

NUOVA SECONDARIA RICERCA

8 aprile
2017

DOSSIER

Senso del sacro e riti religiosi: voci greco-romane

A cura di Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia)

Introduzione

GIUSEPPE ZANETTO

Plutarco e Delfi: i dialoghi pitici

pp. 2-13

IOANNIS M. KONSTANTAKOS

La divina commedia: gli dei greci e il comico, da Omero al dramma del IV secolo a.C.

pp. 13-32

MARIA PIA PATTONI

La preghiera nei testi letterari della Grecia arcaica

pp. 33-46

PAOLO CESARETTI

Una città “cristiana”? Costantino imperatore e la sua “capitale”

pp. 46-58

GIAN ENRICO MANZONI

Senso del sacro e missione imperiale di Roma

pp. 59-67

DOSSIER
NSRICERCA 8/17

**Senso del sacro e riti religiosi:
voci greco-romane**

A cura di Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia)

*Con i contributi di: Giuseppe Zanetto, Ioannis M. Konstantakos,
Maria Pia Pattoni, Paolo Cesaretti, Gian Enrico Manzoni*

Introduzione

di Gian Enrico Manzoni

Si è svolta dal 25 al 29 agosto 2016 in Grecia la quinta edizione del Seminario residenziale di aggiornamento per docenti lombardi di discipline classiche. Dopo le precedenti sessioni, realizzate sempre con il sostegno della direzione dell'USR Lombardia (in particolare l'Ufficio VI, diretto dal prof. Luca Volonté), quest'anno la sede è stata Kavàla, nella Macedonia orientale. Negli anni passati, dopo una prima estate nella quale il corso era stato tenuto a Gargnano sul lago di Garda, le sedi erano divenute greche ed erano state, nell'ordine, Delfi, Olimpia, Itaca e Tolò nell'Argolide.

Anche quest'anno il programma del Seminario è stato denso di relazioni di ambito greco-latino, elaborato dal Tavolo delle discipline classiche, sotto la direzione e il coordinamento del prof. Giuseppe Zanetto. Ma la Summer School si è sostanziata non solo di questo: escursioni storico-archeologiche si sono alternate alle giornate di studio in sede. E così un po' di tempo è stato riservato alla visita al Kastro di Kavàla e al centro storico della città; una giornata intera è stata dedicata all'isola di Taso, dove si sono visitati, sotto la guida dell'archeologa pavese Maria Elena Gorrini, l'antica Agorà, i resti della cinta muraria, il teatro e il santuario di Eracle.

Ben ottantacinque gli iscritti di quest'anno, cui vanno aggiunti dieci relatori; un numero molto elevato, mai raggiunto nelle precedenti edizioni. In più va segnalato che parecchie richieste di altri docenti interessati a seguire i lavori non hanno potuto purtroppo essere accolte, perché superiori alla capienza ricettiva della struttura ospitante.

Il tema generale del corso di quest'anno era: *Religion, sacredness and rituality in the Greek-Roman World*. Le relazioni, tutte tenute in italiano, sono state complessivamente dieci.

Nella prima giornata hanno parlato Maria Pia Pattoni (Università Cattolica, sede di Brescia), sul tema de *La preghiera nei testi letterari greci: contesti, forme e contenuti*; Maria Elena Gorrini (Università di Pavia), di *Culti di eroi nel mondo greco: Eracle e Teagene a Taso*; Giuseppe Zanetto (Università degli Studi di Milano), ha trattato di *Plutarco e Delfi: i dialoghi pitici*; Iohannis Konstantakos (Università di Atene), ha invece svolto una relazione intitolata *La divina commedia: le divinità greche e il comico, da Omero al dramma del quarto secolo a.C.*; Massimo Gioseffi (Università degli Studi di Milano), si è occupato di *Uomini e dèi nell'opera di Virgilio*, e infine Elena Merli (Università degli Studi dell'Aquila), di *Ovidio e la religione*.

Dopo l'intervallo storico-archeologico dell'escursione a Thasos, nella terza giornata del Seminario hanno parlato Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, sede di Brescia) del *Senso del sacro e missione imperiale di Roma*, Paolo Cesaretti (Università degli Studi di Bergamo) di *Una città cristiana? Costantino imperatore e la sua capitale*. Amalia Kolonia e Massimo Novelli (Università di Milano) hanno invece tenuto due relazioni intitolate rispettivamente *Il sacro nella letteratura neogreca contemporanea* e «*Vate, scorda gli Achei, scorda le fole*». *Manzoni e l'idolatria pagana*.

Alcuni relatori hanno pubblicato in altra sede le loro relazioni, oppure lo avevano già fatto parzialmente o in altre lingue, e quindi erano impossibilitati a riproporle anche in questa rivista. Quelle che vengono qui di seguito offerte ai lettori di «Nuova Secondaria Ricerca» sono state tenute dai professori Maria Pia Pattoni, Giuseppe Zanetto, Iohannis Kostantakos, Gian Enrico Manzoni e Paolo Cesaretti. Ringrazio tutti i colleghi per la loro disponibilità e la cura attenta dimostrata nell'approntare la versione definitiva del loro intervento.

Un'avvertenza per i lettori: troveranno alcuni di questi interventi volutamente più discorsivi e snelli nella forma, altri invece più densi di citazioni e di bibliografia relativa. Il curatore ha preferito lasciare a ciascun contributo la specificità originaria, salvo alcuni interventi di aggiornamento dichiarati dagli autori stessi.

Plutarco e Delfi: i dialoghi pitici

Giuseppe Zanetto

Il contributo illustra forma e contenuto delle tre operette plutarchee che compongono il corpus dei Dialoghi pitici (o delfici): De defectu oraculorum, De E apud Delphos, De Pythiae oraculis. I tre dialoghi furono scritti in momenti diversi e con finalità diverse: non costituiscono, dunque, un sistema organico. Tuttavia, dal corpus è possibile ricostruire la “teologia delfica” di Plutarco, che fu sacerdote di Apollo (con competenze riguardo ai sacrifici, alle processioni, ai cori) per molti anni, dall’85 d.C. circa fino alla morte. Questo conferisce grandissimo interesse ai tre testi, perché il pensiero religioso è parte fondamentale della Weltanschauung di Plutarco, e innerva le sue scelte letterarie e la sua scrittura. Ma i Dialoghi pitici ci informano anche sulla storia del Delfi, in tutti i suoi aspetti (compreso quello archeologico): riti e liturgie, feste, organizzazione gestionale e finanziaria, fortuna, ricezione.

This paper discusses form and content of the three Plutarchean works which make up the corpus of the so called Pythian Dialogues: De defectu oraculorum, De E apud Delphos, De Pythiae oraculis. These three dialogues were written in different times and for different purposes: they can’t be seen, therefore, as an organic system. However, the corpus allows us to reconstruct the “Delphic theology” of Plutarch, who was a priest of Apollo in Delphi for many years, from about 85 A.D. to his death. This gives great interest to the three texts, because the religious thought is a very important part of Plutarch’s Weltanschauung and widely inspires his literary production. But the Pythian Dialogues also inform us about the history of the Delphic sanctuary, in all its aspects: archaeology, rites, celebrations, administration and management, fortune, reception.

I tre dialoghi che costituiscono il *corpus* dei *Dialoghi pitici* (o *delfici*) furono composti – è questa almeno l’ipotesi più attendibile – nella seguente sequenza: *De defectu oraculorum*, *De E apud Delphos*, *De Pythiae oraculis*. È molto difficile però arrivare a una datazione precisa. Nel *De E apud Delphos* si dice che sono trascorsi molti anni da quando Nerone venne in Grecia (66/67 d.C.); nel *De Pythiae oraculis* un *terminus post quem* (piuttosto generico, peraltro)

è la menzione dell’eruzione del Vesuvio del 79 d.C.; la conversazione del *De defectu oraculorum* si immagina svolgersi poco prima dei giochi Pitici diretti da Callistrato (83/84 d.C.). Tutto sommato, la cosa più saggia è pensare che tutti e tre i dialoghi appartengano alla fase matura della vita e della produzione di Plutarco.

Dal *corpus* è possibile ricostruire la “teologia delfica” di Plutarco, che fu sacerdote di Apollo (con competenze riguardo ai sacrifici, alle processioni, ai cori) per molti anni, dall’85 d.C. circa fino alla morte (collocabile intorno al 120 d.C.). Già questo conferisce grandissimo interesse ai tre testi, perché il pensiero religioso è parte fondamentale della *Weltanschauung* di Plutarco, e innerva le sue scelte letterarie e la sua scrittura. Ma i *Dialoghi pitici* ci informano anche sulla storia del Delfi, in tutti i suoi aspetti (compreso quello archeologico): riti e liturgie, feste, organizzazione gestionale e finanziaria, fortuna, ricezione.

Plutarco adotta nei *Moralia* essenzialmente tre forme letterarie: dialogo, trattato, diatriba, e chiaramente privilegia la prima, dal momento che la impiega nei lavori di maggiore impegno. Il dialogo rimanda a Platone, che è l’autore classico più caro a Plutarco, e poi consente una serie infinita di variazioni (si può cambiare ambientazione, si possono introdurre nuovi personaggi e dare così una “virata” al discorso). Plutarco non è uno scrittore rigido, anzi si consente spesso scatti bizzarri: la forma dialogica gli corrisponde, perché è per definizione aperta.

E poi c’è un’altra ragione che giustifica la preferenza accordata al dialogo. La principale, anzi l’unica, fonte di ispirazione di Plutarco è il passato della Grecia. Peraltro, il suo atteggiamento non è mai nostalgico: la grandezza della Grecia è perduta, ma deve rivivere, anzitutto nei suoi figli, e poi anche negli altri, nei non Greci. Quindi, bisogna rianimare la grandezza della Grecia, ma non in senso archeologico o antiquario, bensì nella concretezza della vita e delle scelte. Bisogna avere un approccio che non è quello colto o erudito (anche se poi, di fatto, l’erudizione di Plutarco è grandissima), ma un approccio totale, attualizzante. La grandezza della Grecia è un dato che – in armonia con lo spirito dei tempi – deve entrare nella dimensione personale, nella

sapevano come regolarsi; allora Mys di Europo strappò loro la tavoletta che portavano e vi annotò le parole del profeta; disse che parlava in lingua caria; trascritto il tutto, si allontanò e ripartì per la Tessaglia.

Giuseppe Zanetto,
Università di Milano

La divina commedia. Gli dei greci e il comico, da Omero al dramma del IV secolo a.C.

Ioannis M. Konstantakos
Traduzione italiana di Lucia Floridi

Nella cultura greca antica la raffigurazione comica degli dei era già praticata nell'epica omerica (e.g. Iliade XIV 161-351, XXI 391-433, 470-513) ed era essenzialmente una manifestazione di religiosità popolare, che combinava riso e rispetto in un'unità inscindibile. Simili narrazioni burlesche riguardanti gli dei, che includono oscenità e grossolane scene farsesche, sono note da altre civiltà antiche, come gli Ittiti e gli Egizi. Il canto di Demodoco sugli amori di Ares e Afrodite (Odissea VIII 266-366) sfrutta gli schemi narrativi delle novelle popolari dell'adulterio e traspone la trama scabrosa nel mondo delle divinità olimpiche. In seguito, la tecnica omerica ispirò le commedie mitologiche del teatro attico classico, in cui i personaggi divini venivano assimilati ai ruoli stereotipici della scena comica.

In ancient Greek culture the comic portrayal of gods was already practiced in the Homeric epics (e.g. Iliad XIV 161-351, XXI 391-433, 470-513) and was essentially a manifestation of folk religiosity, which combined laughter and piety into an intrinsic unity. Similar burlesque narratives about divinities, including farcical slapstick and obscenity, are

Riferimenti bibliografici

Plutarco, *Dialoghi delfici (Il tramonto degli oracoli, L'E di Delfi, Gli oracoli della Pizia)*, traduzione e note di M. Cavalli e G. Lozza, introduzione di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1983.

K. Ziegler, *Plutarco*, B. Zucchelli (ed.), Paideia, Brescia 1965.

known from other ancient civilizations, such as the Hittites and the Egyptians. Demodocus' song about the amours of Ares and Aphrodite (Odyssey VIII 266-366) exploits the narrative patterns of popular novellas of adultery and transposes the scabrous storyline to the world of the Olympian gods. Afterwards, the Homeric technique inspired the mythological comedies of Classical Attic theatre, in which the divine characters were assimilated to the stereotypical roles of the comic stage.

Omero e le tradizioni del vicino Oriente

Come osservato una volta da Nicolas Boileau, i Greci hanno un talento naturale per la derisione¹. Nell'antichità, il loro spirito derisorio non risparmiava neanche il mondo degli dei. Storie divertenti sulle divinità olimpiche sono già incluse nei poemi omerici².

¹ Boileau, *L'Art poétique* III 337: *le Grec, né moqueur.*

² Sulle scene comiche degli dei nell'epica omerica vd. soprattutto P. Friedländer, *Lachende Götter*, «Die Antike», 10 (1934), pp. 209-226; G.M. Calhoun, *Homer's Gods – Myth and Märchen*, «American Journal of Philology», 60 (1939), pp. 1-28; E.E. Sikes, *The Humour of Homer*, «Classical Review», 54 (1940), pp. 121-127; W. Burkert, *Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias*, «Rheinisches Museum», 103 (1960), pp. 130-144; Id., *Götterspiel und Götterburleske in altorientalischen und griechischen Mythen*, in Id., *Kleine Schriften II. Orientalia*, M.L. Gemelli Marciano (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 96-118; K. Reinhardt, *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, pp. 23-27; A. Lesky, *Griechen lachen über ihre Götter*, «Wiener humanistische Blätter», 4 (1961), pp. 30-40; J. Carrière, *Humour homérique*, «Pallas», 10 (1961), pp. 5-18; H.W. Clarke, *The Humor of Homer*, «Classical Journal», 64 (1969), pp.

La preghiera nei testi letterari della Grecia arcaica

Maria Pia Pattoni

Analisi delle varie tipologie di preghiera nei poemi omerici, con alcuni casi esemplificativi: a) preghiera di richiesta (Il. II 410-420, V 114-124, XVI 514-526, Od. V 444-453, XVIII 199-205, XX 59-90); b) preghiera di intercessione (Il. XVI 225-252, VI 476-490, Od. XVII 240-243); c) preghiera di maledizione (Il. I 37-42); d) lamento, rimprovero, accusa (Il. III 364-368, XIII 631-635); e) preghiera di ringraziamento (Il. I 450-457 e 472-474, Od. XXIV 351-352 e 513-515). Tali tipologie di preghiera si conservano nella tradizione letteraria successiva, almeno fino a Platone, con il quale le richieste materiali e concrete di benefici da parte della divinità cedono il posto a richieste di contenuto etico (p. es. in Plat. Phaedr. 279 b e Crit. 106 a-b). Da ultimo, alcune riflessioni sulla preghiera comunitaria e sulla preghiera aretologica dal periodo arcaico fino all'età ellenistica.

Analysis of the various types of prayer in the Homeric poems, illustrated by some examples: a) request prayer (Il. II 410-420, V 114-124, XVI 514-526, Od. V 444-453, XVIII 199-205, XX 59-90); b) intercessory prayer (Il. XVI 225-252, VI 476-490, Od. XVII 240-243); c) cursing prayer (Il. I 37-42); d) complain, blame, accusation (Il. III 364-368, XIII 631-635); e) thanksgiving prayer (Il. I 450-457 and 472-474, Od. XXIV 351-352 and 513-515). These types of prayer continue to survive in the literary tradition at least until to Plato, when requests for concrete benefits from the gods are replaced by demands with ethical content (p. es. in Plat. Phaedr. 279 b e Crit. 106 a-b). Finally, some reflections on the community prayer and on the prayer of praise to gods, from the archaic period onwards.

Alcune premesse metodologiche

All'interno del vasto e complesso panorama della religiosità greca si registrano due ambiti, storicamente non separati né separabili, ma pure forniti ciascuno di una propria specificità. Da una parte c'è la religione cosiddetta "olimpica", una cui caratteristica è il rigido principio gerarchico di una separazione netta tra il mondo degli dèi – gli "immortali" (ἀθάνατοι) o "beati"

(μάκαρες), che "vivono con levità" ignari di sofferenze (θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, Hom. *Il.* VI 138 e *Od.* IV 805) – e i "mortali" (βροτοί), soggetti alla tirannia di Ἀνάγκη, la dura *Necessitas*, la cui manifestazione estrema e più caratteristica è la morte, con il suo soggiorno tenebroso nell'Ade dove secondo la visione arcaica – si pensi alla *nekuia* del libro XI dell'*Odissea* – buoni e cattivi, eroi e ignavi indistintamente convivono. A questa visione si contrappongono, spesso convivendo nei medesimi ambienti geografici e culturali, forme di religiosità di tipo misterico, le quali, pur estremamente multiformi e variegata nelle loro manifestazioni, sono accomunate dal fatto di accentuare, al contrario di quella olimpica, la possibilità per l'uomo di entrare in contatto caldo e diretto con il divino, e agli adepti (*mystoi*) che vivono secondo un certo percorso garantisce dopo la morte la beatitudine eterna accanto al dio.

Questo mio intervento s'inquadra nel contesto della prima – e per noi meglio documentata – forma di religiosità, quella olimpica, abbondantemente documentata in ambito letterario dalle numerose rielaborazioni delle preghiere tradizionali. Per avere un'idea di tale forma di religiosità è utile partire dalle parole di Apollo in *Il.* XXI 462-467. Il dio, che pure non ha risparmiato interventi appassionati nel mondo umano lacerato dalla guerra, fa notare a Poseidone, contro il quale si trova a combattere sul campo di battaglia, che non ha senso che loro, dèi, se la prendano tanto a cuore per meschini mortali la cui vita è nulla, «come le foglie», creature effimere «che adesso crescono in pieno splendore, mangiando il frutto del campo, e fra poco imputridiscono esanimi», e lo invita – cosa che il suo interlocutore prontamente farà – a ritirarsi dalla lotta, lasciando che gli uomini se la vedano da soli:

Τὸν δ' αὖτε προσέειπεν ἄναξ ἑκάεργος Ἄπολλων·
ἐννοσίγαι' οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο
ἔμμεναι, εἰ δὴ σοὶ γε βροτῶν ἔνεκα πολεμίζω
δειλῶν, οἱ φύλλοισιν ἑοικότες ἄλλοτε μὲν τε
ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι. ἀλλὰ τάχιστα
παυόμεσθα μάχης· οἱ δ' αὐτοὶ δηριάσθων.
(*Il.* XXI 461-467).

A lui disse Apollo signore Lungisaettante:
«*Ennosigeo*, tu non mi diresti sano di mente
se combattessi con te per dei mortali
meschini, che, simili a foglie, adesso

ἀνδρῶν ὀλλυμένων νηῶν κατὰ ἀγνυμενάων,
σώζονθ' οὔτοι ἅπαντες, ἐπευξάμενοι σε παρῆναι.
Κλύθι ἐμῶν εὐχῶν, μεγαλοσθενὲς οὐνομ' ἔχουσα
εὐείλατος ἐμοί τε γείνου, λύπης μ' ἀνάπαυσον
ἀπάσης.

Ἰσίδωρος
ἔγραψε.

Datrice di ricchezza, regina degli dèi, Hermouthis³¹
Signora, Onnipotente, buona Fortuna, grande nome,
Iside,

Deò altissima, inventrice di ogni vita, di tutte le
opere ti prendi cura per dare a tutti gli uomini vita
ed equità; hai introdotto leggi perché sia conforme a
giustizia il comportamento umano; hai trasmesso le
arti perché la vita sia decorosa, e fai che la natura si
carichi di ogni frutto. Grazie a te coesistono l'asse
dell'universo, la terra tutta, i soffi dei venti e la dolce
luce del sole; per la tua potenza tutti i rami del Nilo
s ingrossano alla fine dell'estate e l'acqua impetuosa
si diffonde sulla terra tutta perché il frutto sia
inesauribile. Quanti sono i mortali che vivono sulla
terra sconfinata, Traci e Greci e tutti i barbari, il tuo
bel nome, onoratissimo presso tutti, secondo il
proprio idioma invocano come Leto signora. Come
Madre degli dèi ti celebrano anche i Traci, i Greci
come Era grande trono, e come Afrodite e come
Estia buona e Rea e Demetra, gli Egizi come Thioui
perché tu, da sola, sei tutte le altre dee a cui i popoli
danno un nome. Signora, io non smetterò di cantare
la tua grande potenza, immortale Salvatrice, dai
molti nomi, Iside grandissima, tu che hai liberato
dalla guerra le città e tutti i cittadini: essi stessi, le
spose, i beni e i figli. Tutti coloro che in prigione
sono oppressi dal destino di morte, e tutti coloro che
soffrono d'insonnia lunga e dolorosa, e gli uomini
che vanno errando in terra straniera, e tutti coloro
che navigano sul mare in gran tempesta – e si
perisce quando le navi naufragano –, tutti questi
sono salvati, se ti supplicano di soccorrerli. Ascolta
le mie preghiere, tu che hai un nome possente, sii
con me misericordiosa, fai cessare ogni mio affanno.

Isidoro
scrisse.

L'universalità della dea Iside, nella quale pare
riflettersi l'universalità dell'impero romano, si
esprime nel fatto di essere onorata in tutte le
regioni del mondo secondo la lingua, i costumi e
i riti propri di ogni popolo: è insomma *numen
unicum*. Attraverso la polionimia, Iside riassume
in sé tutte le funzioni delle molteplici divinità

³¹ La dea Iside è qui assimilata a Hermouthis, che è
nome greco (talora nella forma Thermouthis)
dell'egiziana Renenutet o Renenet, la dea
dell'abbondanza e delle messi (cfr. V.F. Vanderlip, *The
Four Greek Hymns of Isidorus*, cit., pp. 19-20 e n. 1).

egiziane, greche, romane e straniera, divenendo
in questo modo dea autenticamente ecumenica.

Maria Pia Pattoni
Università Cattolica, Brescia

Una città “cristiana”? Costantino imperatore e la sua “capitale”¹

Paolo Cesaretti

*Il testo è dedicato alla fondazione di Costantinopoli,
centro urbano che dalla Tarda Antichità fino a oggi,
per le sue peculiari caratteristiche fra due continenti,
è sia scenario sia fulcro propulsore di sviluppi ed
eventi di massima rilevanza politica, religiosa,
culturale, sociale.*

*Viene discussa la possibilità (sostenuta da una
illustre tradizione erudita) che la città sin dalla sua
fondazione da parte del primo imperatore cristiano
sia stata connotata non solo come “capitale” ma
anche in senso esplicitamente religioso cristiano.*

*Il tema riveste un interesse non solo accademico,
dato l'attuale profondo ripensamento del rapporto
tra spazio del “sacro” e spazio del “civile” in
Occidente e anche nella stessa Istanbul, erede
geopolitica di Costantinopoli.*

*Text devoted to the founding of Constantinople, i.e.
the urban centre that from the Late Antiquity on, and
up to the present date, has been and is a stage and at
the same time a driving force of important political,
religious, cultural, social events and developments.*

*Specific analysis is devoted to the hypothesis
(strengthened by an influential scholarly tradition)
that C.ple, since its very beginning with the first
Christian emperor, has been conceived as a “capital
city” in a specific religious, Christian acception.*

*The subject is interesting not only in academic terms,
in front of the present debate between “sacred” and
“civic” spaces in the West as well as in Istanbul, the
heir of Constantinople in geopolitical terms.*

¹ Il testo rielabora, anche alla luce di novità editoriali
dell'estate-autunno 2016, l'omonima relazione tenuta a
Kavala il 28 agosto 2016 nell'ambito del “Seminar for
High School Teachers in Classics Religion, sacredness
and rituality in the Greek-Roman World” Kavala, 25-29
August 2016 organizzata dal “Tavolo delle discipline
classiche” presso l'Ufficio Scolastico Regionale della
Lombardia.

Senso del sacro e missione imperiale di Roma

Gian Enrico Manzoni

Alcuni passi di Livio e Virgilio ci mostrano come questi autori, anche per influsso dell'etrusca disciplina, tendano ad alterare il dato storico delle cronologie tradizionali per giungere a un'interpretazione sacrale degli avvenimenti del passato. Gli eventi romani avvengono non casualmente, ma obbediscono a ritmi e partiture storiche, che ne esaltano il significato e guidano alla loro interpretazione.

Una particolare convergenza cronologica si registra (anche grazie alle testimonianze di Cicerone e Sallustio) intorno all'anno 63 a.C., l'anno di Catilina e della nascita di Ottaviano, a 333 anni esatti di distanza dalla vittoriosa lotta contro Veio da parte di Camillo, il secondo fondatore della città, successore di Romolo e anticipatore di Ottaviano.

Anche l'appoggio della dea Giunone alla causa dei Romani, dopo l'iniziale ostilità mostrata verso di loro, quali continuatori dei Troiani, risponde a una lettura sacrale degli avvenimenti, a partire dalla seconda guerra punica in poi.

Some passages by Livy and Vergil show us how these authors, also influenced by the Etruscan disciplina, tend to alter the traditional chronologies in order to obtain a sacral interpretation of the past. The Roman events don't happen by chance, but they obey historical rhythms and scores, which magnify their meaning and lead to their interpretation.

A peculiar chronological concurrence is registered (also thanks to Cicero's and Sallust's evidences) around the year 63 B.C., the year of Catiline and of Octavian's birth, after exactly 333 years from the victorious fight against Veius by Camillus, the second founder of the city of Rome, successor of Romulus and forerunner of Octavian.

Also the support of goddess Juno of the Romans' cause, after her initial hostility as descendants of the Trojans, corresponds to a sacral reading of the events, starting from the second Punic war on.

In alcuni momenti significativi della storia di Roma, l'opinione pubblica intellettuale ha avvertito la necessità di legittimare in forma sacrale l'espansione, la conquista e il dominio politico esercitato dalla *res publica*. Sono di

epoche diverse gli storici e i poeti che ci documentano la ricerca di una giustificazione in tal senso; dalla loro voce apprendiamo che essa è sostanzialmente consistita nella ricerca e individuazione prima, e nella propaganda poi, delle tracce di quella legittimazione, presentata ai contemporanei come una sorta di investitura divina. È così accaduto che tale legittimazione è stata sentita come una missione sacra, che sarebbe stata affidata alla città dalle potenze celesti manifestatesi nella loro evidenza.

Tale manifestazione numinosa può avvenire in più modi: qui se ne considerano tre. Innanzitutto può verificarsi attraverso la ricerca e interpretazione del valore della numerologia applicata a determinati snodi della storia; poi nella comprensione degli eventi, dei fatti storici in sé, così come verificatisi; infine attraverso oggetti sacri, mezzi di comunicazione tra il divino e l'umano. Sono quindi *signa*, o *omina*, da ricercare e interpretare.

La ricerca del sacro è esplicita: la città di Troia ormai distrutta affida ai pochi sopravvissuti i suoi riti sacri e i suoi Penati, da assumere come compagni di viaggio durante l'esilio sul mare e per i quali occorrerà cercare una nuova sede¹: lo ricorda Ettore a Enea nella notte dell'incendio fatale, legando esplicitamente i *sacra* alla città, sia a quella vecchia sia a quella nuova che sorgerà come continuazione a trasformazione della prima².

Il più noto di quei momenti storici, in cui la pubblicistica si è prodigata nella ricerca ed esplicitazione degli annunci di tale investitura, coincide con la fase di passaggio dalla repubblica

¹ *Aen.* 2, 293-295: *Sacra suosque tibi commendat Troia penatis; / hos cape fatorum comites, his moenia quaere / magna pererrato statues quae denique ponto.*

² Sul rapporto tra continuità e discontinuità della nuova Roma rispetto alla vecchia Troia, e quindi sulla relazione che intercorre tra l'epica della prima città e quella della seconda, la bibliografia è notevole, arricchita anche da apporti recenti. Tra i più significativi lavori in questa prospettiva penso ad A. Barchiesi, *La traccia del modello. Effetti omerici nella narrazione virgiliana*, Giardini, Pisa 1984, a W.S. Anderson, *Vergil's Second Iliad*, «Transaction and Proceedings of the American Philological Association», 88 (1957), pp. 17-30 e a M. Pani, *'Troia resurgens': mito troiano e ideologia del principato*, «Annali Facoltà di Lettere. Bari» 18 (1975), pp. 65-85. Utile l'agile volumetto di M. Sordi, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Jaca Book, Milano 1989. Si può vedere anche di G. Manzoni, *Pugnae maioris imago*, Vita e Pensiero, Milano 2002.