addirittura a preparare, a volte, filtri capaci di procurare l'aborto e la sterilità⁷¹⁰.

schiavi in Grecia da Annibale: cfr. POMEROY, *Donne in Atene e Roma*, cit., p. 190.

⁷⁰⁸) Colum., *r. rust.*, *praef.* 12.8. All'interno dell'azienda contadina a conduzione familiare, i coniugi avevano compiti specifici: alla moglie spettava la conduzione della casa, al marito quella della produzione agricola e la crematistica, ossia l'acquisizione della ricchezza tramite intermediazione monetaria: cfr. PEPPE, *Posizione e ruolo sociale*, cit., p. 35.

⁷⁰⁹) S.A. CECCHIN, *Letteratura e realtà: la donna in Giovenale (Analisi della VI satira)*, in «Atti del II convegno nazionale di studi su 'La donna nel mondo antico', Torino 18-19-20 Aprile 1988», cit., p. 146.

⁷¹⁰) Dedicarsi alla cura della propria persona comportava non soltanto un inutile spreco di denaro (come emerge da Sen., *benef.* 7.9.4-5), ma anche un'esagerata perdita di tempo. Le fonti – sebbene a volte con eccessivo sarcasmo – descrivono in modo dettagliato i preparativi lunghi ed estenuanti affinché la vanità della donna fosse totalmente soddisfatta. Inoltre, l'aspetto estremamente curato, spesso anche appariscente, rendeva la matrona non di rado oggetto di curiosità e di desiderio. In effetti, a Roma alcune di esse conducevano un tipo di vita dissoluto, impiegando gran parte della giornata alla cura del proprio aspetto fisico, come possiamo leggere nelle Satire di Giovenale (*sat.* 6.461-473), il quale ironizza sugli estenuanti preparativi cui si sottopone la matrona prima di recarsi ad un appuntamento galante trascurando spesso le esigenze familiari. Non avevano molto tempo da dedicare all'allattamento dei figli, alla gestione della casa, alla sorveglianza dei domestici, tutto ciò che una volta riempiva le loro giornate (Columella, dopo aver ricordato le diverse competenze assegnate dalla natura all'uomo e alla donna, biasima quest'ultima la cui pigrizia – dovuta, si presume al lusso – la porta a disinteressarsi della casa e dei domestici, affidandone la sorveglianza a una governante: *r. rust.* 12 *praef.* 4-5: *'natura comparata est mulieris ad domesticam diligentiam, viri autem ad exercitationem forensam et extraneam. Itaque viro calores et frigora perpetuanda, tum etiam itinera et labores pacis ac belli, id est rusticationis et militarium stipendiorum deus tribuit: mulieri deinceps, quod omnibus his rebus eam fecerat inhabilem, domestica negotia curanda tradidit; et quoniam hunc sexum custodiae ac diligentiae curandae*

La ricchezza, il lusso sfrenato e la lotta per il potere personale condussero alla decadenza degli antichi *mores*⁷¹¹, a «una degenerazione patologica rispetto ad uno stato di perfezione anticamente raggiunto»⁷¹². Di conseguenza, nel 215 a.C. – appena un anno dopo la terribile sconfitta di Canne – fu ap-

adsignaverat). Da qui nascevano i sospetti dei mariti sulla castità delle mogli ma anche la paura per la loro stessa incolumità: le donne, pervase da superstizione e sensibili ai culti bacchici, avevano grande esperienza di pozioni magiche e di filtri i quali – sebbene spesso si rivelassero miracolosi in caso di malattia (secondo Macr., *sat.* 1.12.26, presso il tempio della *Bona Dea* esisteva una vera e propria farmacia con erbe di ogni tipo utilizzate dalle Vestali per preparare medicinali) – erano anche in grado di avvelenare e di procurare l'aborto e la sterilità: cfr. Iuv., *sat.* 6.594-597; in proposito, si vedano CENERINI, *La donna romana*, cit., p. 43, e PETROCELLI, *Cornelia, la matrona*, cit., p. 37. Le fonti ricordano diversi casi in cui si svolsero processi per avvelenamento: in due di essi la punizione del reato rimase affidata al tribunale domestico: Liv., *ep.* 48, e Val. Max., *mem.* 6.3.8: si trattò delle matrone patrizie Publicia e Licinia che furono uccise dai congiunti mediante strangolamento; in altri, più clamorosi e ritenuti probabilmente pericolosi da un punto di vista sociale, fu attivata la repressione pubblica. Nel 331 a.C., a seguito della morte di alcuni uomini famosi avvenuta in circostanze sospette, si ricorda la delazione di una schiava che, in cambio di favori, svelò la verità su quanto fosse realmente accaduto accusando circa venti matrone di aver fatto uso di veleni. Accertata la fondatezza della sua dichiarazione, si rese necessario purificare la città con atti espiatori. Una commissione giudicante, nominata per l'occasione, sottopose a processo molte altre indiziate che furono condannate a morte: Liv., *urb. cond.* 8.18.6 ss., Val. Max., *mem.* 2.5.3, e Oros., *hist. adv. pag.* 3.102-3. Sul tema C. HERMANN, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Bruxelles, 1964, p. 47. J. ANDREAU, R. DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, cit., p. 132 s., riportano un passo di Platone (*Leggi*, 6.776c ss.) che, come osservano gli stessi autori, restituisce bene la doppia immagine degli schiavi: «sono buoni come dei fratelli ma costituiscono nello stesso tempo i nemici peggiori della famiglia, per non parlare degli schiavi che, volendo bene al loro padrone, diventano nemici dei loro simili, dei 'traditori' in potenza». Un altro *crimen veneficium*, dovuto a motivi politici e sottoposto a processo pubblico (Liv., *urb. cond.* 40. 37.4), si verificò nel 180 a.C. quando Quarta Ostilia somministrò del veleno al marito, Calpurnio Pisone, per consentire l'accesso al consolato di Q. Fulvio Flacco, il figlio avuto dal precedente matrimonio: Liv., *urb. cond.* 40.37.5. Su tali processi cfr. L. MONACO, «*Veneficia matronarum*». *Magia, medicina e repressione*, in «*Sodalitas*. Scritti A. Guarino», IV, Napoli, 1984, p. 2013. Anche la condotta sessuale illecita potrebbe indurre la colpevole ad avvelenare le persone a lei vicine così da evitare le loro possibili reazioni: cfr. F. LUCREZI, F. BOTTA, G. RIZZELLI, *Violenza sessuale e società antiche. Profili storico-giuridici*, Lecce, 2003, p. 110 nt. 13.

⁷¹¹) E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano, 1996, p. 133 ss., elenca anche altri fattori che avrebbero contribuito all'«emancipazione» della donna romana: il diffondersi del matrimonio *sine manu*, che consentiva alla moglie di conservare la sua indipendenza economica anche dopo le nozze; l'introduzione di un nuovo tipo di testamento che permetteva alla donna di ereditare e, a sua volta, di poter disporre dei suoi beni; il nuovo sistema di successione quale la *bonorum possessio* che consentiva alla donna di poter ereditare sia dal padre, benché non facesse più parte della famiglia d'origine, sia dal marito, sebbene non fosse entrata nella sua famiglia.

⁷¹²) CECCHIN, *Letteratura e realtà*, cit., p. 56. Cfr. Iuv., *sat.* 6.286 ss.

provata una legge suntuaria, la *lex Oppia*⁷¹³ che tentò di porre un freno allo spreco di denaro, al lusso smodato, a un'eccessiva ostentazione di ricchezza. Nel 195 a.C., a distanza di un ventennio da tale provvedimento, alcune donne «scesero in piazza» per sostenere la proposta di abrogarlo e per rivendicare i propri diritti, comportandosi da vere e proprie attiviste politiche⁷¹⁴.

⁷¹³) Sul tema si vedano G. CLEMENTE, *Le leggi sul lusso e la società romana tra il III e il II secolo a.C.*, in «Società romana e produzione schiavistica», III. «Modelli etici, diritti e trasformazioni sociali» (cur. A. Giardina e A. Schiavone), Roma-Bari, 1981, p. 1 ss., E. GABBA, *Ricchezza e classe dirigente romana tra il III e il I secolo a.C.*, in «Rivista Storica Italiana», XCIII, 1981, p. 541-558, PH. CULHAM, *The lex Oppia*, in «Latomus», XLI, 1982, p. 787 ss., A. GUARINO, *Il lusso delle donne*, in *Iusculum iuris*, Napoli, 1985, p. 209 ss., P. DESIDERI, *Catone e le donne (il dibattito liviano sull'abrogazione della lex Oppia)*, in «Opus», III, 1984, p. 63 ss., A. LA PENNA, *La legittimazione del lusso privato da Ennio a Vitruvio*, in «Contractus et pactum» (cur. F. Milazzo), Napoli, 1990, p. 251-285, C. GAFFORINI, *L'immagine della donna romana nell'ultima repubblica*, in «Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità» (cur. M. Sordi), Milano, 1992, p. 153 ss., GORIA, *Il dibattito sull'abrogazione della lex Oppia*, cit., p. 265 ss.; A. BOTTIGLIERI, *La legislazione sul lusso nella Roma repubblicana*, Napoli, 2002, *passim*, C. VENTURINI, *Leges sumptuariae*, in «Index», XXXII, 2004, p. 355-380 (= *Scritti di diritto delle persone e di vita sociale in Roma antica. Raccolta di scritti* (cur. A. PALMA), Napoli, 2014, p. 553-582, E.M. AGATI MADEIRA, *La lex Oppia e la condition juridique de la femme dans la Rome républicaine*, in «RIDA», LI, 2004, p. 87 ss., e I. MÆHLE, *Femal Cult in the Struggle of the Orders*, in «Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002-2005» (cur. A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen), Roma, 2008, p. 66 ss. Un esempio della notevole disponibilità economica di molte matrone romane è offerto dalla nobildonna Busa di Canosa la quale, dopo la sconfitta di Canne, accolse nella sua casa i superstiti che erano riusciti a fuggire offrendo loro cure, cibo e provviste di viaggio, ricevendo in cambio onori dal senato: Liv., *urb. cond.* 22.52.7.

⁷¹⁴) La proposta di abrogazione era stata avanzata dai tribuni della plebe M. Fundanio e L. Valerio. La legge Oppia stabiliva che le donne non potessero indossare vesti esageratamente colorate e ornate di porpora, nonché gioielli di valore superiore a mezza oncia d'oro: in proposito, cfr. GUARINO, *Il lusso delle donne*, cit., p. 209 ss., che insiste su questo punto chiarendo che il divieto non consisteva nell'avere «in proprietà» più di mezza oncia d'oro, ma solo nel girare per la città indossando vesti o gioielli di valore superiore alla *semiuncia*. Ciò comportava che nelle case, almeno quelle dei senatori romani, le donne potessero tenere oro in abbondanza. La legge, inoltre, vietava loro di circolare in carrozze a pariglie a Roma ed entro un miglio dalla città, tranne nei giorni di festività religiose: Liv., *urb. cond.* 34.1.3, ci informa che, secondo la *lex Oppia*, «*ne qua mulier plus semunciam auri haberet neu vestimento versicolori uteretur neu iuncto vehiculo in urbe oppidove aut propius inde mille passus nisi sacrorum publicorum causa veheretur*». Cfr. anche Val. Max., *mem.* 9.1.3. CANTARELLA, *Passato prossimo*, cit., 84 ss., ricorda come sulla questione della *lex Oppia* si fossero espressi diversamente Catone e il tribuno Valerio (su cui Liv., *urb. cond.* 34.2.1-4, 34.3.1-9, 34.4.1-2 e 34.5.1-13, 34.6.1-18, 34.7.1-15): il primo, moralista intransigente e misogino convinto, riteneva cosa gravissima abrogare tale legge perché questo avrebbe potuto costituire un passo importante, e quindi pericoloso, verso la purificazione tra i due sessi; il secondo, pur concordando con Catone sull'opportunità di limitare le donne ad un ruolo passivo, non riteneva che l'eliminazione del provvedimento potesse mettere in di-

Emergeva pertanto una figura nuova, più autonoma, proiettata verso l'esterno, disposta a trasgredire i valori difesi dai *mores* che avevano rappresentato fino ad allora il suo modello di vita. In effetti, il venir meno della *lex Oppia* e la conseguente acquisita libertà femminile di poter disporre e ostentare le proprie ricchezze rappresentarono indubbiamente il primo passo importante verso una significativa partecipazione delle donne alla vita sociale e politica.

Dai discorsi tra Valerio e Catone traspare il decisivo rilievo politico di questo dibattito. L'obbiettivo principale del console, che si opponeva all'abrogazione della legge, non era tanto quello di arginare il lusso eccessivo e

scussione la subalternità femminile, ma al contrario potesse rafforzarla. Le donne, infatti, appagate dal riconoscimento di alcuni loro diritti, sarebbero state più obbedienti nei confronti dei rispettivi mariti, gli unici peraltro tenuti al loro controllo, ma non sotto forma di servitù bensì di protezione. Inoltre, non avrebbe avuto senso mantenere una legge che aveva visto la sua emanazione in un momento di grave difficoltà economica qual era quello in cui versava la repubblica dopo la battaglia di Canne ed era invece giusto mettere in luce il benessere presente rispetto alle ristrettezze del passato. Del tutto dissenziente Catone, il quale ribadiva che le donne, esseri prepotenti e incontrollabili, sarebbero state incapaci di rispettare i limiti previsti dai *mores* e sarebbero giunte al punto di pretendere sempre di più, anche di dominare sugli uomini, i quali difficilmente sarebbero riusciti ad opporsi alle loro richieste. L'autorità del marito o del *paterfamilias* non sarebbe stata sufficiente a frenare la loro bramosia di libertà finalizzata all'ostentazione delle ricchezze (BOTTIGLIERI, *La legislazione sul lusso*, cit., p. 107 s., ricorda alcune commedie plautine, come l'*Epidicus* – 223-224 – e l'*Anulularia* – 475-476 –, nelle quali si ironizza sullo spreco di denaro da parte delle donne che, nella prima, partecipano al trionfo dei militari tornati vittoriosi dalla guerra, facendo sfoggio di abiti non consoni alla circostanza, e, nella seconda, non si trattengono dall'acquistare ninnoli e altre cose futili dai *mercatores*). Le donne, i cui interventi non avrebbero mai dovuto esulare dall'ambito della famiglia, avevano rivelato – ad avviso di Catone – tutta la loro pericolosità nel momento in cui, riunite in gruppo, erano scese in piazza osando esercitare una pressione sugli organi costituzionali, iniziativa inaudita come secoli prima era stata quella della plebe (Liv., *urb. cond.* 34.2.7): si trattava di una *turba*, sia quella *mulierum*, sia quella *plebis*, dagli intenti ugualmente sovversivi e sconcertanti. (Sulla discussione tra Valerio e Catone cfr. DESIDERI, *Catone e le donne*, cit., p. 63-74). La legge Oppia rispondeva, quindi, più che ad una motivazione prettamente economica, alla salvaguardia di un modello comportamentale che, in rispetto alla tradizione dei padri, doveva essere moralmente intransigente e ispirato alla sobrietà e al decoro (cfr. CAVAGGIONI, «*Leges sacrae*» cit., p. 92). Fu tutto questo a spingere il console Catone, alcuni tribuni della plebe e gran parte dei romani a scagliarsi contro la proposta della sua abrogazione; ma per quanto l'opinione del console riflettesse quella della maggior parte dei romani, tutte le trentacinque tribù votarono, invece, a favore. Se Valerio da un lato si era mostrato più conservatore di Catone perché, nel totale rispetto della tradizione, aveva sostenuto fosse preferibile affidare al giudizio esclusivo della famiglia le conseguenze dei comportamenti delle donne, dall'altro si era rivelato più al passo coi tempi; aveva infatti compreso che non si poteva restare ancorati ai vecchi schemi perché le esigenze femminili erano ormai cambiate e la donna intenta giorno e notte a filare la lana, sebbene ancora presente, era sempre più rara: cfr. CANTARELLA, *Passato prossimo*, cit., p. 85.

le spese superflue delle donne (al cui fine fu emanata peraltro anche una successiva *lex Voconia*)⁷¹⁵, quanto quello di impedire a costoro di invadere, con la loro prepotenza e arroganza, i territori maschili, alterando il delicato equilibrio tra i sessi. Qualunque libertà concessa alle donne poteva costituire un attentato alla sicurezza della *res publica*. Non era del tutto infondata la paura di Catone se nel I secolo a.C. esse comparvero addirittura in tribunale per perorare le loro cause, novità certamente non di poco conto se si pensa all'obbligo cui erano tenute di parlare il meno possibile. La donna perfetta, infatti, doveva essere anche silenziosa⁷¹⁶. Le *feminae* erano considerate incaute, pettegole, saccenti, indiscrete⁷¹⁷. E' vero che potevano intentare causa e

⁷¹⁵) Questa legge, proposta e approvata probabilmente nel 169 a.C., poneva limiti alla capacità di *succedere mortis causa*. In particolare, nei confronti delle donne stabiliva che esse non potessero essere istituite eredi da parte di coloro che appartenevano alla prima classe del censo. E' dubbio se questa legge fosse diretta espressamente contro le donne per impedire loro di avere un proprio patrimonio o se sia stata una legge suntuaria, come la *lex Oppia*, per limitare le spese superflue. E' certo però, come emerge dalle parole di Cicerone (Cic., *rep.* 3.17), che essa finì col favorire le fortune maschili.

⁷¹⁶) Il divieto di parlare in pubblico risaliva a una norma attribuita a Numa: Plut., *Num.* 3.10. I romani da sempre avevano ravvisato nella presenza femminile una pericolosa inclinazione al pettegolesso, alla curiosità, al desiderio di immischiarsi in questioni altrui, venendo meno alla riservatezza, al rispetto, al decoro che dovevano invece connotare la sua esistenza.

⁷¹⁷) Si narra peraltro che il divieto di proferir parola fosse molto antico, risalendo ad una ninfa di nome Lara che era stata punita per aver usato la parola a sproposito (Ov., *fast.* 2.583-616). Aveva infatti svelato a sua sorella Giuturna le intenzioni di Giove che, invaghitosi di quest'ultima, aveva organizzato un piano per poter realizzare i suoi desideri. Il dio, folle d'ira, si vendicò strappando la lingua a colei che aveva osato svelare il segreto, che da allora prese il nome di Tacita, Tacita Muta, poi relegata negli inferi. Cfr. E. CANTARELLA, *Dammi mille baci*, cit., p. 32, e *Afrania e il divieto di avvocatura per le donne*, in «Vicende e figure femminili», cit., p. 528. Tacita Muta si contrapponeva ad *Aius Locutius*, personificazione maschile della parola. Anche Catone non riponeva alcuna fiducia nella riservatezza delle donne che, quindi, dovevano essere tenute il più possibile all'oscuro di tutto. Ciò lo aveva portato a pentirsi tre volte nella sua vita per aver commesso altrettanti errori tra i quali l'aver svelato un segreto a sua moglie: Plut., *Cato mai* 9.6. Si collega al divieto di poter parlare in pubblico da parte delle donne l'interdizione del vino il quale, annullando i freni inibitori, poteva portare a commettere adulterio, o a svelare i segreti del culto familiare o sociale, o a fare profezie, considerando lo stretto rapporto della donna col trascendente: G. PICCALUGA, *Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto*, in «SMSR.», XXXV, 1964, p. 212 ss., A. GUARINO, *Spartaco*, Napoli, 1979, p. 85., L. MINIERI, «*Vini usus feminis ignotus*», in «Labeo», XXVIII, 1982, p. 152 ss., MONACO, *Veneficia matronarum*, cit., p. 2020 s., e, da ultima, L. PEPE, *Il mondo antico in un bicchiere. Gli eroi bevono vino*, Bari-Roma, 2018, *passim*. Significativo, in proposito, un episodio avvenuto nel 246 a.C. e relativo a Claudia, sorella di Claudio Pulcro, che fu processata davanti agli edili per aver parlato impropriamente (Gell., *noct. Att.* 10.6.2-4, e Val. Max., *mem.* 8.1.*abs.*4). Il fratello, comandante della flotta romana, aveva riportato una sconfitta presso Drepana: ciò

comparire in tribunale⁷¹⁸, ma non era consentito proferir parola: tutt'al più, potevano prestare privatamente la loro testimonianza, che veniva poi letta ad alta voce davanti alla corte, probabilmente alla presenza di un tutore. La parola, strumento indubbiamente efficace per influenzare l'opinione pubblica, non poteva che essere riservata esclusivamente al sesso maschile; l'*in iudiciis tacere*, di conseguenza, era l'unico atteggiamento consentito alla donna in un processo⁷¹⁹. Non di rado la parola costituiva una fonte di pericolosi equivoci⁷²⁰ e ve-

aveva portato Claudia, che tornava a casa dai giochi e manifestava insofferenza verso la folla, a fare voto affinché Claudio, defunto in battaglia, potesse tornare in vita per infliggere una nuova sconfitta ai Romani e risolvere così il problema del sovraffollamento urbano. Per l'uso offensivo di queste parole le fu comminata una pena di venticinque assi: P. GIUNTI, *Identità di genere e modelli repressivi*, in «Index», XXXVII, 2009, p. 105 ss. Eppure, non sono mancati casi in cui le parole delle donne hanno suscitato ammirazione: quelle ad esempio di Cornelia e Veturia che, nel 491 a.C., riuscirono a convincere Coriolano, cui entrambe erano legate da parentela, a desistere dalla sua marcia contro Roma, a capo dei Volsci; e ancora quelle accorate di Lucrezia con le quali la donna chiese vendetta ai suoi congiunti per l'onta subita ponendo così fine al regime monarchico. È stato giustamente messo in evidenza da P. GIUNTI, *Identità di genere*, cit., p. 110 ss., che non erano quindi le parole in sé ad essere malviste dai romani, ma quelle che non si conformassero «ad un preciso assetto di valori» e che potevano anche legittimare un intervento repressivo pubblico. Per intendersi, quelle di Claudia.

⁷¹⁸) Il verbo *'prodire'* contenuto nel testo di Cicerone (*Verr.* 2.1.94: *'Cur pudentissimas lectissimasque feminas in tantum virorum conventum insolitas invitasque prodire cogis?'*), secondo WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 68, orienterebbe in tal senso: esso, infatti, ha semplicemente il significato di «apparire», non di «parlare». La presenza di una donna diversa dalla Vestale, in un processo, è semplicemente – afferma lo studioso – «a mute presence». Anche alcuni passi di Svetonio (Suet., *Cl.* 15.2 e 40.2) non sono d'ostacolo a questa interpretazione: attestano solo che le donne comparivano in tribunale; eventuali loro testimonianze rese su specifiche questioni legali venivano fornite in anticipo, privatamente, e poi lette ad alta voce, si presume, dal tutore. Tutte le fonti citate non attestano, dunque, che le donne parlassero direttamente in tribunale.

⁷¹⁹) Colum., *r.rust.*, *praef.* 12.4-5. È noto l'episodio che vide coinvolta Sempronia, sorella dei Gracchi. Convocata da un tribuno davanti all'assemblea del popolo, doveva testimoniare se un tal Equizio, che dichiarava di essere figlio di Tiberio Gracco, fosse in realtà suo nipote. Sempronia non poteva esprimere il proprio pensiero a parole, ma solo con gesti: il rifiuto del suo bacio ad Equizio significò negare la pretesa parentela.

⁷²⁰) Fu questo, ad esempio, uno dei casi riportati da Plutarco (Plut., *Publ.* 5.1) e risalente al 272 a.C. La protagonista era una matrona che, incuriosita per l'orario decisamente tardo e insolito in cui erano tornati il marito e il figlio da una riunione in senato, chiese insistentemente a Papirio informazioni sul contenuto dell'incontro, giurando che avrebbe mantenuto il segreto. Il figlio, non potendosi esprimere sulle effettive decisioni prese in quanto riservate, diede una falsa versione dei fatti raccontando che in senato si era semplicemente discusso se, per il bene della *res publica*, fosse meglio, in futuro, consentire alle donne di avere due mariti o, al contrario, agli uomini di poter avere due mogli. La notizia in brevissimo tempo fu riferita alle altre matrone le quali invasero il senato avanzando la pretesa che dovesse spettare a loro questa possibilità. Di fronte a un senato

niva spesso usata in modo decisamente improprio ⁷²¹.

esterrefatto per tale reazione, Papirio spiegò quanto accaduto e fu apprezzato per la sua lungimiranza: aveva infatti previsto che delle donne, pettegole linguacciate, non ci si poteva proprio fidare. Sul tema, cfr. E. CICCOTTI, *Donne e politica negli ultimi anni della repubblica romana*, Napoli, 1985, p. 25. Risale ancora a Plutarco (Plut., *Mor.* 38.11) il racconto di un altro aneddoto relativo, anche questa volta, alla curiosità della moglie di un senatore che fece pressione sul marito affinché le raccontasse il contenuto di una delibera senatoria. La storia improvvisata spiritosamente dal congiunto riguardava l'apparizione di un'allodola munita di elmo d'oro e di lancia che aveva reso necessario l'intervento degli auguri per interpretare quello che sembrava un *prodigium*. Nonostante le promesse di riservatezza fatte dalla moglie, ben presto il racconto divenne di pubblico dominio, tanto da arrivare al foro. Ancora una volta fu data prova di quanto la discrezione non rientrasse tra le virtù femminili.

⁷²¹) Ricordiamo il caso di Caia Afrania (Val. Max., *mem.* 8.3.2), Carfania per Ulpiano (D. 3.1.1.5 Ulp. 6 *ad ed.*) e probabilmente Carfinia per Giovenale (*sat.* 2.65-70), la quale era solita postulare con veemenza *pro se* e *pro aliis*, rispecchiando esattamente il tipo di donna temuto da Catone e dalla maggior parte dei romani: intemperante, indomita, impudente, questa «*femina conturbante*», non solo recandosi spesso in tribunale, invase più volte un territorio di competenza maschile, ma lo fece senza il minimo ritegno, puntando anche sulla sua avvenenza fisica per corrompere l'integrità del giudice. Una donna scaltra, dunque, ben lontana da quella arcaica e della prima repubblica che appariva sottomessa, consapevole e rispettosa della competenza rigorosamente maschile del ruolo di «postulante». Perché forse era proprio questa la sua colpa maggiore: quella di aver violato, con prepotenza, un ambito che, seppur da un punto di vista strettamente consuetudinario, non era il suo. Valerio Massimo (*mem.* 8.3.2) descrive in modo efficace il suo comportamento sfrontato e irrispettoso che la portava ad alzare la voce stancando i suoi ascoltatori con urla che sembravano «latrati»: «*C. Afrania vero Licinii Buconis senatoris uxor prompta ad lites contrahendas quo se semper apud praetorem verba fecit, non quod advocatis deficiebatur, sed quod impudentia abundabat. Itaque inusitatis foro latratibus adsidue tribunalia exercendo muliebris calumniae notissimum exemplum evasit, adeo ut pro crimine improbis feminarum moribus C. Afraniae nomen obiciatur. Prorogavit autem spiritum suum ad C. Caesarem iterum P. Servilium consules: tale enim monstrum magis pro tempore extinctum quam quo sit ortum memoriae tradendum est*». Altrettanto inclemente il giudizio di Ulpiano (6 *ad ed.*, D. 3.1.1.5) dal quale emerge il ritratto di una «*improbissima femina, quae inverecundae postulans et magistratum inquietans*», tanto da indurre il pretore, preoccupato per il modo di agire di tale «*monstrum*», come la definisce Valerio Massimo, ad includere le donne nell'elenco di coloro cui era vietato *postulare pro aliis*. Di diversa opinione è, invece, L. LABRUNA, *Un editto per Carfania?* in «*Syntelesia V. Arangio-Ruiz*», Napoli, 1964, p. 415 ss., per il quale non fu Carfania (o Afrania) a indurre il pretore a stabilire il divieto di postulare *pro aliis*. F. LAMBERTI, «*Mulieres*» e *vicende processuali fra repubblica e principato: ruoli attivi e presenze silenziose*, in «*Fides, Humanitas, Ius. Studi L. Labruna*», cit., I, p. 247 ss., adduce alcune testimonianze dalle quali, tuttavia, si dedurrebbe la presenza processuale delle donne nell'esperienza romana. In realtà, come la stessa studiosa riconosce, si tratta di «eccezioni» che giuristi e imperatori ammisero al divieto contenuto nell'editto del pretore e in un periodo, tra la fine della repubblica e gli inizi del principato, in cui l'attivismo processuale da parte delle donne era notoriamente in crescita. Sul tema, cfr. anche A. GUARINO, *Le donne saccenti*, in *Iusculum iuris*, cit., p. 205 ss., E. CANTARELLA, *Afrania*, cit., p. 527 ss., N.F. BERRINO *Femina improbissima et inquietans: il divieto di postulare pro aliis*, in «*Invigilata Lucernis*», XXIV, 2002, p. 15 ss., V. VIPARELLI, *Donne avvo-*

Accedere in un luogo pubblico come il foro, presentarsi al cospetto del pretore, perorare la propria causa e quella di altri, e per di più con fare litigioso, significava violare la pudicizia, la riservatezza, il garbo femminile che da sempre contraddistinguevano le donne⁷²².

Un caso famoso di eloquenza femminile è legato al nome di Ortensia. Nel 42 a.C. i triumviri, a causa di una precaria situazione economica della *res publica* che rendeva difficile fronteggiare alcune spese militari, emanarono un provvedimento con cui imponevano alle millequattrocento donne più ricche di fare una valutazione del loro patrimonio⁷²³ e di fornire un contributo che

cato a Roma (Val. Max. 8.3), in «Fides Humanitas Ius», cit., VIII, p. 5845 ss., T.J. CHIUSI, *La fama nell'ordinamento romano. I casi di Afrania e di Lucrezia*, in «Storia delle donne» (6/7, 2010-2011), Firenze, 2011, p. 89-105, F. GIUMETTI, *Per advocatum defenditur. Profili ricostruttivi dello status dell'avvocatura in Roma antica*, Napoli, 2017, p. 27 ss., e A. GILLMEISTER, *Le donne e la religione civica romana. Note a margine del culto di Pudicitia Plebeia in epoca augustea*, in «Saeculum Aureum», II, cit., p. 229. Da D. 3.1.1.5 (Ulp. 6 ad ed.) e D. 3.1.1.7 (Ulp. 6 ad ed.) emerge che le donne rientravano tra le categorie di soggetti cui era vietato difendere terzi in giudizio. Sul divieto, cfr. G. PUGLIESE, *Il processo civile romano*, I, Milano, 1963, p. 307 s., BAUMAN, *Women and Politics*, cit., p. 67, e PEPPE, *Civis Romana*, cit., p. 142 e 306 ss.

⁷²² Cfr. BACCARI, *La condizione giuridica della donna a Roma*, cit., p. 13 s. Come giustamente è stato osservato, infatti, «la buona fama delle mogli è come il rovescio speculare di quella degli uomini, è il non avere fama» ... «la donna perfetta da un lato tace, dall'altro non provoca chiacchiere sul suo conto. In questo sistema di rapporti la buona moglie non deve essere né soggetto né oggetto di discorso»: G. PETRONE, *Ridere in silenzio. Tradizione misogina e trionfo dell'intelligenza femminile nella commedia plautina*, in «Atti del II Convegno nazionale di studi su La donna nel mondo. Torino 18-19-20 aprile 1988», cit., p. 95 s. Eppure, in alcuni casi in cui le donne si erano improvvisate avvocatessa perché costrette da circostanze eccezionali, il pretore si era mostrato più accondiscendente, come nel caso di Mesia Sentinate che, all'inizio del I secolo a.C., dimostrando una competenza e una forza d'animo del tutto inusuali nelle donne, era riuscita in via eccezionale a difendersi personalmente in una *quaestio* criminale e ad ottenere la piena assoluzione: Val. Max., *mem.* 8.3.pr.-1. Per un'ampia bibliografia sull'argomento rimando a F. LAMBERTI, «*Mulieres*» e vicende processuali fra repubblica e principato, cit., I, p. 244 ss. Il vigore e il temperamento quasi virile con cui aveva confutato tutti i capi d'accusa portarono, tuttavia, ad attribuirle l'appellativo di «Androgine» (cfr. A.J. MARSHALL, *Roman ladies on trial: the case of Maesia of Sentinum*, in «Phoenix», XLIV, 1990, p. 46.), ma Mesia suscitò comunque un'ammirazione quasi unanime perché aveva dato prova di essere colta e coraggiosa ma non ribelle[□]: CANTARELLA, *Passato prossimo*, cit., p. 94, esclude infatti che Mesia fosse una provocatrice; è molto probabile sia stata indotta a perorare personalmente la sua causa dall'indisponibilità in proposito di amici o parenti.

⁷²³ Il triumvirato impose la tassa a causa delle difficoltà economiche per la guerra civile tra romani fedeli a Cesare e romani che l'avevano ucciso. Ortensia, di fronte al rifiuto maschile di intercedere in favore delle donne, si recò in senato sostenendo che esse non erano disposte a pagare una tassa in una guerra fratricida e che in ogni caso lo avrebbero fatto solo qualora fossero stati riconosciuti i loro diritti civili e politici. Il senato preferì togliere la tassa.

sarebbe stato stabilito dai triumviri per ognuna di esse⁷²⁴. Ancora una volta le matrone si mobilitarono in massa e si rivolsero dapprima alle donne legate ai triumviri affinché intercedessero in loro favore. Ottavia⁷²⁵, sorella di Ottaviano, e Giulia⁷²⁶, madre di Antonio, diedero il loro appoggio, ma Fulvia⁷²⁷, moglie di Marco Antonio, le respinse malamente. Fu solo dopo il fallimento di questo tentativo, che se fosse riuscito avrebbe concluso la questione tra donne, senza invadere il territorio maschile, che le matrone si videro costrette ad agire pubblicamente⁷²⁸. Appiano⁷²⁹ riferisce il discorso di Ortensia in rappresentanza dell'*ordo matronarum* dal quale traspare la piena consapevolezza della donna dei diversi ruoli ricoperti dai due sessi e, in particolare, dell'esclusione delle matrone dalla vita politica e militare. Nel pieno rispetto dei *mores*, Ortensia non reclamava alcun diritto riguardante la vita pubblica, ma proprio per questo chiedeva agli uomini coerenza. Se le donne da sempre erano state tenute fuori dalle magistrature, dai trionfi, dai premi, dai bottini di guerra, perché mai avrebbero dovuto pagare tasse per l'esercito? Perché i Romani avrebbero dovuto intaccare il patrimonio delle matrone più ricche impedendo loro di condurre una vita adeguata al loro *status*?⁷³⁰ In passato, è vero, le donne romane avevano contribuito con i loro beni in situazioni di difficoltà per la *res publica*, ma erano state elargizioni spontanee⁷³¹, di oro o

⁷²⁴) Era prevista una multa per chi avesse fatto una falsa valutazione o l'avesse omessa, mentre sarebbe stato elargito un premio a chi avesse fornito informazioni.

⁷²⁵) Ottavia viene citata da Dio Cass., *hist. Rom.* 47.7.4.

⁷²⁶) Dio Cass., *hist. Rom.* 47.8.5.

⁷²⁷) Sulla malvagità di Fulvia cfr. Dio Cass., *hist. Rom.* 47.8.2 e 47.8.4. Un'ampia descrizione delle vicende di Fulvia in F. SAMPOLI, *Le grandi donne di Roma antica*, Cles, 2003, p. 64 ss.

⁷²⁸) GAFFORINI, *L'immagine della donna romana*, cit., p. 165 ss., sottolinea l'importanza del tentativo, da parte di Ortensia, di risolvere la questione tra donne. Esso dimostra la piena consapevolezza del differente ruolo sociale dei due sessi e di conseguenza dell'opportunità di mantenere separate le loro sfere di competenza.

⁷²⁹) App., *bell. civ.* 4.32.136-139, 4.33.140-144 e 4.34.145-146. Cfr. Val. Max., *mem.* 8.3.3, e Quintil., *inst.* 1.1.6.

⁷³⁰) PEPPE, *Civis romana*, cit., p. 359.

⁷³¹) Nel 395 a.C. avevano infatti offerto gioielli da donare ad Apollo (Liv., *urb. cond.* 5.25.8-9); nel 390 a.C. avevano donato oro affinché, insieme a quello pubblico, la *res publica* potesse raggiungere la cifra richiesta dai Galli per liberare Roma (Liv., *urb. cond.* 5.50.7); nel 214 a.C. le *viduae* dedicarono offerte all'erario (Liv., *urb. cond.* 24.18.13-14); nel 207 a.C. le donne fecero un sacrificio a Giunone Regina dopo essere state convocate a seguito di un prodigio: dopo la nascita di un bambino deforme a Frosinone, un fulmine si abbatté sull'Aventino, e i pontefici ordinarono che tre gruppi di fanciulle attraversassero la città cantando un inno, ma proprio durante la preparazione del canto nel tempio di Giove, un altro fulmine colpì quello di Giunone; le matrone, ritenute responsabili dagli aruspici, furono convocate in Campidoglio e venticinque di esse, elette come rappresentanti, dovettero versare una parte delle loro doti per ristabilire la *pax deorum*: Liv., *urb.*

gioielli, effettuate in casi di effettiva necessità. Qui i triumviri non miravano a colpire il superfluo, ma tutto il patrimonio, comprese terre e case⁷³². Ortensia, dunque, non si limitava a rifiutare il contributo richiesto dai triumviri ma ne contestava vivacemente l'opportunità vista la condizione femminile⁷³³. Nessuno prima di allora aveva preteso elargizioni da parte delle matrone, né Pompeo, né Cesare, né Mario, né Cinna, né Silla. Ortensia era perfettamente lucida nella sua analisi: mostrava piena consapevolezza dei doveri delle donne, della loro esclusione dall'attività politica, dei numerosi limiti imposti dalla legge di natura. Ma era anche consapevole dei loro diritti. E vinse la sua battaglia. I triumviri ridussero il numero delle donne sottoposte a contributo da millequattrocento a quattrocento e imposero una tassa a tutti gli uomini che possedevano più di centomila dracme.

E' dunque nel principato, in particolare nel periodo augusteo, che rinveniamo le più significative testimonianze dell'influenza esercitata dalle donne. Non meno rilevante la divinizzazione di Livia, insignita del titolo di «Augusta», episodio che segna l'inizio della scalata al potere religioso di molte donne romane: nel 35 a.C. le fu concessa la *sacrosanctitas* dal marito e il privilegio di sedere in teatro in mezzo alle Vestali⁷³⁴. Agrippina minore usò il suo immenso potere⁷³⁵ per accelerare l'ascesa al trono del figlio Nerone⁷³⁶. A Messalina fu concesso dall'imperatore Claudio di recarsi in Campidoglio sul *carpentum*, privilegio esclusivo delle sacre vergini⁷³⁷: l'applauso che ne seguì da parte del popolo e del senato fece sì che, da allora, «le sue smanie, ambizioni, fantasie non avessero più un confine definito»⁷³⁸.

E' senza dubbio vero che una maggior autonomia consentì alle donne di accostarsi alla cultura e di istruirsi⁷³⁹, giungendo, in alcuni casi, a dar prova

cond. 27.37.8-9.

⁷³² PETROCELLI, *La stola e il silenzio*, cit., p. 305.

⁷³³ GOUREVITCH, RAEPSAET-CHARLIER, *La donna nella Roma antica*, cit., p. 201.

⁷³⁴ Dio Cass., *hist. Rom.* 60.5.2, e Tac., *ann.* 4.16.7: *'utque glisceret dignatio sacerdotum atque ipsis promptior animus foret ad capessendas caerimonias decretum Corneliae virgini, quae in locum Scantiae capiebatur, sestertium vicens, et quotiens Augusta theatrum introisset ut sedes inter Vestalium consideret'*. Le Vestali, infatti, avevano il privilegio di assistere agli spettacoli teatrali in un luogo appositamente riservato a loro, precisamente di fronte alla tribuna del pretore; cfr. Suet., *Aug.* 44.3: *'solis virginibus Vestalibus locum in theatro separatim et contra praetoris tribunal dedit'*.

⁷³⁵ Tacito la descrive come una donna assetata di potere: *ann.* 12.65.2.

⁷³⁶ SAMPOLI, *Le grandi donne*, cit., p. 185 ss.; su Agrippina minore cfr. anche GESTRI GRECO, *Le donne*, cit., p. 167 ss.

⁷³⁷ Suet., *Cl.* 17.3: *'currum eius Messalina uxor carpento secuta est'*.

⁷³⁸ SAMPOLI, *Le grandi donne*, cit., p. 224, e C. QUESTA, *Messalina, meretrix augusta*, in «Vicende e figure femminili», cit., p. 399 ss.

⁷³⁹ L'essere intellettualmente elevata non era di per sé indice di malcostume per la

delle proprie abilità oratorie⁷⁴⁰. Non di meno, nonostante tutto, continuavano a persistere forti pregiudizi nei loro confronti. I tempi, evidentemente, non erano ancora maturi per l'emancipazione femminile, e gli ostacoli che si frapponevano a questo cammino non dipendevano ovviamente dalla *levitas animi* delle *mulieres*⁷⁴¹, ma dalla loro esclusione dalla sfera pubblica. Tuttavia, quantunque sia decisamente improprio parlare di «emancipazione», le donne appartenenti ai ceti più elevati, sulle quali fino ad allora si era concentrata una forte pressione sociale e politica, conquistarono ampi margini di autonomia.

3.2. La forza disgregante dei culti orientali

A partire dal III secolo a.C. ai culti tradizionali se ne affiancarono di nuovi, sovente di provenienza orientale. Questa circostanza incise sensibilmente sul modello di comportamento femminile.

Alla sconfitta romana della Trebbia, seguirono le prescrizioni dei Libri Sibillini che avevano fatto sorgere nell'animo dei Romani delle flebili speranze, ma il prolungato decorso della guerra generò una sfiducia crescente nelle consuete ed antiche pratiche religiose, tanto da indurre soprattutto le donne a recarsi nel Foro o sul Campidoglio per compiere sacrifici in modo non convenzionale⁷⁴². Vi era ormai la comune convinzione che la *pax deorum* fos-

donna: è nota la cultura di Cornelia, matrona virtuosa, saggia, dedita interamente all'educazione dei figli e alla gestione del patrimonio familiare (Cic., *Brut.* 104) o di Sempronia, cultrice di lettere greche e latine (Sall., *Catil.* 25.2). Insomma, come afferma G. CAVALLO, *Donne che leggono, donne che scrivono*, in «Vicende e figure femminili», cit., p. 520 ss., dalla fine dell'età repubblicana, e soprattutto dai primi secoli dell'Impero, c'erano «*matronae* e *puellae doctae* saldamente in grado di leggere e di scrivere».

⁷⁴⁰) Nel caso di Mesia emergeva la capacità di difendersi da sola con una competenza tale da riuscire a convincere un'intera corte; in quello di Ortensia, l'abilità di tenere la sua arringa adducendo, con grande sagacia e determinazione, i motivi che avevano portato lei, e le altre donne, ad opporsi con decisione a richieste insensate: contribuire alle spese della vita pubblica pur non facendone parte. Eppure, nonostante tutto, questi riconoscimenti erano offuscati da qualche motivo che impediva di attribuire alle *postulantes* quelle lodi che invece meritavano. Pur riconoscendo la loro abilità oratoria, c'era, nei confronti di entrambe, una sottile critica: Mesia veniva etichettata con l'appellativo di «Androgine», una donna che nascondeva un animo maschile, e Ortensia, donna indubbiamente forte e competente, era vista come colei che si era avvalsa dell'eredità di eloquenza di Ortensio Ortalo, suo padre ed eccellente oratore.

⁷⁴¹) Su cui G. RIZZELLI, *In hac servandae integritatis custodia nulla libido inrumpet* (*Sen. contr.* 2.7.3). *Donne, passioni, violenza*, in «Violenza sessuale e società antiche, Profili storico-giuridici» (cur. F. Lucrezi, F. Botta, G. Giannelli), Lecce, 2003, p. 105.

⁷⁴²) Le donne, in realtà, erano di solito escluse dalla possibilità di sacrificare: O. DE

se stata infranta e, con essa, il buon andamento della vita pubblica e privata. I riti tradizionali non riuscivano più a placare la paura dei Romani, i quali si volsero a credere in ogni tipo di superstizione, cercando appagamento in culti importati dall'esterno⁷⁴³. In tutti i templi si dava ampio spazio a preghiere e sacrifici, e indovini e astrologi arrivavano a Roma da ogni parte.

Le tradizionali pratiche espiatorie che per decenni erano riuscite ad allontanare le calamità e a placare i normali turbamenti dell'uomo, ora non riuscivano più a sollevare gli animi dalle inquietudini religiose. Ciò creava un distacco sempre più profondo tra la religione ufficiale, l'unica consentita, e l'individualismo religioso, cui aspirava il singolo. Il Romano sentiva allora, più che mai, il bisogno di un rapporto diretto con il divino, di una religione che gli assicurasse sostegno e consolazione dopo le angosce e le sofferenze delle guerre puniche. E' ovvio che la classe di governo fosse perfettamente consapevole dell'inadeguatezza della religione ufficiale, ma al contempo si rendeva conto di quanto potesse essere pericoloso consentire ai singoli cittadini di avere rapporti personali e diretti con le divinità. Ciò avrebbe significato accettare l'introduzione di culti stranieri con la conseguente perdita di controllo sulla sfera religiosa da parte della classe di governo, libera, fino a quel momento, di decidere quali divinità potessero essere venerate dai cittadini romani⁷⁴⁴. Ma per quanto i pontefici si mostrassero sempre più insensibili verso le esigenze religiose dell'uomo, l'individualismo religioso si andava affermando sempre di più.

Fu proprio in quegli anni che, al fine di accelerare la chiusura delle guerre, i Libri Sibillini consigliarono l'introduzione nell'Urbe di Cibele, divinità di

CAZANOVE, *Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque, Quaest. Rom. 85)*, in «Phoenix», XLI, 1987, p. 167. Ciò nonostante, non vi è dubbio che alcuni ruoli sacerdotali fossero consentiti alle donne, come può desumersi da Livio (*urb. cond.* 10.23.3-10), che riporta un alterco tra alcune matrone romane e Virginia che negavano a quest'ultima, donna patrizia, di poter compiere sacri riti perché unita in matrimonio a un plebeo, il console Lucio Volumnio. Virginia, che si vantava di essere entrata nel tempio della Pudicizia patrizia in quanto aveva sposato un unico uomo, dedicò un'altra ara alla Pudicizia plebea e, dopo aver convocato le matrone di tale condizione, le esortò a compiere sacrifici, purché fossero di specchiata pudicizia e *univirae*. L'onorabilità e l'unione in matrimonio a un unico uomo sembravano essere, secondo la versione liviana, le uniche condizioni affinché le matrone romane potessero eseguire riti sacri.

⁷⁴³ BAYET, *Histoire politique et psychologique*, cit., p. 163 ss.

⁷⁴⁴ Polibio (*hist.* 6.56.10-13) accusa il ceto dirigente di sfruttare la «superstizione» per tenere le masse sottoposte al suo controllo: «qualunque massa di uomini è volubile ed è preda di impulsi, di passioni irrazionali, di emotività violente; così l'unico rimedio è frenare le masse sfruttando la loro paura dell'ignoto. Ecco perché i nostri antenati introdussero tra le masse le idee sugli dei o le concezioni dell'oltretomba».

origine frigia, nota a Roma col nome di *Magna Mater*⁷⁴⁵. Una delegazione, dopo aver consultato anche l'oracolo di Delfi, riuscì ad ottenere da Attalo, re di Pergamo, la statua della dea che, nell'aprile del 204, fece il suo ingresso trionfale alla foce del Tevere, allo scopo di proteggere i Romani da Annibale, che si trovava ancora in Italia⁷⁴⁶. Quando il suo simulacro aniconico, costituito da una pietra nera di forma conica, giunse in nave da Pessinunte, in Asia minore, ad Ostia, il popolo romano con i magistrati, i senatori, i cavalieri, le matrone, i fanciulli, le Vestali e i sacerdoti andarono ad accoglierla e questi ultimi la consegnarono a Publio Scipione Nasica, ritenuto dal senato il più virtuoso cittadino romano⁷⁴⁷. Egli, a sua volta, la mise nelle mani di Claudia Quinta⁷⁴⁸, una donna patrizia, che la introdusse via via presso le più nobili donne sposate della città⁷⁴⁹. Ben presto, tuttavia, l'entusiasmo della plebe, bramosa di nuove esperienze spirituali, comportò, da parte del ceto dirigente, l'assunzione di misure precauzionali per contrastare la minaccia che Cibele, dea dei riti orgiastici, poteva costituire per la religione romana. I suoi sacerdoti, preceduti dal capo degli eunuchi, giravano in processione per la città, mendicando di casa in casa⁷⁵⁰. Una posizione difficile, quella del gover-

⁷⁴⁵ Liv., *urb. cond.* 29.10.4, 29.11.8, 29.14.5-9, 29.37.3-5 e 36.36.3-5.

⁷⁴⁶ Liv., *urb. cond.* 29.10.4 ss., e Ov., *fast.* 4.255 ss. Nella prima decade del suo arrivo, i Romani introdussero una festa in suo onore, i *Ludi Megalenses*: Liv., *urb. cond.* 34.54.3 (si veda *infra*, nel testo).

⁷⁴⁷ Liv., *urb. cond.* 29.14.8-9, e Ov., *fast.* 4.347.

⁷⁴⁸ Nei *Fasti* di Ovidio (4.305-328) Claudia Quinta faceva parte del corteo di donne comuni e di Vestali che doveva accogliere a Ostia la Grande Madre. La dea, in questa versione, doveva essere trasportata su una nave trainata da uomini che però s'insabbiò e non si riusciva a farla procedere. Intervenne allora Claudia, la cui castità era stata messa in dubbio per il suo aspetto esteriore troppo appariscente e il suo linguaggio disinibito, e inginocchiandosi davanti all'immagine della dea, le chiese di discolparla inviando qualche segnale della sua castità. La preghiera di Claudia fu esaudita: presa una fune, riuscì a trainare la nave senza alcuno sforzo. La Grande Madre, evidentemente, credeva nella sua purezza. Anche secondo Cicerone (*har. resp.* 13.27), Claudia Quinta era una matrona. Secondo il racconto di Appiano (*bell. civ.* 7.9.56), Claudia Quinta, accusata di adulterio ma non ancora giudicata, per dimostrare la sua innocenza legò la cintura della sua veste all'imbarcazione e, dopo averla disincagliata, riuscì a farla procedere. Un'altra versione ancora, abbracciata da molti tra cui il poeta Stazio (*silv.* 1.245.246), associava invece Claudia Quinta a una Vestale, sospettata di aver commesso reato d'incesto; cfr. anche Herod., *exc. din. Marc.* 1.11.4. Sull'ambiguità delle fonti, in relazione all'identità di Claudia, cfr. FIORI, *Ordalie e diritto romano*, cit., p. 86 ss., e CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 229 s., che parla di «prova ordalica»; l'intervento degli dei nell'accertamento della verità si era avuto, precedentemente, nei casi delle Vestali Tuccia ed Emilia: SCHEID, *Claudia, la vestale*, cit., p. 3 ss., e LENTANO, *Properzio e i valori privati del mos maiorum* cit., p. 122 ss.

⁷⁴⁹ SCHEID, «*Indispensabili stranieri*», cit., p. 424-464.

⁷⁵⁰ Dionigi (*ant. Rom.* 2.19.4) riferisce che due sacerdoti, un maschio e una femmina, suonavano il flauto e chiedevano l'elemosina, una pratica, come fa notare opportunamente

no, disposto ad accogliere le forme di religione che potevano apparire utili, ma al contempo deciso a restare unico padrone nell'ambito del sacro: ciò che lo porterà ad oscillare, da quel momento, «fra lunghe tolleranze e brutali interventi»⁷⁵¹ nei confronti dei nuovi culti. Già guardata con sospetto dai Greci, la religione esotica che onorava Cibele, caratterizzata da danze smodate, ritmi incontrollati, episodi di autoflagellazione, costituiva una forte attrattiva per il cittadino romano, desideroso di credere nuovamente in qualcosa, di sentirsi in sintonia con le divinità, di poter sperare ancora nell'aiuto divino⁷⁵². I ceti dirigenti romani, avvertitone il pericolo, decisero di assumere opportuni provvedimenti per contenere i rischi⁷⁵³. A Cibele fu dedicato un tempio sul Palatino⁷⁵⁴ e la sua statua venne quindi posta all'interno del *pomerium*: ciò consentì di isolarla dalle masse, mantenendo il controllo su di essa. Una serie di divieti, poi, impedì un rapporto diretto con la dea: nessuna cerimonia – se non giochi e sacrifici organizzati dai magistrati romani – poteva essere celebrata in suo onore e ai cittadini romani veniva vietato di praticare i suoi riti⁷⁵⁵ ed essere suoi sacerdoti⁷⁵⁶. Un atteggiamento contraddittorio, di accettazione e al contempo di rifiuto, fu pertanto assunto da Roma nei confronti

DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 105, nettamente in contrasto con la religione romana, secondo la quale i sacerdoti dovevano offrire sacrifici senza chiedere nulla in cambio.

⁷⁵¹) DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 493 (trad. it. p. 441). BETTINI, *Elogio del politeismo*, cit., p. 93, richiama l'attenzione sul fatto che una divinità straniera non poteva essere onorata automaticamente all'interno della città, ma solo dopo essere stata sottoposta a un processo di accettazione ufficiale, deliberato dal senato.

⁷⁵²) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.19.4 ss., e Ov., *fast.* 4.181-190, mettono in luce gli aspetti più preoccupanti del culto. Tuttavia, come sottolinea G. PEDRUCCI, *Cibele e Attis a Roma. Un culto orientale tra patriottica accettazione e sospettoso rifiuto*, in «Saeculum Aureum», cit., II, p. 223 s., Augusto introdusse la *Magna Mater* tra le divinità protettrici della casa imperiale. L'autrice si interroga allora sul motivo che avrebbe indotto il *princeps* ad assumere un atteggiamento di benevolenza nei confronti della dea, dato alquanto singolare se si considera che la sua politica religiosa aveva sempre teso al recupero degli antichi culti italici: tale motivo, ad avviso della studiosa, è da rintracciare nella straordinaria ambiguità di Cibele, dea orientale ma al contempo profondamente romana: era, infatti, «la remota antenata dell'intera stirpe romana attraverso Enea» e Augusto, nella sua politica di restaurazione dei *mores maiorum*, la esaltava «come antica dea ancestrale romana». Ella quindi, nonostante l'innegabile differenza da un punto di vista culturale con Roma, «si presentava come portatrice di valori nazionali e rassicuranti per la comunità».

⁷⁵³) Soprattutto Catone, esponente, com'è noto, dell'aristocrazia tradizionalista, si oppose con vigore all'introduzione dei nuovi culti ritenendo necessario conservare la religione tradizionale quale strumento politico in grado di controllare i ceti popolari.

⁷⁵⁴) Liv., *urb. cond.* 29.37.2-3.

⁷⁵⁵) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.19.4 s. Sul tema, E. ORLIN, *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*, Oxford, 2010, p. 156 ss.

⁷⁵⁶) Erano infatti un sacerdote e una sacerdotessa frigi a presiedere il culto e a dirigere il clero che veniva ad essere reclutato fuori Roma, in Oriente: Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.19.4.

del nuovo culto: da un lato, una grande festa, quella dei *Ludi Megalenses*, celebrata tra il 4 e il 10 aprile, ricordava ogni anno, con sacrifici, banchetti e giochi nel circo e nel teatro, e alla presenza di funzionari di stato, l'arrivo della Grande Madre⁷⁵⁷; dall'altro, un ciclo di feste in onore di Cibele, alla fine di marzo, poteva aver luogo solo all'interno del tempio e rivolgersi esclusivamente ai fedeli orientali⁷⁵⁸. La *res publica*, inoltre, rifiutava con determinazione alcuni aspetti del culto frigio, come l'adorazione dei Galli, ministri della dea di origine orientale che, devoti a quest'ultima, si eviravano per mettersi al suo servizio, e impediva ai cittadini romani l'accesso ai luoghi in cui erano in corso cerimonie orgiastiche⁷⁵⁹.

Una pesante sfida al monopolio della classe di governo sulla religione venne dal culto privato di Dioniso che, dopo essersi diffuso tre secoli prima nell'ambiente ellenico per opera di un sacerdote greco, s'insediò a Roma ottenendo subito un notevole consenso popolare⁷⁶⁰. Con esso, si professava di

⁷⁵⁷) Cic., *har. resp.* 12.24.

⁷⁵⁸) Questa cerimonia frigia, svolta sotto la sorveglianza dei quindecemviri, comprendeva una processione con la quale la statua di Cibele veniva trasportata fino al bagno rituale nell'Almo e simboleggiava la fine del lutto di *Attis*, il dio del culto frigio, venerato insieme alla *Magna Mater*. *Attis* era in origine un pastore, amato dalla dea; invaghitosi della ninfa Sangariti, venne meno alle sue promesse di castità nei confronti di Cibele che si vendicò facendo morire la ninfa. *Attis*, impazzito per il dolore, si autoevirò, gesto che lo reintegrò agli occhi della dea: Ov., *fast.* 4.221-244. Alla fase rigorosamente frigia del bagno rituale, a distanza di pochi giorni ne seguiva un'altra, ufficiale, condotta dalle autorità romane: M.V. CERUTTI, *Operatori rituali e culti di origine orientale a Roma: aspetti di una prospettiva storico-religiosa*, in «Sacerdos. Figure del sacro nella società romana», cit., p. 269.

⁷⁵⁹) Come sottolinea CERUTTI, *Operatori rituali*, cit., p. 269, questo atteggiamento ambivalente della classe di governo cessò solo quando, con l'imperatore Claudio, il culto frigio divenne pubblico: egli introdusse infatti i *dendrophori*, sacerdoti romani, all'interno del culto, e la cerimonia del *dies sanguinis* cui seguiva la *lavatio* alla fine del ciclo festivo. In seguito, con Antonino Pio, furono inseriti anche i *cannophori* e soprattutto l'archigallo, capo dei sacerdoti, tutti con caratteristiche romane.

⁷⁶⁰) Liv., *urb. cond.* 39.15.10 e 39.9.1. Sul tema la bibliografia è sterminata. Tra i tanti studiosi che si sono occupati dell'argomento, ricordiamo P.V. COVA, *Livio e la repressione dei Bacchanali*, in «Athenaeum», LII, 1974, p. 82 ss., F. DE MARINI AVONZO, *Il senato romano nella repressione penale*, Torino, 1977, p. 4 ss. e 47 ss., C. RASCÓN, *A propósito de la represión de las bacanales en Roma*, in «Estudios U. Alvarez Suarez», Madrid, 1978, p. 385, J.L. MURGA, *Rebeldes a la República*, Barcellona, 1979, p. 117 ss., SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 155 ss., J. ROUSSELLE, *The Roman Prosecution of the Bacchic Cult 186-180 B.C.*, New York, 1982, *passim*, J.-M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. a Rome et in Italie: vestiges, images, tradition*, Roma, 1988, p. 151 ss., R.A. BAUMAN, *The Suppression of the Bacchanals: Five Questions*, in «Historia», XXXIX, 1990, p. 334 ss., E.S. GRUEN, *The Bacchanalian Affair*, in «Studies in Greek Culture and Roman Policy», Leyden - New York - Kobenhavn - Köln, 1990, 34 ss., NORTH, *La religione repubblicana*, cit., p. 576 ss., BEARD, *Religion*, cit., p. 761 ss., W. Nippel, *Orgien, Ritualmorde und Verschwörung? Die Bacchanalien Prozesse des Jahres 186*

diffondere ideali di amore e di fraternità nella prospettiva di una sicura sopravvivenza ultraterrena; di fatto, i numerosi seguaci del dio Bacco avevano dato luogo ad una associazione segreta in cui, uniti da giuramento⁷⁶¹, si erano staccati dalla religione ufficiale per aderire al culto dionisiaco. Livio riferisce che, in principio, la grandezza della città riuscì forse a nascondere questo «male» che incominciava a insediarsi⁷⁶², ma quando in seguito la promiscuità, il vino, la complicità della notte, la solidarietà tra i membri, e l'assenza di ogni limite al pudore resero evidente il pericolo che le feste notturne, celebrate in onore di Bacco da uomini e donne, fanciulli e adulti, degenerassero in orge turpi e peccaminose⁷⁶³, il senato, allarmato, deferì ai magistrati l'inchiesta sulla responsabilità del rito orgiastico. Il controllo su di esso non fu accorto e diplomatico (come nei confronti della *Magna Mater*), ma deciso e violento. Roma, infatti, colta alla sprovvista e spaventata dalla grande attrazione esercitata da questo culto sulle masse – sempre più desiderose di conforto e protezione – lo repressero violentemente, cercando di arginare un fenomeno religioso che ormai si stava diffondendo in tutta Italia⁷⁶⁴. Propagatosi come una malattia contagiosa⁷⁶⁵, venne visto come un crimine contro la *respublica*.

v. Chr., in «Grosse Prozesse der römischen Antike» (*cur.* U. Mante e J. Von Ungern-Sternberg), München, 1997, p. 65 ss., B. ALBANESE, *Per l'interpretazione dell'iscrizione con norme del «SC de Bacchanalibus» (186 a.C.)*, in «Iuris Vincula. Studi M. Talamanca», I, Napoli 2001, 4 (= *Scritti giuridici*, IV, Torino, 2006, p. 846), A. LUISI, *La terminologia del terrorismo nella vicenda dei Bacchanali del 186 a.C.*, in «Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico (Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2005)», Pisa, 2006, p. 145-155, M. VARVARO, «*Certissima indicia*». Il valore probatorio della chiamata in correità nei processi della Roma repubblicana, in «AUPA.», LII, 2008, p. 397 ss., FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., p. 457 ss., BETTINI, *Elogio del politeismo*, cit., 131 ss., e DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 100 ss

⁷⁶¹ Liv., *urb. cond.* 39.15.13 e 39.18.3.

⁷⁶² Liv., *urb. cond.* 39.9.1.

⁷⁶³ Liv., *urb. cond.* 39.8.6. Ironizza sul caos provocato dai Bacchanali Plaut., *Aul.* 406-414 e *Amph.* 703-704.

⁷⁶⁴ Livio (*urb. cond.* 39.14.3 ss.) descrive l'indagine preliminare del console Postumio con toni drammatici, al fine di giustificare i provvedimenti d'urgenza assunti dal senato in vista di un caso eccezionale.

⁷⁶⁵ Liv., *urb. cond.* 39.9.1: «*huius mali labes ex Etruria Romam velut contagione morbi penetravit*». Dura la censura di Ennio nei confronti di questi «indovini» che, per inerzia o spinti dalla fame, non conoscono la propria via e pretendono di insegnarla ad altri (in Cic., *div.* 1.58.132: «*Sed superstitiosi vates, impudentesque harioli, aut inertes, aut insani, aut quibus egestas imperat, qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam; quibus divitias pollicentur, ab iis dracumam ipsi petunt de his divitiis sibi deducant dracumam, reddant cetera*»). Qualora fosse stato un solo cittadino a violare deliberatamente le prescrizioni rituali, questo sarebbe stato semplicemente escluso dalla comunità e fatto oggetto di pubblico disprezzo; ma quando a rifiutarsi di praticare il culto ufficiale fosse stato un intero gruppo (Liv., *urb. cond.* 39.13.14: «*Multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse ...*») ci si trovava di fronte a un autentico

Occorreva pertanto un intervento duro e tempestivo. Un senatoconsulto autorizzò i consoli, a cui era stata affidata l'inchiesta, di procedere con severità contro coloro che avessero aderito alle prescrizioni pericolosamente sovversive del rito dionisiaco⁷⁶⁶; stabilì inoltre che, per il futuro, fosse bandita ai Bacchanali ogni possibilità di riunione e che venissero distrutti i luoghi di culto⁷⁶⁷. Quest'associazione clandestina, cui Livio attribuisce l'intento di *coniurare*⁷⁶⁸, operava in un momento estremamente critico della storia di Roma. A

complotto, a una secessione: SCHEID, *La religione a Roma*, cit., p. 18. PAILLER, *Bacchanalia*, cit., p. 175 nota l'assenza, nella valutazione del senato, di qualsiasi differenziazione tra fatto religioso e fatto criminale, tra colpevole «nel pensiero» e colpevole «in atto»

⁷⁶⁶) Liv., *urb. cond.* 39.14.6: '*Quaestionem deinde de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem consulibus mandant ...*'. Tale competenza del senato, motivata da circostanze di eccezionale gravità, come già sottolineato da SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 100, non incontrò particolari ostacoli e, sebbene da un punto di vista costituzionale rappresentasse un'evidente usurpazione di potere, finì per essergli riconosciuta come propria. L'accusa di cospirazione fu sufficiente perché i consoli comminassero la pena capitale senza concedere alcuna possibilità di appello: Livio, nel trattare dei processi ai Bacchanali, non fa infatti alcun riferimento alla *provocatio* e richiama il popolo solo per ricordarne la convocazione da parte di Postumio al fine di comunicargli il contenuto del senatoconsulto: i provvedimenti assunti dal console non erano semplicemente esplicitazione del suo *ius coercitionis*, ma costituivano un vero e proprio *iudicium*, un'arbitraria sostituzione del processo comiziale: in proposito, cfr. M. RAVIZZA, *Il senatusconsultum ultimum: un provvedimento senatorio tra opportunità politica e legittimità costituzionale*, in «AUPA», LXI, 2018, p. 259 ss. Ad avviso di D. MANTOVANI, *Il problema d'origine dell'accusa popolare. Dalla «quaestio» unilaterale alla «quaestio» bilaterale*, Padova, 1989, p. 21, invece, il senato avrebbe potuto promuovere un processo *de capite* in caso di *coniuratio* in quanto una *lex publica* preesistente definiva il reato e stabiliva la condanna a morte.

⁷⁶⁷) Solo il permesso del pretore avrebbe consentito che si riunissero, per motivi religiosi, non più di cinque persone: L'intento del senato di ingerire notevolmente sul culto, imponendone a tal fine stringenti limitazioni in luogo di uno sradicamento, è messa in luce da DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 100-101.

⁷⁶⁸) Liv., *urb. cond.* 39.8.3: '*consulibus ambobus quaestio de clandestinis coniurationibus decreta est*'. Sui problemi di traduzione del termine *coniuratio* si veda PAILLER, *Bacchanalia*, cit., p. 21 ss.), cui fa sicuramente allusione il termine '*coniurare*', non mirava tanto al rovesciamento della *res publica*, quanto piuttosto a mantenere il segreto su tutto ciò che si svolgeva durante i riti e che doveva restare circoscritto all'interno della setta. Si trattava, in sostanza, di un giuramento di fedeltà prestato al momento dell'iniziazione dai seguaci di Bacco che, a questo scopo, pronunciavano determinate preghiere ripetendo le parole del sacerdote: Liv., *urb. cond.* 39.18.3. DE MARINI AVONZO, *Il senato romano nella repressione penale*, cit., p. 61 s., e LUISI, *La terminologia del terrorismo*, cit., p. 155, ricordano che già Plauto, nelle sue commedie (*Aul.* 406-414 e *Amph.* 703-704: cfr. *supra*, nt. 763) aveva fatto riferimento al culto di Bacco; il popolo, quindi, ne era informato e non aveva mai dimostrato particolare preoccupazione. Escludono che il culto bacchico costituisse un fenomeno nuovo e rivoluzionario anche SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 157 ss., il quale sottolinea come il senato e i consoli avessero condotto tutta la repressione negando ogni intervento dell'autorità religiosa, preoccupati solo dell'aspetto politico della vicenda, mentre ORLIN,

pochi anni di distanza dalla fine della seconda guerra punica, la crisi economica e sociale, che aveva investito la repubblica e che aveva portato la concentrazione del potere politico nelle mani di una ristretta cerchia di uomini, non avrebbe potuto non intaccare anche la sfera religiosa⁷⁶⁹. L'esclusivismo del culto bacchico impediva al senato qualunque ingerenza a riguardo, rendendolo intollerabile⁷⁷⁰. Da qui la profonda insofferenza verso i seguaci del

Foreign Cults in Rome, cit., p. 167 s. che, oltre a provare la sua esistenza prima del 186 a.C. (p. 167 nt. 19), sottolinea come tale culto – benché accusato di promuovere la dissolutezza sessuale e attività criminali di vario tipo – non fu mai sradicato dall'Italia: gli fu, in effetti, consentita l'esistenza nel rispetto di determinate direttive imposte dalla classe di governo. L'intento del senato, dunque, non era semplicemente quello di opporsi a un culto straniero, ma di ammetterlo solo a condizione che potesse esercitare su di esso un significativo controllo. Così, precedentemente, BEARD, *Religion*, cit., p. 762. Secondo TURCHI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 209, tuttavia, il culto di Bacco, pur presente a Roma sin dagli inizi della repubblica, vi era entrato «non nelle forma misterica, bensì come protettore, insieme a Demetra, dell'agricoltura»; diverso, invece, il Bacco di tre secoli dopo, «dio orgiastico della vegetazione selvaggia». Nega che il rito bacchico rappresentasse un movimento rivoluzionario anche MONACO, «*Veneficia matronarum*», cit., p. 202, la quale ritiene molto probabile che le numerose donne che vi avevano preso parte, in quanto ancora fortemente sottoposte al proprio gruppo di appartenenza, volessero trovare in tale rito più uno sfogo, un'evasione, che non una reale protesta.

⁷⁶⁹) Le frustrazioni delle masse e la loro profonda insoddisfazione riuscirono a trovare un certo appagamento in questo culto orientale che offriva loro uno sfogo e la speranza di una gioia ultraterrena. L'aspetto psicologico assunse dunque un peso fondamentale, ma Livio non vi fa alcun riferimento: L'importanza dell'aspetto psicologico nell'osservanza di tale culto è messa ben in evidenza da DE MARINI AVONZO, *Il senato romano nella repressione penale*, cit., 55 ss. Pur riconoscendo gli inevitabili problemi che un rito orgiastico poteva causare in una società improntata all'ordine e alla razionalità, la studiosa sottolinea come esso costituisse per i suoi adepti soprattutto uno sfogo, un'evasione in un momento difficile causato da una società in via di sviluppo; cfr. SCHEID, *La religione a Roma*, cit., p. 114 ss. Livio richiama invece, esclusivamente, la portata politica della congiura e si allinea, in questo modo, all'orientamento del senato che presentava le regole e i rituali del culto bacchico come pericolosamente sovversivi: è vero che la violenza, l'omosessualità, la depravazione si opponevano ai principi altamente morali perseguiti, o almeno professati, dal ceto dirigente romano, ed erano, in quanto tali, inaccettabili; è altrettanto vero, tuttavia, che lo storico patavino – attribuendo al comportamento dei seguaci del culto dionisiaco l'intento di *coniurare* – assegna ai fatti una motivazione esclusivamente politica, tralasciando nel suo racconto aspetti che potrebbero da un lato attenuare la responsabilità degli adepti, dall'altro non giustificare appieno il comportamento dei consoli. Un ruolo determinante nella repressione del culto, come sottolinea la DE MARINI AVONZO, *Il senato romano nella repressione penale*, cit., p. 69 ss., fu ricoperto da Catone: il suo noto conservatorismo, che gli impediva di staccarsi dagli antichi *mores* portandolo a sobillare il popolo contro tutto ciò che proveniva dalla Grecia, non poteva restare indifferente di fronte al dilagare del culto bacchico. In proposito cfr. anche LUISI, *La terminologia del terrorismo*, cit., p. 145 ss.

⁷⁷⁰) L'individualismo fu interpretato come un atteggiamento sovversivo all'interno

culto dionisiaco che, in caso di violazione dei precetti stabiliti dal senatoconsulto *de bacchanalibus*, sarebbero stati puniti con la pena di morte⁷⁷¹. Il pretore M. Emilio Lepido, su incarico del senato, stabilì che chiunque avesse posseduto libri di profezie o formule di preghiere o trattati sull'arte di compiere sacrifici avrebbe dovuto consegnarle a lui entro la fine del mese in corso; decise inoltre che nessuno avrebbe potuto eseguire sacrifici in mezzo ad altre persone o in un luogo sacro secondo riti nuovi o stranieri⁷⁷². Si cercava, insomma, «di escludere dalla vita romana tradizioni alternative e meno rigorose, in cui gli dei e le loro avventure, i sacerdoti e i loro miracoli, gli indovini e le loro imprese profetiche avrebbero svolto un ruolo di maggior peso»⁷⁷³.

Tra la fine del II e gli inizi del I secolo a.C., un altro culto orientale, quello isiaco, giunse a Roma, suscitando la profonda avversione della classe di governo⁷⁷⁴. Tale rito incideva sull'aspetto emotivo, portava il soggetto al rico-

di una società che, dopo la seconda guerra puniva, mirava a riorganizzarsi militarmente in vista di un'espansione imperialistica: in proposito, cfr. C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, 1970, p. 60 ss., e PANI, *La repubblica romana*, cit., p. 19.

⁷⁷¹) Nelle linee 24-25 dell'iscrizione sulla tavola di bronzo trovata a Tirolo nel 1640 («CIL.» I².2.581), si legge infatti: 'Sei *ques esent, quei avorsum ead fecissent quam suprad scriptum est eis rem caputalem faciundam censuere*'.

⁷⁷²) Liv., *urb. cond.* 25.1.11-12: '... M. Aemilio praetori [urb.] *negotium ab senatu datum est ut eis religionibus populum liberaret. Is et in contione senatus consultum recitavit et edixit ut quicumque libros vaticinos precatationesve aut artem sacrificandi conscriptam haberet eos libros omnes litterasque ad se ante calendas Apriles deferret neu quis in publico sacrove loco novo aut externo ritu sacrificaret*'. SCHEID, *Il sacerdote*, cit., p. 61, fa opportunamente notare che, in presenza di uno scandalo legato a pratiche religiose, la competenza non spettava al sacerdote, ma al magistrato responsabile dell'ordine pubblico, trattandosi di una questione di polizia. La classe dominante, tuttavia, dovette accettare l'introduzione dei lectisternia e delle feste sia perché prescritti dai libri Sibillini per placare gli animi angosciati dei romani, sia perché queste istituzioni greche erano comunque sottoposte al controllo del governo: cfr. in proposito A.J. TOYNBEE, *Hannibal's Legacy, The Hannibalic War's Effects in Roman Life*, Oxford, 1965, trad. it. – *L'eredità di Annibale. Le conseguenze delle guerre annibaliche nella vita romana* –, Torino, 1997, I, p. 464. Una presenza scomoda era rappresentata anche dai filosofi greci che potevano generare scetticismo nei confronti della religione tradizionale. Essi furono espulsi nel 161 insieme ai retori greci: Gell., *noct. Att.* 15.11.1.

⁷⁷³) NORTH, *La religione repubblicana*, cit., p. 575 s., e S. GSELL, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1894, rist. Roma, 1967, p. 74: i culti orientali furono sempre tenuti d'occhio dal potere perché, per quanto le relative divinità si sforzassero di convivere in modo armonioso con gli dei romani, i sacerdoti di tali culti non servivano la *res publica* e le loro cerimonie, in parte segrete, non venivano regolate dal pontefice massimo.

⁷⁷⁴) V. MAZZUCA, *Religione e politica. Iside e Augusto*, in «*Saeculum Aureum*», cit., II, p. 178 ss., sottolinea lo scontro tra i *populares* e gli *optimates*: Clodio usò il culto di Iside come strumento politico, ma incontrò la reazione del senato che, a partire dal 64 a.C., assunse una serie di provvedimenti contro tale culto; questi ultimi, tuttavia, a causa del grande consenso popolare incontrato dalla nuova religione orientale, si limitarono a farla esiliare. Nel 58 a.C., il console Aulo Gabinio rifiutò di compiere il sacrificio in onore de-

noscimento della propria volontà e aveva il potere di ribaltare i valori tradizionali, vanificando proibizioni e vincoli inerenti la vita quotidiana⁷⁷⁵. Dopo il culto di Dioniso, fu soprattutto quello di Iside a influenzare l'atteggiamento femminile. Abituata da sempre a sottostare prima al padre e poi al marito, la donna è fortemente attratta da un culto che professa la completa uguaglianza tra i sessi: maschio e femmina, schiavo e libero, patrizio o plebeo, gli esseri umani sono uguali perché tutti possiedono un'anima immortale⁷⁷⁶. Per tale divinità tutti gli individui si ponevano sullo stesso piano e non solo liberi e schiavi, ma anche, e soprattutto, uomini e donne. Un'importante iscrizione funeraria attesterebbe la presenza, all'interno di una lista di tredici persone, di un sacerdote di Iside Capitolina e di sua moglie⁷⁷⁷, ma c'è chi ritiene che esso non venisse celebrato da sacerdoti specifici di Isis, ma che fosse eseguito dal collegio dei *pastophori* e controllato dai pontefici o dai quindecemviri⁷⁷⁸. Un magistrato romano avrebbe presieduto annualmente la festa⁷⁷⁹.

I tentativi di arginare la diffusione del culto di Iside furono diversi: Augusto, in particolare, manifestò nei confronti del culto isiaco una decisa ostilità. Egli ordinò la demolizione del tempio costruito dopo la morte di Cesare, abbattendone personalmente la porta dopo che nessuno aveva assecondato la sua richiesta di demolizione⁷⁸⁰. Da un lato si manifestava il timore che esso, come tutte le religioni straniere, potesse intaccare pericolosamente, corrompendola, la religione ufficiale; dall'altro, contrastarlo con la forza avrebbe potuto innescare un pericoloso meccanismo di reazione, alimentando nuovi focolai sovversivi.

gli dei egizi durante la cerimonia di investitura poiché il sacrificio, se fosse stato eseguito, avrebbe comportato l'accettazione del culto all'interno dei *sacra publica*, e nel 53-52 a.C. il senato ordinò la distruzione dei templi dedicati alla dea orientale.

⁷⁷⁵ PETROCELLI, *La stola*, cit., p. 307

⁷⁷⁶ La stessa Iside è stata per dieci anni prostituta a Tiro: CANTARELLA, *L'ambiguo malanno*, cit., p. 228 s.

⁷⁷⁷ «CIL.» VI 2247. Cfr. MAZZUCA, *Religione e politica*, cit., p. 177.

⁷⁷⁸ Sull'importanza dei quindecemviri relativamente ai riti stranieri cfr. G.A. CECCONI, *Pagani e Cristiani nell'occidente tardo-antico*, Roma, 2012, p. 23 ss.

⁷⁷⁹ In tal senso CERUTTI, *Operatori rituali*, cit., p. 274.

⁷⁸⁰ CANTARELLA, *L'ambiguo malanno* cit., p. 229. Sul tema, diffusamente MAZZUCA, *Religione e politica*, cit., p. 181 ss., che colloca il provvedimento augusteo all'interno di un progetto di risanamento della società romana: il *princeps* voleva infatti ristabilire i culti antichi al fine di una rinascita religiosa e morale. L'obiettivo di Augusto non era quello di opporsi a un culto straniero, ma di impedire che l'individualismo professato da questo come da altri riti estatici corrompesse i principi della religione ufficiale. Il culto di Iside, come sottolinea lo studioso, ebbe lunga vita a Roma tanto da costituire una pratica religiosa piuttosto abituale, soprattutto da parte delle donne, e da ottenere l'elogio da parte di Tibullo (Tib., *eleg.* 1.3.23-26).

In realtà, associazioni di tipo orgiastico avevano fatto il loro ingresso a Roma già prima dell'arrivo di Cibele ed è infatti possibile che l'effeatezza con cui furono punite, tra i sostenitori dei culti orientali, anche e soprattutto le donne, trovi la sua motivazione in episodi ancora più risalenti. Livio riferisce che nel 295, anno funestato da una grave pestilenza e da prodigi, e nel 213 a.C., furono promossi due processi per adulterio contro *'aliquot matronae'*⁷⁸¹ che vennero condannate. Risulta piuttosto singolare che i reati d'impudicizia, a quell'epoca di solito ancora perseguiti in ambito privatistico, fossero stati affidati alla giustizia criminale; sebbene a riguardo sia possibile formulare solo mere congetture, è molto probabile che essi fossero stati giudicati pericolosi per l'intera comunità. Accanto all'ipotesi avanzata da Sara Pomeroy⁷⁸², secondo la quale è verosimile che il ricorso alla giustizia penale avesse dovuto sostituire un intervento familiare non operativo a causa dell'assenza o scomparsa dei mariti a seguito delle campagne militari, è sicuramente degna della medesima considerazione anche quella avanzata da Francesca Cavaggioni⁷⁸³, secondo cui, invece, in un clima di tensione religiosa che aveva indotto il senato ad assumere severi provvedimenti soprattutto contro donne che avessero aderito a religioni straniere, questi casi erano stati visti come reati commessi in occasione di riti di tipo orgiastico, lesivi non solo degli interessi strettamente familiari, ma dell'intera *civitas*⁷⁸⁴. Ciò troverebbe conferma nella considerazione che Livio, prima di soffermarsi sulla narrazione di questi due processi, aveva dato conto, nel capitolo precedente, della diffusione di una religione straniera che, giunta a Roma, avrebbe trovato, come sue sostenitrici, soprattutto le donne. Tali reati, che vedevano coinvolte diverse matrone, erano emblematici di un momento storico che incominciava a caratterizzarsi dal dilagare del malcostume e dalla perdita degli antichi valori.

A seguito del dilagare dei riti orientali, il ruolo delle donne apparve sempre meno secondario: spesso in gruppo incominciavano ad introdursi con insolita insistenza nella vita pubblica, suscitando grande preoccupazione nella classe di governo che, assistendo a comportamenti tutt'altro che allineati alla

⁷⁸¹) Liv., *urb. cond.* 10.31.8-9 e 25.2.9-10. In particolare nel processo del 213 cui allude il secondo passo liviano, molte matrone adultere furono punite con l'esilio: cfr. PETROCELLI, *Cornelia, la matrona*, cit., p. 36, CENERINI, *La donna romana*, cit., p. 40, e CANTARELLA, *Passato prossimo*, cit., p. 68 ss.

⁷⁸²) POMEROY, *Donne in Atene e Roma*, cit., p. 189.

⁷⁸³) CAVAGGIONI, *«Leges sacrae»*, cit., p. 79 ss.

⁷⁸⁴) Che si trattasse di un rito orgiastico viene ribadito da CAVAGGIONI, *«Leges sacrae»*, cit., p. 83 ss., in adesione alle opinioni di GARDNER, *Women in Roman Law & Society*, cit., p. 123, e di CANTARELLA, *Passato prossimo*, cit., p. 69 (cfr. F. CAVAGGIONI, *Mulier rea. Dinamiche politico-sociali nei processi a donne nella Roma repubblicana*, Venezia, 2004, p. 40 ss.).

consueta sobrietà e dedizione alla famiglia, avvertì lucidamente e, forse per la prima volta con viva apprensione, un serio pericolo nella presenza femminile⁷⁸⁵. Certamente l'influenza di correnti filosofiche e dei culti misterici giocarono un ruolo importante nell'acquisizione di alcune libertà da parte delle donne. Il momento era indubbiamente delicato: l'espansione di Roma da un punto di vista territoriale, sociale, politico, non poteva lasciare indifferente la religione⁷⁸⁶. L'entusiasmo dimostrato dalle masse verso i culti orientali, forse in grado di assicurare all'uomo un rapporto diretto e personale col divino⁷⁸⁷, era il segno evidente di una sfiducia sempre maggiore verso la religione tradizionale,

⁷⁸⁵) Opportunamente CAVAGGIONI, *Leges sacrae*, cit., p. 91 ss., pone l'attenzione sulla circostanza, non priva di rilievo, che Fabio Gurgite *Cunctator*, il quale aveva comminato sanzioni multatizie nei confronti di matrone accusate di stupro, era figlio di Q. Fabio Massimo Rulliano (il quale, nel 331 a.C., aveva preso parte a un famoso processo contro matrone accusate di veneficio) e nipote di Fabio Gurgite *Cunctator*: costui, nel 216, subito dopo la sconfitta di Canne, aveva disposto che le donne dovessero restare chiuse in casa, lontane dalla vita pubblica e senza esternare il proprio dolore, così che per le vie della città ci potesse essere silenzio: Liv., *urb. cond.* 22.55.6-7. E' tutt'altro che improbabile dunque – osserva la studiosa – che i provvedimenti dell'edile curule Fabio Gurgite fossero in linea con le disposizioni «antifemminili» dei predecessori, nonché con la *lex Oppia*, approvata nel 215, tesa a porre un freno al lusso delle *matronae*. G. FAU, *L'émancipation féminine dans la Rome antique*, Paris 1978, p. 180 ss., rilevando l'autonomia raggiunta a Roma dalla donna, valorizza alcuni aspetti di non poco rilievo. Con troppa facilità, e forse superficialità, si sono attribuite alle donne colpe eccessive. E' indubbia la loro penetrante ingerenza nella vita pubblica, la loro determinazione nell'uscire dall'anonimato e il ruolo da esse giocato nel verificarsi di importanti cambiamenti, ma è sicuramente eccessivo ritenerle responsabili, come a volte succede, della decadenza dell'impero romano. Lo studioso ricorda come alcuni storici imputino alle donne la perdita delle virtù virili, la trasformazione del matrimonio romano in un adulterio legalizzato, l'introduzione dei culti orientali e la conseguente distruzione dell'antica religione romana; ma è possibile – si chiede a questo punto Fau – che le cause morali, le uniche a poter essere ricondotte alle donne, siano state in grado, da sole, di portare alla rovina dell'Impero? E' evidente che la panoramica delle responsabilità debba essere stata molto più ampia, e tale da abbracciare cause geografiche, economiche, finanziarie e militari, oltre, indubbiamente, quelle morali. Sulle cause di decadenza dell'impero romano cfr. A. MOMIGLIANO, *Il cristianesimo e la decadenza dell'impero romano*, in «The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century», trad. it. – «Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV» –, Torino 1968, p. 7 ss.

⁷⁸⁶) SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic*, cit., p. 99 s.

⁷⁸⁷) Ciò spiega il grande entusiasmo suscitato dalla diffusione di varie forme di spiritualità che attribuivano un ruolo preminente all'individuo e rispondevano ai suoi bisogni di salvezza individuale e di solidarietà fraterna. Fra tutte, il Cristianesimo fu quello che maggiormente avrebbe risposto alle esigenze umane. Gesù, infatti, con la sua predicazione non solo avrebbe promesso che l'uomo sarebbe stato liberato da ogni costrizione politica e ingiustizia sociale, ma che Dio si sarebbe preso cura degli oppressi, assicurando loro consolazione e salvezza (Marc., *ev.* 8.27-29).

priva di slanci, di emotività, incapace di alleviare le sofferenze dell'uomo.

3.3. Per una storia dei rapporti delle Vestali con il potere politico

Questo differente atteggiamento nei confronti della religione tradizionale ebbe conseguenze anche sulla condizione delle vergini Vestali. Secondo la tradizione, la dea avrebbe ricompensato la loro totale abnegazione, soccorrendo – nei momenti di difficoltà – chi non fosse venuta meno ai propri doveri. Al contrario, si sarebbe rivelata inflessibile qualora la sacerdotessa, sua immagine vivente, avesse infranto gli accordi. In questo caso i pontefici dovevano agire con celerità, prima che l'ira divina coinvolgesse e colpisse l'intera collettività: rimuovevano il soggetto *impius* per evitare terribili sciagure o per tentare di contenerne gli effetti qualora essi si fossero già verificati.

Ma questa sorta di compromesso tra la dea e le Vestali da un lato e il legame, stretto al momento della *capitio*, tra le sacerdotesse e il pontefice massimo dall'altro, si dimostrò col tempo – agli occhi delle vergini – non più adeguato: il loro ruolo passivo e la loro totale sottomissione alla dea e al pontefice incominciarono a cedere di fronte alle nuove esigenze. L'aura di sacralità che le pervadeva, la venerazione di cui esse godevano, l'adempimento scrupoloso dei loro riti non escludevano, almeno per alcune di loro, la possibilità di un coinvolgimento più attivo negli affari pubblici. Le fonti riferiscono di diverse occasioni in cui, in effetti, le vergini Vestali riuscirono a ingerirsi nella vita socio-politica.

Nel 143 a.C., il console Appio Claudio Pulcro⁷⁸⁸ intraprese una guerra contro i Salassi e riportò una pesante sconfitta perdendo cinquemila uomini⁷⁸⁹. In una seconda battaglia, il suo esercito uccise lo stesso numero di nemici, riportando un esito favorevole⁷⁹⁰. Quando il console chiese al Senato di celebra-

⁷⁸⁸) Console nel 143 a.C. In realtà, Appio Claudio *Pulcher* era il padre di Claudia secondo Cicerone (*pro Cael.* 14.34: 'Non virgo illa Vestalia Claudia, quae patrem complexa triumphantem, ab inimico tribuno plebis de curru detrabi passa non est?') e Valerio Massimo (*mem.* 5.4.6:), mentre ne sarebbe stato il fratello secondo Svetonio (*Tib.*, 2.4: 'Virgo Vestalis fratrem, iniussu populi triumphantem, ascenso simul curru usque in Capitolium prosecuta est, ne vetare, aut intercedere fas cuiquam tribunorum esset'). Il caso implica un'altra importante problematica, quale la mancata osservanza degli auspici: Appio Claudio *Pulcher*, infatti, esasperato dal fatto che i polli oracolari, posti nella sua nave, non avevano dato segni favorevoli per poter intraprendere una battaglia navale, li gettò fuori bordo, e ciò avrebbe comportato la sua clamorosa sconfitta: Suet., *Tib.* 2.2. Sul tema si veda BEARD, *Religion*, cit., p. 729 s.

⁷⁸⁹) Oros., *hist. adv. pag.* 5.4.7.

⁷⁹⁰) Oros., *hist. adv. pag.* 5.4.7, e Liv., *ep.* 57.

re il trionfo così a lungo desiderato, ricevette un netto rifiuto, a causa della precedente sconfitta⁷⁹¹. Claudio non si perse d'animo e decise di farlo a sue spese, ma quando, durante la celebrazione, un tribuno intervenne per rimuoverlo dal carro su cui si trovava, una Vestale, figlia del console, con estrema prontezza si frappose tra il magistrato e il padre, proteggendo col suo corpo quest'ultimo e scortandolo fino al Campidoglio. Claudio poté così procedere al trionfo⁷⁹²:

Val. Max., *mem.* 5.4.6: *Claudia Vestalis virgo, cum patrem suum triumphantem et curru violenta tribuni plebis manu detrahi animadvertisset, mira celeritate utriusque se interponendo amplissimam potestatem inimicitis accensam depulit. igitur alterum triumphum pater in Capitolium, alterum filia in aedem Vestae duxit, nec discerni potuit utri plus laudis tribueretur, cui victoria an cui pietas comes aderat.*

La vicenda rileva sotto vari aspetti. Innanzitutto, la nostra fonte non si esprime sul gesto di Claudio, ma si limita a lodare il coraggio della sacerdotessa⁷⁹³, ritenuto degno di gloria forse più della stessa impresa paterna⁷⁹⁴. Lungi dall'esser considerato un atto di intrusione in questioni che esulavano dalle sue competenze, il comportamento di Licinia fu interpretato come un gesto di grande amore filiale, ammirevole e tale, perciò, da essere assunto a esempio⁷⁹⁵. Ancora, l'episodio segnala che – nonostante la *captio* escludesse, da un canto, le future aspettative successorie della vergine nei confronti della propria famiglia e, dall'altro, interrompesse ogni legame con gli agnati e con la *gens* – nella vita quotidiana molto spesso i rapporti con i familiari rimanevano ben saldi⁷⁹⁶. In altre parole, offrire un aiuto ai propri parenti, considerata l'autorevolezza del ruolo sacerdotale ricoperto, era, come afferma lo stesso Cicerone⁷⁹⁷, del tutto normale. L'episodio dà inoltre conto dell'entità della *sacrosanctitas* delle Vestali, così inviolabile da imporsi anche su quella del tribu-

⁷⁹¹) Oros., *hist. adv. pag.* 5.4.7. Cfr. J.-L. BASTIEN, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la république*, Rome, 2007, p. 293-296.

⁷⁹²) Cfr. M. BALBO, *Alcune osservazioni sul trionfo e sulla censura di Appio Claudio Pulcro*, in «Athenaeum», CV.2, 2017, p. 500 ss. In generale, sul trionfo, cfr. A. PETRUCCI, *Il trionfo nella storia costituzionale romana dagli inizi della repubblica ad Augusto*, Milano, 1996.

⁷⁹³) Così SCARDIGLI, *Vestali integrate nella società romana*, cit., p. 100.

⁷⁹⁴) Come si legge nel testo di Val. Max., *mem.* 5.4.6: «... nec discerni potuit utri plus laudis tribueretur, cui victoria an cui pietas comes aderat».

⁷⁹⁵) Il riferimento è a Clodia, donna dal comportamento discutibile, che nella *pro Cael.* 14.34 viene invitata da Cicerone a seguire l'esempio della sua antenata Claudia, essendo Clodia sua nipote.

⁷⁹⁶) GALLIA, *Vestal Virgins and Their Families*, cit., p. 89.

⁷⁹⁷) Cic., *Mur.* 35.73: «... si virgo Vestalis, huius propinqua et necessaria, locum suum gladiatorum concessit huic, non et illa pie fecit et hic a culpa est remotus. Omnia haec sunt officia necessariorum, commoda tenuiorum, munia candidatorum».

no. La frapposizione della sacerdotessa Claudia tra il magistrato e il padre si rivelava indubbiamente un'efficace arma politica⁷⁹⁸.

La frase di Cicerone appena menzionata si riferiva, più specificatamente, a un'altra vicenda, anch'essa rilevante sotto un profilo politico. Licinia, Vestale imparentata con C. Licinio Murena, in occasione dei giochi gladiatori mise a disposizione di quest'ultimo il posto a lei riservato, fornendogli in tal modo un notevole appoggio politico in vista della sua prossima candidatura al consolato⁷⁹⁹. Non si fece attendere la dura reazione di Servio Sulpicio Ruffo, il quale biasimandolo per aver condotto la propria campagna elettorale in modo scorretto, lo accusò di *ambitus*⁸⁰⁰. La vibrante difesa di Cicerone, centrata sull'atteggiamento di *pietas* che aveva spinto la Vestale a intervenire nei confronti del parente, e non certamente sull'intento di agevolarlo politicamente, gli valse la piena assoluzione, consentendogli l'accesso al consolato.

In chiave politica può essere letto anche il gesto di Licinia, sacerdotessa che poco prima, nel 123 a.C., aveva dedicato un altare al tempio della *Bona Dea* sull'Aventino senza aver ricevuto l'autorizzazione da parte del popolo⁸⁰¹. E' verosimile, infatti, che la Vestale avesse voluto sostenere i circoli più conservatori nel loro tentativo di preservare il controllo senatorio sulla religione ufficiale, dimostrando con la sua dedica l'indipendenza del proprio ordine dalla volontà popolare⁸⁰². Precedentemente al caso della Vestale, infatti, il

⁷⁹⁸) Secondo DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 227, l'episodio della Vestale Claudia dimostra l'uso poco ortodosso dei privilegi da parte delle sacre vergini, a sostegno dei disegni politici di membri delle proprie famiglie, consentendo in questo caso a Claudio di ottenere il trionfo senza l'approvazione del senato o del popolo.

⁷⁹⁹) Cic., *Mur.* 35.73.

⁸⁰⁰) Murena fu processato in base alla *lex Tullia de ambitu*.

⁸⁰¹) Cic., *dom.* 53.136: *'Quid? Cum Licinia, virgo Vestalis, summo loco nata, sanctissimo sacerdotio praedita, T. Flaminius Q. Metello consulibus aram et aediculam et pulvinar sub saxo dedicasset, nonne eam rem ec auctoritate senatus ad hoc collegium Sex. Iulius praetor rettulit? Cum P. Scaevola pontifex maximus pro conlegio respondit: 'quod in loco publico Licinia Gai filia iniussu populi dedicasset, sacrum non videret'*.

⁸⁰²) In virtù di una *lex Papiria*: Cic., *dom.* 49.127-128. Sul tema, BAUMAN, *Women and Politics*, cit., p. 52 ss. Se Licinia fosse stata figlia di C. Licinio Crasso, il quale, in quanto tribuno, aveva cercato di far approvare una legge che consentisse di riempire i posti vacanti nei maggiori collegi sacerdotali con voto popolare, si sarebbe trattato, dunque, di una Vestale in netta opposizione al padre e al suo programma politico. E in effetti, come sostiene DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 229 ss., è questa un'ipotesi resa verosimile dal fatto che accanto a Vestali, come Claudia e Fonteia, che continuavano ad avere atteggiamenti di *pietas* verso i membri delle loro famiglie, ve ne erano altre, come potrebbe essere Licinia, più indipendenti. Ma in mancanza di prove certe, questa rimane una semplice supposizione. Infatti, secondo WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 93, ad esempio, l'azione di Licinia dev'essere interpretata come un tentativo per dimostrare e incrementare il potere dell'ordine delle Vestali, piuttosto che come un atteggiamento di aperto conflitto con la politica plebea

pontefice massimo M. Emilio Lepido, consultato dal censore Caio Casso Longino, si era già pronunciato sulla dedica di una statua alla Concordia, negando la possibilità di una giusta consacrazione in assenza di un'esplicita autorizzazione da parte del popolo. Quando in seguito il pretore Sesto Giulio Cesare, con l'assenso del Senato, interpellò il collegio pontificale affinché si esprimesse sulla legittimità o meno della dedica di Licinia, anche il pontefice massimo Publio Mucio Scevola rispose che non poteva essere sacro ciò che la Vestale, figlia di Caio, aveva consacrato in un luogo pubblico senza il permesso del popolo. Ordinò pertanto che fosse eliminata ogni minima traccia di quella dedica⁸⁰³.

Ma questa decisione fu solo conseguenza della rigida applicazione di una regola esistente o fu determinata da quanto riferisce Cicerone, che identifica Licinia con la figlia di Caio⁸⁰⁴? Si tratta, in effetti, di un particolare non secondario: il padre di costei, Caio Licinio Crasso, tribuno nel 145, aveva cercato di far approvare una legge che avrebbe consentito di riempire i posti vacanti nei collegi sacerdotali con voto popolare. In un momento di aspri conflitti su chi dovesse detenere il controllo religioso a Roma, è molto probabile che questa circostanza abbia avuto la sua rilevanza. Tuttavia l'iniziativa di Licinia di consacrare l'altare in aperta opposizione al padre e al suo programma politico può essere letta anche come una dimostrazione di indipendenza dai legami familiari.

Nell'82 a.C., l'azione delle sacerdotesse di Vesta risultò determinante anche nella riconciliazione di Silla con Cesare, il quale era stato inserito nelle liste di proscrizione del dittatore⁸⁰⁵. Cesare era passato a seconde nozze con Cornelia, figlia di Cinna⁸⁰⁶, dimostrando la sua persistente fedeltà al ricordo dei capi della fazione dei *populares*. L. Cornelio Silla, alla testa, com'è noto, della fazione contraria, aveva deciso di spogliare il giovane cugino di Caio Mario il Giovane di tutti i suoi beni. Le parole delle Vestali si rivelarono molto più efficaci dell'intervento di Mamercio Emilio Lepido Liviano e Caio Aurelio Cotta, uomini nobilissimi e grandi amici di Silla⁸⁰⁷. Quest'ultimo, pur senza reale convinzione (ritenendo infatti che Cesare sarebbe divenuto un

del suo probabile padre, Caio Licinio Crasso, tribuno nel 145.

⁸⁰³) In seguito, tuttavia, Livia, moglie di Augusto, riconsacrò il tempio: Ov., *fast.* 5.157. In proposito BRENNAN, *The Praetorship*, cit., p. 123.

⁸⁰⁴) Cic., *dom.* 53.136: '... cum P. Scaevola pontifex maximus pro collegio respondit, quod in loco publico licinia, Gaii filia, iniussu populi dedicasset, sacrum non videret'.

⁸⁰⁵) Suet., *Caes.* 1.2.

⁸⁰⁶) Vell. Pat., *hist. Rom.* 2.41.2, e Plut., *Caes.* 1.1-3.

⁸⁰⁷) Suet., *Caes.* 1.2: 'Donec per virgines Vestales perque Mamercum Aemilium et Aurelium Cottam propinquos et adfines suos veniam impetravit'.

giorno nemico degli ottimati), gli concesse il perdono. Possiamo chiederci per quale motivo le Vestali fossero intervenute a favore di Cesare. E' poco credibile che lo avessero fatto solo per l'autorevolezza del personaggio coinvolto: molti altri nobili, non meno importanti, furono annientati nella violenta repressione del dittatore. Più probabilmente, esse agirono non per salvare semplicemente una figura politica, ma un collega del collegio pontificale⁸⁰⁸. Cesare, designato da Mario e da Cinna come *flamen Dialis* al posto di Merula⁸⁰⁹, dopo settantacinque anni di *vacatio*, sebbene non fosse ancora stato inaugurato, evidentemente era già considerato tale e quindi sottoposto, in modo preferenziale rispetto agli altri proscritti, alle attenzioni e alla clemenza delle Vestali.

Non meno significativo ai fini dell'influenza della *sacrosanctitas* sul potere politico, fu il caso della sacerdotessa Fonteia, sorella di Marco Fonteio, propretore nella Gallia Cisalpina, accusato di concussione e difeso da Cicerone⁸¹⁰. L'oratore si rivolse alle giurie, invocandole di risparmiare l'imputato per amore della madre e della sorella: i giurati, sosteneva Cicerone, non avrebbero potuto ignorare le preghiere di una Vestale della quale, in caso contrario, si sarebbero sentiti i lamenti durante i sacrifici agli dei e le cui lacrime avrebbero spento il fuoco sacro. In caso contrario, si sarebbe offesa la gloria della patria: se i giudici avessero ascoltato le minacce dei loro nemici piuttosto che le preghiere di una sacerdotessa⁸¹¹, avrebbero dimostrato insensibilità e irricorrenza verso una sacra vergine che ogni giorno levava al cielo le pure mani per la salute del popolo romano:

Cic., *Font.* 21.47: cui miserae quod praesidium, quod solacium reliquum est hoc amisso? nam ceterae feminae gignere ipsae sibi praesidia et habere domi fortunarum omnium socium participemque possunt; huic vero virgini quid est praeter fratrem quod aut iucundum aut carum esse possit?

La forza delle parole di Cicerone si traduceva nell'elogio di una sacra vergine

⁸⁰⁸) DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 234 s.

⁸⁰⁹) Suet., *Caes.* 1.1, e Vell. Pat., *hist. Rom.* 2.43.1.

⁸¹⁰) Cic., *Font.* 7.16. M. Fonteio era stato accusato di aver derubato i Galli della Transalpina durante il suo governo.

⁸¹¹) Cic., *Font.* 21.47: '... Nolite pati, indices, aras deorum immortalium Vestaeque matris quotidianis virginis lamentationibus de vestro iudicio commoneri; prospicite ne ille ignis aeternus nocturnis Fonteiae laboribus vigiliisque servatus sacerdotis vestrae lacrimis extinctus esse dicatur'; cfr. Cic., *Font.* 21.48. Si vedano A.G. FRIGERIO, *Storia delle vestali romane e del loro culto*², Avezzano, 1982, p. 88 ss., DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 191 ss., e da ultima S. REY, *Les larmes de Rome. Le pouvoir de pleurer dans l'antiquité*, Paris, 2017, trad. it. – *Le lacrime di Roma. Il potere del pianto nel mondo antico* –, Torino, 2020, p. 56 s.

che, dedicata la sua vita alla comunità, non dimenticava affatto gli affetti familiari. Il comportamento della Vestale dimostrava quanto fosse giusto – in onta a ogni disposizione legislativa – trovare protezione e conforto nella propria famiglia natale, non potendo farlo, a differenza delle altre donne, nel matrimonio e nella maternità. Nell'orazione ciceroniana si avverte nettamente una forte tensione tra il dovere primario di lealtà verso la *res publica*, proprio di una sacerdotessa, e la realtà molto più complessa degli obblighi familiari⁸¹².

La consapevolezza dell'immenso potere delle sacerdotesse indusse Messalina, moglie di Claudio e rea di adulterio con Caio Silio, a rivolgersi a Vibidia, la più anziana delle Vestali, affinché intercedesse in suo favore nei confronti del marito, implorando clemenza⁸¹³. La sacra vergine chiese così a Claudio, *princeps* e pontefice massimo, di ascoltare la giovane imperatrice dandole modo di difendersi. Vibidia sosteneva infatti che l'imperatore non avrebbe potuto condannare la moglie, onorata fino a poco tempo prima con il nome di Augusta, senza concederle questa possibilità. Claudio, nonostante l'onta subita, assecondò la richiesta della Vestale⁸¹⁴.

Il divario sempre più profondo tra il rispetto delle prescrizioni religiose e le concrete esperienze di vita delle sacerdotesse, si coglie, ancora una volta, nell'intercessione di Giunia Torquata a favore del fratello Giunio Silano, accusato anch'egli di concussione nella provincia d'Asia, di cui era stato governatore: grazie all'intervento della sacra vergine, la sua pena fu limitata all'esilio⁸¹⁵.

E allora, alla fine dell'età repubblicana, è possibile notare un atteggiamento diversificato all'interno dello stesso ordine: accanto a Vestali che, come Claudia e Fonteia, mostravano fedeltà e devozione nei confronti del padre, ve ne erano altre, come Licinia, fortemente intenzionate a far valere la propria autonomia di pensiero nonché l'indipendenza politica dai membri delle loro famiglie.

3.3.1. Primi indizi di laicità nei processi celebrati contro le sacerdotesse: il reato d'incesto di Licinia, Marcia, Emilia. L'opposizione all'oligarchia senatoria, determinante nel quadro politico appena delineato, conobbe,

⁸¹²) DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 224.

⁸¹³) Tac., *ann.* 11.32.3.

⁸¹⁴) Tac., *ann.* 11.34.3: *'Messalina ... Vibidiam, virginum Vestalium vetustissimam, oravit pontificis maximi aures adire, clementiam expetere ... Narcissus ... Vibidiam depellere nequivit, quin multa cum invidia flagitaret ne indefensa coniunx exitio daretur. Igitur auditorum Principem, et fore diluendi criminis facultatem respondit; iret interim virgo, et sacra capesseret?'*

⁸¹⁵) Tac., *ann.* 3.69.6.

tra le sue più alte manifestazioni, la riforma agraria di Tiberio Gracco e la successiva *lex Sempronia iudiciaria* del fratello Caio, con cui il tribuno mirò a trasferire le competenze giudiziarie dal ceto senatorio a quello equestre, rompendo così un equilibrio che da sempre, in questo campo, si reggeva sul monopolio del senato. La reazione a questa importante innovazione fu durissima e il provvedimento emesso nei confronti di un certo numero di cavalieri, a distanza di pochi anni, non può interpretarsi come una mera coincidenza.

Fu proprio qualche anno più tardi, infatti, che si verificò un episodio di centrale importanza nel delicato equilibrio fra religione e politica. Nel 114 a.C. Elvia, nobile figlia del cavaliere romano L. Publio Elvio, mentre cavalcava tornando da un viaggio fu colpita da un fulmine. I vestiti, accanto al corpo nudo, non presentavano segni di strappo e il cavallo fu trovato morto senza cinghie e senza freni⁸¹⁶; il fulmine fu subito interpretato come un prodigio osceno e funesto. Il Senato chiamò gli aruspici dall'Etruria affinché si pronunciasse su tale portento ed essi dichiararono che si era verificato un grave misfatto tra le vergini Vestali. La confessione di un schiavo del cavaliere Betuzio Varrone, implicato nella vicenda, confermò i sospetti relativi a un reato d'incesto commesso nel 114 a.C. da tre sacerdotesse, appartenenti tutte a nobilissime famiglie, con membri dell'ordine equestre. Cassio Dione fornisce una dettagliata descrizione degli intrecci amorosi di questa vicenda: le tre Vestali implicate – Marcia, Licinia ed Emilia – ebbero numerosi amanti, tutti appartenenti all'ordine equestre. In particolare, Emilia si unì al fratello di Licinia e quest'ultima a quello di Emilia⁸¹⁷. Questa situazione si protrasse fino al momento in cui lo schiavo Manio, le cui speranze di essere affrancato erano forse state frustrate, svelò il reato e gli amanti furono giustiziati.

Com'era consuetudine, le sacerdotesse furono tratte in giudizio dinanzi al collegio dei pontefici, presieduto dal pontefice massimo, ma solo una di loro, Emilia, fu condannata. Roma viveva già momenti di grave tensione a causa della recente sconfitta subita da M. Porcio Catone ad opera dei Galli Scordisci: in questo contesto, l'episodio che vedeva coinvolta la metà dell'ordine sacer-

⁸¹⁶) Cfr. Plut., *quaest. Rom.* 83, e Iul. Obs., *prod.* 37. Cfr. Oros., *hist. adv.* pag. 5.15.20.

⁸¹⁷) Dio Cass., *hist. Rom.* 26.87.3-4: ὅτι τρεῖς ἄμα ἠνδρώθησαν, καὶ αὐτῶν Μαρκία μὲν αὐτὴ τε καθ' αὐτὴν καὶ πρὸς ἑνατινὰ ἰπέα ἠσχύνθη, κἀν διέλαθεν, εἰ μήπερ ἡ ζήτησις ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπὶ πλεῖον ἀρθεῖσα καὶ ἐκείνην προσκατέλαβεν· Αἰμιλία δὲ καὶ Λικιννία πλῆθος ἑραστῶν ἔσχον· καὶ οἱ ἄλλοι ἀνὴρες οὐκ ἔβουλον τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ὀλίγοις τισὶν ἰδία καὶ δι' ἀπορρήτω ὡς καὶ μόνων ἀποπεύσειν μὴ μόνω ἐκαστῶσιν ἐγγιγνόντο· 4. ἔπειτα αὐταὶ τε πάντα τὰ καὶ ὑποπεύσαιμι· ὅσαί τε τι δυνάμενοι ἐς σωπὴν ἀναγκαίαν μισθῷ τῆς ὁμιλίας προκατελάμβανον, καὶ οἱ προδιελεγμένους οἰσφίσι ταυθ' ὄρωντες ἔφερον, ἵνα μὴ κατάφοροι τῇ γανακτήσει γένωνται. ἦστε καὶ καθ' ἕνα καὶ κατὰ πολλούς, τοῦτο μὲν ἰδία τοῦτο δὲ καὶ κοινῇ, τοῖς τε ἄλλοις ὁμιλεῖα, καὶ τῷ μὲν τῆς Αἰμιλίας ἀδελφῷ τὴν Λικιννίαν τῷ δὲ ταύτης τὴν Αἰμιλίαν συνεῖναι.

dotale ed esponenti della più alta *nobilitas* provocò uno scandalo enorme.

La decisione, troppo blanda per un delitto religioso di tanta gravità, suscitò scontento nell'opinione pubblica⁸¹⁸. Ciò indusse un focoso tribuno della plebe, Sesto Peduceo, ad assumere un'iniziativa senza precedenti. Benché il tribunale pontificale si fosse già pronunciato, egli fece approvare dal popolo l'istituzione di una *quaestio* straordinaria, affidata al severissimo L. Cassio Longino Ravilla⁸¹⁹, per riesaminare il caso. Il risultato fu un capovolgimento del verdetto pontificale: Licinia e Marcia, le due Vestali uscite indenni dal precedente giudizio, furono condannate. Tuttavia lo scandalo fu considerato così sconvolgente da indurre il Senato ad ordinare ai decemviri di consultare i libri Sibillini. Questi ultimi rivelarono che avvenimenti funesti si sarebbero abbattuti sui Romani se non si fossero adottate misure adeguate; a tal fine ordinarono un sacrificio umano, l'immediata viviseppolitura di due coppie, una di Greci e una di Galli, nel foro Boario. I *libri fatales*, ancora una volta, non prevedevano con esattezza ciò che sarebbe successo, ma avvertivano della presenza di un imminente pericolo e istruivano su come evitare che si verificassero le avversità ottenendo nuovamente il favore degli dei.

Il rito attraverso il quale operò la *quaestio* istituita dalla *lex Paeducea* può desumersi abbastanza chiaramente da

Asc., *Mil.* p. 45-46 (Clark): Ob quam severitatem, quo tempore Sex. Peducaeus tribunus plebis criminatus est L. Metellum pontificem maximum totumque collegium pontificum male iudicasse de incesto virginum Vestalium, quod unam modo Aemiliam damnaverat, absolverat autem duas Marciam et Liciniam, populus hunc Cassium creavit qui de eisdem virginibus quaereret. Isque et utrasque eas et praeterea complures alias⁸²⁰ nimia etiam, ut existimatio est, asperitate usus damnavit,

⁸¹⁸) Fu proprio la partecipazione della cittadinanza ai fatti a costituire la vera novità di questo caso, decidendo che il reato religioso non era stato espiato in modo adeguato.

⁸¹⁹) Cfr. F. MÜNZER, 'Cassius [72]', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., III.2, 1899, c. 1742.

⁸²⁰) C. VENTURINI, *Quaestiones non permanenti: problemi di definizione e di tipologia*, in «Idee vecchie e nuove nel diritto criminale romano», Padova, 1988, p. 94 s. (= *Processo penale e società politica nella Roma repubblicana*, Pisa, 1996, p. 215), fa opportunamente notare, riguardo l'espressione '*complures alias*', che molti studiosi, basandosi su Liv., *ep.* 63, che riporta solo la condanna di tre Vestali, hanno ritenuto che essa si riferisse, forse per errore dell'amanuense, ai loro amanti e che pertanto corrispondesse alla frase '*aliquot equites Romani*' citata in Iul. Obs., *prod.* 37. In realtà, osserva lo studioso, si tratta di un fraintendimento, perché l'espressione '*complures alias*' allude verosimilmente a «molte altre» che vennero condannate, oltre a Licinia, Marcia ed Emilia, davanti alla *quaestio Peducea*. In proposito, cfr. MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio*, cit., p. 191 ss.

nonché da

Dio Cass. *hist. Rom.* 26.87.5: ... καὶ ταῦτα μὲν οὕτω γιγνόμενα ἐπὶ πλείστον ἔλαθεν, καὶ πολλῶν μὲν ἀνδρῶν, πολλῶν δὲ καὶ γυναικῶν, καὶ ἐλευθέρων καὶ δοῦλων, συγγιγνωσκόντων ὅμος ἐπὶ μακρότατον ἔλαθε, πρὶν δὴ Μάνιος τις, ὅσπερ που καὶ τοῦ παντος καιλοῦ πρῶτος καὶ ὑπηρέτης καὶ συνεργὸς ἐγεγόνει, κατεμήνυσεν, αὐτό, ὅτι μῆτε ἐλευθερίας μῆτ' ἄλλου μηδενὸς ὧν ἠλπισεν ἔτυχεν.

Nel primo caso, Asconio attribuisce personalmente al *quaesitor* L. Cassio Longino Ravilla, e al suo eccezionale rigore, la responsabilità della condanna di Marcia e di Licinia (*'nimia etiam, ut existimatio est, asperitate usus damnavit'*). Nel secondo, Cassio Dione offre un'interessante notizia: la procedura repressiva contro le Vestali infedeli prese avvio dalla denuncia di uno schiavo, compartecipe dell'illecito, il quale fornì circostanziate informazioni dei fatti per vendicarsi di non essere stato manomesso, né altrimenti compensato per il suo silenzio (κατεμήνυσεν αὐτό, ὅτι μῆτε ἐλευθερίας μῆτ' ἄλλου μηδενὸς ὧν ἠλπισεν ἔτυχεν)⁸²¹.

Le due testimonianze suscitano un notevole interesse. Esse ci rivelano che i processi del 113 si svolsero con modalità di carattere schiettamente inquisitorio, sulla base di una *delatio* e non di un'*accusatio* in senso tecnico, e sotto la direzione di un *quaesitor* che ebbe interamente nelle sue mani le redini del giudizio.

Cassio, a quanto riferisce Asconio, fu riprovato dalla pubblica opinione per l'eccessiva severità del suo verdetto: il che lascia chiaramente intendere che egli era investito della responsabilità piena del giudizio: in caso contrario, la riprovazione sarebbe dovuta ricadere non su di lui, ma sui membri del *consilium iudicum*⁸²². Naturalmente ciò non significa che prima di pronunciarsi non abbia sentito il parere del *consilium*: ma tale *consilium* era un consesso da lui stesso scelto, con funzioni meramente consultive, e non da una giuria deliberante dalla quale fosse giuridicamente vincolato⁸²³.

⁸²¹) Cfr. anche Oros., *hist. adv. pag.* 5.15.22: *'Indicio per servum facto supplicium de omnibus sumptum est'*.

⁸²²) Il presidente della *quaestio*, com'è noto, non votava: cfr. sul punto le meditate osservazioni di C. VENTURINI, *Studi sul crimen repetundarum*, Milano, 1979, p. 181 ss., che confuta efficacemente l'opinione di MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 208 e nt. 3, secondo cui il presidente avrebbe concorso col proprio voto all'emanazione della sentenza.

⁸²³) Che il *consilium* del magistrato non possa essere equiparato alla giuria di una *quaestio perpetua* è oggi generalmente riconosciuto dalla romanistica. Il diverso avviso di KUNKEL, *Untersuchungen*, cit., p. 79 ss. (cfr. anche ID., *Die Funktion des Konsilium in der magistratischen Strafjustiz und im Kaisergericht*, in «ZSS.», LXXXIV, [1967], p. 218 ss. [= *Kleine Schriften*, Weimar, 1974, p. 151 ss.], e ID., *'Quaestio'*, in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., XXIV, 1963, c. 733 ss. [= *Kleine Schriften*, cit., p. 47 ss.]), secondo cui il

I processi *ex lege Peducaea* del 113 sono considerati da molti studiosi una forma di persecuzione del tutto eccezionale, non più rinnovata negli anni seguenti. Tutti i successivi casi *de incestu virginum Vestalium* sarebbero stati giudicati dal *pontifex maximus* con l'assistenza dei *minores pontifices* quale *consilium*, e non da tribunali della *res publica*.

Io non credo che quest'opinione si possa accogliere. Nel 111 a.C. si registra la presenza di un'altra *quaestio de incestu*, creata per un episodio di violata castità analogo al precedente ma, verosimilmente, meno clamoroso:

Val. Max., *mem.* 3.7.9: Contra M. Antonius ille disertus – non enim respuendo, sed amplectendo causae dictionem quam innocens esset testatus est – quaestor proficiscens in Asiam, Brundisium iam pervenerat, ubi litteris certior incesti se postulatum apud L. Cassium praetorem, cuius tribunal propter nimiam severitatem scopulus reorum dicebatur, cum id vitare beneficio legis Memmiae liceret, quae eorum, qui rei publicae causa abessent, recipi nomina vetabat, in urbem tamen recurrit. Quo tam pleno fiduciae bonae consilio cum absolutio-nem celerem tum profectionem honestiorem consecutus est.

Gran parte della dottrina ritiene che implicati nel reato d'incesto fossero l'oratore Marco Antonio⁸²⁴, Servio Fulvio, Lucio Veturio e Betuzio Varrone; che la *quaestio* davanti alla quale si svolse il processo fosse lo stesso organo giudicante creato ad opera del tribuno Peduceo e che il Lucio Cassio di cui si parla fosse il Lucio Cassio Longino Ravilla preposto alla corte *ex lege Paeducea*. In realtà, dal testo di Valerio Massimo emerge che Marco Antonio, partito per l'Asia quale questore⁸²⁵, fu informato per lettera di essere stato accusato

magistrato sarebbe stato obbligato a seguire il parere del *consilium*, che doveva necessariamente affiancarlo nella trattazione della causa, non ha incontrato il favore della critica. Cfr. in particolare G. CRIFO', *Sul consilium del magistrato*, in «SDHI», XXIX, 1963, p. 296 ss. (= *Libertà ed uguaglianza in Roma antica. L'emersione storica di una vicenda istituzionale*, Roma, 1984, p. 137 ss.), con acuta disamina delle fonti, ed inoltre, JONES, *The Criminal Courts*, cit., p. 50, PUGLIESE, *Linee generali*, cit., p. 728 nt. 12 (= *Scritti giuridici scelti*, II, Napoli, 1965, p. 659 nt. 12;), C. VENTURINI, *Quaestio extra ordinem*, in «SDHI» LIII, 1987, p. 89 e nt. 63 (= *Processo penale*, cit., p. 176 e nt. 63), e SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 98 e nt. 91.

⁸²⁴) MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 197 nt.3, E.S. GRUEN, *M. Antonius and the Trial of the Vestal Virgins*, in «Rheinisches Museum für Philologie» CXI, 1968, p. 127 ss., ID., *Roman Politics and the Criminal Courts*, Cambridge (Mass.), 1968, p. 129 e nt. 133, VENTURINI, *Quaestiones non permanenti*, cit., p. 94 ss. (= *Processo penale*, cit., p. 215 ss.), MANTOVANI, *Il problema dell'origine dell'accusa popolare*, cit., p. 229 ss., M.C. ALEXANDER, *Trials in the Late Republic, 149 B.C. to 50 B.C.*, Toronto, 1990, p. 22, e O. LICANDRO, *In magistratu damnari. Ricerche sulla responsabilità dei magistrati romani durante l'esercizio delle funzioni*, Torino, 2000, p. 283 ss.

⁸²⁵) Più precisamente quale *quaestor pro praetore* (ταμίας ἀντισπράτης), come è attestato da un'iscrizione dedicatoria di Delo (cfr. Doublet, *Bas-relief et inscription de Delos*, in

d'incesto dinanzi a una *quaestio* presieduta dal pretore Lucio Cassio. Il processo che ne seguì si concluse con una rapida assoluzione grazie all'ostinata resistenza alla tortura di un suo giovane schiavo⁸²⁶. Nient'altro emerge dal testo di Valerio Massimo: come ho cercato di dimostrare in altra sede⁸²⁷, non vi è infatti alcuna prova che tale *quaestio* fosse lo speciale organo giudicante creato ad opera del tribuno Peduceo, né che il Lucio Cassio di cui si parla fosse il Lucio Cassio Longino Ravilla preposto alla corte in questione. Esiste un indizio, invece, che depone in senso opposto. Valerio Massimo attribuisce al presidente della *quaestio* la qualifica di *praetor*, mentre Cassio Longino Ravilla, quando condusse la *quaestio* del 113, non era rivestito di alcuna carica magistratuale ed aveva la semplice qualifica di *quaesitor*⁸²⁸. Il che dà motivo di pensare che la corte dinanzi alla quale Marco Antonio fu accusato fosse una corte diversa da quella creata *ex lege Peducea*⁸²⁹. Ciò trova conferma in un

«Bulletin de Correspondance Hellénique», XVI, 1892, p. 155 n. 7). Purtroppo l'iscrizione non consente alcuna determinazione cronologica. M. HOLLEAUX, *Textes Gréco-Romains*, in «Revue des Études Anciennes», XIX, 1917, p. 91 ss., ipotizza che l'oratore abbia ricoperto la carica nel 113, datando l'epigrafe sulla base della testimonianza di Valerio Massimo. Ma i dati forniti da Valerio Massimo non sono tali da consentire un giudizio tanto sicuro.

⁸²⁶) Val. Max., *mem.* 6.8.1: '*M. Antonius avorum nostrorum temporibus clarissimus orator incesti reus agebat. Cuius in iudicio accusatores servum in quaestionem perseverantissime postulabant, quod ab eo, cum ad stuprum irent, lanternam praelatam contenderent. Erat autem is etiam tum in verbis et stabat in corona videbatque rem ad suos cruciatus pertinere, nec tamen eos fugitavit. Ille vero, ut domum quoque ventum est, Antonius hoc nomine vehementius confusum et solli citum ultro est hortatus ut se iudicibus torquendum traderet, adfirmans nullum ore suo verbo exiturum, quo causa eius laederetur, ac promissi fidem mira patientia praestitit: plurimis etenim, laceratus verberibus eculeoque inpositus candentibus etiam lamminis ustus omnes vim accusationis custodia rei salute subvertit*'. Riferisce lo scrittore che gli accusatori di Valerio Massimo, durante il processo, fecero insistente richiesta di sottoporre ad interrogatorio con tortura uno dei suoi schiavi che lo aveva accompagnato con una lanterna sul luogo del convegno incestuoso. Lo schiavo, pur rendendosi conto di ciò che lo aspettava, non cercò di sottrarsi alla *quaestio*. Anzi, chiese spontaneamente al suo padrone di consegnarlo ai giudici per essere torturato, assicurando che dalla sua bocca non sarebbe uscita una sola parola capace di nuocere alla causa di Antonio. E in effetti, pur straziato nel corpo dai più feroci tormenti, non disse nulla, togliendo col suo comportamento ogni forza all'accusa.

⁸²⁷) M. RAVIZZA, *Sulla pretesa «lex Memmia de absentibus»*, in «Labeo», XLVII, 2001, p. 185-208. Diversamente RUSSO RUGGERI, *Indices e Indices*, cit., p. 44 nt. 110.

⁸²⁸) Cfr. BROUGHTON, *The Magistrates*, I, cit., p. 537.

⁸²⁹) Per sfuggire a questa conseguenza si dovrebbe supporre, come ipotizzano i più, un errore di Valerio Massimo, il quale avrebbe denominato '*praetor*' quello che era soltanto un '*quaesitor*': ma nulla rende lecito questo sospetto. Va anche osservato che la '*nimia severitas*' del *praetor*, sottolineata da Valerio Massimo, non è di per sé sufficiente a far identificare quest'ultimo con il rigorosissimo L. Cassio Longino Ravilla che condusse la *quaestio* del 113 (Ascon., *Mil.* p. 45-46 Clark). Di *quaesitores* non mancano testimonianze nelle fonti: basti pensare al celebre Manio Acilio Glabrone, '*in quaerendo nimum diligens*' (Cic., *in Verr.* 1.10.29), che presiedette la corte permanente chiamata a giudicare dei misfatti di Verre.

acuto saggio su Valerio Massimo in cui Carney⁸³⁰ ha richiamato l'attenzione sul fatto che nel 111 a.C. si registra la contemporanea presenza sulla scena politica romana di un pretore di nome L. Cassio Longino – non identificabile con il L. Cassio Longino Ravilla sopra ricordato⁸³¹ – e di un tribuno della plebe di nome Caio Memmio⁸³². Una singolare coincidenza che, unitamente ad altre considerazioni⁸³³, suggerisce l'ipotesi che il primo sia stato il pretore dinanzi al cui tribunale Marco Antonio fu messo sotto accusa e il secondo il *rogator* della *lex Memmia*⁸³⁴.

In un lasso di tempo di appena due anni ci troviamo quindi in presenza di due processi *de incestu*, entrambi per violata castità, ma con caratteristiche differenti sotto il profilo sostanziale e procedurale: il secondo si era svolto di fronte ad un'altra *quaestio*, anch'essa straordinaria, ma istituita, questa volta, *ex lege Memmia*⁸³⁵; diversa, quindi, da quella *ex lege Peducaea*.

⁸³⁰) T.F. CARNEY, *The Picture of Marius in Valerius Maximus*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CV, 1962, p. 303 ss.

⁸³¹) Il quale avendo già raggiunto il consolato nel 127 (cfr. BROUGHTON, *The Magistrates*, I, cit., p. 507) non poteva essere pretore nel 113.

⁸³²) Cfr. Sall., *bell. Iug.* 32: «*Memmius populo persuadet, uti L. Cassius, qui tum praetor erat ...*»; cfr. anche *bell. Iug.* 27 e 30-34.

⁸³³) In particolare quella secondo la quale il Memmio di cui si parla sarebbe «the only member of his family to this point to have interested himself prominently in these matters» (CARNEY, *The Picture*, cit., p. 303 nt. 50).

⁸³⁴) CARNEY, *The Picture*, cit., p. 303 ss.

⁸³⁵) Si sarebbe tentati di riferire a questo processo il brano dell'orazione pronunciata da L. Licinio Crasso dinanzi a una *quaestio* presieduta da un (non meglio precisato) L. Cassio, di cui ci conserva il ricordo *rbet. ad Her.* 4.35.47: «*Accusatoris officium est inferre crimina; defensoris diluere et propulsare; testis dicere, quae sciat aut audierit; quaesitoris est unum quemque horum in officio suo continere. Quare, L. Cassi, si testem, praeterquam quod sciat aut audierit, argumentari et coniectura prosequi patieris, ius accusatoris cum iure testimonii commiscebis, testis improbi cupiditatem confirmabis, reo duplicem defensionem parabis*». Anche se l'opinione a tutt'oggi prevalente (cfr. E. MALCOVATI, *Oratorum Romanorum Fragmenta*, I, Torino, 1930, p. 242, KUNKEL, *Untersuchungen*, cit., p. 46 nt. 145, G. CALBOLI, in «Cornifici, *Rhetorica ad Herennium*», Bologna, 1969, p. 397 nt. 226, e F. CANCELLI, in «Cicerone, *La Retorica ad Herennium*», Milano, 1992, p. 398 nt. 129) tende a ravvisare nel passo uno squarcio della celebre arringa di L. Crasso in difesa della Vestale Licinia nella *quaestio ex lege Peducaea* (Cic., *Brut.* 160: «*defendit postea [L. Crassus] Liciniam virginem*»), è facile rendersi conto che dalle parole dell'oratore traspare «una disciplina processuale imperniata sulla contrapposizione tra *accusator* e *defensor*» (VENTURINI, *Quaestiones non permanenti*, cit., p. 98 [= *Processo penale*, cit., p. 219]; cfr. anche MANTOVANI, *Il problema dell'origine dell'accusa popolare*, cit., p. 208 nt. 11 e p. 228), del tutto antitetica a quella che trovò applicazione nei processi del 113. Ciò indurrebbe a ritenere che l'orazione di Crasso sia stata tenuta dinanzi a una *quaestio* di tipo accusatorio, che potrebbe essere appunto la *quaestio* da cui fu giudicato Marco Antonio. Ma si tratta – sono la prima a riconoscerlo – di una congettura assai fragile, poiché tutto ciò che dal testo si può ricavare è che la corte era presieduta da un L. Cassio, mentre non è conservato alcun indizio che consenta di individuare il delitto su cui essa era chiamata a pronunziarsi e

Il *Brutus*⁸³⁶ di Cicerone dà notizia di un ulteriore processo, dall'ampissima risonanza⁸³⁷, che vide coinvolto un tal Servio Fulvio, difeso dal vecchio C. Scribonio Curione. Si trattava, anche questa volta, di un processo *de incestu*. La presenza di un difensore lascia supporre che il processo si fosse svolto davanti ad una *quaestio*, ed è questo infatti l'avviso dei più. Si è infatti voluto ritenere che il caso sia stato discusso dinanzi alla *quaestio ex lege Peducaea*, ipotizzando che Fulvio fosse uno degli amanti delle Vestali⁸³⁸. Ma si tratta di una congettura a favore della quale non sussiste il benché minimo indizio. Si potrebbe dunque, con pari legittimità, ipotizzare che si sia trattato di un processo indipendente da quelli del 113, svoltosi anch'esso dinanzi ad una *quaestio extra ordinem* analoga a quella a suo tempo condotta da L. Cassio Longino Ravilla.

Possediamo ora qualche elemento in più per poter escludere con maggiore probabilità che i processi del 113 *ex lege Peducea* siano stati una forma di persecuzione eccezionale. Abbiamo già rilevato infatti che, nel 111, un altro caso di incesto che vide implicato il celebre oratore Marco Antonio fu discusso davanti ad una *quaestio extra ordinem*, analoga a quella istituita due anni prima dalla *lex Peducea* e che nello stesso periodo un'altra accusa d'incesto, attribuita ad un Servio Fulvio, fu portata anch'essa dinanzi ad una corte straordinaria. Vero è che sulle forme di procedimento adottate dopo i clamorosi processi affidati alla *quaestio* di L. Cassio Longino Ravilla non abbiamo che scarse notizie: ci è conservato, tuttavia, un dato che merita di essere tenuto nella più grande considerazione. A partire dal 113 incominciano a comparire, nei processi *de incestu*, degli avvocati difensori⁸³⁹. Che tali avvocati abbiano prestato la loro opera in processi svoltisi dinanzi al *pontifex maximus* sembra estremamente improbabile. Il *iudicium* pontificale non aveva per oggetto la persecuzione di un *crimen*, ma l'espiazione di uno *scelus*, di un illecito

l'identità della persona posta sotto processo. Per gli stessi motivi, preferisco non trarre alcuna prova dimostrativa dalla nota moneta fatta coniare da Q. Cassio Longino nel 55 a.C. (M.H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, I, Cambridge, 1974, p. 452 nr. 428), commemorativa – sembra – di un processo relativo a *virgines Vestales* discusso dinanzi ad un giuria munita (come la giuria del processo di Marco Antonio) di diritto di voto.

⁸³⁶ Cic., *Brut.* 122, e *Schol. Bob.* p. 85 (Stangl).

⁸³⁷ Cic., *Brut.* 124.

⁸³⁸ E.S. GRUEN, *Roman Politics and the Criminal Courts*, Cambridge Mass., 1968, p. 129 ss., cfr. SÜMNER, *The Orators in Cicero's Brutus*, cit., p. 68 ss., VENTURINI, *Quaestiones non permanenti*, cit., 95 (= *Processo penale*, cit., p. 216), MANTOVANI, *Il problema*, cit., p. 229 nt. 46, e ALEXANDER, *Trials*, p. cit., 22 (con qualche perplessità). Critico SCHUMACHER, *Servus index*, cit., p. 29 ss.

⁸³⁹ Nel 113, la difesa di Licinia fu assunta dal cugino, l'oratore L. Licinio Crasso: cfr. J.-L. FERRARY, *Una vita nel cuore della repubblica. Saggio di biografia politica*, in J.-L. FERRARY, A. SCHIAVONE, E. STOLFI, *Quintus Mucius Scaevola. Opera*, cit., p. 6.

religioso, che il pontefice massimo, organo del *fas* pubblicamente riconosciuto, era tenuto a reprimere per ripristinare la *pax deorum*. La Vestale che aveva violato il suo dovere di castità aveva infatti provocato la collera di Vesta, la quale poteva colpire con gravi malanni la città, o addirittura abbandonare il tempio, facendo spegnere il fuoco sacro⁸⁴⁰. L'attività del pontefice rivolta all'accertamento dei fatti e delle responsabilità aveva dunque natura peculiare, ben diversa da quella dei *quaesitores* dei procedimenti giurisdizionali, in quanto caratterizzata da una spiccata coloritura religiosa e finalizzata a vendicare l'infrazione sacrale che era stata commessa. La persecuzione rientrava, in ogni suo aspetto, nella sfera del *ius sacrum* ed era concepita come mezzo per ripristinare la comunione col divino, liberando la comunità da ogni contaminazione (*contagio culpaе*)⁸⁴¹. In tale ambito, come è evidente, non vi era spazio per l'attività di un avvocato, per sua stessa natura volta a sviluppare le ragioni dell'accusato da un punto di vista tecnico-giuridico.

Se queste considerazioni appaiono condivisibili, si dovrà riconoscere che la partecipazione di un avvocato a un processo *de incestu* costituisce un inequivocabile indizio di un procedimento «laico», svolgentsi di fronte ad un tribunale pubblico.

Si potrebbe obiettare che le testimonianze relative ai processi *de incestu* di Marco Antonio e di Servio Fulvio ci autorizzano ad affermazioni altamente verosimili, ma non assolutamente certe. Tuttavia, come vedremo nei successivi paragrafi, ne possediamo altre, su ulteriori processi, che ci inducono a conclusioni assai più sicure⁸⁴².

⁸⁴⁰) Dion. Hal., *ant. Rom.* 2.67.5.

⁸⁴¹) LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 709.

⁸⁴²) In questo periodo sono da ricordare altri importanti avvenimenti volti ad infrangere il monopolio pontificale in materia religiosa. Oltre al verdetto della *quaestio Peducaea*, che mirava a colpire in particolare il pontefice massimo L. Metello Dalmatico appartenente a quella fazione che da anni dominava incontrastata la scena politica romana, nel 104 fu emanata la *lex Domitia de sacerdotiis*, che inseriva l'elezione popolare nella scelta dei nuovi membri dei collegi sacerdotali, riuscendo nel progetto che non era stato realizzato nel 145 a.C. Nello stesso anno della *lex Domitia*, ci fu, come abbiamo visto, l'accusa da parte del tribuno D. Enoarbo nei confronti di Emilio Scauro per aver celebrato negligenemente i riti sacri a Lavinio in onore degli dei Penati. La penuria delle fonti non consente di trarre conclusioni sicure sul caso: tra le ipotesi avanzate, ricordiamo quella di RAWSON, *Religion and politics*, cit., p. 209, secondo la quale, nonostante il caso di Emilio Scauro riguardasse *sacra publica populi Romani*, sarebbe stato portato, con molta probabilità, davanti ad una corte popolare. Tra questi evidenti tentativi di indebolire o addirittura sottrarre i tradizionali poteri al pontefice massimo per affidarli al giudizio di una corte per motivi politici, è forse da inserire anche la *lex Papia de Vestalium lectione*, che limitava il potere del pontefice massimo a predisporre una lista di venti fanciulle. Tra queste, sarebbe stata estratta a sorte, davanti ad un'assemblea popolare, la futura sacerdotessa. Il dub-

3.3.2. Il tribunale laico del processo di Catilina e Fabia, Crasso e Licinia. Nel 73 a.C., a quarant'anni di distanza dal clamoroso processo intentato dinanzi alla *quaestio Paeducea* contro un gruppo di Vestali accusate di violazione della castità, si celebrò a Roma un altro processo contro alcune sacerdotesse di Vesta, che si concluse – a differenza del precedente – con l'assoluzione di tutte le imputate. Di tale vicenda abbiamo notizia da Cicerone che, nella terza Catilinaria, per bocca dei testimoni gallici, ricorda come Publio Cornelio Lentulo definisse l'anno della congiura di Catilina (il 63 a.C.) «il decimo anno dopo l'assoluzione delle Vergini»⁸⁴³ e, nel *Brutus*⁸⁴⁴, tracciando la storia dell'eloquenza romana, ci informa che la difesa delle imputate fu assunta dall'oratore Marco Pupio Pisone, il quale, dopo un periodo di declino, riacquistò grazie a questo processo stima e notorietà.

Cicerone non ricorda il nome dei personaggi coinvolti nello scandalo, ma le fonti che concernono questo periodo registrano due soli processi per episodi di tal genere: uno contro Lucio Sergio Catilina, accusato di incesto con Fabia, sorellastra della moglie di Cicerone⁸⁴⁵, e l'altro contro Marco Licinio Crasso, anch'egli accusato d'incesto con un'altra Vestale di nome Licinia⁸⁴⁶. Benché le notizie al riguardo siano assai scarse, vi sono tuttavia buone ragioni di pensare che appunto a questi processi l'oratore facesse riferimento.

Prendiamo in esame il processo di Catilina, del quale siamo informati soprattutto grazie ad una testimonianza di Orosio:

bio se inserire effettivamente tale legge nei vari tentativi di indebolimento del potere pontificale nasce dalla sua incerta datazione: RAWSON, *Religion and politics*, cit., p. 210, ad esempio la colloca in concomitanza alla *quaestio Peducea*, diversamente da GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 76, per il quale va posta in età più antica, quando i plebei furono introdotti nei sacerdozi.

⁸⁴³) Cic., *Catil.* 3.4.9: 'Eundemque dixisse fatalem hunc annum esse ad interitum huius Urbis atque imperi qui esset annus decimus post virginum absolutionem, post capitolii autem incensionem vicesimus'.

⁸⁴⁴) Cic., *Brut.* 236: '... deinde ex virginum iudicio magnam laudem est adeptus et ex eo tempore quasi revocatus in cursum tenuit locum tam diu, quam ferre potuit laborem'.

⁸⁴⁵) Cic., *Catil.* 3.4.9, *Brut.*, 236, Q. Cic., *Comm. pet.* 3.10, Sall., *Cat.* 15.1, Ascon., *tog.* 91 Clark, Plut., *Cat. min.* 19.5-6 (ma cfr. MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 233 ss.), Oros. *hist. adv. pag.* 6.3.1, Schol. Gronov. p. 287 Stangl. Non è chiaro se anche Catilina sia stato processato: ne dubita, nonostante la testimonianza di Orosio, D.R. SHACKLETON BAILEY, *Cicero's Letters to Atticus*, I, Cambridge, 1965, p. 319; cfr. anche E.S. GRUEN, *Some Criminal Trials of the Late Republic: Political and Prosographical Problems*, in «Athenaeum», XLIX, 1971, p. 61 nt. 28, ID., *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley - Los Angeles - London, 1974, p. 42, e ALEXANDER, *Trials*, cit., p. 83.

⁸⁴⁶) Si vedano più avanti Plut., *Crass.* 1.4-5, e *inimic. util.* 6.

Oros., *hist. adv. pag.* 6.3.1: Eodem anno apud Romam Catilina incesti accusatus, quod cum Fabia virgine Vestali commisisse arguebatur, Catuli gratia fultus evasit.

Il testo consente di fissare alcuni punti fermi. In primo luogo, l'anno in cui il processo si svolse. Dice Orosio che Catilina fu messo sotto accusa lo stesso anno (*eodem anno*) nel quale la città di Cizico, che era stata cinta d'assedio da Mitridate, fu liberata per opera di Lucullo⁸⁴⁷. Tale operazione militare, benché la cronologia delle imprese asiatiche di Lucullo sia per più aspetti controversa, può porsi con sufficiente certezza agli inizi del 73⁸⁴⁸. E' da ritenere, di conseguenza, che il processo contro Catilina abbia avuto luogo in questa data.

Tuttavia, secondo un autorevole studioso inglese – D. Shackleton Bailey –, la notizia fornitaci da Orosio, secondo cui Catilina fu processato e assolto per l'incesto con Fabia, non offrirebbe alcuna garanzia di sicurezza, essendo in contrasto con quanto Cicerone afferma in una delle sue lettere ad Attico (1.16.9) e in un passo dell'orazione pronunciata in senato contro Lucio Calpurnio Pisone (39.95)⁸⁴⁹.

Prendiamo dunque in esame i testi per verificare se tale critica possa essere condivisa.

Nella lettera ad Attico, di poco successiva al verdetto che aveva prosciolto Clodio dall'accusa di sacrilegio per lo scandalo della *Bona Dea*⁸⁵⁰, Cicerone lamenta che la corruzione giudiziaria abbia raggiunto in Roma dimensioni tali da provocare, l'una di seguito all'altra, tutta una serie di ingiuste assoluzioni. Anche Catilina – egli afferma – fu per due volte prosciolto dalle accuse che gli erano state mosse, benché non vi fosse dubbio alcuno sulle sue colpe:

Cic., *Att.* 1.16.9: ... bis absolutum esse Lentulum, bis Catilinam, hunc tertium

⁸⁴⁷) Oros. *hist. adv. pag.* 6.2.19-24.

⁸⁴⁸) Cfr., per tutti, B. SCARDIGLI, *Sertorio. Problemi cronologici*, in «Athenaeum», XLIX, 1971, p. 259 ss. (contro il diverso avviso di W.H. BENNETT, *The Death of Sertorius and the Coin*, in «Historia», X, 1961, p. 467), e A. KEAVENEY, *Lucullus. A Life*, London-New York, 1992, p. 83 ss.

⁸⁴⁹) SHACKLETON BAILEY, *Cicero's Letters to Atticus*, I, cit., p. 319. Lo seguono MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 236, e ALEXANDER, *Trials*, cit., p. 83. GRUEN, *Some Criminal Trials*, cit., p. 61 nt. 28, pur essendo dubbioso su una formale persecuzione di Catilina, riconosce che vi fu un attacco contro di lui. Ammettono invece un regolare processo nei suoi confronti F. MÜNZER, 'Fabius [172]', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., VI.2, 1909, c. 1885, e *Römische Adelsparteien*, cit., p. 96 nt. 1 (a p. 97), nonché D.F. EPSTEIN, *Cicero's Testimony at the Bona Dea Trial*, in «Classical Philology», LXXXI, 1986, p. 230 e 232.

⁸⁵⁰) Cfr. in particolare J.P.V.D. BALSDON, *Fabula Clodiana*, in «Historia», XV, 1966, p. 65 ss., ed E.S. GRUEN, *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley - Los Angeles - London, 1974, p. 292.

(Clodio) iam esse a iudicibus in rem publicam immissum.

A una duplice assoluzione di Catilina l'oratore accenna anche nel suo discorso del 55 a.C. contro Calpurnio Pisone: e anche questa volta richiama in parallelo l'ingiusto proscioglimento di Clodio per «l'affare» della *Bona Dea*:

Cic., *Ps.* 39.95: At contra bis Catilina absolutus est, missus etiam ille actor tuus provinciae (Clodio), cum stuprum Bonae deae pulvinaribus intulisset.

L'opinione più diffusa in proposito⁸⁵¹ è che i due processi a cui Cicerone fa riferimento siano quello che Catilina subì nel 65 per le malversazioni commesse in Africa al tempo della propretura⁸⁵² e quello a cui fu sottoposto nel 64 per gli omicidi perpetrati negli anni delle proscrizioni⁸⁵³. Il fatto abbastanza sorprendente che l'oratore non faccia alcun cenno del processo per incesto è solitamente spiegato con la considerazione che egli preferì passare questo episodio sotto silenzio per riguardo alla sorellastra di sua moglie. Di diverso avviso, come si è detto, è Shakleton Bailey, secondo il quale le fonti contemporanee relative al caso non solo non confermerebbero, ma addirittura contraddirebbero la *communis opinio*, fondata sulla testimonianza orosiana, che Catilina fu messo sotto processo per l'incesto con Fabia. In effetti – osserva lo studioso – è vero che le parole di Cicerone sull'orazione *In toga candida*⁸⁵⁴ e il relativo commento di Asconio⁸⁵⁵ attestano che Fabia venne giudicata per incesto, ma ciò non basta per dire che anche Catilina fu chiamato a rispondere di tale delitto: al contrario, se ne può desumere, *ex silentio*, che non lo fu. Lo stesso può dirsi rispetto ai passi precedentemente citati della terza Catilinaria⁸⁵⁶ e del *Brutus*⁸⁵⁷ in cui si parla del processo e dell'assoluzione «delle vergini», ma nulla si dice circa un processo subito dai loro complici. Nè

⁸⁵¹ L.A. CONSTANS, in «Cicéron, *Correspondance*» I, Paris, 1962, p. 284; si veda anche R.G.M. NISBET, in *M. Tulli Ciceronis in L. Calpurnium Pisonem oratio*, Oxford, 1961, p.167 ss.

⁸⁵² Cic., *har. resp.* 20.42, Q. Cic., *Com. Pet.* 3.10, e Asc., *tog. cand.* p. 87 (Clark). Sul processo, cfr. GRUEN, *Some Criminal*, cit., p. 59, e *The Last Generation*, cit., p. 271.

⁸⁵³ Cic., *Att.* 1.16.9, Asc., *tog. candida*, p. 91-92 (Clark), e Cass. Dio, *hist. Rom.* 37.10.3.

⁸⁵⁴ Cic., *tog. cand. fr.* 19 (Puccioni): 'Hanc tu habes dignitatem qua fretus contemnis et despicias, an eam reliqua vita es consecutus? Cum ita vixisti ut non esset locus tam sanctus quo non adventus tuus, etiam cum culpa nulla subesset, crimen adferret?'. Cic., *Att.* 1.16.9, Asc., *tog. candida*, p. 91-92 (Clark), e Cass. Dio, *hist. Rom.* 37.10.3.

⁸⁵⁵ Asc., *tog. cand.* p. 91 (Clark): 'Fabia virgo Vestalis causam incesti dixerat, cum ei Catilina obiceretur, eratque absoluta. Haec Fabia, quia soror erat Terentiae Ciceronis, ideo sic dixit: «etiam si culpa nulla subesset». Ita et suis pepercit et nihilo levius inimico summi obprobrii turpitudinem obiecit'.

⁸⁵⁶ Cic., *Catil.* 3.4.9.

⁸⁵⁷ Cic., *Brut.* 236.

di un tale processo si rinviene traccia in Sallustio il quale, in una sua testimonianza⁸⁵⁸, si limita a far cenno della violata castità di una sacerdotessa di Vesta fra i *multa nefanda stupra* commessi in gioventù da Catilina.

Tutto ciò, secondo Shackleton Bailey, induce fortemente a dubitare dell'attendibilità della notizia fornitaci da Orosio. L'opinione comunemente accettata – che Catilina fu sottoposto a procedimento giudiziario per la sua relazione con Fabia – sarebbe da ritenersi, di conseguenza, priva di qualunque appoggio nelle fonti.

Benché degni di grande considerazione per la loro acutezza, non credo vi siano seri motivi per respingere la testimonianza dello storico cristiano. Com'è noto, per redigere il suo compendio di storia universale, Orosio attinse a varie fonti storiografiche pagane, ivi compresa un'epitome (o il testo originale?) di Livio⁸⁵⁹, le Storie di Tacito e le opere di Giustino e di Eutropio. Sebbene non sia possibile addurre prove conclusive, è tuttavia molto probabile che le notizie relative al processo di Catilina provengano da Livio (genuino o epitomato), il quale nel centoduesimo libro della sua monumentale opera si occupava – come può desumersi dalla relativa *Perioca* – delle imprese del giovane patrizio nel periodo anteriore alla congiura. Certo non può escludersi che Orosio abbia frainteso le notizie che trovava nella sua fonte, ma tale ipotesi dovrebbe essere dimostrata e, allo stato attuale delle cose non vi è alcun indizio, né filologico, né sostanziale, per indurci ad accogliere una simile congettura.

Al contrario, dal testo orosiano è dato ricavare un importante indizio a favore dell'autenticità di quanto vi si narra. In esso si legge che Catilina riuscì a sfuggire alla condanna grazie all'aiuto di Quinto Lutazio Catulo (*Catuli gratia fultus evasit*). E' un'informazione preziosa, che non ci è stata tramandata da altri scrittori. Figlio del vincitore dei Cimbri, console nel 78, Catulo era il più autorevole esponente degli *optimates* dopo la morte di Lucio Marcio Filippo⁸⁶⁰. Il fatto che egli sia intervenuto in favore di Catilina induce a presumere che la vicenda in cui quest'ultimo si trovò implicato nascondesse risvolti

⁸⁵⁸) Sall., *coniur. Cat.* 15.1: *'Iam primum adolescens Catilina multa nefanda stupra fecerat, cum virgine nobili, cum sacerdote Vestae, alia huiusmodi contra ius fasque'*.

⁸⁵⁹) Secondo F. FABBRINI, *Paolo Orosio. Uno storico*, Roma, 1979, p. 101, Orosio conosceva direttamente Livio, come si può ipotizzare sia attraverso il confronto testuale, sia in considerazione del fatto che esisteva un Livio integrale nella biblioteca di Ippona. Di diverso avviso A. LIPPOLD, *Introduzione ad Orosio. Le storie contro i pagani*, I, Milano, 1976, p. 37 ss., secondo il quale Orosio si sarebbe valso solo di un compendio liviano, diverso in molti punti rispetto all'originale.

⁸⁶⁰) *'Princeps Syllanae factionis'* lo definisce lo Pseudoasconio nel suo commento alle Verrine (in *act.* II l.1 § 155, p. 255 Stangl).

politici. Quali fossero i rapporti tra Catilina e Catulo all'epoca dei fatti non risulta esplicitamente dalle fonti: tuttavia, pur in assenza di precise notizie, abbiamo motivo di pensare che non fossero di poco conto. Catilina aveva militato con Silla, mettendosi in luce sia nel corso della guerra civile che durante le proscrizioni. In quegli anni convulsi era riuscito ad intrecciare legami con esponenti politici influenti della fazione dominante. Anche dopo la morte del dittatore aveva mantenuto rapporti assai stretti con i gruppi filosillani della *nobilitas*: gruppi che avevano in Catulo, *'princeps Syllanae factionis'*⁸⁶¹, un importante punto di riferimento. In tali contingenze, facendo leva sull'omogeneità delle convinzioni politiche, non doveva essergli stato difficile avvicinare l'eminente ottimato ed ottenere la sua amicizia.

Indizio non irrilevante del legame esistente fra i due personaggi è una lettera, riportata da Sallustio, che Catilina scrive a Catulo nel novembre del 63, subito dopo la scoperta della congiura, per preannunciargli la sua intenzione di andare in esilio volontario a Marsiglia. Egli confida all'amico tutta la sua amarezza e la sua delusione per i soprusi che ha dovuto subire e che ingiustamente gli hanno impedito di completare il *cursus honorum*: obbiettivo che invece altri, meno meritevoli di lui, sono riusciti a raggiungere. Preoccupato di ciò che può riservargli il futuro, gli raccomanda caldamente la moglie Orestilla, pregandolo di fare il possibile per proteggerla. Sulla sua amicizia – egli dice – è sicuro di poter contare, avendo già avuto modo di sperimentarla nei fatti (*'re cognita'*), in momenti di grave difficoltà personale (*'magnis in meis periculis'*).

Sono parole significative, nelle quali non mi sembra azzardato scorgere un riferimento all'appoggio ricevuto, dieci anni prima, nell'affare di Fabia⁸⁶². Esse dimostrano la piena affidabilità della testimonianza orosiana. Né, d'altro canto, esistono ostacoli insuperabili per ritenere che lo svolgimento degli avvenimenti sia stato effettivamente quello attestato dallo storico cristiano. Il fatto che nei due testi ciceroniani sopra riportati (*Att.* 1.16.9 e *in Pis.* 39.95) si

⁸⁶¹ Ps. Asc. *act.* II *in Verrem* 1 §155 (p. 255 Stangl). Su Catulo cfr. F. MÜNZER, 'Lutatius [8]', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., XIII.2, 1927, c. 2072, R. SYME, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939, trad. it. – *La rivoluzione romana* –, Torino, 1962, p. 23, J. CARCOPINO, *Jules César*, trad. it. – *Giulio Cesare* –, Milano, 1975, p. 15 ss., e L. LABRUNA, *Il console sovversivo*, Napoli, 1975, p. 13 ss. Sull'amicizia tra Catilina e Catulo cfr. ancora MÜNZER, 'Lutatius [8]', cit., c. 2083 e 2087 (= ID. *Römische Adelsparteien*, cit., p. 96 nt. 1), TAYLOR, *Party Politics* cit., p. 223 nt. 22, B.L. TWYMAN, *The Metelli, Pompeius and Prosopography*, in «ANRW», I.1, Berlin - New York, 1972, p. 857, e GRUEN, *Some Criminal*, cit., p. 61 e nt. 28.

⁸⁶² Dalle fonti non risulta quale sia stato l'aiuto dato da Catulo a Catilina. ALEXANDER, *Trials*, cit., p. 83, pensa che Catulo abbia operato quale avvocato nel processo *apud pontifices*, ma mancano testimonianze a sostegno di questa ipotesi.

accenni solo ai processi per *repetundae* e per omicidio, e non anche a quello per incesto, non può sorprendere. In quei passi Cicerone rinfacciava a Catilina e ad altri personaggi della sua risma le ingiuste assoluzioni che più volte erano riusciti ad ottenere corrompendo i giudici⁸⁶³. Egli non poteva certo menzionare accanto a tali assoluzioni quella relativa all'episodio di Fabia, perché ciò avrebbe significato riconoscere la colpevolezza della sorellastra di sua moglie, che l'oratore intendeva in tutti i modi tener fuori dallo scandalo.

Neppure sembra possibile desumere che non vi sia stato un processo dal fatto che Cicerone, nella terza Catilinaria e nel *Brutus*, ricorda una persecuzione giudiziaria delle sole Vestali. Sulla base dei dati che la tradizione è riuscita a tramandarci possiamo infatti affermare con sicurezza che della colpa della *virgo Vestalis* era sempre chiamato a rispondere, fin dall'età più antica, anche il suo complice⁸⁶⁴. Qualche autore ha parlato, a riguardo, di «Kon-nexität des Verbrechens»⁸⁶⁵. Altri vi hanno scorto la conferma che il *crimen incesti* della Vestale era posto sul medesimo piano dell'adulterio, che riservava analoga pena all'adultero⁸⁶⁶. Ciò che è certo è che la persecuzione della Vestale incestuosa comportava automaticamente la persecuzione del *vir qui eam incestavisset*. Chi dunque sostiene che per i fatti del 73 si procedette solo nei confronti di Fabia, e non anche di Catilina, dovrebbe anche spiegare il motivo per cui, nel caso in questione, non si sarebbe celebrato il consueto «processo parallelo» nei confronti del correo. Spiegazione, peraltro, assai difficile a darsi, ove si consideri che di tale processo Orosio ci conserva esplicita e circostanziata notizia.

Le considerazioni finora svolte consentono di confermare l'idea che un processo nei confronti di Catilina ebbe effettivamente luogo. Dobbiamo ora tentare di stabilire, entro i limiti consentiti dalle scarse testimonianze delle fonti, da chi fu promossa l'azione e secondo quali forme il *iudicium* si svolse.

L'opinione prevalente fra gli storici dopo Münzer tende ad attribuire l'iniziativa della persecuzione a Publio Clodio Pulcro, il turbolento esponente della famiglia dei Claudii che alcuni anni più tardi avrebbe costretto all'esilio

⁸⁶³ Cfr. Cic., *Att.* 1.16.9 (*'a iudicibus in rem publicam immissum'*), e *Pis.* 39.95 (*'Quis fuit in tanta civitate qui illum incesto liberatum, non eos qui ita iudicantur pari scelere obstrictos arbitrarentur?'*).

⁸⁶⁴ Fest., *verb. sign.*, sv. *'probum'* (Lindsay², p. 277). Inoltre cfr. Liv., *urb. cond.* 22.57.3, Dion. Hal., *ant. Rom.* 8.89.5 e 9.40.4, e Zon., *ep. hist.* 7.8. Per la letteratura cfr. SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 73, GIANNELLI, *Il sacerdozio*, cit., p. 81, GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 141 ss., e LOVISI, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale*, cit., p. 703.

⁸⁶⁵ O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, I, Leipzig, 1885, p. 275.

⁸⁶⁶ GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 142-143, e già SANTINELLI, *La condizione giuridica delle vestali*, cit., p. 73.

Cicerone⁸⁶⁷. A questa tesi accede anche uno dei più eminenti conoscitori delle vicende politico-giudiziarie della tarda età repubblicana, Eric S. Gruen, il quale inserisce il processo nel quadro delle lotte intestine di tale convulso periodo storico. «The notorious Catilina» – egli osserva – «had been one of the more successful executioners and profiteers in the Sullan prescriptions. Evidently the Claudii, who had reason to remember Sulla fondly, did not scruple to earn reputation by attacking Sullan adherents»⁸⁶⁸.

Ora, benché questa opinione goda ancor oggi del favore della maggior parte della critica, essa è, a mio avviso, assai difficile da accettare. L'unica testimonianza su cui essa si appoggia è il seguente passo della biografia plutarca di Catone Uticense:

Plut. *Cat. min.* 19.5-6: Ἐνστάς δέ ποτε Κλωδίῳ τῷ δημαγωγῷ κινουῦντι καὶ πράττοντι μεγάλων ἀρχῶν νεωτερισμῶν, καὶ διαβάλλοντι πρὸς τὸν δῆμον ἱερεῖς καὶ ἱερεῖας, ἐν οἷς καὶ Φαβία Τερεντίας ἀδελφή, τῆς Κικέρωνος γυναικὸς ἐκινδύνευσε, τὸν μὲν Κλώδιον αἰσχύνῃ περιβαλὼν ἠνάγκασεν ὑπεκστῆναι τῆς πόλεως, τοῦ δὲ Κικέρωνος εὐχάριστοῦντος, τῇ πόλει δεῖν ἔχειν ἔφη χάριν αὐτόν, ὡς ἐκείνης ἕνεκα πάντα ποιῶν καὶ πολιτευόμενος.

Il brano si suole interpretare nel senso che Clodio, avendo accusato calunniosamente Fabia (e Catilina) di incesto, fu attaccato con aspre parole da Marco Porcio Catone, il quale lo coprì di tanta vergogna da costringerlo ad abbandonare la città⁸⁶⁹. Ma tale interpretazione, per quanto assai diffusa, forza notevolmente il testo. Ravvisare nella testimonianza plutarca uno specifico riferimento al processo del 73 appare, a mio avviso, quanto meno azzardato. Plutarco, in effetti, si limita a dire che «il demagogo Clodio fomentava disordini e programmava azioni rivoluzionarie», e che per raggiungere i suoi scopi «calunniava di fronte al popolo i sacerdoti e le sacerdotesse, tra le quali corse dei rischi anche Fabia, sorella di Terenzia, la moglie di Cicerone». In queste parole non vi è nulla, mi sembra, da cui possa desumersi un'allusione, anche soltanto implicita, al processo di cui ci stiamo occupando. Al contrario, come è stato giustamente messo in luce da Philippe Moreau⁸⁷⁰, l'ipotesi secondo cui Plutarco si riferirebbe a tale processo urta in tutta una serie di difficoltà.

⁸⁶⁷) MÜNZER, 'Fabius', cit., 1886, G. DE BENEDETTI, *L'esilio di Cicerone e la sua importanza storico-politica*, in «Historia. Studi storici per l'antichità classica», III, 1929, p. 11-12, GRUEN, *Some Criminal*, cit., p. 60 ss., TWYMAN, *The Metelli*, cit., p. 857, e EPSTEIN, *Cicero's Testimony*, cit., p. 230.

⁸⁶⁸) GRUEN, *The Last Generation*, cit., p. 42.

⁸⁶⁹) Secondo TWYMAN, *The Metelli*, cit., p. 857, Catone avrebbe addirittura minacciato Clodio di accusarlo di calunnia. Più sfumato EPSTEIN, *Cicero's Testimony*, cit., p. 232.

⁸⁷⁰) MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 233.

Nel 73 – rileva lo studioso francese – sia Clodio che Catone erano assai giovani (il primo aveva 20 anni, il secondo 22), e non ancora impegnati nell'agone politico. E' di conseguenza assai poco verosimile che il Clodio di questo periodo potesse essere qualificato un demagogo dalle idee sovversive, come si legge nel testo in esame. Il debutto «rivoluzionario» dello spregiudicato giovane si colloca diversi anni più tardi, nel 61, quando incominciò ad organizzare i suoi seguaci in bande e a preparare la *transitio ad plebem* per ottenere il tribunato. Vi è dunque fondato motivo di credere che la testimonianza plutarchea attenga a un'epoca più avanzata rispetto a quella cui è tradizionalmente attribuita.

Ancora, Moreau pone in rilievo come la terminologia usata da Plutarco non possa in alcun modo essere interpretata in chiave processuale: διαβάλλω non significa «citare in giudizio», ma semplicemente «calunniare», e κινδόνευσεν, nel nostro contesto, non sembra voler dire che Fabia «fu accusata», ma piuttosto che «corse dei rischi». Quanto poi all'espressione πρὸς τὸν δῆμον, essa sicuramente non si riferisce alla celebrazione di un processo, poiché i processi di incesto relativi a Vestali non venivano discussi dinanzi ai *comitia*.

L'opinione di Moreau ha ottenuto l'autorevole adesione di W. Jeffrey Tatum⁸⁷¹, ad avviso del quale Clodio nel 73 neppure si sarebbe trovato a Roma, essendo partito l'anno prima insieme al fratello Appio per l'Oriente al seguito di Lucullo, nel cui esercito militò fino al tempo della *seditio* di Nisibis. «The prospect of military service as Lucullus's contubernalis and in company with Appius in the period's most glamorous theater of war» – rileva lo studioso – «must have appeared extremely inviting to young Clodius, nor was there anything to keep him in Rome»⁸⁷².

Appare dunque altamente probabile che la testimonianza plutarchea non abbia alcun legame con il processo subito da Catilina nel 73⁸⁷³.

Se così è, l'opinione che il processo contro Catilina sia stato intentato da Clodio non ha il benché minimo fondamento di prove. Ciò, tuttavia, non significa che siamo del tutto privi di informazioni sulla persona dell'accusatore. A qualche interessante risultato si può giungere, a mio avviso, se consideriamo il caso in questione non isolatamente, ma in connessione con l'altro processo subito nello stesso anno e per la medesima imputazione da Marco Licinio Crasso, del quale ci occuperemo tra breve.

⁸⁷¹) W.J. TATUM, *The Patrician Tribune. Publius Clodius Pulcher*, Chapel Hill - London, 1997, p. 44 ss.

⁸⁷²) TATUM, *The Patrician Tribune*, cit., p. 44. Uno spunto in tal senso già in MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 236.

⁸⁷³) Si riferisce infatti, allo scandalo della *Bona Dea*: cfr. *infra*, § 3.3.3.

Anche l'ulteriore problema che ci eravamo riservati di esaminare – quello concernente le forme in cui il processo di Catilina si svolse – non è di facile soluzione, non essendo conservata a riguardo alcuna testimonianza diretta. Si ritiene comunemente che la causa sia stata discussa dinanzi al collegio dei pontefici⁸⁷⁴. Tuttavia questa congettura – va subito detto – non si fonda su concreti dati testuali, ma solo sul presupposto che i processi *de incestu virginum Vestalium* fossero normalmente sottoposti al giudizio di tale organo. Del che vi è tuttavia ragione di dubitare⁸⁷⁵.

Io credo che anche su questo tema un'analisi del processo di Crasso possa apportare dei lumi. Tale mia convinzione troverà, spero, la sua conferma nell'esame dettagliato delle testimonianze ad esso relative.

Le fonti pervenuteci sul processo di Crasso sono le seguenti:

Plut. *Crass.* 1.4-5: Καίτοι προῖον καθ' ἡλικίαν αἰτίαν ἔσχε Λικιννία συνιέναι, τῶν Ἑστιάδων μιᾶ παρθένων, καὶ δίκην ἔφυγεν ἡ Λικιννία Πλωτίου τινὸς διώκοντος. ἦν δὲ προσέτειον αὐτῇ καλόν, ὃ βουλόμενος λαβεῖν ὀλίγης τιμῆς ὁ Κράσσος, καὶ διὰ τοῦτο προσκείμενος αἰεὶ τῇ γυναικὶ καὶ θεραπεύων, εἰς τὴν ὑποψίαν ἐκείνην ἐνέπεσε, καὶ τρόπον τινὰ τῇ φιλοπλουτίᾳ τὴν αἰτίαν τῆς φθορᾶς ἀπολυσάμενος, ὑπὸ τῶν δικαστῶν ἀφείθη. τὴν δὲ Λικιννίαν οὐκ ἀνῆκε πρότερον ἢ τοῦ κτήματος κρατῆσαι.

Plut., *inimic. util.* 6: Κράσσος δὲ τῶν ἱερῶν μιᾶ παρθένων αἰτίαν ἔσχε πλησιάζειν, χωρίον τι καλόν ὠνήσασθαι παρ' αὐτῆς βουλόμενος καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις ἐντυγχάνων ἰδίᾳ καὶ θεραπεύων⁸⁷⁶.

Plutarco riferisce che Crasso fu accusato di aver avuto una relazione illecita con una Vestale di nome Licinia⁸⁷⁷, e che entrambi furono sottoposti a un processo a tale titolo. La sentenza fu di assoluzione, poiché si poté appurare che il ricco esponente della *nobilitas* aveva circondato di attenzioni la donna non per intenti amorosi, ma al solo scopo di farsi vendere un terreno nel Suburbio, di cui la sacerdotessa era proprietaria, a un prezzo di favore⁸⁷⁸.

⁸⁷⁴) Da ultimo ALEXANDER, *Trials*, cit., p. 83.

⁸⁷⁵) RAVIZZA, *La pretesa lex Memmia*, cit., p. 205 ss.

⁸⁷⁶) Un accenno, peraltro del tutto generico, al processo subito per i suoi rapporti con Licinia anche nella *comparatio* plutarchea tra Nicia e Crasso (1.2).

⁸⁷⁷) MÜNZER, 'Licinius [185]', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., XIII.1, 1926, c. 498, e *Römische Adelsparteien*, cit., p. 96 nt. 1. La Vestale era parente di L. Licinio Murena, il console del 62 (Cic., *Mur.* 35.73): cfr. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, cit., p. 96.

⁸⁷⁸) Sul processo cfr. M. GELZER, 'Licinius [68]', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., XIII.1, 1926, c. 295 ss., A. GARZETTI, *M. Licinio Crasso. L'uomo e il politico*, in «Athenaeum», XIX, 1941, p. 9 ss., A.J. MARSHALL, *A Political Biography*, Amsterdam, 1976, p. 13, e A.M. WARD, *Marcus Crassus and the Roman Republic*, London, 1977, p. 74 ss.

Questa volta non possono esservi dubbi che un processo vi fu. Plutarco, nel primo testo, afferma in modo esplicito che Crasso «fu prosciolto dai giudici» (ὕπὸ τῶν δικάστων ἀφείθη), ed è quindi con valutazione del tutto arbitraria che Shackleton Bailey ne desume che «Plutarch says that Licinia was acquitted, but implies that Crassus was never formally accused»⁸⁷⁹.

Plutarco fornisce anche un'altra preziosa informazione, e cioè che il promotore dell'accusa fu «un certo Plozio» (Πλωτίου τινὸς δῖῳκοντος). Su questo personaggio il biografo greco non offre alcun ragguaglio. Tuttavia, con la prudenza necessaria, è possibile avanzare qualche congettura. Nel torno di tempo entro cui il processo si svolse troviamo menzionati nelle nostre fonti due soli Plozii che possono aver avuto una qualche relazione con il caso di cui si parla. Il primo è il *Plautius (Plotius)*, tribuno della plebe nell'anno 70⁸⁸⁰, che avanzò la proposta di una *lex agraria* per la distribuzione di terre in favore dei veterani di Pompeo tornati dalla Spagna⁸⁸¹. Il secondo, l'*Aulus Plautius (Plotius)* luogotenente di Pompeo nella guerra contro i pirati e in quella contro Mitridate, che più tardi, come tribuno, cercò di assicurare a Pompeo l'incarico di rimettere sul trono d'Egitto Tolomeo Aulete, e nel 51, come pretore, operò attivamente in favore dei pompeiani⁸⁸². Se il processo contro Crasso fu intentato da uno di questi due personaggi, il retroscena della vicenda appare abbastanza chiaro. Pompeo e Crasso erano stati rivali fin dal tempo in cui avevano militato agli ordini di Silla, e il loro antagonismo era venuto progressivamente accrescendosi, fino a sfociare nella più profonda avversione. Nulla di strano, dunque, che Pompeo, venuto a conoscenza della relazione di Crasso con Licinia, abbia colto l'occasione per sfruttare la circostanza a danno del suo avversario, facendolo accusare da un suo uomo di fiducia. A questa ricostruzione, indubbiamente congetturale, deve tuttavia riconoscersi un alto grado di verosimiglianza.

Un altro punto merita di essere rilevato: le *accusationes* contro Crasso (e Licinia) e contro Catilina (e Fabia) diedero probabilmente luogo a un unico processo. Come è stato giustamente posto in rilievo da Münzer, «da Prozesse dieser Art nicht allzu häufig gewesen sein dürften, wird der Prozess der Fabia und der Licinia, des Catilina und des Crassus nur ein einziger gewesen sein,

⁸⁷⁹) SHACKLETON BAILEY, *Cicero's*, cit., p. 319; critico ALEXANDER, *Trials*, cit., p. 84.

⁸⁸⁰) BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, cit., p. 128.

⁸⁸¹) Cfr. E. GABBA, *Lex Plotia agraria*, in «La parola del passato», V, 1950, p. 66 ss. (= *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, 1973, p. 443 ss.), e R.E. SMITH, *The Lex Plotia agraria and Pompey's Spanish Veterans* in «Classical Quarterly», VII, 1957, p. 82 ss.

⁸⁸²) BROUGHTON, *The Magistrates*, II, cit., p. 149 e 160. Si vedano inoltre Cass. Dio, *hist. Rom.* 39.16.2, e Cic., *Att.* 5.15.1 e *Planc.* 7.17.

natürlich mit starkem politischen Beigeschmack»⁸⁸³. Non privo di significato, al riguardo, è il fatto che Cicerone, nel *Brutus*, parli di ‘*virginum iudicium*’, al singolare⁸⁸⁴: espressione che sarebbe del tutto impropria se le due cause fossero state trattate separatamente. Né meno rilevante è la circostanza, pur essa desumibile da Cicerone, che la difesa delle Vestali (e naturalmente dei loro amanti) fu assunta «in blocco» dallo stesso avvocato, il celebre oratore Marco Pupio Pisone⁸⁸⁵.

Se le considerazioni che precedono sono fondate, e si trattò effettivamente di un unico processo, allora siamo autorizzati a ritenere che non solo l'accusa contro Crasso e Licinia, ma anche quella contro Catilina e Fabia sia stata intentata da Plozio. Ricostruire con precisione gli avvenimenti è impossibile. Ma non andremo lontani dal vero supponendo che Crasso e Catilina, amici e complici nelle loro imprese amorose⁸⁸⁶, abbiano suscitato indignazione nell'opinione pubblica per i loro rapporti sacrileghi con le due Vestali e che ciò abbia indotto Pompeo a sfruttare la scabrosa vicenda a proprio vantaggio, facendo promuovere dal suo fedele Plozio un'azione giudiziaria a danno del suo rivale. L'accusa, destinata a mettere in difficoltà Crasso, dovette inevitabilmente essere estesa anche a Catilina, a tutti noto come autore di *nefanda stupra* e spregiudicato compartecipe delle avventure galanti di Crasso.

Rimane da precisare dinanzi a quale organo giudiziario il processo fu celebrato. Si ritiene comunemente che la causa sia stata discussa, come di consueto, di fronte ai pontefici riuniti in collegio sotto l'autorità del *pontifex maximus*⁸⁸⁷. Ma questa opinione, a mio parere, è ingiustificata. Se rileggiamo con attenzione il brano della *Vita Crassi*, precedentemente riportato, è possibile infatti cogliere in modo inequivocabile che la causa venne trattata dinanzi ad un tribunale «laico», e non *apud pontifices*. Plutarco afferma che la sentenza fu emessa da *δικασταί*, ovvero da *iudices*, e ciò non può alludere che ad un collegio giudicante composto da rappresentanti del popolo e presieduto da un magistrato.

Questa conclusione è avvalorata da un'altra circostanza. Come si è accennato in precedenza, il procedimento di cui ci occupiamo fu caratterizzato dall'intervento di un avvocato difensore. Il dato è degno di considerazione, poiché i *iudicia* pontificali non prevedevano la partecipazione di un *patronus*. La persecuzione pontificale – lo abbiamo ribadito più volte – rientrava sotto ogni

⁸⁸³) MÜNZER, *Römische Adelsparteien*, cit., p. 96 nt. 1.

⁸⁸⁴) Cic., *Brut.* 236.

⁸⁸⁵) SÜMNER, *The Orators in Cicero's Brutus*, cit., p. 127.

⁸⁸⁶) MÜNZER, *Römische Adelsparteien*, cit., 96 nt. 1.

⁸⁸⁷) Cfr. per tutti ALEXANDER, *Trials*, cit., p. 84.

aspetto nella sfera del *ius sacrum* ed era concepita come mezzo per ripristinare la *pax deorum*, liberando la comunità da ogni contaminazione. In tale ambito non vi era spazio per l'attività di un avvocato, per sua stessa natura volta a sviluppare le ragioni dell'accusato da un punto di vista tecnico-giuridico. La partecipazione al processo di Pupio Pisone deponne dunque nel senso che il caso fosse stato giudicato da una corte di giustizia, cioè da una *quaestio*.

Il deferimento a una corte di un altro caso di *incestum virginum Vestalium*, evidentemente, non deve più sorprendere. Si stava proseguendo per la stessa via intrapresa nel 113 dal reato d'incesto portato dinanzi alla *quaestio Peducaea*, che si connetteva, come è stato giustamente rilevato⁸⁸⁸, ai tentativi contemporanei di infrangere il monopolio esercitato dalla *nobilitas* sulla religione pubblica. Ciò aveva segnato un momento importante nei rapporti fra religione e politica. Per la prima volta, un caso d'incesto era stato portato dinanzi ad un organo giudiziario diverso dal collegio pontificale, schiudendo di fatto la strada ad una «democratizzazione» degli organi e delle istanze a cui spettava il riconoscimento del carattere religioso di un delitto e quindi il compito di perseguirlo⁸⁸⁹. Ciò infatti, come abbiamo visto, si verificò anche nel caso d'incesto che coinvolse Marco Antonio, giudicato dinanzi ad una *quaestio extra ordinem*. Stessa imputazione e medesima procedura si ebbero, più o meno nello stesso periodo, nel caso di Servio Fulvio, difeso da un avvocato, l'anziano Caio Scribonio C. Curione.

Considerata in questa luce, la procedura applicata nel 73 contro Catilina, Crasso e le Vestali appare pienamente comprensibile. L'attribuzione di una causa *de incestu* a un tribunale «laico» rispondeva alle tendenze del tempo tanto da poter affermare, con sufficiente certezza, che essa rappresentò un episodio dell'inarrestabile declino della giurisprudenza pontificale a favore degli organi giudiziari.

3.3.3. Clodio e lo scandalo della Bona Dea. Un ulteriore caso d'incesto portato dinanzi a un organo giudiziario, e quindi diverso dal collegio pontificale, fu quello, nominato più volte nel corso della nostra indagine, verificatosi alla fine del 62 a.C. e attribuito a Publio Clodio Pulcro.

Ogni anno, nella notte tra il tre e il quattro dicembre, le Vestali, insieme a matrone e a schiave⁸⁹⁰, partecipavano alla celebrazione dei *Damia*, una ce-

⁸⁸⁸) RAWSON, *Religion and Politics*, cit., p. 207, CORNELL, *Some Observations*, cit., p. 29, SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 132-133, e FRASCETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 116 ss.

⁸⁸⁹) Così FRASCETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 116.

⁸⁹⁰) Plut., *Cic.* 19.5, e Plut., *Caes.* 10.2.

rimonia consacrata alla *Bona Dea*⁸⁹¹ e offrivano sacrifici in favore del popolo romano. Il rito, rigorosamente proibito agli uomini⁸⁹², si svolgeva nella casa di un magistrato *cum imperio* sotto la direzione della moglie o della madre di quest'ultimo. Quell'anno si svolse nella residenza ufficiale di Cesare, pretore e pontefice massimo, che, per l'occasione, venne addobbata con piante, fiori e tralci di vite⁸⁹³. Cibo, giochi, danze e musica allietavano la veglia notturna⁸⁹⁴ e alle donne venne consentito, eccezionalmente ma come di consueto

⁸⁹¹) In tempi molto antichi, la *Bona Dea* veniva identificata con Fauna, dea dei boschi e della pastorizia, moglie di Fauno. In grado di predire il futuro, la dea garantiva la salvezza di Roma. Sulla vicenda di Fauna ci sono due interpretazioni: secondo la prima, venne fustigata con un ramo di mirto dal marito perché rea di essersi ubriacata. Dal culto istituito in suo onore furono pertanto banditi sia il mirto, sia il vino. La seconda interpretazione, invece, si basa sull'innamoramento della propria figlia da parte di Fauno che cerca di vincerne la resistenza battendola con rami di mirto e inducendola, invano, a bere vino. In proposito, cfr. PICCALUGA, *Bona Dea*, cit., p. 216 ss. Ampia trattazione del tema, con abbondante bibliografia, in MOREAU, *Clodiana religio*, cit., *passim*, H.H.J. BROUWER, *Bona Dea: The Sources and a Description of the Cult*, Leiden, 1989, *passim*, BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrons*, cit., p. 429-468, e *Le double mythe de la Bona Dea*, in «Epiphania: études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier», Paris 2008, p. 273-295, BEARD, *Religion*, cit., p. 740 ss., e *Religions of Rome*, cit., I, p. 129 s., STAPLES, *From Good Goddess*, cit., p. 36 ss., TATUM, *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*, cit., p. 62-86, WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 31 ss., A. MASTROCINQUE, *Bona Dea and the Cult of Roman Women*, Stuttgart, 2014, *passim*, DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 89 ss. e 187 s., e PEPE, *Il mondo antico in un bicchiere*, cit., p. 87 ss.

⁸⁹²) Plut., *quaest. Rom.* 20 e *Caes.* 9.6, *Ov., fast.* 5.154, e *Macr., sat.* 1.12.27. Secondo Macrobio, il divieto nasceva dal fatto che la stessa *Bona Dea* non aveva mai visto un uomo, né era stata mai vista da costui; ciò trova conferma in Cic., *har. resp.* 17.37: «*Quod quidem sacrificium nemo ante P. Clodium omni memoria violavit, nemo unquam adiit, nemo neglexit, nemo vir adspicere non horruit: quod fit per virgines Vestalis, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio, fit ei deae, cuius ne nomen quidem viros scire fas est: qua miste idcirco Bonam dicit quod in tanto sibi scelere ignoverit?*». Diversa è la spiegazione avanzata da J. GAGÉ, *Matronalia: essai sur le dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles, 1963, p. 139, il quale ritiene invece che il motivo fosse quello di preservare il segreto delle Vestali sui *medicamenta*, preparati dalle sacerdotesse con erbe di vario tipo: conservati nella farmacia del tempio, si rivelavano molto utili per la salute femminile (*Macr., sat.* 1.12.26). La *Bona Dea* acquisì, dunque, anche il valore di «divinità salutare»: cfr. TURCHI, *La religione di Roma antica*, cit., p. 89. Tuttavia, Gagé mette in luce il rischio che le donne potessero utilizzare queste erbe non solo per rimedi medicamentosi, ma anche per droghe o pozioni amorose; anche MONACO, «*Veneficia matronarum*», cit., p. 2019 s., conferma che fosse frequente il sospetto che i *medicamenta* potessero essere usati dalle *mulieres* come filtri d'amore, o addirittura come *veneficia* nei confronti dei mariti, tanto da guardare spesso al rito con una certa diffidenza. Sul tema della *Bona Dea*, Cic., *har. resp.* 17.37, *Att.* 1.12.3, *Sen. ep.* 97.2, e Plut., *Cic.* 19.4-5.

⁸⁹³) Plut., *quaest. Rom.* 20.

⁸⁹⁴) La cerimonia è descritta da Plut., *Caes.* 9.5; evidenti esagerazioni sono presenti nel racconto di Iuv., *sat.* 6.314 ss.

in quella circostanza, l'uso del vino (*temetum*), contenuto in un vaso da miele (*mellarium*) e presentato come latte⁸⁹⁵. Solo motivi rituali, infatti, e l'esclusione di presenze maschili, consentivano alle donne l'uso di tale bevanda, altrimenti rigorosamente vietata⁸⁹⁶. Poi, a conferma della loro abilità nel sacrificare, le Vestali immolavano una scrofa. Tutto era avvolto nel mistero: il vero nome della dea, lo svolgimento del rito, l'identità degli oggetti sacri; nulla al di fuori doveva trapelare della cerimonia.

Tuttavia quell'anno le cose andarono diversamente. Publio Clodio Pulcro, brillante politico, ma ben noto a Roma anche per i suoi numerosi atti di corruzione e di violenza, travestito da flautista riuscì a introdursi con l'aiuto di una schiava nella casa di Cesare per partecipare alla festa⁸⁹⁷. Amante di Pompea, moglie del magistrato, Clodio fu scoperto⁸⁹⁸ e mandato via per ordine di Aurelia⁸⁹⁹, padrona di casa e madre di Cesare, dopo aver disposto l'immediata interruzione del rito. L'episodio, denso di implicazioni politiche, sembrò sin dall'inizio molto più di un'incresciosa scoperta. Quale sia stato il vero motivo del gesto di Clodio, è impossibile stabilire con certezza. Una semplice bravata giovanile, un'incontrollabile passione adultera, una presa di

⁸⁹⁵) Il *temetum*, infatti era il vino riservato ai sacrifici e quindi, vietato alle donne: Macr., *sat.* 1.12.25, e Gell. *noct. Att.* 10.23.3. In proposito, cfr. PICCALUGA, *Bona Dea*, cit., p. 203 ss., CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., p. 131, e *L'ambiguo malanno*, cit., p. 203 ss., e SAQUETE, *Las Virgines Vestales*, cit., p. 54. M. BETTINI, *Le donne romane, che non bevono vino*, in «Vicende e figure femminili», cit., p. 531 ss. (specialmente p. 535 s.) indaga, in modo approfondito, su questo collegamento tra vino e adulterio. Il particolare interessante, sottolineato dallo studioso, è che con la locuzione «vino dolce» si faceva riferimento anche al seme genitale maschile (Plin., *nat. hist.* 9.157). A ciò si aggiunge che nella cultura romana arcaica «il vino si configurava come seme liquido maschile e apparteneva alla stessa provincia del liquido seminale prodotto dai maschi: di entrambi questi due generi di semi era signore Libero». Ciò trova conferma anche nella testimonianza di Sant'Agostino che, in *civ. Dei* 7.21, afferma che «Libero presiedeva alla emissione del seme maschile durante l'atto sessuale». Se la donna avesse fatto uso del *liquor Liberi*, avrebbe, quindi, commesso adulterio.

⁸⁹⁶) PEPE, *Il mondo antico*, cit., p. 93 s., sottolinea questo aspetto osservando che in tale occasione era consentito alle donne violare i consueti codici comportamentali usando un linguaggio libertino o sacrificando agli dei o bevendo vino purché fossero poste in atto delle strategie di cautela, come l'assenza di uomini, in grado di impedire che tutto questo potesse trasformarsi in una minaccia per la comunità.

⁸⁹⁷) Cic., *Att.* 1.12.3.

⁸⁹⁸) Mentre Abra, complice di Clodio, si era allontanata per avvisare Pompea dell'arrivo dell'amante, un'altra schiava cercò di coinvolgere l'apparente flautista nelle danze e chiese il suo nome. La voce mascolina tradì il questore e le urla della schiava fecero scoppiare lo scandalo.

⁸⁹⁹) Plut., *Caes.* 10.4. Secondo Cicerone (*Att.* 1.12.3 e *har. resp.* 21.44), invece, Clodio fuggì grazie alla complicità della schiava Abra.

posizione nei confronti della religione ufficiale e di tutta la *nobilitas* sacerdotale, sono tutte ipotesi possibili⁹⁰⁰. Quel che appare certo è che, sin dall'inizio, il processo venne condotto con delle modalità alquanto anomale che hanno spinto giustamente la dottrina a ritenerle finalizzate a scopi politici. Clodio, introducendosi in un luogo di culto interdetto agli uomini, si era certamente macchiato di sacrilegio. Aveva infatti assistito al sacrificio, aveva visto gli oggetti sacri⁹⁰¹, probabilmente aveva sentito il vero nome della dea⁹⁰²: tutto questo aveva infranto la *pax deorum* con possibili conseguenze su tutta la comunità⁹⁰³.

Un reato di tale gravità avrebbe reso opportuno che il senato ne venisse a conoscenza, ma i consoli del 61, M. Valerio Messalla Nigro e M. Pupio Pisone Frugi, nel giorno della loro entrata in carica, non fecero il minimo accenno all'accaduto. Il silenzio, sicuramente favorevole a Clodio, fu rotto da Q. Cornificio, uomo di irreprendibile moralità⁹⁰⁴, ex pretore e amico di Cesare. Il suo intervento costrinse il senato a rimettere la questione ai pontefici e alle Vestali⁹⁰⁵. Queste ultime erano state testimoni oculari della violazione di Clodio, avendo preso parte alla celebrazione dei *Damia*, rito che si svolgeva *pro populo Romano*. Non si conoscono con certezza tutti i nomi delle sacerdotesse di quell'anno, ma sicuramente tra esse c'era Fabia, sorellastra della moglie di Cicerone.

La deposizione delle sacre vergini portò i pontefici a presentare in senato la relazione finale. La composizione del collegio pontificale, che in quel momento vedeva una netta prevalenza di *optimates*, optò per un verdetto decisamente sfavorevole al giovane patrizio che, al contrario, si muoveva nel-

⁹⁰⁰) TATUM, *The Patrician Tribune*, cit., p. 86, e L. FEZZI, *Il tribuno Clodio*, Roma-Bari, 2008., p. 36.

⁹⁰¹) Il fatto che Clodio non sia stato colpito da cecità, punizione prevista, secondo la credenza popolare, per chi avesse violato la segretezza degli oggetti di culto, non implica il perdono da parte della dea. E Cicerone contrappone il rigore morale e la cecità fisica del suo antenato, Appio Claudio Cieco, alla dissolutezza e alla cecità intellettuale di Clodio. Per quest'ultimo, cfr. Cic., *bar. resp.* 17.37 e 18.38.

⁹⁰²) L'esigenza di proteggere l'identità della *Bona Dea*, messa in luce da Cicerone (Cic., *bar. resp.* 17.37: '*cuius ne nomen quidem viros scire fas est*'), era un segno di rispetto nei confronti della sua *pudivitia*: cfr. Macr., *sat.* 1.12.27.

⁹⁰³) Nel 63 a.C., durante il sacrificio della *Bona Dea* celebrato nella casa di Cicerone, sull'altare si elevò improvvisamente una fiamma precedentemente spenta. Ciò fu interpretato dalle Vestali come un auspicio: un incoraggiamento dato a Cicerone, da parte della dea riguardo all'iniziativa meditata dal console contro i complici di Catilina: Plut., *Cic.* 20.1 ss. Cfr. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, cit., p. 98.

⁹⁰⁴) Asc., *tog.* p. 82 (Clark), e Cic., *Att.* 1.13.3.

⁹⁰⁵) Cic., *Att.* 1.13.3: '*postea rem ex senatus consulto ad virgines atque ad pontifices relatum idque ab iis nefas esse decretum*'.

l'orbita dei *populares* più estremisti. Il suo gesto fu considerato *nefas* e i pontefici raccomandarono che il rito ricominciasse da capo⁹⁰⁶.

Niente, in realtà, rendeva necessario un processo; è vero che era stata infranta la *pax deorum*, ma l'*instauratio* sarebbe stata sufficiente per ripristinarla. Quando infatti una cerimonia era viziata per la presenza nell'uditorio di un soggetto empio, l'*instauratio* avrebbe cancellato interamente la colpa religiosa commessa⁹⁰⁷.

L'attentato alla purezza di una cerimonia «antica e segreta»⁹⁰⁸, aggravato dal sospetto di un incontro notturno con le Vestali⁹⁰⁹, sarebbe dovuto essere di competenza del pontefice massimo. Ma il senato non si limitò all'*instauratio* ordinata dai pontefici e dispose un dibattito sulle misure da prendere in relazione al caso⁹¹⁰. Incerto sulla qualificazione da dare al reato, che non rientrava in nessuna delle ipotesi criminose previste dalle leggi, non trovò di meglio che assimilarlo a un caso d'incesto⁹¹¹. Ma quest'accusa, che si basava sull'incontro clandestino di Clodio con le Vestali, aggravato dalla partecipazione a una cerimonia antica e segreta, non fu devoluto, come avrebbe previsto la prassi, al giudizio del pontefice massimo, ma di un tribunale pubblico. E' pur vero che anche il caso d'incesto del 113 riguardante tre Vestali era stato sottratto all'esame pontificale e sottoposto a quello di un giudice laico, e che a seguire ve ne furono degli altri, ma lo scandalo della *Bona Dea* fu un caso particolare perché era stato lo stesso pontefice massimo, direttamente implicato nella vicenda, a rifiutarsi d'intervenire e di testimoniare al processo. Il *crimen incesti*, infatti, visto come crimine sessuale in grado di sconvolgere l'ordine stabilito dagli dei, aveva una doppia componente, religiosa e sessuale ma, nel caso di Clodio, quest'ultima mancava⁹¹². C'era stata sì la partecipa-

⁹⁰⁶ Cic., *Att.* 1.13.3, e Dio Cass. *hist. Rom.* 37.46.1. Cesare aveva fatto presentare da Labieno una legge che metteva fine al reclutamento per «cooptazione» introducendo quello per «elezione»: ciò consentiva maggiori possibilità di manovre politiche.

⁹⁰⁷ SCHEID, *Le délit religieux*, cit., p. 123.

⁹⁰⁸ Cic., *har. resp.* 17.37.

⁹⁰⁹ Secondo LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., p. 230, la colpa di Clodio potrebbe essere interpretata come un attentato alla castità delle Vestali.

⁹¹⁰ Cic., *Att.* 1.13.2, sottolinea con celata amarezza di non essere stato ascoltato per primo, ma di essere stato preceduto da Caio Calpurnio Pisone; il suo parere fu poi seguito da quello di Catulo ed Ortensio.

⁹¹¹ *Schol. Bob.* 89 (Stangl): '*Patres conscripti decreverunt, ut de ea re non aliter quam de incestu quaeretur*'; Asc., *Mil.* 49 (Clark): '*... Illud nos meminisse non dubito, per Q. Fufium illo tempore, quo de incesto P. Clodii actum est, factum ne a senatu asperius decerneretur*'.

⁹¹² Non tutti i reati sessuali, infatti – fa notare giustamente MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 84 – costituivano incesto: l'adulterio e l'omosessualità, ad esempio, per quanto gravi, non sono mai stati considerati tali dai romani.

zione di un uomo ad una cerimonia religiosa riservata alle donne, ma questa non era sufficiente per inquadrare il caso in una fattispecie incestuosa.

Cesare, pur rifiutando di ritenere sua moglie colpevole sebbene la complicità della schiava inducesse a ritenere il contrario, divorziò da Pompea, limitandosi ad affermare che «riteneva giusto che della sua sposa nessuno sospettasse»⁹¹³. Non prese mai posizione contro Clodio⁹¹⁴, assumendo un atteggiamento «prudente» per conservare, verosimilmente, buoni rapporti sia con Pompeo, personalità autorevole e vicina a Clodio, sia con quest'ultimo che era un personaggio influente nell'ambito dei *populares*: godeva infatti del sostegno massiccio della plebe, dei liberti e degli schiavi, una forza potente rispetto alla quale lo stesso senato sembrava essere molto debole⁹¹⁵.

Quest'ultimo diede incarico ai due consoli, M. Pupio Pisone Frugi Calpurniano e Valerio Messalla Niger, di costituire una *quaestio extra ordinem*⁹¹⁶ affidando al pretore urbano sia la presidenza della corte sia la scelta dei giudici che dovevano formare il consesso giudicante⁹¹⁷. Il console Pupio Pisone presentò dunque un progetto di legge⁹¹⁸ ma poi non si curò di sostenerlo⁹¹⁹ e i partigiani di Clodio ne impedirono la votazione. Fu allora che si presentò l'opportunità favorevole a Clodio. Il tribuno Fufio Caleno presentò una nuova proposta legislativa, poi approvata⁹²⁰, nella quale il punto cruciale era proprio relativo al criterio di selezione dei giudici, secondo il quale la giuria del processo contro Clodio sarebbe stata estratta a sorte dall'*album iudicum*, in

⁹¹³ Plut., *Caes.* 10.9.

⁹¹⁴ MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 26 ss., osserva che, all'inizio, Cesare avrebbe potuto agire contro Clodio, autore di un tentativo di seduzione, tramite un processo comiziale intentato da un edile e sollecitato dallo stesso Cesare. Oltre a questa via offerta dal diritto penale, il diritto civile avrebbe consentito il rimedio dell'*actio iniuriarum*, a doppio titolo, in ragione del tentativo di seduzione (essendo stata estesa l'*iniuria*, ad opera del pretore, all'*ademptata pudicitia*) e per violazione del domicilio. Si sarebbe trattato inoltre – sottolinea lo studioso – di *iniuria atrox*, in quanto inflitta a un magistrato. L'astensione di Cesare dal prendere provvedimenti contro Clodio continuò anche in seguito, nel corso del processo messo in moto dal senato.

⁹¹⁵ FEZZI, *Il tribuno Clodio*, cit., p. 39.

⁹¹⁶ Cic., *Att.* 1.13.3 (*'deinde ex senatus consulto consules rogationem promulgasse'*), Asc. p. 53 (Clark): *'s.c. decretumque ut extra ordinem de ea re iudicium fieret'*, Vell. Pat., *hist. Rom.* 2.45.1, Quint., *inst.* 4.2.88, Cic., *Mil.* 22.59, e Val. Max., *mem.* 4.2.5; 9.1.7.

⁹¹⁷ In proposito BRENNAN, *The Praetorship*, cit., p. 437.

⁹¹⁸ *Lex Pupia Valeria de incestu Clodi*: Cic., *Att.* 1.13.3.

⁹¹⁹ Come infatti apprendiamo dalle parole di Cicerone (*Att.* 1.13.3), Pupio Pisone, legato da amicizia verso Clodio, fece in modo che quella proposta di legge, da lui spesso presentata, venisse respinta.

⁹²⁰ *Lex Fufia de religione*: Cic., *Att.* 1.16.2.

base ai criteri delle *quaestiones perpetuae*⁹²¹, e il magistrato sarebbe stato vincolato al verdetto della giuria⁹²².

Seguì il processo. La pena prevista era la morte, commutabile in esilio. Lentulo Crus⁹²³, cercò di rendere credibile la sua accusa nei confronti di Clodio, apportando come prova un precedente caso d'incesto nel quale il questore era stato coinvolto con una delle sue sorelle⁹²⁴. Oltre all'aspetto sessuale del crimine, v'era anche quello religioso, la profanazione di un rito antico e improntato alla massima segretezza. L'accusa chiese di avvalersi della testimonianza degli schiavi di Clodio, ma questi aveva già preso le sue precauzioni, allontanando coloro che avrebbero potuto rilasciare deposizioni compromettenti. Dal suo canto la difesa⁹²⁵, che vedeva la presenza di avvocati e patroni, tentò di addurre come prova il fatto che il tribuno, nella notte della celebrazione del rito, non si trovava a Roma, ma ad Interamna, a casa del cavaliere romano e testimone del convenuto, C. Causinio Scola⁹²⁶.

Un colpo di scena rese però vano questo tentativo. Cicerone, che fino ad allora aveva preferito tacere, depose a sfavore di Clodio sostenendo che solo tre ore prima dell'episodio era andato a trovarlo, e non risparmiò la sua ironia su un improbabile dono dell'ubiquità.

Secondo una testimonianza di Plutarco⁹²⁷, sarebbe stata Terenzia, moglie di Cicerone, gelosa della bellissima Clodia, a costringere il marito a testimoniare contro il giovane patrizio, fratello di quest'ultima⁹²⁸. In realtà, la spiegazione più verosimile era di ordine morale, come traspare dalle parole di Cicerone all'amico Attico⁹²⁹:

⁹²¹) Cic., *Att.* 1.14.1. GREENIDGE, *The Legal Procedure*, cit., p. 388.

⁹²²) Cfr. SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 126; sulle modalità procedurali di tale processo si veda, diffusamente, VENTURINI, *Processo penale*, cit., p. 165 ss.

⁹²³) GRUEN, *The Last Generation*, cit., p. 274, sottolinea come in quell'occasione una vecchia faida privata tra Clodio e i Cornelii Lentuli venne alla ribalta: il principale accusatore fu appunto Lentulo Crus, i *subscriptores* furono Lentulo Marcellino e Lentulo Niger; un quarto membro della *gens*, Lentulo Spinther, che sedeva in giuria, dette voto negativo.

⁹²⁴) Oltre a richiamare altri reati che videro coinvolto Clodio: i fatti di Nisibi, la corruzione elettorale, la falsificazione testamentaria, l'ambiguità dimostrata da Clodio durante il processo a Catilina: cfr. MOREAU, *Clodiana religio*, cit., p. 175 ss.

⁹²⁵) Difesa guidata da Caio Scribonio Curione. Cfr. in proposito, FEZZI, *Il tribuno Clodio*, cit., p. 41.

⁹²⁶) Cic., *Mil.* 17.46.

⁹²⁷) Plut., *Cic.* 29.3-4.

⁹²⁸) In proposito, FEZZI, *Il tribuno Clodio*, cit., p. 42, e E. NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari, 2009, p. 199.

⁹²⁹) Cic., *Att.* 1.16.2. Secondo W.J. TATUM, *Cicero and the Bona Dea Scandal*, in «Classical Philology», LXXXV, 1990, p. 208, il senso di responsabilità pubblica di Cicerone e la sua fedeltà all'autorità senatoria contarono più del mero opportunismo politico.

contraxi vela perspicens inopiam iudicum neque dixi quicquam pro testimonio nisi quod erat ita notum atque testatum ut non possem praeterire.

La sua deposizione su fatti ormai di pubblico dominio, tali da non poter passare sotto silenzio, scatenò violenti incidenti, tanto da indurre i giudici a chiedere al senato una guardia armata. L'udienza fu sospesa per due giorni, sufficienti perché Clodio potesse corrompere la giuria avvalendosi dell'aiuto di un prestatore di denaro, da identificarsi in Crasso⁹³⁰.

Il questore fu assolto con una debole vittoria di trentun voti su venticinque⁹³¹. Cicerone, in uno sfogo all'amico Attico⁹³², esprimeva tutta la sua delusione e la sua collera per l'ingiusto esito del processo⁹³³: una volta che il senso religioso dell'uomo, i valori morali, l'imparzialità nell'amministrazione della giustizia, l'autorità del senato erano venuti meno, la depravazione e la licenza avevano preso il sopravvento, mettendo a dura prova la stabilità dello stato repubblicano.

Tuttavia, l'esigenza di non incrinare quanto restava in piedi della *concordia ordinum*, impedì a Cicerone di essere del tutto coerente. Quando Catone propose di mettere sotto inchiesta i giudici corrotti, il senato approvò, ma i

⁹³⁰) Cic., *Att.* 1.16.5: 'Nosti Calvum ex Nanneianis illum, illum laudatorem meum, de cuius oratione erga me honorifica ad te scripseram. Biduo per unum servum, et eum ex ludo gladiatorio, confecit totum negotium. Arcevisit ad se, promisit, intercessit, dedit. Iam vero (o di boni, rem perditam!) etiam noctes certarum mulierum atque adulescentulorum nobilium introductiones non nullis iudicibus pro mercedis cumulo fuerunt'.

⁹³¹) Cic., *Att.* 1.16.5: '... Ita summo discessu bonorum, pleno foro servorum, XXV indices ita fortes tamen fuerunt ut summo proposito periculo vel perire maluerint quam perdere omnia; XXXI fuerunt quos fames magis quam fama commoverit'. L'assoluzione di Clodio fu un grave fallimento religioso, un forte segnale che la religione non era riuscita ad ottenere il rispetto assoluto delle regole da essa imposte: cfr. BEARD, *Religions of Rome*, cit., I, p. 130.

⁹³²) Cic., *Att.* 1.16.6-7. A porre le condizioni che portarono Clodio all'assoluzione, fu determinante, ad avviso di Cicerone (*Att.* 1.16.2), la decisione assunta da Ortensio il quale non si avvide che sarebbe stato di gran lunga preferibile abbandonare Clodio al suo disonore anziché rimetterlo al giudizio di un tribunale irresponsabile e disonesto. Ortensio, trascinato dall'animosità, ebbe fretta di ottenere una pronuncia giudiziale affermando che Clodio «sarebbe stato finito comunque, anche da una spada di piombo» ('cum illum plumbeo gladio ingulatum iri tamen diceret'). TATUM, *Cicero and the Bona Dea scandal*, cit., p. 207 s., esclude che l'atteggiamento di disprezzo di Cicerone verso gli atti di Clodio tendesse unicamente a distruggere il giovane politico e fosse dettato solo da mero opportunismo politico. Per l'oratore la religione costituiva un importante mezzo di controllo sociale e il rispetto verso di essa lo spingeva ad agire in prima persona per il ripristino della salute morale della repubblica.

⁹³³) Clodio, corrotta la giuria, riuscì a sfuggire alla pena che sarebbe stata l'esilio: Schol. Bob. p. 330 (Stangl), Dio Cass., *hist. Rom.* 37.46.2, Liv., *ep.* 103, e Plut., *Cic.* 29.6-8.

cavalieri, i cui rappresentanti avevano contribuito a salvare l'imputato, fermarono il provvedimento. Fu allora che Cicerone si mostrò preoccupato per la proposta di estendere anche ai membri equestri della giuria le disposizioni sulla corruzione che valevano per i senatori e si oppose all'apertura di un'inchiesta sull'operato dei giudici⁹³⁴.

Furioso per l'accusa che gli era stata mossa e dalla quale era uscito assolto, Clodio cominciò a tenere vibranti *contiones* πρὸς τὸν δῆμον, scagliandosi contro il senato, al quale rimproverava la creazione di una *quaestio extra ordinem*, contro Cicerone che con la sua deposizione aveva distrutto l'alibi della difesa, contro i pontefici che con un decreto avevano dichiarato *nefas* il suo operato, contro le Vestali che avevano testimoniato a suo sfavore⁹³⁵. E' del tutto comprensibile che tra queste il suo bersaglio preferito fosse Fabia, parente di Cicerone, il principale teste d'accusa.

3.4. La nuova immagine delle Vestali alla fine del II secolo a.C.

I casi di incesto sui quali ci siamo soffermati si connettono ai tentativi di infrangere il monopolio esercitato dalla *nobilitas* sulla religione pubblica e segnano dei momenti importanti nella storia dei rapporti fra religione e politica nell'ultimo scorcio del II secolo a.C. Questi episodi forniscono un'immagine delle Vestali del tutto nuova e in perfetta armonia con un quadro sociale, economico, politico ormai mutato, che non poteva lasciarle indifferenti. Le sacerdotesse incominciarono a imporsi sulla scena della storia romana, presentandosi come partecipanti attive nella società, fortemente intenzionate a denunciare la propria presenza anche in ambiti diversi da quello strettamente religioso.

Il nuovo contesto esigeva uno sganciamento da costrizioni esagerate, da superstizioni e regole che da sempre le avevano costrette a un'esistenza lontana dalla normalità: un'esistenza che non avevano scelto di vivere, ma che era stata loro imposta da usanze e tradizioni ormai antiquate.

Alcuni episodi sui quali ci siamo soffermati nell'arco temporale qui considerato costituiscono il preludio di cambiamenti importanti. Il fulmine che nel 114 aveva colpito la nobile Elvia, fu interpretato come un *prodigium*: segnalava la dissolutezza delle donne del ceto equestre; Giovenale descrive la celebrazione del rito della *Bona Dea* come una profanazione di luoghi sacri

⁹³⁴) Cic., *Att.* 1.17.8.

⁹³⁵) Plut., *Cato min.* 19.5-6.

voluta espressamente dalle donne per esibire la loro lussuria⁹³⁶. Al di là di evidenti esagerazioni presenti nella *Satira*, questo racconto rivela un diverso atteggiamento femminile nei confronti dei culti a loro riservati, un atteggiamento di trasgressione verso i vecchi, ma ancora saldi, principii⁹³⁷. E' proprio questo, infatti, il motivo che non consente di qualificare gli atteggiamenti di trasgressione delle Vestali col termine «emancipazione». E' probabile che esse aspirassero a una maggiore libertà e che considerassero le vecchie superstizioni, il ritualismo esasperato e il formalismo eccessivo usanze ormai desuete e che aspirassero a vivere secondo modelli nuovi e più consoni ai tempi. Ma al mutare del loro atteggiamento non corrispondeva un cambiamento dei modelli proposti dalla religione. Opportunamente è stato osservato che «il profondo mutamento del comportamento femminile non andò di pari passo con un cambiamento dell'ideologia e dei modelli che la religione e i culti antichi proponevano»⁹³⁸, il che porta ad escludere, nonostante una maggiore e indubbia apertura delle Vestali del I secolo a.C. rispetto a quelle dell'età arcaica e della prima repubblica, di poter parlare di emancipazione nel senso rigoroso del termine. I tempi non erano ancora maturi per un cambiamento significativo: i culti erano gli stessi di prima e la coscienza sociale si opponeva a una loro sensibile trasformazione. Ciò non toglie che il loro diverso atteggiamento avesse aperto un piccolo varco in quel cammino che gradualmente avrebbe portato la donna romana verso una maggiore libertà ed indipendenza spianando la via alla loro emancipazione⁹³⁹.

3.5. Uno sguardo sull'Impero: le Vestali al tempo dei principi pagani

Col passaggio dalla repubblica all'impero, com'è noto, il principe assunse nelle sue mani i poteri civili e d'indirizzo culturale, assieme al titolo di pontefice massimo⁹⁴⁰. I numerosi imperatori che si susseguirono nel tempo adottarono atteggiamenti peculiari nei confronti della politica e della religione.

Augusto, nell'opera di restaurazione della più antica tradizione romana,

⁹³⁶) Iuv., *sat.* 6.314 ss.

⁹³⁷) CANTARELLA, *L'ambiguo malanno*, cit., p. 172 ss.

⁹³⁸) CANTARELLA, *L'ambiguo malanno*, cit., p. 174.

⁹³⁹) GUIZZI, *Aspetti giuridici*, cit., p. 200.

⁹⁴⁰) Quando anche nel IV secolo i primi imperatori cristiani ricoprirono il pontificato massimo, e quindi la più alta carica religiosa pagana, il motivo, come sottolinea S. CONTI, *Il collegio dei pontefici sotto gli imperatori cristiani*, in «Forme di aggregazione nel mondo romano», Bari, 2007, p. 363 ss., fu più politico che religioso.

ripristinò molte cerimonie religiose e rituali ormai caduti in desuetudine⁹⁴¹. Nella veste di pontefice massimo⁹⁴², cercò di accrescere la dignità dell'ordine sacerdotale, incrementandone il prestigio e i privilegi⁹⁴³. Al contrario, si mostrò sempre intollerante verso i culti stranieri di recente importazione.

Il *princeps* riservò una costante particolare attenzione e venerazione al culto di Vesta tanto da far costruire una statua e un'ara in onore della dea in una parte della sua casa aperta al pubblico sul Palatino⁹⁴⁴. La presenza, nello stesso complesso, della casa privata di Augusto, di Vesta e del tempio di Apollo, al cui interno peraltro erano stati trasferiti i Libri Sibillini, ci dà l'idea di come ormai l'abitazione del principe rappresentasse il centro politico e religioso dell'*Urbe*⁹⁴⁵. E' invece questione dibattuta l'esistenza di un tempio di Vesta, ipotesi alquanto improbabile sia per la mancata menzione di esso nelle fonti, sia per l'inammissibilità di una duplicazione dell'*aedes Vestae* nel Foro⁹⁴⁶. Augusto creò così un'atmosfera di sacralità intorno alla sua persona,

⁹⁴¹) Ripristinò infatti la corsa annuale dei Luperci intorno al Palatino, la chiusura del tempio di Giove in tempo di pace, restaurò ottanta templi dedicati ad antiche divinità romane come *Venus Genetrix*, *Mars Ultor* e soprattutto Apollo, il cui tempio fu collocato sul Palatino, luogo in cui risiedeva il principe. Dette nuovamente vigore ai sodalizi religiosi più antichi come i *Salii* e i *Fratres Arvales*, ai quali concesse particolari sovvenzioni: cfr. «La Storia. Roma: dalle origini ad Augusto», III, Novara, 2004, p. 721.

⁹⁴²) Ruolo sacerdotale che Augusto aveva rifiutato più volte in rispetto a Lepido, pontefice massimo ancora in carica. Solo dopo la sua morte il principe, il 6 marzo del 12 a.C., accettò l'incarico offertogli. Sul duplice ruolo di principe e di pontefice massimo, cfr. R. DEL PONTE, *L'Imperatore pontefice Massimo e il promagister (fino al V secolo)*, in «Diritto@Storia», X, 2011-2012, p. 1-13.

⁹⁴³) Suet., *Aug.* 31.3: *Postquam vero pontificatum maximum, ... Sacerdotum et numerum et dignitatem sed et commoda auxit, praecipue Vestalium virginum*. Nei confronti delle Vestali, in particolare, Augusto, e poi Tiberio, aumentarono a più riprese il loro stipendio: Tac. *ann.* 4.16.4.

⁹⁴⁴) Nel 3 d.C., dopo aver ricostruito la propria casa sul Palatino a seguito d'un incendio, Augusto la rese per intero pubblica: Dio Cass., *hist. Rom.* 55.12.5, e Suet. *Aug.* 57.2): cfr. FRASCHETTI, *Roma e il principe*, cit., p. 338 ss. Sulle origini di questa prassi cfr. J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris 2001, p. 81.

⁹⁴⁵) Cfr., in proposito VISCARDI, *Tra autorità e legittimazione*, cit., p. 211. Anche Tiberio, in seguito, offrì alle Vestali il suo sostegno economico. Alla sacerdotessa Cornelia, l'imperatore offrì due milioni di sesterzi, il doppio di quanto fosse necessario per entrare in senato, per incrementare la dignità del suo sacerdozio: cfr. in proposito SAQUETE, *Las Virgenes Vestales*, cit., p. 111.

⁹⁴⁶) FRASCHETTI, *Roma e il Principe*, cit., p. 306 s.; in tal senso, precedentemente, A. DEGRASSI, *Esistette sul Palatino un tempio di Vesta*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung», LXII, 1955, p. 144-154, e *La dimora di Augusto sul Palatino e la base di Sorrento*, in «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», XXXVIII-XXXIX, 1966-1967, p. 77-116, e recentemente, P. GAROFALO, *Augusto e le Vestali*, in «Saeculum Aureum», cit., II, p. 171. Diversamente, M. GUARDUCCI, *Vesta sul Palatino*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische

sebbene desiderasse che essa fosse esclusa da ogni forma di culto. Si adoperò costantemente a rendere meno gravosi i compiti delle Vestali e, amareggiato nel constatare la riluttanza di alcuni esponenti delle più nobili famiglie a cedere le loro figlie come sacerdotesse, affermò che avrebbe offerto volentieri le sue nipoti se fossero state in età tale da poter accedere al sacerdozio⁹⁴⁷. L'imperatore mostrò dunque una profonda sensibilità per i problemi religiosi, ma al contempo – consapevole della loro stretta connessione con quelli sociali – giunse spesso a strumentalizzarli a fini politici. In tal senso deve essere letta la decisione del principe di stabilire autonomamente quali testi oracolari dovessero ritenersi affidabili, o quella di far ricopiare personalmente ai sacerdoti i Libri Sibillini, ormai deteriorati, in modo che altri non ne scoprissero il contenuto⁹⁴⁸, o quella di spostarli dal tempio di *Iuppiter Optimus Maximus* a quello di Apollo sul Palatino⁹⁴⁹.

Il rispetto che la comunità nutriva per il sacerdozio di Vesta contribuì a preservarlo per molto tempo da ogni sensibile cambiamento, sebbene i nuovi bisogni spirituali diffusi tra la popolazione romana incominciassero ad affacciarsi con prepotenza, preludio di una trasformazione radicale che nell'arco di qualche secolo avrebbe investito la religione romana. Proprio sotto il principato di Augusto nella Galilea, in Palestina, nasceva Gesù di Nazareth.

Nei primi decenni dell'impero non si registrano accuse di incesto nei confronti delle Vestali. Le fonti ricordano un solo caso in cui la verginità di una sacerdotessa, Rubria, fu violata, peraltro, da un imperatore, Nerone, noto per i suoi stravaganti atti di libidine⁹⁵⁰. In seguito, principi come Vespa-

Abteilung», I, 1964, p. 158-169, e *Enea e Vesta*, ivi, LXXVIII, 1971, p. 73-118, DEL BASSO, *Virgines Vestales*, cit., p. 165 nt. 4, C. CECAMORE, *Palatium: topografia storica del Palatino tra III sec. a.C. e I sec. d.C.*, Roma, 2002, p. 155-159, e F. COARELLI, *Il Palatino dalle origini all'impero*, Roma, 2012, p. 399-420.

⁹⁴⁷) Suet., *Aug.* 31.4. Sul rapporto tra le vestali e l'imperatore-pontefice massimo, si veda, tra gli scritti più recenti, quello di P. RUGGERI, *La Vestale Massima Flavia Publicia: una protagonista della millenaria Saecularis Aetas*, in «Sacrum Nexum. Alianzas entre el poder político y la religion en el mundo romano (Thema Mundi VII)» – cur. J. Cabrero Piquero, L. Montecchio –, Madrid-Salamanca, 2015, p. 175.

⁹⁴⁸) Dio Cass., *hist. Rom.* 54.17.2.

⁹⁴⁹) Svet., *Aug.* 31.1.

⁹⁵⁰) Pedofilia, concubinato, incesto. Suet., *Nero* 28.1: «*Super ingenueorum paedagogia et nuptiarum concubinatus Vestali virgini Rubriae vim intulit. Acten libertatem paulum afuit quin iusto sibi matrimonio coniungeret, summissis consularibus viris qui regio genere ortam peierarent. Pueram Sporum exsectis testibus etiam in muliebrem naturam transfigurare conatus cum dote et flammeo per sollemnia nuptiarum celeberrimo officio deductum ad se pro uxore habuit; exstatque cuiusdam non inscitus iocus bene agi potuisse cum rebus humanis, si Domitius pater talem habuisset uxorem. Hunc Sporum, Augustarum ornamentis excultum lecticaque vectum, et circa conventus mercatusque Graeciae ac mox Romae circa Sgillaria comitatus est identidem exosculans. Nam matris concubitus appetisse et ab ob-*

siano e suo figlio Tito si mostrarono molto sensibili ai problemi religiosi, ma non si pronunciarono mai su casi d'impudicizia. Se ciò sia dipeso dall'eccessiva clemenza degli imperatori – giustificata forse dalla difficoltà a reclutare le Vestali – o dalla particolare abilità di alcune sacerdotesse nell'occultare condotte riprovevoli o ancora dal fatto che esse tenessero comportamenti effettivamente impeccabili, non è dato sapere con certezza. Invece, dalle fonti emerge nitidamente l'intransigenza dimostrata dall'imperatore Domiziano su ogni episodio in grado di attentare alla corretta osservanza dei culti e delle pratiche religiose.

Seguace, quanto all'interesse per le questioni religiose, del padre e del fratello, Domiziano si inoltrò, a tal riguardo, lungo un sentiero differente da quello seguito dai suoi predecessori: in effetti, egli si distinse per un controllo decisamente più attento e per l'adozione di provvedimenti più rigidi verso quei comportamenti, anche semplicemente sospetti, che avrebbero potuto mettere in discussione l'antica moralità romana. Si oppose fermamente alla propagazione sempre più diffusa dei culti orientali e fu proprio in difesa dei doveri imposti dalla religione ufficiale che l'imperatore vigilò costantemente sui sudditi, punendo le loro trasgressioni. Riteneva che bisognasse eliminare quel che contrastava con il rispetto dei valori tradizionali romani. L'adozione di misure che punivano condotte immorali rientrava in una politica di controllo sui costumi di cui Domiziano si fece da sempre promotore⁹⁵¹. Perseguire questo scopo richiedeva un atteggiamento autoritario e intransigente: non si doveva più sorvolare su condotte sacrileghe, ma occorreva prestare la più stretta sorveglianza per reprimere eventuali comportamenti peccaminosi. Ciò richiedeva, innanzitutto, la rigida applicazione della *lex Iulia de adulteriis augustea*, spesso disattesa nella prassi e che Domiziano reintrodusse con decisione ottenendo le lodi di Marziale⁹⁵². La stretta osservanza della legge portò l'imperatore a radiare dall'albo dei giudici un cavaliere romano colpevole di aver ripreso con sé, dopo averla ripudiata, la moglie rea di adulte-

trectatoribus eius, ne ferrox atque impotens mulier et hoc genere gratiae praevaleret, deterritum nemo dubitavit, utique postquam meretricem, quam fama erat Agrippinae simillimam, inter concubinas recepit. Olim etiam quotiens lectica cum matre veberetur, libidinum inceste ac maculis vestis proditum affirmant?

⁹⁵¹) F. GRELLE, «*Correctio morum*» nella legislazione flavia, in «ANRW», II.13, Berlin - New York, 1980, p. 340-365. I provvedimenti adottati da Domiziano sono molto eterogenei: introducono il divieto di castrazione nei confronti degli uomini liberi e degli schiavi, puniscono severamente gli incesta delle Vestali, ripristinano la *lex Iulia de adulteriis* e la *lex Scantinia*, e sono tutti diretti alla *correctio morum*, col chiaro intento da parte dell'imperatore di reprimere più duramente quei comportamenti immorali sui quali Tito e ancor prima Vespasiano avevano sorvolato.

⁹⁵²) Mart., *epigr.* 6.2.4 e 7.

rio⁹⁵³. Ugualmente furono ritenute perseguibili le condotte omosessuali, che spinsero il principe a rimettere in vigore anche la *lex Scantinia*, tesa a reprimere lo *stuprum cum viro*⁹⁵⁴, e ad applicarla contro alcuni appartenenti dell'ordine senatorio ed equestre, colpevoli di tale reato⁹⁵⁵.

Svetonio⁹⁵⁶ fornisce varie informazioni su ulteriori provvedimenti di Domiziano volti a rendere giustizia, adottati sempre con cura e zelo: la cancellazione dei giudicati dei centumviri (qualora fossero stati ottenuti con l'intrigo); la pena dell'infamia per i giudici corrotti; l'intimazione ai giudici delle cause patrimoniali di non prestarsi alle rivendicazioni non giustificate. E ancora: il divieto che uno spettatore qualsiasi potesse occupare un posto in teatro tra i cavalieri; l'ordine di distruzione dei libri diffamatori contro gli uomini e le donne più in vista divulgati pubblicamente; l'esclusione delle donne di cattiva reputazione dal diritto di salire in lettiga e di ricevere eredità o legati. La carica di *ensor perpetuus*⁹⁵⁷, accordata a Domiziano dal senato, non ammetteva eccezioni e favoritismi: tutto ciò che poteva intaccare i valori morali andava punito⁹⁵⁸.

Il rispetto dei più saldi principii di correttezza non permise all'imperatore

⁹⁵³) Suet., *Dom.* 8.3. La *lex Iulia de adulteriis* puniva come adulterio ogni rapporto extramatrimoniale tenuto da una donna coniugata, ma anche se vergine o vedova. In caso di adulterio o stupro, la legge stabiliva la necessità di un processo contro la moglie infedele e il complice. L'adultera veniva punita con la confisca della metà della dote, della terza parte dei beni e la *relegatio* in un'isola. L'uomo adultero con la confisca della metà del patrimonio con uguale relegazione su un'isola diversa.

⁹⁵⁴) Si discute in dottrina se la *lex Scantinia* (o *Scatinia*) fosse la sola a regolare l'omosessualità o se questo reato sessuale venisse disciplinato anche dalla *lex Iulia de adulteriis*. Di quest'ultimo avviso GUARINO, *Studi sull'incestum*, cit., 87 nt. 17, P. CSILLAG, *The Augustan Law on family relations*, Budapest, 1976, p. 181, e D. DALLA, *Ubi Venus mutatur. Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Bologna, 1987, p. 104, 106 e 112. Al contrario, non ritengono che la *lex Iulia de adulteriis* si occupasse anche di omosessualità MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 704, H. ANKUM, *La captiva adultera. Problèmes concernant l'accusatio adulteriis en droit romain classique*, in «RIDA», XXXII, 1985, p. 154, E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, 1988, p. 182 ss., G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis: studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce, 1997, p. 220 ss, e FAYER, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari*, II, cit., p. 220 s.

⁹⁵⁵) Suet., *Dom.* 8.3: '... quoniam ex utroque ordine lege Scantinia condemnavit'.

⁹⁵⁶) Suet., *Dom.* 8.1.

⁹⁵⁷) Dio Cass., *hist. Rom.* 67.4.3.

⁹⁵⁸) Tra i vari provvedimenti è da annoverare anche quello con cui Domiziano dispose la distruzione di una tomba che uno dei suoi liberti aveva costruito per la morte di suo figlio utilizzando pietre destinate al tempio di Giove Capitolino. Ordinò che le ossa e i resti contenuti nel monumento fossero gettati in mare: Suet. *Dom.* 8.5 ('*Ac ne qua religio deum impune contaminaretur, monumentum quod libertus eius e lapidibus templo Capitolini Iovis destinatis filio exstruxerat, diruit per milites, ossaque et reliquias quae inerant mari mersit*').

di restare indifferente di fronte al comportamento di Cecilio Rufino, antico questore, espulso dal senato per la sua smodata passione per la danza⁹⁵⁹, attività che lo rendeva moralmente indegno a ricoprire tale carica.

Come avrebbe potuto Domiziano, in questo suo programma di rigenerazione dei costumi, tollerare un reato gravissimo quale quello d'incesto commesso dalle Vestali, compiuto, per di più, contro la religione? Non ebbe infatti esitazioni, all'inizio del suo principato, a punire tre Vestali, le sorelle Ocellate e Varronilla, che non conservarono la loro purezza, compiendo non soltanto un oltraggio a Vesta, ma anche un'offesa a Minerva, dea della verginità, che l'imperatore venerava in modo quasi superstizioso⁹⁶⁰, tanto da farsi dedicare un'enorme statua che lo raffigurava insieme con la sua divinità preferita.

Dopo che per quasi due secoli non si erano verificati casi d'incesto, o forse erano rimasti impuniti, Domiziano non ammise quindi atteggiamenti d'indulgenza verso le tre sacerdotesse se non quello di poter scegliere le modalità del loro supplizio⁹⁶¹. Anche nei confronti dei seduttori, il *princeps*, in veste di pontefice massimo, adottò una procedura più blanda rispetto a quella ordinaria, infliggendogli la pena della *relegatio in insulam*.

Assolutamente conforme alla punizione ideata da Tarquinio Prisco fu invece quella irrogata dall'imperatore, qualche anno più tardi, nel 91 d.C., a Cornelia, *virgo Vestalis maxima*, rea d'incesto e già assolta in un primo processo per la stessa imputazione. Resasi nuovamente colpevole, fu condannata alla viviseppoltura, mentre il cavaliere Celere e gli altri amanti furono fustigati a morte. Tra questi, l'unico ad essere esiliato fu il senatore e avvocato Valerio Liciniano perché ammise, sotto tortura, la sua colpa di aver nascosto una liberta di Cornelia, impedendo così che ella potesse rendere testimonianza⁹⁶².

Domiziano si presenta quindi come un principe moralizzatore, determinato a correggere i costumi ormai da troppo tempo abbandonati all'indifferenza, attento a proteggere quei settori, civili e religiosi, che richiedevano onestà e correttezza.

Possiamo chiederci se i comportamenti di Domiziano rispecchiassero il rigore morale cui erano indirizzati i suoi provvedimenti. Il dubbio nasce da

⁹⁵⁹) Dio Cass., *hist. Rom.* 67.13.1.

⁹⁶⁰) Suet., *Dom.* 4.4; secondo Filostrato (*Apollonius* 7.24), Domiziano voleva addirittura proclamarsi figlio della dea Minerva.

⁹⁶¹) Dio Cass., *hist. Rom.* 67.3.4¹, e Suet., *Dom.* 8.4: '*Nam cum Oculatis sororibus, item Varronillae liberum mortis permisisset arbitrium*'.

⁹⁶²) Plin., *ep.* 4.11.11, e Suet., *Dom.* 8.4. Cassio Dione (*hist. Rom.* 67.3.3²) dà anche conto dei terribili effetti che la decisione di Domiziano di seppellire Cornelia – decisione probabilmente ingiusta – produsse su un membro del collegio pontificale: Elvio Agrippa provò un tale orrore da cadere fulminato per un colpo apoplettico.

una netta disparità di vedute, in dottrina, sulla figura dell'imperatore. Gran parte degli studiosi lo dipinge come un crudele tiranno, altri lo esaltano come un uomo corretto ed onesto⁹⁶³. La personalità di Domiziano fu senz'altro complessa, contraddittoria, poliedrica. Ma è innegabile che il suo comportamento, in più occasioni, non abbia rispettato il culto tradizionale e i principii morali che, almeno a parole, ispiravano molti dei suoi provvedimenti. Sin dall'inizio del suo principato, l'imperatore aveva prestato molta attenzione alle Vestali e alla loro castità, convinto, ancora ai suoi tempi, che il comportamento impudico delle sacerdotesse contaminasse i *sacra* e mettesse in pericolo l'intera comunità. Per questo Domiziano, sebbene la procedura «laica» fosse ormai diventata la forma ordinaria di persecuzione, ripristinò l'antica procedura pontificale che non solo avrebbe espiato il crimine, ma anche confermato la vitalità della religione tradizionale. L'incesto di Cornelia fu dunque nuovamente punito *more veteri*, secondo l'antica procedura, mentre alle sorelle Ocellatae e Varronilla, quantunque colpevoli dello stesso reato, Domiziano aveva concesso, qualche anno prima, la possibilità di suicidarsi.

La procedura seguita dall'imperatore nei confronti di Cornelia presentò inoltre anomalie rispetto a quella ordinariamente seguita in ambito pontificale. Da sempre, per l'incesto, la prassi adottata dal collegio era stata quella di compiere un'inchiesta sulla colpevolezza della Vestale, di concedere alla *virgo* la possibilità di difendersi, di ascoltare eventuali testimoni, di esprimere nella *Regia* il proprio parere prima che il pontefice massimo emanasse la sua decisione⁹⁶⁴. Domiziano si discostò nettamente da questo *iter* procedurale, convocando il collegio fuori Roma, nella sua villa ad Alba⁹⁶⁵, e condannando Cornelia senza lasciarle la possibilità di difendersi, benché la sacerdotessa e il suo presunto seduttore non smettessero di proclamare la loro innocenza. Pli-

⁹⁶³) GSELL, *Essai sur le règne de l'Empereur Domitien*, cit., p. 41 e 80, GRELLE, *La «Correctio morum» nella legislazione flavia*, cit., p. 345 s., K.H. WATERS, *The Character of Domitian*, in «Phoenix», XVIII, 1964, p. 60 s., H. BENGTON, *Die Flavien. Vespasian, Titus, Domitian. Geschichte eines römischen Kaiserhauses*, München, 1979, p. 192, M.P. VINSON, *Domitia Longina, Julia Titi, and the Literary Tradition*, in «Historia», XXXVIII, 1989, p. 431-450, e B.W. JONES, *The Emperor Domitian*, London, 1992, p. 16 ss.

⁹⁶⁴) La *Regia*, come si legge in Serv., *comm. in Verg. Aen.* 8.363, era la *domus* nella quale abitava il pontefice massimo.

⁹⁶⁵) Plin., *ep.* 4.11.6: «...pontificis maximi (Domitiani) iure, seu potius immanitate tyranni, licentia domini, reliquos pontifices non in Regiam sed in Albanam villam convocavit». JONES, *The Emperor Domitian*, cit., p. 28, giustifica il luogo scelto da Domiziano come sede per il processo di Cornelia perché molte funzioni imperiali avevano luogo nella villa d'Alba, come ad esempio giochi speciali in onore di Minerva. Anche per quanto riguarda la festa dei *Quinquatria*, dedicata al *dies natalis* (compleanno) della dea, l'imperatore aveva stabilito che dovesse essere celebrata annualmente nella sua villa d'Alba. Su tale cerimonia cfr. Ov., *fast.* 3.808 ss.

nio, in una lettera a Cornelio Miniciano, descrive la vicenda della sepoltura di Cornelia con dovizia di particolari. Apprendiamo infatti che quando un lembo della veste di Cornelia rimase impigliato nella scala che la conduceva nella stanza sotterranea e il carnefice si affrettò a tenderle la mano per aiutarla, la Vestale, sdegnata, si ritrasse, quasi a difendere, per l'ultima volta, il suo corpo, casto e puro, da quel contatto vergognoso⁹⁶⁶. Voleva morire pudica, come era sempre stata. Anche Celere, il cavaliere romano che Domiziano accusava essere il suo amante, prima di essere fustigato a morte nel foro, continuava a ripetere: «cosa ho fatto? Non ho fatto niente» proclamando la sua innocenza fino all'ultimo respiro⁹⁶⁷.

Plinio si sofferma in particolare sulle parole che la Vestale pronunciò, incredula, dopo aver udito la sentenza. Implorando Vesta, levò le mani al cielo, e continuò a ripetere⁹⁶⁸:

«me Caesar incestam putat, qua sacra faciente vicit, triumphavit!»

Ritorna, ancora una volta, la correlazione tra la verginità delle Vestali e i successi militari. Cornelia si disperava perché dopo anni di onorato e devoto servizio, Domiziano la riteneva incestuosa, sebbene fossero stati proprio i suoi sacrifici a farlo vincere; tentava infatti di dimostrare la sua innocenza ricordando il trionfo dell'imperatore contro i Daci e i Germani⁹⁶⁹, vittorie che non vi sarebbero state se la Vestale si fosse realmente accostata ai riti sacri in stato di impurità. L'allontanamento dal rituale tradizionale, la sua inosservanza o l'inesatta esecuzione, non erano mai privi di conseguenze. Specularmente, la prosperità e il successo militare di Roma non potevano non ascrivere anche alla castità delle Vestali e alla correttezza con cui venivano svolti i loro doveri. Domiziano era perfettamente consapevole di tutto questo. Ma l'esecuzione di Cornelia venne ugualmente disposta e in modo affrettato, in onta a tutte le regole che i pontefici in età arcaica e repubblicana avevano sempre osservato. Domiziano affermò di voler sostituire al lassismo dei suoi ultimi predecessori i vecchi costumi, e nel caso di Cornelia andò fiero di aver agito in altro modo⁹⁷⁰, quasi a voler contrassegnare il suo secolo con tale esempio di crudeltà.

Il vincolo sacrale, strettissimo, che da sempre aveva unito le Vestali al ponte-

⁹⁶⁶) Plin., *ep.* 4.11.9: *'cum in illud subterraneum demitteretur haesissetque descendenti stola, vertit se ac recollegit, cumque ei manum carnifex daret, aversata est et resiliit foedumque contactum ...'*.

⁹⁶⁷) Plin., *ep.* 4.11.10.

⁹⁶⁸) Plin., *ep.* 4.11.7.

⁹⁶⁹) Plin., *ep.* 4.11.7.

⁹⁷⁰) Dio Cass., *hist. Rom.* 67.3.4.

face massimo, si allenta. Il principe prevale sul sacerdote. La punizione del reato di incesto non dipende più dalla gravità del crimine, ma dal capriccio dell'imperatore. Non serve più ad espiare la colpa, a purificare la comunità e a riportare la pace con gli dei; ma solo a soddisfare le bizzarrie dell'imperatore e la sua sete di vendetta⁹⁷¹.

Non importa, nel caso specifico, sostenere la colpevolezza o l'innocenza di Cornelia (anche se la sua incredulità di fronte all'accusa, la sua determinazione nell'affrontare la morte, lo stupore del presunto amante Celere e la confessione estorta con le minacce a Valerio Liciniano⁹⁷² ci spingono a propendere per la seconda ipotesi)⁹⁷³. Piuttosto, merita sottolineare che tale esecuzione, secondo Plinio, non rispondeva certo a quei criteri di giustizia che Domiziano dichiarava essere i principii ispiratori della propria politica, ma costituiva un'espressione dell'abuso di potere da parte dell'imperatore e della sua tirannia. Se il principe fu oggetto di un odio tanto profondo, se rimase vittima di una congiura ordita dai suoi amici e dai suoi liberti, se la sua morte fu accolta con la totale indifferenza da parte del popolo e con l'esultazione del senato⁹⁷⁴, è probabile che egli, nei suoi giudizi, non sempre si conformasse a quei criteri di imparzialità e di coerenza, cui l'imperatore avrebbe dovuto, invece, attenersi. L'ironia di Giovenale circa le pretese religiose di Domiziano non doveva, allora, essere del tutto priva di fondamento⁹⁷⁵.

Chi, al contrario, tenta di rivalutare la figura di questo imperatore sostiene che il suo atteggiamento fu soprattutto conseguenza di un passato difficile, vissuto in gran parte all'ombra del fratello⁹⁷⁶. Tito e il padre Vespasiano lo esclusero infatti per lungo tempo dal governo negandogli l'*imperium* proconsolare e la potestà tribunizia, frustrazioni che lo resero avido di potere e di gloria militare. Irascibile, solitario, misantropo, fu sempre diffidente verso il senato, consapevole di non godere della sua simpatia, e lo esclude da ogni iniziativa in tema di legislazione. Esercitò grande ingerenza sull'operato di tale istituzione cercando di limitarne sempre più il peso politico e a tal fine stabilì che, al suo interno, solo pochi membri potessero accedere al consolato; non rinunciò mai, diversamente dal fratello, al suo diritto di mettere a morte i se-

⁹⁷¹ SAQUETE, *Las Virgenes Vestales*, cit., p. 102.

⁹⁷² Liciniano che, a seguito della confessione, da senatore diventò esule: Plin. *ep.*, 4.11.1-2.

⁹⁷³ Opta, invece, per la colpevolezza di Cornelia, Svetonio (*Dom.* 8.5).

⁹⁷⁴ Suet., *Dom.* 23.1.

⁹⁷⁵ Iuv., *sat.* 2.29-33. In proposito cfr. R. STEWART, *Domitian and Roman Religion: Juvenal, Satires Two and Four*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXXIV, 1994, p. 309-332.

⁹⁷⁶ GSELL, *Essai sur le règne*, cit., p. 24, 28 e 39. Lo studioso sottolinea che Domiziano non perdonò mai il fratello per averlo escluso dal governo dell'impero.

natori⁹⁷⁷. Inoltre Domiziano avocò a sé i processi criminali, inserì nelle curie cavalieri a suo avviso meritevoli ed escluse quelli che gli erano ostili.

Se la sua profonda solitudine e i difficili rapporti col senato e la corte gli fornivano qualche debole attenuante per la cattiva amministrazione del regno, del tutto indifendibile appariva il suo comportamento nella vita privata. Si professava conservatore verso le questioni morali e sociali, ma si rese colpevole degli stessi reati che sosteneva di dover punire. Sedusse molte donne sposate, convinse Domizia, figlia del generale Domizio Corbulone e moglie di Lamia⁹⁷⁸, a lasciare il marito per sposarlo. Rifiutò di prendere in moglie Giulia, la giovane figlia di suo fratello Tito, ma non disdegnò di farne la sua amante e di costringerla ad abortire quando fu in attesa di suo figlio⁹⁷⁹. In onta alla *lex Scantinia*, rivolse le sue attenzioni verso l'eunuco Earino che ne divenne l'amante⁹⁸⁰ e non esitò ad uccidere per strada l'attore Paride, animatore di corte, colpevole di avere avuto una relazione con sua moglie Domizia⁹⁸¹. Dopo aver ripudiato la consorte per adulterio, la riprese in casa, violando impunemente anche la *lex Iulia*, quella stessa legislazione che applicava con severità solo nei confronti degli altri⁹⁸².

⁹⁷⁷) Domiziano si avvalse sempre, invece, della collaborazione del suo *consilium* la cui esperienza serviva ad aumentare la sua autorevolezza.

⁹⁷⁸) Dio Cass., *hist. Rom.* 66.3.4.

⁹⁷⁹) Suet., *Dom.* 22, Iuv., *sat.* 2.29-33, e Plin., *ep.* 4.11.6.

⁹⁸⁰) Dio Cass., *hist. Rom.* 67.2.3.

⁹⁸¹) Dio Cass., *hist. Rom.* 67.3.1. Dopo la morte di Domiziano, il poeta Marziale volle dedicare al compianto Paride, dal quale aveva ricevuto favori, un commosso epitafio: Mart., *epigr.* 11.13.1 (*Quisquis Flaminiam teris, viator, noli nobile praeterire marmor. Urbis deliciae salesque Nili, ars et gratia, usus et voluptas, Romani decus et dolor theatri atque omnes Veneres Cupidinesque hoc sunt condita, quo Paris, sepulchro*). Suet., *Dom.* 10.1, informa che Domiziano fece addirittura morire un allievo del pantomimo Paride, nonostante malato, solo perché la sua persona e il suo modo di recitare gli ricordavano troppo il suo maestro. R. BAUMAN, *Crime of Punishment in Ancien Rome*, London, 1996, p. 94, ritiene l'uccisione di Paride perfettamente legale, rientrando nella *lex de adulteriis* di Augusto (D. 48.5.25.pr.-1, Macer 1 *publ.*).

⁹⁸²) E' vero, tuttavia, che la legge ebbe, in generale, scarsa applicazione, come si può desumere anche dalle parole di Giovenale (*sat.* 2.37). Come si evince dall'esiguo numero di processi per adulterio sotto la dinastia giulio-claudia, le donne adultere avevano buone possibilità di restare impuniti. Un'applicazione rigorosa della *Lex Iulia de adulteriis*, come osserva opportunamente CANTARELLA, *Passato prossimo*, cit., p. 141 ss., avrebbe presupposto un cambiamento di mentalità, e cioè guardare all'adulterio come a «un crimine che, mettendo in pericolo l'intera compagine dello Stato, poteva essere denunciato da chiunque». Ma i tempi, evidentemente, non erano ancora maturi. Tiberio, infatti, propose di tornare all'antico costume, e cioè che «le adultere, in mancanza di un pubblico accusatore, potessero essere giudicate dai parenti secondo il costume degli antenati». Cfr. Suet., *Tib.* 35.1.

E' impossibile non trovare una connessione tra la sua totale immoralità nella vita privata e la sua politica imperiale: l'incesto commesso sulla nipote Giulia e la punizione dello stesso reato nei confronti delle Vestali, la duplice violazione della *lex Iulia* da parte di Domiziano e l'accusa dello stesso imperatore nei confronti del cavaliere per il medesimo reato non possono non screditarlo come uomo e come imperatore. La crudeltà e l'ipocrisia rappresentarono delle costanti sia nell'amministrazione dell'impero, sia nella sua vita privata e non è escluso che molti dei suoi provvedimenti avessero come principale obiettivo quello di attaccare il senato attraverso i suoi membri⁹⁸³.

E' stato sostenuto che l'adulterio di Domizia fosse solo un'invenzione per screditare l'immagine privata e pubblica di Domiziano essendo inverosimile che la figlia del generale Corbulone potesse scegliere come amante un pantomimo, di origine, professione e *status* piuttosto modesti e non adeguati ai suoi; che anche l'aborto di Giulia fosse altamente improbabile, solo frutto delle voci malevoli di corte, e che in ogni caso il decesso che seguì all'aborto fosse in realtà dovuto ad altre cause; che, ancora, la procedura di divorzio nei confronti della moglie fosse stata probabilmente intrapresa da Domiziano non per adulterio, ma per l'incapacità di Domizia a generare un erede⁹⁸⁴. Al di là di quest'ultima osservazione (che può essere esclusa anche perché Domizia aveva già dato un figlio all'imperatore sebbene fosse morto poco dopo), negare l'esistenza di tutti questi eventi significherebbe non tener conto delle numerose testimonianze che concordano, con maggior o minor insistenza, sulla loro veridicità e che sono sufficienti per escludere che si sia trattato solo di mere invettive politiche tese a diffamare Domiziano e ad esaltare invece il successivo imperatore Traiano e il suo circolo⁹⁸⁵.

A parecchi anni di distanza dalle condanne per incesto inflitte da Domiziano, Caracalla comminò la stessa punizione ad alcune Vestali con l'accusa di aver violato il loro dovere di castità⁹⁸⁶. Anche i provvedimenti di questo imperatore si inseriscono in un contesto più ampio, caratterizzato da rapporti familiari difficili, vissuti all'insegna della gelosia e della sete di potere⁹⁸⁷. I numerosi tentativi del padre Settimio Severo e della madre Giulia

⁹⁸³) Come Valerio Liciniano, brillante avvocato, condannato all'esilio e ridotto ad insegnare retorica in Sicilia, e Sabino, marito di sua nipote Giulia.

⁹⁸⁴) VINSON, *Domitia Longina*, cit., p. 447.

⁹⁸⁵) Di invettive politiche tese a screditare il regno di Domiziano parla VINSON, *Domitia Longina*, cit., p. 433. Ad avviso della studiosa, l'adulterio di Domizia, l'aborto della nipote Giulia, l'uccisione di Paride sono tutte storie false, inventate al solo scopo di infangare l'immagine dell'imperatore e dimostrare quindi anche la sua indegnità a governare.

⁹⁸⁶) Dio Cass., *hist. Rom.* 77.16.1-3.

⁹⁸⁷) E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1776, trad. it. – *Storia*

Domna di attenuare l'ostilità tra i fratelli Geta e Caracalla caddero nel vuoto e non servì a nulla, se non ad inasprire questa loro inimicizia, dividere equamente il governo tra loro⁹⁸⁸. Come aveva previsto Severo, appassionato di magia e divinazione ed esperto in astrologia, il primogenito Caracalla riuscì a prevalere sul fratello ordendone la morte e regnando, sin dall'inizio, con sfrenata ambizione e vile crudeltà. Incurante delle ammonizioni del padre – il quale, comportandosi sempre con grande imparzialità aveva sempre sperato nella concordia tra i figli – Caracalla si disfece del fratello Geta. Tuttavia i rimorsi di coscienza lo perseguitarono per tutta la vita, come le allucinazioni e le visioni del padre e del fratello.

I senatori assecondavano continuamente i suoi capricci e cercavano di colmare le sue insoddisfazioni organizzando giochi e divertimenti, mentre i sudditi erano sempre più prostrati da multe e da confische arbitrarie. Nessuno gli offriva la sua amicizia ed anche le truppe non guardavano con favore al delitto ordinato da Caracalla, perché sentivano di violare il giuramento di fedeltà fatto ad entrambi gli imperatori⁹⁸⁹. Caracalla cercò allora di conquistare l'appoggio dei suoi soldati con generose elargizioni di denaro, sino a dissipare le ricchezze di un impero che Severo aveva amministrato con saggezza e moderazione mandandolo ben presto in rovina. Alla morte di Geta molti nomi furono inseriti nelle liste di proscrizione, vittime della tirannia e del potere di Caracalla, colpevoli di aver avuto anche un lontano legame con il fratello; fra questi, il prefetto del pretorio e giureconsulto Papiniano⁹⁹⁰.

La sua crudeltà non risparmiò alcun ceto sociale. Tra le sue vittime figurano le vergini Vestali, sebbene solo qualche anno prima proprio i suoi genitori, Settimio Severo e Giulia Domna, avessero manifestato grande venerazione per questo sacerdozio, essendosi adoperati per far ricostruire l'*aedes Vestae* e la residenza delle sacerdotesse dopo il terribile incendio che nel 191 aveva devastato Roma. In particolare, vittima innocente dell'immoralità di Caracalla e delle sue stravaganti follie fu la vestale Clodia Leta, violentata dallo stesso imperatore⁹⁹¹ e abbandonata al medesimo destino della vivisepolitura di altre tre sacerdotesse⁹⁹² che, nel 213, avevano deliberatamente violato il voto di castità,

della decadenza e caduta dell'impero romano –, I, Torino, 1967, p. 121 ss.

⁹⁸⁸) M. GRANT, *Caracalla* in «Gli imperatori romani. Storia e segreti», Roma, 2005, p. 159 ss.

⁹⁸⁹) GIBBON, *Storia della decadenza*, I, cit., p. 125, e GRANT, *Caracalla*, cit., p. 159.

⁹⁹⁰) GRANT, *Caracalla*, cit., p. 162.

⁹⁹¹) Dio Cass., *hist. Rom.* 77.16.2².

⁹⁹²) Dio Cass., *hist. Rom.* 77.16.3: Aurelia Severa, Pomponia Rufina e Canuzia Crescentina. In particolare, su Crescentina, cfr. N. MEKACHER, *Die Vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden, 2006, p. 105 ss.: cfr. Herod., *exc. div. Marc.* 4.6.4. GUSSO, *I*

sebbene una di queste, Canuzia Crescentina, fosse riuscita a suicidarsi gettandosi dall'alto della casa delle Vestali, evitando così le terribili conseguenze del reato d'incesto⁹⁹³. Da epigrafi rinvenute nell'*atrium Vestae* si è scoperto che nel 215 era ancora in vita la *Virgo Vestalis Maxima* Terentia Flavola, già in carica nel 209, il che rende probabile – come si è opportunamente osservato⁹⁹⁴ – che fosse riuscita a scampare alla crudeltà di Caracalla.

E' probabile una correlazione tra il reato delle Vestali e la campagna militare di Caracalla contro gli Alamanni nel 213⁹⁹⁵. La psicosi della guerra in effetti imperversava in quel periodo e il popolo nemico sembrava aver colpito l'imperatore con le sue arti magiche, di fronte alle quali le divinità non gli avevano prestato il minimo aiuto⁹⁹⁶.

Dalle fonti emerge con evidenza che il significato della punizione aveva subito notevoli trasformazioni. Non si verificavano più i momenti di tensione dei tempi antichi, mancava la delazione di un servo a svelare il reato, i *prodigia* non avvertivano che qualcosa di grave era accaduto. In molti casi l'imperatore in persona puniva con la morte i colpevoli del reato d'incesto e violentava le Vestali rimanendo, ovviamente, un seduttore impunito⁹⁹⁷. Il che lasciava incompleta l'espiazione del crimine.

In seguito alle condanne delle quattro Vestali pronunciate da Caracalla, non si registra nessun altro caso di condanna per un lungo periodo. Ciò non vuol dire che non si verificassero episodi d'incesto: Eliogabalo violò la castità di una Vestale, ma la sacerdotessa restò impunita e l'imperatore, ovviamente, non si autoinflisse alcuna sanzione.

Il regno di un esponente del ramo siriano della dinastia dei Severi, Marco Aurelio Antonino – noto col nome di Eliogabalo –, alla luce delle fonti è a tal punto segnato da scandali e da depravazioni da indurre alcuni storici a chiedersi quanto di questi racconti corrisponda alla realtà⁹⁹⁸. Numerose volte ricorre in Cassio Dione⁹⁹⁹ e in Erodiano¹⁰⁰⁰ il ricordo di comportamenti sa-

processi alle vestali, cit., p. 238, in rilievo come la drammatica esecuzione delle Vestali sia coincisa con emissioni monetarie dello stesso imperatore che lo vedono sacrificante proprio nel tempio di Vesta. La residenza delle Vestali, ristrutturata sotto Giulia Domna, rimase la dimora dell'ordine fino al IV secolo d.C.: si veda DILUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 189.

⁹⁹³) ORTU, *Condizione giuridica*, cit., p. 26 e nt. 51.

⁹⁹⁴) GUSSO, *I processi alle vestali* cit., p. 237 nt. 92.

⁹⁹⁵) Cfr. in proposito SAQUETE, *Las Virgenes Vestales*, cit., p. 102; in senso positivo B. SCARDIGLI, *Imperatore-pontefice massimo e le vestali*, in «Forme di aggregazione», cit., p. 324.

⁹⁹⁶) SCARDIGLI, *L'imperatore-pontefice e le vestali*, cit., p. 324.

⁹⁹⁷) SAQUETE, *Las Virgenes Vestales*, cit., p. 102.

⁹⁹⁸) Cfr. L. DE ARRIZABALAGA Y PRADO, *The Emperor Elagabalus. Fact or Fiction?*, Cambridge 2010. Quanto ai romanzi, pensiamo a quello di Antonin Artaud.

⁹⁹⁹) Dio Cass., *hist. Rom.* 80.9.3 ss.

crileghi¹⁰⁰¹. Essi non nascondono la loro profonda ostilità nei confronti di quest'imperatore adolescente, che, ostentando il fasto del dispotismo orientale, in più occasioni oltraggiò il decoro romano. Il ritratto della sua bellezza effeminata fu collocato, per suo volere, sull'altare della Vittoria, col chiaro intento di dare pubblica immagine al suo fasto e alla sua vanità¹⁰⁰². Pazzе stravaganze avrebbero segnato il suo regno, sì che Eliogabalo non avrebbe fatto mai mistero di trovare nel lusso e nella libidine i suoi più grandi piaceri.

Forse Eliogabalo davvero si prefisse l'obbiettivo di trasformare l'intero sistema religioso romano. Sacerdote, per discendenza familiare, del dio solare di Emesa¹⁰⁰³, cui attribuiva la sua ascesa al trono, volle imporne il culto, già affacciatosi timidamente dal regno di Settimio Severo, facendolo prevalere prepotentemente sulla religione ufficiale. A tal fine si sarebbe proposto di spegnere il fuoco sacro e di penetrare nel *penus Vestae*¹⁰⁰⁴, luogo riservato esclusivamente alle Vestali¹⁰⁰⁵, per sottrarre il sacro reliquiario¹⁰⁰⁶ e collocarne gli oggetti nel tempio del suo dio solare. La *virgo Vestalis maxima*, tuttavia, con un abile inganno, avrebbe sventato l'atto sacrilego¹⁰⁰⁷.

Viceversa l'imperatore riuscì nel suo intento, quando decise, immaginando quasi una sorta di ierogamia, di violare la castità della vestale Iulia Aquilia Severa¹⁰⁰⁸, sacerdotessa sposata nel 221 d.C., quasi subito ripudiata e, poi, ripresa nuovamente in moglie. Quest'atto gravissimo non comportò ov-

¹⁰⁰⁰) Herod., *exc. div. Marc.* 5.6.1 ss.

¹⁰⁰¹) Script. hist. Aug., *Heliog.* 6.5-8.

¹⁰⁰²) Eliogabalo viene raffigurato con abiti sacerdotali di seta e d'oro, con un'alta tiara sul capo e collane e bracciali di gran valore. Le sopracciglia erano tinte di nero e le guance di rosso e di bianco e ciò sminuiva, stando a quanto afferma Erodiano (*exc. div. Marc.* 5.6.10), la bellezza del suo aspetto.

¹⁰⁰³) Ad Emesa il Sole, sotto forma di pietra nera conica, caduta dal cielo in quel luogo sacro, era adorato col nome di Eliogabalo: cfr. in proposito GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, I, cit., p. 137.

¹⁰⁰⁴) Script. hist. Aug. *Heliog.* 6.7: '*et in penum Vestae, quod solae virgines silique pontifices adeunt, intrupit*'. Con il suo gesto Eliogabalo rischiò la cecità, punizione riservata a chi si fosse introdotto in *penum Vestae*, come successe a Cecilio Metello, nonostante fosse entrato solo per mettere in salvo gli oggetti sacri minacciati da un terribile incendio.

¹⁰⁰⁵) A differenza dell'*aedes Vestae*, dove poteva accedere, oltre le Vestali, anche il pontefice massimo.

¹⁰⁰⁶) Script. hist. Aug., *Heliog.* 6.8.

¹⁰⁰⁷) Script. hist. Aug., *Heliog.* 6.8. I *sacra pignora* erano custoditi in un vaso, accanto al quale ne era collocato un altro, identico ma senza contenuto. Quando Eliogabalo ordinò ai suoi uomini di prelevare dall'*aedes Vestae* questi oggetti sacri per collocarli nel tempio del dio solare, la Vestale *maxima* consegnò loro il vaso vuoto: cfr. GUSSO, *I processi alle vestali*, cit., p. 220 nt. 19.

¹⁰⁰⁸) Script. hist. Aug., *Heliog.* 6.5, Herod., *exc. div. Marc.* 5.6.2, e Dio Cass., *hist. Rom.* 80.9.3.

viamente alcuna conseguenza. Con una lettera il principe si giustificò col senato, formulando il desiderio di procreare figli degni di un dio mediante l'unione dei più alti esponenti religiosi, il pontefice massimo, carica da lui rivestita, e la *virgo Vestalis maxima*. Tale matrimonio, che l'imperatore considerava il coronamento di una grande passione, rappresentava quindi – per Eliogabalo – cosa opportuna e rispettabile¹⁰⁰⁹. L'unione avrebbe dimostrato inoltre l'alleanza tra le due fedi, quella del dio Sole e del culto di Vesta, ma questa tendenza al sincretismo religioso spinse l'imperatore a cercare una moglie anche per il dio cui era consacrato. Infrangendo la tradizione, fece infatti trasportare la statua di Minerva nel suo palazzo per congiungere in matrimonio la dea romana con El-Gabal, la divinità solare di Emesa¹⁰¹⁰.

Eliogabalo e la madre Giulia Soemia, incapace di frenare le eccessive stravaganze del figlio, furono uccisi dai pretoriani: sui loro cadaveri, trascinati per le vie di Roma e gettati nel Tevere, infierì, senza pietà, la plebe romana. Alessandro Severo, l'altrettanto giovane successore di Eliogabalo, decise di restituire la pietra nera al tempio del Baal di Emesa, la città di cui erano originari gli esponenti siriani della dinastia severiana¹⁰¹¹.

Il nostro racconto termina qui. A seguito della crisi del III secolo d.C. e della svolta costantiniana, la storia delle Vestali si esaurì gradualmente. Se, fino all'età severiana, le abbiamo comparate con le donne appartenenti al ceto senatorio, dal IV secolo in avanti possiamo confrontarle con quelle giovani, sovente aristocratiche, che decisero di consacrare, come vergini cristiane, la loro intera esistenza¹⁰¹². Sebbene la diffusione della *nova religio* rappresenti una netta

¹⁰⁰⁹) Herod., *exc. div. Marc.* 5.6.2. In realtà, come osserva Erodiano, l'amore per la Vestale era solo un espediente per dissipare i dubbi sulla sua mascolinità. Sebbene la storiografia parli di cinque matrimoni, le monete raffigurano solo tre mogli, tutte onorate col titolo di Augusta. La prima moglie fu Giulia Cornelia Paola, la seconda Aquilia Severa, la terza Annia Faustina, della dinastia di Marco Aurelio: cfr. GRANT, *Gli imperatori romani*, cit., p. 174.

¹⁰¹⁰) Herod., *exc. div. Marc.* 5.6.3. In seguito, affermando che il dio non apprezzava una compagna troppo guerriera e amante delle armi, fece sostituire la statua della dea Minerva con quella della dea Urania.

¹⁰¹¹) GRANT, *Gli imperatori romani*, cit., p. 176.

¹⁰¹²) Sulla differenza tra vergini pagane e cristiane cfr. E. LAZAIRE, *Etude sur les vestales d'après les classiques et les découvertes du Forum*, Paris, 1890, p. 311 ss., e S. CONTI, *Tra integrazione ed emarginazione: le ultime vestali*, in «Studia Historica. Historia Antigua», XXI, 2003, p. 210 ss. Il passaggio tra la storia delle Vestali e quella delle vergini santimoniali, tutt'altro che brusco, mette in luce un mutamento: a queste ultime si trasferiscono una serie di privilegi che erano stati propri delle sacerdotesse pagane. Il *ius testamenti faciendi*, l'esenzione dalla *patria potestas* e dal giuramento – tutti privilegi concessi alle donne consacrate a Dio – evidenziano un indubbio legame con le Vestali, legame sottaciuto volutamente dal legislatore cristiano nel chiaro intento di non rendere palese questa linea di

cesura rispetto al passato, gli episodi legati al culto di Vesta mantennero una evidente centralità, quale simbolo di quella che, con una formula controversa, si definisce reazione pagana. Lo attestano chiaramente le vicende delle quali fu protagonista Simmaco¹⁰¹³, che, quale pontefice, tentando di difendere il culto

continuità, invece evidente, che trova la sua massima manifestazione nella conversione al cristianesimo di alcune vergini pagane. E' innegabile che vi fossero delle differenze: il voto di verginità con cui le giovani fanciulle cristiane entravano nel loro *status* sacerdotale, non dava luogo, almeno fino al III secolo, a una cerimonia ufficiale, ma costituiva ancora un semplice impegno privato. Fu solo a partire dal IV secolo che si registrò una novità importante: le vergini preferivano sempre più la vita in comunità che non l'indipendenza e vennero a rappresentare un ordine ufficiale all'interno della Chiesa (*ordo virginum*). Da quel momento, la loro consacrazione all'interno della gerarchia ecclesiastica avvenne tramite un rito essenziale, la *velatio*, che conferiva solennità all'ingresso delle fanciulle nel sacerdozio, tanto da costituirne la tappa fondamentale. Se in un primo tempo le differenze tra le due categorie di vergini potevano trovare un'importante conferma nella diversa disciplina cui venivano sottoposte in caso d'incesto, il passare del tempo eliminò anche questa importante divergenza. Ancora ai tempi di Gioviano, infatti, le religiose che avessero peccato contraendo matrimonio e quindi contravvenendo al loro dovere di castità, benché bigame o adulate per aver tradito lo sposo celeste, non erano sottoposte a persecuzione criminale, a differenza del marito che veniva punito *'capitalis sententia'*. Così stabilì, quindi, una legge di Gioviano riportata in C.Th. 9.25.2 (*Imp. Iovianus A. ad Secundum pp.*): *'Si quis non dicam rapere, sed vel attemptare matrimonii iungendi causa sacratas virgines vel viduas ausus fuerit, capitali sententia feriatur'* (a. 364). L'espressione *'capitalis sententia'*, come osserva L. DESANTI, *Sul matrimonio di donne consacrate a Dio nel diritto romano cristiano*, in «SDHI», LIII, 1987, p. 276 nt. 23, non è univoca in dottrina. Se per la maggior parte degli studiosi essa rimanda alla pena di morte, per una sparuta minoranza (U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, Napoli, 1937, p. 521 ss.) potrebbe riferirsi, in alcune circostanze, anche alla *deportatio*. Ma la *Lex Romana Burgundiorum*, nel VI secolo, stabilì la comminazione della medesima pena, quella di morte, sia nei confronti della vergine, sia dello sposo (9.4: *'Quod si devotam Deo puellam raptor abduxerit, et de coniunctione viri illa consenserit, filii ex tali conditione nati, punitis his secundum legem Theodosiani ad Secundum praefectum praetorio datam, qui se taliter coniunxerint, in hereditatem non veniant; quibus etiam si principali beneficio praestatur vita, filios legitimos in potestate habere non possunt, nec eorum hereditatem quoquo modo vindicare; sed facultas ipsa proximis parentibus acquirenda'*). La pena di morte trovò poi ulteriore conferma in *Nov. Iust.* 6.6 (a. 535), che estese ulteriormente il suo ambito di applicazione: essa venne infatti comminata non solo in caso di matrimonio ma anche di convivenza sospetta e di corruzione della diaconessa (ma non della santimoniale: C.I. 1.3.5). Infine, con la *Novella* 123 Giustiniano ritornò sulla materia apportando dei cambiamenti nella disciplina. L'imperatore comminò la pena di morte a chiunque avesse rapito, sollecitato o corrotto una donna consacrata senza alcuna distinzione tra vergini e vedove, santimoniali e diaconesse. Stabilì, invece, per la donna la reclusione in convento e la confisca di tutti i suoi beni: cfr. DESANTI, *Sul matrimonio*, cit., p. 285 ss.

¹⁰¹³) Alla fine del IV secolo, il *pontifex maior* – «CIL.» VI.1699 (= «ILS.» 2946.A) – brillante oratore pagano, che per tutta la vita aveva difeso strenuamente la religione tradizionale e gli interessi dei sacerdoti, in particolare delle vergini Vestali, non restò indifferente di fronte alla violazione del dovere di castità commessa da Primigenia, sacerdotessa di Alba, un reato che lo coprì di vergogna e umiliazione. Il peso della tradizione e il ri-

pubblico del popolo romano, si occupò talvolta anche delle *virgines Vestales*.

La chiusura dei Templi, disposta da Teodosio il Grande nel 391, e, prima ancora, la rinuncia, in un anno imprecisato, da parte dell'imperatore Graziano, al titolo di *pontifex maximus*¹⁰¹⁴, rappresentano due momenti emblematici, che simboleggiano la fine sacerdozio delle Vestali e del loro ruolo politico-religioso. Quest'ultima decisione, in particolare, segnò per sempre la scissione tra posizione imperatoria e gestione della *religio publica*. L'imperatore pose termine al finanziamento dei culti tradizionale. Il fisco non avrebbe più provveduto alle esigenze dei sacerdoti pagani¹⁰¹⁵: in effetti le sovvenzioni, fino ad allora destinate alle Vestali, furono in parte impiegate per provvedere alle spese di una corporazione urbana¹⁰¹⁶.

spetto che ancora nutriva per le divinità pagane spinsero Simmaco, senza alcuna esitazione, a rivolgersi al *praefectus urbi*, titolare esclusivo, a partire dagli inizi del III secolo d.C., della giustizia criminale ordinaria della capitale (Symm. ep. 9.147). A lui il pontefice rimise il risultato dell'indagine, che aveva stabilito la colpevolezza della Vestale e del suo amante Massimo, e chiese, tramite lettera, di provvedere all'esecuzione di Primigenia recuperando una pena, quella della viviseppolitura ormai caduta in disuso, in nome degli antichi costumi. Il prefetto urbano, tuttavia, rifiutò di procedere nei confronti della sacerdotessa, sostenendo che il crimine sarebbe dovuto essere espiato là dove era stato commesso: essendosi consumato ad Alba, non sarebbe potuto essere punito a Roma. Il caso di Primigenia testimonia che – nonostante il sacerdozio delle Vestali fosse ancora intimamente connesso al benessere e alla sicurezza di Roma – tuttavia non era più di esclusivo appannaggio dell'Urbe: cfr. G. GRANINO CERERE, *Vestali non di Roma*, in «Epigrafia e storia delle religioni. Studi epigrafici e linguistici sul vicino oriente antico», XX, 2003, p. 76. Un'ampia disamina delle sedi delle vergini albane, a fine repubblica, in GAROFALO, *Augusto e le vestali*, cit., p. 173. Se ancora all'età di Simmaco l'accostarsi ai *sacra* in stato di impudicizia configurava un reato inespiable e l'indagine relativa alla colpevolezza o meno della Vestale era ancora rimessa all'esame del collegio dei pontefici, il profilo dell'esecuzione mutava radicalmente. Il pontefice massimo esauriva il proprio intervento nella fase dell'*inquisitio*: doveva quindi rimettere la fase successiva al *praefectus urbi*, il solo funzionario al quale spettavano la pronuncia e l'esecuzione della sentenza. Cfr. VIGNEAUX, *Essai sur l'histoire de la «praefectura urbis» à Rome*, cit., p. 170, MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, cit., p. 24, e A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, 1960, p. 97.

¹⁰¹⁴) Zos., *hist. nov.* 4.36.5. L'anno di tale rinuncia è controverso: alcuni lo individuano nel 375, altri nel 376. Tra questi ultimi, CONTI, *Il collegio dei pontefici*, cit., p. 369 e nt. 29, che attribuisce l'evento all'influenza esercitata sull'imperatore dal papa Damaso durante il soggiorno di Graziano in città. Altri ancora identificano l'anno della rinuncia nel 382 o nel 383. Sulla rinuncia al titolo di pontefice massimo cfr. A. CAMERON, *Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe*, in «JRS.», LVIII, 1968, p. 96-102. Altri ragguagli in J. RÜPKE, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischen Zeit*, Darmstadt, 2011, trad. it. – *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'Impero romano* –, Brescia, 2013, p. 255 ss., in particolare p. 283 ss.

¹⁰¹⁵) Symm., *rel.* 3.7, e Ambr. *ep.* 17.3 e 57.2.

¹⁰¹⁶) Symm., *rel.* 3.11-12. E' molto probabile che, oltre alla confisca dei sussidi, delle proprietà e dei legati, le Vestali avessero perso anche i littori. Il sincero affetto verso Vet-

Nel 391, come abbiamo ricordato, Teodosio abolì le ultime tracce della religione pagana: dispose con decreto la chiusura dei templi¹⁰¹⁷, vietò i sacri-

tio Agorio Praetextato, *pontifex Vestae* morto nel 384, non impedì a Simmaco di opporsi – nonostante il parere contrario della maggioranza dei senatori – alla richiesta di alcune Vestali di innalzare una statua in memoria del pontefice appena defunto. In una lettera a Virio Nicomaco Flaviano, altra figura pagana di rilievo del IV secolo, Simmaco espone i motivi del suo rifiuto (*ep.* 2.36): nessuno, prima d'allora, aveva mai preso una simile iniziativa nei confronti di un pontefice massimo, neppure in onore di Numa o di Pio Metello e cioè di colui che aveva istituito i riti sacri e di colui che li aveva protetti; erigere una statua a Pretestato da parte delle Vestali avrebbe significato creare un precedente pericoloso perché un giorno tale privilegio sarebbe potuto spettare a una persona non degna. Non si poteva agire contro la tradizione sia perché il *mos maiorum* e la fede erano un tutt'uno, sia perché difendere la tradizione significava automaticamente sostenere la posizione di preminenza e il ruolo politico del senato. L'opinione di Simmaco, minoritaria tra i senatori (Symm., *ep.* 2.36), consentì alle Vestali di innalzare comunque la statua nell'*Atrium Vestae*. Questo gesto portò la moglie di Pretestato, Fabia Aconia Paolina, a una profonda riconoscenza verso le sacerdotesse, in particolare nei confronti della *Virgo Vestalis Maxima* Celia Concordia alla quale, a sua volta, dedicò una statua nel 385 in segno di sincera gratitudine («CIL.» VI. 2145). Potrebbe essere stata proprio Celia Concordia la Vestale a cui si riferiva un'iscrizione presente su una base marmorea collocata nell'*Atrium Vestae*: O. SEECK, 'Coelia Concordia', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., IV.1, 1900, n. 4, c. 831. Sono state avanzate infatti delle ipotesi per individuare a chi si riferisse tale iscrizione, risalente al 364 d.C., che riguarda verosimilmente una *virgo Vestalis* che aveva poi subito la *damnatio memoriae*. Il compito è sempre apparso in dottrina piuttosto arduo perché il nome era stato eraso quasi del tutto con la conseguenza di diventare illeggibile. T.C. WORSFOLD, *The History of the Vestal Virgins*, London, 1922, p. 77, ha ipotizzato che fosse stata la stessa Vestale a cancellare il suo nome dalla statua quando decise di lasciare la religione pagana, e quindi l'*Atrium Vestae*, per diventare cristiana. Si arguiva solo che potesse iniziare con la lettera «C» e che all'interno vi fosse un'altra lettera, «E», ad indicare un nome al dativo, com'è usuale in una dedica. Era quindi possibile – così SAQUETE, *Las Virgenes Vestales*, cit., p. 133 – che la *damnatio memoriae* fosse la punizione dei cristiani nei confronti della Vestale per aver deciso di innalzare una statua a Pretestato, acceso pagano e personaggio di grande rilievo in un momento di transizione religiosa particolarmente complesso. Si può anche ipotizzare, tuttavia, che la lettera «C» non si riferisse a questa, ma a un'altra Vestale, Claudia, della quale Prudenzio racconta il passaggio dal paganesimo al cristianesimo (Prud., *perist.* 2.527-528; cfr. anche A.H.M. JONES, S.R. MARTINDALE, S. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge, 1971, s.v. 'Claudia n. 4', p. 206), sepolta nella basilica di S. Lorenzo. Non si può peraltro escludere che con la *damnatio memoriae* si volessero colpire, seppur indirettamente, i senatori pagani con i quali era imparentata: cfr., sul punto, CONTI, *Tra integrazione ed emarginazione*, cit., p. 216 ss. In base a un'ulteriore congettura, potrebbe trattarsi di una sacerdotessa colpevole del reato d'incesto, anche se appare strano che una tale circostanza sia taciuta dagli scrittori cristiani, sempre pronti a denigrare i culti tradizionali. In tutti questi casi i comportamenti delle Vestali sarebbero potuti essere meritevoli di *damnatio memoriae*.

¹⁰¹⁷ A.H.M. JONES, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in «Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV», cit., p. 28 s. e 38, pone in risalto il contrasto tra l'atteggiamento passivo delle classi contadine e la reazione molto più decisa dei ceti ele-

fici e l'adorazione delle statue. L'aruspicina fu assimilata all'alto tradimento e, di conseguenza, punita con la pena capitale. I sacerdoti si dispersero, le dimore degli dei furono abbandonate, le Vestali furono allontanate dal loro *atrium*. La legislazione, che regolava il loro reclutamento, venne pertanto abolita. Alcune sacerdotesse morirono, altre abbandonarono il sacerdozio. Dopo oltre mille anni il fuoco perenne dell'altare si spense. L'anno successivo, tuttavia, quando Eugenio fece ricollocare l'altare della Vittoria nella Curia, una flebile speranza si riaccese nel cuore dei pagani: tornò perfino a celebrarsi ancora una volta la festa dei *Vestalia*. Ma si trattò di un'illusione destinata a svanire nel giro di appena due anni. Nel 394 Eugenio, cristiano ma tollerante, venne sconfitto nella celebre battaglia del Frigido – descritta dagli storici ecclesiastici quasi come una sorta di giudizio di Dio – da Teodosio, il quale fece rimuovere definitivamente l'altare della Vittoria. Il successo di Teodosio fu salutato come un evento voluto dalla Provvidenza. Da allora, il culto pagano, privo di qualsiasi forma di finanziamento pubblico, subì un colpo durissimo¹⁰¹⁸. Virio Nicomaco Flaviano non resse al dolore della sconfitta e, assalito da profondo sconforto, si suicidò¹⁰¹⁹. Alcuni senatori, che avevano appoggiato Eugenio, furono costretti, per godere dell'amnistia loro concessa, a convertirsi¹⁰²⁰. Nel 394 Teodosio, giunto a Roma, fece applicare la legge contro i culti pagani e proibì qualunque esercizio del culto. Serena¹⁰²¹, nipote di Teodosio e moglie del generale Stilicone, si rese colpevole di un grave gesto sacrilego, impadronendosi della collana posta a ornamento della statua della *Magna Mater*¹⁰²². Non fu, ovviamente, un atto rivolto uni-

vati di fronte alla chiusura dei templi. Il cristianesimo, di conseguenza, si propagò molto più facilmente nelle campagne. La sottomissione dei contadini alle autorità non esclude che essi continuassero a praticare ugualmente i loro culti, in modo palese se queste ultime si mostravano tolleranti, di nascosto se la legge con cui imponevano le loro direttive veniva applicata in modo rigoroso.

¹⁰¹⁸) Zos., *hist. nova* 5.38.2.

¹⁰¹⁹) Sulla figura di Virio Nicomaco Flaviano – il vero autore, secondo S. RATTI, *L'Historie Auguste. Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris 2001, p. 97 ss., dell'*Historia Augusta* – cfr. il recente contributo di V. MAROTTA, *rec. a RATTI, op. cit.*, in «Antiquité Tardive», XXVII, 2019, p. 410 ss., con bibliografia.

¹⁰²⁰) Prud., *contra Symm.* 1.546-547, che fa riferimento a senatori pagani che depongono le vesti pontificali per indossare abiti cristiani.

¹⁰²¹) O. SEECK, 'Serena', in PAULY, WISSOWA, «Real-Encyclopädie», cit., II.A.2, 1923, c. 1672-1673.

¹⁰²²) Era infatti inverosimile sia che si fosse potuto trattare della dea Vesta sia che il relativo tempio potesse essere ancora custodito da una Vestale. In ogni caso in un tempio abbandonato, ammesso che ci fossero ancora le statue, esse, come afferma CONTI, *Tra integrazione ed emarginazione*, cit., p. 219, certamente non sarebbero state ancora addobbate con ori e gioielli.

camente a sottrarre un gioiello. Al contrario questa donna, fervente cristiana, volle deliberatamente offendere la religione pagana. Il sacrilegio non risultò impunito: le maledizioni rivoltele da un'anziana Vestale si compirono¹⁰²³. Due dei suoi figli morirono e il marito Stilicone, reo di aver distrutto i Libri Sibillini, fu ucciso nell'agosto del 408. Nel dicembre dello stesso anno anche Serena spirò – si disse – per opera degli dei pagani¹⁰²⁴ che ne avrebbero decretato la morte per strangolamento, colpendola così in quella parte del corpo che il gioiello della dea aveva ornato¹⁰²⁵.

Nel 401 – scrive Pricoco – «Girolamo rappresentava il paganesimo a Roma ormai allo stremo: il Campidoglio deserto, i templi coperti di fuliggine e di ragnatele»¹⁰²⁶. I senatori si convertirono al cristianesimo. Secondo lo storico pagano Zosimo, alla fine del 408 – quando il prefetto di Roma organizzò una processione al Campidoglio per chiedere agli antichi dei che la città fosse risparmiata da Alarico – nessuno ebbe il coraggio di prender parte o di assistere alle cerimonie tradizionali¹⁰²⁷.

¹⁰²³) Zos., *hist. nova* 5.38.4.

¹⁰²⁴) Zos., *hist. nova* 5.38.4.

¹⁰²⁵) Secondo una diversa tradizione (Olympiodorus Thebanus, *historiarum libri* 22, fr. 6 [cur. R. Maisano]), Serena fu condannata a morte per motivi politici. Il senato, grazie anche alla testimonianza di Galla Placidia (su questa figura si veda F. SAMPOLI, *Le grandi donne*, cit., p. 293 ss.), accusò Serena di tradimento con Alarico, il quale si trovava in quel momento alle porte di Roma. In realtà, questo motivo costituì probabilmente solo un pretesto. Pare infatti che Serena avesse aiutato la cristiana Melania, intercedendo presso l'imperatore Onorio, a poter disporre del suo immenso patrimonio liberamente, solo in base alla sua volontà: cfr. A. GIARDINA, *Carità eversiva. Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardo-romana*, in «Studi storici», XXIX, 1988, p. 127-142, e *Melania, la santa* in «Roma al femminile» (cur. A. Fraschetti), Roma-Bari, 1994, p. 259-285. Melania, infatti, desiderava donare tutti i suoi beni alla Chiesa e ai poveri, suscitando le ire dei suoi eredi legittimi. Costoro, appoggiati dal senato, pensavano di confiscarne la proprietà, sostenendo che la decisione di Melania costituiva un tradimento alla patria. Il *praefectus urbi Pompeianus*, pagano, che presiedeva il processo a Serena, si vendicò per l'aiuto offerto da quest'ultima a Melania, aiuto che, a suo avviso, aveva danneggiato gli interessi economici del senato.

¹⁰²⁶) S. PRICOCO, *Dal concilio di Nicea a Gregorio Magno*, in «Cristianesimo» (cur. G. Filoramo), Bari-Roma, 2015, p. 65.

¹⁰²⁷) Zos., *hist. nova* 5.41.3.

Indici

Indice delle fonti

FONTI LETTERARIE

AMBROSIUS

epistulae

17.3 238 nt. 1015.
57.2 238 nt. 1015.

APPIANUS

bella civilia

1.65.297 47 nt. 180.
1.74.342 56 nt. 226.
1.106.497 93 nt. 405.
4.32.136-139 174 nt. 729.
4.33.140-144 174 nt. 729.
4.34.145-146 174 nt. 729.
7.9.56 178 nt. 748.

ASCONIUS

in Milonianam (Clark)

p. 45-46 195; 198 nt. 829.
p. 49 96 nt. 420; 217 nt. 911.
p. 53 218 nt. 916.

in Scaurianam (Clark)

p. 21 69 nt. 279.

in orationem in toga candida (Clark)

p. 82 216 nt. 904.
p. 87 204 nt. 852.
p. 91 202 nt. 845; 204 nt. 855.
p. 91-92 204 nt. 853.

PSEUDO ASCONIUS

Act. II Verr.

1.1.155 205 nt. 860; 206 nt. 861.

AUGUSTINUS

de civitate Dei

3.17 112 nt. 478.
4.27 124 nt. 521.
7.3 19 nt. 37.
7.21 215 nt. 895.

CATO

de agri cultura

5 76 nt. 301.
139 39 nt. 146.
141 27 nt. 81; 28 nt. 87.

CICERO

Brutus

56 25 nt. 63.
122 200 nt. 836.
124 200 nt. 837.
160 199 nt. 835.
236 202 nt. 844; 202 nt. 845;
204 nt. 857.
104 175 nt. 739.
236 202 nt. 844; 204 nt. 854.

Catilinariae

3.4.9 202 nt. 843; 202 nt. 845;
204 nt. 856.
4.9.18 78 nt. 315.

pro Caelio

14.34 188 nt. 788; 189 nt. 795.

de divinatione

1.2.3 126 nt. 527.

1.15.27 34 nt. 117.

1.58.132 32 nt. 111; 181 nt. 765.

pro domo sua

53.136 126 nt. 531; 90 nt. 801;
91 nt. 804.

49.127-128 190 nt. 802.

epistulae ad Atticum

1.12.3 214 nt. 892; 215 nt. 897;
215 nt. 899.

1.13.2 217 nt. 910.

1.13.3 216 nt. 904; 216 nt. 905;
217 nt. 906; 218 nt. 916;
218 nt. 918; 218 nt. 919;
218 nt. 920.

1.14.1 219 nt. 921.

1.16.2 220; 218 nt. 920; 219 nt.
929; 220 nt. 932.

1.16.5 220 nt. 930; 220 nt. 931.

1.16.6-7 220 nt. 932.

1.16.9 203; 204 nt. 853; 207 nt.
863.

1.17.8 221 nt. 934.

5.15.1 211 nt. 882.

epistulae ad Brutum

15.8 31 nt. 106.

epistulae ad familiares

5.10.1 140 nt. 594.

epistulae ad Quintum fratrem

1.1.4 76 nt. 302.

pro Fonteio

7.16 192 nt. 810.

21.47 192; 98 nt. 423; 192 nt.
811; p. 192.

21.48 77 nt. 312; 192 nt. 811.

de haruspicum responso

6.12 36 nt. 131; 78 nt. 315.

7.13 151 nt. 639.

10.20 126 nt. 531.

10.21 41 nt. 155.

12.24 180 nt. 757.

13.27 178 nt. 748.

17.37 214 nt. 892; 216 nt. 901;
216 nt. 902; 217 nt. 908.

18.38 216 nt. 901.

20.42 204 nt. 852.

20.43 36 nt. 134.

21.44 215 nt. 899.

de legibus

1.23 36 nt. 135; 124 nt. 521.

2.20 13 nt. 14; 98 nt. 423.

2.20-21 33 nt. 112.

2.22 38 nt. 143; 102 nt. 446;
127 nt. 535; 131 nt. 553.

2.29 77 nt. 313.

2.31 34 nt. 122.

2.58 138 nt. 583.

pro Milone

10.27 25 nt. 65.

17.4 219 nt. 926.

22.59 129 nt. 544; 218 nt. 916.

pro Murena

12.27 88 nt. 377.

35.73 80 nt. 331; 189 nt. 797;
190 nt. 799; 210 nt. 877.

de natura deorum

2.27.67 19 nt. 38; 77 nt. 313.

de officiis

3.16.66 33 nt. 112.

de oratore

2.12.52 23 nt. 57.

3.19.73 41 nt. 155.

3.3.10 98 nt. 428.

<i>pro Plancio</i>			
7.17	211 nt.	882.	
<i>Partitiones oratoriae</i>			
34.118	129 nt.	544.	
<i>Philippicae</i>			
11.8.18	46; 45 nt.	173; 55 nt.	219;
	58 nt.	240; 67 nt.	275.
<i>in Pisonem</i>			
39.95	204; 207 nt.	863.	
<i>pro rege Deiotaro</i>			
3	129 nt.	544.	
31	68 nt.	276.	
<i>de republica</i>			
2.26	34 nt.	121; 82 nt.	347.
3.17	79 nt.	329; 170 nt.	715.
<i>pro Roscio Amerino</i>			
13.38	142 nt.	601.	
22.63	142 nt.	601.	
26.71	141 nt.	595.	
41.120	129 nt.	544.	
70.72	144 nt.	607.	
<i>pro Scauro</i>			
48	51 nt.	190.	
<i>de senectute</i>			
11.37	33 nt.	301.	
<i>in toga candida</i>			
19	204 nt.	854.	
<i>in Verrem</i>			
1.10.29	198 nt.	829.	
2.1.94	171 nt.	718.	
CICERO (QUINTUS TULLIUS)			
<i>Commentariolum petitionis</i>			
3.10	202 nt.	845; 204 nt.	852.
COLUMELLA			
<i>de re rustica</i>			
<i>praef.</i> 12.4-5	166 nt.	710; 171 nt.	718.
<i>praef.</i> 12..8	166 nt.	708.	
8.2.11	140 nt.	594.	
DIO CASSIUS			
<i>Historiae romanae</i> (Boissevain)			
26.87.3	194 nt.	817.	
26.87.4	194 nt.	817.	
26.87.5	196; 129 nt.	543.	
37.10.3	204 nt.	853.	
37.45.1	96 nt.	420.	
37.46.1	217 nt.	906.	
37.46.2	220 nt.	933.	
38.13.5	34 nt.	122.	
39.16.2	211 nt.	882.	
39.17.1	18 nt.	34.	
47.7.4	174 nt.	725.	
47.8.2	174 nt.	727.	
47.8.4	174 nt.	727.	
47.8.5	174 nt.	726.	
47.19.4	42 nt.	160; 92 nt.	399.
48.12.2	92 nt.	396.	
48.37.1	92 nt.	396.	
50.3.2-3	91 nt.	394.	
54.17.2	224 nt.	948.	
54.28.3	55 nt.	216.	
54.28.4	55 nt.	216.	
54.35.4	55 nt.	216.	
55.12.5	223 nt.	944.	
55.22.5	82 nt.	350; 83 nt.	352; 83 nt.
		354.	
56.10.2	82 nt.	346.	
56.31.3	55 nt.	216.	
60.5.2	175 nt.	734.	
60.13.3	55 nt.	216.	
66.3.4	231 nt.	978.	
67.2.3	231 nt.	980.	
67.3.1	231 nt.	981.	
67.3.3 ²	227 nt.	962.	
67.3.4 ¹	227 nt.	961; 229 nt.	970;
67.4.3	226 nt.	957.	

67.13.1 227 nt. 959.
 77.16.1 232 nt. 986.
 77.16.2² 233 nt. 991.
 77.16.3 232 nt. 986; 233 nt. 992.
 80.9.3 234 nt. 999; 235 nt. 1008.

DIONYSIUS HALICARNASEUS

Antiquitates Romanae

1.33.2 30 nt. 99.
 1.38.3 144 nt. 606.
 1.78.5 106 nt. 456.
 2.10.3 38 nt. 143.
 2.14.1 152 nt. 644.
 2.18.1 124 nt. 521.
 2.19.4 178 nt. 750; 179 nt. 752;
 179 nt. 755; 179 nt. 756.
 2.31.2 31 nt. 102.
 2.31.2-3 30 nt. 99; 31 nt. 103.
 2.56.3 152 nt. 644.
 2.64.5 25 nt. 64.
 2.66.4 51 nt. 189.
 2.67.1 81 nt. 335.
 2.67.2 104 nt. 454; 119 nt. 505;
 2.67.3 88 nt. 375; 99 nt. 430; 132
 nt. 559; 151 nt. 639.
 2.67.5 201 nt. 840.
 2.68.3 119; 99 nt. 429.
 2.68.4 35 nt. 125; 99 nt. 429.
 2.68.5 99 nt. 429; 157 nt. 676.
 2.69.1 120.
 2.69.2 120.
 2.73.2 22 nt. 49; 22 nt. 50.
 2.74.3 21 nt. 46 ; 38 nt. 143.
 2.31.2 31 nt. 102.
 2.31.2-3 30 nt. 99; 31 nt. 103.
 2.67.2 104 nt. 454; 119 nt. 505.
 2.67.3 88 nt. 375; 99 nt. 430; 132
 nt. 559; 136 nt. 576; 151
 nt. 639.
 2.68.3-5 99 nt. 429.
 2.68.5 157 nt. 676.
 2.74.3 21 nt. 46; 38 nt. 143.
 3.67.2 80 nt. 336.
 3.67.3 136 nt. 576.

4.62.4 40 nt. 154; 143 nt. 603.
 4.62.5 40 nt. 154.
 4.71.2 162 nt. 690.
 4.74.4 18 nt. 31; 63 nt. 255; 73
 nt. 292.
 5.1.4 18 nt. 31; 63 nt. 255; 73
 nt. 292.
 6.13.4 80 nt. 333.
 7.35.4 100 nt. 439.
 8.78.5 100 nt. 439.
 8.85.3 106 nt. 457.
 8.89.3 107; 130 nt. 552.
 8.89.4 107; 130 nt. 552; 133 nt.
 564.
 8.89.5 107; 130 nt. 552; 131 nt.
 556; 151 nt. 636; 207 nt.
 864.
 9.37.1 108 nt. 463.
 9.40.1 33 nt. 114.
 9.40.2 33 nt. 114.
 9.40.3 33 nt. 114; 130 nt. 546;
 149 nt. 627.
 9.40.4 131 nt. 556; 132 nt. 557;
 151 nt. 636; 207 nt. 864.
 9.49.4 108 nt. 467.

FESTUS

de verborum significatu (Lindsay)

9 19 nt. 41; 20 nt. 43.
 14 144 nt. 606.
 39 30 nt. 98.
 50 155 nt. 663.
 55 155 nt. 664.
 68 41 nt. 155.
 77 24 nt. 60; 98 nt. 425.
 79 100 nt. 438.
 82 26 nt. 72; 42 nt. 160; 81
 nt. 344.
 94 99 nt. 431; 121 nt. 510.
 97 32 nt. 111.
 137 25 nt. 63.
 174 157 nt. 674.
 190 27 nt. 80; 28 nt. 83.
 191 28 nt. 83.

198-200	13 nt. 11; 13 nt. 14; 35 nt. 126; 56nt. 221; 66nt. 269.	7.5.7	31 nt. 104.
201	157 nt. 674.	7.7.2	90 nt. 384; 90 nt. 386.
246	28 nt. 85; 29 nt. 88.	7.7.4	85 nt. 363; 103 nt. 453.
277	70 nt. 280; 102 nt. 449; 131 nt. 553; 131 nt. 556; 207 nt. 864.	10.6.2-4	170 nt. 717.
292	133 nt. 566.	10.15	54 nt. 213; 55 nt. 215; 57 nt. 235; 80 nt. 330.
296	91 nt. 394.	10.15.3	27 nt. 77; 54 nt. 206; 54 nt. 208.
304	29 nt. 92.	10.15.4	27 nt. 76; 54 nt. 207; 59 nt. 245.
325	30 nt. 96.	10.15.5	61 nt. 252.
346	20 nt. 45.	10.15.6	26 nt. 68.
364	85 nt. 366; 155 nt. 662.	10.15.10	42 nt. 161.
365	85 nt. 366; 97 nt. 421; 155 nt. 662.	10.15.11	57 nt. 235.
419	29 nt. 91.	10.15.12	26 nt. 71; 27 nt. 75.
424	38 nt. 143.	10.15.14	56 nt. 222; 56 nt. 225.
446	34 nt. 118.	10.15.16	26 nt. 66; 56 nt. 226.
454	155 nt. 664.	10.15.17	26 nt. 70; 47 nt. 180; 56 nt. 223; 61 nt. 250.
462	64	10.15.18	56 nt. 223; 59 nt. 244.
466	154 nt. 659.	10.15.22-23	27 nt. 73; 56 nt. 227.
473	32 nt. 111.	10.15.24	27 nt. 76.
475	157 nt. 672.	10.15.31	26 nt. 67; 90 nt. 384; 91 nt. 390.
494	135 nt. 570; 137 nt. 582.	10.19.9	26 nt. 69.
505	21 nt. 46.	10.23.3	215 nt. 895.
519	25 nt. 63.	11.3.2	126 nt. 531.
GELLIUS		13.23.1	23 nt. 57.
<i>Noctes Atticae</i>		14.7.9	126 nt. 530.
1.12.1-4	81 nt. 339; 133 nt. 564.	15.11.1	184 nt. 772.
1.12.3	81 nt. 341.	15.27.1	17 nt. 29; 18 nt. 34; 24 nt. 61; 32 nt. 110; 83 nt. 356.
1.12.6-7	82 nt. 345.	15.27.2	83 nt. 356.
1.12.9	79 nt. 329; 88 nt. 375.	15.27.3	22 nt. 49.
1.12.10	80 nt. 333.	HERODIANUS	
1.12.11	82 nt. 350.	<i>ab excessu divi Marci</i>	
1.12.12	82 nt. 351; 83 nt. 352.	1.11.4	178 nt. 748.
1.12.13	85 nt. 366; 97 nt. 421.	4.6.4	233 nt. 992.
1.12.14	86 nt. 368.	5.6.1	235 nt. 1000.
1.12.15	25 nt. 65; 84 nt. 360; 84 nt. 361.	5.6.2	235 nt. 1008; 236 nt. 1009.
1.12.17	84 nt. 360.	5.6.3	236 nt. 1010.
1.12.18	89 nt. 380.	5.6.10	235 nt. 1002.
1.12.19	87 nt. 371.		
4.6.1-2	126 nt. 529.		

HORATIUS		1.20.5-7	22 nt. 49; 23 nt. 55; 125 nt. 525.
<i>epistulae</i>		1.21.4	57 nt. 236.
1.2.26	140 nt. 594.	1.32.14	27 nt. 79.
1.5.6	76 nt. 303.	1.57.6	162 nt. 690.
<i>carmina</i>		1.58.1-12	162 nt. 690.
1.2.26-28	77 nt. 312.	1.59.1-2	162 nt. 690.
1.31.11	100 nt. 438.	2.2.1-2	16 nt. 25.
		2.41.12	108 nt. 460.
JULIUS OBSEQUENS		2.42.10	106.
<i>de prodigiis</i>		2.42.11	106; 107 nt. 458.
37	194 nt. 816.	2.45.3	107 nt. 459.
97	195 nt. 820.	2.49.10	107 nt. 461.
		2.51.3	108 nt. 462.
IUVENALIS		2.54.1	108 nt. 463.
<i>saturae</i>		2.54.3	108 nt. 463.
2.29-33	230 nt. 975; 231 nt. 979.	2.54.9	108 nt. 465.
2.37	231 nt. 982.	2.55.4	108 nt. 466.
2.65-70	172 nt. 721	2.57.2-4	142 nt. 602.
4.60-61	80 nt. 333.	3.48.5	145 nt. 690.
6.265	51 nt. 190.	4.44.11	95 nt. 412; 103 nt. 451.
6.286	167 nt. 712.	5.13.3	110 nt. 470.
6.461-473	166 nt. 710.	5.13.6	115 nt. 491.
6.314 ss.	214 nt. 894; 222 nt. 936.	5.25.8-9	171 nt. 731.
6.594-597	166 nt. 710.	5.40.8-10	161 nt. 686.
14.163-172	162 nt. 690.	5.50.7	174 nt. 731.
		5.52.7	98 nt. 425.
LIVIUS		5.52.13	56 nt. 224.
<i>ab urbe condita</i>		6.1.10	12 nt. 9.
1.3.11	103 nt. 452; 106 nt. 456; 154 nt. 654.	7.25.3	145 nt. 609.
1.4.3	106 nt. 456.	7.26.8-9	145 nt. 609.
1.5.1	57 nt. 235.	8.18.6	166 nt. 710.
1.9.6	30 nt. 99 ; 31 nt. 101.	8.15.7	130 nt. 547.
1.9.7	31 nt. 101.	8.15.7-8	110; 95 nt. 412; 103 nt. 451; 129 nt. 543; 132 nt. 559; 135 nt. 570.
1.11.8	100 nt. 439.	10.6.6-7	111 nt. 472.
1.18.6	33 nt. 112.	10.6.7-8	111 nt. 472.
1.18.6-10	32 nt. 111.	10.6.10-11	111 nt. 473.
1.19.4-5	124 nt. 521.	10.7.1	111 nt. 474.
1.20.2	25 nt. 64; 54 nt. 206.	10.7.9	111 nt. 475.
1.20.3	25 nt. 65; 80 nt. 333; 90 nt. 383.	10.8.4	112 nt. 476.
1.20.4	20 nt. 44.	10.8.8	110 nt. 471.
		10.9.1-3	52 nt. 196; 112 nt. 477.

10.23.3-10	176 nt. 742.	27.37.8-9	174 nt. 731.
10.31.8	186 nt. 781.	28.11.6	98 nt. 423; 99 nt. 430; 119 nt. 503; 120 nt. 506.
10.31.9	148; 148 nt. 624; 186 nt. 781.	28.11.7	120 nt. 503; 120 nt. 506.
21.54.4	113 nt. 482.	28.38.12	51 nt. 191.
22.1.7	114 nt. 485.	28.44.11	51 nt. 191.
22.1.8-12	114 nt. 486.	29.10.1	116 nt. 494.
22.3.11-12	115 nt. 487.	29.10.4	178 nt. 745; 178 nt. 746.
22.4.1	113 nt. 483.	29.11.8	178 nt. 745.
22.8.6	115 nt. 488.	29.11.14	53 nt. 201.
22.9.7-8	114 nt. 485.	29.14.5-9	178 nt. 745.
22.9.7-11	115 nt. 489.	29.14.8-9	178 nt. 747.
22.9.11	116 nt. 493.	29.19.8	38 nt. 140.
22.10.1	115 nt. 492.	29.37.2-3	179 nt. 754.
22.10.2-7	116 nt. 495.	29.37.3-5	178 nt. 745.
22.46.5	113 nt. 483.	29.38.5	25 nt. 65.
22.50.3	113 nt. 484.	30.1.6	50 nt. 188.
22.52.7	168 nt. 713; 187 nt. 785.	31.12.9	141 nt. 597.
22.55.6-7	187 nt. 785.	31.50.6	50 nt. 184.
22.57.2-4	118.	31.50.7	26 nt. 67.
22.57.3	131 nt. 556; 135 nt. 569; 147 nt. 621; 207 nt. 864.	33.44.1-2	117 nt. 497.
22.57.6	145 nt. 609.	34.1.3	168 nt. 714.
23.24.7-13	117 nt. 498.	34.1.5	76 nt. 304.
24.7.12	53 nt. 200.	34.2.1-14	168 nt. 714
24.8.1	53 nt. 202.	34.3.1-9	168 nt. 714.
24.8.10	53 nt. 201.	34.4.1-21	168 nt. 714.
24.18.13-14	174 nt. 731.	34.2.7	168 nt. 714.
25.1.11-12	184 nt. 772.	34.5.1-13	168 nt. 714.
25.2.9	40 nt. 154; 186 nt. 781.	34.6.1-18	168 nt. 714.
25.2.10	186 nt. 781.	34.7.1-15	168 nt. 714.
25.5.2-4	50 nt. 187.	34.44.5	76 nt. 305.
26.27.14	98 nt. 424.	34.54.3	178 nt. 746.
27.6.16	63 nt. 255.	36.1.1-2	74 nt. 297.
27.8.4	49.	36.36.3-5	22 nt. 49; 178 nt. 745.
27.8.5	25 nt. 65; 84 nt. 360.	37.50.8	44 nt. 169.
27.8.7	42 nt. 163; 42 nt. 164; 49 nt. 183; 73 nt. 289 p. 73.	37.51.2	44 nt. 167.
27.8.8	42 nt. 158; 42 nt. 163; 73 nt. 289.	37.51.3-5	67 nt. 275; 72 nt. 285; 76 nt. 306.
27.36.5	60 nt. 247.	37.51.4	52 nt. 195.
27.37.5	142 nt. 601.	37.51.6-7	45 nt. 174.
27.37.6	141 nt. 596.	39.8.3	182 nt. 768.
27.37.7-10	141 nt. 596.	39.8.6	181 nt. 763.
		39.9.1	180 nt. 760; 181 nt. 762; 181 nt. 765.

39.13.14	181 nt. 765.	3.13.10	24 nt. 61; 96 nt. 419.
39.14.3	181 nt. 764.	3.20.2	99 nt. 431.
39.14.6	182 nt. 766.		
39.15.10	180 nt. 760.	MARCUS	
39.15.13	181 nt. 761.	<i>evangelium</i>	
39.18.3	181 nt. 761; 182 nt. 768.	8.27-29	187 nt. 787.
39.22.4	133 nt. 566.		
39.39.11	50 nt. 185.	MARTIALIS	
39.45.4	46 nt. 177.	<i>epigrammata</i>	
39.46.1	45 nt. 173.	6.2.4	225 nt. 952.
40.37.4	166 nt. 710.	6.2.7	225 nt. 952.
40.37.5	166 nt. 710.	11.13.1	231 nt. 981.
40.42.8	45 nt. 173.		
40.42.8	17 nt. 29; 67 nt. 275.	OLYMPIODORUSTHEBANUS	
40.42.11	45 nt. 173.	<i>historiarum libri</i>	
40.42.8-11	62; 17 nt. 28.	fr. 6	241 nt. 1025.
<i>epitomae</i>			
2	107 nt. 458.	OROSIUS	
14	112.	<i>historia adversus paganos</i>	
19	43; 45 nt. 170; 61 nt. 248.	2.8.13	107 nt. 458.
20	122.	3.10.2	166 nt. 710.
22	118 nt. 500.	3.10.3	166 nt. 710.
47	67; 67 nt. 275; 69 nt. 278.	4.2.1-2	712 nt. 479.
48	166 nt. 710.	4.2.8	112.
57	188 nt. 790.	4.5.6-9	130 nt. 549.
63	147 nt. 618; 147 nt. 619; 195 nt. 820.	4.5.9	113.
68	142 nt. 601.	4.13.3	145 nt. 609.
103	220 nt. 933.	5.4.7	188 nt. 789; 188 nt. 790; 189 nt. 791.
MACROBIUS		5.15.20	194 nt. 816.
<i>saturnalia</i>		5.15.22	130 nt. 548; 196 nt. 821.
1.9.14	18 nt. 35.	6.2.19-24	203 nt. 847.
1.10.11	31 nt. 105.	6.3.1	203; 202 nt. 845.
1.12.6	99 nt. 431.		
1.12.25	215 nt. 895.	OVIDIUS	
1.12.26	166 nt. 710; 214 nt. 892.	<i>fasti</i>	
1.12.27	214 nt. 892 ; 216 nt. 902.	1.63-64	19 nt. 36.
1.13.15	22 nt. 53.	1.89-93	19 nt. 38.
1.14.1	22 nt. 53.	1.317-332	19 nt. 41.
1.15.9-13	18 nt. 35.	1.331-334	19 nt. 42.
1.16.22	32 nt. 111.	2.23	57 nt. 233.
3.6.17	65 nt. 265.	2.282	57 nt. 235.

2.425	133 nt. 566.
2.528	29 nt. 92.
2.547	128 nt. 540.
2.531	29 nt. 91.
2.558-559	155 nt. 664.
2.583-616	170 nt. 717.
2.685	20 nt. 45.
2.725	162 nt. 690.
3.1-24	100 nt. 439.
3.198	30 nt. 99.
3.808	228 nt. 965.
4.181-190	179 nt. 752.
4.221-244	180 nt. 758.
4.255	178 nt. 746.
4.305-328	178 nt. 748.
4.347	178 nt. 747.
4.449-450	51 nt. 190.
4.632-636	133 nt. 564.
4.639	152 nt. 645.
4.733	28 nt. 84.
4.747	101 nt. 441.
4.901-942	30 nt. 96.
4.907-908	30 nt. 98.
4.934-936	30 nt. 97.
4.942	30 nt. 98.
5.154	214 nt. 892.
5.157	191 nt. 803.
5.621-622	144 nt. 606.
6.257-261	80 nt. 333.
6.295-298	78 nt. 315; 98 nt. 428.
6.305	133 nt. 564.
6.311	133 nt. 566.
6.320-350	133 nt. 566.
6.437	51 nt. 189.
6.459-460	78 nt. 314.

PHILOSTRATUS

<i>Apollonius</i>	
7.24	227 nt. 960.

PLAUTUS

<i>Amphytron</i>	
703-704	181 nt. 763.

<i>Aulularia</i>	
406-414	181 nt. 763.
475-476	168 nt. 714.

<i>Epidicus</i>	
223-224	168 nt. 714.

PLINIUS MAIOR

naturalis historia

7.34	142 nt. 600.
9.157	232 nt. 895.
10.170	140 nt. 594.
16.235	155 nt. 663.
18.285	30 nt. 98.
28.12	121 nt. 508; 145 nt. 609.
28.39	79 nt. 327.
28.146	27 nt. 77.
31.89	33 nt. 111.
34.25	103 nt. 453.
36.204	79 nt. 326.

PLINIUS MINOR

epistulae

4.11.1	230 nt. 972.
4.11.2	230 nt. 972.
4.11.6	152 nt. 646; 228 nt. 965; 231 nt. 979.
4.11.7	133 nt. 563; 152 nt. 646; 229 nt. 968; 229; 229 nt. 969.
4.11.9	136 nt. 572; 157 nt. 677; 229 nt. 966.
4.11.10	70 nt. 280; 229 nt. 967.
4.11.11	227 nt. 962.
7.19.2	97 nt. 422.

PLUTARCHUS

quaestiones Romanae

1	98 nt. 425.
6	102 nt. 446.
20	214 nt. 892; 214 nt. 893.
26	133 nt. 566; 145 nt. 608.
29	156 nt. 666.
32	144 nt. 606.

40	27 nt. 78; 54 nt. 205; 54 nt. 213; 56 nt. 225.	19.5	213 nt. 890; 214 nt. 892.
44	26 nt. 67; 54 nt. 213.	20.1	213 nt. 903.
48	30 nt. 99.	29.6	220 nt. 933.
50	27 nt. 73; 54 nt. 213; 56 nt. 227.	29.8	220 nt. 933.
63	20 nt. 45; 73 nt. 292.	<i>Coriolanus</i>	
83	194 nt. 816.	25.5-7	39 nt. 147.
85	164 nt. 700.	<i>Crassus</i>	
87	155 nt. 664.	1.4-5	210.
89	29 nt. 91; 29 nt. 92.	<i>Fabius Maximus</i>	
96	135 nt. 567; 136 nt. 573.	4.4-6	116 nt. 495.
97	28 nt. 83; 28 nt. 87.	18.3	118 nt. 500.
109-112	54 nt. 213.	<i>de inimicorum utilitate</i>	
111	54 nt. 210; 57 nt. 235.	6	210; 202 nt. 846.
113	27 nt. 76 ; 58 nt. 238.	<i>Marcellus</i>	
<i>Antonius</i>		3.6	145 nt. 609.
58.3	92 nt. 395.	5.5	48.
58.5	91 nt. 394.	<i>Marius</i>	
<i>Camillus</i>		16.9	145 nt. 619.
20.6	51 nt. 189.	<i>Numa</i>	
<i>Caesar</i>		3.10	170 nt. 716.
1.1	191 nt. 806; 192 nt. 809.	7.11	81 nt. 344.
1.2	191 nt. 806; 191 nt. 807.	9.10	78 nt. 319; 80 nt. 333.
1.3	191 nt. 806.	9.12-14	99 nt. 431.
9.1-8	96 nt. 420.	10.1	80 nt. 334; 81 nt. 337; 82 nt. 347.
9.5	214 nt. 894.	10.2	119 nt. 505.
9.6	214 nt. 892.	10.4	104 nt. 454.
10.1-11	96 nt. 420.	10.5	79 nt. 329; 82 nt. 346; 88 nt. 377; 89 nt. 379.
10.2	213 nt. 890.	10.6	42 nt. 160; 42 nt. 161; 88 nt. 375; 91 nt. 392; 92 nt. 398.
10.4	215 nt. 899.	10.7	99 nt. 430; 135 nt. 569.
10.9	218 nt. 913.	10.8	135; 93 nt. 402.
<i>Cato maior</i>		10.9	135.
9.6	170 nt. 717.	10.10	135.
<i>Cato minor</i>		10.11	135.
19.5-6	208; 202 nt. 845; 221 nt. 935.	10.12	135; 137 nt. 577.
<i>Cicero</i>			
19.4	96 nt. 420; 214 nt. 892.		

10.13	135.	2.1071-1084	104 nt. 454.
13.2	128 nt. 538.	<i>peristephanon</i>	
13.9	20 nt. 44.	2.527-528	238 nt. 1016.
<i>Publicola</i>		QUINTILIANUS	
5.1	171 nt. 720.	<i>institutio oratoria</i>	
8.8	90 nt. 385.	1.1.6	174 nt. 729.
<i>Romulus</i>		4.2.88	218 nt. 916.
3.4	100 nt. 439.	SALLUSTIUS	
15.7	155 nt. 664.	<i>bellum Iugurthinum</i>	
17.2	100 nt. 439.	27	199 nt. 832.
17.4	100 nt. 439.	30.34	199 nt. 832.
<i>Tiberius Graccus</i>		<i>de coniuratione Catilinae</i>	
21.6	55 nt. 218.	15.1	202 nt. 845; 205 nt. 858.
<i>Moralia</i>		25.2	175 nt. 739.
38.11	171 nt. 720.	SCHOLIA BOBIENSIA (Stangl)	
POLYBIUS		85	200 nt. 836.
<i>historiae</i>		89	217 nt. 911.
1.61.6-8	44 nt. 168.	330	220 nt. 933.
3.65-67	113 nt. 481.	SCHOLIA GRONOVIANA (Stangl)	
3.68.4	113 nt. 482.	287	202 nt. 845.
3.87.9	115 nt. 488.	SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE	
3.103.1-8	115 nt. 488.	<i>Vita Heliogabali</i>	
3.111.6-9	124 nt. 521.	3.6	91 nt. 394.
6.56.1	124 nt. 521.	6.5	235 nt. 1008.
6.56.10-13	36 nt. 135; 177 nt. 744.	6.5-8	235 nt. 1001.
12.4.b	28 nt. 87.	6.7	235 nt. 1004.
PROPERTIUS		6.8	235 nt. 1006; 235 nt. 1007.
<i>elegiae</i>		SENECA MAIOR	
4.1.18	28 nt. 84.	<i>controversiae</i>	
4.1.21	133 nt. 566.	6.8	91 nt. 391; 93 nt. 400.
4.11.53	120 nt. 506.	SENECA MINOR	
PRUDENTIUS		<i>de beneficiis</i>	
<i>contra Symmacum</i>		7.9.4-5	166 nt. 710.
1.546-547	240 nt. 1020.		
2.1086	92 nt. 397.		

epistulae ad Lucilium

97.2 214 nt. 892.

SERVIUS GRAMMATICUS

commentarium in Vergilii Aeneida

1.292 57 nt. 236.
 3.64 55 nt. 216.
 4.29 56 nt. 228.
 6.176 55 nt. 216; 135 nt. 569.
 7.150 80 nt. 333.
 7.303 25 nt. 65.
 8.188 51 nt. 189.
 8.285 20 nt. 44.
 8.3 20 nt. 44.
 8.363 228 nt. 964.
 8.552 27 nt. 76; 27 nt. 78; 42
 nt. 159; 52 nt. 194; 54
 nt. 208; 55 nt. 217.
 8. 664 24 nt. 60; 47 nt. 180.
 10.228 159 nt. 682.
 11.206 137 nt. 582.
 11. 339 100 nt. 438.

commentarium in Vergilii Bucolica

8.82 128 nt. 537.

commentarium in Vergilii Georgica

1.31 58 nt. 237.
 2.389 100 nt. 434.

SYMMACUS

relationes

3.7 238 nt. 1015.
 3.11-12 238 nt. 1016.

epistulae

9.147 237 nt. 1013.
 2.36 238 nt. 1016.

STATIUS

silvae

1.245-246 178 nt. 748.

SUETONIUS

de viris illustribus

Aug. 17.1 91 nt. 394.
 31.1 224 nt. 949.
 31.3 223 nt. 943.
 31.4 83 nt. 354; 87 nt. 373;
 224 nt. 947.
 44.2 93 nt. 404.
 44.3 80 nt. 332; 93 nt. 404;
 175 nt. 734.
 101.1 91 nt. 394.
Caes. 1.1 59 nt. 247.
 1.2 191 nt. 805.
 83.1 91 nt. 394.
Claud. 15.2 171 nt. 718.
 17.3 175 nt. 737.
 40.2 90 nt. 388; 171 nt. 718.
Dom. 4.4 227 nt. 960.
 8.1 226 nt. 956.
 8.3 226 nt. 953; 226 nt. 955.
 8.4. 81 nt. 343; 152 nt. 646;
 227 nt. 962.
 8.5 131 nt. 556; 226 nt. 958.
 10.1 231 nt. 981.
 22 231 nt. 979.
 23.1 230 nt. 974.
Nero 2.1 69 nt. 279.
 12.4 94 nt. 406.
 28.1 224 nt. 950.
Tib. 2.2 34 nt. 120; 188 nt. 788.
 2.4 188 nt. 788.
 35.1 231 nt. 982.

TACITUS

annales

1.62.2 55 nt. 216.
 2.34.4 90 nt. 384; 90 nt. 387.
 2.86.1 81 nt. 340; 83 nt. 352; 104
 nt. 454.
 2.86.2 81 nt. 340; 83 nt. 352.
 3.58.1 59; 52 nt. 194; 59 nt. 246.
 3.58.2 59; 59 nt. 246.
 3.58.3 59.

3.69.6 193 nt. 815.
 3.71.2 44 nt. 167; 56 nt. 222; 56 nt.
 225.
 3.71.3 44 nt. 167; 61 nt. 248.
 4.16.2 25 nt. 65.
 4.16.4 223 nt. 943.
 4.16.7 175 nt. 734.
 11.32.3 193 nt. 813.
 11.34.3 193 nt. 814.
 12.24.1 30 nt. 99.
 12.42.2 92 nt. 397
 12.65.2 175 nt. 735.

TERTULLIANUS

de spectaculis

5.5 30 nt. 99; 133 nt. 566.
 5.6 30 nt. 99.
 5.7 30 nt. 99; 31 nt. 102; 133 nt. 566.
 8.6 30 nt. 99; 133 nt. 566.

TIBULLUS

elegiae

1.3.23-26 185 nt. 780.
 2.5.49-52 80 nt. 333.

VALERIUS MAXIMUS

facta et dicta memorabilia

1.1.2 43; 61 nt. 248; 67 nt. 275.
 1.1.4 48.
 1.1.6 98 nt. 423.
 1.1.7 98 nt. 423; 157 nt. 676.
 1.1.13 142 nt. 601; 143 nt. 603;
 143 nt. 604.
 1.1.6-7 98 nt. 423; 120 nt. 506.
 2.5.3 170 nt. 710.
 3.7.9 197.
 4.2.5 218 nt. 916.
 4.4.11 98 nt. 423.
 5.4.6 52 nt. 194; 188 nt. 788;
 189 nt. 794.
 6.3.8 166 nt. 710.
 6.5.5 68 nt. 276.
 6.8.1 198 nt. 826.

6.9.3 49.
 8.1 abs.4 122 nt. 515; 170 nt. 717.
 8.1 abs.5 121; 122 nt. 511.
 8.1 abs.6 123 nt. 516.
 8.3.pr-1 173 nt. 722.
 8.3.2 172 nt. 721.
 8.3.3 174 nt. 729.
 9.1.3 168 nt. 714.
 9.1.7 218 nt. 916.

VARRO

de lingua Latina

5.15 47 nt. 180.
 5.61 98 nt. 425; 99 nt. 432.
 5.83 12 nt. 7.
 5.84 24 nt. 60; 25 nt. 63.
 5.85 20 nt. 44.
 5.104 133 nt. 566.
 6.12 19 nt. 41; 19 nt. 42; 20 nt. 43.
 6.13 21 nt. 46; 29 nt. 92; 57 nt.
 235; 133 nt. 566.
 6.15 133 nt. 564.
 6.16 30 nt. 96; 30 nt. 97; 57 nt. 234.
 6.17 78 nt. 317; 133 nt. 564.
 6.19 25 nt. 63.
 6.20 30 nt. 99.
 6.30 127 nt. 534.
 6.32 150 nt. 659.
 6.82 33 nt. 112.
 7.44 144 nt. 606.
 7.45 25 nt. 63.

VELLEIUS PATERCULUS

historia romana

2.12 147 nt. 619.
 2.41.2 191 nt. 806.
 2.43.1 59 nt. 247; 192 nt. 808.
 2.45.1 218 nt. 916.

VERGILIUS

Aeneis

3.404 65 nt. 265.

ZONARAS

epitome historiarum

7.8 207 nt. 864.
8.19.9 146 nt. 615.

ZOSIMUS

historia nova

4.36.5 238 nt. 1014.
5.38.2 240 nt. 1018.
5.38.4 241 nt. 1023; 241 nt. 1024.
5.41.3 241 nt. 1027.

FONTI GIURIDICHE

CODEX THEODOSIANUS

9.25.2 236 nt. 1012.
13.3.8 97 nt. 422.

GAIUS

institutiones

1.99 22 nt. 49.
1.112 24 nt. 62.
1.130 25 nt. 65; 181 nt. 764p. 181.
1.144 88 nt. 377.
1.145 88 nt. 377.
1.190 88 nt. 377.

LEX ROMANA BURGUNDIORUM

9.4 236 nt. 1012.

ULPIANI EPITOME

10.5 25 nt. 65; 85 nt. 364.

* * *

CODEX REPETITAE PRAELECTIONES

1.3.5 236 nt. 1012.

DIGESTA

D. 1.16.1 75 nt. 300.
D. 2.4.2.5 74 nt. 296.
D. 3.1.1.5 164 nt. 696; 172 nt.
721.
D. 3.1.1.7 172 nt. 721.
D. 5.1.12.2 163 nt. 691.
D. 16.1.1.1 163 nt. 691.
D. 47.23.6 163 nt. 695.
D. 48.2.1 164 nt. 697.
D. 48.2.8 164 nt. 697.
D. 48.2.13 164 nt. 697.
D. 48.4.8 164 nt. 697.
D. 48.5.25.pr-1 231 nt. 981.
D. 48.14.1.1 75 nt. 296.
D. 50.17.2.pr. 88 nt. 377; 163 nt.
693.

IUSTINIANI INSTITUTIONES

4.18.6 143 nt. 603.

NOVELLAE

6.6 236 nt. 1012.

FONTI EPIGRAFICHE

CORPUS INSCRIPTIONES LATINARUM

I².2.581 184 nt. 771.
VI 1699 237 nt. 1013.
VI 2127 152 nt. 645.
VI.2145 238 nt. 1016.
VI 2129-2146 152 nt. 645; 238 nt.
1016.
VI 2247 185 nt. 777.

*Indice degli Autori (*)*

- Agamben, G.: 39 nt. 143*.
Agati Madeira, E.M.: 168 nt. 713*.
Albanese, B.: 25 nt. 65*; 38 nt. 143*; 54 nt. 206; 54 nt. 209; 56 nt. 225; 180 nt. 760*.
Alexander, M.C. : 197 nt. 824*; 200 nt. 838; 202 nt. 845; 203 nt. 849; 206 nt. 862; 210 nt. 874; 211 nt. 879; 212 nt. 887.
Allely, A.: 142 nt. 600*.
André, J.-m.: 108 nt. 468*.
Andreau, J.: 130 nt. 550*; 167 nt. 710.
Ankum, H.: 226 nt. 954*.
Arena, G.: 98 nt. 422*.
- Baccari, M.P.: 163 nt. 692*; 173 nt. 722.
Bachelard, G.: 99 nt. 433*.
Badian, E.: 70 nt. 279*.
Bailey, C.: 16 nt. 24*; 54 nt. 213; 57 nt. 236.
Balbo, M.: 189 nt. 792*.
Balsdon, J.V.D.: 203 nt. 850*.
Baschiroto, S.: 79 nt. 316*.
Bassanelli Sommariva, G.: 38 nt. 143*.
Bastien, J.-L.: 189 nt. 791*.
Bates, R.L.: 70 nt. 279*.
Bauman, R.A.: 47 nt. 179*; 48 nt. 181; 53 nt. 199; 61 nt. 251; 63 nt. 258; 84 nt. 360; 96 nt. 420*; 153 nt. 652; 173 nt. 721; 180 nt. 760*; 190 nt. 802; 231 nt. 981*.
- Bayet, J.: 16 nt. 24*; 20 nt. 45; 24 nt. 60; 28 nt. 86; 28 nt. 87; 54 nt. 213; 115 nt. 492; 144 nt. 606; 145 nt. 611; 177 nt. 743.
Beard, M.: 10 nt. 2*; 11 nt. 5*; 13 nt. 14; 37 nt. 137; 46 nt. 177; 62 nt. 253; 70 nt. 279; 78 nt. 322*; 85 nt. 366; 96 nt. 420; 139 nt. 588; 153 nt. 652; 154 nt. 658; 156 nt. 671; 180 nt. 760; 183 nt. 768; 188 nt. 788; 214 nt. 891; 220 nt. 931.
Belayche, N.: 39 nt. 146*.
Bemont, C.: 146 nt. 616*.
Bengston, H.: 228 nt. 963*.
Bennet, W.H.: 203 nt. 848*.
Berger, A.: 87 nt. 374*.
Berrino, N.F.: 172 nt. 721*.
Bettalli, M.: 145 nt. 609*.
Bettini, M.: 10 nt. 2*; 27 nt. 81; 179 nt. 751; 181 nt. 760; 215 nt. 895*.
Bianchi, E.: 16 nt. 25*; 18 nt. 31; 18 nt. 34; 20 nt. 45.
Blaive, F.: 17 nt. 29*; 18 nt. 33*; 20 nt. 45; 21 nt. 48.
Bleicken, J.: 16 nt. 24*; 45 nt. 173*; 46 nt. 176; 47 nt. 178; 47 nt. 179; 64 nt. 262; 67 e nt. 274; 70 nt. 281; 72 e nt. 286; 73 e nt. 291.
Bloch, R.: 145 nt. 609*; 145 nt. 611.
Boëls Janssen, N.: 135 nt. 568*; 157 nt. 674; 164 nt. 700; 214 nt. 891*.

*) L'asterisco indica il luogo in cui un'opera viene citata per la prima volta e quindi in maniera completa.

- Boldrini, S.: 120 nt. 507*.
Bona, F.: 66 nt. 265*.
Bonfante, P.: 139 nt. 585*.
Boyancé, P.: 57 nt. 236*.
Botta, F.: 167 nt. 710*.
Bottiglieri, A.: 169 nt. 713*; 169 nt. 714.
Bouché-Leclercq, A.: 12 nt. 8*; 22 nt. 49*; 75 nt. 298; 153 nt. 652.
Brasiello, U.: 237 nt. 1012*.
Brecht, C.H.: 74 nt. 293*.
Brellich, A.: 51 nt. 190*; 58 nt. 241*.
Brennan, T.C.: 43 nt. 166*; 45 nt. 174; 191 nt. 803; 218 nt. 917.
Briquel, D.: 33 nt. 111*; 141 nt. 598*.
Briscoe, J.: 46 nt. 176*; 71 nt. 281.
Broughton, T.R.S.: 16 nt. 25*; 198 nt. 828; 199 nt. 831; 211 nt. 880; 211 nt. 882.
Brouwer, H.H.J.: 214 nt. 891*.
Browsers, A.: 86 nt. 367*.
Buongiorno, P.: 77 nt. 309*.
- Cadoux, T.J.: 158 nt. 679*.
Calboli, G.: 199 nt. 835*.
Calderone, S.: 117 nt. 499*;
Calonge, A.: 45 nt. 171*; 62 nt. 253; 74 e nt. 296; 75 nt. 298; 76 nt. 307.
Calzascia, S.C.: 78 nt. 315*.
Cameron, A.: 238 nt. 1014*.
Cancelli, F.: 199 nt. 835*.
Cannata, A.: 35 nt. 127*; 36 nt. 130.
Cantarella, E.: 29 nt. 89*; 32 nt. 111; 38 nt. 143*; 94 nt. 409*; 122 nt. 513; 131 nt. 553; 131 nt. 554; 140 nt. 594; 143 nt. 603; 143 nt. 605; 144 nt. 606; 145 nt. 609; 165 nt. 705*; 167 nt. 711*; 168 nt. 714; 170 nt. 717*; 172 nt. 721; 173 nt. 722; 178 nt. 748; 183 nt. 776; 185 nt. 780; 186 nt. 781; 186 nt. 784; 215 nt. 895; 222 nt. 937; 222 nt. 938; 226 nt. 954*; 231 nt. 982.
Capogrossi-Colognesi, L.: 18 nt. 32*.
Carandini, A.: 79 nt. 325*; 79 nt. 328; 80 nt. 333; 96 nt. 416; 97 nt. 421; 97 nt. 424; 98 nt. 427; 98 nt. 428; 100 nt. 436; 143 nt. 602; 148 nt. 622; 150 nt. 633; 158 nt. 678.
Carcopino, J.: 206 nt. 861*.
- Carney, T.F.: 200 e nt. 830*; 200 nt. 833; 200 nt. 834.
Caro Roldan, J.M.: 116 nt. 492*.
Casavola, F.: 138 nt. 583*.
Catalano, P.: 18 nt. 34*; 26 nt. 65; 31 nt. 108; 32 nt. 111; 33 nt. 114; 45 nt. 173; 63 nt. 257; 64 nt. 260; 64 nt. 261; 65 nt. 264; 66 nt. 266; 66 nt. 268; 75 nt. 298; 84 nt. 359; 84 nt. 360; 114 nt. 485.
Cascione, C.: 157 nt. 675*.
Cassola, F.: 126 nt. 528*.
Cavaggioni, F.: 148 nt. 623*; 168 nt. 714; 186 e nt. 783; 186 nt. 784*; 187 nt. 785.
Cavallo, G.: 176 nt. 739*.
Cecamore, C.: 224 nt. 946*.
Cecchin, S.A.: 166 nt. 709*; 167 nt. 712.
Ceconi, G.A.: 185 nt. 778*.
Cenerini, F.: 78 nt. 320*; 162 nt. 687; 164 nt. 700; 167 nt. 710; 186 nt. 781.
Cerutti, M.V.: 180 nt. 758*; 180 nt. 759; 185 nt. 779 .
Champeaux, J.: 9 nt. 1*; 13 nt. 14; 19 nt. 40; 20 nt. 45; 22 nt. 53; 33 nt. 111; 34 nt. 119; 35 nt. 125; 39 nt. 144; 39 nt. 146; 139 nt. 150; 57 nt. 235; 136 nt. 571; 145 nt. 609.
Chastagnol, A.: 238 nt. 1013*.
Chiusi, T.J.: 172 nt. 721*.
Ciccotti, E.: 172 nt. 720*.
Cichorius, C.: 145 nt. 610*; 145 nt. 611; 146 nt. 616.
Clemente, G.: 168 nt. 713*.
Coarelli, F.: 223 nt. 946*.
Cody, J.M.: 71 nt. 282*.
Coli, U.: 17 nt. 27*; 17 nt. 29; 98 nt. 426.
Constans, L.A.: 204 nt. 851*.
Conti, C.: 222 nt. 940*; 236 nt. 1012*; 238 nt. 1014; 238 nt. 1016; 240 nt. 1022.
Cornell, T.: 68 nt. 276*; 69 nt. 279; 101 nt. 443; 102 nt. 446; 129 nt. 544; 142 nt. 599; 142 nt. 602; 150 nt. 635; 213 nt. 888.
Cousin, T.: 141 nt. 596*.
Cova, V.: 180 nt. 760*.
Crawford, M.H.: 199 nt. 835*.

- Crifò, G.: 38 nt. 143*; 196 nt. 823*.
Csillag, P.: 226 nt. 954*.
Culham, Ph.: 168 nt. 713*.
- Dalla, D.: 226 nt. 954*.
De Arrizabalaga, L.: 234 nt. 998*.
De Benedetti, G.: 208 nt. 867*.
De Cazanove, O.: 176 nt. 742*.
De Francisci, P.: 20 nt. 43*; 20 nt. 45;
25 nt. 65; 28 nt. 87; 29 nt. 94; 31 nt.
108; 39 nt. 149; 54 nt. 204; 55 nt.
220; 58 nt. 236; 66 nt. 267; 66 nt.
270; 75 nt. 298; 84 nt. 359; 144 nt.
606; 155 nt. 664.
Degrassi, A.: 223 nt. 946*.
De Marini Avonzo, F.: 180 nt. 760*;
182 nt. 768; 183 nt. 769.
De Martino, F.: 10 nt. 2*; 75 nt. 298*;
94 nt. 408*; 94 nt. 409; 95 nt. 411.
De Martino, M.: 24 nt. 60*; 47 nt. 180.
Del Basso, E.: 80 nt. 333*; 83 nt. 354;
84 nt. 357; 84 nt. 359; 84 nt. 360; 98
nt. 428; 99 nt. 431; 100 nt. 437; 100 nt.
438; 134 nt. 566; 149 nt. 627; 155
nt. 663; 224 nt. 946.
Delgado Delgado, J.A.: 50 nt. 186*.
Del Ponte, R.: 223 nt. 942*.
De Sanctis, G.: 16 nt. 25*; 144 nt. 606.
Desanti, L.: 157 nt. 674*; 237 nt. 1012*.
Descat, R.: 130 nt. 550*; 167 nt. 710.
Desideri, P.: 36 nt. 135*; 124 nt. 521; 168
nt. 713*; 168 nt. 714.
Diluzio, M.J.: 24 nt. 62*; 26 nt. 72; 28
nt. 84; 28 nt. 87; 51 nt. 190; 79 nt. 325;
81 nt. 341; 84 nt. 360; 85 nt. 366; 87
nt. 371; 93 nt. 401; 128 nt. 539; 144
nt. 606; 144 nt. 607; 155 nt. 665; 156
nt. 667; 156 nt. 669; 157 nt. 672; 157
nt. 677; 159 nt. 681; 178 nt. 750; 180
nt. 760; 182 nt. 767; 190 nt. 798; 190
nt. 802; 192 nt. 808; 192 nt. 811; 193
nt. 812; 214 nt. 891; 233 nt. 992.
Di Marzo, S.: 62 nt. 253*; 139 nt. 588;
160 nt. 683.
D'ors, A.: 75 nt. 298*.
Dubourdieu, A.: 51 nt. 190*.
Dumézil, G.: 13 nt. 14*; 15 nt. 20; 24
nt. 59; 24 nt. 60*; 24 nt. 62; 26 nt.
66; 28 nt. 84; 28 e nt. 87; 29 nt. 89;
29 nt. 92; 30 nt. 93; 57 nt. 234*; 86
nt. 367*; 115 nt. 492; 127 nt. 532;
146 nt. 612; 152 nt. 643; 160 nt. 683;
179 nt. 751.
- Eckstein, A.M.: 120 nt. 507*; 143 nt.
602; 145 nt. 609; 145 nt. 610; 146
nt. 614.
Eisenhut, W.: 118 nt. 492*.
Epstein, D.F.: 203 nt. 849*; 208 nt.
867; 208 nt. 869.
Ernout, A.: 19 nt. 41*.
- Fabbrini, F.: 205 nt. 859*.
Fayer, C.: 155 nt. 663*; 226 nt. 954.
Fasciano, D.: 24 nt. 59*.
Fau, G.: 187 nt. 785*.
Ferrary, J.L.: 70 nt. 279*; 200 nt. 839*.
Fezzi, L.: 216 nt. 900*; 218 nt. 915; 219
nt. 925; 219 nt. 928.
Fiori, R.: 38 nt. 143*; 120 nt. 507*; 178
nt. 748.
Formigoni Candini, W.: 130 nt. 552*.
Fraccaro, P.: 69 nt. 279*.
Franchini, L.: 12 nt. 8*; 25 nt. 65; 45 nt.
173; 46 nt. 175; 46 nt. 177; 48 nt.
181; 61 nt. 250; 70 nt. 281; 84 nt.
360; 116 nt. 492; 117 nt. 496; 125
nt. 522; 139 nt. 588; 180 nt. 760.
Fraschetti, A.: 13 nt. 14*; 93 nt. 403*;
131 nt. 555; 135 nt. 569; 136 nt. 574;
136 nt. 575*; 137 nt. 578; 142 nt.
602; 145 nt. 609; 146 nt. 613; 146 nt.
615; 147 nt. 620; 213 nt. 888; 213 nt.
889; 223 nt. 944; 223 nt. 946.
Frazer, J.G.: 57 nt. 235*; 144 nt. 606*.
Freyburger, G.: 57 nt. 236*; 96 nt. 418*.
Frigerio, A.G.: 192 nt. 811*.
Fustel De Coulanges, N.D.: 73 nt. 290*.
- Gabba, E.: 168 nt. 713*; 211 nt. 881*.
Gafforini, G.: 168 nt. 713*; 174 nt. 728.
Gagé, J.: 214 nt. 892*.
Gallia, A.B.: 25 nt. 65*; 157 nt. 672*; 189
nt. 796.
Gallini, C.: 183 nt. 770*.
Garcia Barraco, M.E.: 80 nt. 333*; 155
nt. 663.
Garcia Sanchez, J.: 86 nt. 367*.

- Gardner, J.F.: 91 nt. 389*; 186 nt. 784.
Garofalo, L.: 38 nt. 143*; 67 nt. 275*.
Garofalo, : 223 nt. 946*; 237 nt. 1013.
Garzetti, A.: 210 nt. 878*.
Geer, R.M.: 69 nt. 279*.
Gelzer, M.: 210 nt. 878*.
Gestri-Greco, F.: 84 nt. 359*; 96 nt. 414; 175 nt. 736.
Giachi, C.: 15 nt. 22*; 22 nt. 54; 23 nt. 56; 36 nt. 130; 74 nt. 297.
Giannelli, G.: 79 nt. 328*; 80 nt. 333; 84 nt. 359; 86 nt. 367; 87 nt. 371; 100 nt. 438; 101 nt. 445; 150 nt. 634; 153 nt. 651; 153 nt. 653; 155 nt. 663; 207 nt. 864.
Giardina, A.: 241 nt. 1025*.
Gibbon, E.: 232 nt. 987*; 233 nt. 989; 235 nt. 1003.
Gioffredi, C.: 12 nt. 10*; 57 nt. 236; 75 nt. 299; 86 nt. 370; 126 nt. 530; 149 nt. 628.
Gillmeister, A.: 172 nt. 721*.
Giumetti, F.: 171 nt. 721*.
Giunti, P.: 95 nt. 411*; 103 nt. 452; 153 nt. 653; 154 nt. 655; 170 nt. 717*.
Gladigow, B.: 65 nt. 264*; 84 nt. 360.
Goldberg, C.: 41 nt. 156*; 42 nt. 162; 59 nt. 247.
Goria, F.: 163 nt. 693*; 164 nt. 698; 168 nt. 713.
Gourevitch, D.: 163 nt. 694*; 175 nt. 733.
Gradel, J.: 35 nt. 124*; 39 nt. 144.
Granino Cerere, G.: 237 nt. 1013*.
Grant, M.: 233 nt. 988*; 233 nt. 989; 233 nt. 990; 236 nt. 1009; 236 nt. 1011.
Grelle, F.: 225 nt. 951*; 228 nt. 963.
Greenidge, A.H.J.: 71 nt. 284*; 129 nt. 544; 152 nt. 649; 153 nt. 652; 219 nt. 921.
Grimal, P.: 58 nt. 236*; 79 nt. 327*.
Gruen, E.S.: 183 nt. 760*; 197 nt. 824*; 200 nt. 838*; 202 nt. 845*; 203 nt. 849; 203 nt. 850*; 204 nt. 852; 206 nt. 861; 208 e nt. 867 e nt. 868; 219 nt. 923.
Gsell, S.: 184 nt. 773*; 228 nt. 963; 230 nt. 976.
Guarducci, M.: 223 nt. 946*.
Guarino, A.: 101 nt. 443*; 168 nt. 713*; 168 nt. 714; 170 nt. 717*; 172 nt. 721; 226 nt. 954.
Guizzi, F.: 26 nt. 65*; 78 nt. 318; 83 nt. 354; 84 nt. 358; 84 nt. 359; 84 nt. 360; 85 nt. 362*; 87 nt. 371; 88 nt. 374; 95 nt. 411; 101 nt. 443; 129 nt. 544; 130 nt. 545; 136 nt. 575; 139 nt. 588; 140 nt. 590; 152 nt. 650; 154 nt. 658; 156 nt. 671; 159 nt. 680; 160 nt. 684; 201 nt. 842; 207 nt. 864; 207 nt. 866; 210 nt. 877; 222 nt. 939.
Gusso, M.: 100 nt. 436*; 122 nt. 512; 233 nt. 992; 234 nt. 994; 235 nt. 1007.
Hahm, D.: 41 nt. 156*.
Henderson, C.: 70 nt. 279*.
Hermann, C.: 167 nt. 710*.
Hersch, K.K.: 155 nt. 664*.
Heurgon, J.: 115 nt. 492*.
Heuss, A.: 70 nt. 280*.
Hild, J.-A.: 77 nt. 313*.
Holleaux, M.: 197 nt. 825*.
Humbert, M.: 37 nt. 137*.
Humm, M.: 10 nt. 2*; 35 nt. 125.
Johnson, M.J.: 67 nt. 275*; 130 nt. 552; 132 nt. 560; 133 nt. 564; 151 nt. 640; 152 nt. 647; 152 nt. 648.
Jones, A.H.M.: 64 nt. 262*; 71 nt. 283; 196 nt. 823; 239 nt. 1016*; 239 nt. 1017*.
Jones, B.W.: 228 nt. 963*; 228 nt. 965.
Jordan, H.: 78 nt. 319*; 84 nt. 359; 96 nt. 415; 98 nt. 423; 153 nt. 651.
Jullian, C.: 53 nt. 203*; 84 nt. 360.
Karlowa, O.: 207 nt. 865*.
Keaveney, A.: 70 nt. 279*; 203 nt. 848.
Kerényi, K.: 54 nt. 212*; 54 nt. 214; 56 nt. 225; 125 e nt. 524; 56 nt. 230; 126 nt. 526; 144 nt. 606.
Koch, C.: 82 nt. 345*; 84 nt. 360; 101 nt. 444; 142 nt. 599; 149 nt. 629.
Kunkel, W.: 71 nt. 284*; 75 nt. 298*; 196 nt. 823*; 199 nt. 835.
Kroppenberg, I.: 90 nt. 387*; 92 nt. 394; 96 nt. 416; 98 nt. 428.

- Labruna, L.: 126 nt. 528*; 172 nt. 721*;
206 nt. 861*.
- Lamberti, F.: 172 nt. 721*; 173 nt. 722.
- La Penna, A.: 168 nt. 713*.
- Latte, K.: 13 nt. 14*; 17 nt. 29; 47 nt. 179;
120 nt. 507*; 142 nt. 602; 217 nt. 909.
- Lazaire, E.: 236 nt. 1012*.
- Lentano, M.: 120 nt. 507*; 178 nt. 748.
- Licandro, O.: 197 nt. 824*.
- Lindersky, J.: 25 nt. 65*.
- Lintott, A.W.: 45 nt. 173*; 63 nt. 258.
- Lippold, A.: 205 nt. 859*.
- Lovisi, C.: 44 nt. 166*; 44 nt. 168; 46 nt.
177; 47 nt. 178; 52 nt. 197; 52 nt. 198;
66 nt. 272; 67 nt. 275; 75 nt. 298; 102
nt. 446*; 131 nt. 553; 131 nt. 556; 132
nt. 558; 133 nt. 563; 135 nt. 569; 139 nt.
588; 142 nt. 602; 150 nt. 631; 151 nt.
638; 153 nt. 652; 160 nt. 683; 201 nt.
841; 207 nt. 864.
- Lucrezi, F.: 167 nt. 710*.
- Luisi, A.: 71 nt. 281*; 180 nt. 760*; 182 nt.
768; 183 nt. 769.
- Macbain, B.: 32 nt. 111*.
- Mähle, J.: 168 nt. 713*.
- Magdelain, A.: 18 nt. 34*; 20 nt. 45; 142
nt. 601.
- Malcovati, E.: 199 nt. 835*;
- Mannhardt, W.: 144 nt. 606*.
- Mantovani, D.: 182 nt. 766*; 197 nt.
824; 199 nt. 835; 200 nt. 838.
- Marotta, V.: 15 nt. 22*; 22 nt. 54; 23 nt.
56; 36 nt. 130; 74 nt. 297; 76 nt.
309*; 240 nt. 1019*.
- Marquardt, K.: 86 nt. 367*; 150 nt.
632*; 151 nt. 642; 153 nt. 652.
- Marshall, A.J.: 173 nt. 722*; 210 nt. 878.
- Martin, M.: 115 nt. 492*.
- Martini, M.C.: 83 nt. 354*; 84 nt. 360; 96
nt. 414; 97 nt. 421; 155 nt. 663; 156 nt.
669; 156 nt. 670; 157 nt. 677; 195 nt.
820.
- Martorana, G.: 56 nt. 225*; 56 nt. 229;
58 nt. 241*.
- Masi Doria, C.: 121 nt. 509*; 122 nt.
514; 123 nt. 517.
- Mastrocinque, A.: 214 nt. 891*.
- Mazzarino, S.: 16 nt. 23*; 75 nt. 298..
- Mazzuca, V.: 187 nt. 774*; 185 nt. 777;
185 nt. 780.
- Mcdermott, W.C.: 69 nt. 279*.
- Mclain, L.: 95 nt. 405*.
- Meillet, A.: 19 nt. 41*.
- Mekacher, N.: 82 nt. 345*; 82 nt. 351;
88 nt. 374; 93 nt. 405; 233 nt. 992*.
- Meulder, M.: 122 nt. 511*.
- Minieri, L.: 170 nt. 717*.
- Momigliano, A.: 17 nt. 26*; 17 nt. 30;
17 nt. 34; 21 nt. 47; 28 nt. 87; 63 nt.
254; 64 nt. 256; 187 nt. 785*.
- Mommsen, Th.: 17 nt. 29*; 18 nt. 34; 33
nt. 113; 62 nt. 254; 63 nt. 255; 63 nt.
257; 64 nt. 259; 65e nt. 263; 66 nt. 266;
73e nt. 289; 74 nt. 293; 101 nt. 444*;
131 nt. 553; 138 nt. 584; 145 nt. 611;
149 nt. 630; 151 nt. 637; 151 nt. 641;
151 nt. 642; 153 nt. 652; 158 nt. 679;
196 nt. 822; 197 nt. 824; 226 nt. 954;
238 nt. 1013.
- Monaco, L.: 89 nt. 379*; 167 nt. 710*;
170 nt. 717; 182 nt. 768; 214 nt. 892.
- Montanari, E.: 44 nt. 168*.
- Moreau, Ph.: 87 nt. 372*; 88 nt. 376; 96
nt. 420*; 101 nt. 442; 102 nt. 447; 153
nt. 652; 202 nt. 845; 203 nt. 849; 208 e
nt. 870; 209e nt. 872; 214 nt. 891;
217 nt. 912; 218 nt. 914; 219 nt. 924.
- Moyle, J.B.: 90 nt. 381*., .
- Münzer, F.: 47 nt. 179*; 61 nt. 252*; 106
nt. 455*; 120 nt. 507*; 142 nt. 602;
146 nt. 616; 195 nt. 819; 203 nt. 849;
206 nt. 861; 207; 208 nt. 867; 210 nt.
877; 211; 212 nt. 883; 212 nt. 886.
- Murga, J.L.: 180 nt. 760*.
- Mustakallio, K.: 28 nt. 84*; 151 nt. 635;
156 nt. 671*.
- Nardi, E.: 141 nt. 597*; 142 nt. 601.
- Narducci, E.: 219 nt. 928*.
- Nasti, F.: 45 nt. 173*.
- Nicolet, C.: 41 nt. 156*.
- Nippel, W.: 180 nt. 760*.
- Nisbet, R.G.M.: 204 nt. 851*.
- Nock, A.D.: 142 nt. 602*.
- North, J.A.: 9 nt. 1*; 58 nt. 241*; 58 e
nt. 242; 58 nt. 243*; 59 nt. 244; 60; 61
nt. 250; 180 nt. 760; 184 nt. 773.

- Ogilvie, R.M.: 94 nt. 407*; 142 nt. 602*.
Orlandi, S.: 82 nt. 345*.
Orlin, E.M.: 10 nt. 2*; 22 nt. 53; 179 nt. 755*; 182 nt. 768.
Ortu, R.: 82 nt. 351; 129 nt. 541; 234 nt. 993.

Paillet, J.-M.: 180 nt. 760*; 181 nt. 764; 182 nt. 768.
Pais, E.: 43 nt. 166*; 73 e nt. 290; 74.
Palmer, R.E.A.: 29 nt. 92*; 64 nt. 262; 65 nt. 263; 65 nt. 264; 79 nt. 326*.
Pani, M.: 35 nt. 124*; 76 nt. 309; 182 nt. 770.
Paoli, U.E.: 80 nt. 331*; 80 nt. 332; 124 nt. 520; 138 nt. 583; 156 nt. 666; 157 nt. 673; 157 nt. 675.
Parker, H.N.: 129 nt. 544*; 139 nt. 588.
Pasqualini, A.: 25 nt. 63*.
Pedrucci, G.: 179 nt. 752*.
Peloso, C.: 39 nt. 143*.
Pepe, L.: 170 nt. 717*; 214 nt. 891; 215 nt. 896.
Peppe, L.: 38 nt. 143*; 118 nt. 501*; 162 nt. 687*; 164 e nt. 699; 166 nt. 708; 173 nt. 721; 174 nt. 730.
Perfigli, M.: 24 nt. 59*.
Petrocelli, C.: 162 nt. 690*; 164 nt. 700*; 165 nt. 704; 165 nt. 706; 166 nt. 710; 175 nt. 732; 185 nt. 775; 186 nt. 781;
Petrone, G.: 173 nt. 722*.
Petrucci, A.: 189 nt. 792*.
Piccaluga, G.: 170 nt. 717*; 214 nt. 891; 215 nt. 895.
Pina Polo, F.: 126 nt. 530*.
Pomeroy, S.: 83 nt. 354*; 95 nt. 413*; 165 nt. 701; 165 nt. 707; 186 e nt. 782.
Porte, D.: 20 nt. 43*; 22 nt. 52; 27 nt. 77; 30 nt. 94; 32 nt. 111; 41 nt. 154; 57 nt. 234; 57 nt. 235; 66 nt. 271; 79 nt. 326; 82 nt. 345; 137 nt. 579*; 144 nt. 606.
Preuner, A.: 84 nt. 359*.
Pricoco, S.: 241 nt. 1026*.
Pugliese, G.: 71 nt. 284*; 164 nt. 697*; 172 nt. 721*; 196 nt. 823.

Quadrato, R.: 88 nt. 377*.
Questa, C.: 175 nt. 738*.
- Raepsaet-Charlier, T.: 163 nt. 694*; 175 nt. 733.
Randazzo, S.: 75 nt. 298*.
Rascón, C.: 180 nt. 760*.
Ratti, S.: 240 nt. 1019*.
Ravizza, M.: 182 nt. 766*; 198 nt. 827*; 210 nt. 875.
Rawson, E.: 69 nt. 279*; 88 nt. 374; 153 nt. 652; 158 nt. 678; 201 nt. 842; 213 nt. 888.
Remijsen, S.: 97 nt. 422*.
Remy, B.: 18 nt. 31*.
Richard, J.C.: 46 nt. 175*; 46 nt. 176; 51 nt. 192; 52 nt. 193; 52 nt. 197.
Ridley, R.T.: 16 nt. 24*; 22 nt. 52; 23 nt. 56; 52 nt. 197; 59 nt. 247*; 75 nt. 298.
Rizzelli, G.: 102 nt. 450*; 149 nt. 626; 167 nt. 710*; 176 nt. 741*; 226 nt. 954*.
Robinson, M.: 29 nt. 91*.
Robinson, O.: 129 nt. 544*.
Rose, H.: 54 nt. 212*.
Rosenberg, A.: 75 nt. 298*.
Rosenberg, V.: 10 nt. 2*; 34 nt. 119; 37 nt. 139.
Rotondi, G.: 82 nt. 348*.
Rousselle, J.: 180 nt. 760*.
Ruggeri, P.: 224 nt. 947*.
Rüpke, J.: 24 nt. 59*; 35 nt. 123; 47 nt. 180*; 52 nt. 197; 88 nt. 374*; 96 nt. 418*; 140 nt. 591*; 238 nt. 1014*.
Russo Ruggeri, C.: 109 nt. 469*; 129 nt. 544*; 130 nt. 552; 198 nt. 827.

Sabbatucci, D.: 19 nt. 38*; 19 nt. 42; 20 nt. 45; 24 nt. 62; 28 nt. 82; 29 nt. 87; 29 nt. 92; 41 nt. 154*; 128 nt. 540; 133 nt. 565*; 133 nt. 566.
Sacchetti, L.: 126 nt. 528*.
Sacchi, O.: 83 nt. 353*; 83 nt. 355; 86 nt. 367; 88 nt. 374; 88 nt. 377.
Sampoli, F.: 174 nt. 727*; 175 nt. 736; 175 nt. 738; 241 nt. 1025.
Samter, E.: 24 nt. 59*; 47 nt. 180; 53 nt. 203.
Sandirocco, L.: 100 nt. 435*.
Santi, C.: 41 nt. 154*; 124 nt. 518*; 127 nt. 532; 127 nt. 533.
Santalucia, B.: 38 nt. 140*; 38 nt. 143; 71 nt. 284; 108 nt. 464; 129 nt. 544;

- 140 nt. 593; 150 nt. 635; 182 nt. 766; 197 nt. 823; 219 nt. 922.
- Santinelli, I.: 88 nt. 377*; 91 nt. 391; 95 nt. 411; 131 nt. 554; 137 nt. 582; 138 nt. 584; 153 nt. 651; 153 nt. 653; 158 nt. 678; 207 nt. 864; 207 nt. 866.
- Saquete, J.C.: 91 nt. 393*; 91 nt. 394; 129 nt. 544; 139 nt. 588; 153 nt. 652; 158 nt. 678; 215 nt. 895; 223 nt. 945; 230 nt. 971; 234 nt. 995; 234 nt. 997; 239 nt. 1015.
- Scardigli, B.: 96 nt. 417*; 128 nt. 539*; 128 nt. 540; 131 nt. 542; 132 nt. 551; 193 nt. 793; 205 nt. 848*; 217 nt. 895; 226 nt. 945; 233 nt. 971; 237 nt. 995*; 237 nt. 996.
- Sevola, R.: 164 nt. 697*.
- Scheid, J.: 9 e nt. 1*; 10 nt. 2*; 22 nt. 51; 22 nt. 54*; 32 nt. 111*; 35 nt. 128; 35 nt. 129; 36 nt. 132; 37 nt. 138; 38 nt. 141*; 38 nt. 142; 39 nt. 144; 39 nt. 148; 40 nt. 152; 41 nt. 154*; 54 nt. 212*; 54 nt. 213; 57 nt. 236; 57 e nt. 232; 57 nt. 236; 68 nt. 277*; 69 nt. 279; 78 nt. 322; 86 nt. 369*; 96 nt. 420; 115 nt. 492*; 116 nt. 495; 124 nt. 519; 126 nt. 531; 127 nt. 532; 136 nt. 574; 140 nt. 591; 142 nt. 602; 143 nt. 604; 153 nt. 653*; 154 nt. 656; 164 nt. 700; 178 nt. 748; 178 nt. 749; 180 nt. 760; 181 nt. 765; 182 nt. 768; 183 nt. 769; 184 nt. 772; 213 nt. 888; 217 nt. 907; 223 nt. 944*; 164 nt. 700; 178 nt. 748; 178 nt. 749; 180 nt. 760; 181 nt. 765; 182 nt. 768; 183 nt. 769; 184 nt. 772; 213 nt. 888.
- Schiavone, A.: 10 nt. 2*; 11 nt. 5*; 13 nt. 13*; 14 e nt. 16 e nt. 17; 15e nt. 19, nt. 21 e nt. 22; 20 nt. 43; 22 nt. 51; 23 nt. 57; 24 nt. 62; 28 nt. 87; 40 nt. 151e nt. 153; 200 nt. 839.
- Schilling, R.: 9 nt. 1*; 18 nt. 35*; 19 nt. 39; 29 nt. 90; 30 nt. 98; 32 nt. 111; 84 nt. 360; 87 nt. 371; 157 nt. 674.
- Schultz, C.E.: 140 nt. 592*; 143 nt. 605; 149 nt. 629.
- Schulz, F.: 37 nt. 136*.
- Schumacher, L.: 129 nt. 544*; 131 nt. 553; 200 nt. 838.
- Scrofani, G.: 139 nt. 587*.
- Scullard, H.H.: 47 nt. 179*; 48 nt. 181; 53 nt. 199.
- Seeck, O.: 238 nt. 1016*; 240 nt. 1021*.
- Seguin, P.: 24 nt. 59*
- Semioli, A.A.: 100 nt. 439*.
- Serrao, F.: 164 nt. 697*.
- Shackleton Bailey, D.: 202 nt. 845*; 203 e nt. 849; 205; 211e nt. 879.
- Simón, F.M.: 15 nt. 18*; 24 nt. 59; 24 nt. 60; 35 nt. 128; 35 nt. 129; 36 nt. 130; 52 nt. 198; 54 nt. 212; 57 nt. 234; 57 nt. 235; 57 nt. 236.
- Sini, F.: 72 nt. 285*.
- Syme, R.: 206 nt. 861*.
- Smith, R.E.: 211 nt. 881*.
- Solazzi, S.: 88 nt. 377*.
- Sordi, S.: 51 nt. 189*.
- Staples, A.: 139 nt. 588*; 140 nt. 589; 214 nt. 891.
- Stewart, R.: 230 nt. 975*.
- Stolfi, E.: 12 nt. 7*; 124 nt. 521.
- Szemler, G.J.: 12 nt. 8*; 13 nt. 14; 36 nt. 131*; 40 nt. 154; 41 nt. 155; 50 nt. 186; 74 nt. 297; 187 nt. 786.
- Sümner, G.V.: 69 nt. 279*; 200 nt. 838; 212 nt. 885.
- Taylor, L.R.: 16 nt. 24*; 69 nt. 279*; 74 nt. 295; 206 nt. 861.
- Tatum, W.J.: 212 nt. 871*; 212 nt. 872; 218 nt. 900; 222 nt. 929*; 223 nt. 932.
- Thomas, Y.: 95 nt. 410*; 140 nt. 590*; 141 nt. 595*.
- Thompson, L.J.: 27 nt. 80*; 79 nt. 326; 84 nt. 360; 96 nt. 415; 98 nt. 425; 100 nt. 439.
- Toynbee, A.J.: 184 nt. 772*.
- Tondo, S.: 141 nt. 598*.
- Toutain, J.: 42 nt. 161*.
- Trommino, M.: 85 nt. 363*; 85 nt. 364; 85 nt. 365.
- Turchi, N.: 20 nt. 45*; 30 nt. 95; 153 nt. 651; 182 nt. 768; 214 nt. 892.
- Twyman, B.L.: 206 nt. 861*; 208 nt. 867; 208 nt. 869.
- Vallocchia, F.: 12 nt. 8*; 72 nt. 288.
- Van Haepere, F.: 13 nt. 14*; 18 nt. 33;

- 63 nt. 255; 82 nt. 345; 82 nt. 351; 88 nt. 374; 93 nt. 405; 115 nt. 492; 139 nt. 588; 152 nt. 648.
- Vanggaard, J.H.: 24 nt. 59*; 24 nt. 62; 59 nt. 244; 61 nt. 249; 61 nt. 251; 84 nt. 360.
- Varvaro, M.: 183 nt. 760*.
- Venturini, C.: 168 nt. 713*; 195 nt. 820*; 196 nt. 822*; 196 nt. 823*; 197 nt. 824; 199 nt. 835; 200 nt. 838; 219 nt. 922.
- Vernacchia, J.: 43 nt. 166*; 45 nt. 173; 46 nt. 176; 70 nt. 280; 74 nt. 294; 75 nt. 298.
- Vigneaux, -E.: 158 nt. 678*; 238 nt. 1013.
- Vinson, M.: 228 nt. 963*; 232 nt. 984; 232 nt. 985.
- Viparelli, V.: 172 nt. 721*.
- Viscardi, G.: 126 nt. 531*; 127 nt. 532; 128 nt. 536; 149 nt. 625; 223 nt. 945.
- Voci, P.: 11 nt. 4*; 22 nt. 52*; 38 nt. 140; 39 nt. 145; 72 nt. 287; 76 nt. 308; 77 nt. 310; 132 nt. 558; 140 nt. 591.
- Volterra, E.: 89 nt. 378*; 89 nt. 379*; 139 nt. 586*.
- Ward, A.: 210 nt. 878*.
- Warde Fowler, W.: 49 nt. 182*; 54 nt. 211*; 144 nt. 606*; 145 nt. 610.
- Waters, K.H.: 228 nt. 963*.
- Weinstock, S.: 21 nt. 47*.
- Wildfang, R.L.: 87 nt. 371*; 90 nt. 382; 91 nt. 389; 102 nt. 448; 125 nt. 523; 137 nt. 580; 137 nt. 581; 142 nt. 602; 156 nt. 668; 161 nt. 685; 171 nt. 718; 190 nt. 802; 214 nt. 891; 216 nt. 903.
- Wissowa, G.: 13 nt. 14*; 16 nt. 24; 18 nt. 35; 25 nt. 65*; 27 nt. 78; 41 nt. 155; 57 nt. 236; 84 nt. 360*; 142 nt. 602*; 144 nt. 606*; 145 nt. 611; 154 nt. 657.
- Worsfold, T.C.: 238 nt. 1016*.
- Zuccotti, F.: 38 nt. 143*.

COLLANA DELLA RIVISTA DI DIRITTO ROMANO

<https://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/collana.html>

DIREZIONE

Ferdinando Zuccotti

- Pierfrancesco Arces, *Studi sul disporre mortis causa. Dall'età decemvirale al diritto classico*, 2013
- Pierfrancesco Arces, *Ricerche sulle tecniche di scrittura delle «Istituzioni» di Gaio*, 2020
- Atti del Convegno «Processo civile e processo penale nell'esperienza giuridica del mondo antico» in memoria di Arnaldo Biscardi* (Siena, Certosa di Pontignano, 13-15 dicembre 2001), 2011
- Basilicorum Libri LX, Tomus I (lib. I-XII continens)*. Edidit C.G.E. Heimbach, Lipsiae 1833.
Ristampa digitale a cura di Michele Antonio Fino. Prefazione di Fausto Gorla, 2002
- Basilicorum Libri LX, Tomus II (lib. XIII-XXIII continens)*. Edidit C.G.E. Heimbach, Lipsiae 1840.
Ristampa digitale a cura di Michele Antonio Fino, 2003
- Basilicorum Libri LX, Supplementa Editionis Basilicorum Heimbachianae*. Ediderunt C.E. Zachariae a Lingenthal, Lipsiae 1846, e E.C. Ferrini et J. Mercati, Lipsiae-Mediolani 1897. Ristampa digitale a cura di Massimo Miglietta, 2008
- Arnaldo Biscardi: *Actio pecuniae traiecticiae. Contributo alla dottrina delle clausole penali*. Ristampa emendata della seconda edizione a cura di Ivano Pontoriero e Ferdinando Zuccotti, 2019
- Mariateresa Carbone, *L'emersione dell'«emptio» consensuale e le «leges venditionis» di Catone*, 2017
- Valentina Casella, *La trasmissibilità ereditaria della stipulatio*, 2018
- Paola Ombretta Cuneo, *Anonymi Graeci Oratio Funeris in Constantinum II*, 2012
- Paola Ombretta Cuneo, *Sequestro di persona, riduzione in schiavitù e traffico di esseri umani. Studi sul «crimen plagii» dall'età diocleziana a Costantino II*, 2018
- Lucia Di Cintio, *L'«Interpretatio Visigothorum» al «Codex Theodosianus». Il libro IX*, 2013
- Lucia Di Cintio, *Nuove ricerche sulla «Interpretatio Visigothorum» al «Codex Theodosianus». Libri I-II*, 2016
- Lucia Di Cintio, *«Ordine» e «ordinamento». Idee e categorie giuridiche nel mondo romano*, 2019
- Filippo Gallo, *L'interpretazione del diritto è «affabulazione»?», 2005*
- Fabrizio Lombardo, *Studi su «stipulatio» e azioni stipulatorie nel diritto giustiniano*, 2020
- Lauretta Maganzani, *La «diligentia quam suis» del depositario dal diritto romano alle codificazioni nazionali. Casi e questioni di diritto civile nella prospettiva storico-comparatistica*, 2006
- Gianluca Mainino, *Studi sul caput XXI della Lex Rubria de Gallia Cisalpina*, 2012
- Gianluca Mainino, *Studi giuridici sulla Tabula Alimentaria di Veleia*, 2019
- Annamaria Manzo, *«Magnum munus de iure respondendi substinebat». Studi su Publio Rutilio Rufo*, 2016
- Mariangela Ravizza, *Pontefici e Vestali nella Roma repubblicana*, 2020
- Raffaella Siracusa, *La nozione di «universitas» in diritto romano*, 2016
- Ferdinando Zuccotti, *Sacramentum Civitatis. Diritto costituzionale e ius sacrum nell'arcaico ordinamento giuridico romano*, 2016
- Ferdinando Zuccotti, *Della transazione, purtroppo*, 2018

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <https://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati online.