

LA COMMISSIONE SENATORIA AUGUSTEA OVVERO DI UN ESPEDIENTE CHE EBBE SUCCESSO

Francesco Amarelli

SOMMARIO: 1. Prassi della consultazione ... – 2. ... ed esercizio del potere secondo il primo *princeps*.

1. Prassi della consultazione ...

Il sorgere e il consolidarsi dell'uso praticato dai principi di selezionare, tra i *primores civitatis*, coloro su cui contare, *in consilio* o *singulatim*, per le loro evidenti attitudini collaborative nella elaborazione e definizione degli itinerari finalizzati alle deliberazioni da adottare, sono stati, di regola, messi in relazione col progressivo affermarsi dell'autorità imperiale sul senato, dal cui interno, volta a volta, venivano cooptati nell'ambiente di corte gli elementi più attivi ed influenti per meglio sorvegliarne l'azione.

Faceva da supporto a tale modo di inquadrare il problema delle origini di quello che soltanto con Costantino, forse, sarà un organo ufficiale di consulenza, una visione semplicistica e sbrigativa della nascita dei consigli imperiali, come delle vicende del senato, al manifestarsi del potere di Augusto.

Questi invero avrebbe causato, pressoché immediatamente, l'esaurimento della funzione legislativa di fatto svolta dal consesso dei *patres*, riducendolo ad una mera cassa di risonanza delle proprie iniziative in quanto adottate con la collaborazione di consiglieri di provenienza senatoria.

Il controllo che in seguito i principi effettuarono delle attività del senato, scandendolo, nel volgere di quasi tre secoli, con la chiamata nel proprio *entourage* dei suoi membri più prestigiosi, avrebbe poi prodotto, come esito finale, quello di assicurare un'esclusiva, o prevalente, presenza senatoria nella composizione dei vari *consilia principum* di cui abbiamo traccia.

Ha avuto un grosso ruolo nel determinare un orientamento del genere il modo di vedere espresso, più di cent'anni fa, da Ed. Cuq.

La nascita ed il successivo sviluppo dei consigli imperiali sarebbero stati stret-

tamente legati, secondo le conclusioni di quest'autore, alle vicende del senato, la cui influenza decisiva sulla direzione dei principali affari di stato era andata via via affievolendosi, dopo l'avvento di Ottaviano, a causa della crescente concentrazione di poteri nelle mani di un solo uomo: «le conseil – osservava Cuq¹ – ne pouvait s'établir qu'aux dépens du sénat et en lui en levant son influence».

Qualche anno dopo, alla base dell'opinione difesa da E. De Ruggiero, appare la medesima convinzione relativa all'esistenza di un nesso tra il progressivo esaurirsi della funzione deliberativa di fatto svolta dal senato e la instaurazione di un nuovo organo.

Secondo lo studioso italiano, «la norma generale, seguita nella Repubblica, cioè che lo stesso rappresentante supremo dello Stato, nell'emanare i suoi atti, era libero o di interrogare il senato o di chiamare intorno a sé un consiglio composto a suo arbitrio, non valse meno per l'imperatore. Soltanto dal maggiore o minore rispetto che questi aveva per quel gran consesso, o se si vuole piuttosto dalla maggiore o minore tendenza ad affermare il principio monarchico e liberare l'imperatore dalla influenza del senato, dipendeva se questo veniva in qualche misura rappresentato nel consiglio o del tutto escluso»².

2. ... ed esercizio del potere secondo il primo princeps

Le conclusioni, le sole, a mio vedere, che è consentito trarre dalla lettura delle fonti in nostro possesso, avvertono che, forse, non sono esattamente quelli illustrati i corretti termini di inquadramento della genesi e delle vicende dei consigli imperiali.

Tuttavia non è difficile immaginare quali equivoci possano aver contribuito ad originare siffatte angolature.

Sembra lecito supporre, alle radici di tali ipotesi ricostruttive, una sorta di fraintendimento, rappresentato dal considerare la commissione senatoria augustea, di cui abbiamo notizia da Svetonio e da Dione Cassio, come prima manifestazione di un preteso organo consultivo³.

«*Senatum ter legi*» dice Augusto⁴ alludendo alle reiterate epurazioni che

¹ E. Cuq, *Le conseil des empereurs d'Auguste à Dioclétien*, Paris 1884, p. 316.

² E. De Ruggiero, s.v. *Consilium*, in *Dizionario epigrafico di antichità romane*, II/1, Roma 1900, p. 615.

³ Cfr. Cuq, *Le conseil des empereurs*, cit., p. 327. Vd. anche R. Orestano, *Il potere normativo degli imperatori e le costituzioni imperiali. Contributo alla teoria delle fonti del diritto nel periodo romano classico*, Roma 1937 (rist. Torino 1962), p. 53, che però sembra mutare opinione nella voce *Consilium*, in «NNDI», 4 (1968), p. 222.

⁴ *Mon. Anc. lat.* II, 1-2 (gr. IV, 10) = R.G. 8.2.

egli effettuò dell'assemblea senatoria per prevenirne i conflitti che avrebbero potuto sorgere e per imporre più agevolmente la sua volontà.

Probabilmente, però, questa misura non dovette rivelarsi adeguata.

Come apprendiamo dalla narrazione del suo biografo (Suet. *Aug.* 35.3), l'imperatore giudicò più utile, in seguito, chiamare intorno a sé un certo numero di senatori. Era possibile in tal modo non solo esaminare preventivamente i principali problemi di governo, ma anche elaborare più tranquillamente, di conseguenza, le proposizioni da sottoporre all'approvazione dell'assemblea.

In maniera più particolareggiata Dione Cassio (53.21.3) specifica che il *princeps* chiese al senato di inviare presso di lui una delegazione rinnovabile semestralmente. Oltre a quindici senatori, designati a mezzo di un'estrazione a sorte, facevano parte di questa selezione i consoli (o il console, quando Ottaviano occupò anche le funzioni consolari) ed un esponente di ciascuna magistratura.

Augusto, però, alla fine del suo principato, non potendo più andare in senato a causa dell'età avanzata, fece apportare alcune modifiche alla composizione e, specialmente, ai poteri di questa commissione. Come ci informa Dione Cassio (56.28.2), i membri di provenienza senatoria furono non più quindici, ma venti; ed al loro rinnovo fu convenuto di provvedere non più ogni sei mesi, ma annualmente. Fu stabilito anche che avessero efficacia immediata, come se l'intero senato le avesse sanzionate, tutte le risoluzioni adottate da Augusto di concerto con Tiberio (cui era stata conferita la *tribunicia potestas*); dai delegati del senato; dai consoli in carica; da quelli designati; dai nipoti Druso e Germanico nonché dai cittadini chiamati di volta in volta a collaborare col sovrano come consiglieri⁵.

Secondo Cuq, «c'est au profit du conseil ainsi constitué que le sénat abdica ses pouvoirs»⁶: un convincimento, questo, rafforzato dalla circostanza che Tiberio, come il suo predecessore, fece designare dal senato venti suoi membri a completamento del proprio consiglio di *amici* e familiari⁷.

Una più attenta considerazione di quanto trasmessoci dalle fonti analizzate a proposito del successore di Augusto avrebbe, però, potuto far propendere per una diversa valutazione del suo atteggiamento.

Tiberio infatti non prese mai alcuna misura senza averne prima riferito in senato: sia che si trattasse di una questione relativa alle imposte o ai lavori pubblici, sia che si dovesse fare una dichiarazione di guerra o rispondere a messaggi di capi stranieri, egli non omise mai di consultare il senato⁸.

⁵ Cfr. A. Magdelain, *Auctoritas principis*, Paris 1947, p. 89 s.

⁶ Cuq, *Le conseil des empereurs*, cit., p. 318.

⁷ Suet. *Tib.* 55, su cui sopra 91.

⁸ Tac. *ann.* 4.6; Suet. *Tib.* 30; Dio C. 57.7.2. Si veda poi J. Crook, *Consilium principis. Impe-*

Ma ben altri, e di diverso e più consistente spessore, sono i dati e gli argomenti che ostano alla possibilità di ravvisare nella commissione senatoria augustea, perpetuata da Tiberio, un'anticipazione dei consigli imperiali.

Innanzitutto, la natura ed i limiti dei compiti di quell'organismo, le cui funzioni, in verità, erano meramente preparatorie rispetto alle attività del senato.

Ricorrendo all'espedito della creazione di un più agile comitato ristretto si voleva cercare di evitare quel sistema di presentazione delle proposte che il numero sempre più elevato dei componenti l'assemblea aveva via via appesantito.

Il preventivo esame dei disegni cui l'imperatore voleva dare realizzazione, compiuto nell'ambito del consiglio dei delegati senatori, rendeva certo improbabile una discussione dei progetti colà definiti ed accettati.

Augusto dunque si servì di questa emanazione del senato per notarne le reazioni; prevederne le eventuali obiezioni; ottenerne, in qualche caso, soluzioni di compromesso, in maniera tale che le sue iniziative, come osservava Crook, arrivassero in assemblea «upon prepared ground»⁹. Detto altrimenti, la commissione senatoria rese possibile ad Augusto di irrobustire l'autorevolezza delle proprie iniziative: facendole illustrare in senato da alcuni dei suoi membri, evitava così di mettere continuamente a repentaglio la propria *auctoritas*.

L'istituzione di questo gruppo ristretto di senatori e magistrati era funzionale anche ad un'altra esigenza. Includendovi i consoli, il *princeps* conseguiva lo scopo di controllarne l'attività: le proposte che questi intendevano portare al voto del senato dovevano, invero, essere preventivamente discusse ed approvate.

Così stando le cose, non mi sembra che si possa concludere che il fine delle attività della commissione fosse quello di sostituire progressivamente il senato. L'obiettivo invece era quello di sottrarsi al rispetto di procedure appesantite da un regolamento macchinoso senza mettere in dubbio che dovesse essere pur sempre l'assemblea a ratificare ogni proposta.

Ma soprattutto si tenga presente che l'organismo istituito da Ottaviano agli inizi della sua ascesa per soddisfare le esigenze descritte, da lui modificato per fare in modo che il suo successore designato potesse aumentarne il controllo nel momento in cui egli diventava sempre più vecchio e debole, trovò la sua logica estinzione e non rivisse più una volta venuti meno, con l'affermazione indiscussa dei poteri imperiali, i motivi che avevano prodotto la sua istituzione.

La commissione senatoria augustea fu pertanto solo un espedito: se si

rials Councils and Consellers from Augustus to Diocletian, Cambridge 1955, p. 131 ss., ove ampie valutazioni sui rapporti che Tiberio ebbe col senato.

⁹ Crook, *Consilium principis*, cit., p. 10 (ma anche 132).

vuole, un espediente che ebbe successo. Essa concretizzò, in effetti, un delicato strumento di equilibrio nello svolgersi del disegno costituzionale augusteo. Nel corso della realizzazione di questo progetto, il suo impiego consentì di evitare lo scontro diretto tra il crescente potere del *princeps* e le istituzioni repubblicane, le quali avevano nel senato, come è noto, più di un difensore.

Coloro che, al contrario, scorgono nella commissione i prodromi di quelli che in séguito saranno i consigli imperiali ne esagerano evidentemente le funzioni. Dimenticano cioè che queste si esauriscono soltanto in una attività preparatoria rispetto a quella dell'assemblea, nel quadro dello svolgimento dell'azione politica e legislativa.

I compiti della commissione non si estesero invero alle altre funzioni dello stato, il cui esercizio l'imperatore cominciava a far proprio, ad iniziare da quella giurisdizionale di ultima istanza. Questa, ad esempio, rimase sempre di esclusiva competenza del principe assistito da un suo consiglio, o dall'intero senato, come numerose testimonianze inducono a ritenere¹⁰.

Sfugge poi da siffatte angolature come la commissione non potesse avere in maniera duratura alcun peso politico: troppo accentuato il suo carattere di precarietà; senza interruzione l'avvicinarsi dei suoi membri. Una reale influenza nella formazione della volontà imperiale la esercitavano invece i più importanti degli *amici* del *princeps*, come Mecenate, Valerio Messalla Corvino, Statilio Tauro, Sallustio Crispo, Cocceio, Dellio¹¹: ciò che veniva deliberato col concorso del loro consiglio era quasi un ordine per il senato.

Nei limiti in cui si è d'accordo a riconoscere il suggerimento di questi *amici* dietro l'adozione di talune iniziative o atteggiamenti; nella misura in cui non s'hanno dubbi nel ritenere che il discorso¹² attribuito da Dione Cassio a Mecenate contenga almeno degli spunti di verità¹³, non si dimentichi allora che deve essere sempre l'attività di questi consiglieri a costituire il punto di riferimento centrale nella lunga storia della formazione e crescita di quello che, sol-

¹⁰ Suet. *Aug.* 33.2; Dio C. 57.7.2, su cui osservazioni in F. De Martino, *Storia della costituzione romana*², V/1, Napoli 1974, p. 672 nt. 151.

¹¹ Sen. *de clem.* 3.8.1 (1.10.1) su cui sopra 44 nt. 6. Sulle figure di questi *amici Augusti* vd. Crook, *Consilium principis*, cit., pp. 173 nr. 219; 184 nr. 310; 182 nr. 290; 162 nr. 132.

¹² Dio C. 52.33.

¹³ Sui quali vd. le considerazioni sviluppate da M. Hammond, *The Antonine Monarchy*, Rome 1959, p. 408, ove si osserva che «it is not impossible that Dio meant the speech to serve both purposes, to give a somewhat idealized picture of the Augustan 'constitutional' principate which might serve a model for Alexander». Diversamente Crook, *Consilium principis*, cit., p. 88 s.; W. Kunkel, *Die Funktion des Konsiliums in der magistratischen Strafjustiz und im Kaisergericht*, in «ZSS», 85 (1968), p. 286 (= *Kleine Schriften*, p. 211), entrambi propensi all'integrale recupero delle tesi espresse da P. Meyer, *De Mecenate oratione a Dione ficta*, Diss., Berlin 1891. Riconsidera ampiamente il problema F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford 1964, p. 102 ss.

tanto nel quarto secolo, sarà l'organo ufficiale di consulenza degli imperatori.

Numerosi dunque sono stati i tentativi destinati a ripercorrere le vicende del senato sin dal primo apparire sulla scena di Ottaviano.

Il loro fine era quello di cogliervi un qualche elemento che confermasse l'esistenza di un nesso tra decadenza della assemblea senatoria e nascita di una nuova istituzione: un collegamento, questo, erroneamente individuato, a causa di una insufficiente valutazione delle modifiche che, alle modalità di costituzione della commissione, furono apportate un anno prima dell'avvento di Tiberio.

Il mutamento nella composizione del gruppo dei delegati senatori aveva, infatti, dato luogo ad un organismo intermedio tra quello precedente e quello rappresentato dal consiglio non ufficiale degli *amici*: non si dimentichi che nel 13 d.C. molti di questi ultimi, che già erano elementi di peso nei consigli privati del *princeps*, assunsero anche la veste ufficiale di membri della ristrutturata commissione senatoria.

AUGUSTO E L'UTILIZZAZIONE CARISMATICA
DELLE TRADIZIONI RELIGIOSE.
UNA CONTESTUALIZZAZIONE FRAMMENTARIA

Ernesto Bianchi

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La fine della repubblica: crisi religiosa o maturità dei tempi? – 3. Augusto e Apollo signori degli oracoli. – 4. *Omina, prodigia*, miti e onori per un ruolo fatale. – 5. La legittimazione della guerra e della pace: Ottaviano *pater patratus* e il culto di Marte.

1. *Premessa*

Pur ponendo attenzione al solo ambito religioso, risulta problematico e forse anche arbitrario classificare e distinguere i differenti aspetti che attengono alla figura dell'imperatore Augusto e così scandire separatamente quelli che più nitidamente attestano la sua ascesa al potere e quelli che riguardano, invece, le riforme che egli introduce.

A mio avviso, l'inscindibilità dell'elemento religioso da quello politico è il dato unificante di ogni possibile (o anche solo *tentata*) strutturazione tematica della complessiva edificazione religiosa augustea. Edificazione che, naturalmente, va contestualizzata e posta in complessivo rapporto ad altri aspetti del *saeculum Augustum*¹.

In proposito conserva tuttora attualità quanto scrisse Giulio Giannelli in esordio al saggio intitolato '*Augusto e la religione*', apparso nell'opera che l'Università Cattolica dedicò ad Augusto in occasione del bimillenario della nascita:

¹ Svet. *Aug.* 100.5, riferisce di una proposta formulata in senato, alla morte dell'imperatore, di denominare '*saeculum Augustum*' il periodo corrente tra la sua nascita e la sua morte, riportandone annotazione nei *Fasti*. Sulla denominazione (poi non recepita da un decreto del senato), vd. S. Mazzarino, *L'impero Romano*, 1, Bari 1976², p. 35, che osserva come ai Romani del tempo «la vita di Ottaviano fatto Augusto ... apparve come una realtà religiosa nella quale poteva dunque riassumersi il significato di un'epoca».

«Augusto e la religione. Due termini che, a prima vista, possono sembrare conciliabili fra loro, soltanto se i rapporti di Augusto con questo campo essenziale di attività dello spirito umano si pensino ristretti e compresi nell'orbita della sua multiforme azione politica, amministrativa e sociale»². Già con queste parole – che sembrano echeggiare categorie crociane – si ponevano alcune direttive fondamentali per indagare sullo straordinario mutamento che, con il primo degli imperatori, si avrà anche in ambito religioso.

Di certo, la struttura che viene data sostanzialmente al regime, l'organizzazione amministrativa, la legislazione sulla famiglia, gli interventi moralizzatori sono pienamente coerenti con i medesimi scopi che sono perseguiti in campo religioso: la creazione di una società riordinata, ripacificata e nella quale potesse rivivere l'antica *virtus* romana; una società, peraltro, in cui gli aneliti libertari fossero maggiormente controllati e gli individualismi meno marcati.

Si può poi aggiungere che neppure le stesse modalità d'intervento di Augusto sulla religione differiscono da quelle che l'imperatore adotta in molti altri settori della colossale opera con la quale egli conferisce al mondo romano un assetto fortemente modificato rispetto al passato. Anche per la religione, Augusto presenta – come accade, ad esempio, nella disciplina del matrimonio e del celibato e, in genere, in quella della moralità familiare – innovazioni e, talvolta, sovvertimenti poggiandoli su antichi *mores*³.

Pure se inseparabile dai singoli interventi, la sapiente opera con cui Augusto edifica il proprio carisma religioso appare, tuttavia, fuoriuscire da ogni schema tradizionale e, delle tradizioni, sembra solo strumentalmente avvalersi, reinterpretandole. Una contraddizione? Forse, ma non sul piano storico e neppure su quello politico.

Come ha osservato Luca Canali, l'opera di Augusto si presenta sì restauratrice di valori tradizionali, ma velleitariamente e in forza di uno «schiacciante prestigio personale»⁴. È la cifra della politica augustea. Vale anche per la religione, che Augusto avverte in modo peculiare come «pilastro dell'ordine sociale»⁵.

È, del resto, piuttosto diffusamente riconosciuto che la religione sia per Augusto – a prescindere dalle sue intime convinzioni (sulle quali vi è, invece,

² G. Giannelli, *Augusto e la religione*, in *Conferenze Augustee nel bimillenario della nascita*, Milano 1939, p. 65.

³ Sul punto e, in particolare, per un esame di R.g. 8.5, vd. C. Cascione, *Antichi modelli familiari e prassi corrente in età imperiale*, in F. Milazzo (a cura di), *Ubi tu Gaius. Modelli familiari, pratiche sociali e diritti delle persone nell'età del principato*, Milano 2014, pp. 23-25.

⁴ L. Canali, *Introduzione*, in L. Canali (a cura di), *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Bari 1975, p. XIII.

⁵ Così, parlando del 'secolo di Augusto', Ch. Parain, *Augusto. La nascita di un potere personale* (trad. it., con prefazione di A. Giardina), Roma 1978, p. 126.

un annoso dibattito, del tutto eluso in questa sede) – un *instrumentum regni* e che un ruolo politico, in precedenza mai conosciuto nel mondo romano, venga conquistato dall'imperatore anche attraverso interventi in ambito religioso. Egualmente, vi è un'ampia intesa sulla caratteristica, più personale che istituzionale, del potere che Augusto sa conquistare avvalendosi di una propaganda volta a mettere in rilievo il consenso che egli solo ha ricevuto dagli uomini e, ancor più, dalle divinità. Come ha di recente sottolineato Luciano Canfora, Augusto prepara abilmente e lentamente una trasformazione «carismatico-religiosa» del proprio potere che diviene così l'unico durevole collante nei confronti delle masse di un impero giunto a immani proporzioni⁶. Un potere carismatico che parrebbe addirittura poter essere inquadrato negli schemi weberiani, in quanto realizzato mediante un generale riconoscimento⁷.

In questo contributo, si tenterà di porre qualche accento soltanto su alcuni degli innumerevoli aspetti della complessa costruzione di questo prestigio religioso. Svolte alcune osservazioni sulla situazione che precede l'affermazione di Augusto in campo religioso, saranno selezionate alcune linee tematiche (il monopolistico controllo degli oracoli; la propaganda svolta tramite *omina*, affabulazioni mitologiche e creazione di appositi onori; la legittimazione religiosa della guerra e della pace) e si tenterà di riscontrare se, nel reimpiego di prassi e di tradizioni religiose antiche, siano ravvisabili tracce omogenee di un cosciente e intenzionale progetto dell'imperatore. Il tutto, ovviamente, nei ristretti e consapevolmente parziali limiti di una contestualizzazione compiuta attraverso singoli *exempla*.

2. La fine della repubblica: crisi religiosa o maturità dei tempi?

La conquista di Augusto del proprio carisma religioso e la stessa riforma-restaurazione⁸ della religione, che da lui è attuata, vanno messe in relazione

⁶ L. Canfora, *Augusto figlio di Dio*, Bari 2015, p. 298.

⁷ M. Weber, *Economia e società* (trad. it.), Milano 1974, pp. 238-240.

⁸ Costituisce un problema irrisolto (o forse un falso problema) quello di qualificare gli interventi augustei in ambito religioso come tesi a riformare, piuttosto che a restaurare la religione romana, ormai da tempo in decadenza. Se G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912², p. 73, parla di 'riforme augustee', K. Latte, *Römische Rechtsgeschichte*, München 1959, p. 294, intitola il capitolo dedicato all'opera di Augusto: 'Die augusteische Restauration'; dal canto suo, J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957 (d'ora in poi citato come *Histoire de la religion*), pp. 174-177, considera insoddisfacente parlare di 'restaurazione', in quanto la religione viene diversamente 'orientata' rispetto al passato, ma neppure reputa corretto parlare di 'riforma', in quanto le stesse innovazioni dell'imperatore rientravano nelle categorie strutturali del passato. D'altronde, se da un lato la politica religiosa

con le ragioni che, nella lunghissima crisi che attraversa il mondo romano nella seconda metà del II e in tutto il I secolo a.C., avevano condotto alla diminuita partecipazione popolare alla vita religiosa e avevano portato alla decadenza di molti culti, al declino del ruolo dei sacerdoti e, addirittura, a episodi di spettacolare drammaticità come nel noto caso del suicidio del *flamen Dialis* Lucio Cornelio Merula⁹.

Va da sé che la crisi della religione non può esser intesa se scissa da quella politica e sociale e da quella dei costumi che avevano investito Roma (apparirebbe, del resto, addirittura antistorico asserire il contrario); ma questa constatazione diviene meno generica se si considera che la religione di Roma si caratterizza per essere – essa stessa – eminentemente politica. La religione romana, piuttosto che ad assecondare le esigenze spirituali dell'individuo, assolve al fine di conservare il favore delle divinità verso l'intera comunità e verso le attività che da questa siano, collettivamente, intraprese¹⁰.

E, infatti, la crisi della fine della repubblica investe la religione di Roma incidendo sull'insieme dei culti pubblici della comunità romana. La sfera dell'intima religiosità di ciascun cittadino, nella sua singola convinzione, nella sua peculiare devozione, nella sua orgogliosa e spesso gelosa memoria dei defunti, nella sua esclusiva superstizione (*religio* conserva a lungo anche quest'accezione)¹¹ non subisce un sostanziale mutamento.

È la religione della cittadinanza, non quella dei singoli cittadini, che si sfalda a ragione della sua connotazione politica che ora viene ad esaurirsi in misura esponenziale giungendo ad assumere addirittura i caratteri della faziosità.

di Augusto si delinea in linea tradizionalista, dall'altro, appare indubbio che essa sia anche innovatrice, in quanto tesa a fare della religione uno strumento di potere politico non più diffuso a livello oligarchico, ma concentrato nelle mani del solo *princeps*. In proposito si potrebbe osservare che le premesse che Augusto pone alla fondazione del culto imperiale sono esito di questa concentrazione di potere e aggiungere anche che, come in campo politico l'opera del *princeps* pare svuotare di contenuto le tradizionali magistrature, che pur in massima parte sono mantenute, così in ambito religioso si riscontra un nuovo spirito nel dar preferenza ad alcuni culti dell'antico patrimonio della religione romana. Credo in ogni caso corretto, specie sul piano formale, parlare di un 'conservatorismo' di Augusto in campo religioso come fa G. Zecchini, *Augusto e l'eredità di Cesare*, in G. Urso (a cura di), *Cesare precursore o visionario?*, Pisa 2010, p. 51.

⁹ F. Hinard, *Sylla*, Paris 1985, pp. 151-153; cfr. A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Bari 1990, p. 251.

¹⁰ N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 8 s.; cfr. J. Scheid, *La religione a Roma* (trad. it.), Bari 1983, p. 162, il quale osserva magistralmente che la religione romana altro non è che una delle facce di una medesima realtà «che potremmo chiamare 'città', 'repubblica', 'consenso civico' ... l'elemento religioso è consustanziale a quello politico».

¹¹ Per le differenti valenze, vd. Ae. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, IV, Bononiae 1965, s.v. *religio*, pp. 68-69; cfr. R. Muth, *Von Wesen römischer 'religio'*, in «ANRW», II/16.1, 1978, pp. 349-353.

È in questo quadro che devono esser lette le pagine di George Dumézil ove si rileva una sostanziale immobilità della religione romana di questo periodo rispetto al passato¹².

Certo, anche durante la crisi, il conservatorismo delle forme continua a esercitare un ruolo determinante. Ma forme rituali, in sé del tutto simili, orbitano ora intorno a centri gravitazionali differenti rappresentati da singoli 'uomini forti' – singoli *imperatores* – che sono percepiti quali uniche fonti di potere e di successo e che trovano esito e riscontro in quella che si tende a definire 'cultura dei trionfi'¹³.

È stato quindi correttamente riscontrato che, nel corso delle guerre civili, si fa un uso cinico e strumentale della religione e che gli strati dirigenti degli opposti partiti nutrono concezioni religiose divergenti (pur se identiche nelle forme in cui sono esteriorizzate)¹⁴ giungendo persino, in qualche caso, ad avversare – lo sottolinea Ross Taylor – quelle istituzioni religiose che sono avvertite come ostili, in quanto occupate da uomini appartenenti a differenti fazioni¹⁵.

La faziosità degli schieramenti politici ha un ruolo formidabile nell'assoluto disordine che regna sovrano nella religione romana di questo periodo: templi non più frequentati, cariche sacerdotali vacanti, festività trascurate¹⁶.

Indubbiamente sono anche altre e altrettanto complesse le cause di questa situazione: sicuramente, la debolezza dell'impianto teologico romano¹⁷ e l'inquinamento degli elementi autoctoni, causato dal recepimento di culti stranieri, avevano fortemente eroso la tradizione religiosa romana. Tuttavia, lo scostamento del sentire popolare dalle tradizioni religiose, più che un esito spontaneo, è soprattutto un risultato provocato dalla classe dirigente e dalle lotte che la pervadono.

Nella lunga crisi religiosa che precede l'avvento al potere di Augusto, ha un ruolo significativo anche l'incredulità dei ceti dirigenti e di quelli intellettuali: generazioni di scettici e di agnostici – dallo stesso Cesare a Lucrezio e a Catullo – si erano succedute, consentendo al cinismo di Ovidio di scrivere: *expedit*

¹² G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, suivie d'une appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1966, p. 506 s.

¹³ In questo senso Scheid, *La religione a Roma*, cit., p. 133.

¹⁴ Scheid, *La religione a Roma*, cit., p. 131 s.

¹⁵ L. Ross Taylor, *La politique et les partis à Rome au temps de César*, Paris 1977, p. 183 s.

¹⁶ Scheid, *La religione a Roma*, cit., pp. 131-135.

¹⁷ G.B. Pighi, *La religione Romana*, Torino 1967, p. 104 s., fa sostanzialmente coincidere la teologia 'civile' romana con le stesse liturgie dello stato, quella dei poeti con la mitologia, quella dei filosofi con quella di derivazione marcatamente greca, aggiungendo come quella del pontefice Q. Muzio Scevola (cui si fa cenno in August. *De civit. Dei.* 4.27), fosse destinata ai *principes civitatis* e presentasse elementi politicamente utili, poi ripresi dalla poetica di età augustea.

*esse deos, et, ut expedit, esse putemus*¹⁸, frase che denuncia incredule visioni particolarmente avvertite dagli strati alti della società romana dell'epoca.

In questo quadro, come è stato giustamente notato, l'incultura e la negligenza del senato e dei ceti dirigenti, inevitabilmente distratti dai conflitti civili, ottenevano che i templi – al pari delle strade e degli acquedotti – cadessero in rovina¹⁹. La crisi ha carattere generale e tutto investe.

Invero, negli stessi anni della crisi, nella classe intellettuale, l'attenzione verso ambiti connessi a quello religioso si era accresciuta; così, ad esempio, l'interesse verso alcuni temi di diritto sacro tipicamente romani – tra questi, anzitutto quelli di *ius pontificium*²⁰ e di *ius augurale*²¹ – aveva ricevuto un impulso proprio nel II e I secolo a.C.²². Anche durante la crisi, le cose della religione continuavano a essere indagate sotto differenti profili e, forse, con scrupolo addirittura maggiore che in passato: si pensi, ad esempio, alle ricerche sulle *antichità divine* di un Varrone o a quelle sugli *indigitamenta* di un Grano Flacco²³. Difficile trovare in tutta la storia romana un periodo altrettanto ricco di indagini sui concetti e sui termini del sacro. Ma si trattava, appunto, di interessi tecnici che, nonostante l'intento degli eruditi del tempo, non avevano una vera capacità di ravvivare efficacemente la partecipazione popolare ai culti e alle cerimonie civiche²⁴.

L'ormai compiuta laicizzazione del diritto consentiva un'attenzione di na-

¹⁸ Ovid. *Ars* 1.637.

¹⁹ A.H.M. Jones, *Augusto. Vita di un imperatore* (trad. it.), Bari 1983, p. 188.

²⁰ Secondo F. Schulz, *Storia della giurisprudenza romana* (trad. it.), Firenze 1968, p. 79 s., l'attenzione si accresce fortemente con l'assunzione da parte di Cesare del pontificato massimo.

²¹ P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960, p. 108, riconduce l'interesse al diritto augurale, registrato nel primo secolo a.C., all'importanza che esso assumeva nella lotta politica.

²² Vd. F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968, p. 22, nt. 49, il quale connette questo interesse all'essere ormai la giurisprudenza svincolata dall'originaria segretezza. Cfr. O. Sacchi, *Esenzione della tutela per le Vestali* (*Gai.* 1.145). *Elementi per una datazione tra innovazioni legislative ed elaborazione giurisprudenziale*, in «Revue Internat. des Droits de l'Antiquité», 50, 2003, p. 329, nt. 32.

²³ Per portare soltanto gli esempi fatti da Bayet, *Histoire de la religion*, cit., p. 173, per dimostrare il contrasto opposto da alcuni intellettuali contro la diffusa incredulità. E, tuttavia, si potrebbe notare che l'interesse per la religione e, talvolta, anche l'adesione che a questa viene manifestata non sono, per gli studiosi romani, segno sicuro di una loro convinzione di natura 'fideistica', ma della necessità fortemente avvertita di rispettare e di conservare, esplicandole, le tradizioni romane. Un interesse certamente di natura filosofica alla cui base sta, però, spesso un movente politico. È il caso di Varrone, sul pensiero teologico e antiquariale del quale, vd. B. Cardauns, *Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der 'Antiquitates rerum divinarum'*, in «ANRW», II/16.1, 1978, pp. 82-90.

²⁴ Vd. Bayet, *Histoire de la religion*, cit., p. 173 s.

tura meramente tecnica e intellettuale; il ruolo dei sacerdoti veniva a diminuire anche in ragione della loro stessa incredulità. L'incredulità portava, poi, ad ambire soltanto i sacerdozi che fossero connotati dalla capacità d'influire sul piano politico e a disprezzare quelli che – caratterizzati eminentemente di valenza religiosa, quali Flamini, Salii e Vestali – non esercitavano un sufficiente peso in ambito pubblico²⁵ ed erano quindi valutati quali pesanti oneri ai quali risultava conveniente sottrarsi.

Naturalmente, questa situazione si riverberava dai ceti dirigenti a quelli popolari. Con ciò non si intende certo affermare che il sentire religioso romano – fatto di timorosa reverenza nei confronti delle divinità, il favore delle quali occorreva procurarsi con comportamenti esteriorizzati – fosse in sé cambiato²⁶. Esso persisteva in un quadro che era, però, complessivamente mutato sia per il generale disordine, sia per il sempre crescente proliferare di elementi estranei alla tradizione romana, talvolta identificati, talora confusi, con quelli indigeni²⁷. A quest'ultimo proposito, coglie, a mio avviso, nel vero il giudizio di Mommsen che, pur dando atto della tolleranza romana verso molte credenze locali e della duttilità con cui le divinità latine e italiche potevano essere 'adattate', ravvisa la necessità del nascente nuovo «Stato romano ... di un culto comune, adatto alla nazionalità italo-ellenica»²⁸.

Al complessivo decadimento degli istituti religiosi – paradossalmente – non è poi estraneo lo stesso tormentato processo storico di concentrazione del potere che è in corso nel I secolo a.C. e che avrà compimento soltanto con Augusto. Sin tanto che questo processo non si sarà concluso, producendo un nuovo assetto, ne subirà contraccolpi anche la sfera della religione.

Nel lungo periodo della crisi della repubblica, gli equilibri di potere, in precedenza sottesi all'interno di un'oligarchia, erano stati – lentamente, ma inesorabilmente – erosi dai sempre più determinati tentativi di accentramento che erano stati posti in essere da parte di singole eminenti figure storiche²⁹.

L'elemento personale, precedentemente latente³⁰, si era manifestato ed era

²⁵ Vd. Giannelli, *Augusto e la religione*, cit., p. 70.

²⁶ M.A. Levi, *Il tempo di Augusto*, Firenze 1984, p. 145, rileva come anche nell'ultimo secolo della repubblica non sia ravvisabile un qualsiasi rapporto 'affettivo' tra l'uomo romano e la divinità.

²⁷ Levi, *Il tempo di Augusto*, cit., pp. 146-148.

²⁸ Th. Mommsen, *Storia di Roma antica* (trad. it.), V/2, Firenze 1973, p. 1181.

²⁹ E. Gabba, *L'impero di Augusto*, in G. Clemente, F. Coarelli, E. Gabba (a cura di), *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, p. 3 s., parla della «personalizzazione della politica e del potere», che è già in atto nel II secolo e che si accresce oltre misura durante il I, come della «maggior iattura» che fosse immaginabile per un governo oligarchico.

³⁰ Lo osserva Levi, *Il ciclo religioso*, cit., p. 181, facendo presente come, già con Scipione Africano e con altri grandi capi di casate, che erano anche potenti e autorevoli capi militari e

deflagrato, assumendo – nel I secolo – un ruolo eccezionale in ogni ambito, compreso quello religioso. In questo secolo, già Mario³¹, Silla³² e Pompeo³³ avevano sì posto le premesse allo straordinario rilievo che, in seguito, avrebbe assunto Augusto, ma avevano anche minato l'equilibrio nella gestione del potere religioso. Infine – e più di tutti – Cesare, cumulando dittatura e pontificato massimo, e ricevendo onori e culti riservati a un dio vivente³⁴, aveva costituito un punto di non ritorno e aveva offerto al figlio adottivo la traccia di un

politici, il gioco delle clientele fosse sorretto anche da rapporti religiosi. Sul piano di onori divinizzanti si pensi, per fare un esempio soltanto, al posizionamento di una statua dell'Africano nel tempio di Giove: Liv. 38.56; Val. Max. 8.15.1.

³¹ Mario è *gloriosus* e l'aggettivo assume una particolare valenza anche e soprattutto religiosa. Si pensi, infatti, al culto spontaneo che gli è reso a Roma in occasione del secondo trionfo (Plut. *Mar.* 27.5) e all'accostamento del suo nome a quello delle divinità nelle libazioni (Val. Max. 8.15.7). Per ulteriori fonti, vd. J.-Cl. Richard, *La victoire de Marius*, in «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité», 77 (1965), pp. 84-87, il quale sottolinea come queste manifestazioni cultuali sembrino costituire un fenomeno in parte nuovo, in quanto – vivente Mario – alle divinità viene accostato il suo genio e si tratterebbe di un «*genius romuléen, salvateur et victorieux*». Sulla relazione che Mario tenta di porre in essere con il culto della *Magna Mater*, vd. M.A. Levi, *Storia della religione di Roma antica*, Milano 1949, p. 147 s.

³² Silla è *felix e fortunatus*. La connessione delle parole sul piano religioso (anche con riguardo a divinità che reggono il destino umano) è evidente. Non deve neppure dimenticarsi il ruolo avuto dal dittatore nella riorganizzazione dei collegi sacerdotali: Liv. *Per.* 89.4. Vd. J. Bayet, *Les sacerdores romains et la prédivination impériale*, in *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, pp. 279-281 e, più di recente, F. Vallocchia, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, Torino 2008, pp. 217-230. Sul particolare rapporto con cui il dittatore si pone rispetto a Venere già Levi, *Storia della religione*, cit., pp. 148-150. Sulla tesi che Silla avrebbe costituito, ancor maggiormente di Cesare, un modello per l'azione politica di Augusto, vd. J. Bleicken, *Augustus: eine Biographie*, Berlin 1999, p. 677.

³³ Per Pompeo non rilevano solo gli incarichi proconsolari di natura straordinaria (in precedenza mai registrati) o i trionfi celebrati con grande e accuratissima pompa, ma soprattutto la fama acquisita in Oriente e l'aver ottenuto di esser appellato '*Magnus*', in evidente, voluta e insistente emulazione di Alessandro di cui – in quelle regioni – correva la memoria di un'invincibilità fondata su natura e natali divini. Sull'*imitatio Alexandri*, vd. P. Greenhalgh, *Pompey, the Roman Alexander*, London 1980, *passim*; P. Green, *Caesar and Alexander: imitatio, aemulatio, comparatio*, in «American Journal of Ancient History», 3 (1978), pp. 1-9.

³⁴ Sul cumulo che si opera in Cesare del profilo politico e di quello religioso, vd. M. Pani, *La politica in Roma antica*, Roma 1997, pp. 106-110, ivi anche per rinvii bibliografici; si vedano le principali fonti al riguardo in J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, I, Paris 1905 (rist. anast. Roma 1967), p. 25 s., secondo il quale con la dittatura di Cesare – sul piano del carisma religioso – si viene a operare una soluzione di continuità rispetto al passato essendo recepiti diversi elementi di cultura greca e orientale favorevoli alla divinizzazione di un uomo vittorioso pur ancora in vita. L'osservazione dello studioso sembra certamente condivisibile, sebbene – come vado notando in queste pagine – il fenomeno che condurrà alla sovraordinazione di un uomo sugli altri contiene l'elemento essenzialmente romano della predilezione accordata grazie alla *virtus*.

percorso che andava inevitabilmente completato³⁵. L'apoteosi di Cesare aveva costituito un precedente d'importanza senza pari. Essa, a sua volta, era stata abilmente ottenuta sull'unica base che il *ius sacrum* romano poteva offrire: l'identificazione di Romolo con Quirino e la convinzione, piuttosto diffusa e comunque non contraria al sentire religioso romano, che Romolo-Quirino «fosse un essere vivente, assunto in cielo e collocato tra le divinità, come genio del popolo romano»³⁶.

Nel mondo romano, si era da sempre ammesso che il successo delle azioni umane fosse reso possibile dalla consensuale collaborazione fra uomini e divinità, ma ora andava facendosi strada «il concetto della situazione di certi uomini che godono della collaborazione divina più di ogni altro», concetto che, pur non avendo nulla a che vedere con quello greco di eroe e pur fondato su motivi originali della civiltà romana, dava luogo «a una concezione nuova dei prevalenti poteri di un uomo sui suoi simili»³⁷. Gli stessi tradizionali elementi della cultura romana non portavano a delineare un 'eroe' nel senso greco, ma piuttosto a ricercare un soggetto che fosse, per la sua *virtus*, preferito su qualsiasi altro.

Era in atto una rivoluzione culturale – nel senso più ampio della parola – che conduceva a ricercare in un unico uomo, che fosse dotato di straordinario carisma e che, per le proprie virtù, fosse prediletto dagli dei, un polo esclusivo intorno al quale dovesse gravitare la gestione del potere anche in campo religioso. E il nuovo assetto, che ormai inevitabilmente andava a delinearsi, sin tanto che non si fosse compiuto, produceva – esso stesso – un indebolimento della partecipazione popolare alla vita religiosa nella sua inscindibile connessione a quella civica e politica.

Augusto era ormai atteso in ambito religioso così come un *princeps* era atteso politicamente e culturalmente³⁸. In Augusto, questa nuova concezione di

³⁵ D. Kienast, *Augustus*, Darmstadt 1999³, p. 522; Id., *Augustus und Caesar*, in «Chiron», 31 (2001), pp. 3-14, insiste molto sui tratti di continuità che Augusto mantenne con Cesare, quali le immagini, le feste commemorative e la filiazione divina.

³⁶ Così Levi, *Storia della religione*, cit., p. 175, il quale prosegue ricordando come, con l'apoteosi del padre adottivo, voluta da Augusto, «tutta la tradizione creata intorno a Romolo padre della patria era stata fatta rivivere riconoscendo una posizione eccezionale a Giulio Cesare come dominatore dello stato romano». Sulle problematiche concernenti la deificazione nella cultura romana, vd., in particolare, R. Schilling, *La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque*, in V. Lanternari, M. Massenzio, D. Sabbatucci (a cura di), *Religioni e Civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, III, Bari 1982, pp. 559-576.

³⁷ M.A. Levi, *Il ciclo religioso augusteo e il superamento delle guerre civili*, in M. Sordi (a cura di), *I santuari e la guerra nel mondo classico*, in «CISA, Contributi dell'Istituto di storia antica», 10, Milano 1984, p. 182 s.

³⁸ Sul punto, di recente, vd. M. Pani, *Augusto e il principato*, Bologna 2013, pp. 33-40, il quale – considerando anche la più recente bibliografia – sottolinea il diffuso senso di attesa per

necessitante prevalenza del potere di un uomo sugli altri uomini si realizza pienamente.

La ‘cultura dei trionfi’, che aveva permeato la lunga crisi, era giunta al suo apogeo. Né mancavano gli strumenti – tecnici e culturali³⁹ – che consentissero una rilettura dei *mores* e delle tradizioni per favorire l’emergere di un capo carismatico.

I tempi erano ormai maturi. Occorreva saperli interpretare.

3. Augusto e Apollo signori degli oracoli

Augusto va ben oltre Mario e Silla, Pompeo e Cesare. La superiorità sui suoi simili è da subito annunciata e sarà man mano gestita, mantenuta e accresciuta seguendo vie che non sono istituzionali, ma che riconducono sempre alla sua persona.

Come in ambito costituzionale l’imperatore si avvarrà maggiormente di personale *auctoritas* piuttosto che di *potestas*, così in quello religioso farà ricorso non tanto a un potere specifico (si pensi a quelli che, già nel 30, gli sono connessi dalla *lex Saenia* per la creazione di nuove famiglie patrizie⁴⁰ cui poter attingere anche per ricomporre i sacerdozi maggiori) e non tanto, neppure, a un suo determinato e tradizionale ruolo sacerdotale (si pensi al lungo elenco dei sacerdozi rivestiti declamato nelle *Res gestae*)⁴¹, ma al proprio ca-

un ‘salvatore’ che provenisse dal di fuori delle istituzioni e come questo fosse stato fortemente incrementato dal momento dell’attribuzione di poteri, appunto straordinari, a Pompeo Magno e dubita, invece, che il *somnium Scipionis* del VI libro del *De re publica* di Cicerone debba – in modo semplicistico – riferirsi a un modello salvifico che fuoriuscisse del tutto dallo schema magistratuale tradizionale della dittatura e che si traducesse nell’auspicio di un ruolo permanente e sovversivo delle istituzioni repubblicane. Sul modello ciceroniano di *princeps*, tra i molti, vd. A. Magdelain, *Auctoritas Principis*, Paris 1947, pp. 24-30. Per una rassegna critica di alcune altre significative letture, vd. E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli 1954, *passim*. Da ultime, si vedano le osservazioni di Canfora, *Augusto figlio di Dio*, cit., pp. 407-413.

³⁹ A. Pastorino, *La Religione Romana*, Milano 1973, p. 63.

⁴⁰ Tac. *Ann.* 11.25, anche con riferimento ad un analogo potere concesso nel 45 a Cesare dalla *lex Cassia*. Sulla legge, proposta negli ultimi due mesi del 30 a.C. dal *consul suffectus C. Saenius*, vd. G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Hildesheim 1966, p. 440. Dell’esercizio del potere si parla in *R.g.* 8.1, ove, però, della legge non si fa cenno, preferendosi basarlo su una disposizione del popolo e del senato. Sull’importanza della riorganizzazione dei sacerdozi maggiori e, in particolare sulla lunga vacanza del flaminato di Giove, vd. F. Guizzi, *Il Principato tra ‘res publica’ e potere assoluto*, Napoli 1974, pp. 30-36; Id., *Aspetti giuridici del sacerdozio*, cit., p. 78.

⁴¹ *R.g.* 7.3: *Pontifex maximus, augur, quindecimvirum sacris faciundis, septemvirum epulonum, frater arvalis, sodalis Titius, fetialis fui*. Questa dichiarazione segue quelle (*R.g.* 7.1-2) con

risma che si manifesta, anzitutto, nella capacità di reinterpretare e, spesso, di utilizzare strumentalmente i *mores* e le tradizioni di cui egli si vanta essere difensore.

'Auctoritas' è, del resto, parola che – ai tempi di Augusto – viene impiegata in vincente raffronto ad altri termini: del mitico Evandro, Livio dice che *auctoritate magis quam imperio regebat loca ...*⁴². Pure per l'imperatore essa sembra riferirsi a qualcosa che – come per Evandro – ha valenza non solo giuridica o politica, ma anche morale e religiosa e sottintende il *χάρισμα* dell'interpretazione, ricongiungendolo a quello della profezia⁴³.

Di ciò si avrà un segno oltremodo forte quando, assunto il pontificato massimo, Augusto ordinerà che i libri Sibillini siano trasferiti dalla loro tradiziona-

cui si rammentano alcuni dei ruoli istituzionali rivestiti: *Triumvirum rei publicae constituendae fui per continuos annos decem. Princeps senatus fui usque ad eum diem, quo scripseram haec, per annos quadraginta*, dimostrando in forma inequivoca la finalità anche politica dell'assunzione dei ruoli sacerdotali. Le cariche religiose sono declinate in ordine gerarchico, iniziando quindi da quella del pontificato massimo, ricevuta solo nel 12 a.C. e indicando subito dopo l'appartenenza al Collegio augurale, facilmente risalente al 41 a.C. (vd. G.G. Belloni, *Le "Res Gestae Divi Augusti"*. *Augusto: il nuovo regime e la nuova urbe*, Milano 1987, p. 80; F. Guizzi, *Augusto. La politica della memoria*, Roma 1999, p. 87, nt. 3, ove sono indicate anche le probabili datazioni dell'assunzione degli altri sacerdoti menzionati nel passo). Seguono la menzione dell'appartenenza ai *quindecimviri sacris faciundis*, Collegio che detiene il monopolio dell'interpretazione dei libri sibillini, e di quella dei *septemviri epulones*, Collegio che ha competenze in gran parte complementari a quello dei pontefici e al quale spetta – il 13 di settembre – l'allestimento del banchetto rituale in onore della triade capitolina. Nel seguito dell'elenco è poi significativa l'attestazione dell'ingresso dell'imperatore anche in due confraternite sacerdotali da tempo dimenticate, quella dei *Fratres Arvales* e quella dei *Sodales Titii*. Augusto era certo consapevole che il proprio immenso prestigio avrebbe ottenuto che queste antiche e trascurate istituzioni e i culti ad esse connesse riprendessero vigore (e, in effetti, specie la prima delle due sodalità acquisterà una notevole importanza nel periodo del principato). D'altro canto, con la loro assunzione, l'imperatore dimostra di aver voluto divenire il *sacerdos* per eccellenza, circondandosi di ogni possibile valenza sacra riconducibile ai singoli sacerdoti. Risponde, a mio avviso, alla specifica esigenza di legittimare la guerra dichiarata ad Antonio e a Cleopatra l'assunzione del sacerdozio feziale, vd. § 5. È, invece, del tutto giustificato che Augusto non ricopra la carica sacerdotale di *rex sacrorum* o qualcuna tra quelle dei flaminati maggiori. Queste, pur di altissima dignità nella formale gerarchia romana (Fest. *s.v. Ordo sacerdotum*, p. 200.3 L.), avrebbero costituito un impedimento sia per ricoprire magistrature o altri sacerdozi sia per essere legate, come erano, a dei tabù. Ma Augusto rivaluta anche quei sacerdozi che non ricopre, raccomandandone i candidati. Così accade, dopo una vacanza di circa 75 anni, per il flamine di Giove (oltre i *Flamines maiores*, Augusto rivitalizzerà anche i dodici *Flamines minores*); così per il *rex sacrificulus*; Svet. *Aug.* 31.4 ci informa anche di una pressante attività, svolta da parte di Augusto in termini personali, al fine di riempire le fila delle Vergini Vestali. Per l'imperatore rimane, comunque, sempre rigorosa la distinzione dei sacerdozi patrizi e di quelli equestri.

⁴² Liv. 1.7.8.

⁴³ Sempre in Liv. 1.7.8, l'arte profetica è riconosciuta alla madre di Evandro con riferimento ai tempi antecedenti alla venuta della Sibilla in Italia. Per un cenno alle doti profetiche attribuite ad Augusto, vd. *infra*, § 4.

le collocazione, alla base del tempio di Giove Capitolino⁴⁴, al tempio di Apollo Palatino⁴⁵.

È un'operazione attuata quando l'imperatore già riveste il sommo sacerdozio, ma che segue le linee di un progetto ben più risalente che coinvolge in profondità antiche tradizioni della religione romana e ne reinterpreta il senso. Un progetto costantemente condotto in nome della tradizione, ma che vuole anche introdurre nuovi valori nel Pantheon romano, sempre legandoli alla propria persona.

Quando i *libri Sibyllini* vi saranno riposti, il grande tempio dedicato ad Apollo è stato da tempo costruito dall'imperatore⁴⁶ sul Palatino⁴⁷; sorge accanto alla sua casa su di un'area acquistata privatamente (in seguito ceduta per la natura pubblica propria dei templi) che gli è stata indicata dal dio stesso attraverso la caduta di un fulmine⁴⁸, segno solitamente proprio di Giove e negativo⁴⁹, ma valutato positivamente nel caso.

⁴⁴ Prescindendo da qualche anomalia presente in Lact. *Div. Inst.* 1.6, la leggenda riguardante l'acquisto e le notizie sulla custodia dei libri sono riportate a Tarquinio il Superbo: Gell. *N.A.* 1.19 e Dion. Hal. 4.62 (quest'ultima fonte fornisce informazioni anche sulla ricostruzione dei libri che, durante la dittatura sillana, si rese necessaria a seguito di un incendio che li aveva distrutti). Sulla base di Fest. *s.v. Peregrina sacra*, p. 268.27 L. si attribuisce al Superbo l'istituzione dei *duoviri* preposti, oltre che alla loro consultazione, anche ai culti di provenienza estera. Sulla probabile provenienza del passo festino dal lessico impiegato nelle orazioni catoniane, vd. F. Bona, *Contributo allo studio del «de verborum significatu» di Verrio Flacco*, Milano 1964, p. 16, nt. 11; cfr. Id., *Opusculum Festinum*, Ticini 1982, p. 15.

⁴⁵ Svet. *Aug.* 31.1: *Postquam vero pontificatum maximum, quem numquam vivo Lepido auferre sustinuerat, mortuo demum suscepit, quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undiq[ue] cremavit ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectus habito; condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi.* Il numero delle oltre 2.000 opere che vennero bruciate include dunque anche quelle che erano conservate privatamente e comprende certamente specie letterarie eterogenee che – sia in lingua greca che in quella latina – potevano, comunque, essere riferite al genere, piuttosto ampio, dei *libri fatidici*, connotato dal carattere profetico. Sulla collocazione nel tempio di Apollo Palatino, vd. Serv. *Ad Aen.* 6.72; cfr. Amm. 23.3.3.

⁴⁶ *R.g.* 19.1, vd. anche *infra*, nt. 48 (dettagli sugli ornamenti esterni e interni sono attestati nella poesia, vd., ad esempio, Verg. *Aen.* 6.69; Ovid. *Trist.* 3.1.60; Prop. 2.31. Sempre preziose le notazioni di G. Lugli, *Le Temple d'Apollon et les édifices d'Auguste sur le Palatin*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 94 (1950), p. 279).

⁴⁷ Svet. *Aug.* 5.1 indica nel Palatino anche il luogo natale di Ottaviano, circostanza non priva di favorevoli significati specie se connessa ad alcune peculiarità religiose di quella località e alle leggende che vi correvano intorno alla fondazione di Roma e, persino, all'arrivo di Enea nel Lazio, vd. *infra*, ntt. 65-69.

⁴⁸ Svet. *Aug.* 29.3: *Templum Apollinis in ea parte Palatinae domus excitavit, quam fulmine ic-tam desiderari a deo haruspices pronuntiarent ...*: il luogo è, dunque, individuato grazie all'interpretazione di un segno ritenuto divino. La promessa del tempio e l'intenzione di acquistare diverse aree in Roma per poi destinarle ad usi pubblici è attestata anche da Vell. 2.81.3.

⁴⁹ Tant'è che, normalmente, occorrerebbe purificare il luogo, ove il fulmine è caduto, con

Nei pressi, dopo l'assunzione del pontificato massimo, sarà eretto anche un nuovo e piccolo tempio di Vesta. Invero, si tratta solo di una *aedicula* con altare, ma consentirà al pontefice massimo di non trasferire – come i *mores* gli imporrebbero⁵⁰ – la sua abitazione presso la *domus Publica* (inclusa, col nome di *Regia*, in un complesso di templi e abitazioni⁵¹ che si trova sulla *via Sacra*⁵² accanto al 'vecchio' tempio della dea⁵³).

Anche in questo dettaglio, sembra perseguito un formale rispetto verso la tradizione. Questa sul piano sostanziale – se non elusa – è quantomeno innovata in forza di un potere di natura personale che è capace di rileggere i *mores* e di conferire fattualmente, attraverso un abile *escamotage*, alla propria abitazione sul Palatino le caratteristiche della *Regia*⁵⁴.

I libri Sibillini – unico riferimento oracolare ammesso, in quanto ogni altro testo del medesimo genere, per ordine del pontefice-imperatore, è stato distrutto⁵⁵ – vengono dunque a giacere ai piedi di Apollo e Apollo vive accanto ad Augusto. È una convivenza consolidata che vuole essere fatta percepire anche di natura mistica.

Sul Palatino, dirà Ovidio, Augusto è un dio tra dei: *Phoebus habet partem: Vestae pars altera cessit: quod superest illis, tertius ipse tenet. State Palatinae laurus, praetextaque quercu stet domus: aeternos tres habet una deos*⁵⁶. E, sulla

un'espiazione *procuratio*, vd. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III, Leipzig 1885², pp. 262-264. Di una folgore, mandata da Giove, che uccide un servo di Augusto risparmiando l'imperatore, si parla in Svet. *Aug.* 29.3 a proposito del voto per l'edificazione del tempio di Giove Tonante, vd. *infra*, nt. 88. Svet. *Aug.* 90, riferisce del timore di Augusto per i tuoni e i fulmini e delle abitudini scaramantiche dell'imperatore in occasione del verificarsi di questi eventi.

⁵⁰ Dio Cass. 54.27, ove la motivazione che sembrerebbe opposta da Augusto parrebbe, al solito, consistere nella sua ritrosia a ricevere onori.

⁵¹ Serv. *Ad Aen.* 8.363. Svet. *Iul.* 46. Sul noto *scelus* che, pontefice Cesare, vi perpetra Clodio, vd. Cic. *De dom.* 104; *De har.* 4; Svet. *Iul.* 74.2.

⁵² Fest. *s.v. Sacram viam*, p. 372.8 L.

⁵³ Dio Cass. 54.27.

⁵⁴ Con questa edificazione veniva, inoltre, sostanzialmente completato il ciclo culturale del Palatino; sul punto, vd. Levi, *Il tempo di Augusto*, cit., p. 265; Giannelli, *Augusto e la religione*, cit., p. 77, sottolinea l'importanza del nuovo tempio rilevando come con questo i Penati e il focolare dello Stato divenissero il focolare e i Penati dell'imperatore.

⁵⁵ Svet. *Aug.* 31.1 (vd. *supra*, nt. 45) dichiara che vennero salvati i soli libri Sibillini. Sappiamo, però, che almeno due altre raccolte oracolari sopravvissero. Servio ci informa che anche queste – come i libri Sibillini – vennero custodite presso il tempio di Apollo, vd. Serv. *Ad Aen.* 6.72: *nec ipsi tantum, sed et Marciorum et Begoes nymphae ... Sui carmina Marciana*, riferibili alla tradizione indigena, ritroviamo qualche notizia in Liv. 25.12. Vd. Pighi, *La religione Romana*, cit., pp. 50-52 (ivi anche per provenienza etrusca degli oracoli della ninfa Begoe o Vegoe o Vecui). Sulla connessione dei *carmina Marciana* con i libri Sibillini e con il culto di Apollo, vd. A. Chastagnol, *Le culte d'Apollon à Rome*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 11 (1956), pp. 219-220.

⁵⁶ Ovid. *Fast.* 4.951-954; cfr. *Met.* 15.861-869, ove Apollo è chiamato 'Phoebus domesticus'

base di prodigi occorsi alla madre⁵⁷ e di sogni attribuiti a entrambi i genitori⁵⁸, si vocifera addirittura che Ottaviano potrebbe esser figlio del dio.

Vi sono altri precedenti risalenti, a volte, non del tutto felici sul piano propagandistico, come la giovanile partecipazione – in veste di Apollo – al famoso banchetto dei ‘dodici dei’ (δωδεκάθεος⁵⁹), ‘bravata’ o ‘empietà’⁶⁰ sfuggita alla sua educazione e alla sua sensibilità religiosa, nella quale, tuttavia, oltre che scorgersi una ricerca di senso di ‘commensalità’ con le divinità e una religiosità improntata di apollinismo, deve anzitutto rilevarsi il non celato intento di immedesimarsi con il dio.

Di vitale importanza è stata, naturalmente, la protezione accordata all’imperatore, dall’isola di Leucade, da Apollo – poi detto ‘Aziaco’ – nella battaglia navale contro Antonio e Cleopatra, epicamente immortalata da Virgilio⁶¹.

Quella con Apollo non è certo stata la sola relazione ricercata da Augusto con gli dei. Oltre che con Venere e con Minerva, l’imperatore intrattiene particolari rapporti anche con Marte e con Nettuno⁶². Più vie devono essere state

in un’invocazione a favore di Augusto, che include i compagni di Enea, gli dei Indigeti, Quirino, Marte Gradivo, Vesta e Giove.

⁵⁷ Riferisce il prodigio, traendolo da Asclepiade di Mendes, Svet. *Aug.* 94.4: In *Asclepiadis Mendetis Θεολογούμενων libris lego, Atiam, cum ad sollemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent, obdormisse; draconem repente irrepsisse ad eam pauloque post egressum; illam expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se; et statim in corpore eius exstitisse maculam velut picti draconis nec potuisse umquam exigi, adeo ut mox publicis balineis perpetuo abstinerit.*

⁵⁸ Svet. *Aug.* 94.4: *Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum. Eadem Atia prius quam pareret somniavit, intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. Somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum.*

⁵⁹ L’episodio, occorso – a quanto pare – durante una carestia, non mancò di essere sfruttato da Antonio e di essere ripreso in forma anonima, attribuendo l’epiteto ‘Tortor’ ad Apollo: Svet. *Aug.* 70.1-2: *Cena quoque eius secretior in fabulis fuit, quae vulgo δωδεκάθεος vocabatur; in qua deorum dearumque habitu discubuisse convivas et ipsum pro Apolline ornatum non Antoni modo epistulae singulorum nomina amarissime enumerantis exprobrant, sed et sine auctore notissimi versus: «Cum primum istorum conduxit mensa choragum, / Sexque deos vidit Mallia sexque deas, / Impia dum Phoebi Caesar mendacia ludit, / Dum nova divorum cenat adulteria: / Omnia se a teris tunc numina declinarunt, / Fugit et auratos Iuppiter ipse thronos». Auxit cenae rumorem summa tunc in civitate penuria ac fames, adclamatumque est postridie omne frumentum deos comedisse et Caesarem esse plane Apollinem, sed Tortorem, quo cognomine is deus quadam in parte urbis colebatur. È interessante che nel passo non si neghi l’identificazione di Ottaviano con Apollo (*Caesarem esse plane Apollinem*), ma la si volga a un lato negativo.*

⁶⁰ Così è definita da Bayet, *Histoire de la religion*, cit., p. 170, il quale oscilla tra l’ipotesi che si sia trattato di una semplice bravata giovanile e quella che sia stato un atto (non riuscito) di propaganda politica.

⁶¹ Verg. *Aen.* 8.671-713.

⁶² Vd. C. Gatti, *Augusto e le individualità divine*, in «La parola del passato. Rivista di Studi classici», 4 (1949), pp. 262-264, ivi per fonti e richiami bibliografici.