UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA 3

UNIVERSITÉ PARIS 8 Vincennes – Saint-Denis

Dottorato in Civiltà e tradizione greca e romana

Doctorat en Pratiques et théories du sens

« EGO, UNUS SCILICET ANTIQUORUM HOMINUM »

SENSO DEL PASSATO E PRATICA ANTIQUARIA IN VARRONE

Relatori:

Chiar.mo Prof. Mario DE NONNO

Chiar.ma Prof.ssa Claudia MOATTI

Dottoranda:

Irene LEONARDIS

UNIVERSITÉ FRANCO ITALIENNE | UNIVERSITÀ ITALO FRANCESE

Anno accademico 2015/2016

SOMMAIRE

Introduction

1) L'autorité de la mémoire
1. Crise d'*auctoritas*, crise du *mos*
2. Les voix de l'autorité : les titulaires de la mémoire
2.1 La *potestas* des pontifes
2.2 Les *prudentes* : le juriste comme oracle de la ville
3. À la recherche de l'autorité perdue : les antiquaires comme experts de la mémoire
3.1 *Antiquitatis periti* : les experts du passé
3.2 Remonter dans le temps : généalogie et étymologie dans le projet de Varron
3.3 *Antiquitas* et *antiquitates*
3.4 Un savoir par approximations
3.5 L'érudition comme réponse à la crise contemporaine

2) La coutume honnête selon Varron : définir le *mos* pour sauver le *Mos*
1. Introduction : *mos* et *Mos*
2. *Gerere morem* : relativisme du *mos* et crise du *Mos*
3. La définition de Verrius Flaccus : *mos* est *Mos* parce que provenant du passé
4. Cicéron : *mos* est *Mos* parce que provenant du passé et objet de consensus
5. Varron (1) : le *Mos* est un objet de consensus dans une communauté spécifique
6. Varron (2) : la raison pour laquelle le *mos* est aussi le *Mos*
7. La valeur des *mores antiqui*

3) *Memoria* et *sapientia* : mécanismes et crise de la mémoire
Avant-propos
1. La mémoire (sur)vit : *meminisse*, *reminisci*, *recordari* et les *monumenta* du passé
2. *Repetita iuvant* : répétition et éducation à Rome
3. Le savoir et la métaphore du 'ruminer' de Philo d'Alexandrie jusqu'aux Pères de l'Église
4. 'Suçant' le savoir : *ruma*, *rum*(*in*)*are* et la divinité *Rumina*
5. Une mémoire orale : *ruminari*
6. Un savoir désormais insipide : *ruminari antiquitates*
7. La mémoire de Rome mise à l'abri dans les *Antiquitates*

4) L'étude de l'*antiquitas* comme moyen gnoséologique : l'utilité de la *theologia civilis*
Avant-propos
1. L'antiquité comme garantie d'une connaissance véridique du cosmos : la théorie des rois savants
2. Une théologie 'par approximations' ou, mieux, approximative
3. La *theologia civilis* comme possible lieu de vérité à Rome
4. Une *religio* nouvelle et plus utile : Énée, Metellus et Varron
5. Les Grands Dieux, d'après Varron : un exemple d'approximation
6. Varron Ménippée et les difficultés du discours théologique : la satire Ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς

5) Les *antiquitates* de Rome pour retourner aux *boni mores*
1. Varron, détenteur de l'identité romaine
2. *Antiquior, melior* : l'intérêt des *primigenia*
3. Les *res rusticae* comme derniers vestiges de l'âge d'or
3.1 La théorie de Dicéarque
3.2 La reprise de Varron du modèle anthropologique de Dicéarque
3.3 Le temps connu : vie rustique et vie urbaine
3.4 Les extrêmes vestiges de l'âge d'or

Conclusions

1. RÉSUMÉ

Portant sur une étude des œuvres et des fragments de Varron (116-27 av. J.-C.), l'un des Romains les plus savants, cette thèse examine les intentions dans lesquelles et la façon dont il se référait au passé et à la mémoire collective romaine. Souvent négligée par la critique en raison de son œuvre fragmentaire et de la difficulté d'aboutir à une reconstruction de sa pensée, la figure de Marcus Terentius Varron manque même d'une définition efficace. "Antiquaire", "érudit", "polygraphe", "docte" : ces appellations risquent de le réduire à un simple et pédant collecteur de rares notices sur Rome et ses traditions, et de cacher l'originalité et la richesse de cet auteur. Comment donc devrions-nous le regarder et comment voulait-il être considéré par ses contemporains ?

D'abord, dans l'introduction, nous offrons une possible réponse à cette question, en traitant la notion d'*antiquitas*, qui semble se trouver à la base de l'œuvre varronienne la plus importante (les *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*) et, plus généralement, de son idéologie. Le concept d'antiquité n'est pas parfaitement démarqué dans un laps de temps, mais il est plutôt relatif puisqu'il dépend de l'idée qu'il existe un présent (*nunc*) distinct et séparé du passé (*tunc*), époque précédente mais aussi supérieure (*ante*) à l'autre[1].

Pour éviter l'emploi du mot « antiquaire », peu clair bien que très commun dans nos études[2], nous proposons de définir Varron « antiquisant », c'est-à-dire un studieux « *ante litteram* » du monde ancien et de l'ensemble de ses savoirs (langue, histoire, topographie, philosophie, religion, etc.) et, en même temps, un individu qui se sent partie d'un temps perdu, de l'antiquité. Cette idée semble dériver du sentiment d'une

[1] Romano 2003.

[2] Momigliano 1955 ; Rawson 1985, 233-247.

rupture entre le passé et le présent ou, mieux, d'une crise[3], représentée métaphoriquement chez Varron comme un soudain réveil dans un monde complètement bouleversé et comme culturellement envahi par des ennemis.[4] On trouve cette métaphore, en particulier, dans sa satire Ménippée intitulée « *Sexagessis* »[5], mais aussi plus récemment dans d'autres récits sur des moments historiques de « crise », comme par exemple dans le conte « Rip Van Winkle » de l'écrivain américain Irving, dans un vers de la chanson italienne « Bella Ciao » ou dans le film allemand « Good Bye, Lenin ! ».

En effet, les recherches de Varron sur le passé de Rome semblent également motivées et poussées par un contexte de bouleversements socio-politiques et par la révolution culturelle qui eut lieu à la fin de la République (II^{e}-I^{er} siècles av. J.-C.). Ce moment donna l'impression à plusieurs Romains de se réveiller dans un monde complètement changé et tout à coup plongé dans les vices. Face à la crise contemporaine, Varron mit en œuvre une attitude 'antiquaire' (ou, mieux, « antiquisante ») de redécouverte de la tradition, le *mos maiorum*, en justifiant la valeur positive de celle-ci pour la société et pour ses mœurs, surtout face à certains Romains qui commençaient à considérer le fond de la tradition (même s'il était encore apparemment accepté) comme un héritage inutile à leur présent et voyaient, au contraire, d'un bon œil le progrès de la nouvelle *res publica* cosmopolite. Comme le dénonça le *Sexagessis*, personnage de la satire homonyme, pour eux les *antiquitates* étaient des choses déjà dépassées et peu intéressantes pour le présent et l'avenir de Rome[6].

[3] Moatti 2003, 81-82.

[4] Benigno 2013, 57-77.

[5] Robinson 1976 ; Cèbe 1998 ; Leonardis 2014.

[6] Varro *Sat. Men.* fr. 505 Ast. sur lequel cf. *infra*.

Nous avons voulu étudier, donc, ce moment de l'histoire romaine, la « Roman Cultural Revolution »[7] , à travers les yeux d'un « antiquisant » qui rappelait et restait rattaché au passé, raison pour laquelle il considérait son époque victime d'une crise d'identité qui ne pouvait être soignée que grâce à la mémoire.

Méthodologiquement, nous avons analysé tous les fragments de son corpus ainsi que les deux seules œuvres parvenues par tradition directe (le *De lingua latina* et les *Rerum rusticarum libri*). En particulier dans la première section de la thèse, pour comprendre en profondeur cette idéologie antiquisante de Varron, nous abordons la question en étudiant trois concepts fondamentaux romains (*auctoritas*, *mos* et *memoria*), sur lesquels lui-même semble avoir réfléchi et avoir apporté une définition.

***

1) L'AUTORITÉ DE LA MÉMOIRE

Dans le premier chapitre de la thèse, nous examinons le rapport dans la civilisation romaine entre mémoire et autorité de l'élite et sa crise successive, en soulignant les images employées par les membres de l'élite eux-mêmes afin de légitimer leur rôle et leur connaissance de la tradition, de laquelle dépendait la définition des comportements et des mœurs considérés comme corrects et honnêtes. Leur rôle et leur autorité ont souvent une dimension orale et, par conséquent, on pourrait parler à leur sujet de vraies 'voix d'autorité'.

La crise de ces titulaires de la mémoire était désormais évidente au I^{er} siècle avant J.-C., quand le monde romain s'était tellement élargi et ouvert qu'il ne pouvait plus se fonder sur ses structures et mœurs traditionnels. À ce moment-là, l'*auctoritas* spontanée des titulaires de la mémoire n'existait plus, mais était remplacée par la force de

[7] Syme 1939.

l'expertise (*peritia*) démontrée dans les différents domaines par les membres de l'élite, comme on peut l'apercevoir dans plusieurs témoignages de la période.

La mémoire de la *civitas*, depuis la fondation de la ville, était conçue et figurée par les écrivains comme une connaissance orale et possession exclusive de l'élite romaine et, en particulier, de certains de ses représentants[8].

D'abord, nous observons les pontifes, qui étaient caractérisés par la détention de la *potestas* (mot conceptuellement lié à l'idée de puissance) et dont la fonction était étymologiquement rattachée à *posse* et *facere*.[9] Cette puissance dépendait directement de leur sacralité, de leur rapport direct avec la divinité. En effet, le collège sacré des pontifes, créé par le roi Numa Pompiles, avait une connaissance exclusive de la mémoire de la *civitas* : en fait il gardait le calendrier public, d'où venait aussi son pouvoir sur le droit sacré et, après, sur le droit civil. Du fait de cette *potestas,* le pontife était considéré comme arbitre des choses divines et humaines[10].

Nous analysons ensuite la figure laïque des jurisconsultes dont la mémoire était proverbiale et qui étaient spécifiquement appelés (*iuris*) *prudentes*, c'est-à-dire doués de la *prudentia*, composée de mémoire (*memoria*), intelligence (*intellegentia*) et prévoyance (*providentia*)[11]. Grâce à cette prudence, ils détenaient une autorité sur le droit (*ius civile*) et donc sur les valeurs qui composaient la moral publique (*mos*). Pour légitimer et renforcer leur autorité, ils se présentaient (et étaient souvent présentés dans

[8] Moatti 2003b, 310-311.

[9] Varro *ling*. 5,83.

[10] Fest. 198 L. : *arbiter rerum divinarum humanarumque*. Cf. Schiavone 2005, 60.

[11] Cic. *de orat.* 1, 256.

les textes) comme oracles de la ville : leur parole était digne de foi comme si elle provenait d'un traducteur des dieux[12].

À la fin de la République, ces détenteurs de la mémoire de la *civitas* entrèrent en crise, laissant la société sans une voix officielle pour définir et déterminer les bonnes pratiques pour les citoyens (les *boni mores*). La crise de l'élite remit en cause également le contenu de la mémoire culturelle qui, par conséquent, apparut de plus en plus comme obscure et objet de discussion et de conflit. Les érudits qui naquirent à partir du II^e^ siècle av. J.-C. et Varron lui-même s'efforçaient de reconstruire cette mémoire, en s'assurant en même temps une nouvelle autorité, justifiée par leurs vastes connaissances des origines de Rome, leur *peritia antiquitatis*, comme cela a été mis en évidence par les travaux de Claudia Moatti et Andrew Wallace-Hadrill.

En ce qui concerne l'originalité de la pratique antiquaire varronienne, nous montrons le moyens par lesquels il semble avoir voulu re-fonder une mémoire culturelle pour la *civitas*. En raison de la crise des détenteurs de mémoire et en raison de l'oubli qui avait pris en conséquence, selon lui, la société romaine, Varron devait avoir élaboré une méthode fondée sur le concept de généalogie culturelle, qu'on peut dessiner à travers l'étymologie et la tradition en général. La généalogie culturelle sert à surmonter le « floating gap », l'espace d'oubli entre mémoire récente (ou communicative) et mémoire culturelle[13]. En effet, l'étude des mots permit à Varron de remonter dans le temps, en restant en continuité avec le passé et notamment en dessinant la chaîne des événements qui du lointain passé mythique avaient traversé les différents peuples

[12] Cf. *e.g.* Cic. *de orat.* 1, 200.

[13] Vasina 1985, 23-24 ; Assmann 1997, 24.

précédant les Romains (*De gente populi Romani*) jusqu'à la vie du peuple romain même (*De vita populi Romani*). Grâce à la généalogie, il arriva à connaître *grosso modo* les événements humains dès l'été mythique, commençant selon Varron avec le premier déluge connu, celui d'Ogigus : avant ce moment, il y aurait l'*immanitas* (contraire d'*humanitas*) où il n'est pas possible de remonter à cause de l'absence de tradition[14].

À la base de cette idée, sans doute élaborée dès le βίος Ἑλλάδος du péripatéticien Dicéarque, il y aurait peut-être la conviction de l'existence d'une unique lignée humaine (*stirps humana*) qui était descendue (en latin *descendere*) depuis l'origine du monde (pour Varron inconnue et inconnaissable car faisant partie d'un temps obscur, ἄδηλον) jusqu'à son présent et qui gardait une mémoire de cette descendance dans la tradition mythique et, après, historique. La descendance est métaphoriquement représentée et

[14] Cens. *nat*. 21, 1-5 = Varro *De gente p.R.* fr. 1 Frac. : *Nunc vero id intervallum temporis tractabo, quod ἱστορικόν Varro appellat. Hic enim tria discrimina temporum esse tradit: primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur ἄδηλον, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod, quia multa in eo fabulosa referuntur, μυθικόν nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur ἱστορικόν, quia res in eo gestae veris historiis continentur. Primum tempus, sive habuit initium seu semper fuit, certe quot annorum sit, non potest conprehendi. Secundum non plane quidem scitur, sed tamen ad mille circiter et sescentos annos esse creditur: a priore scilicet cataclysmo, quem dicunt et Ogygi, ad Inachi regnum annos circiter quadringentos <computarunt, hinc ad excidium Troiae annos octingentos>, hinc ad olympiadem primam paulo plus quadringentos; quos solos, quamvis mythici temporis postremos, tamen, quia a memoria scriptorum proximos, quidam certius definire voluerunt. Et quidem Sosibius scripsit esse cccxcv, Eratosthenes autem septem et quadringentos, Timaeus ccccxvii, Aretes dxiiii, et praeterea multi diverse, quorum etiam ipsa dissensio incertum esse declarat. De tertio autem tempore fuit quidem aliqua inter auctores dissensio in sex septemve tantum modo annis versata. Sed hoc quodcumque caliginis Varro discussit, et pro cetera sua sagacitate nunc diversarum civitatium conferens tempora, nunc defectus eorumque intervalla retro dinumerans eruit verum lucemque ostendit, per quam numerus certus non annorum modo, sed et dierum perspici possit.* Cf. Varro *R.R.* 3, 1, 1-5: *Cum duae vitae traditae sint hominum, rustica et urbana, quidni, Pinni, dubium non est quin hae non solum loco discretae sint, sed etiam tempore diversam originem habeant. Antiquior enim multo rustica, quod fuit tempus, cum rura colerent homines neque urbem haberent. Etenim vetustissimum oppidum cum sit traditum Graecum Boeotiae Thebae, quod rex Ogyges aedificarit, in agro Romano Roma, quam Romulus rex; nam in hoc nunc denique est ut dici possit, non cum Ennius scripsit: septingenti sunt paulo plus aut minus anni, augusto augurio postquam inclita condita Roma est. Thebae, quae ante cataclysmon Ogygi conditae dicuntur, eae tamen circiter duo milia annorum et centum sunt. Quod tempus si referas ad illud principium, quo agri coli sunt coepti atque in casis et tuguriis habitabant nec murus et porta quid esset sciebant, immani numero annorum urbanos agricolae praestant*.

semble conçue par Varron comme une descente par degrés (*gradus*), qui peuvent être aussi les degrés de parenté entre les différents *gentes* partie de la *stirps humana* ou les différents âges de l'humanité (*vita humana*), vue comme un organisme complexe.

Varron semble également concevoir l'histoire de la langue latine comme un héritage (*hereditas*) et une descendance de mots, qui se modifient et se transmettent de génération en génération, mais aussi de civilisation en civilisation, en particulier par rapport à Rome et à la Grèce[15]. Par conséquent, la science étymologique est imaginée par lui comme une ascension, un retour en arrière dans l'escalier du temps, qui traverse plusieurs degrés et qui a comme but le quatrième *gradus* où les secrets de chaque langue et de ses mots se cachent[16].

Ayant tracé ce concept de généalogie culturelle comme fondement de sa théorie linguistique mais aussi de ses écrits sur le peuple romain (le *De gente* et le *De vita*), nous essayons ensuite de vérifier sa présence dans son œuvre la plus connue, les *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, en réfléchissant *in primis* sur le titre.

Comme partiellement anticipé dans l'introduction, cet écrit se fonde sur une théorisation novatrice de l'*antiquitas* comme moment qui précède le présent (*ante*-), lui est supérieur et lui donne une identité. Ceci est donc un « précédent » culturel dans une généalogie, un « ancêtre ». C'est pourquoi probablement Varron conçut un titre complètement nouveau : quoiqu'il reprenne le modèle grec de l'ἀρχαιολογία,

[15] *ling.* 5, 9-10. Cf. Lundy 2013, 52.

[16] *ling.* 5, 7-8 : *Nunc singulorum verborum origines expediam, quorum quattuor explanandi gradus. Infimus* [*in*] *quo populus etiam venit: quis enim non videt unde ar<g>e<n>tofodin<a>e et viocurus? Secundus quo grammatica* [*d*]*escendit antiqua, quae ostendit, quemadmodum quodque poeta finxerit verbum, quod<que> confinxerit, quod<que> declinarit; hic Pacuvi: 'rudentum sibilus', hic: 'incurvicervicum pecus', hic: 'clamide clupeat b<r>acchium'. Tertius gradus, quo philosophia ascendens pervenit atque ea quae in consuetudine communi essent aperire coepit, ut a quo dictum esset oppidum, vicus, via. Quartus, ubi est adytum et initia † regis:*† [...].

antiquitates n'est pas du tout un calque du grec mais un substantif dérivé de l'adjectif latin *antiquus* et utilisé ici pour la première fois dans un titre et surtout au pluriel.

Le choix du pluriel, peut-être influencé et en réponse aux *Origines* catoniennes[17], semble être motivé par le propos de ne pas aborder directement l'étude de l'antiquité humaine globale, dont les limites étaient trop larges dans le temps et dans l'espace pour pouvoir être le domaine d'un seul homme, bien que *peritissimus omnis antiquitatis*[18]. Varron devait plutôt viser à reconstruire une mémoire culturelle (une *antiquitas*) à partir des différentes données qui composaient le passé et dont les traces étaient retrouvables dans le présent de Rome en remontant dans le temps[19].

En outre, le titre (*Ant. rerum humanarum et divinarum*) voulait sans doute affirmer l'altérité de ce travail sur la mémoire de Rome par rapport aux précédents détenteurs de mémoire, en inversant l'ordre des connaissances possédées par les pontifes (*res divinae et humanae*) : comme évident, le lien au divin ne demeurait plus comme condition nécessaire pour atteindre une connaissance et un pouvoir sur le monde humain, maintenant c'était plutôt la connaissance des *res humanae* qui permettait à Varron de s'approcher de l'essence divine.

Cette inversion des termes devait être motivée par l'auteur en s'appuyant toujours sur l'idée de l'*humanitas* comme généalogie culturelle et donc sur la nécessité de garder la tradition de la civilité romaine (*historiam tenere*)[20]. En effet, cette même idée est

---

[17] McAlhany 2003, 47.

[18] Quint. *inst.* 10, 1, 95.

[19] Varro *Ant. RD* 1, fr. 5 Card. = Aug. civ. 6, 4: (scil. *Varro*) *Rerum ... humanarum libros non quantum ad orbem terrarum, sed quantum ad solam Romam pertinet, scripsit* [...] ; Tert. *nat.* 2, 1, 41: *elegi ad compendium Varronis opera, qui, rerum divinarum ex omnibus retro digestis commentatus, idoneum se nobis scopum posuit.*

[20] *Ant*. *RD* 1, fr. 12 Card. = Aug. civ. 4, 31: (scil. *Varro dicit*) *non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse...si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum...Sed iam quoniam in vetere populo esset acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se...et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despicere vulgus velit*.

suggérée dans le premier fragment parvenu de la section des *res humanae.* Ici il est possible qu'il expliquait mieux l'essence de l'*humanitas* comme le contraire de l'ignorance et demeurant par conséquent dans la connaissance de la tradition : cette formation culturelle (*humanitas* = *paideia*) rend les hommes *humani* et donc constitue le fondement pour la descendance ou généalogie humaine[21].

Ensuite, nous montrons pourquoi Varron semble viser à l'accumulation de toutes les données antiquaires disponibles. Convaincu de l'impossibilité de pouvoir atteindre une connaissance claire et totale du passé humain, il a préféré essayer de s'approcher par degrés de cette vérité normalement cachée à l'homme, à partir de l'accumulation de toutes les données et à travers leur conciliation conclusive[22]. Spécialement, l'emploi de la méthode étymologique lui a permis de tracer les rapports de dépendance et « de parenté » entre les différentes données et d'arriver à formuler des hypothèses aussi sur des choses inconnues des hommes en reconstruisant une tradition où la tradition n'existe pas (*immanitas*)[23]. En effet, selon Blank, Varron en suivant son maître Antioche d'Ascalon réservait l'étymologie aux choses dont une connaissance complète était impossible[24].

---

[21] Varro *Ant. RH* fr. 1 Mirsch = Gell. 17, 3 = Non. 11 L.: *Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus*.

[22] *Ant. RD* 16, fr. 228 Card. = Aug. *civ.* 7, 17: *de diis...populi Romani publicis, quibus aedes dedicaverunt eosque pluribus signis ornatos notaverunt, in hoc libro scribam, ut Xenophanus Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec* [*scil. res divinae*] *opinari, dei scire*; 15, fr. 204 Card. = Aug. *civ.* 7, 17: *Cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo. Qui enim putabit iudicari oportere et posse, cum audierit, faciet ipse. Ego citius perduci possum, ut in primo libro quae dixi in dubitationem revocem, quam in hoc quae perscribam omnia ut ad aliquam dirigam summam*.

[23] *ling*. 6, 38-39: *Quare si quis primigeniorum verborum origines ostenderit, si ea mille sunt, quingentum milium simplicium verborum causas aperuerit una; sin nullius, tamen qui ab his reliqua orta ostenderit, satis dixerit de originibus verborum, cum unde nata sint, principia erunt pauca, quae inde nata sint, innumerabilia. A quibus iisdem principiis antepositis praeverbiis paucis immanis verborum accedit numerus, quod praeverbiis <in>mutatis additis atque commutatis aliud atque aliud fit: ut enim <pro>cessit et recessit, sic accessit et abscessit; item incessit et excessit, sic successit et decessit, <discessit> et concessit. Quod si haec decem sola praeverbia essent, quoniam ab uno verbo declinationum quingenta discrimina fierent, his decemplicatis coniuncto praeverbio ex uno quinque milia numero efficerent, ex mille ad quinquagies centum milia discrimina fieri possunt. Democritus, E<pi>curus, item alii qui infinita principia dixerunt, quae unde sint non dicunt, sed cuiusmodi sint,*

À la différence des pontifes et, en partie, des juristes, cette connaissance fondée sur des hypothèses, évidemment, ne voulait pas se présenter comme absolue. Ainsi, peut-être que Varron n'exhibait pas les résultats de ses recherches comme des vérités historiques absolues, mais plutôt des vérités 'par approximations' ou approximatives, fondées sur des opinions plutôt que sur des connaissances. De la même façon, on peut expliquer la présence des étymologies différentes pour définir le sens d'un même mot : puisqu'il était conscient de n'avoir pas une explication sûre et définitive, il proposait toutes les exégèses connues de lui (*sive... sive*)[25] ou même suggérait des explications possibles en approchant des mots différents séparés par l'adverbe *quasi*[26].

Varron explique cette idée de l'approximation comme recherche de la vérité en employant la métaphore du chasseur qui suit les traces présentes dans les mots latins ou dans les dénominations de lieux, pratiques, rites (etc.) romains pour retrouver les mémoires oubliées de Rome[27]. Par conséquent, il parle souvent des *vestigia*[28].

S'il imaginait ses recherches comme une chasse, il apparaît clairement pourquoi Cicéron l'avait appelé *noster diligentissumus investigator antiquitatis*[29] : *investigator* est celui qui suit les vestiges[30]. Puisque ce qu'il appelle le quatrième degré de l'étymologie ne peut pas être atteint, Varron concevait évidemment cette chasse du sens original des

---

tamen faciunt magnum: quae ex [h]is constant in mundo, ostendunt. Quare si etymologus principia verborum postulet mille, de quibus ratio ab se non poscatur, et reliqua ostendat, quod non postulat, tamen immanem verborum expediat numerum.

[24] Blank 2008; Blank 2012, 287.

[25] *ling.* 5, 145.

[26] Cf. *e.g. GRF,* p. 253 fr. 201; *ling*. 7, 2, 14.

[27] *ling*. 5, 1, 5. Cf. McAlhany 2003, 65.

[28] *ling.* 5, 42; 5, 43; 5, 154; 5, 183; 6, 18; 6, 28; *RR* 2, 4, 18; 3, 1, 6; 3, 2, 5. Cf. Cancik 1986; Romano 2003, 105; Romano 2012, 25.

[29] Cic. *Brut.* 60.

[30] *ling.* 5, 94: *vestigator a vestigiis ferarum quas indagatur; venator a ventu, quod sequitur*.

mots comme vouée à ne pas rattraper sa proie[31]. De la même manière, il est possible que les *antiquitates*, objet privilégié de ses recherches, devaient représenter une ligne d'arrivée idéale plutôt que réelle.

À la fin du chapitre, nous mettons en évidence un autre élément de grande innovation de l'œuvre varronienne par rapport aux autres antiquaires, c'est-à-dire l'idée que son activité intellectuelle pouvait combattre la ruine de la société contemporaine, qu'il définit *rutuba*[32].

En jouant avec le vocabulaire philosophique eschatologique de la *ruina* (fin du monde) et de la *salus mundi* (sa survie), il concevait la fin de Rome comme le produit d'une maladie qui consiste dans l'oubli (*oblivio*). Après avoir analysé historiquement cette maladie, en particulier dans le *De vita populi Romani*, il semble se présenter comme un médecin de la *salus* publique[33] : son projet culturel et politique en même temps proposait de soigner par la mémoire (*cura*) la maladie qui affectait la société romaine et qui menaçait la vie d'un peuple ayant vécu déjà 700 ans[34]. À cette image de la cure / traitement l'auteur relie aussi la métaphore archéologique puisqu'il concevait son activité comme une fouille (*eruo*) qui s'oppose à la ruine du temps (*obruo*), la

[31] *ling.* 5, 1, 8-9: *ubi est adytum et initia † regis †: quo si non perveniam * * * scientiam, at opinionem aucupabor, quod etiam in salute nostra nonnunquam facit cum <a>egrotamus medicus. Quodsi summum gradum non attigero, tamen secundum praeteribo, quod non solum ad Aristophanis lucernam, sed etiam ad Cleant<h>is lucubravi.*

[32] *Sat. Men.* fr. 488 Ast. = Non. 245, 7 L.: *ergo tum Romae parce pureque pudentis / vixere. En patriam! Nunc sumus in rutuba*.

[33] *ling.* 7, 1, 4: {scil. *dicit*} *etymologice non omnium verborum posse dici causa⟨m⟩, ut qui a⟨c⟩ qua re res u<tilis sit> ad medendum medicina; neque si non norim radices arboris, non posse me dicere pirum esse ex ramo, ramum ex arbore, eam ex radicibus quas non video. Quare qui ostendit equitatum esse ab equitibus, equites ab equite, equitem ab equo neque equus unde sit dicit, tamen hic docet plura et satisfacit grato*; *Ant. RD* 1, fr. 2a Card. = Aug. *civ.* 6, 2: *se timere ne pereant (sc. dei), non incursu hostili, sed civium neglegentia, de qua illos velut ruina liberari a se dicit et in memoria bonorum per eius modi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur.*.

[34] Varro *De vita p. R.*, fr. 123 Rip. = Non. p. 443, 10-16 L.: *quo facilius animadvertatur per omnes articulos populi hanc mali gangraenam sanguinulentam permeasse.*

vetustas, couvrant les souvenirs avec l'oubli[35]. Un fragment d'Augustin semble même conserver une définition très significative que Varron pourrait avoir donné du terme érudit (*eruditus*) comme celui qui, bien élevé dans les arts libéraux, exhume de soi les connaissances oubliées.

Sans expliciter ou souhaiter la possibilité d'une vraie *re-novatio*, Varron devait trouver comme unique solution possible pour la *civitas* un retour en arrière, comme cela est mieux expliqué dans le dernier chapitre de la thèse[36]. On peut comprendre donc l'importance civique qu'il reconnaissait à son œuvre. L'être antiquisant pour lui ne signifie pas se dédier à des recherches savantes inutiles et détachées de la réalité : selon son idéologie, garder la mémoire du passé et la mettre à l'abri du temps (*vetustas*) était essentiel pour le bien de Rome et, plus généralement, pour l'*humanitas*.

***

2) LA COUTUME HONNÊTE SELON VARRON :

DÉFINIR LE *MOS* POUR SAUVER LE *MOS*

Dans le deuxième chapitre, nous analysons les deux définitions du vocable *mos* qui ont été transmises dans deux fragments de Varron, en les comparant avec les emplois du vocable dans l'ensemble du corpus de ses œuvres et dans la culture républicaine en général.

Comme l'a bien résumé Flobert, « le sens général de *mōs* est *manière* : appliqué à une collectivité, il désigne la *coutume*, les *mœurs* ; au niveau de l'individu, la *conduite*, le *comportement* »[37]. Dans une société traditionaliste comme la société romaine, où la nouveauté (*res novae*) est regardée avec défiance, les mœurs en vigueur étaient

[35] Moatti 1997, 143-145.

[36] Cf. *infra*, *Ant. RH* XX, fr. 4 Mirsch = Non. 5, 425, 33 L.

[37] Flobert 1973, 567.

considérés la seule bonne pratique possible, donc un type de *Mos* avec la majuscule. Pourtant, comme Bettini l'a montré, le contenu de ces *mores* n'était pas clair même aux Romains : *mos* était seulement une manière qui dépendait de la sensibilité individuelle (*sententia*) et qu'un individu particulièrement charismatique réussissait à présenter comme la manière des ancêtres[38]. Les *mores* représentaient (ou, quand même, étaient représentés dans les textes romaines comme) un précédent, c'est-à-dire un modèle pour les actions présentes : ce modèle n'avait pas besoin de justifications pour être suivi et répété, mais se fondait uniquement sur sa prétendue ancienneté.

La polysémie du terme (*mos* « simple conduite », *Mos* « règle de comportement ») explique aussi pourquoi il était parfois interchangeable avec *mos maiorum* (« l'habitude des ancêtres »), *consuetudo* (« usage en vigueur, habitude ») ou *ius consuetudine* (« droit fondé sur l'habitude, loi non écrite »).

D'abord, pour mieux comprendre les définitions varroniennes, nous examinons les occurrences du terme dans le langage quotidien, en nous appuyant sur l'analyse de la comédie de Plaute et de Terence, où l'on peut apercevoir une remise en cause de la valeur exemplaire et normative du *mos* (*maiorum*)[39]. En particulier, nous exaaminons une expression très significative qu'on y retrouve : *gerere morem*. En fait, cette expression signifie « être indulgent » avec quelqu'un (ou quelque chose) et semble dériver de l'idée que, en adaptant son propre comportement à celui d'une autre personne (en datif d'avantage), on lui accorde notre bienveillance[40]. Donc il est évident à partir de cette expression fixe que le *mos* ne peut pas être une règle absolue de comportement,

[38] Bettini 2000, 259-263.

[39] Hoffmann 1982; Blösel 2000, 28; 33 (sur Plaute); Braun 2000b (sur Terence).

[40] Ter. *Adel*. 431: *verum quid facias? ut homost. Ita morem geras*.

puisqu'il peut changer selon les contextes et les personnes avec lesquelles on traite[41]. Cette conscience de la nature changeante des *mores* et de leur relativisme semble s'affirmer de plus en plus dans les deux derniers siècles de la République, objet de notre étude. Certains auteurs, face à cette contradiction, qui se développe entre le relativisme du *mos* et sa valeur normative, essayèrent de mieux définir ce concept en expliquant surtout comment justifier la valeur collective et normative de *mos*.

Comme cela a déjà été remarqué, l'ancienneté constituait la justification la plus fréquente chez les auteurs antiques[42]. En particulier, dans les écrits juridiques, on parle souvent de *mos* ou de *diuturna consuetudo* (usage ancien) comme une loi non écrite et partie du droit[43]. Également, l'érudit de l'âge augustéen Verrius Flaccus définissait le *mos* comme une institution de la patrie, relatif surtout aux rites religieux des anciens. On ne conserve pas l'œuvre originelle de Verrius, mais seulement la version abrégée et remaniée de Festus[44]; toujours est-il que la référence aux anciens et à la patrie (*patrius*) démontre que le *mos* était défini comme une pratique qui devait être établie antiquement et rester toujours valable, parce que sauvegardée comme sacrée.

Avant de s'approcher de Varron, nous examinons la réflexion de Cicéron sur l'usage comme partie du droit[45]. Comme Verrius, il considère que le *mos* a été transmis par les ancêtres (*mos a maioribus traditus*)[46]. De plus il réfléchit sur la valeur normative de l'usage dans plusieurs œuvres, où l'on trouve alternés *mos*, *mos maiorum* et

[41] Ter. *Phorm.* 454: *tot homines tot sententiae: suosque cuique mos.*

[42] Serv. *Aen*. 8, 316: *mos est lex quidam vivendi nullo vincolo adstricta, id est lex non scripta*.

[43] *D*. 1, 3, 32, 1 (*Inveterata consuetudo pro lege non immerito custoditur, et hoc est ius quod dicitur moribus constitutum*); *D.* 1, 3, 33 (*Diuturna consuetudo pro iure et lege in his quae non ex scripto descendunt observari solet*).

[44] Fest. 146, 3 L.: *Mos est institutum patrium <id est memoria veterum> pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum.*

[45] Ferrary 2007, 89-91: le droit (*ius*) était tripartite, composé de *lex*, *mos* et *natura/aequitas*.

[46] Cic. *Verr.* 2, 4, 79.

consuetudo[47]. Selon lui, le *mos* est un usage « canonisé » en tant que sauvegardé dans le temps (*vetustas*) et approuvé par la communauté (*adprobatio / consensus*) : sa fonction normative et régulatrice est justifiée parce qu'il s'agit d'une habitude qui s'est imposée avec le temps et le consensus d'une communauté.

Par rapport à Cicéron, notre auteur semble avoir ajouté un élément nouveau pour justifier cette fonction mais aussi pour surmonter la polysémie de *mos* ('coutume collective' et 'comportement spécifique'). L'innovation varronienne semble reposer sur une distinction précise entre *mos* et *consuetudo*, la dernière étant toujours subordonnée au premier. En outre, Varron ne semble pas concevoir l'ancienneté comme un caractère spécifique du *mos*.

Les deux définitions, que nous examinons dans le chapitre, ont été transmises séparément par Servius et Macrobe, même si pour commenter l'usage fait par Virgile de ce mot dans un même passage du VIIe livre de l'Énéide, où l'on trouve l'expression *mos erat* par rapport à la pratique d'ouvrir la porte de Janus au moment d'un conflit.

Dans le premier cas, *mos* est défini comme un consensus commun entre des personnes habitant ensemble, qui avec le temps devient une habitude (*consuetudo*)[48]. On peut apercevoir la proximité de la réflexion cicéronienne pour ce qui concerne l'idée du consensus ; par ailleurs, il y a ici une référence, très intéressante et novatrice, à un concept spatial de communauté qui n'est pas composée de *cives* ou citoyens d'une même ethnie ou culture, mais de personnes appartenant à un même territoire. De plus, *mos* est clairement distinct de *consuetudo*, qui représente un *mos* longtemps pratiqué (*inveteratus*). Servius ne nous donne pas la provenance de ce fragment qui contient la

[47] Cic. *inv.* 2, 67; 162; *Top.* 31; Cic. *part.* 129-130.

[48] Varro in Serv. *Aen.* 7, 601 = *Ant. RH* 1, fr. 13 Mirsch: *MOS ERAT Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit.*

définition, tandis que l'autre définition appartenait à un écrit *De moribus*, comme Macrobe en témoigne[49]. Même si demeure ici la distinction entre *mos* et *consuetudo*, cette définition donne beaucoup plus d'indices sur ce qui devait être le concept de *mos* pour Varron.

D'abord, celui-ci affirme que le *mos* se fonde sur un jugement de l'âme de façon qu'il s'agit d'un comportement choisi par un être rationnel[50]. On trouve dans cet aspect certaines similarités avec le concept de justice exposé par Platon dans *La République*[51]. En outre, la définition de Varron introduit l'idée qu'on doit choisir un *mos* afin qu'il soit suivi par l'usage commun (*quem sequi debeat consuetudo*). Les *mores,* les vrais, sont ceux qui peuvent être pris par la communauté comme règles générales et, par conséquent, ils doivent être considérés comme positifs et utiles pour cette communauté.

Pour arriver à imposer des usages, on a besoin de figures charismatiques capables d'influencer l'usage commun, comme Bettini l'a bien montré en donnant l'exemple d'une pratique fétichiste introduite par César[52]. En analysant les usages linguistiques, Varron avait vérifié ce même processus et l'importance de l'*auctoritas* pour créer des *consuetudines*[53] ; toutefois, selon lui, l'autorité n'est pas suffisante pour créer un *mos*, dont la spécificité est le choix d'un usage qui puisse (et doive) être adopté par l'entière

[49] Varro *Log. de moribus* fr. 74 Bolisani = Macr. *Sat*. 3, 8, 9: *Varro...morem dicit esse in iudicio animi, quem sequi debeat consuetudo.*

[50] En effet, Varron considère la rationalité humaine propre de l'*animus*. Cf. *Sat. Men.* fr. 32 Ast.; *Ant. RD* 16, frr. 226-227 Card.

[51] Pl. *Resp.* 4, 443c9-444a6.

[52] Bettini 2000, 256 e n. 38 sur Plin. *nat*. 28, 21: *Caesarem dictatorem post unum ancipitem vehiculi casum ferunt semper, ut primum consedisset, id quod plerosque nunc facere scimus, carmine ter repetito securitatem itinerum aucupari solitum.*

[53] Varro *De sermone Latino* fr. 43 Wilmanns = GL 7, 150, 11-13 K.: (*Lacrumae an lacrimae, maxumus an maximus, et siqua similia sunt, quo modo scribi debeant, quaesitum est. Terentius Varro tradidit Caesarem per i eius modi verba solitum esse enuntiare et scribere. Inde propter auctoritatem tanti viri consuetudinem factam*); *ling.* 8, fr. 5 Kent = p. 146 Goetz-Scholl = Gell. 2, 25, 9 (*sentior nemo dicit et id per se nihil est, adsentior tamen fere omnes dicunt. Sisenna unus adsentio in senatu dicebat et eum postea multi secuti, neque tamen vincere consuetudinem potuerunt*).

communauté. C'est pourquoi, il ne parle jamais de *malus mos* mais de *mala consuetudo*¸ quand l'usage commun, ayant suivi une autorité négative, a adopté une pratique négative de son côté[54].

On repère une confirmation de cette idée dans la théorie linguistique de Varron qui, pour définir la pratique commune, utilise uniquement le mot *consuetudo* et jamais *mos*. Pouvant être soit positive soit négative, une *consuetudo* doit être suivie uniquement dans le premier cas, au contraire du *mos* qui à cause de sa valeur paradigmatique devrait toujours être une bonne pratique[55].

Une dernière confirmation se trouve dans le discours que Cicéron fait prononcer à Varron dans les *Academica posteriora* comme porte-parole du philosophe académicien Antioche d'Ascalon, qui représente un important modèle pour notre auteur. Dans un passage, en particulier, le personnage Varron affirme qu'une *consuetudo*, pour être partie de *mores*, doit être formée avec l'habitude mais aussi la raison[56].

Pour résumer, la reconstruction que nous proposons du concept varronien de *mos* lui donne une forme philosophique unitaire : ce serait un comportement qui, étant considéré honnête et positif par et pour une communauté, deviendrait une habitude et enfin une

[54] Varro *Log. Cato de liberis educandis* fr. 24 Chappaius = fr. 22 Müller = Non. 190, 3 L.: *mala enim consuetudo diu inroborata est inextinguibilis*.

[55] *ling.* 9, 18 (*Quare qui ad consuetudinem nos vocant, si ad rectam, sequemur: in eo quoque enim est analogia; si ad eam invitant quae est depravata, nihilo magis sequemur, nisi cum erit necesse, quam in ceteribus rebus mala exempla: nam ea quoque, cum aliqua vis urget, inviti sequemur*); *Ibid* 9, 6 (*Populus enim in sua potestate, singuli in illius: itaque ut suam quisque consuetudinem, si mala est, corrigere debet, sic populus suam*).

[56] Cic. *ac. post.* 1, 20: *Animi autem quae essent ad comprehendendam* [*ingeniis*] *virtutem idonea, eaque ab his in naturam et mores dividebantur. Naturae celeritatem ad discendum et memoriam dabant, quorum utrumque mentis esset proprium et ingenii; morum autem putabant studia esse et quasi consuetudinem, quam partim assiduitate exercitationis partim ratione formabant, in quibus erat ipsa philosophia.*

règle de comportement pour les membres de cette communauté (*Mos*). Par conséquent, après avoir réfléchi sur la formation des habitudes comportementales mais aussi linguistiques et le rôle des *auctoritates* dans cette formation, Varron distinguait entre *mos* (coutume honnête, tradition) et simple habitude (*consuetudo*), pour réaffirmer parallèlement la validité du *mos maiorum*. En effet, dans les dernières pages du chapitre, nous examinons toutes les occurrences du terme *mos* chez Varron, en relevant comment il fait presque toujours référence aux pratiques anciennes, dans une acception très positive. L'auteur semble suggérer que les habitudes des ancêtres étaient un modèle de comportement idéal puisqu'elles étaient choisies pour le bien de la société et, par conséquent, avaient le droit d'être appelées *mos*.

***

3) *MEMORIA* ET *SAPIENTIA* : MÉCANISMES ET CRISE DE LA MÉMOIRE

Le troisième chapitre se fonde sur la comparaison entre le lexique de la mémoire utilisé par Varron dans le *De lingua latina*, l'analyse du verbe *ruminor* (*rumino*, chez les chrétiens) et l'emploi de son équivalent grec μηρυκάομαι chez Philon d'Alexandrie.

D'abord, nous approfondissons le champ lexical de la mémoire présent dans les étymologies du livre VI du *De lingua latina*, afin de pouvoir établir le fonctionnement, la fonction et les branches de la mémoire selon Varron. En suivant l'étude de Romano (2003), nous relevons certains caractères de la *memoria*. Le premier élément que nous y remarquons est que se souvenir fait partie des processus mentaux (*cogito*). Cette idée, apparemment attendue et prévisible surtout pour nous modernes, démontre que la mémoire, selon Varron, était le propre des hommes, les seuls qui aient la *mens*

(« cerveau, esprit »), lieu où les souvenirs se répètent grâce à la cogitation (*reminisci*)[57]. De plus, les hommes incapables de se rappeler du passé semblent considérés par l'auteur comme des foules (*amentes*), dépourvues de la rationalité humaine (*mens*)[58].

Les verbes de mémoire analysés par Varron se rattachent, outre à la tête et à l'intelligence, aussi au cœur, aux sensations intimes humaines, comme cela est souligné dans l'étymologie de *recordare* (« se rappeler ») : rappeler signifie remettre quelque chose de passé dans le cœur et aussi en prendre soin (*cura*)[59]. Rappeler/songer et soigner chez Varron ont une liaison comme en français.

Nous pouvons retrouver le même rapprochement entre *memoria* et *cura* dans le fragment, probablement partie de l'introduction originelle des *Antiquitates divinae*[60]. Ce fragment, en même temps, inclut une image de la mémoire comme récipient capable de garder les souvenirs (*in memoria recondi*) : pour notre auteur, la permanence d'un souvenir dans la mémoire est la seule chose qui permette aux faits passés de survivre en devenant un *monumentum*, un lieu de mémoire[61]. Par ailleurs cette permanence, pour être efficace, doit dépendre d'une mémoire active (*recordari*, *reminisci*), que Varron

---

[57] *ling.* 6, 41-44: *Incipiam hinc primum quod dicitur ago. Actio ab agitatu facta.* [...] *Actionum trium primus agitatus mentis, quod primum ea quae sumus acturi cogitare debemus, deinde tum dicere ac facere. De his tribus minime putat volgus esse actionem cogitationem; tertium, in quo quid facimus, id maximum. Sed et cum co[a]gitamus quid et eam rem agitamus in mente, agimus, et cum pronuntiamus, agimus.* [...] *Cogitare a cogendo dictum: mens plura in unum cogit, unde eligere possit* [...]. *A cogitatione concilium (inde consilium), quod ut vestimentum apud fullonem cum cogitur, conciliari dictum. Sic reminisci, cum ea quae tenuit mens ac memoria, cogitando repetuntur. Hinc etiam comminisci dictum, a con et mente, cum finguntur in mente quae non sunt; et ab hoc illud quod dicitur ementiri, cum commentum pronuntiatur. Ab eadem mente meminisse dictum et amens, qui a mente sua disce*[*n*]*dit.*

[58] Cf. Baroin 2010, 120-123.

[59] *ling.* 6, 46 : *Curare a cura dictum. Cura, quod cor urat; curiosus, quod hac praeter modum utitur. Recordare rursus in cor revocare.*

[60] *Ant. RD* 1, fr. 2a Card. = Aug. *civ.* 6, 2 sur lequel cf. *infra.*

[61] *ling.* 6, 49 : [...] *Meminisse a memoria, cum id quod remansit in mente* [*in id quod*] *rursus movetur; quae a manendo ut mani*[*o*]*moria potest esse dicta. Itaque Salii quod cantant 'mamuri veturi', significant memoriam veterem; ab eodem monere*[*m*]*, quod is qui monet, proinde sit ac memoria; sic monimenta quae in sepulcris, et ideo secundum viam, quo praetereuntis admoneant et se fuisse et illos esse mortalis. Ab eo cetera quae scripta ac facta memoriae causa monimenta dicta.*

appelle *manimoria* puisqu'elle reste (*manet*) vivante dans l'esprit humain en étant objet d'intérêt et de soins[62]. La *manimoria* n'est pas une simple archive de *mémoire* ; au contraire, son importance repose sur le fait qu'elle transmet le savoir (*monet*) et lui permet de se conserver (*recondi*). Le but de rappeler semble, pour Varron, l'éducation et la transmission de *sapientia*.

En général, la société romaine se fondait sur la mémoire et surtout sur la mémoire « par cœur » dans les pratiques sociales et, en particulier, dans le domaine de l'éducation, comme nous l'analysons ensuite dans le chapitre. La formation des citoyens passait par l'exercice de la mémoire, par la répétition et l'acquisition des modèles exemplaires, partie de la tradition civique. Pendant plusieurs siècles de la République, la répétition n'apparaît donc pas du tout stérile ou mécanique, mais le passage indispensable pour former les citoyens et leur donner des mœurs (cf. l'adage *repetita iuvant*).

Nous prenons comme exemple l'étude par cœur de la loi des XII tables, qui représente un cas emblématique de la parabole descendante de la mémorisation et des pratiques mnémoniques à Rome ('*Memorieren*')[63]. Ayant encore beaucoup de prestige et de valeur en 91 av. J. -C. (année où l'histoire du *De oratore* est située), les douze tables se retrouvent en 52 av. J. -C. (date du *De legibus*) avec un rôle très limité au point qu'elles sont ensuite définitivement sorties de la formation scolaire[64].

Un autre exemple de l'importance de la mémorisation à Rome demeure dans la pratique du *tirocinium fori* : les jeunes Romains dès 16 à 17 ans, appelés *auditores*,

[62] Sur mémoire active vs. mémoire archive cf. Assmann 2002, 149-151.

[63] Cancik-Mohr 1990, 314.

[64] Cic. *de orat.* 1, 193-195 ; *leg.* 2, 59. Cf. Romano 2005, en part. 474-479

devaient suivre un juriste et en écouter avec diligence les *responsa* de telle manière qu'ils les apprenaient par cœur[65].

Héritier de cette tradition à l'époque impériale, Quintilien souligna, dans ses réflexions pédagogiques, l'importance d'élever les enfants à travers la pratique de la mémoire et de la répétition qui sert à assimiler le savoir et à posséder la connaissance à fond, comme un repas qui doit être mâché longuement (*remando*) avant d'être digéré[66].

Cette métaphore cognitive du repas comme acquisition de savoir et de la répétition comme condition nécessaire à la digestion de ce repas est à la base du mot *sapientia* et, comme nous essayons de montrer dans la deuxième partie du chapitre, est employée par Varron, qui semble avoir réfléchi à cet aspect de la mémoire, en développant l'image du 'ruminer' dans ses écrits et en l'utilisant pour dénoncer la crise de la tradition à son époque.

Si nous considérons les autres sources anciennes, la première réflexion sur la rumination comme image de la mémoire et, en particulier, du processus avec lequel on apprend par cœur et on acquiert de la connaissance, se trouve chez Philon d'Alexandrie, un auteur grec ayant vécu entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le I^{er} ap. J.-C., qui a été plusieurs fois rapproché de Varron à cause de son emploi similaire de l'allégorie pour expliquer la religion[67]. En particulier, la présence dans leurs écrits des même motifs a été expliquée comme due à la leçon d'Antioche d'où Varron et Philon les auraient pris[68].

Ce dernier réfléchit sur le 'ruminer' (en grec μηρυκάομαι, verbe déponent) pour expliquer un épisode de la Genèse, où Rebecca abreuve un servant et des chameaux, et les lois religieuses de Moïse qui distinguaient animaux purs (ruminants avec le sabot

[65] David 1992, 333-337.

[66] Quint. *inst.* 1, 1, 35-36 ; 10, 1, 19 ; 11, 2, 41.

[67] Pépin 1976, 276-307; 308-387; Boyancé 1975; Boyancé 1976.

[68] Grilli 1979; Michel 1998.

séparé en deux parties) et impurs (tous les autres)[69]. En particulier, dans le premier passage, tiré du *De posteritate Caini*, Philon donne une exégèse des chameaux comme symbole des souvenirs, puisque la rumination fonctionnerait comme la remémoration : en ruminant, ces animaux remettent dans la bouche la nourriture, comme l'esprit de ceux qui apprennent récupère les choses vues et apprises auparavant.

Dans les deux occurrences, le 'ruminer' est conçu par Philon comme une allégorie de l'acquisition du savoir par un élève, qui en répétant plusieurs fois finalement apprend et connaît.

À Rome, l'exégèse de la loi alimentaire de Moïse a été récupérée par les auteurs chrétiens dès le III^e^ siècle ap. J.-C. : ceux-ci expliquent l'interdiction de manger des animaux non-ruminants, toujours en voyant dans le 'ruminer' un symbole de sagesse (traduit en latin avec la forme active *rumino*)[70]. Après plus ou moins un siècle, cette image du processus « ruminant » de la mémoire devient courante chez les chrétiens, mais elle n'implique jamais une nuance négative ni une quelconque perte de signification des souvenirs « ruminés »[71].

Considérant, finalement, Varron, nous relevons qu'il connaissait aussi la métaphore de la rumination, mais en utilisant la forme déponente *ruminor* qui n'est pas attestée chez les chrétiens. Comme nous le proposons, il est probable que cette forme déponente ait été reprise, ensuite, par Gellius à partir de Varron même[72]. D'ailleurs, ce dernier ne l'avait pas inventée : peut-être avait-il lu cette forme rare dans un passage de la tragédie *Aegisthus* de Livius Andronicus[73]. Le sens propre du verbe déponent devait être « tirer

[69] Phil. *De posteritate Caini* 148-151 ; *De specialibus legibus* 107 et *De agricoltura* 131-134.

[70] Cf. *e.g.* Novantian. *cib. Iud.* 3 ; Tert. *resurr.* 37, 11.

[71] Cf. *e.g.* Ambr. *inst. virg.* 16, 103; *in psalm*. 14, 2; Aug. *in psalm.* 46, 1; 141, 1.

[72] Varro *Log. Tanaquil de pudicitia*, fr. 81 Bolisani; *Sat. Men.* fr. 60 Ast.; fr. 505 Ast.; Gell. 19, 7, 2.

[73] Non. 245, 23 L. = Livio Andronico in *TRF* fr. 8 Rib.[2]

quelque chose hors de l'estomac (*rumen*) pour quelqu'un » et donc « rappeler quelque chose à quelqu'un oralement » : il est construit avec le datif, comme le souligne Kruschwitz[74]. Sur ce verbe, qui se rattache au mot *rumor* (rumeur), se fonde aussi l'emploi du mot *ruminatio* par Cicéron[75].

Varron avait utilisé ce verbe dans un contexte très positif, c'est-à-dire le logistorique *Tanaquil de pudicitia*, où la femme de Tarquin imagine Servius rappeler oralement la leçon et la bienveillance que lui a accordée son père adoptif au moment de sa mort. Cette répétition orale établit probablement le passage d'une tradition (*humanitas*) de Servius à ses citoyens et à son successeur : cette même tradition qu'il avait apprise grâce à l'éducation que lui avaient donnée Tarquin et Tanaquilla[76].

Comme nous essayons de le montrer ensuite, Varron avait encore développé cette métaphore dans le contexte dystopique de ses *Satires Ménippées* en mettant en relief une différente acception de la rumination. Bien qu'ici *ruminor* signifie toujours « rappeler oralement à quelqu'un », dans le cas de la *Bimarcus* (*Sat. Men.* fr. 60 Ast.) et de la *Sexagessis* (fr. 505 Ast.) cette remémoration semble stérile, mécanique et bête. Par conséquent, il est possible que dans ces deux satires l'auteur veuille dénoncer la crise courante des traditionnelles pratiques mnémoniques et de la mémoire, au sens plus large. Celle-ci rencontrait, selon lui, un dédain parmi ses contemporains (qui parlent dans les deux fragments) envers la pratique de la répétition orale, mais aussi envers la tradition et les *antiquitates* au point qu'il imaginait que l'un des personnages de la

[74] Kruschwitz 2009, 164.

[75] Cic. *Att.* 2, 12, 2. Cf. Bettini 2008, 359-360.

[76] *Log. Tanaquil de pudicitia*, fr. 81 Bolisani : *non modo absens quicquam de te sequius cogitabit, sed etiam ruminabitur humanitatem*. Cf. Liv. 1, 39, 3 : *tum abducto in secretum viro Tanaquil, 'viden tu puerum hunc,' inquit, 'quem tam humili cultu educamus? scire licet hunc lumen quondam rebus nostris dubiis futurum praesidiumque regiae adflictae; proinde materiam ingentis publice privatimque decoris omni indulgentia nostra nutriamus*'

Sexagessis lui reprochait de continuer à répéter, bêtement, des choses désormais dépassées (*ruminaris antiquitates*)[77].

S'il y avait eu chez Varron une distinction, explicite ou pas, entre le concept de simple répétition (*ruminari*) et celui de mémoire active (*recordari*, *reminisci*), elle est désormais perdue ; toujours est-il qu'on ne peut pas exclure qu'une trace de ceci soit conservé dans la réflexion que Saint Augustin dédie à la mémoire dans le livre X de ses *Confessiones*[78]. En fait, Augustin, qui connaissait bien et partageait l'emploi de la métaphore 'ruminer' avec Philon et les chrétiens, dans ce seul cas la considère partiellement impropre, puisque la rumination impliquerait une perte de signification, si la répétition mnémonique et la remémoration regardent des choses qui intéressent le sujet. Peut-être avait-il repris la distinction varronienne, car le passage du livre X semble contenir plusieurs échos du traitement du lexique de la mémoire présent dans le *De lingua latina*, comme nous le montrons grâce à certains exemples[79].

Pour résumer, selon Varron il y aurait une mémoire active, sur laquelle auparavant Rome se fondait et qu'il appelle *manimoria,* puisqu'elle reste (*manet*) vivante dans l'esprit humain, transmet le savoir (*monet*) et lui permet de se conserver (*recondi*). De l'autre côté, il y aurait la répétition qui est fonctionnelle à la mémoire et à la formation des citoyens dès l'éducation des enfants, comme on peut l'apercevoir dans plusieurs exemples pris dans la réalité culturelle romaine ; pourtant, sans un fort intérêt (*cura*) et une participation du sujet qui apprend, cette répétition peut s'avérer inutile et sans aucun rapport avec la connaissance (*sapientia*).

[77] Leonardis 2014, 50-53.

[78] Aug. *conf.* 10, 14, 21.

[79] Auparavant la critique avait reconnu la principale (et seule) source de la partie sur la mémoire du livre X dans Cic. *Tusc*. 1, 24, 56-25, 61. Cf. Solignac 1987, 18-25; Cary 2000, 125-139.

En établissant cette distinction, il est possible que Varron ait voulu montrer comment la crise de la mémoire du passé dans la Rome contemporaine s'expliquait par une crise des moyens de transmission et d'éducation : selon lui, à la fin de la République, on continuait à répéter par cœur les histoires et les exemples des ancêtres (le *mos maiorum*), mais sans véritable assimilation de leur message. Pour combattre cette crise, il avait conçu notamment deux œuvres pour qu'elles rappellent aux Romains le vrai sens de leur tradition et puissent ainsi être des *monumenta* : les *Antiquitates* et les *Disciplinae*.

L'étude conduite touche certains problèmes ouverts, en offrant de possibles explications et de nouveaux indices de recherche. Par exemple, nous donnons de nouvelles évidences pour définir le sens du verbe déponent *ruminor*[80]. Ensuite, nous expliquons le rapport entre l'étymologie varronienne de la divinité *Rumina*, le mythe de la *ficus Ruminalis* et l'idée du premier savoir accompli par les jumeaux Romulus et Rémus à travers « la rumination ». Liée à cette question est l'attribution à Caton l'Ancien du logistorique *De liberis educandis*, où Varron parle encore de *Rumina* et du 'ruminer'. D'autres résultats obtenus dans ce chapitre sont les suivants : l'explication du possible contexte d'un fragment du logistorique *Tanaquil de pudicitia* ; la définition des sources de la section sur la mémoire contenue dans les *Confessiones* de Saint Augustin ; l'étude de la transmission et de la réélaboration de termes et motifs varroniens par Gellius ; la découverte d'autres motifs communs entre Varron et Philon à l'appui de la thèse de Pierre Boyancé de leurs liens avec le philosophe Antioche.

4) L'ÉTUDE DE L'*ANTIQUITAS* COMME MOYEN GNOSÉOLOGIQUE :

[80] Mascoli 2013 s'était déjà occupée de la question de la *ruminatio*, mais elle avait négligé des occurrences importantes.

L'UTILITÉ DE LA *THEOLOGIA CIVILIS*

La deuxième partie de la thèse approfondit la pratique 'antiquaire' de Varron et ses finalités culturelles et civiques. Nous examinons comment il justifiait la redécouverte et transmission de l'*antiquitas* en tant que nécessaires pour les hommes du présent et donc pourquoi, selon lui, l'*antiquitas* et les différentes *antiquitates* de Rome devaient être connues. En particulier, nous essayons de relever le fait qu'il défendait le contenu de la religion traditionnelle romaine et, plus généralement, de la tradition de la *civitas* comme miroir des vérités sur l'univers et sur ses lois.

Dans ses *Antiquitates* Varron devait s'appuyer sur une théorie très répandue dans la philosophie post-hellénistique qui voyait dans l'antiquité la présence d'une sagesse supérieure[81]. En particulier, il semble en reprendre la réélaboration du stoïcien Posidonius d'Apamée qui considérait cette sagesse comme achevée par des rois savants (ou philosophes) ayant vécu au début de l'humanité. Par conséquent, selon cette idée, chaque tradition gardait la sagesse des premiers savants, qui l'auraient cachée dans les rites et les mythes[82]. En réfléchissant sur cette thématique, Van Nuffelen relève qu'à la base du choix de Varron d'écrire une œuvre antiquaire sur les institutions civiles et religieuses de Rome il y avait un plan absolument philosophique : la religion romaine, même si relativement jeune, serait une « image du vrai », c'est-à-dire qu'elle contiendrait la sagesse antique des rois savants. L'essai de revitaliser le patrimoine religieux de la *civitas* dépendait, donc, de la conviction que la dissolution ou la déviance des rites établis aurait par force abouti à une perte de connaissance sur l'Univers[83]. Par conséquent, pour Varron, l'étude des *antiquitates* avait un statut gnoséologique de la même façon que l'étude accomplie par l'usuelle philosophie de type théorétique.

[81] *E.g.* Cic. *Tusc*. 1, 26 (sur ce passage cf. Romano 1998, 142).

[82] Boys-Stones 2001, *passim.*

[83] Cf. Van Nuffelen 2010, en particulier p. 164.

On peut retrouver des traces de cette théorie chez Varron, qui insiste par exemple sur les apports des anciens rois romains à la création des institutions civiles[84]. Ces rois, à la différence des philosophes, auraient simplifié leur connaissance complexe du cosmos pour la rendre compréhensible au peuple commun, comme l'exemple de Tarquin l'Ancien le démontre bien. Tarquin, selon Varron, aurait introduit le culte des images à Rome : aux origines de la ville il y aurait eu une religion aniconique, qui aurait été gardée pendant 170 ans et qui est considérée par l'auteur comme la plus pure, n'ayant pas besoin de riches statues pour s'imposer dans la conscience des citoyens : successivement l'introduction des *simulacra* par Tarquin (traditionnellement sur le trône entre 616 et 578 avant J.-C.)[85] aurait permis aux personnes non initiées aux cultes mystériques de comprendre l'essence et les caractéristiques de la divinité unique qui compose l'âme du monde (*anima mundi*) à travers ses représentations symboliques[86].

Une autre trace de la reprise varronienne de la théorie des rois savants se trouve dans sa discussion du quatrième degré de l'étymologie. En insistant sur le mot *rex* et en parlant des rois Latinus et Romulus comme premiers créateurs du langage, le passage, même si lacuneux, montre une claire référence à un niveau supérieur de connaissance

[84] Cf. *ling.* 5, 155 (*curia Hostilia, quod primus aedificavit Hostilius rex*); *R.R.* 3, 1, 1-5 (*Graecum Boeotiae Thebae, quod rex Ogyges aedificarit, in agro Romano Roma, quam Romulus rex*); *ling.* 5, 152 (*lauretum ab eo quod ibi sepultus est Tatius rex, qui ab Laurentibus interfectus est, <aut> ab silva laurea*).

[85] *Ant. RD* fr. 15, 18 et 38. Cf. Boyancé 1955, 65-66; Lehmann 1997, 184-192.

[86] *Ant. RD* 15, fr. 225 Card. = Aug. *civ.* 7, 5: (*primum eas interpretationes sic Varro commendat, ut dicat*) *antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animadvertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre; quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc videri secutos, quod mortalium animus, qui est in corpore humano, simillimus est immortalis animi; tamquam si vasa poneretur causa notandorum deorum et in Liberi aede oenophorum sisteretur, quod significaret vinum, per id quod continet id quod continetur; ita per simulacrum, quod formam haberet humanam, significari animam rationalem, quod eo velut vase natura ista soleat contineri, cuius naturae deum volunt esse vel deos.*

étymologique qui serait typique des rois[87]. Notre auteur donc, sur les traces d'une idée pythagoricienne retrouvable dans le *Cratyle* de Platon, aurait conçu ces premier rois comme nomothètes (créateurs des lois et institutions civiles) et onomothètes (créateurs des mots) en même temps[88]. En effet, on peut remarquer l'emploi chez Varron d'un même verbe, *fingo*, pour se référer à la création des mots autant qu'à l'invention des images cultuelles. La production des mots et des images qui font allusion à travers l'allégorie à la nature du cosmos est, bien sûr, une « fiction » comme celle des poètes qui inventent des néologismes, mais le but et l'utilité de cette fiction, dans le cas des rois, seraient d'introduire les moins cultivés à une connaissance du monde, pas simplement de les amuser avec les mots doux des poètes[89].

Comme Van Nuffelen l'a mis en évidence, avec l'application à la religion romaine de la théorie d'une ancienne sagesse cachée dans le culte et dans la langue, Varron a dû faire face à une difficulté manifeste : par rapport aux autres civilisations, Rome était une ville plutôt récente et ne pouvait donc pas réclamer pour elle l'existence des rois semi-divins ayant vécu au début de l'humanité. C'est pourquoi Varron semble avoir abordé cette problématique en donnant une réponse de deux ordres différents : une synchronique et une diachronique. D'un côté, il comparait la religion romaine à d'autres plus anciennes, comme la juive, en montrant par exemple l'identité substantielle entre Jupiter et le dieu des juifs[90] ; d'un autre côté, avec ses recherches sur la provenance et la nature des pénates, il voulait relever la parenté qui liait la religion romaine au culte de

[87] Cf. *supra*, *ling.* 5, 1, 8-10.

[88] Pl. *Cratil*. 388 sgg.; 425 d; 438 c. Cf. Michel 1965, 70; Boyancé 1976.

[89] *RD* 1, fr. 11 Card. = Aug. *civ.* 6, 6 (*physicos...utilitatis causa scripsisse, poetas delectationis*). Sur le binôme *delectatio*/*utilitas* dans l'idéologie de Varron cf. Baier 2007, 168.

[90] *RD* 1, fr. 16 Card.: *Deum Iudaeorum Iovem (esse) ... nihil interesse... quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur.* Cf. fr. 15; 17 Card.

Samothrace, un des plus anciens, en rendant Rome descendante (*cognata*) et héritière de cette dernière[91].

***

Ensuite, dans le chapitre, nous revenons sur d'autres motivations qui auraient poussé Varron à concevoir un nouveau type de philosophie fondé sur la tradition de la *civitas* comme miroir des vérités sur l'univers et sur ses lois. Comme nous essayons d'argumenter, cette problématique est étroitement liée au célèbre concept de théologie tripartite : il s'agit d'une tripartition dont la théorisation était stoïcienne (probablement élaborée par Panétios de Rhodes ou Posidonios d'Apamée), mais qui appartenait plus généralement aux formes de la pensée ancienne[92]. Visant à comprendre la complexité des phénomènes religieux, il y aurait trois différentes façons de traiter les dieux sur la base de cette théorisation : un genre de théologie « mythique » employé par les poètes ; un « physique » développé par les philosophes; un « civil » lié aux législateurs et, généralement, aux institutions civiles[93].

Comme le souligne Schiavone, le pontife Quintus Mucius Scaevola, dont l'opinion était contenue dans le logistorique varronien perdu *Curio de cultu deorum*, semble avoir été le premier à reprendre cette tripartition en la disposant selon un schéma hiérarchique, qui lui permet de réaffirmer l'importance de la tradition religieuse de Rome[94]. C'est pourquoi il plaçait au sommet de cette hiérarchie le genre de discours sur

[91] Cf. Van Nuffelen 2010, 163. Sur l'idée d'une parenté culturelle (*cognatio*) par rapport à Samothrace cf. Varro dans Serv. *Aen*. 3, 12 : *Dii penates a Samothracia sublati ab Aenea in Italiam advecti sunt, unde Samothraces cognati Romanorum esse dicuntur.*

[92] Cf. Lieberg 1982; Pépin 1976, 298-305; Lehmann 1997, 193-211; Rüpke 2005; Rüpke 2012, 172-185.

[93] Cf. Dio Chrys. *Or.* 12, 39-30; 44; Plut. *am.* 18, 763 B-C; Aët. *Plac.* I, 6, 9; Euseb. *Praep. ev.* 4, 1, 2.

[94] Varro *Log. Curio de cultu deorum*, fr. 5 Card. = Aug. *civ.* 4, 27: *Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur*

les dieux prononcés par les autorités de la cité (*principes civitatis*), dont les pontifes comme lui faisaient notamment partie[95]. En traitant de nouveau cette théorie dans les *Antiquitates rerum divinarum*, Varron, contrairement à Mucius, ne refusait complètement aucun type de *theologia* comme ridicule (celle des poètes) ou dangereuse (celle des philosophes)[96]. Au contraire, il les gardait toutes les trois en reconnaissant tout simplement leurs limites : considérant conciliables les différents discours, il concevait une sorte de théologie civique originale, comme synthèse des deux autres (*theologia mythice* et *theologia physice*)[97]. L'idée d'une combinaison des trois types dans une nouvelle forme de théologie *civilis* devait être un élément innovateur du projet

---

indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse...(Quae sunt autem illa, quae prolata in multitudinem nocent?) haec: ... non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditur enim ab doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint. (Quid aliud?) Quod eorum qui sint dii non habeant civitates vera simulacra, quod verus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra. (Haec pontifex nosse populos non vult; nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in religione civitates. Quod dicere etiam in libris Rerum divinarum Varro ipse non dubitat... Poeticum sane deorum genus cur Scaevola respuat, eisdem litteris non tacetur): quia sic videlicet deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciant furari, alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere; tres inter se deas certasse de praemio pulchritudinis, victas duas a Venere Troiam evertisse; Iovem ipsum converti in bovem aut cycnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare: nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur atque ab deorum natura longe absit.

[95] Schiavone 1976, 5-68. L'auteur revient sur ce sujet dans Schiavone 1987, 73-108; Schiavone 2005, 198-213.

[96] *Ant*. *RD* 1, fr. 7 Card. = Aug. *civ.* 6, 5 (*tria genera theologiae ... esse, id est rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi. Primum...quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam in contemptissimum hominem cadere possunt*); *Ant*. *RD* 1, fr. 8 Card. = Aug. *civ.* 6, 5 (*Secundum genus, ... quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures*); *Ant*. *RD* 1, fr. 9 Card. = Aug. *civ.* 6, 5 (*Tertium genus est ..., quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice † sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit*).

[97] Aug. *civ* 6, 6 = *Ant*. *RD* 1, fr. 54a Agahd: *Cum memoratus auctor [scil. Varro] civilem theologiam a fabulosa et naturali tertiam quandam sui generis distinguere conaretur, magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi voluit.*

antiquaire de Varron et, peut-être, son élément le plus caractérisant. L'auteur proposait de trouver la vérité sur le cosmos à partir des données contenues dans les rites et les coutumes religieuses, en appliquant un principe de *raison* au discours traditionnel, sans nier, en même temps, l'attractivité des récits poétiques et leur importance pour la transmission du savoir au peuple[98]. Il considérait les philosophes incapables de joindre des vérités qui soient objets de consensus parmi les différentes écoles philosophiques et surtout parmi le peuple commun, tout en admettant la supériorité de la théologie physique. En effet, c'était l'extrême abstraction des discours théologiques des philosophes qui empêchait leur transmission au peuple, toujours attaché à sa propre *consuetudo* et trop soumis à ses habitudes mythico-rituelles pour s'abstraire complètement de la tradition.

Ainsi Varron, conscient des limites propres de la mythologie et de la faiblesse des explications des différentes écoles philosophiques – en dernière analyse – arbitraires et destinées à s'opposer les unes aux autres, semble avoir conçu comme seule philosophie utile celle appliquée à la tradition, c'est-à-dire la combinaison des traditions particulières de chaque civilisation avec les résultats joints par les différentes écoles, qui visent à adopter un point de vue universel. Rendant la forme et le contenu des récits poétiques très attractifs pour le peuple commun, la tradition mythique romaine doit être également prise en compte pour cette conciliation.

La volonté de garder la tradition (*historiam tenere, ut tradita est*) de chaque peuple, et en particulier du peuple romain, dépendait donc pour notre auteur de deux facteurs[99] : le fond de la tradition renvoyait allégoriquement à la nature du cosmos et, en même

[98] Sur le principe de raison comme caractère typique de la culture de la fin de la République voir les travaux de Claudia Moatti: cf. Moatti 1988; 1991; 1997; 2003. Sur l'application de cet aspect au domaine religieux cf. Rüpke 2012, en part. sur Varron pp. 172-185.

[99] *Ant. RD* 1, fr. 12 Card. = Aug. *civ.* 4, 31 sur lequel cf. *supra*.

temps, ces allégories traditionnelles étaient les seules vraiment compréhensibles pour les gens communs. C'est pourquoi les traditions de chaque *civitas* se révèlent, selon l'auteur, l'unique lieu de vérité possible pour les hommes.

Comme dans le cas de l'étymologie, on relève ici la présence d'une science théologique par approximation et approximative : la nouvelle théologie civile proposée par Varron se fonde sur une conciliation qui approxime les données de la tradition (mythico-religieuse) avec les réflexions des philosophes et qui aboutit à une connaissance approximative des lois et des causes de l'univers. L'utilité et le statut théorique des explications théologiques contenues dans les *Antiquitates* se fondent, par conséquent, sur leur proximité de la vérité.

De l'idée qui refuse la possibilité d'atteindre des vérités absolues et universellement valables pour l'humanité entière pourrait dépendre le même principe d'approximation qu'on retrouve à l'époque de la République dans la conceptualisation romaine du *ius gentium* et de son interaction avec le *ius civile* : chaque civilisation a son propre droit (*ius civile*), mais il y a des règles communes à toutes les civilisations qui constituent le *ius gentium*[100]. Par conséquent, si l'on vise à théoriser et à déterminer un droit universel, il faut tenir compte des deux et de leur interaction. La ressemblance entre la conceptualisation du *ius gentium* et la nouvelle théologie civile varronienne a été suggérée dans une étude de Clifford Ando[101]. Comme notre thèse essaye de le montrer, l'adoption d'une dénomination romaine (*theologia civilis* vs. *t. mythice* et *physice*) pourrait confirmer cette hypothèse et faire penser que l'élaboration du concept de *genus civile theologiae* ait été influencée par la réflexion contemporaine sur le *ius civile*[102].

[100] *Gai Instit.* 1, 1.

[101] Ando 2010, 77-78.

[102] Aug. *civ.* 6, 5 = Hagendahl 196, *testim.* 709 Cardauns, p. 282.

La nouvelle théologie civile proposée par Varron (romaine dans sa dénomination et dans son contenu) devait être valide uniquement pour Rome, mais non pour la petite ville des origines. Peut-être avait-il souhaité que Rome, désormais devenue de dimensions impériales et de vocation inclusive, grâce à ce nouveau genre de théologie puisse accepter différentes versions d'une unique vérité du cosmos, en les considérant toutes également légitimes à travers la comparaison des différents cultes. Pareillement tous les citoyens et les civilisations soumis à l'empire romain, avec cette théologie inclusive, auraient pu garder leurs propres rites tout en respectant les institutions et les pratiques romaines.

***

La première section du chapitre est suivie par un examen de l'autoreprésentation de l'auteur dans les *Antiquitates*, qui reflète sa théorisation d'une nouvelle *theologia civilis* et qui nous explique les motifs à la base de sa réinterprétation de la théologie traditionnelle et de la position du pontife Mucius.

Dans un fragment, cité plusieurs fois à cause de son importance, Varron se met en relation avec Énée et le pontife Metellus, en affirmant que son attention (*cura*) aux dieux est plus utile que celle des deux héros (l'un mythique, l'autre historique) qui, dans des occasions différentes, ont sauvé les symboles les plus sacrés de la religion romaine, les pénates[103]. La majeure utilité semble dépendre de leur différente *pietas* : Varron même vise à sauver les pénates, mais d'une manière plus efficace dans un moment où, comme il le dénonce, les dieux risquent de périr non à cause d'une destruction physique de Rome et de ses symboles, mais à cause de l'oubli des citoyens qui ne peuvent plus

[103] *Ant. RD* 1, fr. 2a Card. = Aug. *civ.* 6, 2. Cf. *supra*.

s'appuyer sur les autorités religieuses traditionnelles, ignorant elles-mêmes les causes les plus profondes des rites[104].

Comme nous avons pu le déduire de son analyse des phénomènes linguistiques et comme nous avons pu le relever par rapport à son concept de *mos*, Varron devait être conscient que toutes les coutumes doivent recevoir l'adhésion du peuple pour être maintenues. Également, les croyances et leur respect ne pouvaient plus se fonder uniquement sur la *potestas* des pontifes ou d'autres collèges sacerdotaux, mais devaient être acceptés par le peuple. En fait, selon Varron, les choix du peuple appartiennent à lui-même, bien qu'il doive toujours obéir à la raison[105].

Par conséquent, sauver les dieux, et en particulier les pénates, signifiait expliquer au peuple la raison pour laquelle ceux-ci étaient importants pour Rome et devaient être respectés et le convaincre de suivre la religion romaine et ses cultes. Pour accomplir cette tâche, Varron employait la nouvelle *theologia civilis*, en conciliant les différents discours religieux (mythique, philosophico-rationnel et traditionnel-institutionnel) afin de persuader rationnellement ses citoyens de suivre les cultes traditionnels et de comprendre leur substantielle vérité.

Comme nous l'examinons dans la suite du chapitre, Varron applique sa nouvelle théologie notamment à l'exégèse du culte des pénates, qu'il considère équivalents aux niveaux synchronique et diachronique aux Grands Dieux du culte de Samothrace, mais

---

[104] *Ant. RD* 15, fr. 206 Card. = Aug. *civ.* 7, 28: hinc (sc. Caeli et Terrae masculina et femina vi) etiam Samothracum nobilia mysteria...sic interpretatur eaque se, quae nec Sais nota sunt, scribendo expositurum eisque missurum quasi *religiosissime pollicetur.* (Dicit enim) *se ibi multis indiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas; caelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam* (vult intellegi); *caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat*. Cf. Serv. Dan. *Aen.* 2, 325.

[105] *ling.* 9.6: *Populus enim in sua potestate, singuli in illius: itaque ut suam quisque consuetudinem, si mala est, corrigere debet, sic populus suam. Ego populi consuetudinis non sum ut dominus, at ille meae est. Ut rationi optemperare debet gubernator, gubernatori unus quisque in navi, sic populus rationi, nos singuli populo*.

aussi à la triade capitoline canonisée par Tarquin l'Ancien. Cet exemple démontre que l'application de cette théologie approximative arrive à une synthèse des données en dépit de « forçages », omissions et incohérences pas toujours surmontables[106] .

Selon la version probablement originale de Varron, les pénates seraient arrivés à Rome depuis Samothrace en deux étapes[107] : au début Dardan aurait amené les statues (en bois ou en marbre)[108] depuis Samothrace en Phrygie ; après l'*excidium Troiae*, le descendant Énée les aurait emportées dans le Latium[109]. L'essence profonde de ces dieux devait être objet de débat à l'époque de l'auteur au point qu'il la traite dans le livre XV des *Antiquités divines*, la section sur les dieux *incerti*, dont le sens n'est pas clair. Selon son explication, le sens de ces dieux aurait été redécouvert à l'époque historique par le roi Tarquin, qui avait été initié aux mystères de Samothrace et, d'après ces révélations, avait réinterprété les pénates comme Jupiter, Junon et Minerve, les trois dieux à qui il aurait dédié le temple de Jupiter Optime Maxime[110]. En réalité, nous savons qu'il y avait un ancien temple sur le Capitole avant l'âge de Tarquin et que le même Varron le savait[111].

La comparaison avec le déjà cité fr. 206 Card. montre que Varron arrive à identifier Grands Dieux de Samothrace, pénates et triade capitoline. Cette interprétation s'appuyait sur la fréquente identification entre les pénates et les dieux de Samothrace

---

[106] Cf. Serv. Daniel. Aen. 3, 148: *Varro sane rerum humanarum secundo ait Aeneam deos Penates in Italiam reduxisse...quamvis alio loco alias opiniones secutus diversa dixerit*.

[107] Wissowa 1887, 40; Kleywegt 1972, 4-19; Schilling 1980; Cole 1984, 100-103.

[108] Serv. *Aen.* 1, 378.

[109] *Ant. RH* 2 fr. 8 Mirsch = Macr. 3, 4, 7: *Varro humanarum secundo Dardanum refert deos Penates ex Samothrace in Phrygiam et Aeneam ex Phrygia in Italiam detulisse. Qui sint autem di Penates in libro quidem memorato Varro non exprimit*.

[110] *Ant. RD* 15, fr. 205 Card. = Serv. *Aen*. 2, 296: *Penates esse...per quos penitus spiramus et corpus habemus et animi rationes possidemus; eos autem esse Iovem aethera medium, Iunonem imum aera cum terra, summum aetheris cacumen Minervam. Quos Tarquinius Demarati Corinthii filius, Samothraciis religionibus mystice imbutus, uno templo et sub eodem tecto coniunxit.*

[111] *ling*. 5, 158.

(*Cabiri*), due au même appellatif « Grands Dieux » (en grec Theoi Megaloi)[112]. Ainsi, il semble avoir exploité cet état incertain de choses autour du culte des pénates et des *Cabiri* de Samothrace pour arriver, diachroniquement et synchroniquement, à une identification historique et philosophique, ensemble, de ces trois groupes de divinités. Grâce à ces arguments, l'auteur devait réussir à lier Rome au plus ancien culte grec.

En même temps, il refusait l'identification des *Cabiri* avec les Dioscures[113]. Ce refus dépendait de la conviction que les Grand Dieux étaient formés par des divinités de sexes différents comme symboles des deux éléments qui composent l'Univers : le ciel, Jupiter, et la terre, Junon = Jupiter + Junon + Minerve qui est partie de Jupiter[114]. Par conséquent, il niait aussi l'identité des pénates et des Dioscures, bien que cela soit confirmé par la présence de deux statues des jeunes hommes dans le temple des pénates sur la *Velia*[115].

En conclusion, même si l'auteur arrivait à exemplifier d'une façon très claire son plan de théologie tripartite composé d'un discours mythique (Dardan, Énée), philosophique (cosmos comme ensemble du ciel et de la terre) et institutionnel (le temple de la triade bâti par Tarquin), l'architecture émergente des fragments varroniens se révèle ins-

---

[112] Serv. *Aen*. 3, 12 (*Varro quidem unum esse dicit Penates et magnos deos; nam [[et]] in basi scribebatur MAGNIS DIIS* [...]). Sur le nom « Cabiri » cf. Scarpi 2002, 8 e n. 1. Sur les différentes interprétations des divinités de Samothrace cf. Lewis 1959, 68-88.

[113] *ling*. 5, 57-58; *Log*. *Curio de culto deorum* fr. 1 Card. = Prob. *ad Verg. Buc.* 6, 31. *Contra* Serv. *Aen.* 3, 12 ([...] *id est Varro et alii complures magnos deos adfirmant simulacra duo virilia, Castoris et Pollucis, in Samothracia ante portam sita, quibus naufragio liberati vota solvebant. alii deos magnos Caelum ac Terram putant ac per hoc Iovem et Iunonem* [...]): le commentateur à l'Énéide semble faire un peu de confusion.

[114] Varron parle alternativement de deux ou trois divinité principales (*dei principes*). Cette contradiction semble surmontée grâce à l'exégèse (probablement prise d'Antioche), selon laquelle Minerve pouvait être reconduite à Jupiter en tant que partie supérieure du ciel. Cf. Fladerer 1996, 108-109.

[115] Dion. Hal. 1, 68.

table et trop abstraite, clarifiant mieux la portée et les problématiques de cette approximations théologique.

***

À la fin du chapitre nous mettons en évidence, dans un *excursus*, des traces de la théorie des *tria genera theologiae* dans les restes d'une satire Ménippée, intitulée Ἄλλος οὗτος ῾Ηρακλῆς (« Mais ceci est un autre Hercule ! »). Avec cet exemple nous essayons de donner des preuves sur l'élaboration de cette théorie, qui semble avoir eu une longue gestation et révèle la conscience de l'auteur du besoin des différents registres et utilisations pour la religion et le savoir, en général.

Pour venir au contenu de la satire, le seul fragment conservé traite la naissance d'Hercule[116]. Le titre semble se référer à un ancien adage : à la vue de personnes agissant comme le héros, il était commun de dire « Mais ceci est un autre Hercule ! » et de l'appeler, ainsi, Hercule[117]. Précisément, Varron en avait calculé quarante-trois cas dans les différentes régions[118]. De plus, on sait d'un témoignage de Macrobe que dans la satire il s'agissait de l'identification de Mars avec l'Hercule *Invictus*[119]. Il est probable que Varron trouvait une confirmation de leur identité soit dans le discours théologique institutionnel soit dans la réflexion théologique des philosophes. En effet, le collège sacré des *Salii* était dédié à Mars, mais aussi à Hercule, selon notre auteur[120] ;

[116] *Sat*. *Men*. fr. 19 Ast. = Prisc. GL 2, 6, 232, 6 K.

[117] Cf. *Paroemiogr.* I, 63: ἄλλος οὗτος ῾Ηρακλῆς· ἐπὶ τῶν ἰσχυρῶν καὶ κραταιῶν ἡ παροιμία.

[118] Serv. *Aen.* 8, 564: *Herculis enim mos fuit, ut etiam non rogatus laborantibus subveniret. Tunc, sicut Varro dicit, omnes qui fecerant fortiter Hercules vocabantur;* (...) *hinc est quod legimus Herculem Tirynthium, Thebanum, Libyum: licet eos primo XLIII. enumeraverit.*

[119] *Sat*. *Men*., fr. 20 Ast. = Macr. *Sat.* 3, 12, 5-6: *Salios autem Herculi ubertate doctrinae altioris adsignat [scil. Vergelius], quia is deus et apud pontifices idem qui et Mars habetur. Et sane ita Menippea Varronis adfirmat quae inscribitur* ἄλλος οὗτος ῾Ηρακλῆς*, in qua,* cum de Invicto Hercule loqueretur, eundem esse ac Martem probavit.

[120] Serv. *Aen.* 8, 285: *sunt Salii Martis et Herculis, quoniam Chaldaei stellam Martis Herculem dicunt, quos Varro sequitur*.

également, dans les *Antiquitates* et dans le *Curio de cultu deorum,* Varron suit la théorie des Stoïciens affirmant que tous les dieux du panthéon traditionnel sont des symboles des différents attributs d'une divinité unique qu'ils appellent *animus mundi*.

En rappelant que l'un des arguments principaux contre les spéculations des philosophes dans les *Antiquitates* est leur extrême complexité par rapport à la compréhension du peuple (frr. 8; 11 Card.), cette satire pouvait mettre en scène la probable réaction des gens communs face à la théorie stoïcienne de l'*animus mundi* qui devait être expliquée par un philosophe.

Le comique de la pièce demeurait, probablement, dans leur incapacité à comprendre cette théorie, puisqu'ils associaient à Hercule seulement les mythes traditionnels (cf. fr. 19 Ast.), où il n'y avait aucune identification de ceci avec Mars. Un représentant des gens communs, beaucoup plus sensibles aux récits poétiques qu'aux disputes philosophiques[121], aurait bêtement opposé à cette explication d'Hercule l'adage ἄλλος οὗτος ῾Ηρακλῆς, probablement en faisant une liste des personnes qui, comme elles étaient très fortes, mériteraient l'identification avec Hercule. Dans cette liste, contenue dans un fragment que je propose de retrouver chez Pline, devaient rentrer aussi de simples monstres de foire, qui n'avaient rien à voir avec la divinité du culte des Saliens, sauf la force incroyable[122].

Pour résumer, la satire semble conserver une réflexion de l'auteur sur la possibilité de communiquer les théories philosophiques les plus complexes, en mettant en scène les différentes sensibilités de la société romaine et en employant un registre ironique

[121] Cf. *Ant. RD* 1, fr. 19 Card.: *magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos*.

[122] Plin. *nat.* 7, 83: *idem M. Varro: Rusticelius, inquit, Hercules appellatus mulum suum tollebat, Fufius Salvius duo centenaria pondera pedibus, totidem manibus et ducenaria duo umeris contra scalas ferebat.*

comme cela se passe souvent dans ses *Satires Ménippées*. En même temps, si l'on considère le fait que Varron accepte l'identité Mars-Hercule (*probavit*), on peut y retrouver une confirmation de sa conviction de la nécessité d'une théologie physique, qui puisse se concilier avec le culte traditionnel en l'expliquant et en lui donnant une nouvelle autorité. Cette nouvelle *theologia civilis* était donc conçue de manière qu'elle puisse être illustrée mais aussi utilisée d'une façon différente par rapport aux intérêts et aux connaissances du public[123].

Enfin, puisque la datation normalement acceptée de la plupart des *Saturae Menippeae* entre la fin des années 80 et 67 avant J.-C. est bien antérieure aux *Antiquités divines*, il est possible que cette satire spécifique ait été écrite à un moment ultérieur[124], mais on peut aussi penser que l'élaboration de la théorie des *tria genera theologiae* avait accompagné Varron dans son parcours intellectuel pendant une longue partie de sa vie, en s'avérant un chaînon central de son projet antiquaire et, peut-être, son élément le plus caractéristique et innovateur.

***

5) LES *ANTIQUITATES* DE ROME POUR RETOURNER AUX *BONI MORES*

Dans ce dernier chapitre, nous mettons en relief la portée culturelle des recherches antiquaires accomplies par Varron et le but social que l'auteur s'était donné.

[123] *Ad esempio, alcuni misteri della religione, secondo Varrone, non dovevano essere divulgati in quanto dannosi: multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse* (*Ant*. *RD* 1, fr. 21 Card.)

[124] Cf. Cichorius 1922, 207-226. Salanitro 1990, 11 garde cette datation même en admettant la possibilité d'ajouts successifs. Les *Antiquites* remontent aux années 50 (21 livres des *res humanae*) et aux premières années 40 (15 livre des *res divinae*). Cf. Horsfall 1972, 122; Cardauns 1976, 132-133; Momigliano 1984, 200; Tarver 1997, 135. *Contra* Jocelyn 1982

D'abord nous relevons à partir de plusieurs indices que la synthèse des *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* n'avait pas simplement suscité l'admiration des contemporains, mais qu'elle s'était aussi imposée comme canonique, comme un plan de la mémoire de Rome, selon l'éloge que Cicéron en fait. Ce plan visait à retrouver la mémoire romaine et à guider les citoyens, perdus dans leur propre ville.

Comme nous l'avons analysé dans le premier chapitre, l'absence, à la fin de la République, d'une mémoire culturelle unanimement acceptée par les Romains comportait le manque de points d'orientation qui leur permettraient de ressaisir leur propre identité et donc de se comporter par rapport à cette identité. Il est donc très important que Cicéron reconnaisse à l'œuvre de son ami et rival le mérite d'avoir permis aux Romains de récupérer le sens de leurs coutumes, rites, autorités religieuses, lieux, langue, etc.[125]

Déjà Varron semble avoir été conscient de son autorité savante et de son rôle de guide culturel : dans une satire Ménippée intitulée *Manius,* il se représentait comme un érudit (*libellio*) dont l'opinion est tenue en grande considération par les personnes imaginées dans la satire pour ce qui concerne les choses anciennes et le savoir en général[126] ; de même, il concevait ses œuvres majeures comme des *monumenta*, c'est-à-dire des écrits qui rappellent (*moneo*), comme on l'a vu dans la conclusion du troisième chapitre de cette étude.

En même temps, ce plan de la mémoire culturelle romaine aboutit à une canonisation des idées de Varron, dans la culture romaine contemporaine et ultérieure, comme

[125] Cic. *ac*. 1, 9: *nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu publicam disciplinam, tu sedem regionum locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti.*

[126] *Sat. Men.* fr. 256 Ast. Cf. Cèbe 1985, 7, 1156-1160

l'exemple des Sept Monts le démontre[127]. Sa prise de position sur la connexion du rite du *Septimontium* avec le paysage de Rome, tout en étant un choix arbitraire fondé sur l'intérêt numérologique, détermina dès l'époque augustéenne le canon des sept collines bien connues. D'ailleurs, comme l'a remarqué Cancik, c'est surtout de Varron que dépend notre connaissance de la topographie sacrée de la Rome républicaine, c'est-à-dire des lieux liés ou vécus par rapport à des pratiques religieuses particulières, comme les temples des Argées ou le rite des *Luperci*[128].

Ainsi, Varron, en recherchant et recueillant dans ses écrits toutes les données possibles de la tradition romaine (*antiquitates rerum humanarum et divinarum*) grâce à ses compétences étymologique-antiquaires mais aussi philosophiques, arriva à canoniser sa sélection de la tradition même. Le fait de se présenter et d'être présenté comme fin connaisseur, interprète et même porte-parole du passé (d'où le titre de cette thèse, qui est tiré d'un fragment de ses *Satires Ménippées* : *« Ego unus scilicet antiquorum hominum »*), réfléchissait peut-être l'idée romaine, résumée dans un célèbre vers d'Ennius, selon lequel le bien de Rome (la *res romana*) demeure dans les valeurs et dans les hommes anciens (*moribus antiquis res stat romana virisque*)[129]. Se définir homme ancien, en particulier pour défendre l'importance du mariage et de la procréation pour la société romaine, manifeste donc le but social et moral auquel Varron visait avec sa pratique antiquaire : la redéfinition des *boni mores*, des bons comportements à adopter

[127] Gelsomino 1975; 1976. Cf. aussi le cas du Figue *Ruminalis*, traité dans le troisième chapitre.

[128] Cancik 1986, 258-259.

[129] Cic. *rep*. 5, 1 citant Enn. *Ann.* 156 Sk.: *moribus antiquis res stat Romana virisque"*. [...] *Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. Nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? Quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed iam ignorentur.*

dans le présent[130]. Récupérer les anciennes coutumes honnêtes (*mores antiqui*) signifiait, pour lui, sauver Rome de la ruine morale qui menaçait sa fin. Par conséquent, dans un fragment des *Antiquités humaines* il soulignait, avec un tranchant jeu de mots, que les bons citoyens s'intéressent surtout de salut commun de Rome (*salus*) qui est la chose la plus importante mais aussi la plus ancienne[131].

***

L'hypothèse d'une portée morale de sa pratique antiquaire est confirmée, selon nous, quand nous considérons sa discussion du *primigenium* « ce qui est né avant », adjectif que Varron emploie dans différentes œuvres, en l'adaptant à des contextes différents mais, d'après notre interprétation, cohérents[132].

D'abord, dans le *De lingua latina* (écrit autour des années 47-45) il parle des *verba primigenia* : il s'agit des mots « ancêtres » (comme *sto* ou *sedeo*), qui ne peuvent plus être décomposés et expliqués[133]. Remontant probablement aux origines de la civilité romaine et à l'imposition des premiers *onomothetai* guidés par la nature, ces mots devaient être, selon l'auteur, objet du quatrième degré de l'étymologie[134].

Dans le premier livre du *De vita populi Romani*, qui devait être écrit à peu près en 43, il y avait une partie décrivant la *consuetudo primigenia*[135], la façon dont les premiers

[130] *Sat. Men.* fr. 167 Ast.

[131] *Ant. RH* XX, fr. 4 Mirsch = Non. 5, 425, 33 L. (*antiquior melior Varro Rerum Humanarum lib. XX*): *neque idonei cives aliquid habent antiquius salute communi.*

[132] Cf. Champeaux 1975, 919-942.

[133] Cf. *ling.* 6, 36-37 (*primigenia dicuntur verba...quae non sunt ab aliquo verbo, sed suas habent radices*).

[134] Cf. *ling.* 6, 3: *natura...dux fuit ad vocabula imponenda homini*.

[135] *De vita p.R.* 24 Rip. = 23 Pittà: *primum de re familiari ac partibus; secundo de victuis consuetudine primigenia; tertio de disciplinis priscis necessariis vitae.*

romains avaient vécu quotidiennement sous la monarchie[136]. Selon la métaphore physiologique qui se trouve à la base de cette œuvre, le peuple romain à ce moment-là est encore très jeune et sa vie n'est pas proche de la fin ; c'est pourquoi, cette première partie de l'écrit varronien est caractérisée par la valeur de la pauvreté (*paupertas*) et de la simplicité (libre I: fr. 10; 14; 15; 28; 52a; 59 Rip.), tandis que dans la dernière traite les habitudes du peuple contemporain, corrompues et uniquement dirigées par le désir de richesse et pouvoir (livre IV: fr. 125b; 128; 126 Rip.).

Pour mieux déterminer le sens de *primigenium* chez Varron, il faut considérer ses deux occurrences dans les *Rerum rusticarum libri* qui semblent avoir été terminés vers 37 avant J.-C. Dans le premier livre du dialogue sur l'agriculture, les personnages traitent des différents types de grain et, en particulier, des *primigenia semina* : ceux-ci proviennent directement de la nature, tandis que les autres types auraient été découverts par l'homme, à travers l'expérience, seulement après l'introduction de l'agriculture ; de plus les grains *primigenii*, à la différence des ultérieurs, auraient la capacité de germer tout seuls et donc semblent remonter à l'âge d'or de l'humanité, quand la nourriture était directement disponible sans l'action de l'homme[137]. Dans le deuxième livre, nous retrouvons l'adjectif pour définir un type d'animaux d'élevage (*pecuaria*) : selon le personnage Atticus, la *primigenia pecuaria* contiendrait les animaux qui, du fait de leur nature placide, furent apprivoisés les premiers dans le passage à la deuxième étape de l'évolution humaine, c'est-à-dire le nomadisme pastoral[138]. Par conséquent, ces

[136] Pittà 2015, 136-137.

[137] Varro *R.R.* 1, 40: *Primigenia semina dedit natura, reliqua invenit experientia coloni. Prima quae sine colono, priusquam sata, nata; secunda quae ex iis collecta neque, priusquam sata, nata.*

[138] Cf. *R.R.* 2, 1, 3-5, passage sur lequel nous reviendrons plus tard.

animaux, après l'apprivoisement, maintiendraient une attitude similaire à celle qu'ils avaient à l'état sauvage, donc à « l'état de nature »[139].

Les occurrences considérées jusqu'ici démontrent que l'auteur concevait le *primigenium* comme ce qui, étant né au début, maintient un lien direct avec l'état naturel, soit dans le domaine linguistique, soit dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage.

Enfin, pour ce qui concerne directement le champ moral, nous retrouvons l'idée du *primigenium* dans le *Liber de philosophia*, dont la datation est inconnue mais probablement ultérieure à 45, année de publication des *Academica posteriora* où Cicéron affirmait que Varron n'avait pas composé d'écrits de philosophie. Dans ce traité (peut-être un *logistoricus*), en considérant la question du *summum bonum* (le bien le plus important), Varron proposait comme solution la recherche parallèle (et donc la synthèse) de *virtus* et *primigenia*, des valeurs éthiques et des premiers biens de nature[140]. Avec une innovation lexicale[141], Varron adopte, dans ce contexte philosophique, le mot *primigenia* pour suggérer que les biens fondamentaux pour l'homme sont aussi les nécessités apparues les premières et donc plus anciennes : pour les retrouver il serait suffisant, ainsi, d'étudier les origines de chaque civilisation, qui sont considérées comme l'âge la plus pur de l'humanité en ce qui concerne ses comportements.

---

[139] *R.R.* 2, 2, 2 : *Ego opinor, inquit, incipiam primus, quoniam in me videre coniecisse oculos, et dicam de primigenia pecuaria. E feris enim pecudibus primum dicis oves comprehensas ab hominibus ac mansuefactas*.

[140] Varro *LPh* fr. 4, 18 Langenberg = Aug. *civ.* 19, 3: *hominem nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur* (*scil. Varro*). *Proinde summum bonum hominis, quo fit beatus, ex utriusque rei bonis constare dicit, et animae scilicet et corporis. Ac per hoc prima illa naturae propter se ipsa existimat expetenda ipsamque virtutem, quam dotrina inserit velut artem vivendi, quae in animae bonis est excellentissimum bonum.*

[141] Cf. Aug. *civ.* 19, 2: *prima naturae, quae primigenia Varro vocat*.

Le terme *primigenium* semble toujours employé pour donner ce message « primitiviste » aux lecteurs : la recherche des *primigenia*, aussi bien dans le domaine de l'éthique philosophique que dans le domaine linguistique, dans l'histoire culturelle de Rome et dans l'agriculture, servirait à l'homme à pouvoir rester en harmonie avec la nature et de cette façon à vivre honnêtement.

***

Dans la dernière section de ce chapitre, nous discutons du concept de progrès et de décadence chez Varron par rapport au mythe de l'âge d'or, mais aussi du lien de l'auteur avec le philosophe péripatétique Dicéarque de Messine, qui était son modèle, en particulier pour le *De vita populi Romani*. Grâce à cette discussion, nous tentons d'expliquer la valeur du monde agricole et de la *rusticitas* dans le projet antiquaire varronien.

Dans ses *Rerum rusticarum libri,* la présence de plusieurs éléments comico-satiriques révèle que, selon Varron, à son époque le vice n'avait pas simplement affecté la société urbaine romaine, mais aussi celle des campagnes, lieux de plus en plus artificiels et loin de l'état naturel[142]. Pourtant sa réélaboration du modèle de développement humain théorisé par Dicéarque semble viser à expliquer l'importance de la vie rustique comme unique lien existant avec l'état de nature. En effet, Varron reprend son schéma des trois étapes du développement humain qui probablement était employé aussi dans le *De gente populi Romani*[143], selon lequel la première étape (*gradus*), traditionnellement appelée l'âge d'or, était de type primitif-naturel ; après il y aurait eu le passage à l'élevage ; la

[142] Green 1997; Kronenberg 2009; Kapteyn 2015.

[143] Cf. Kettner 1863, 51; Fraccaro 1907, 115. Cette hypothèse se fonde sur l'analyse du fragment suivant : *fagus Varro de gente populi Romani I* "*fagus quas Graece* φηγούς *vocant*" (*De gente p.R.* fr. 1 Fraccaro).

dernière étape aurait vu la présence de l'agriculture sédentaire. Tout en reprenant ce schéma et l'idée d'une décadence morale qui aurait accompagné le passage des différentes étapes à cause de la croissance des nécessités et des appétits, Varron l'a modifié avec l'assertion que la vie rustique gardait plusieurs aspects des deux autres étapes en restant en continuité avec elles[144].

Puisque les *res rusticae*, même si ultérieures et moralement inférieures par rapport aux deux autres moments de l'histoire humaine, étaient plus conservatives linguistiquement et culturellement[145], elles préservaient des traces de la moralité de l'humanité primordiale, autrement irretrouvables comme étant l'âge d'or, partie d'un temps obscur qui n'était objet d'aucune tradition et que Varron appelait ἄδηλον, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. En effet le monde agricole est le seul qui est concrètement connu, car il existait déjà avant le déluge d'Ogigus et donc avant l'âge mythique[146].

Si l'ancienne parcimonie vertueuse des premiers hommes ne peut pas être imitée, ses détails étant inconnus, il en reste quand même des traces (*vestigia*) dans le style de vie

---

[144] *R.R.* 2, 1, 3-5 = Dicearco fr. 48 Wehrli: *necesse est humanae vitae a summa memoria gradatim descendisse ad hanc aetatem, ut scribit Dicaearchus, et summum gradum fuisse naturalem, cum viverent homines ex his rebus, quae inviolata ultro ferret terra, ex hac vita in secundam descendisse pastoriciam, e feris atque agrestibus ut arboribus ac virgultis [ac] decarpendo glandem, arbu[s]tum, mora, poma colligerent ad usum, sic ex animalibus cum propter eandem utilitatem, quae possent, silvestria dep<r>enderent ac concluderent et mansuescerent. In quis primum non sine causa putant oves assumptas et propter utilitatem et propter <p>laciditatem. Maxime enim hae natura quietae et aptissimae ad vitam hominum. Ad cibum enim lacte et caseum adhibitum, ad corpus vestitum et pelles adtulerunt. Tertio denique gradu a vita pastorali ad agri culturam descenderunt, in qua ex duobus gradibus superioribus retinuerunt multa, et quo descenderant, ibi processerunt longe, dum ad nos perveniret.* Cf. aussi *R.R.* 1, 2, 15-16 = Dicearco fr. 51 Wehrli.

[145] Boscherini 1976. Cf. Cf. *R.R.* 1, 2, 1(*Sementivis feriis in aedem Telluris veneram rogatus ab aeditumo, ut dicere didicimus a patribus nostris, ut corrigimur a recentibus urbanis, ab aedituo*) e 1, 48, 2 (*Spica autem, quam rustici, ut acceperunt antiquitus, vocant specam, a spe videtur nominata*).

[146] Cf. *supra*, p. 7.

rustique, comme un passage des Géorgiques semble le suggérer[147]. De plus, les champs sont une donnée naturelle et donc l'agriculture est, par définition, en contact direct avec la nature[148].

Pour conclure, l'éloge varronien de la vie rustique, un *mos antiquus* qui a permis à l'humanité de rester en continuité avec les *primigenia*, semble toujours fondé sur la recherche du *primigenium*. Les *res rusticae*, plus proches du passé que les *res urbanae*, démontrent ainsi la supériorité de l'*antiquitas* sur le présent en raison de leur utilité sociale et de leur moralité naturelle. Pour reprendre le jeu de mots de Varron, vivre à la campagne était « vieux et donc était mieux ». En même temps, cet éloge n'aboutit pas à un propos concret de renouvellement social à partir de la redécouverte des *res rusticae* ; au contraire, dans cette œuvre composée à un âge avancé et alors que la république avait déjà décliné, nous apercevons un découragement amer et un sentiment d'échec de notre auteur, qui probablement ne croyait plus que son projet antiquaire et politique soit véritablement réalisable[149].

---

[147] Cf. Verg. *Georg*. 2, 458-474: *O fortunatos nimium, sua si bona norint,/ agricolas!* [...] / *extrema per illos* / *Iustitia excedens terris vestigia fecit*. Cette œuvre a été influencée par Varron: Salvatore 1978.

[148] *R.R.* 3, 1, 4: [...] *divina natura dedit agros, ars humana aedificavit urbes, cum artes omnes dicantur in Graecia intra mille annorum repertae, agri numquam non fuerint in terris qui coli possint. Neque solum antiquior cultura agri, sed etiam melior. Itaque non sine causa maiores nostri ex urbe in agros redigebant suos cives, quod et in pace a rusticis Romanis alebantur et in bello ab his tuebantur. Nec sine causa terram eandem appellabant matrem et Cererem, et qui eam colerent, piam et utilem agere vitam credebant atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis.*

[149] Cf. Kapteyn 2015, 203-204: "The work promotes the past as a better time, pointing to all of these elements as the reasons behind the moral superiority of the *maiores*. At the same time, the three books display the way we live now—the preference for the city over the countryside, for leisure over labor, the turning to pleasure as both an end in itself and a means to earn profit, the violence and fraud that have contaminated the Republic. Yet even as the text participates in this standard privileging of the past as superior to the present, Varro reveals that attempts to regain the past are inevitably flawed and invariably doomed to fail". Cf. aussi McAlhany 2003, 109-134 (cap. *The end of scholarship*) et

***

En abordant une étude globale des écrits varroniens (complets ou fragmentés), la thèse, selon notre espoir, a comme premier résultat de donner une représentation unitaire et originale du profil d'un auteur souvent oublié par la critique, mais qui fut un intellectuel très respecté du fait de sa connaissance énorme et qui réussit à façonner la Rome ancienne comme une ville ressemblant à son idéal.

En second lieu, cette étude a retrouvé des indices significatifs pour mieux interpréter certains fragments et œuvres, dont le contenu demeurait incertain selon la critique précédente, comme dans le cas du logistorique *Cato de liberis educandis* ou de l'unique fragment de l'écrit intitulé *Tanaquil*. En même temps, grâce à un examen comparatif des interprétations allégoriques présentes chez Varron et Philon d'Alexandrie nous avons pu recueillir de nouvelles preuves en soutien de la thèse de Boyancé d'un rapport direct de leurs idées, dépendant du maitre Antioche d'Ascalon. Enfin, la thèse essaye de montrer comment Augustin demeure une source fondamentale pour la reconstruction de la pensée varronienne et qui pourrait encore être sondée.

Par ailleurs, nous avons abordé et approfondi plusieurs aspects de la vie culturelle et politique de la Rome républicaine, en ouvrant une fenêtre sur cette société et ses valeurs anthropologiques. Ceci est un résultat plutôt attendu étant donné la connaissance encyclopédique de Varron et son profil polyédrique ; toujours est-il que toutes les informations recueillies dans cette thèse semblent rentrer dans une réflexion globale de l'auteur sur l'histoire culturelle (*Kulturgeschichte*) de la civilisation romaine et sur les solutions possibles à sa crise, proposées par celui-ci.

Spencer 2010, 42: "Ultimately, attempting to recreate a Golden Age experience of the land result in a *simulacrum*, a fantasy version of an ideal countryside, not a return to a lost mythic world".

Un autre aspect d'originalité et de modernité, qui a été relevé dans la pensée varronienne, est la comparaison entre les phénomènes historico-culturels et linguistiques.

Enfin, nous avons souligné le rôle accordé par Varron aux lieux comme moyens de mémoire. Comme s'il avait anticipé la théorisation des lieux de mémoire faite par Pierre Norra (1984), il canonisa des lieux de l'histoire romaine, notamment les Sept Collines. Il semble même avoir compris que la condition indispensable pour la mémoire (*historia*) est l'existence de lieux, réels ou imaginaires, auxquels les souvenirs peuvent se rattacher, en se conservant. D'ailleurs, l'antique mnémotechnique des *loci memoriae* se fondait sur cette même idée : bâtir des édifices ou des théâtres de la mémoire où garder les souvenirs. C'est pourquoi il devait avoir considéré ses *Antiquitates* un *monument*, un lieu de mémoire de la civilisation romaine.

La volonté de sauvegarder cette mémoire comportait, nécessairement, une sélection et une appropriation par l'auteur du patrimoine culturel romain : tout en admettant que l'*antiquitas*, globalement, ne peut pas être connue, Varron arrive à s'approprier tous les segments de la mémoire encore accessibles à travers l'étymologie. La reconstruction de l'*antiquitas*, à laquelle il aboutit, est influencée et dirigée par des choix souvent arbitraires, comme on l'a vu par rapport à la définition de la nature des pénates.

En dépit de ces défauts, l'antiquisant Varron a eu le mérite d'essayer de saisir, comme dans un instantané, la civilisation romaine républicaine, en fixant dans plusieurs écrits tous les objets, les lieux, les rites, les mythes et les mots d'un monde déclinant afin qu'ils puissent survivre au moins dans la mémoire des hommes meilleurs (*in memoria bonorum*). Cette réaction nostalgique face à une réalité tout à coup changée est tout à fait normale parmi les hommes et liée à des motivations très personnelles ;

toujours est-il que notre auteur démontre comment la nostalgie peut aussi avoir une portée idéale et constructive : projeter dans le passé des valeurs paradigmatiques comporte per se une recherche étique. De cette manière, on peut reconstruire des *mores*, des règles fondées sur la pratique et aptes à orienter la société, dans des moments historiques où les personnes n'arrivent pas à s'accorder, et ainsi développer, à travers l'analyse logico-abstraite et donc la philosophie, des lois morales universelles, valables pour tous.

La comparaison avec le contenu du film « Good Bye, Lenin ! » nous permet de mieux mettre en relief ce dernier aspect de la pratique antiquaire de Varron et, plus généralement, de toutes les reconstructions du passé dirigées par un propos moral : l'auteur, en restaurant l'*antiquitas* selon ses plans et son point de vue, se l'appropria, même sans le vouloir, en la réinventant de nouveau. L'*urbs* reconstruite, même si elle n'avait jamais existé dans la réalité, servait comme paradigme pour ses citoyens désorientés et incapables de définir rationnellement les comportements utiles à leur société. Ceci était pour Varron la valeur de l'*antiquitas* et, par conséquent, le sens de sa pratique antiquaire : rechercher dans le passé des idéaux pour la *res publica* alors en crise.

Sommario

PREMESSA **3**

Cap. 1. L'autorità della memoria **9**

1. Crisi di *auctoritas*, crisi del *mos* 9

2. Le voci dell'autorità: i titolari della memoria 11

2.1 La *potestas* dei pontefici 13

2.2 La *prudentia* oracolare dei giuristi 18

3. Alla 'ricerca' dell'autorità perduta: gli antiquari 27

3.1 *Antiquitatis periti*: gli 'esperti della memoria' 29

3.2 Risalendo indietro l'*humanitas*: genealogia ed etimologia nel progetto di Varrone 32

3.3 *Antiquitas* e *Antiquitates* 46

3.4 Un sapere 'per approssimazione' 55

3.5 L'erudizione come '*cura*' della *ruina* contemporanea 62

Cap. 2. La giusta usanza secondo Varrone: definire il *mos* per salvare il *Mos* **75**

1. Introduzione: *mos* e *Mos* 75

2. *Gerere morem*: relativismo del *mos* e crisi del *Mos* 77

3. La definizione di Verrio Flacco: *mos* è *Mos* perché giunto dal passato 80

4. Cicerone: *mos* è *Mos* perché giunto dal passato e oggetto di consenso 82

5. Varrone (1): il *Mos* è un oggetto di consenso in uno spazio specifico 87

6. Varrone (2): la ragione per cui il *mos* è anche *Mos* 90

7. Il valore dei *mores antiqui* 103

Cap. 3. *Memoria* e *sapientia:* meccanismi e crisi della memoria **110**

Premessa 110

1. La memoria (soprav)vive: *reminisci*, *recordare*, *meminisse* e i *monumenta* del passato 111

2. *Repetita iuvant*: ripetizione ed educazione a Roma 116

3. La sapienza e la metafora del 'ruminare' da Filone Alessandrino ai Padri della Chiesa 123

4. Succhiando il sapere: *ruma*, *rum*(*in*)*are* e la divinità *Rumina* 131

5. Una memoria orale: *ruminari* 135

6. Una sapienza ormai insipida: *ruminari antiquitates* 140

7. La memoria di Roma messa in salvo nelle *Antiquitates* 150

Cap. 4. L'antiquaria come strumento gnoseologico: l'utilità della *theologia civilis* **153**

Premessa 153

1. L'antichità come garanzia di conoscenza veritiera del cosmo: la teoria dei re sapienti 154

2. Una teologia 'per approssimazione' o, meglio, approssimativa 164

3. La *theologia civilis* come possibile luogo di verità a Roma 173

4. Una nuova e più utile *religio*: Enea, Metello e Varrone 177

5. I Grandi Dei, secondo Varrone: un esempio di approssimazione 181

6. Varrone Menippeo e le difficoltà del discorso teologico: la satira Ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς 186

Cap. 5. Le *antiquitates* di Roma per ritornare ai *boni mores* **193**

1. Varrone detentore dell'identità romana 193

2. *Antiquior, melior*: l'importanza dei *primigenia* 199

3. Le *res rusticae* come ultime vestigia dell'età dell'oro 205

3.1 La teoria di Dicearco sulla storia dell'umanità 206

3.2 La ripresa di Varrone del modello dicearcheo 207

3.3 Il tempo conosciuto: vita rustica e vita urbana 210

3.4 Le estreme vestigia dell'età dell'oro 213

CONCLUSIONE **218**

BIBLIOGRAFIA **222**

PREMESSA

"Una mattina mi son svegliato
e ho trovato l'invasor".
[*Bella Ciao*, canto partigiano]

Quando per la prima volta mi fu proposto di studiare Marco Terenzio Varrone (116 - 27 a.C.) per la tesi magistrale, mi fu fatta notare una peculiarità di quest'autore: forse più di chiunque altro, egli sfuggiva a ogni tipo di classificazione.[1] "Antiquario", "erudito", "poligrafo", "dotto": tutti questi attributi, che vengono usati per comodità, appaiono riduttivi, in quanto sminuiscono la sua individualità autoriale o comunque ne evidenziano solo un aspetto specifico. Infatti, da queste definizioni emerge una figura caratterizzata unicamente dalla vastità delle proprie conoscenze e della propria produzione nonché da un gusto, quasi collezionistico e per certi versi pedante, per tutte le cose appartenenti al passato. Questa raffigurazione dipende in gran parte anche dalle modalità con cui è giunta sino a noi la sua opera: dei suoi innumerevoli scritti sono stati tramandati direttamente solo il dialogo sul mondo agricolo (*Rerum rusticarum libri tres*) e una parte del trattato linguistico *De lingua Latina* (i libri dal V a X, su un totale di venticinque). Per quanto riguarda le altre opere, numerosi frammenti, seppur brevi, si sono salvati per tradizione indiretta, per lo più grazie ai grammatici e agli eruditi tardo-antichi che lo citano spesso in quanto miniera di informazioni rare sulla storia e sulla cultura antica romana o di termini inconsueti. In questo senso, nei nostri studi si è spesso parlato di Varrone in relazione a una particolare versione di un mito o alla spiegazione di riti del culto civile, molto meno riguardo al piano e alle finalità dei suoi diversi scritti. Dal colloquio tenutosi alla Fondation Hardt e dagli importanti Atti del Congresso di Rieti c'è stata però una decisa inversione di questa tendenza, la quale ha portato recentemente a un fiorire di studi che hanno cercato di ricostruire la sua figura di intellettuale in senso più ampio.[2]

Come mi fu suggerito al tempo di quella tesi magistrale, il termine che più potrebbe avvicinarsi alla personalità di quest'autore è forse "antichista". In effetti, se è innegabile che Varrone sia stato un prolifico scrittore che ha raccolto miriadi di informazioni sul passato della *civitas* romana, il suo interesse specifico non doveva essere però la loro collezione fine a se stessa, quanto la riscoperta e la trasmissione della memoria del passato. Più che un antiquario potrebbe, quindi, essere definito un

[1] Oltre alla storica voce di Dahlmann 1935, una sintesi della vita e dell'opera di Varrone si trova in Cardauns 2001.

[2] «Varron: Six exposés et discussions» 1963; «Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani» 1976. Cf. *e.g.* Lehmann 1997, che mette in risalto la figura filosofica e teologica di Varrone. Si veda anche il recentissimo Butterfield 2015.

"antichista" ante-litteram o, persino, il primo antichista in senso stretto, dato che l'obiettivo delle sue ricerche è l'antico in tutti i suoi ambiti (culturale, storico, topografico, linguistico, religioso, etc.): le *Antiquitates* appunto. Varrone antichista, dunque, oppure semplicemente uomo antico, in altre parole mosso da valori antichi, come afferma scherzosamente il personaggio di una sua satira (Εὗρεν ἡ λοπὰς τὸ πῶμα) in un frammento che dà il titolo a questa tesi (*Ego, unus scilicet antiquorum hominum*).[3]

La nozione di 'antichista', come vedremo meglio di seguito, dipende dall'idea che esista un presente (*nunc*) distinto da un passato (*tunc*), il quale lo precede cronologicamente ma in parte anche gerarchicamente (*ante*). Essa non concerne un passato specifico, delimitabile in senso assoluto, quanto un tempo "relativo", definibile solo in rapporto al presente.[4] In questa idea entra in campo il sentimento di una rottura, in quanto il mondo dell'*antiquitas*, seppur in continuità con il *nunc*, ne è nettamente distinto.[5] Dato che la storia procede ininterrottamente, a prescindere dai mutamenti sociali, politici o tecnologici, non si tratta ovviamente di una spaccatura reale, ma come tale viene percepita da chi la vive. Per questo, alcuni momenti storici di grande trasformazione sono sentiti come spartiacque fra epoche e quasi fra mondi differenti. Spesso quando tale passaggio appare particolarmente repentino, i testimoni dei mutamenti, soprattutto se sono stati coinvolti e compartecipi della realtà socio-culturale precedente, si sentono come catapultati in un mondo dai tratti ancora familiari, ma nel complesso sconosciuto e talvolta connotato da una crisi sul piano morale.

Nella finzione letteraria questa idea porta a immaginare un vero e proprio risveglio in un mondo completamente stravolto.[6] Su questo tema Varrone stesso, riprendendo il mito di Epimenide, ideò una satira, la *Sexagessis*, che in virtù della sua importanza citerò a più riprese.[7] Al centro di questa *Menippea* egli collocava verosimilmente la propria controfigura, ridestatasi dopo uno straordinario sonno cinquantennale in una Roma invasa dai vizi e irriconoscibile.[8] Ugualmente, all'inizio del XIX secolo lo scrittore Irving, nel racconto *Rip Van Winkle*, descrisse le trasformazioni della guerra d'indipendenza americana sempre per mezzo dell'espediente di un sogno del protagonista

[3] Varro *Sat. Men.* fr. 167 Ast. su cui *infra*, pp. 195-196.

[4] Romano 2003.

[5] Moatti 2003, 81-82.

[6] In generale, si veda Benigno 2013, 57-77 (che però non conosce il precedente varroniano né fa riferimento all'attacco della canzone *Bella ciao*).

[7] Epimenide era un poeta di Creta, che, secondo il mito, si sarebbe addormentato in una caverna risvegliandosi solo 50 anni dopo. Varrone allude alla sua storia in *ling.* 7, 1, 3 (su cui cf. *infra*, p. 66 n. 255), ma vi sono anche altre varianti del mito: cf. 3 A 1-8 DK. In particolare la testimonianza di Diogene Laerzio (1, 109-115 = 3 A 1 DK) attesta che il giovane dormì 57 anni. Così anche Plin. *nat.* 7, 175.

[8] Sull'interpretazione che, a partire dai frammenti rimasti, ho dato di questa satira, scostandomi in parte da quella proposta da Cèbe 1998, si veda Leonardis 2014.

omonimo, che dormì i vent'anni a cavallo di tale rivoluzione.[9] Un'eco di quest'idea si trova anche, a mio avviso, nei versi del canto "Bella ciao", citati in epigrafe a questa introduzione, dove l'occupazione tedesca è vissuta dai partigiani della Resistenza come un risveglio repentino in un paese invaso dal nemico. L'ultima rivisitazione, a me nota, di questo motivo è rappresentata dal film di Wolfgang Becker, *Good bye, Lenin!* (2003), che mette in scena l'epocale caduta del muro immaginando che un'attivista del partito comunista della Berlino Est non vi avesse assistito perché in coma e, al suo risveglio, ne fosse stata tenuta all'oscuro dal figlio, preoccupato che la notizia di simili sconvolgimenti potesse danneggiare la sua salute precaria.

La parallela testimonianza di Varrone, seppur giunta in frammenti, è quindi fondamentale per cogliere la portata del cambiamento che fu vissuto nell'ultimo secolo della repubblica romana, la *Roman Revolution* della celebre opera di Ronald Syme (1939).

Questa tesi si propone di studiare tale momento storico come osservato da un "antichista", in altre parole da qualcuno che ricordava e si sentiva legato a quel passato di Roma, la quale, a suo dire, era radicalmente mutata in pochi anni, essendo vittima di una crisi culturale e d'identità. Cercherò di rilevare come concepisse e giustificasse la propria pratica antiquaria sulla base del convincimento che la riscoperta e il ricordo dell'*antiquitas* per mezzo dell'erudizione servisse a ritrovarne la moralità, ormai perduta. Nel suo piano, la continuità storica e di valori poteva essere ristabilita per mezzo dell'*humanitas*, la formazione alle arti liberali e al sentirsi parte dell'umanità che distingue gli uomini dalle bestie.[10] Unendo motivi filosofici ed antropologici al continuo e pervasivo uso delle etimologie, egli arriva così ad autorappresentarsi medico della *salus* pubblica di Roma, intento alla cura di una malattia morale che avrebbe minacciato la vita del popolo romano, la sua stessa sopravvivenza.[11]

L'analisi dell'opera varroniana, seppur complessa e obbligatoriamente ipotetica in virtù del suo stato frammentario, potrà fornire molti spunti per comprendere tale rivoluzione del I sec. a.C., ma servirà altresì a mostrare l'originalità del pensiero dell'autore e delle risposte che egli proponeva di dare a tale momento di decadenza morale. Per fornire un possibile identikit di Varrone "antichista", analizzo nella prima parte della tesi tre concetti romani fondamentali, su cui sembra aver riflettuto a sua volta, anche dandone delle vere e proprie definizioni: l'*auctoritas*, il *mos* e la *memoria*.

Innanzitutto, nel primo capitolo, considero il rapporto tra possesso di un'autorevolezza sul piano politico-sociale e la conseguente autorità sulla memoria culturale della *civitas* e quindi sulla sua

[9] Cf. Robinson 1976 (che cita il parallelo letterario in relazione alla satira varroniana).

[10] Cf. *infra*, cap. 1.3.2.

[11] Cf. *infra*, cap. 1.3.5.

identità. A questo fine riesamino alcune immagini con cui i membri dell'élite sociale, portatrice di quest'*auctoritas*, si raffiguravano per legittimare la propria conoscenza della tradizione e quindi per imporre la propria definizione dei comportamenti e dei valori da considerarsi positivi e onorevoli per la società presente.[12] Venuta meno tale *auctoritas* nel corso della storia repubblicana e soprattutto dal II sec. a.C., gli eruditi che cominciarono ad apparire e Varrone, in particolare, si sforzarono di ricostruire quella memoria su cui ormai non vi era accordo all'interno della nuova élite e della società in genere. In questo modo, essi tentarono di riacquisire un nuovo tipo di autorevolezza, giustificata dalla vastità delle loro conoscenze.[13]

Rispetto agli altri "antiquari", le ricerche del Reatino presentano però alcune caratteristiche peculiari, atte a legittimare i risultati delle proprie ricostruzioni ed esplicitamente volte a una finalità civile: l'adozione di un metodo genealogico a livello storico e linguistico che gli permettesse di risalire nel tempo;[14] l'accumulazione di tutti i dati contraddittori della tradizione (*antiquitates*) e la loro conciliazione per approssimazione;[15] la concettualizzazione dell'erudizione basata sulle *artes* come strumento per combattere la fine della civiltà romana (*ruina*).[16]

Nel secondo capitolo, dopo aver analizzato la polisemia del termine *mos* e alcune sue definizioni risalenti al periodo repubblicano, mi concentro in particolare su quelle di Varrone, trasmesse in due frammenti, confrontandole con l'uso del termine nell'intero *corpus* delle sue opere. La polisemia del vocabolo ('norma collettiva di comportamento' e 'comportamento specifico'), oggetto di dibattitto e di scontro tra i contemporanei, sembrerebbe essere stata superata dallo scrittore romano fornendo una forma filosofica unitaria al concetto: esso consisterebbe in un comportamento (*mos*) che, essendo considerato moralmente valido e utile alla comunità, diventerebbe un'abitudine e, infine, una regola di comportamento per i membri di tale comunità (*Mos*).[17] Di conseguenza, Varrone avrebbe distinto il *mos* (comportamento onesto, tradizione) dalla semplice abitudine (*consuetudo*), per riaffermare parallelamente il valore del *mos maiorum*, data la sua utilità sperimentata lungo i secoli di fioritura della repubblica romana.[18]

Questa sezione della tesi, che serve a definire la teoria alla base della pratica antiquaria di Varrone, si conclude con il terzo capitolo che tenta di ricostruire la concezione dell'autore sul

[12] Cf. *infra*, cap. 1.2.

[13] Cf. *infra*, cap. 1.3.1.

[14] Cf. *infra*, cap. 1.3.2.

[15] Cf. *infra*, cap. 1.3.3 e 1.3.4.

[16] Cf. *infra*, cap. 1.3.5.

[17] Cf. *infra*, cap. 2.5 e 2.6.

[18] Cf. *infra*, cap. 2.7.

funzionamento e la funzione della memoria, in particolare a partire dall'esame delle etimologie del libro VI del *De lingua latina*, attinenti alla sfera del ricordo. Egli sembrerebbe aver distinto, esplicitamente o implicitamente, tra semplice ripetizione (*ruminor*) e memoria attiva (*recordor*, *reminiscor*). Quest'ultima, da lui chiamata *manimoria* poiché rimane (*maneo*) vivente nello spirito umano, trasmette il sapere (*moneo*) e gli permette di conservarsi (*recondo*).[19] La ripetizione sarebbe funzionale alla memoria e alla formazione dei cittadini già dalla prima educazione dei bambini;[20] tuttavia, senza un interesse profondo (*cura*) e una partecipazione di chi apprende, questa ripetizione potrebbe rivelarsi inutile e priva di conoscenza (*sapientia*). Varrone, stabilendo questa distinzione, verosimilmente volle dimostrare che la crisi della memoria del passato nella Roma coeva era dovuta a una crisi dei mezzi di trasmissione e di educazione: secondo lui, alla fine della repubblica si continuava a ripetere a memoria le storie e gli *exempla* degli antenati (il *mos maiorum*), ma senza una vera assimilazione del loro messaggio.[21] Di conseguenza, concepì le sue opere maggiori (le *Antiquitates* e le *Disciplinae*) come *monumenta* capaci di far ricordare il vero contenuto della memoria romana.[22]

Nell'ultima sezione, più esemplificativa, si esamina in due capitoli la pratica antiquaria di Varrone e le sue finalità, ovvero come avesse portato avanti il suo compito civico di riscoperta e testimonianza dell'*antiquitas*. Innanzitutto, approfondirò con due esempi il concetto di "teologia tripartita", grazie al quale l'autore, applicando sempre il principio dell' 'approssimazione', poteva comparare e armonizzare i risultati della riflessione filosofica ellenistica con il contenuto della tradizione romana.[23] Questo modo originale di spiegare il mondo divino a partire da tre tipi di discorsi sugli dei (la *theologia mythice* dei poeti, quella *physice* dei filosofi e quella *civilis* o *politice* delle istituzioni politiche) doveva costituire il tassello fondamentale del suo progetto antiquario e forse il suo elemento più caratterizzante e innovativo. Cosciente dei limiti propri della mitologia e della debolezza delle spiegazioni filosofiche, in ogni caso arbitrarie, Varrone proponeva di ritrovare la verità sul cosmo nei contenuti dottrinali dei riti e delle usanze religiose applicandovi un principio razionale.[24] Lo studio dell'antichità di Roma sarebbe quindi un vero e proprio strumento gnoseologico, la cui validità sarebbe confermata dall'idea dell'esistenza, all'inizio dell'umanità, di

[19] Cf. *infra*, cap. 3.1.

[20] Cf. *infra*, cap. 3.2.

[21] Cf. *infra*, cap. 3.6.

[22] Cf. *infra*, cap. 3.7.

[23] Cf. *infra*, cap. 4.2 e 4.3.

[24] Cf. *infra*, cap. 4.4.

"re sapienti" che, avendo compreso l'essenza del mondo, in conformità ad essa avrebbero fissato le regole religiose e sociali alla base delle differenti civiltà.[25]

Nell'ultimo capitolo si cerca di mettere in risalto proprio quest'aspetto della pratica antiquaria varroniana e, in genere, delle ricostruzioni del passato guidate da un proposito morale: l'autore, restaurando l'*antiquitas* secondo le proprie idee e il proprio punto di vista, per certi versi se ne appropria, tanto che Cicerone riconobbe nelle sue *Antiquitates* la mappa per ritrovare la memoria romana e guidare così i concittadini moralmente smarriti. Infatti, l'antiquario, forte delle proprie dimostrazioni filosofico-erudite, sembrerebbe pretendere di aver ricostruito le cose più antiche di Roma e di conoscerne a tal punto il contenuto da potersi quasi proclamare interprete e portavoce dell'*antiquitas*.[26]

Vedremo, infine, come tale pretesa fosse avvalorata dalla sua trattazione dei *primigenia*, "primi beni di natura", alla cui ricerca l'uomo deve dedicarsi per poter restare in armonia con la natura e vivere così moralmente.[27] Su questa idea egli basa il suo elogio della vita rustica, un *mos antiquus*, che permette di mantenere un collegamento tra l'umanità e i *primigenia*: le *res rusticae*, più vicine al passato di quelle urbane, per la loro utilità sociale e per la loro congenita moralità dimostrano la preminenza dell'*antiquitas* sul presente e per questo vengono esaltate dall'autore.[28]

Questa seconda sezione tenterà quindi di mostrare come la pratica antiquaria varroniana, raccogliendo tutti i contenuti della tradizione romana (*antiquitates rerum humanarum et divinarum*), porti necessariamente a una loro selezione arbitraria che spesso ridefinisce e fissa la tradizione stessa, fino a crearne una nuova, rimasta spesso valida e indiscussa per i secoli successivi, perché sapientemente associata a luoghi visibili di Roma che ne rendessero sempre viva la memoria e la presenza (*monumenta*).

[25] Cf. *infra*, cap. 4.1.

[26] Cf. *infra*, cap. 5.1.

[27] Cf. *infra*, cap. 5.2.

[28] Cf. *infra*, cap. 5.3.

1.

L'autorità della memoria

Is qui monet, proinde sit ac memoria
"Colui che fa ricordare è come se fosse la memoria".
[Varro *ling.* 6, 49]

1. Crisi di *auctoritas*, crisi del *mos*

Per comprendere l'opera di riscoperta del passato portata avanti da Varrone, è necessario metterla in relazione con la crisi della tradizione denunciata alla fine della repubblica, che fu considerata da lui e da molti altri intellettuali Romani come una degenerazione dei costumi, dovuta alla fine del rispetto per gli antenati e all'allontanamento della società dal loro modello di moralità, il *mos maiorum*.[1] Conclusosi sotto Augusto con quella che è stata chiamata dalla critica moderna una "rivoluzione culturale romana", questo cambiamento epocale cominciò ad affermarsi già attorno al II sec. a.C.[2] Come descritto da Andrew Wallace-Hadrill e da Claudia Moatti nei loro fondamentali lavori, tale fenomeno andò di pari passo con il venir meno del consenso sociale e della connessa autorevolezza/autorità (*auctoritas*) che era stata fino allora propria della classe dirigente.[3] Di fronte a uno scenario politico-culturale profondamente influenzato dalla recente apertura di Roma al Mediterraneo e soprattutto al mondo greco, l'autorità della *nobilitas* iniziò a essere messa in discussione insieme al suo sistema tradizionale di valori (*mos*).[4]

[1] Wallace-Hadrill 1997 parla in questo senso di una *mutatio morum*, una trasformazione dei modelli di comportamento e delle conseguenti usanze, riprendendo Cic. *leg.* 3, 31 che considerava responsabili gli uomini guida della società. Oltre che Varrone, a mettere in relazione la crisi della politica coeva con l'abbandono della tradizione e il cambiamento dei *mores* sono, fra gli altri, Polibio, Sallustio, Cicerone e Livio.

[2] Cf. Habinek e Schiesaro 1997 che sviluppano l'idea di una *Roman Cultural Revolution* sotto Augusto proposta da Syme 1939.

[3] Cf. Moatti 1991; Moatti 1997, 26-55 e, in particolare, Moatti 2003b, 315-316: "Ce que les Anciens désignaient comme l'oubli des traditions était une véritable « crise de la culture », qui remettait en cause les fondements mêmes de la cité: la tradition, l'autorité, les valeurs. L'un des effets immédiats de cette crise fut de rompre le consensus et de délégitimer la parole de la classe dirigeante, dont l'autorité reposait en partie sur une tradition de moralité et surtout sur la continuité même de l'exercice du pouvoir. D'où un besoin de clarification, de précision et de re-fondation: puisqu'il y avait rupture de la tradition et du consensus entre les dirigeants, il fallait redéfinir les pouvoirs, comprendre la délimitation entre ceux du peuple et ceux des magistrats ou du Sénat, définir la nature de chacun, et leur origine (royale ou républicaine), capable de les légitimer. Cela conduisit par exemple à la création d'une littérature écrite dans le domaine des institutions, à la recherche de nouveaux principes, stables et sûrs, c'est-à-dire rationnels, dans l'organisation de la cité". L'autorità si sposta lentamente dalla *nobilitas*, aderendo a singole figure carismatiche, fino al suo definitivo passaggio nelle mani di Augusto, che ne ridefinisce l'aspetto: cf. Wallace-Hadrill 1997, 7.

[4] L'apertura dell'*Urbs* all'*orbis terrarum* fu, in effetti, indicata come la causa maggiore della perdita della tradizione, la quale si manifestava nella degradazione della lingua latina e nell'invasione di nuovi costumi. Cf. Moatti 1997, 95 dove si cita la testimonanza di Plin. *nat.* 14, 1, che denunciava questa nuova estensione del mondo come

In queste pagine considero le forme con cui gli uomini guida della Roma repubblicana si autorappresentavano ed erano rappresentati nelle testimonianze antiche. Da questo esame si potrà cogliere come la loro *auctoritas* sembra generalmente associata al possesso esclusivo di un sapere tradizionale, la 'memoria della città', che consisteva nella conoscenza approfondita delle istituzioni religiose e civili di Roma, dei suoi avvenimenti e degli *exempla* ivi contenuti, i quali nel modello culturale romano erano intesi come paradigmi su cui impostare l'azione presente attraverso il processo di ripetizione e *imitatio*.[5]

Preferisco utilizzare un termine generico, evitando di riferirmi al concetto di 'memoria collettiva' o a quello di 'memoria popolare', recentemente proposto da Wiseman, dato che l'interesse precipuo della mia ricerca tocca solo *a latere* la definizione del contenuto di tale memoria e della sua diffusione sociale.[6] Mi preme, invece, fare notare come il legame tra *auctoritas* e *memoria*, che è oggetto diretto del capitolo, dovette mantenersi costantemente vivo lungo la storia repubblicana, pur subendo continue metamorfosi che andavano di pari passo con i coevi mutamenti culturali e politici. All'inizio apparentemente indiscusso, questo riconoscimento sociale, che caratterizza ad esempio il collegio dei pontefici e che, secondo i casi, è chiamato *prudentia*, *auctoritas*, *potestas*, *dignitas* o *dignatio*, diviene lentamente oggetto di riflessione. Una volta che s'inizia a formare un dibattito attorno a tale autorevolezza/autorità, essa comincia a essere rivendicata e spesso giustificata proprio in virtù del possesso della "memoria". Al contempo, è la stessa autorità sociale di queste figure che spinge a riconoscere come veritiera e degna di fede la memoria da loro posseduta. In altri termini, *auctoritas* e 'memoria' si legittimano e completano a vicenda.

---

responsabile della decadenza dei popoli e dell'oblio delle tradizioni. Sotto l'influenza del problema della corruzione della lingua latina, nel I sec. a.C. si assiste al diffondersi di numerosi scritti linguistici che sviluppano temi centrali connessi all'identità culturale, come l'origine del latino, la definizione degli apporti stranieri o la necessità di scegliere una norma per il latino (su cui ad esempio è incentrato il *De analogia* di Cesare): cf. (e.g.) Opelt 1969 (sulla riflessione linguistica nel I sec. e in particolare sul concetto di *latinitas*); Dench 2004, 316-321 (anche sulla riflessione linguistica di Varrone); Garcea 2012 (per il trattato linguistico di Cesare).

[5] Sul concetto di *imitatio* come elemento chiave dell'identità romana (tanto che la civilizzazione era da loro intesa come frutto di importazione): cf. Moatti 1997, 273. Quint. *inst.* 12, 2 sottolinea come i greci seguissero dei precetti teorici, mentre i romani imitavano gli *exempla* pratici. Come osserva Moatti 2003b, 311: "dans ce caractère concret résidaient la force et la limite de ce savoir, incapable de passer complètement à l'abstraction". Cf. anche *infra* cap. 3.

[6] La memoria collettiva teorizzata da Halbwachs garantisce la specificità e omogeneità di un gruppo ed esclude cambiamenti rivoluzionari nella storia del gruppo medesimo. Essa tende a ricomporre un'immagine del passato coerente al presente specifico del gruppo: « les cadres collectifs de la mémoire ne sont pas constitués après coup par combinaison de souvenirs individuels, [...] ils ne sont pas non plus de simples formes vides où les souvenirs, venus d'ailleurs, viendraient s'insérer, et [...] ils sont au contraire précisément les instruments dont la mémoire collective se sert pour recomposer une image du passé qui s'accorde à chaque époque avec les pensées dominantes de la société » (Halbwachs 1925, 7). Al contrario, secondo Hölscher 2001, 188 la memoria nobiliare romana non rientrava in questo tipo di "memoria collettiva" descritto dalla psicologia moderna, dal momento che non aveva nulla di romantico, ma era prettamente politica. Per il concetto di *popular memory* e una sua esemplificazione per mezzo di varie fonti antiche si veda Wiseman 2014. Nel medesimo volume è contenuta l'interessante riflessione di Hölkeskamp 2014 su una teoria della memoria, in risposta proprio all'intervento dello storico inglese.

Dopo aver considerato le caratteristiche raffigurazioni di questi "titolari della memoria", detentori indiscussi della tradizione, e la loro progressiva crisi di consenso, concentrerò l'attenzione sugli antiquari e, in particolare, sul più celebre fra loro, Varrone. Come vedremo, questi eruditi dalle conoscenze vastissime, a partire proprio dal II-I sec. a.C., iniziarono a fissare il loro sapere in forma scritta e tentarono, per mezzo delle loro ricerche sul passato, di acquisire un'autorevolezza nuova presso i concittadini, che non dipendesse più unicamente da uno *status* sociale, ma dall'attendibilità dei risultati delle loro ricostruzioni storico-antiquarie.[7] Nonostante questa sostanziale differenza rispetto ai "titolari della memoria", si vedrà come il loro scopo sembrerebbe continuare a essere la definizione e trasmissione di valori sociali validi per tutta la comunità ed elemento di identità culturale (*mos*), in quanto fondati su una ricostruzione quanto più affidabile dell'*antiquitas* di Roma.[8]

2. Le voci dell'autorità: i titolari della memoria

La prima specificità di questi titolari della memoria è la loro appartenenza a un gruppo sociale predominante: i patrizi inizialmente, la *nobilitas* patrizio-plebea poi. Assmann, definendo in generale la 'memoria culturale', quella memoria cioè che riguarda il passato remoto e le origini di un popolo e che conferisce identità a una civiltà, osserva che essa è caratterizzata dalla presenza di detentori esclusivi e speciali:

> "Al carattere extraquotidiano del senso conservato nella memoria culturale corrisponde un certo distacco, un esonero dalla vita di ogni giorno da parte dei suoi detentori specializzati. Nelle società prive di scrittura il grado di specializzazione dei detentori della memoria dipende dalle richieste che a questa vengono poste; le richieste più impegnative sono considerate quelle che esigono una trasmissione *ad verbum*. [...] L'entità delle richieste poste alla memoria e il carattere vincolante di questo sapere si riflettono nella posizione degli specialisti della memoria come guide della società".[9]

Nelle prossime pagine si noterà come questa descrizione generica, fatta da Assmann, si attagli perfettamente alla rappresentazione canonica dei pontefici, l'esempio più evidente a Roma di titolari di memoria, almeno fino al II sec. a.C. Le altre figure che saranno prese in esame, pur

[7] Moatti 1988, 391: "Contre la crise, l'impuissance de la mémoire, un mouvement « historiciste » attaché à redéfinir les *mores* se développe chez les grammairiens, les juristes, les philosophes et les historiens : le regard sur le passé se modifie progressivement; on n'apprend plus par cœur, on préfère la recherche érudite". Cf. *infra*, cap. 1.3.

[8] Wallace-Hadrill 1997, 14: "It was now the antiquarian, by his laborious study of obscurely worded documents, and displaying the credentials of Greek academic learning, who "knew" what the "real" Roman tradition was. The "memory of good men", as Varro put it, now started from books, not oral tradition. The noble priest and jurisprudent not only finds his authority subverted but is subjected to contumely as the man who has betrayed his own ancestors". Cf. *infra*, cap. 5.

[9] Cf. Assmann 1997, 24-28.

presentando alcune caratteristiche differenti rispetto a questo identikit, sembrano ugualmente fondare la propria autorevolezza sulla pretesa di un possesso indiscusso della memoria della città e, per tale ragione, credo possano utilmente essere fatte rientrare in questa categoria.[10] Pontefici, giureconsulti, patroni, il *pater familias* o il personaggio fittizio dei *maiores* hanno tutti un elemento in comune: pur distinguendosi per i contesti d'azione all'interno della vita sociale romana, essi partecipano dello stesso sapere tradizionale, così da risultare spesso sovrapponibili e combinabili, poiché, a ben vedere, si tratta di aspetti diversi dell'unico profilo esemplare di *civis*.[11] Noteremo, inoltre, che queste figure, riconosciute depositarie di un sapere che affonda le sue radici nel passato e che ne conserva quindi la memoria, possiedono però al contempo un potere sul futuro: giacché conoscono la realtà nelle sue componenti divine e umane (*res divinae et humanae*), essi sono legittimati a esprimere opinioni che regolamentino, attraverso la definizione del giusto *mos*, il presente della *civitas* e ne orientino così il futuro.[12]

L'altro elemento specifico di questi "detentori di memoria" è il mezzo con cui tali autorità trasmettevano la loro conoscenza del passato: la voce. Come noto, nonostante la presenza ormai secolare della scrittura a Roma, le modalità di trasmissione del sapere per lungo tempo restano specificamente orali. Queste voci, autorevoli ed espressione stessa dell'autorità, caratterizzano numerosi eventi focali della vita e della cultura romana: l'educazione dei giovani come *auditores* al seguito di un patrono; l'attività del giureconsulto che pronuncia *responsa* a chi lo interroga su questioni del diritto; il funerale nobiliare caratterizzato dall'elogio del defunto (*contio funebris*) e dal corteo delle *imagines* che si rianimano dando voce agli antenati; l'attività dell'oratore, essenziale per il raggiungimento delle cariche politiche. In tutti questi contesti della vita collettiva, la scrittura, seppur sempre più presente col procedere dei secoli, resta, per tutto il periodo repubblicano, subordinata alla "ri-evocazione" e trasmissione orale dei contenuti sapienziali, cioè al loro richiamo alla vita per mezzo della voce.[13]

---

[10] In realtà ogni memoria è sempre una ricostruzione *ex post*, come nota Assmann 1997, 16 in riferimento alla 'ricostruttività' della memoria collettiva: "il passato non è in grado di conservarsi come tale in nessuna memoria, di esso rimane solo ciò che in ciascuna epoca la società, operando sui suoi quadri attuali, può ricostruire".

[11] I *cives* sono, in quanto uomini politici, dotati di un'autorità (*auctoritas*) e di un sapere tradizionale (i *mores*) che deriva direttamente dalla loro *virtus*, valido in tutti gli ambiti della quotidianità, dal diritto alla medicina, passando per la morale. Cf. Moatti 2003b, 307-311. L'esempio forse più emblematico del *civis* romano era Catone. Nicolet 1989, 37 nota l'assenza a Roma di un termine per definire l'uomo politico, se non lo stesso che indica anche il cittadino: l'uomo politico ideale è quindi il *bonus* o *optimus civis*.

[12] Uno dei tratti identificativi della sapienza pontificale era il suo legame con la custodia del *mos*. Sull'ambivalenza del termine *mos* che indica un comportamento in senso generico ma al contempo il giusto comportamento, e sulla progressiva ridiscussione della sua autorità si veda *infra*, cap. 2.

[13] L'emergere della scrittura ebbe un ruolo epocale nella cultura romana, come nota Moatti 1997, 107: "Il passaggio dall'orale allo scritto produce nello spirito umano un cambiamento molto rimarcabile, sostituendo il giudizio alla memoria e donando al pensiero una libertà nuova. L'antico approccio alla tradizione si faceva sul modo della citazione, si dava come commemorazione". Una conferma dell'importanza dell'oralità a Roma in epoca repubblicana è data

L'esempio offerto dal sapere giuridico, che affronto qui di seguito in relazioni ai pontefici e ai giurisperiti, è emblematico anche perché tale sapere non si restringeva al nostro concetto moderno ma inglobava le istituzioni, la storia politica, etc., e in quanto tale doveva essere conosciuto dagli uomini di governo.[14] Come rileva Schiavone, tra V e II sec. a.C. esso resta in assoluta prevalenza orale, e l'oralità condiziona fino in fondo la struttura delle conoscenze che esprime, i modelli di trasmissione e gli stili di pensiero che vi si formano.[15] Il carattere prettamente orale della giurisprudenza emerge già dai termini tecnici che si riferiscono alle prime pratiche di tale sapere, come *iurisdictio* (da *ius dicere*) o *responsa* (dal *respondere* alle consultazioni).

2.1 La *potestas* dei pontefici

Il collegio dei pontefici fino al IV sec. a.C., fino cioè alla divulgazione dei fasti pontificali e delle formule d'azione ad opera di Gn. Flavio, potrebbe essere definito un titolare quasi assoluto della memoria della città anche solo se si considera che il calendario cittadino era sottoposto al suo controllo diretto.[16] I numerosi compiti posseduti dal collegio sacerdotale più prestigioso a Roma erano legati soprattutto alla sfera del sacro e del diritto. In virtù del possesso esclusivo di una raccolta di formule e prescrizioni, sacre e giuridiche insieme, originariamente orali e che erano considerate indispensabili per compiere correttamente le pratiche cultuali, i pontefici esercitavano la loro influenza sulla società avvisando con *decreta* o *responsa* il Senato, ma anche privati cittadini, sul corretto comportamento da adottare, al fine di non mettere a rischio la *pax deorum*.[17] Dal monopolio pontificale sul diritto sacro derivava anche quello sul *ius civile*, la cui origine è stata appunto individuata nelle interpretazioni delle regole basate sul diritto consuetudinario e poi formulate per iscritto nel 451/450 a.C. nelle XII Tavole.[18]

Da questo possesso esclusivo delle formule e del calendario civile, i pontefici risultano a lungo depositari della memoria della città, la cui inacessibilità ha permesso loro di mantenerne

---

dall'esistenza di un verbo di memoria che insisteva sulla componente orale della rimemorazione (*ruminor*) di cui mi occupo in seguito: cf. *infra*, cap. 3.6.

[14] Moatti 1983, 524.

[15] Schiavone 1987, 5.

[16] Sul *ius Flavianum*, il libro delle formule d'azione che prende il nome dallo scriba di Appio Claudio, e sul suo ruolo all'interno del più generale processo di laicizzazione del diritto e della parallela "crisi" del collegio pontificale: cf. D'Ippolito 1986; Schiavone 2005. Sui fasti pontificali e il calendario reso pubblico da Flavio: cf. Radke 1990, 35-43.

[17] Schiavone riassume così il ruolo e il funzionamento dei *decreta*: "I *responsa* costituivano [...] il *ius* vivente della città, l'ossatura delle relazioni che vi si cristallizzavano: e tuttavia non stabilivano delle regole generali. La pronuncia in un certo senso li consumava: duravano il tempo della loro attuazione. Ma naturalmente non venivano dimenticati. La custodia era affidata alla tradizione orale del collegio dei pontefici, di generazione in generazione. E ogni nuova domanda portata all'attenzione di un sacerdote veniva misurata sull'esistenza dei precedenti". Cf. Schiavone 1987, VII.

[18] Su questi compiti e sui relativi riferimenti nelle fonti antiche cf. R. L. Gordon in Brill's New Pauly, s.v. "Pontifex, Pontifices." La descrizione antica più dettagliata di tali compiti sembra essere quella di Dion. Hal. 2, 73, 2-3.

contemporaneamente il monopolio. Tale monopolio sulla memoria rappresenta a Roma un elemento centrale di lotta politica, come dimostrano i tentativi in successione di mettere per iscritto e quindi di svelare questo sapere caratterizzato dalla segretezza dell'oralità.[19] Il racconto tradizionale del più famoso di questi eventi, quello che ruota attorno al cosiddetto *ius Flavianum*, come riferito da Livio, rende proprio evidente lo sforzo del collegio sacerdotale di mantenere un giudizio esclusivo sul *ius* a Roma e quindi sull'azione politica da adottarsi, nonostante la continua crescita di forze d'opposizione volte alla divulgazione del diritto:

> [*Gn. Flavius scriba*] *civile ius, repositum in penetralibus pontificum, evulgavit fastosque circa forum in albo proposuit, ut, quando lege agi posset, sciretur.*[20]
>
> "Lo scriba Gneo Flavio rese di dominio pubblico il diritto civile, prima riposto negli antri dei pontefici, e mise su bianco i fasti nel foro, perché si sapesse quando era possibile fare un processo secondo la legge".

Nella descrizione liviana dell'episodio della pubblicazione delle formule d'azione, il sapere dei pontefici relativo al diritto viene caratterizzato come celato e riservato a persone che intrattengono un rapporto privilegiato con il sacro (*in penetralibus*).[21] Tale sapere è fonte di autorità proprio in quanto segreto. L'azione divulgatrice (*evulgavit*) dello scriba Flavio, legato ad Appio Claudio, è quindi innanzitutto un attacco a tale autorità.[22]

L'elemento che mi preme sottolineare è che, fino a quando vi fu un consenso attorno al ruolo giuridico-sacrale dei pontefici, tale autorità era accettata in quanto tale, con i suoi caratteri di segretezza e quasi di "iniziaticità". Per questo, tali sacerdoti erano intesi non come subordinati alla memoria o dipendenti da essa, quanto viceversa. Lo possiamo dedurre, ad esempio, da una testimonianza di Macrobio:

> *Pontificibus enim* ***permissa est potestas memoriam rerum gestarum in tabulas conferendi****, et hos annales appellant et quidem maximos quasi a pontificibus maximis factos.*[23]
>
> "Infatti i pontefici hanno ricevuto la prerogativa di conservare nelle loro tavole la memoria degli eventi accaduti, e certamente chiamano questi annali per così dire 'massimi' come se fatti dai pontefici massimi".

---

[19] Il primo momento di questa lotta si ha con la fissazione delle XII Tavole. In quel caso, come messo in rilievo da Schiavone, la *potestas* dei pontefici era già riuscita a sostenere il colpo infertole dalla plebe inglobando nel suo sapere esclusivo le stesse tavole, ovvero attraverso un lavoro esegetico delle leggi esposto ancora una volta per *responsa* che permise ai sacerdoti di impadronirsi completamente del loro contenuto. Cf. Schiavone 2005, 92.

[20] Liv. 9, 46. Cf. anche il racconto in Pomponio (D. 1, 2, 2, 7).

[21] La metafora, che richiama gli ambienti di un tempio accessibili solo ai sacerdoti, allude alla segretezza degli archivi dei Pontefici. Per una discussione e ricostruzione di tali archivi cf. North 1998, 45-63.

[22] Appio Claudio Cieco, censore nel 312 a.C., fu autore a sua volta di uno scritto di carattere giuridico, il perduto *De usurpationibus*. Per il rapporto con il *Ius Flavianum* si veda D'Ippolito 1986, 39-61.

[23] Macr. *Sat.* 3, 2, 17, su cui si veda Moatti 2003b, 312.

Il passo mette in luce come i pontefici avessero il potere e l'autorità (*potestas*) sulla memoria, in altre parole la prerogativa di selezionare cosa era accaduto e di registrarlo sulle tavole dei loro annali. Chiaramente ogni selezione comporta una scelta arbitraria: la memoria non è quindi assoluta, ma esiste in quanto resa autorevole e in quanto "autorizzata" dai pontefici. Per questo spettava al collegio pontificale la supervisione sui giorni *fasti* e la registrazione degli eventi passati negli *Annales maximi*, ovvero la fissazione del calendario e il conseguente controllo sul tempo e sullo svolgimento degli eventi politici a Roma.

Considerando ancora il testo di Gellio, si può rilevare come la *potestas* sia definita "concessa" (*permissa*) ai pontefici, verosimilmente dall'autorità superiore del re Numa Pompilio, che, secondo la tradizione, aveva istituito il calendario, i riti religiosi e lo stesso collegio pontificale.[24] Inoltre, il re sabino era, secondo le parole di Tito Livio, *consultissimus vir omnis divini humani iuris* "uomo sapientissimo di ogni diritto, divino e umano", come segnala Moatti;[25] tale sapienza doveva essere quindi percepita come un lascito del re, che l'aveva affidata al collegio sacerdotale. Si deve inoltre notare che la *potestas* dei pontefici, che, conferita inizialmente dal potere regale, si mantiene a lungo durante la repubblica, è considerata elemento caratterizzante di questi sacerdoti, come si può indirettamente dedurre dall'etimologia del termine proposta dal pontefice e giurista Q. Mucio Scevola e riferita poi da Varrone.[26] L'etimologia, seppur non corretta, chiarisce in base a quale caratteristica fossero riconosciuti socialmente questi sacerdoti: essi sarebbero coloro che hanno il potere di agire (da *posse* e *facere*).[27]

Da tale *potestas*, che Macrobio testimonia solo in relazione alla 'memoria' ma che, in virtù dell'etimologia considerata, sembra avere un significato più ampio, doveva dipendere il ruolo sociale dei pontefici, che definivano i comportamenti da adottarsi, il *mos*, ovvero sopraintendevano a tutti gli atti pubblici, in virtù del loro rapporto privilegiato con la divinità e in virtù del loro sapere "totalizzante", che abbracciava ogni ambito della realtà divina e umana.

---

[24] Sulla creazione del collegio ad opera del re fondatore dei riti della religione romana: Liv. 1, 20, 5-7. Su Numa come fondatore del diritto e delle pratiche religiose insieme cf. Cic. *rep.* 5, 3, 2: *illa autem diuturna pax Numae mater huic urbi iuris et religionis fuit* ("quella pace duratura ad opera di Numa fu la madre del diritto e del rispetto religioso per questa città").

[25] Moatti 2003b, 311 che cita Liv. 1, 18, 1 insieme a Cic. *rep*. 5, 3.

[26] Varro *ling*. 5,83: *Pontufices, ut Scaevola Quintus pontufex maximus dicebat, a posse et facere, ut potentifices. Ego a ponte arbitror: nam ab his Sublicius est factus primum ut restitutus saepe, cum ideo sacra et uls et cis Tiberim non mediocri ritu fiant* ("I pontefici, come diceva il pontefice massimo Quinto Scevola, da *posse* ('potere') e *facere* ('fare'), come se fossero *potentifices*. Io credo che il termine provenga da *pons* ('ponte') : infatti il ponte Sublicio fu creato per la prima volta da questi e spesso restaurato, quando venivano fatti i sacrifici al di là e al di qua del Tevere con un rito importante"). L'etimolgia si ritrova poi in Plut. *Numa* 9, 2.

[27] Secondo l'etimologia generalmente considerata corretta dai moderni, *pontifex* (da *pont-* = 'via', cf. Sanskrit *pánthāh*, 'sentiero', e ovviamente il suffisso derivato da *facio*) significa "colui che crea la via" (*scil.* tra gli uomini e gli dei). Cf. *ThlL* 10.1, 2672, 38-44.

Questa concezione dell'autorità pontificale è sintetizza nella definizione, seppur tarda, della figura del pontefice massimo:[28] *pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque* ("pontefice massimo perché è ritenuto colui che giudica e regola tutte le cose, divine e umane").[29] La definizione, estrapolata dal *De verborum significatione* di Festo, chiarisce la duplice azione dei pontefici nell'ambito sacro e profano. Al contempo, i termini *iudex* e *arbiter* sottolineano l'autorità di questi sacerdoti i quali, considerando la memoria civica, ovvero tutte le azioni e i comportamenti messi in atto nel passato, fanno una scelta e giudicano le pratiche e le formule corrette che rientrino nel *ius* (*iudicare*) e in virtù di tale scelta regolano poi i rapporti sociali e rituali nel presente di Roma.[30]

Riprendendo le parole della pregevole analisi di Schiavone, si può notare che tra IV-III sec. a.C. l'immagine del sacerdote sapiente come protagonista della produzione del *ius* comincia a sbiadirsi, lasciando il posto a una figura sapienziale differente. Il pontefice appartiene ancora alla *nobilitas* patrizio-plebea, come pure il *dare responsa* continua a essere una prerogativa aristocratica; tuttavia, non vi è più un rapporto esclusivo e diretto del *ius* con la pratica religiosa.[31] Allo stesso modo, l'autorità indiscussa sulla 'memoria' si mantiene solo in parte a seguito della laicizzazione del diritto.

Era in atto in quel periodo un lento processo per cui si passava da una società fondata sul rituale e sulla *fides* (la fiducia della comunità nella *potestas* dei giuristi) a una società ormai basata sulla persuasione e sulla *peritia*.[32] Tale passaggio epocale si può cogliere, ad esempio, nella descrizione del collegio sacerdotale fatta da Cicerone: essendo venuto meno lo spontaneo riconoscimento della *potestas* pontificale, s'iniziava a considerare il sapere ad essa connesso in termini di *peritia*. Nell'orazione "Sui responsi degli aruspici", pronunciata al ritorno dall'esilio verosimilmente nel 56 a.C., egli da un lato esplicita nuovamente tale *potestas*, che conferisce al collegio -nella sua interezza o comunque composto dal numero più alto di membri possibile- il ruolo di giudice attraverso l'*interpretatio* delle azioni compiute dai cittadini; poco dopo però l'autore rivela che per la spiegazione delle norme religiose può bastare un solo *pontifex peritus*:

[28] È Schiavone 2005, 60 a notare che questa formula era verosimilmente tarda e a sottolinearne al contempo l'importanza in quanto essa giustifica la funzione antichissima del sacerdote, esplicitandone il ruolo.

[29] Fest. 198 L.

[30] L'*arbiter* è un *disceptator aequi et boni* cf. *ThlL.* 2, 405, 3.

[31] Schiavone 2005, 97.

[32] Moatti 2003b, 319.

> *Quamquam ad facinoris disquisitionem interest adesse quam plurimos, -ita est enim interpretatio illa pontificum ut eidem potestatem habeant iudicum-, religionis explanatio vel* ***ab uno pontifice perito*** *recte fieri potest.*[33]
>
> "Sebbene per la discussione di un delitto è utile che siano presenti quanti più possibile –infatti quella interpretazione dei pontefici è tale che essi hanno la prerogativa dei giudici-, la spiegazione relativa al culto può essere data correttamente da un solo pontefice competente".

Seppur indirettamente, si può leggere in questo passo la progressiva perdita di autorità dei pontefici che, pur mantenendo una *potestas* in quanto collegio, non sono più riconosciuti portatori di una sapienza sacrale e quasi iniziatica: l'autorità del singolo pontefice deve ora essere giustificata in termini di *peritia*.[34]

Una testimonianza ancor più chiara su tale trasformazione dell'autorità dei pontefici alla fine della repubblica si può rintracciare nel *De legibus*, iniziato a comporre circa nel 52 e ripreso nel 46. Come segnala Schiavone, questo passo è emblematico del rovesciamento del vecchio modello di sapere, in quanto mostra come non era più la pratica pontificale che fondava la conoscenza del diritto ma era la dottrina civilistica a dover giustificare ora il ruolo pontificale:[35]

> *'Sae<pe>' inquit Publi filius 'ex patre audivi, pontificem bonum neminem esse, nisi qui ius civile cognosset.'*[36]
>
> "'Spesso', afferma il figlio di Publio [Mucio Scevola], 'ho sentito dire da mio padre che nessuno può essere un buon pontefice, qualora non conosca il diritto civile'"

Nell'estratto è implicita una distinzione tra *boni* e *mali pontifices*, che dipende dalla conoscenza o meno del *ius*. Nel I sec. a.C., quando l'esercizio del *ius* è ormai da tempo conosciuto e interpretato anche da cittadini laici, i giureconsulti, la *potestas* pontificale sulla memoria e quindi sul *ius* sembra venuta meno: i pontefici non ne sono più i "titolari", tanto che non conoscono più *ipso facto* il *ius*.[37]

Un altro passo del *De legibus* offre forse la spiegazione personale di Cicerone; la crisi sarebbe dovuta all'oblio che negli ultimi decenni della repubblica aveva colpito i pontefici, un fenomeno culturale che riguardava, in ambiti diversi, tutti i Romani dell'epoca:[38]

> *diligenter habenda ratio intercalandi est; quod institutum* ***perite a Numa*** *posteriorum* ***pontificum neglegentia dissolutum est****.*[39]

---

[33] Cic. *har. resp.* 13.

[34] Moatti 2003b, 313 sottolinea, infatti, che il sapere giuridico era un sapere di autorità, appannaggio delle grandi famiglie, e faceva parte dei misteri della città; non era semplice dominio di competenza, di *peritia*.

[35] Schiavone 1987, 18.

[36] Cic. *leg.* 2, 19, 47.

[37] Sui giureconsulti si veda *infra*, cap. 1.2.2.

[38] La crisi della tradizione, in senso lato, intesa come frutto di oblio è un elemento comune alla riflessione di alcuni intellettuali dell'ultimo secolo della Repubblica: cf. Moatti 1988, 387-391; Leonardis 2014.

> "Si deve osservare con diligenza la regola dei giorni intercalari; questa istituzione con competenza creata da Numa si è dissolta per la negligenza dei pontefici successivi".

Il ruolo centrale dei pontefici per la *civitas* era stato a lungo tale, secondo Cicerone, proprio perché istituito dal re Numa, figura laica e religiosa insieme, che aveva creato il calendario con i giorni di *intercalatio*, regolati appunto dal collegio pontificale. Singolarmente, però, possiamo notare come per elogiare la bontà dell'istituzione dell'intercalazione l'Arpinate ricorra di nuovo alla categoria della *peritia*. Venuta meno quella "titolarità" del sapere dei pontefici, il loro ruolo iniziò a essere giustificato in virtù della loro competenza sulla memoria e quindi sul diritto. Forse per questo Cicerone proietta *ex post* tale *peritia* anche sul fondatore del collegio stesso (*perite*).

2.2 La *prudentia* oracolare dei giuristi

Per designare i giuristi esistono diversi vocaboli in latino, che insistono secondo i casi sulla loro saggezza (*prudentia*), sulla loro competenza (*peritia*) o sulla loro pratica di dare risposte a chi li consulta: (*iuris*) *prudentes*[40], (*iuris*) *periti*[41], (*iuris*) *consulti*[42]. Almeno dal II sec. a.C. tali figure si affiancano ai pontefici nell'interpretazione del *ius*, essendo a loro volta reclutati all'interno della *nobilitas*, ma, come osserva Moatti, iniziano a dare i *responsa* a titolo individuale, che appaiono quindi come *sententiae* e *opiniones*, soluzioni giuridiche personali, risultanti dal loro ragionamento; si crea così un clima di incertezza proprio di una giurisprudenza laica e personalistica, in cui il dibattito diviene parte integrante della scienza giuridica, il *ius controversum* appunto.[43]

Questi cittadini autorevoli, spesso protagonisti diretti della scena politica, sono però ancora strettamente connessi alla memoria e, per certi versi, se ne mantengono i "titolari" tanto che la loro memoria era proverbiale.[44] Come sottolineato da Bretone, al momento delle consultazioni, essa serviva al giurista per recuperare col pensiero le trattazioni precedenti che potevano avere un collegamento diretto o indiretto con il caso che gli era sottoposto. Inoltre, egli doveva conoscere perfettamente i testi giuridici, in particolare le XII Tavole. Allo stesso tempo, la memoria era il presupposto indispensabile per condurre la *disputatio* che poteva seguire la *consultatio*. In tutti questi contesti la memoria del giureconsulto si manifestava oralmente.[45]

---

[39] Cic. *leg*. 2, 12, 29.

[40] Cf. *ThlL* 10.2, 2373, 39-53.

[41] Cf. *ThlL* 10.1, 1503, 25 – 58.

[42] Cf. *ThlL* 4, 585, 70 – 586, 45.

[43] Moatti 1997, 186-187.

[44] Cic. *De orat.* 1, 28, 127-128. Cf. anche Cic. *Cato* 22: *Quid iuris consulti, quid pontifices, quid augures, quid philosophi senes? Quam multa meminerunt!*

[45] Bretone 1984, 230-235.

Quell'autorità sul diritto, che per i pontefici dipendeva dalla sacralità del loro collegio, per i giuristi laici doveva essere (ri)costruita da espedienti e presupposti differenti, in parte connessi alla tradizione pontificale, ma da essa profondamente distaccati. Innanzitutto, dal momento che nell'età di maggiore sviluppo della cultura giuridica antica (II sec. a.C. - III d.C.) si era giuristi in quanto privati cittadini, era necessario che si fosse riconosciuti come tali per mezzo del proprio carisma e della propria memoria.[46] Un presupposto fondamentale per tale riconoscimento, paragonabile ma non equivalente a quello della *potestas* pontificale, era l'autoidentificazione (*fiducia sui*), come fa notare Schiavone dalla testimonianza di Pomponio nell'*Enchiridion*, conservato a sua volta nei *Digesta*:[47]

> *[..] ante tempora Augusti publice respondendi ius non a principibus dabatur, sed* ***qui fiduciam studiorum suorum habebant****, consulentibus respondebant: neque responsa utique signata dabant, sed plerumque iudicibus ipsi scribebant, aut testabantur qui illos consulebant. Primus divus Augustus, ut maior iuris auctoritas haberetur, constituit, ut ex auctoritate eius responderent: et ex illo tempore peti hoc pro beneficio coepit. Et ideo optimus princeps Hadrianus, cum ab eo viri praetorii peterent, ut sibi liceret respondere, rescripsit eis hoc non peti, sed praestari solere et ideo, si* ***quis fiduciam sui haberet****, delectari se populo ad respondendum se praepararet.*
>
> "prima dell'età di Augusto, non veniva concesso da parte dei prìncipi il diritto di dare responsi a titolo pubblico, bensì, coloro che avevano fiducia nei propri studi davano responsi a chi li consultava; e non consegnavano in ogni caso responsi autenticati da sigillo, ma per lo più scrivevano loro stessi ai giudici, oppure coloro che li avevano consultati erano essi stessi testimoni presso i giudici <del responso>. Il divo Augusto, per primo, affinché l'autorità del diritto fosse in maggiore considerazione, statuì che si dessero responsi sulla base della sua autorità; e da quel tempo si cominciò a richiedere ciò, a modo di concessione. È per questo che l'ottimo principe Adriano, ad alcuni uomini di dignità pretori, i quali gli richiedevano che fosse loro lecito dare responsi, stabilì con rescritto ciò che era da richiedersi, ma soleva essere praticato e perciò era lieto se qualcuno, avendo fiducia in se stesso, si preparava a dare responsi al popolo".[48]

Pomponio, cercando di ricostruire una continuità nella storia del diritto anche nel passaggio dalla repubblica al principato, descrive la pratica dei giuristi di dare *responsa* come legata, in entrambi i momenti storici, alla *fiducia sui*, all'autoconsapevolezza della propria competenza.[49] A partire da

[46] Moatti 1988, 403: **"**Avant la divulgation des archives pontificales, à la fin du IVe siècle, le lien entre religion et droit donnait aux *responsa* des Pontifes, délivrés au nom du Collège tout entier, une légitimité incontestée. Les jurisconsultes laïcs, eux, ne bénéficient plus de cette même garantie: leurs *responsa*, accordés aux particuliers, aux magistrats, aux juges, sans aucune explication, «comme des oracles», ne s'imposent qu'en raison de leur statut social (ce sont des *nobiles*), de leur charisme personnel et de leur mémoire."

[47] Schiavone 2005, 30. In *D.* 1, 2, 2, 47 si parla anche di *fiducia doctrinae*.

[48] *D.* 1, 2, 2, 49 (trad. Schipani-Lantella 2005).

[49] In realtà sono numerose le discontinuità fra i due periodi, prima fra tutte la soppressione della libertà giurisprudenziale per opera di Augusto, ricostruita e discussa in Magdelain 1990, 105-116. Sulla storia della giurisprudenza scritta da Pomponio accentuandone il suo resistere nel tempo, la sua continuità e il suo legame con il passato si veda D'Ippolito 1994, 20.

questa fiducia in se stessi, i giuristi erano liberi di pronunciare pubblicamente la loro *interpretatio*. La differenza è che, se nel periodo repubblicano il popolo ne riconosceva il prestigio e la competenza, mettendoli così nella condizione di esercitare liberamente il proprio giudizio, nel nuovo corso imperiale i giuristi sono autorizzati e, per così dire, "brevettati" dall'imperatore: in questo modo hanno un diritto (*ius respondendi*) e un'autorità riflesso di quella imperiale (*ex auctoritate eius responderent*), sebbene essi dipendano ancora dalla fiducia nelle proprie conoscenze e dal riconoscimento di questa da parte dell'imperatore.[50]

Il manuale di Pomponio fornisce, inoltre, una descrizione dell'evoluzione del rapporto tra giuristi e popolo a Roma, in base alla quale D'Ippolito ha ricostruito le diverse tappe che avevano scandito la trasformazione del ruolo e dello statuto del giurista.[51] Per Pomponio, inizialmente la loro autorità sarebbe stata riconosciuta direttamente dal popolo che attribuiva ai differenti giuristi forme diverse di *maxima dignatio*, in altre parole di "massima considerazione" nei loro confronti;[52] tali forme, designate con appellativi specifici, riflettono le differenti opere o competenze dei rispettivi giuristi.[53] In seguito, per un breve periodo collocato tra la fine della repubblica e l'inizio del principato Pomponio non riferisce più appellativi, lasciando intuire che la relazione tra giuristi e popolo è ormai interrotta. Il popolo sembra aver un ruolo subalterno rispetto a quelli, la cui dignità si definisce ora in termini di *auctoritas*.[54] Infine, nell'ultima fase augustea, descritta nel passo citato in precedenza, il ruolo del giureconsulto è direttamente espresso dal potere imperiale.[55]

Come si può cogliere facilmente dalla scansione di queste tappe e come rileva ancora D'Ippolito, il tentativo iniziale del colto giurista di II sec. d.C. di rendere il popolo protagonista della storia del diritto fallisce. Cionondimeno, la testimonianza è particolarmente significativa perché offre un primo indizio del progressivo mutamento della figura giurisprudenziale a Roma, che al pari di quanto avvenuto ai suoi predecessori "sacri", i pontefici, affronta tra II e I sec. a.C. una crisi di autorità.

L'autorevolezza dei giuristi sembra dipendere innanzitutto dal naturale riconoscimento popolare della loro sapienza, definita *prudentia*. Forse per questa ragione nell'*Enchiridion* i giuristi, in quanto categoria, sono sempre chiamati *prudentes*.[56] Per cogliere il valore di tale termine risulta

[50] Cf. Schiavone 2005, 294.

[51] D'Ippolito 1994, 7-19.

[52] *ThlL* 5.1, 1133, 9-10: *dignatio* equivale a *dignitas* e, in relazione agli uomini, a *auctoritas.*

[53] *D.* 1, 2, 2, 35-44: si tratta dei giuristi a partire da Papirio fino a Publicio Gellio.

[54] *D.* 1, 2, 2, 44-48: il periodo *grosso modo* inizia con il giureconsulto Aulo Ofilio e termina con Masurio Sabino,

[55] D. 1, 2, 2, 48-53: da Masurio Sabino, che appartiene alle due fasi, a Salvio Giuliano.

[56] Solo in un caso Pomponio parla di *iurisconsultus*, il termine però sembrerebbe derivare dalla citazione diretta di Cicerone. Cf. *D.* 1, 2, 2, 40 : *Ab his profecti sunt Publius Rutilius Rufus* [...]*; etiam Lucius Crassus frater Publii Mucii, qui Munianus dictus est: hunc Cicero ait* ***iurisconsultorum*** *disertissimum.*

assai utile la definizione fornita da Cicerone, secondo cui la *prudentia* è composta da *memoria, intellegentia* e *providentia*, cioè dalla capacità di ricordare il passato, di comprendere il presente e di prevedere il futuro.[57] A conferma di questa specificità del termine *prudentia* in relazione al *ius civile*, notiamo che esso, secondo Pomponio, consisteva proprio nell'interpretazione orale dei *prudentes*:[58]

> *Ita in civitate nostra aut iure, id est lege, constituitur, aut est proprium* ***ius civile, quod sine scripto in sola prudentium interpretatione consistit*** [...].
>
> "Così, nella nostra città, o si statuisce con diritto <scritto>, cioè con la legge; oppure c'è il diritto civile <in senso> proprio, il quale, senza lo scritto, consiste nella sola interpretazione dei giuristi [...]".[59]

Il giurista di II sec. d.C., inoltre, considera l'*auctoritas* dei *prudentes* come il presupposto perché la loro *interpretatio* dei casi discussi sia accolta come veritiera:

> *His legibus latis coepit (ut naturaliter evenire solet,* ***ut interpretatio desideraret prudentium auctoritatem****) necessariam "necessarium" esse disputatione "disputationem" fori.* ***Haec disputatio et hoc ius, quod sine scripto venit compositum a prudentibus****, propria parte aliqua non appellatur, ut ceterae partes iuris suis nominibus designantur, datis propriis nominibus ceteris partibus, sed communi nomine appellatur ius civile.*
>
> "Approvate tali leggi [XII Tavole] (così come suole naturalmente avvenire che l'interpretazione richieda l'autorità dei giuristi), cominciò ad essere necessaria la discussione del foro. Questa discussione e questo diritto, che, senza essere fonte scritta, venne messo insieme dai giuristi, non è chiamato con una denominazione propria, così come invece le altri parti del diritto vengono designate con nomi propri che sono stati ad esse attribuiti, ma viene chiamato con il nome comune di 'diritto civile'" [60]

Dal passo emerge anche che la fissazione delle leggi nelle XII Tavole non aveva privato della loro autorità i *prudentes*, la cui discussione orale -seppur ora basata su tali leggi- era ancora indispensabile per la pratica del diritto.[61]

Un prova *e contrario* della specificità del concetto di *prudentia* si può ricavare dal fatto che la categoria della *peritia* nell'*Enchiridion* occorra solo per specificare meglio la competenza di singole

[57] Cic. *inv.* 2, 160 citato da Baroin 2010, 48. Giustamente Bettini 1986, 172-173 segnala che il *prudens* (**providens*) in senso proprio è colui che è capace di "vedere bene", "in avanti" (*pro-* spaziale) e "fino in fondo", un esperto e un saggio (per cui anche un preveggente).

[58] Così anche per Cicerone (*Top.* 5, 28) l'*auctoritas iuris peritorum* costituiva una delle parti del *ius civile.*

[59] *D.* 1, 2, 2, 12 (trad. Schipani-Lantella 2005).

[60] *D.* 1, 2, 2, 5 (trad. Schipani-Lantella 2005).

[61] Schiavone 2005, 85-92 segnala questo elemento notando come le XII Tavole, che erano nate dal tentativo da parte dei plebei di coprire il campo del diritto fino ad allora occupato del collegio pontificale, smisero presto di avere esistenza propria, dato che il lavoro esegetico dei pontefici, che tornò a manifestarsi in forma di responsi, se ne impadronì del tutto, rendendo così in parte vano il disegno della plebe.

figure del diritto, che avevano permesso al *ius* di progredire e di mantenere così il suo ruolo regolativo per la società:

> *Post hoc dein **de auctorum successione** dicemus, quod constare non potest ius, nisi sit **aliquis iuris peritus**, per quem possit cottidie in melius produci.*
>
> "Dopo ciò, di seguito, tratteremo della successione degli autori, poiché il diritto non può star saldo se non vi è qualche *esperto del diritto* attraverso cui, giorno dopo giorno, possa venir condotto innanzi verso il meglio".[62]

Due giuristi sono indicati da Pomponio come *periti*, un elemento che li caratterizza ulteriormente rispetto alla loro categoria di appartenenza, che sembrerebbe invece legata specificamente al possesso della *prudentia* dalla quale dipendeva il loro ruolo sociale.[63] Inoltre, se si riconsidera più da vicino il passo riguardante l'istituzione del *ius respondendi* da parte di Augusto, si può notare come l'autore dell'*Enchiridion* non affermi che con la riforma augustea del diritto fosse stata ristabilita l'autorità specifica dei giuristi, quanto più genericamente l'autorità del diritto in senso lato (*Primus divus Augustus, ut maior iuris auctoritas haberetur, constituit, ut ex auctoritate eius responderent*).[64] Questo è forse il segno che la figura del giurista, autonoma e autorevole, come conosciuta in età repubblicana era ormai irrimediabilmente perduta: non vi era più spazio per la *maxima dignitatio* popolare, né tanto meno si riconosceva più al giurista in quanto tale la virtù della *prudentia* e la connessa *auctoritas*.

***

Una volta appurata l'esistenza di questo stretto collegamento tradizionale tra il giurista laico e il possesso di una conoscenza approfondita della realtà (*prudentia*) che permette di ricordare il passato (*memoria*), comprendere il presente (*intellegentia*) e prevedere il futuro (*providentia*), possiamo spiegare meglio perché Cicerone ha definito la casa del giurista "l'oracolo della città" in questo famoso passo del *De oratore*:

> *Est enim sine dubio domus iuris consulti totius oraculum civitatis; testis est huiusce Q. Muci ianua et vestibulum, quod in eius infirmissima valetudine adfectaque iam aetate maxima cotidie frequentia civium ac summorum hominum splendore celebratur.*[65]
>
> "Infatti, senza dubbio, la casa del giureconsulto è l'oracolo dell'intera città; sono testimoni di questo fatto la porta di Quinto Mucio (Scevola) qui presente e il suo vestibolo, che, sebbene la

[62] *D.* 1, 2, 2, 13 (trad. Schipani-Lantella 2005 con una modifica segnalata dal corsivo).

[63] Cf. anche Cic. *de orat.* 1, 256 dove si parla di *prudentia iuris publici* per indicare appunto la sapienza connessa al diritto. Poco prima nel testo Crasso, descrivendo il diritto civile come necessario alla formazione generale di un oratore, ha insistito sulla *prudentia* del diritto e dei *maiores* che l'hanno fondato: cf. *de orat.* 1, 193-197.

[64] Cf. *supra*, p. 19.

[65] Cic. *de orat.* 1, 200. Sul passo cf. Leeman e Pinkster 1985, 113.

sua salute sia assai inferma e ormai affetta dall'età estrema, è frequentato quotidianamente dalla folla di cittadini e dallo splendore di uomini illustri".

La metafora ciceroniana sembra voler mettere in risalto la frequenza con cui i romani si recavano a chiedere *responsa* ai giuristi, come se si fosse trattato degli oracoli consultati dalle *poleis* greche per conoscere in anticipo l'esito delle loro azioni. Vi sono, però, una serie d'implicazioni ulteriori connesse a questa immagine. Se, come nota Schiavone, il giurista in virtù della *fiducia sui* si sentiva ed era riconosciuto depositario di un sapere prestigioso, il paragone con l'oracolo poteva servire a renderne evidente proprio tale aspetto.[66] Inoltre, l'immagine sembrerebbe alludere indirettamente alla *providentia* dei *prudentes*, dal momento che una delle caratteristiche degli oracoli è proprio il fatto di prevedere il futuro. L'ultimo elemento significativo che si può cogliere da questa rappresentazione è che la giurisprudenza, seppur ormai laica, non era stata privata completamente, secondo Cicerone, di quella componente sacrale che era propria del diritto pontificale.[67] Un oracolo, infatti, ha un rapporto diretto col divino, trasmettendone la volontà agli uomini.

Tale paragone sembra, dunque, riflettere una posizione tradizionalista, ancora forte nel momento in cui è ambientato il *De oratore*, che raffigura il giurista come ispirato dalla divinità, volendone difendere l'autorevolezza, che –come sappiamo- al tempo di Cicerone era messa in discussione.[68] Il giurista laico sarebbe rappresentato con un'immagine dalla vocazione sacrale che faceva di lui "il sacerdote della città: erede di una grande tradizione, ne custodi*va* e rinnova*va*, giorno per giorno, la memoria", secondo la bella definizione di Bretone.[69]

L'immagine oracolare, al contempo, allude all'attività specificamente orale dei giureconsulti nonché il senso più profondo di tale oralità: i *responsa* andavano accettati nel loro dettato e senza discussione, come avveniva appunto per gli oracoli e come sembra potersi ricavare anche da altre occorrenze di questa immagine metaforica, che vedremo a breve.

Abbiamo già accennato al fatto che, all'origine, il diritto romano era specificamente orale, dato che i *responsa* dei giuristi non erano pubblicati, ma venivano raccolti dagli allievi che li avevano

[66] Schiavone 2005, 30.

[67] Il primo giurista laico e Sesto Elio Peto, autore dei *Tripertita* (inizio II sec. a.C.), che contenevano il testo delle XII tavole, un commento (giuridico, ma anche storico antiquario) e le *legis actiones*. Si noti che Pomponio (*D.* 1, 2, 2, 38) definisce questo testo la culla del diritto (*cunabula iuris*), immagine priva di qualsiasi allusione sacrale, ma che rimanda direttamente a una fondazione umana. Seconda è decisiva tappa di questa giurisprudenza laica coincide con l'opera di Quinto Mucio Scevola, giurista e pontefice insieme, che fondò il *ius civile* per generi (*generatim*) in particolare con un'opera in dieci libri *de iure civili* (intorno a 140 a.C.) e pubblicò per primo gli annali dei pontefici (*Annales Maximi*) nel 130 a.C.

[68] Allo stesso modo, si può forse leggere la ripresa da parte di Ulpiano (*D.* 1, 1, 10, 2 citata da Schiavone 2005, 60.) della formula "*iudex atque arbiter rerum divinarum et humanarum*" riguardo ai giuristi, considerati quindi eredi dei pontefici anche nel loro rapporto col mondo divino. Sulla critica all'autorità dei giuristi come luogo comune cf. Cic. *Caecin.* 67; 69; 70 e in generale la *Pro Murena* su cui Moatti 1983.

[69] Bretone 1984, 240.

ascoltati.[70] Inoltre, per molto tempo si mantenne l'abitudine di ordinare la sapienza del *ius* per eventi (gli specifici *responsa*) e non per concetti, abitudine dovuta proprio al carattere originariamente orale del diritto.[71]

Una serie di pubblicazioni, in parte già nominate in queste pagine, dimostrano il ruolo crescente della scrittura fino al I sec. a.C., quando si era ormai definitivamente compiuta la letterarizzazione della tradizione giuridica romana.[72] Come più volte sottolineato, la novità non era tanto la scrittura in sé, che esisteva da secoli, quanto la sua funzione ora divulgativa: la scrittura non serviva più a conservare la memoria di parole e cose né a manifestare simbolicamente un potere o un segreto, ma a comunicare.[73]

Inizialmente la scrittura continua a essere subordinata all'oralità tanto da conservare e quasi riprodurre le "voci" dell'autorità dei giuristi, come ha mostrato Schiavone analizzando le opere di Giunio Bruto e di Catone. I tre libri *de iure civili* di Bruto erano, infatti, composti secondo un modello dialogico, dove comparivano Bruto e il figlio insieme a tutti coloro che, ricordati per nome, avevano rivolto domande all'origine dei *responsa* i quali ora venivano riproposti come *exempla* al figlio.[74] Ugualmente, nell'opera di Catone erano ricordati per nome i destinatari dei responsi, evitando, come suggerisce sempre Schiavone, che la scrittura rendesse sbiadito lo sfondo del sapere evocato e che cancellasse lo scenario sociale dell'evento.[75]

La svolta nella storia del diritto, come messo in evidenza già nell'*Enchiridion*, si ebbe con i *decem libelli de iure civili* di Publio Mucio, che non presentavano né forma dialogica né i nomi degli interroganti e dove non sembra esservi traccia di scrittura formulare.[76] Inoltre, l'elemento più

---

[70] Moatti 1997, 104.

[71] Schiavone 1987, 9-10. In proposito, giustamente Moatti 1997, 110 nota questo fenomeno: "Al pari della tradizione orale, costituita per accumulazione, le prime opere scritte si presentano spesso come collezioni di casi particolari".

[72] Le tappe principali sono le seguenti: la pubblicazione del *De usurpationibus* di Appio Claudio Cieco, sorta di dizionario della lingua giuridica, e del *Ius Flavianum* (su cui vedi *supra*) alla fine del IV sec. a.C.; la pubblicazione dei *Tripertita* di Sesto Elio Peto all'inizio del II sec.; gli scritti sul *ius civile* di Catone (il Censore o il figlio, Catone Liciniano), di Bruto (in tre libri) e di Manilio (in sette) su cui cf. *D.* 1 ,2, 2, 39; l'opera di Quinto Mucio Scevola alla metà del I sec.

[73] Moatti 1997, 103.

[74] Cic. *de orat.* 2*,* 55, 223-224. Schiavone 1987, 13 nota come non sia chiaro se la struttura volesse mantenere le vecchie origini orali del diritto o se semplicemente si trattasse di un'influenza ellenistica, specificamente peripatetica. Non si può escludere che le due ragioni abbiano concorso alla creazione di quest'opera dalla forma originale, che non sarà più ripresa nella letteratura giuridica.

[75] Quest'opera non era però di forma dialogica: cf. Schiavone 1987, 14.

[76] Schiavone 1987, 14-15. Frier 1985, 139 sgg. analizza l'emergere della giurisprudenza come professione autonoma, delineando un passaggio tra una funzione "esterna" e una "interna" dei giuristi. La funzione tradizionale esterna consisteva nei *responsa* dati dai giuristi, ovvero nel dare consigli a chi chiedeva consulti su precisi punti della legge: tale funzione conduceva direttamente al ruolo patronale. La funzione interna, invece, si sviluppò con la scrittura e l'insegnamento di Mucio Scevola, basato sullo sviluppo di una scienza giuridica sistematica e teoretica, che considera problemi ipotetici, categorizza e generalizza. Frier spiega questa trasformazione sulla base di vari fattori: la crescita del numero dei cittadini, l'incremento dell'attività commerciale, l'instabilità politica.

innovativo di quest'opera fu la costruzione del *ius civile* nel suo insieme attraverso l'uso della categoria di *genus*, in altre parole del metodo diaretico, che derivava da Platone, Aristotele e dall'enciclopedismo ellenistico.[77] Tale metodo, però, non venne da lui applicato universalmente come proponeva invece Cicerone per riformare il sistema giuridico,[78] tanto che Mucio sembra ancora seguire dei nuclei tematici arcaici, riconducibili spesso alle XII Tavole e alla più antica prassi dell'*interpretatio*. Pur limitando l'applicazione dei *genera*, egli dovette riuscire comunque nell'intento di costruire un sapere per concetti, che potesse risultare moderno attraverso l'astrazione; al contempo, però volle mantenere il legame con la tradizione dei *responsa* e la forma originaria del *ius*, permettendo così al passato di restare operante nel presente.[79] La sua opera può, quindi, essere considerata la risposta sviluppata da quell'ambiente aristocratico e tradizionalista, che aveva detenuto per secoli la prerogativa sul *ius*, alla nuova realtà che veniva formandosi con la divulgazione della scrittura.[80]

***

L'immagine dell'oracolo della città risulta particolarmente significativa, non solo perché mostra il ruolo tradizionale del giurista ma anche perché rimanda alla rappresentazione "extra-ordinaria" di quelli che ho definito i "titolari della memoria" e soprattutto alla forma di trasmissione del sapere tradizionale di cui erano detentori. Infatti, definire un enunciato un oracolo significava che esso non era oggetto di discussione, ma veniva accettato in quanto tale come se proveniente dalla divinità:

> *erratis, optimi iuvenes, nisi illam vocem non M. Catonis sed oraculi creditis; quid enim est oraculum? nempe* ***voluntas divina hominis ore enuntiata****; et quem tandem antistitem sanctiorem sibi invenire divinitas potuit quam M. Catonem, per quem humano generi non praeciperet sed convicium faceret? ille ergo vir quid ait? 'orator est, Marce fili, vir bonus dicendi peritus.'*[81]
>
> "Sbagliate, giovani eccellenti, se non credete che quella voce non era di Catone, bensì dell'oracolo; che cos'è un oracolo? Certamente la volontà divina pronunciata per bocca di un uomo; e quale prete la divinità avrebbe potuto trovare più sacro di Marco Catone, attraverso cui

[77] Schiavone 1987, 31-33.

[78] Come ripetuto recentemente sempre da Schiavone per Cicerone era necessario rifondare dialetticamente il diritto come *scientia*, cosa che Publio non aveva fatto del tutto. Cf. Schiavone 2005, 165-168 che mette in evidenza anche le differenze tra la posizione del *De oratore* (1, 41, 186 - 1, 42, 191) e quella di 9 anni dopo esposta nel *Brutus* (39, 144 - 42, 153).

[79] Queste sono le importanti conclusioni cui giunge Schiavone 1987, 26-72 analizzando le poche tracce che restano dell'opera di Mucio.

[80] Schulz nella sua storia della giurisprudenza romana parla di scienza "spiccatamente" aristocratica: "Republican jurisprudence was as pronouncedly an aristocratic science as the republican administration was an aristocratic system". Cf. Schulz 1946, 23.

[81] Sen. *contr.* 1, *praef.* 9.

dare precetti ma anche rimproveri? Dunque che cosa ha detto quell'uomo? 'l'oratore è, figlio Marco, un uomo buono, abile nel parlare".

Come dimostra questo estratto da una controversia di Seneca il Vecchio, il tratto specifico dell'oracolo è il pronunciare una parola degna di fede;[82] essa va ricevuta e assorbita attraverso la pratica dell'*imitatio*, come avveniva tradizionalmente nel rapporto padre-figlio e in quello similare patrono-discepolo.[83] Per questo, Catone il Vecchio, scrivendo un'opera indirizzata al figlio dove erano contenute le conoscenze utili alla sua formazione, lo incitava a prendere queste direttive come se fossero state pronunciate da un oracolo (*et hoc putas vatem dixisse*).[84] In altri casi, per descrivere le massime di Catone, Plinio non utilizza il termine *vates* (che comunque originariamente indicava i profeti), ma impiega proprio il termine *oraculum*, che si ritroverà in seguito anche in Columella.[85] Non si deve dimenticare poi che lo scritto di Catone si presentava come proverbi o *carmina*, forma che ne favoriva l'apprendimento mnemonico, come nota David.[86]

Il paragone con l'oracolo e con i suoi responsi veridici è applicato da Cicerone anche al famoso verso Enniano "*moribus antiquis res stat Romana virisque*" (Enn. *Ann*. 156 Sk.). L'Arpinate affermava, infatti, che per la sua concisione e veridicità tale verso sembrava pronunciato da un oracolo (*versum* ***vel brevitate vel veritate*** *tamquam ex oraculo mihi quodam esse effatus videtur*).[87] La stessa similitudine sarà, poi, ripresa da Quintiliano per descrivere l'oratore ideale da cui i giovani possano apprendere l'arte oratoria come da un oracolo, secondo l'usanza degli antichi.[88]

Tutte queste testimonianze mostrano come il riferimento all'oracolo servisse a inserirsi in questa tradizione dei "titolari della memoria", reclamando il possesso di un sapere totalizzante, derivato direttamente dalla sfera divina, come esemplificato nei casi di Catone, Ennio e dell'oratore ideale di

[82] Cf. anche pseud.-Cic. *Declamatio in L. S. Catil.* 27 (*Verum is rumor sparsus est de moribus Catilinae, eaque gentium opinio pervagata, quatenus* ***existimare voces ipsas publicas non hominum esse, sed oraculi potius nuncupandas***).

[83] Cf. *infra* cap. 3.3.

[84] Cato *Ad filium*, fr. 1 Jordan = Plin. *nat.* 29, 7, 14. Così anche Plut. *Cat. Mai.* 23, 2 (οἷον ἀποθεσπίζων καὶ προμαντεύων "come facendo il profeta e preveggendo"). Al contrario, come segnalato da Moatti 1997, 184, sempre nel contesto del frammento in questione citato da Plinio, Catone consigliava al figlio di procedere a un esame critico (*inspicere*) delle idee greche prima di accettarle, al posto di apprenderle a memoria (*perdiscere*). Cf. Ferrary 1988, 538.

[85] La parola di Catone è presentata come vero e proprio oracolo, a prescindere dall'argomento da lui trattato, anche in Plin. *nat.* 7, 171 (sulla medicina); 18, 174 (sull'aratura); 200 (sulla semina: Catone non è nominato direttamente, ma semplicemente chiamato 'oracolo'). Cf. Colum. 11, 1: *Nam illud verum est M. Catonis oraculum: "Nihil agendo homines male agere discunt"* ("Infatti quello di M. Catone è un vero oracolo: 'Gli uomini non facendo nulla imparano a fare male'").

[86] Il più celebre era il *carmen de moribus*. Cf. David 1992, 328-329. David (p. 333) afferma che anche le leggi o i responsi dei giureconsulti erano designati sotto lo stesso nome di *carmina*. Sicuramente il testo delle XII Tavole doveva essere in prosa ritmica: cf. Cic. *leg*. 2, 59 su cui *infra*, p. 116.

[87] Cic. *rep.* 5, 1 = Aug. *civ.* 2, 21, 71-95.

[88] Quint. *inst.* 12, 11, 5: *frequentabunt vero eius domum optimi iuvenes* ***more veterum*** *et vere dicendi viam* ***velut ex oraculo*** *petent*.

Quintiliano.[89] Tale sapere aveva come carattere intrinseco l'essere tradizionale, ovvero l'essere oggetto di tradizione, nel passato e nel futuro. Allo stesso tempo, però, l'esplicitazione del paragone con l'oracolo, nel caso dei giuristi, implica indirettamente una crisi della loro autorità che li costringeva quindi a rivendicare l'appartenenza al gruppo di figure detentrici della memoria cittadina, con una modalità per certi versi simile a quella per cui, nei discorsi, si faceva riferimento alla *persona*, fittizia, degli antenati: il richiamo ai *maiores* e al loro *mos* attribuiva a un certo enunciato la necessaria autorevolezza; allo stesso modo presentarsi come oracoli serviva a ricevere (o a recuperare, secondo i punti di vista) un'autorità derivante da un presunto dialogo privilegiato con la divinità.[90]

Lo scarto tra la fase sacra e pontificale del diritto e quella laica dei giureconsulti si coglie, quindi, anche da questo riferimento all'oracolo. I *responsa* dei pontefici erano *ipso facto* espressioni della divinità proprio in virtù del legame diritto-religione (*ius*). Viceversa, nel caso dei giuristi, il cui ruolo dipendeva ora solo dalla competenza e dall'appartenenza alla *nobilitas*, essi si autopresentavano come "voci oracolari" per riaffermare la propria *auctoritas* e la veridicità delle proprie asserzioni, che come visto iniziavano a essere oggetto di discussione.[91]

3. Alla 'ricerca' dell'autorità perduta: gli antiquari

Le testimonianze considerate sinora denotano come la tradizione per molti secoli fosse stata percepita come un dato di fatto, non dovendo essere ricercata con un'indagine ma essendo direttamente "presente", in quanto legittimata dall'autorità di tutti questi depositari della memoria, ovvero del prestigio della *nobilitas* in genere. Fino a quel momento (II-I sec. a.C.), per i romani, memoria e *antiquitas* si saldavano, e tra passato e presente non vi era alcuna barriera, tanto che gli inizi del diritto si confondevano con gli inizi della città, come nota Bretone.[92]

Nel momento in cui queste figure entrarono in crisi, l'utilità stessa del loro sapere tradizionale, trasmesso mnemonicamente di generazione in generazione, cominciò a non essere più sentito come

[89] Altri esempi in *ThlL* 9.2, 870, 60-871,10.

[90] I cittadini ideali sono, infatti, i *maiores* cui vengono ricondotte la *sapientia* e la *prudentia*, grazie alle quali hanno fondato, ad esempio, le istituzioni religiose di Roma: Cic. *har. resp.* 18 (***Ego vero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros****, quorum mihi* ***tanta fuisse sapientia videtur ut satis superque prudentes sint*** *qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed quanta fuerit perspicere possint; qui statas sollemnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerundarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatum libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt*).

[91] Lo stesso vale per Catone e per Cicerone che elogia Ennio: entrambi impiegano la similitudine con l'oracolo per difendere i valori e l'educazione tradizionale che sentivano minacciata. In particolare, l'Arpinate, di fronte all'emergere dei *poetae novi* e della loro eleganza stilistica che faceva ombra all'ormai datata poesia enniana, rivendicava l'importanza del poeta degli *Annales* paragonando le sue verità sapienziali a quelle di un oracolo.

[92] Bretone 1984, 240. Come nota Moatti 2003, 81, è in questo preciso momento storico che si sperimenta il sentimento di una rottura, ovvero il passaggio dalla 'tradizione', incosciente e pertanto unanimemente riconosciuta, alla 'memoria culturale', che rappresenta la ricostruzione cosciente e razionale della continuità tra passato e presente.

indispensabile per il bene della società.[93] Inoltre, anche quanti continuavano a considerare tale sapere importante e utile per la *civitas* iniziavano a rendersi conto che molta parte di esso, col tempo, era andato perduto e continuava a essere dimenticato, come denunciavano ad esempio Cicerone e lo stesso Varrone.[94]

In assenza di autorità indiscusse capaci di definire cosa facesse parte della 'memoria', l'erudizione sembra quindi subentrarvi, per ricercare tale 'memoria' e riacquisire una nuova autorità.[95] Nascono in questo modo i cosiddetti *antiquitatis periti*, ancora fiduciosi nell'importanza del *mos maiorum* ma ormai consapevoli della necessità di dover riscoprire il vero passato con tutti

[93] Si veda l'importante testimonianza contenuta in Rhet. Her. 4, 2, 2-4: *Quid? ipsa auctoritas antiquorum non cum res probabiliores tum hominum studia ad imitandum alacriora reddit? Immo erigit omnium cupiditates et acuit industriam, cum spes iniecta est posse imitando Gracci aut Crassi consequi facultatem. Postremo hoc ipsum summum est artificium res varias et dispares in tot poematis et orationibus sparsas et vage disiectas ita diligenter eligere, ut unum quo<d>que genus exemplorum sub singulos artis locos subicere possis. Hoc si industria solum fieri posse<t>, tamen essemus laudandi, cum talem laborem non fugissemus; nunc sine summo artificio non potest fieri. Quis est enim, qui, non summe cum tenet artem, possit ea, quae iubeat ars, de tanta et tam diffusa scriptura notare et separare? Ceteri, cum legunt orationes bonas aut poemata, probant oratores et poetas neque intellegunt, qua re commoti probent, quod scire non possunt, ubi sit nec quid sit nec quo modo factum sit id, quod eos maxime delectet ; <at> is, qui et haec omnia intellegit, et idonea maxime eligit, et omnia in arte maxime scribenda redigit in singulas rationes praeceptionis, necesse est eius rei summus artifex sit. Hoc igitur ipsum maximum artificium est in arte sua posse et alienis exemplis uti. Haec illi cum dicunt, magis nos auctoritate <sua commouent quam veritate> disputationis. Illud enim veremur, ne cui satis sit ad contrariam rationem probandam, quod ab ea steterint ii, et qui inventores huius artificii fuerint et vetustate iam satis omnibus probati sint.* ***Quodsi, illorum auctoritate remota, res omnes volent cum re conparare, intellegent non omnia concedenda esse antiquitati*** ("E poi, non è forse vero che l'autorità stessa degli antichi da una parte rende più credibili le loro affermazioni e dall'altra accentua l'aspirazione ad imitarli? Anzi desta in tutti l'ambizione e stimola l'attività, infondendo la speranza di poter raggiungere la capacità di un Gracco o di un Crasso. Infine proprio questa è altissima abilità, saper scegliere cose varie e diverse, sparse e divise disordinatamente in tanti poemi, con tanta diligenza da essere in grado di collocare ciascun genere di esempi sotto le singole parti della retorica. Se per fare ciò bastasse l'operosità, meriteremmo tuttavia lode avendo evitato tale fatica; ora non può essere compiuto senza una grandissima abilità. Chi vi è infatti che, senza conoscere alla perfezione la retorica, sia in grado di notare e prendere da una massa tanto vasta di scritti ciò che l'arte retorica esige? Gli altri, quando leggono buone orazioni e o poemi apprezzano gli oratori e i poeti, ma senza capire che cosa li spinge a quest'apprezzamento, perché non possono sapere dove risieda né cosa sia, né come sia composto quello che propriamente ha il potere di rallegrarli. Ma colui che comprende tutto ciò, che sceglie i mezzi appropriati e sa collocare sotto le singole regole tutto ciò che nell'arte retorica più merita di essere scritto, deve essere per forza un perfetto conoscitore di quell'arte. Questa è dunque la maggior prova di abilità, essere in grado di servirsi nella propria arte persino di esempi altrui. Con queste affermazioni, che essi fanno, ci impressionano più per la loro autorità che per la verità dell'argomentazione. Il mio timore è infatti che per uno sia sufficiente a provare l'opinione contraria il fatto che in sua difesa si sono schierati coloro, che sono gli scopritori dell'arte retorica e per la loro antichità sono già universalmente stimati. Ma se, messa da parte la loro autorità, vorranno apertamente confrontare cosa con cosa, comprenderanno che non tutto si deve concedere all'autorità" trad. G. Calboli) Su questo testo e sul conflitto antichi-moderni che sembra affermarsi alla fine della repubblica cf. Romano 2001. Si veda anche *infra* cap. 3.

[94] Cic. *rep.* 5, 1-2; Varro *ling.* 7, 1-3 su cui Romano 2003, 102-107. Claudio Quadrigario (Peter *HRR*, I, CCLXXXVIII) considerava l'antichità un periodo inconoscibile a causa della perdita dei documenti con l'incendio di Roma ad opera dei Galli. Cf. Moatti 1997, 345 n. 1.

[95] Come riassume con chiarezza Wallace-Hadrill 1997, 20-21: "The shift of culture from the local to the universal, driven by the impulse to make Roman conquests Roman, necessitates a revolutionary shift of authority. In a system of local knowledge, a predominantly hereditary elite can act as custodians of knowledge. Their authority in Roman society is indissolubly linked to their ability to define the Roman: to make authoritative pronouncements on what constitutes Roman tradition, law and language. They must define Roman religion and Roman morals, the Roman family as well as Roman war and politics. [...] the Roman elite has lost control and authority in all these areas by the fifties of the first century BCE. With the model of Hellenism, the discourse is transformed, and their authority passes to specialists who can master increasingly complex and technical fields of knowledge".

gli strumenti eruditi a loro disposizione (etimologie, ricerche di fonti rare, studio del diritto e della filosofia, ricostruzioni storiche). L'erudizione viene in aiuto per ritrovare quel sapere in parte scomparso, mentre la scrittura emerge come il solo strumento capace di salvaguardarlo e trasmetterlo alle generazioni successive.

3.1 *Antiquitatis periti*: gli 'esperti della memoria'

Risulta complesso definire la figura e persino il termine che designava questa categoria di uomini colti dediti alla riscoperta e alla fissazione per iscritto del passato e delle tradizioni di Roma, quelli che la critica tende a chiamare 'antiquari'.[96] Momigliano, in uno studio ormai classico, ha ricostruito il processo e la terminologia con cui si è formata la distinzione tra studi storici e antiquari.[97] Originariamente chiamata in Grecia 'archeologia'[98], l'antiquaria a Roma, pur recuperando tale tradizione, assume una veste completamente nuova, in parte legata alle specificità della *civitas* e del momento storico in cui tali ricerche erudite si affermano. Come osserva Moatti, l'*archaiologos* greco si riferiva principalmente all'indagine delle origini, mentre i sapienti romani tentavano di ricostruire l'antichità tutta intera.[99]

La peculiarità di questi "esperti" o "eruditi dell'antichità" dipende dal carattere particolare di quel sapere tradizionale, che sinora ho chiamato in causa come "memoria della città". Considerato per secoli utile al benessere presente di Roma, esso abbracciava tutte le competenze pratiche e intellettuali legate alla vita del *civis*. Per questa ragione, l'***anti****quitas* raggruppava le diverse forme della memoria cittadina (diritto, lingua, storia, religione...). Il *Thesaurus linguae Latinae* definisce, infatti, il termine come "*antiquum tempus, res, mos, instituta temporis antiqui*": l'*antiquitas* riguarda perciò il passato come 'tempo', non meglio indefinito, ma anche tutte le cose concrete e astratte che hanno caratterizzato quel tempo e quindi la loro conoscenza, la loro memoria.[100]

L'*antiquitas* indicava così contemporaneamente il tempo vago, in cui si era formato quel sapere tradizionale originariamente orale, come pure quello stesso sapere e tutte le sue sfaccettature. In questo modo si spiega il motivo per cui "gli esperti dell'antichità", i *periti* o *eruditi antiquitatis*, in

[96] Su cui Rawson 1985, 233-247. Esisteva il termine *antiquarius*, anche se molto raro, che indicava uno studioso dell'antichità e si trova attestato in Tacito e Svetonio. Cf. *ThlL* 2, 173, 76 - 174, 18.

[97] Momigliano 1950, 286 nota in particolare queste differenze focali tra i due ambiti: "(I) historians write in a chronological order; antiquaries write in a systematic order: (2) historians produce those facts which serve to illustrate or explain a certain situation; antiquaries collect all the items that are connected with a certain subject, whether they help to solve a problem or not".

[98] Plat. *Hip. mai.* 285 d.

[99] Moatti 1997, 100.

[100] Cf. *ThlL* 2, 174, 22.

molti casi erano al contempo giuristi, storici, linguisti, etc.[101] Del resto, la prima annalistica sulla storia di Roma ad opera di Fabio Pittore (III sec. a.C.), a sua volta esperto di diritto, compare, seppur in lingua greca, quasi in contemporanea con i primi scritti giuridici, considerati in precedenza.[102] Inoltre, le loro opere potevano comprendere contemporaneamente più approcci, come dimostra il caso dei *Tripertita* di Elio Peto, cui si è già accennato, che erano un'opera giuridica con un commento antiquario.

Questi colti romani rimangono ancora in relazione diretta con la memoria, complessiva e totalizzante, di Roma; tuttavia, a differenza dei primi giuristi e soprattutto dei pontefici, non erano più sentiti "titolari di essa". La memoria non apparteneva più loro, ma sembra essere ormai divenuta frutto di una ricerca, che scava nel tempo trascorso (*vetustas*). Moatti segnala, ad esempio, che M. Giunio Graccano, antiquario contemporaneo dei Gracchi e autore del *De potestatibus*, era detto *diligens eruendae vetustatis*.[103] Il fatto stesso che essi ricostruissero il passato con versioni differenti dimostra che il loro sapere non era per niente assoluto né tanto meno certo, ma dipendeva dagli obiettivi della ricostruzione, che potevano essere legati alle posizioni politiche di questi esperti. Si può prendere come esempio lo stesso *De potestatibus*, scritto che si occupava dei poteri dei magistrati e della loro origine storica: l'argomento trattato e il metodo impiegato era lo stesso dei *Librii magistratum* di C. Sempronio Tuditano, ma l'impostazione politica era differente, determinando così una ricostruzione storica diversa.[104]

Un altro elemento specifico di quest'epoca, rispetto ai secoli precedenti, è che la memoria della città non era più intesa veramente come parte del presente, non era "viva" sulla bocca e nella figura di alcune persone autorevoli, ma era sempre più connessa alle indagini colte e alla scrittura, come dimostra ad esempio il caso del maestro di Varrone, Lucio Elio Stilone, erudito dalla sapienza e dagli interessi vastissimi:

---

[101] Si vedano, oltre a quelle citate qui di seguito nel testo, le seguenti figure: Appio Claudio, *cum auguralis tum omnis publici iuris antiquitatisque nostrae bene peritus fuit* (Cic. *Brut.* 267); Giunio Congo (forse lo stesso Graccano di cui parlo di seguito) dotato di *historia*, *prudentia iuris publici*, *antiquitatis iter* e *exemplorum copia* (Cic. *de orat.* 1, 256; cf. anche *leg.* 3, 49); Catone *historiae conditor, idem iuris* (Quint. *inst*. 12, 11, 23); Q. Elio Tuberone *doctissimus...iuris publici et privati* (Pomp. Ench. 46) e autore anche di *libri historiarum* (Peter *HRR*, I, 308).

[102] Su Fabio Pittore *iuris et litterarum et antiquitatis bene peritus* cf. Cic. *Brut*. 81. Traina individua la prima antiquaria connessa alle tradizioni locali proprio in questi racconti annalistici. Cf. Traina 1993, 595. Sullo stretto legame storia e giurisprudenza a Roma che spiega in parte la coincidenza degli inizi delle ricerche sull'*antiquitas* con la nascita della scienza giuridica: cf. Moatti 2003b.

[103] Cf. *Schol. Bob*. p. 163, 2 St. su cui Moatti 1997, 143. Su Graccano si veda anche Zucchelli 1975; Rankov 1987.

[104] Su questi due scritti si veda Bretone 1975, 12-16 dove si nota come Graccano, trattando nel libro VIII l'*origo antiquissima* dei questori e facendola risalire a Romolo, vi aggiungeva una considerazione tendenziosa ed erronea secondo cui già in epoca regia sarebbe stato necessario, a suo dire, il *suffragium populi* per la creazione di quei magistrati: tale ricostruzione, secondo Bretone, rifletteva la posizione politica filograccana dell'autore che voleva ricondurre ai primordi della città la funzione essenziale del *populus*.

> *Fuit is* [= *L. Aelius*] *omnino vir egregius et eques Romanus cum primis honestus idemque* ***eruditissimus et Graecis litteris et Latinis, antiquitatisque nostrae et in inventis rebus et in actis scriptorumque veterum litterate peritus****. Quam scientiam Varro noster acceptam ab illo auctamque per sese, vir ingenio praestans omnique doctrina, pluribus et inlustrioribus litteris explicavit.*[105]
>
> "[L. Elio Stilone] fu del tutto un uomo illustre e un cavaliere romano onesto fra i primi, ed egli stesso fu eruditissimo nelle lettere greche e latine, sapientemente esperto della nostra antichità riguardo alle scoperte e ai fatti, e degli autori antichi. Quanta erudizione da lui appresa e poi accresciuta il nostro Varrone, uomo abile in ingegno e in ogni dottrina, spiego in numerosi e illustri scritti".

Cicerone, descrivendo la figura di Elio, gli fa seguire un elogio dell'allievo, anche lui pienamente inserito in questa scia di studiosi dediti alla scrittura e specificamente definiti come esperti (*periti*) del passato e della sua memoria (*antiquitas*).[106] Si nota inoltre che la loro conoscenza del passato non abbraccia più soltanto la "memoria della città" ma deve ormai fare i conti con il mondo greco, la sua letteratura e la sua storia.

Un'altra specificità della tarda repubblica è che si assistette alla dislocazione dell'autorità, nel senso che autorità sociale e conoscenza accademica prendono direzioni differenti: gli esperti della memoria non sono più necessariamente protagonisti della scena politica.[107] Per questo la loro autorevolezza è ormai per lo più unicamente erudita: essa può essere usata dai politici (ad esempio da Pompeo e da Augusto poi) a sostegno delle proprie azioni, ma si è scisso il rapporto diretto che vi era stato fra conoscenza dell'*antiquitas*, e in particolare del diritto, ed esercizio delle cariche politiche, degli *honores*.[108]

Nelle pagine seguenti, analizzo più da vicino l'opera del più celebre di questi esperti, Varrone, cercando di metterne in risalto gli elementi di novità rispetto alla tradizione di quelli che ho chiamato 'titolari della memoria'. In particolare, si mostrerà la differente autorappresentazione della

---

[105] Cic. *Brut.* 205.

[106] Si veda anche la testimonianza di Quintiliano che insiste sulla sua erudizione e sulla sua vasta produzione scritta. Quint. 10, 1, 95: *alterum illud etiam prius saturae genus, sed non sola carminum varietate mixtum condidit Terentius Varro, vir Romanorum eruditissimus. Plurimos hic libros et doctissimos conposuit,* ***peritissimus linguae Latinae et omnis antiquitatis et rerum Graecarum nostrarumque****, plus tamen scientiae collaturus quam eloquentiae.*

[107] Wallace-Hadrill 1997, 14.

[108] Bretone nota come Cicerone si opponesse a questa tendenza della fine della repubblica, insistendo sul legame tradizionale tra *scientia iuris* e *eloquentia* da un lato e esercizio degli *honores* dall'altro: cf. Cic *Mur*. 9, 19-14, 30; *De orat.* 1, 45, 198; 55, 235; 59, 253; *off.* 2, 19, 65. Inoltre lo studioso legge il rifiuto del giurista Labeone del consolato offertogli da Augusto (cf. *D*. 1, 2, 2, 47; Tac. *Ann.* 3, 75) come una manifestazione e uno sviluppo di questa tendenza. Cf. Bretone 1975, 23. Sul rapporto politica, memoria dell'*antiquitas* e giurisprudenza cf. anche *Cic. de orat.* 1, 201. Moatti 2003, 320 osserva, poi, che questi esperti, essendo gli unici a occuparsi di un sapere ormai dimenticato, sono spesso consultati da politici e da giuristi: "les gardiens de la tradition ne sont plus les hommes qui dirigent la société, mais des experts que l'on consulte". Si possono fare altri esempi di questo rapporto con i politici: Attico, definito da Cornelio Nepote (*Att.* 18, 1) *antiquitatis amator*, redasse le genealogie di grandi famiglie; Varrone scrive per Pompeo un manuale sulla maniera di riunire il senato (su cui *infra*, cap. 2.7). Cf. Moatti 1997, 131-133.

propria *auctoritas*: egli non si definisce conoscitore del passato perché dotato di *potestas* come erano i pontefici, né la sua conoscenza si configura come quasi oracolare, quale voleva essere quella dei giuristi e, in generale, dei *boni cives*. Il Reatino ammette di non possedere *ipso facto* l'*antiquitas*, ma comunque di ricercarla. In questo modo sembra volersi sostituire a quei nobili come *auctor* della società romana, ovvero come guida morale dei suoi concittadini. Egli, infatti, si pone in diretto rapporto con i suoi predecessori "titolari della memoria", intanto perché denuncia la rovina delle antiche istituzioni religiose, fra cui il collegio pontificale fondato da Numa, come si può notare, ad esempio, da questo frammento di una sua satira:

> *haec Numa Pompilius fieri si videret, sciret suorum institutorum nec volam nec vestigium apparere*[109]
>
> Se Numa Pompilio vedesse compiersi queste cose, sarebbe certo che delle sue istituzioni non vi appare impronta né traccia.

La rovina contemporanea è tale ai suoi occhi che non appare alcuna continuità tra passato e presente: ogni traccia dell'opera fondatrice di Numa sembra scomparsa a causa dell'oblio e si paventa persino l'impossibilità di una riscoperta e di una rinascita delle sue istituzioni. Di fronte alla consapevolezza di quest'oblio generalizzato e della decadenza connessa che minacciavano di cancellare ogni aspetto dell'*antiquitas*, l'erudizione antiquaria, come vedremo, sembra da lui intesa proprio come mezzo per riscoprire il passato e recuperare quell'autorità perduta, che gli permettesse di orientare nuovamente la società e i suoi *mores*, come in precedenza avevano fatto in particolare i *pontifices*. A tale scopo, come vedremo, egli si preoccupò di definire il concetto di '*mos'*, avendo compreso che, per trasmettere nuovamente i *mores* alle giovani generazioni, era innanzitutto indispensabile darne una definizione astratta del suo valore sociale.[110]

Forse proprio per la consapevolezza di dover rivestire questo ruolo di guida morale della società, Varrone arrivò a paragonarsi nella sua opera antiquaria al *pius* pontefice massimo Cecilio Metello, che salvò gli oggetti sacri dall'incendio del tempio di Vesta e al contempo la *religio* romana.[111]

3.2 Risalendo indietro l'*humanitas*: genealogia ed etimologia nel progetto di Varrone

Prima di concentrare l'attenzione sull'opera antiquaria maggiore di Varrone, le *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, e sulle caratteristiche della sua pratica antiquaria, può essere utile fare un brevissimo excursus su un processo tipico del ricordo, riscontrato da Vasina nelle civiltà

[109] Fr. 537 Ast. = Non. 416, 22 L. Cf. Cèbe 1998, 12, 2014-2015.

[110] La scelta dei *mores* specifici da adottare era prerogativa dei pontefici; viceversa, Varrone ne dà una definizione universale: cf. *infra*, cap. 2.

[111] Cf. Varro *Ant. RD* 1, fr. 2a Card. = Aug. *civ.* 6, 2 su cui *infra*, cap. 4.4.

dove l'uso della scrittura non è diffuso come pure nelle società alfabetizzate: il cosiddetto *floating gap*. Tale processo mentale spingerebbe i membri di una comunità ad avere una coscienza storica solo riguardo al passato recente (non oltre gli ottant'anni precedenti il presente) e al passato più antico. Lo spazio di non-ricordo tra i due momenti, il *gap* appunto, non sarebbe stabile ma si sposterebbe con il procedere del tempo storico, da cui l'aggettivo *floating*.[112]

Proprio a partire dallo studio di Vasina, Assmann nel suo celebre studio definisce 'memoria comunicativa' la memoria del passato recente, in quanto diffusa, distinguendola così da quella concernente le origini, chiamata 'memoria culturale' e predominio di un gruppo ristretto di 'detentori della memoria', come visto in precedenza. Questo modello sociale sembrerebbe valere anche per la *res publica*, tanto che, come vedremo, il termine *antiquitas* corrisponde per molti aspetti al concetto assmanniano di memoria culturale: la sua specificità non sarebbe tanto l'anteriorità rispetto al presente quanto il fatto di mettere in relazione il presente con un tempo precedente che identifica e giustifica il presente stesso, dato che si tratta di un tempo culturalmente marcato come preminente rispetto al presente e al futuro.[113]

La lenta scomparsa del riconoscimento sociale dei 'titolari della memoria', riscontrata negli ultimi due secoli della repubblica, ebbe un'importante conseguenza, ovvero che la stessa memoria culturale iniziò ad apparire incerta ai *cives* e, in definitiva, ormai sconosciuta. In loro assenza, gli eruditi come Varrone tentarono di ricostruire gli inizi di Roma e dell'umanità trovandosi, però, dinanzi il problema di come arrivare a una ricostruzione veritiera e di come giustificare agli occhi dei concittadini tale veridicità. Da un lato, un notevole ostacolo era dato dell'assenza di documentazioni dirette o, comunque, affidabili, dato che i documenti più antichi erano stati prodotti per gli archivi di famiglie nobiliari o dei pontefici.[114]

Un'altra difficoltà era rappresentata dal contatto diretto con la civiltà greca che aveva portato a un ampliamento di prospettive a Roma non solo per quanto riguardava lo spazio, ma anche il tempo, come dimostra lo svilupparsi di storie universali e di cronologie assolute e comparate alla fine della repubblica.[115]

Per tutte queste ragioni, le *origines* dell'umanità dovevano apparire sempre più lontane, misteriose e inconoscibili; al contempo, quelle romane risultavano del tutto relative, poiché ormai

[112] Su questo concetto: Vasina 1985, 23-24. Il fenomeno presenta delle analogie con la predilezione dei primi annalisti romani per le origini, da un lato, e per gli eventi recenti, dall'altro; da questo fenomeno scaturiva un relativo disinteresse per i fatti compresi fra i due poli. Tale schema di racconto storiografico, che è stato definito "compressione del tempo storico", era già presente nella storiografia greca di Erodoto e Tucidide: cf. Romano-Picone-Gasti 2002, 94.

[113] Su questa preminenza, riscontrabile anche a livello linguistico: cf. Bettini 1986, 198-200.

[114] Livio (*praef.* 5), pur accordando una preferenza alla storia antica, riconosce che i primi secoli erano oscuri a causa della rarità della scrittura e quindi di testimonianze. Cf. Moatti 1997, 130.

[115] Cf. Moatti 1997, 58-95; Feeney 2007, 23-103.

era un dato assodato la giovinezza di Roma rispetto alla Grecia e in generale rispetto alle altre civiltà del mediterraneo.[116] E gli antiquari, nel proporre le loro ricostruzioni del passato, dovettero tenere conto di queste problematiche epocali.

***

Sul problema della conoscibilità delle origini e del passato, in genere, Varrone sembra aver riflettuto in maniera originale, in particolare nell'elaborazione dei due scritti storico-antiquari composti verosimilmente attorno al 43 a.C., il *De gente populi Romani* e il *De vita populi Romani*. Rielaborando il modello del peripatetico Dicearco di Messina, autore di un βίος Ἑλλάδος, egli sembrerebbe aver distinto il passato di Roma in due scritti differenti, l'uno dedicato alla storia direttamente vissuta dal popolo Romano (*vita*), l'altro riferito ai tempi e alle civiltà che avevano preceduto Roma costituendone il presupposto (*gens*).[117] Inoltre, sembra che la sua analisi affrontasse anche il problema inerente alla conoscibilità degli inizi dell'umanità intera. Secondo la ricostruzione di Kettner generalmente accolta, all'inizio del *De gente p.R.* vi sarebbe stata, infatti, una premessa che dava notizie sull'origine del mondo, degli uomini e sulle varie età del genere umano.[118] A questo contesto doveva appartenere un frammento tramandato da Censorino nel *De die natali*, dove si riferiva la teoria dei *tria discrimina temporis*, dei tre intervalli di tempo in cui sarebbe possibile suddividere la storia dell'umanità:

> *Nunc vero id intervallum temporis tractabo, quod ἱστορικόν Varro appellat. Hic enim tria discrimina temporum esse tradit:* ***primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur ἄδηλον,*** *secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod, quia multa in eo fabulosa referuntur, μυθικόν nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur ἱστορικόν, quia res in eo gestae veris historiis continentur. Primum tempus, sive habuit initium seu semper fuit, certe quot annorum sit, non potest conprehendi. Secundum non plane quidem scitur, sed tamen ad mille circiter et sescentos annos esse creditur: a priore scilicet cataclysmo, quem dicunt et Ogygi, ad Inachi regnum annos circiter quadringentos <computarunt, hinc ad excidium Troiae annos octingentos>, hinc ad olympiadem primam paulo plus quadringentos; quos solos, quamvis mythici temporis postremos, tamen, quia a memoria scriptorum proximos, quidam certius definire voluerunt. Et*

[116] Riguardo al problema della origini di Roma e al tentativo di trovare un'identità romana che non si stabilisse in termini di autoctonia quanto in termini di assorbimento ed eredità si veda ancora Dench 2004 e, in particolare, p. 63: "The succession of people involved in Rome's foundation and early history has clearly been subjected to rational process that attempt to make sense out of chaos. However, tensions and contradictions remain: Rome (or the site of Rome) is successively inhabited, founded and/or improved by indigenous Aborigines, indigenous and/or Lacedaemonian Sabines, Latins descended from Saturn, Trojan exiles and Etruscan kings".

[117] Per un'introduzione a Dicearco, innovativo allievo di Aristotele e Teofrasto, cf. Wehrli 1968; Fortenbaugh e Schütrumpf 2001. Ax, analizzando la dipendenza dal βίος Ἑλλάδος, ha mostrato come questo modello sia stato rielaborato da Varrone per quanto riguarda il numero di libri (quattro anziché i tre dello scritto greco, forse sotto l'influsso del contemporaneo Giasone di Nisa, nipote di Posidonio e autore di un βίος τῆς Ἑλλάδος in 4 libri), oltre che per la suddivisione del contenuto nei due scritti. Cf. Ax 2000.

[118] Lo stesso fece Diodoro di Alicarnasso all'inizio della sua opera (1, 3, 6 - 8, 1): cf. Kettner 1863, 50-51.

quidem Sosibius scripsit esse cccxcv, Eratosthenes autem septem et quadringentos, Timaeus ccccxvii, Aretes dxiiii, et praeterea multi diverse, quorum etiam ipsa dissensio incertum esse declarat. De tertio autem tempore fuit quidem aliqua inter auctores dissensio in sex septemve tantum modo annis versata. Sed ***hoc quodcumque caliginis Varro discussit****, et pro cetera sua* <u>*sagacitate*</u> *nunc* ***diversarum civitatium conferens tempora****, nunc defectus eorumque intervalla* ***retro dinumerans eruit verum lucemque ostendit****, per quam numerus certus non annorum modo, sed et dierum perspici possit.*

"Ma ora tratterò di quel periodo di tempo che Varrone chiama 'storico'. Quest'autore, infatti, insegna che i tempi si dividono in tre epoche: la prima va dall'origine degli uomini fino al primo diluvio, ed è chiamata 'occulta' perché ci rimane ignota; la seconda va dal primo diluvio fino alla prima olimpiade ed è denominata 'mitica' perché ad essa si riconducono molti eventi favolosi; la terza va dalla prima olimpiade fino a noi ed è detta 'storica' perché gli eventi che vi sono svolti sono narrati in vere storie. Quanto alla prima epoca, sia che abbia avuto un inizio sia che sia stata da sempre, certamente non si può concepire quanti anni sia durata. Ciò non si sa con sicurezza neanche riguardo alla seconda epoca, ma tuttavia si pensa che questa sia durata circa 1600 anni: cioè dal primo diluvio, detto anche 'diluvio di *Ogigo'*, fino al regno di Inaco si calcolano circa 400 anni, da esso fino alla caduta di Troia circa 800 anni, da questa fino alla prima olimpiade poco più di 400 anni. E soltanto di questi 400 anni, che, pur appartenendo alla fine dell'epoca mitica, tuttavia sono i più vicini all'età degli storici, certi autori vollero stabilire il numero con maggiore precisione. Per esempio, Sosibio scrisse che gli anni furono 395, Eratostene 407, Timoteo 417, Arete 514, e cifre differenti indicarono molti altri autori; ma proprio la loro discordanza dimostra che la durata della seconda epoca è incerta. Quanto alla terza epoca, c'era indubbiamente tra gli autori qualche disaccordo, che riguardava un numero limitato di anni, sei o sette; ma questa lieve incertezza fu dissipata da Varrone, che, con la sua solita sagacia, ora mettendo a confronto le cronologie delle diverse nazioni, ora calcolando il numero delle eclissi e i loro intervalli nel passato, scoprì la verità e fece piena luce, sicché si può sapere con certezza non soltanto il numero degli anni, bensì anche quello dei giorni".[119]

Questa suddivisione del passato in *tempus* ἄδηλον ("oscuro": dall'origine dell'uomo al diluvio del tempo di Ogigo, leggendario re della Beozia e figlio di Cadmo), μυθικόν ("mitico" della durata di circa 1600 anni: dal primo diluvio alla prima Olimpiade nel 776 a.C.) e ἱστορικόν ("storico": da quella data fino al tempo dell'autore) potrebbe essere stata ideata dallo stesso autore dato che, come nota Fraccaro, il frammento ha un aspetto veramente varroniano, in particolare se si osserva l'espressione *primum...tempus, sive habuit initium seu semper fuit*.[120]

Sulla base della testimonianza di Censorino, il tempo delle origini era rappresentato da Varrone come immerso nell'oscurità; parzialmente più conoscibile veniva da lui considerato l'intervallo dell'epoca cosiddetta mitica; decisamente più "chiaro" gli appariva infine il periodo le cui notizie erano state trasmesse da fonti storiche. Come vedremo questa metafora della luce-oscurità (*lucem-*

[119] Cens. *nat*. 21, 1-5 = Varro *De gente p.R.* fr. 1 Frac. (trad. C. A. Rapisarda).

[120] Fraccaro 1907, 99 che si basa sul confronto con Varro *R.R.* 2, 1, 3 (su cui anche *infra*) e il logistorico *Tubero de origine humana*. *Contra* Ax 2000, 359 che pensa a una derivazione dello schema tripartito da Castore di Rodi, da cui Varrone avrebbe tratto anche la cronologia impiegata nei due scritti (dai re assiri sino all'anno 61/60 a.C.). Cf. anche Peter 1902; Dahlmann 1935, coll. 1239-1240; Franceschi 1954, 400-401; Poucet 1987, 70-75.

caliginem) e dello scavo (*eruo*) per la riscoperta del vero sembra essere tipica dell'autorappresentazione della propria pratica antiquaria da parte di Varrone e risale quindi probabilmente al dettato dell'autore.[121] Il primo elemento che però ci interessa strettamente notare è l'ammissione da parte dell'erudito romano che non tutto il passato sia conoscibile, andando così contro le pretese di chi diceva di possedere nella sua completezza l'*antiquitas* tanto da autopresentarsene come depositario.

Secondo l'acuta intuizione di Romano, Varrone distinguendosi dai suoi predecessori elaborò

> "una concettualizzazione dell'antico, che consiste in una tematizzazione di un'antichità differenziata rispetto al passato nella sua interezza, secondo un'operazione che corrisponde a una ricerca di identità, al bisogno di una tradizione che sia fonte di autorità e di legittimazione".[122]

L'elemento che dà identità, a un popolo come a una persona, è la memoria del suo passato. Varrone, rinunciando ad aver un'autorità sul passato delle origini (non più accessibile), sembra però riaffermarla su quelle sezioni del tempo passato che sono state oggetto di una qualche forma di tradizione: un'autorità che non dipende però più dall'appartenenza a un collegio sacerdotale o alla *nobilitas* patrizio-plebea, ma dalla capacità di ricostruire un'*antiquitas* verosimile a partire dai dati conosciuti, per mezzo della ricerca antiquaria e della propria *sagacitas*, se vogliamo riprendere le parole di Censorino. Una prova dell'intuizione di Elisa Romano è data dal confronto con un passo dei *Rerum rusticarum libri* che mostra come il tempo mitico e storico siano distinti dall'intero passato e concettualizzati dall'autore come tempi "traditi", vale a dire oggetto di tradizione, mitico-poetica prima, storica poi, e in quanto tali conoscibili.

All'inizio del libro III, dove l'autore riprendeva verosimilmente del materiale dalla porzione, per noi frammentaria, del *De gente p.R.* sulle origini dell'umanità, si sostiene che a partire dal tempo mitico, il cui inizio coincide per Varrone con il diluvio di Ogigo, sarebbero attestati due soli stili di vita, quello rustico e quello urbano:

> *Cum **duae vitae traditae sint hominum,** rustica et urbana, quidni, Pinni, **dubium non est** quin hae non solum loco discretae sint, sed etiam tempore diversam originem habeant. Antiquior enim multo rustica, quod fuit tempus, cum rura colerent homines neque urbem haberent. Etenim vetustissimum oppidum cum **sit traditum** Graecum Boeotiae Thebae, quod rex Ogyges aedificarit, in agro Romano Roma, quam Romulus rex; nam in hoc nunc denique est ut dici possit, non cum Ennius scripsit: septingenti sunt paulo plus aut minus anni, augusto augurio postquam inclita condita Roma est* [Enn. Ann. 154-155 Sk.]. *Thebae, quae ante cataclysmon Ogygi conditae **dicuntur**, eae tamen circiter duo milia annorum et centum sunt. Quod tempus si*

[121] Cf. *infra*, cap. 1.3.5.

[122] Romano 2003, 109 discutendo proprio il passo sui tre tempi della storia tramandato da Censorino.

referas ad illud principium, quo agri coli sunt coepti atque in casis et tuguriis habitabant nec murus et porta quid esset sciebant, immani numero annorum urbanos agricolae praestant.[123]

"Poiché sono due gli stili di vita degli uomini che sono stati tramandati, quello rustico e quello urbano, non vi è dubbio, Pinnio, che sono distinti nello spazio, ma anche che hanno un'origine differente nel tempo. Molto più antica è la vita rustica, poiché vi fu un tempo in cui gli uomini coltivavano i campi e non avevano città. E, infatti, il più vecchio insediamento cittadino greco, per quanto è stato tramandato, è Tebe in Beozia, che il re Ogigo costruì, nella campagna romana invece è Roma, fondata dal re Romolo; perciò solo in questo momento si può dire *poco più, poco meno, sono settecento gli anni, da che con augurio di crescita fu fondata l'inclita Roma*, non quando lo scrisse Ennio. Tebe, che si dice fu fondata prima del diluvio di Ogigo, ha cionondimeno circa 2100 anni. Ma se si confronta questo tempo a quel primo momento, in cui si iniziò a coltivare i campi e gli uomini abitavano in capanne e tuguri senza conoscere che cosa fosse un muro né una porta, è evidente che gli agricoltori precedono per un numero immenso di anni i cittadini".

In questo passo, l'autore sembra volutamente superare la teoria dicearchea sullo sviluppo dell'umanità in tre stili di vita (primitivo; nomade-pastorale; sedentario-agricolo), che aveva riferito in quanto personaggio dialogante nel libro II, presentandola come fondata su base logico-deduttiva (*necesse est*).[124] La rettifica nell'*incipit* del libro terzo doveva rivelare che per l'autore la ricostruzione di Dicearco era sì logica e valida, ma solo per quella sezione del passato completamente sconosciuta all'uomo, il tempo oscuro precedente il diluvio di Ogigo. Al contrario per il tempo mitico e quello storico, gli stili di vita tradizionalmente attestati sarebbero solo due, la vita in campagna e la vita in città, come dimostra l'insistenza sull'espressione *traditum est*.

Sempre dal confronto di questo passo con il frammento conservato da Censorino, si può dedurre che, per Varrone, l'inizio della vita rustica e di quella urbana affondassero le loro radici nel tempo *adelon*, dato che Tebe era stata fondata poco prima il diluvio (che segna il passaggio all'età mitica) e dato che la vita rustica precedeva temporalmente quella urbana. L'anteriorità temporale di quest'ultima rispetto alla prima non è però quantificabile per l'autore. Il testo dimostra con estrema chiarezza che la cronologia e i riferimenti storico-geografici sono possibili e, sostanzialmente, veritieri (*dubium non est*) solo in presenza di una qualche tradizione. Ad esempio, grazie ai dati della tradizione il Reatino aveva potuto confrontare i tempi delle varie civiltà (*diversarum civitatium conferens tempora*, nel frammento conservato da Censorino) e calcolare così (*retro*

[123] Varro *R.R.* 3, 1, 1-5.

[124] Varro *R.R.* 2, 1, 3-5 = Dicearco fr. 48 Wehrli: *igitur, inquam, et homines et pecudes cum semper fuisse* ***sit necesse*** *natura - sive enim aliquod fuit principium generandi animalium, ut putavi<t> Thales Milesius et Zeno Citieus, sive contra principium horum extitit nullum, ut credidit Pythagoras Samius et Aristoteles Stagerites -* ***necesse est*** *humanae vitae a summa memoria gradatim descendisse ad hanc aetatem, ut scribit Dicaearchus, et summum gradum fuisse naturalem, cum viverent homines ex his rebus, quae inviolata ultro ferret terra, ex hac vita in secundam descendisse pastoriciam* [...]. *Tertio denique gradu a vita pastorali ad agri culturam descenderunt* [...]. Come si vede è oggetto di deduzione logica anche l'ipotesi di un'esistenza dell'umanità e degli animali da sempre (*sit necesse*). Più in generale su questo passo vedi *infra*, pp. 39-40; 207-120. Su Dicearco vedi *supra*, n. 117.

dinumerans, ibid.) la nascita di Roma a circa 700 anni prima della composizione del dialogo sul mondo rustico (verosimilmente terminato attorno al 37 a.C.), fissandone la fondazione al 754/753 a.C. e correggendo l'imprecisione degli *Annales* di Ennio.[125] Viceversa, per i fatti *ante cataclysmon*, per così dire, non vi sarebbe alcuna certezza, perché quel tempo sembrerebbe andare al di là della dimensione umana o, meglio, della capacità conoscitiva dell'uomo.[126] Varrone parla, infatti, di *immanis numerus annorum*, utilizzando un aggettivo che, come messo in risalto da Bettini, indica una

> "taglia smisurata, *una* mostruosità delle dimensioni [...] automaticamente sentita come tratto distintivo di ciò che non rientra nella cultura, di ciò che si oppone ad essa come spazio organizzato secondo certe norme e certi criteri".[127]

Come visto, l'inizio della vita rustica e della vita urbana risalgono al tempo oscuro e non è quindi possibile sapere di quanto l'inizio della prima preceda la seconda. Questo lasso di tempo che non si conosce è definito *immanis* ("immenso", "incalcolabile"), perché composto da un insieme di anni troppo grande per essere conosciuto da un uomo: non essendo passibile di una definizione e suddivisione sulla base dei criteri normalmente adottati dagli antiquari, questo periodo appare inconoscibile e si configura come al di fuori della "misura umana".

***

Dunque, se le origini dell'umanità apparivano inconoscibili e, al contempo, se le origini di Roma, che dovevano costituire la base della memoria culturale romana, erano oggetto ormai di discussione e incertezza persino fra gli eruditi, Varrone sembrerebbe aver anche compreso la necessità di trovare un metodo nuovo che legittimasse la propria ricerca antiquaria e i suoi risultati. Se ritorniamo ora a quanto detto sul concetto di *floating gap*, possiamo notare come il Reatino, senza averlo ovviamente formulato, lo avesse però in un certo senso percepito e, insieme, ne avesse intuito una possibile soluzione, che consiste nell'uso della genealogia, come riassume Assmann:

> "La genealogia è una forma di superamento del salto fra il presente e il tempo delle origini, e legittima un ordine e un'istanza attuali, riconnettendosi a qualcosa di originario senza fratture o punti di sutura".[128]

Ugualmente, Varrone, per sorpassare l'oblio e recuperare una conoscenza affidabile delle origini, impiegò a fondamento delle proprie ricerche sul passato storico-linguistico di Roma un metodo

[125] La data, divenuta poi canonica, potrebbe essere stata fissata proprio da Varrone: cf. Feeney 2007, 23.

[126] Ringrazio il prof. Mario De Nonno per avermi fatto notare la presenza di un termine pregnante come *immanis*, rinviandomi all'articolo di Bettini 1987 e dandomi uno spunto importante per questa riflessione.

[127] Cf. Bettini 1987, 148-149. Il significato di base dell'aggettivo connesso alla stessa radice di *manus* sarebbe "ciò che è lontano dal *cultus*, dalle regole che la società organizzata prescrive a chi intende appartenervi" (*ibid.* p. 135).

[128] Assmann 1997, 24.

genealogico che verificasse la memoria a partire dalle evidenze o tracce (*vestigia*) ancora visibili nel presente (*etiam nunc*).[129] La genealogia non gli permetteva solo di risalire alle origini di Roma superando tale *gap*, ma gli consentiva soprattutto di assumere un punto di vista globale e di rimontare così ancora più indietro nel tempo, ricollegando queste origini relative a quelle universali dell'umanità intera.[130] Per questa ragione, descrivendo i "precedenti" di Roma, ricostruiva la storia familiare (*gens*) del popolo romano, quasi individuandone le parentele con le civiltà che l'avevano anticipato. Infatti, come notato da Plinio Fraccaro all'inizio del secolo scorso nell'unica edizione ad oggi disponibile del *De gente populi Romani*, l'autore qui "faceva quasi il genealogista del popolo Romano, mentre nel *De vita populi Romani* il biografo".[131]

Il presupposto logico per l'adozione di un simile metodo sembrerebbe essere l'idea di una continuità dei popoli succedutisi lungo la storia dell'umanità, in altre parole l'appartenenza ad un'unica, seppur complessa, *gens humana*.[132] Una prova della presenza di questa concezione nel pensiero varroniano si può trarre dall'analisi del sopramenzionato passo del terzo libro delle *Res rusticae*, dove era riferita la concezione di Dicearco sui primi stadi dell'umanità. Qui l'esistenza umana sembra descritta in termini di discesa/discendenza:

> [...] ***necesse est humanae vitae*** *a summa memoria* ***gradatim descendisse*** *ad hanc aetatem, ut scribit Dicaearchus, et summum* ***gradum*** *fuisse naturalem, cum viverent homines ex his rebus, quae inviolata ultro ferret terra, ex hac vita in secundam* ***descendisse*** *pastoriciam,* [...]. *Tertio denique* ***gradu*** *a vita pastorali ad agri culturam* ***descenderunt****, in qua ex duobus* ***gradibus*** *superioribus retinuerunt multa, et quo* ***descenderant, ibi processerunt longe, dum ad nos pervenirent****.*[133]
>
> "[...] dalla somma memoria la vita umana necessariamente è discesa per gradi fino a questa età, come scrive Dicearco, e il sommo grado doveva essere quello naturale, in cui gli uomini vivevano di questi beni, che la terra intatta offriva spontaneamente, da questa vita necessariamente si discese a quella pastoricia, [...]. Infine nel terzo grado gli uomini discesero dalla vita pastorale all'agricoltura, nella quale mantennero molti elementi dei gradi precedenti, e dove discesero, lì avanzarono a lungo fino ad arrivare a noi".

[129] Sull'immagine dei *vestigia* vedi *infra*, pp. 60-61; cap. 5.3.4.

[130] Questo concetto è forse alla base del titolo delle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* e del loro progetto che, rimontando indietro nel tempo (*ante*) a partire dalla realtà romana, cerca di trovare verità universali per l'umanità intera. Cf. *infra*, cap. 1.3.3.

[131] Fraccaro 1907, 70. Già Peter 1902 ipotizza che il *De gente* illustrasse la genealogia dell'intera *gens* romana (*civ.* 18,2 = fr. 8 e 8b Frac.). Così anche Ax 2000, 358: rielaborando il modello dello scritto dicearcheo, Varrone avrebbe suddiviso il *continuum* storico culturale nei due scritti, tra *gens* (storia familiare) e *vita* (storia individuale) di un unico popolo.

[132] Già Della Corte 1976, 113 aveva notato come per Varrone vi fosse una continuità del genere umano, tanto che scrisse un logistorico intitolato *Tubero de origine humana* dove s'interrogava sull'origine dell'umanità. Sull'affermarsi dell'idea di un'unità del genere umano a partire dell'epoca ellenistica e su alcuni suoi sviluppi si veda Moatti 1997, 293-297.

[133] Varro *R.R.* 2, 1, 3-5 = Dicearco fr. 48 Wehrli.

Come vedremo meglio nel quinto capitolo, Varrone, riferendo la teoria dicearchea, doveva puntare a sottendervi anche una valenza morale, messa in evidenza proprio dall'insistenza sul verbo *descendere* e sulla metafora dei gradi.[134] Senza però considerare qui tale valenza eticamente "decadente", si noti che *descendere* indica altresì lo specifico procedere cronologico del tempo che è tipico della storia, come ha avuto il merito di rilevare Piras in una recente conferenza londinese mettendo a confronto questo passo con il seguente, tratto dal *De lingua Latina*:[135]

> *Duo igitur omnino verborum principia, impositio <et declinatio>, alterum ut fons, alterum ut rivus. Impositicia nomina esse voluerunt quam paucissima, quo citius ediscere possent, declinata quam plurima, quo facilius omnes quibus ad usum opus esset dicerent.* ***Ad illud genus, quod prius, historia opus est: nisi discend[end]o enim aliter id non pervenit ad nos; ad reliquum genus, quod posterius, ars****: ad quam opus est paucis praeceptis quae sunt brevia* [...].[136]
>
> "Due dunque sono i principi delle parole, l'imposizione e la flessione, uno è come la fonte, l'altro come il ruscello. Si volle che i termini imposti fossero il meno numerosi possibile perché potessero essere appresi più velocemente; i nomi declinati, invece, si volle che fossero quanto più numerosi, in modo che si dicesse più facilmente tutte le parole di cui ci si serve per l'uso. Per trattare quel tipo, che viene prima, serve la descrizione storica dato che la flessione dei termini non ci raggiunge, se non con una discendenza; per l'altro, che viene dopo, serve la tecnica, per la quale sono necessarie poche brevi regole".

Riassumendo la sua teoria linguistica, Varrone osserva che la cosiddetta *impositio verborum* ha creato il vocabolario di base (*fons*), mentre la *declinatio*, in cui si combinano *ratio* e *usus*, ha moltiplicato il numero delle forme (*rivus*) creando le declinazioni e flessioni.[137] Il testo sembra dimostrare che l'autore considerasse il procedere storico, sia per quanto riguarda gli eventi sia per quanto riguarda la lingua, in termini di 'discendenza'.[138]

Se si prendono in considerazione i frammenti del *De gente populi Romani* e l'attenzione lì rivolta agli inventori (εὑρεταί) che nel corso della storia avevano apportato progressi tecnici,[139] si può ugualmente immaginare che la continuità del genere umano, almeno per quanto riguardava le epoche conoscibili (quella mitica e quella storica) fosse logicamente verificabile proprio perché le successive invenzioni avevano sempre rappresentato un punto di partenza per le generazioni

[134] Vedi *infra*, cap. 5.3.4.

[135] Piras *c.s.*

[136] Varro *ling.* 8, 5-6.

[137] Collart 1954, 269.

[138] La fusione tra storia ed etimologia è notata già da Collart 1954, 302 come uno dei tratti originali di Varrone.

[139] Della Corte 1976, 133 insiste su questo punto per mostrare come Varrone, pur ammettendo l'idea di una *felix aetas* alle origini, vedesse nelle invenzioni una manifestazione del progresso del genere umano. Questa insistenza sulle invenzioni dell'umanità era già presente nel modello dicearcheo. Cf. Ax 2000, 340-341 e la sua ricostruzione dei frammenti del βίος Ἑλλάδος.

seguenti. Tale continuità era altresì legittimata dalla lingua, che pur nelle sue evoluzioni sembra essere concepita da Varrone come uno sviluppo ininterrotto e al contempo un'eredità. In un punto del suo trattato linguistico lo esplicita chiaramente descrivendo le parole come tramandate con una *hereditas*:

> *An non potius mea **verba** illa quae **hereditate** a Romulo rege venerunt quam quae a poeta Livio relicta?*[140]
>
> "Non sono forse mie parole quelle che sono giunte in eredità dal re Romolo piuttosto che quelle lasciate dal poeta Livio?"

La continuità linguistica sembrerebbe l'elemento alla base dell'appartenenza a un'unica comunità, come nota Lundy in riferimento a questo stesso passo.[141] Più in generale, la lingua rappresenta il mezzo con cui si trasmette la memoria (poetica o storica che sia): senza lingue non vi potrebbe essere tradizione e, senza tradizione, il sapere non potrebbe essere trasmesso di generazione in generazione, come pure di civiltà in civiltà.[142]

A fronte di questa concezione della storia (linguistica e non) come discendenza, non stupisce che Varrone intendesse e rappresentasse l'etimologia come una ricostruzione genealogica, che partendo dai termini usati nel presente tenta di *risalire* agli etimi, ai significati di base di tali termini. Come nota Romano, questo strumento, fondamentale nelle ricerche varroniane, consiste appunto in una genealogia di parole, che nascono in numero infinito da alcune parole primarie.[143] Significativamente, l'autore adottando tale metodo mette in risalto la somiglianza tra genealogia ed

---

[140] Varro *ling.* 5, 9.

[141] Cf. Lundy 2013, 52: "Varro describes his use of words imposed by Latinus and Romulus as his 'inheritance' (*hereditas*), and as such attributes to Latin words a quasi-legalistic framework encompassing language and communal membership. His faith in the basic integrity and resilience of words feeds a sense of continuity in the Latin linguistic community [...]".

[142] Questa trasmissione può avvenire, attraverso prestiti, anche da una lingua a un'altra, tanto che Varrone premette alle sue etimologie una distinzione fra tre tipi di vocaboli (*nostra*, *aliena* e *oblivia*): cf. *ling.* 5, 10. Inoltre nella sua analisi linguistica mette più volte in evidenza i debiti dal greco, dal sabino, dall'etrusco, dall'osco, etc.: la lingua latina è così erede, almeno in parte, di tutti questi idiomi. Inoltre, le etimologie sono intese da Varrone come parentele di parole. In quest'ottica, i prestiti sono assimilabili a delle adozioni all'interno di una macrofamiglia di membri di un'altra famiglia. Questo elemento potrebbe comportare una riflessione più ampia sulla continuità dell'umanità intera attraverso le evoluzioni linguistiche e i prestiti. Cf. anche Zerubavel 2005, 127-132 che studia questo aspetto in generale parlando di linguaggio-lignaggio: il linguaggio rappresenta uno dei discrimini fondamentali per la mappatura genealogica dell'umanità.

[143] Cf. Romano 2003, 113 che cita Varro *ling.* 6, 37: *primigenia dicuntur verba ut lego, scribo, sto, sedeo et cetera, quae non sunt ab aliquo verbo, sed suas habent radices. Contra verba declinata sunt, quae ab aliquo oriuntur, ut ab lego legis, legit, legam et sic* [*in*] *indidem hinc permulta* ("sono dette parole primigenie quelle parole che, come *lego*, *scribo*, *sto*, *sedeo* e altre, non vengono da un'altra parola, ma che possiedono le proprie radici. Viceversa le parole derivate sono quelle che provengono da un'altra, come da *lego* viene *legis*, *legit*, *legam* e allo stesso modo di lì provengono moltissime parole"). Poco dopo si parla anche di nascita di parole (*unde nata sint*). Riprendo complessivamente questo passo *infra*, p. 57 n. 215. La ricostruzione di famiglie di parole, secondo Blank 2008, 68, potrebbe essere debitrice delle parole di Socrate nel *Cratilo* (438D-E), dove si afferma che per conoscere le cose bisogna vederne i rapporti reciproci (συγγενῆ).

etimologia con una serie di immagini e metafore che sono state già esaminate nello studio di Romano: nella rappresentazione di Varrone, le parole sono legate da una sorta di parentela, *cognatio* (*ling.* 5, 13; 8, 3), dipendendo da un unico capostipite come nello stemma di una *gens*;[144] vi sono stirpi di parole come stirpi di uomini (*ling.* 8, 4); di conseguenza la difficoltà di ritrovare il significato delle parole antiche di sette secoli è assimilata a quella incontrata nella ricostruzione dei rami perduti di una discendenza (*ling*. 7, 3).[145]

Vorrei fare notare *en passant* che le etimologie, al pari degli stemmata delle *gentes* romane, sono delle ricostruzioni, le quali, per quanto obiettive cerchino di essere, rivelano spesso il punto di vista di chi le ricostruisce. Gli stemmi gentilizi (e le loro falsificazioni in epoca tardo-repubblicana che rappresentano certamente un caso limite) erano funzionali a mettere in risalto un'*idea* della *gens*, in altre parole la sua fisionomia e il suo prestigio.[146] Allo stesso modo, Varrone ricostruendo i nessi etimologici opera una scelta sulle parole che analizza, lasciando spesso trapelare la sua opinione sulle nozioni da esse descritte. Un esempio chiaro in tal senso è costituito dalle sue etimologie del lessico della 'memoria', di cui mi occupo nel secondo capitolo.

Consideriamo qui un altro esempio di etimologia che mette in evidenza la concezione di Varrone sul ruolo e sulle finalità dell'istituzione del senato:

> *curiae, ubi senatus rem publicam curat, et illa ubi cura sacrorum publica; ab his curiones.*
>
> "Le curie sono quelle dove il senato *curat* (cura) gli affari di Stato, e anche quelle dove sono oggetto di *cura* pubblica le cose sacre; da esse prendono il nome i *curiones* (curioni)". [147]

In questo paragrafo dove Varrone si sta occupando dei termini che descrivono delle azioni, dedica una parentesi ai vocaboli connessi all'idea di 'cura' 'preoccupazione'. L'autore, tentando di dare un'etimologia, seppur non corretta, del vocabolo *curia*, molto vicino al termine *cura*, rivela come per lui il senato dovesse essere un luogo caratterizzato dalla cura dell'interesse pubblico.[148] *Cura* e

[144] La parola capostipite è, come visto, chiamata *verbum primigenium*, ovvero il "primo nato" delle parole *antenate*. Sul valore pregnante di *primigenius* tornerò in seguito. Cf. *infra*, cap. 5.2.

[145] Romano 2003, 114-115 che considera il metodo genealogico mettendolo in relazione all'interesse varroniano per le genealogie vere e proprie, che dovevano essere oggetto, ad esempio, dello scritto *De familiis troianis*. Su questo scritto cf. Cardauns 2001, 63.

[146] Come nota Bettini, tale falsificazione, ovvero il *mentiri imagines* di cui parla Plinio (*nat.* 35,8), era consustanziale all'*habitus* genealogico e lo è in un certo senso anche per le etimologie come intese da Varrone.

[147] Varro *ling.* 6, 46 (trad. Riganti).

[148] Il vocabolo *curia* sembra derivare da *cum* e la radice di *vir* e indica un luogo dove si riuniscono uomini. Cf. Walde-Hoffmann, I, 315; Ernout-Meillet, 160. Come nota Coleman 2001, 94 cita quest'etimologia varroniana come esemplificativa di molte altre etimologie fornite dall'autore senza spiegazione, ma per semplice giustapposizione.

curia sono sentiti come imparentati, perché accomunati da un'unica "idea", e per questo vengono inseriti da Varrone in uno stesso stemma genealogico di parole.[149]

***

Per concludere questa rassegna di passi che sembrano dimostrare come Varrone intendesse le ricerche etimologiche e storiche imparentate sulla base della categoria concettuale della 'discendenza', vorrei considerare un'ultima immagine che accomuna etimologia, procedere storico e genealogia: l'immagine dei *gradus*.

In precedenza, si è esaminato il passo delle *Res rusticae* dove Varrone riprendeva le fasi dell'umanità teorizzate da Dicearco parlando appunto di tre *gradus*.[150] Secondo la sua ricostruzione del pensiero del filosofo peripatetico, la vita dell'umanità sembra aver attraversato stadi differenti, in maniera simile a quanto fa ciascun uomo nel corso della sua esistenza.[151] Questi stadi sarebbero come connessi da "gradi di parentela": infatti con il termine *gradus* Varrone si riferiva anche ai gradi di parentela, in particolare in un trattato intitolato *De gradibus*, di cui resta un unico frammento.[152]

Al contempo la rappresentazione dei *gradus* sembra implicare che la storia sia costituita da gradini discesi dall'umanità nel suo continuo avanzamento (*processerunt*, nel testo sopramenzionato).[153] Si ha quasi la sensazione che Varrone avesse qui esplicitato due raffigurazioni

[149] Si tratta di un classico caso varroniano di etimologia ricostruita per *demptio litterarum*, su cui Collart 1954, 291. Rawson 1985, 120 nota che, secondo Cicerone (*nat. deor.* 3, 62; *Tusc.* 3, 18), l'inserimento o la rimozione di lettere per arrivare a un'etimologia era come imbrogliare. Secondo Pisani, invece, Varrone, riprendendo la tradizione stoica (risalente al *Cratilo* platonico) del principio della *commutatio litterarum* "la quale opera arbitrariamente coi suoni, spostabili, aggiungibili o eliminabili senza alcuna motivazione da parte dell'etimologo", anticipava il concetto moderno di legge fonetica quando giustificava la *commutatio* osservando che essa interviene tra una fase più antica e una più recente o tra un ambiente cittadino e uno rustico, etc. Cf. Pisani 1976, 200.

[150] Nell'altra fonte che ci tramanda la teoria dicearchea non si parla di tre gradi ma semplicemente di tre βίοι, stili di vita. Cf. Porph. *De abstinentia ab esu animalium* 4, 2, 1-9 = Dicearco fr. 49 Wehrli.

[151] Varrone parlava di *gradus* pure in relazione alla vita di ciascun uomo, individuandone 5, composti di 15 anni ciascuno. Cf. Cens. *nat.*14, 2: *Varro quinque gradus aetatis aequabiliter putat esse divisos, unumquemque scilicet praeter extremum in annos XV*. Si veda in proposito Sluşanski 1973; Lehmann 1991. Come ricostruito da Stok 1991, già Catone aveva suddiviso le età dell'uomo, senza però parlare di gradi.

[152] Cf. Serv. *Aen.* 5, 412: *'germanus' est secundum Varronem in libris de gradibus, de eadem genetrice manans, non, ut multi dicunt, de eodem germine, quos ille tantum fratres vocat: secundum quem bene nunc Erycem, Butae et Veneris filium, Aeneae dicit fuisse germanum*. Varrone usava il termine *gradus* anche in riferimento all'*anima*, distinguendola in tre gradi: cf. Aug. *civ.* 7, 23.

[153] Questa stessa immagine dei *gradus*/gradini del passato è ripresa in Gell. 14, 1, 21-22: *'Quo autem' inquit 'pacto credi potest uniuscuiusque stellarum formae et positionis sortem atque fortunam uni omnino homini certam destinatamque esse eamque formam post longissima saeculorum spatia restitui, si vitae fortunarumque eiusdem hominis indicia in tam brevibus intervallis* ***per singulos maiorum eius gradus*** *perque infinitum successionum ordinem tam saepe ac tam multipliciter eadem ipsa non eadem stellarum facie denotantur? Quod si id fieri potest eaque diversitas atque varietas admittitur* ***per omnis antiquitatis gradus*** *ad significanda eorum hominum, qui post nascentur, exordia, imparilitas haec turbat observationem, omnisque ratio disciplinae confunditur'*. Significativamente tali gradini si riferiscono non solo alle epoche passate (*omnis antiquitas*) ma anche agli uomini che le hanno vissute (*singuli maiores*).

spaziali della storia: da un lato, il tempo "verticale" che a Roma trovava la sua più chiara espressione proprio nello stemma gentilizio dove gli antenati erano collocati in alto e, sempre più in basso, si trovavano i "discendenti"; dall'altro, l'immagine del corteo generazionale che avanza verso il futuro.[154]

Se la storia era configurata da Varrone come una serie di scalini che procedono verso il basso, la ricerca antiquaria, fondata in particolare sull'etimologia, agirebbe al contrario, essendo da lui rappresentata come volta a risalire tali *gradus*. Un esempio chiaro di questa figurazione sembrerebbe contenuto nel famoso passo del *De lingua latina* dove vengono descritti i *quattuor explanandi gradus*, di cui analizzo per il momento solo alcuni aspetti:

> *Nunc singulorum verborum origines expediam, quorum* ***quattuor explanandi gradus***. ***Infimus*** [*in*] *quo populus etiam venit: quis enim non videt unde ar<g>e<n>tofodin<a>e et viocurus? Secundus quo grammatica* [*d*]***escendit***[155] *antiqua, quae ostendit, quemadmodum quodque poeta finxerit verbum, quod<que> confinxerit, quod<que> declinarit; hic Pacuvi: 'rudentum sibilus', hic: 'incurvicervicum pecus', hic: 'clamide clupeat b<r>acchium'. Tertius gradus, quo philosophia* ***ascendens pervenit*** *atque ea quae in consuetudine communi essent aperire coepit, ut a quo dictum esset oppidum, vicus, via. Quartus, ubi est adytum et initia † regis:*† [...].[156]
>
> "Ora tratterò l'origine delle singole parole, delle quali esistono quattro gradi di spiegazione. Il più basso è quello a cui arriva anche il popolo: chi infatti non vede da dove viene *argentifodinae* (miniera d'argento) e *viocurus* (ispettore delle strade)? Il secondo è quello cui salì la grammatica antica, che mostra come un poeta abbia creato, composto e declinato ciascuna parola; questa espressione di Pacuvio *il sibilo delle gómene*; oppure questa *il gregge dal collo curvato*; oppure *della clamide egli fa uno scudo del braccio*. Il terzo grado è quello a cui giunse salendo la filosofia, che cominciò a dispiegare l'etimologia di quelle parole che sono nell'uso comune, come per esempio da cosa sia stato chiamato *oppidum* (città), *vicus* (villaggio), via. Il quarto è quello dove si trova il santuario e gli inizi del re".

Il testo, particolarmente corrotto, presenta termini la cui lettura è incerta o comunque ambigua (*aditus/adytum*; *regis*; *initia*) e su cui si è molto discusso, senza che la critica sia potuta arrivare a una tesi comune sulla natura del *quartus gradus*. L'elemento che però sembra chiaro è che Varrone, per raggiungere le origini delle singole parole, immagina quattro gradini disposti in senso

[154] L'immagine del corteo (*comitatus*) è esplicitata in Sen. *ep.* 99 ed è sottesa al corteo funebre durante la pompa nobiliare e all'*Heroscopia* del libro VI dell'Eneide, come ha messo in risalto Bettini trattando le diverse rappresentazioni del tempo a Roma. Cf. Bettini 1986, 153-158; 176-192.

[155] La correzione del tràdito *descendit*, che risale all'edizione del 1602 di Gaspar Scioppius, resta oggetto di dibattito tanto che non è ad esempio da Goetz-Schoell 1910. La discussione a seguito dell'intervento di Shröter durante il convegno della fondazione Hardt su Varrone ha fornito nuovi argomenti a sostegno di questa correzione. Cf. «Varron: Six exposés et discussions» 1963, 116.

[156] Varro *ling*. 5, 7-8. Preferisco lasciare le *cruces* nella parte finale del passo, di cui però si può cogliere il senso generale. Su questo passo e sulla teoria dei quattro *gradus* si veda in particolare: Lehmann 1997, 397; Piras 1998, 57-71; Cardauns 2001, 30-32.

ascensionale.[157] La metafora dei gradini sembrerebbe messa in evidenza, oltre che dai verbi di movimento "ascensionali" (*escendit, ascendens*) e dall'aggettivo *infimus* riferito al primo *gradus*, anche dal verbo *expediam* che rimanda con la sua radice all'immagine del piede (*pes*). Dunque, il primo scalino rappresenterebbe il "piano terra" a cui giunge anche il popolo, senza particolare sforzo tanto che si utilizza il semplice *venit*, omettendo riferimenti alla salita. Suo oggetto sarebbero le parole, la cui formazione è di diretta comprensione. Del gradino successivo si dice che era stato raggiunto dalla *grammatica antiqua*, che si era applicata alla spiegazione della lingua poetica. Varrone afferma, poi, che il terzo gradino si raggiunge con la filosofia stoica: per arrivarvi egli, in veste di etimologo, deve tener conto anche dei risultati ottenuti nel grado precedente, come mostra quanto dice poco dopo facendo riferimento all'alessandrino Aristofane di Bisanzio e al filosofo Cleante (*secundum praeteribo, quod non solum ad Aristophanis lucernam, sed etiam ad Cleanthis lucubravi*).[158]

Il quarto grado, come accennato, risulta difficilmente decifrabile. Alcuni vi hanno letto un livello di conoscenza etimologica che permette di cogliere i *verba primigenia*.[159] Altri pensano che esso riguardasse i *prisca* e *antiqua verba* contenenti la *Latinitas* originaria.[160] Inoltre, è stato notato che il termine *initia* potrebbe alludere ai *mysteria*, ai riti d'iniziazione.[161] Infine, l'ambigua allusione al *rex*, seguito poco dopo nel testo dal riferimento a Latino e Romolo, è stata messa in relazione alla dottrina pitagorica esposta da Eutifrone nel *Cratilo* platonico, secondo cui un legislatore primitivo (nomotèta) avrebbe dato in contemporanea le prime leggi e le prime parole alla città.[162] Il *rex*

[157] Per questo, secondo Boyancé, la metafora dei *gradus* presuppone che ciascun gradino della scala abbia più valore del precedente. Cf. Boyancé 1975, 105.

[158] Come nota Pisani 1976, 199, Varrone propone di applicare al terzo grado i metodi grammaticali (la lucerna di Aristofane) e quelli filosofici maturati dalla trattazione stoica (la lucerna di Cleante).

[159] Canal 1874, 344; Pisani 1976, 203. Collart 1954, 275 ritiene che Varrone esprimesse una posizione pitagorica in base alla quale i *verba primigenia* sarebbero quelle parole in cui è accertabile il rapporto tra segni linguistici e armonia del cosmo.

[160] Dahlmann 1932, 26-27 pensa si tratti dei *prisca* e *antiqua verba* che conterrebbero secondo Varrone la *Latinitas* originaria. Così anche Oko 1937, 166 (*oblivia* e *antiqua verba*); Shröter 1963, 87; Pfaffel 1981, in part. 238.

[161] Goetz-Schoell 1910, 246 sulla base del confronto con Varro *ling*. 5, 58 e *Ant. RD* 15, fr. 206 Card. Boyancé 1975, 106.

[162] Michel 1965, 70 che cita Pl. *Cratil*. 388 sgg.; 425 d; 438 c. Così anche Boyancé 1976 che approfondisce questo tema, confrontando la trattazione della figura di Mosè negli scritti esegetici di Filone Alessandrino. Secondo Boyancé, in Filone e in Varrone si troverebbe una medesima esaltazione del ruolo giocato dai re alle origini della religione: l'idea di una monarchia illuminata presso l'umanità primitiva aveva avuto grande successo dalla *Politica* di Platone, tanto da essere stata adottata anche da Posidonio di Apamea, come riferisce Seneca nell'epistola 90. Sulla comunanza di motivi in Filone e Varrone, probabilmente frutto dell'influenza di Antioco di Ascalona si veda *infra*, pp. 125-127. Di recente, Lundy 2013, 61 ha ripreso questa teoria: "The highest of Varro's four steps appeals to the Posidonian concept of the namegiving philosopher-king [...]; this is confirmed [...] by the reference in the immediately following passage which identifies Latinus and Romulus as the primordial Latin wordsmiths (*LL* 5, 9) and [...] there is an important thematic link here to Pythagoreanism and its own association with mystery-cult". Il legame con il pitagorismo e in particolare con un Acusma sulla saggezza dell'impositore delle parole è stato rilevato sempre da Boyancé 1976. Cf. Ael. *VH* 4, 17; Cic. *tusc.*1, 62. Cf. *infra*, cap. 4.1.

sarebbe, quindi, colui che ha imposto tali parole (onomotèta) e il ruolo dell'etimologista sarebbe recuperare le intenzioni originarie dei tali impositori.[163]

Non voglio discutere in questa sede direttamente la questione del quarto grado, la cui opacità potrebbe essere dovuta all'incertezza stessa che, per l'autore, attorniava le origini del linguaggio, come suggerisce McAhlany.[164] Ho citato questo passo semplicemente per farne notare la metafora della "risalita". Se la storia (*historia*), come si è visto, per Varrone procede discendendo, l'etimologia e l'antiquaria, che su essa si basa, procedono a ritroso, risalendo, e si appoggiano sulle altre *artes*, in particolare sullo studio dei testi poetici e sulla filosofia.

3.3 *Antiquitas* e *Antiquitates*

Dato che sin qui si è potuto riscontrare l'impiego da parte di Varrone di questo metodo genealogico nelle ricerche storico-antiquarie del *De gente p.R.* come pure nella trattazione etimologica, vorrei tentare ora di verificare se esso fosse sotteso anche alla sua opera principe, le *Antichità*, con le quali fondò pienamente una vera e propria disciplina generalmente chiamata dalla critica "antiquaria".[165]

Le *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* sembrano voler rinnovare la tradizione di titolari/esperti della memoria, come si può già dedurre dall'inversione di quello che era stato il sapere dei pontefici (*res divinae et humanae*).[166] Come vedremo meglio in seguito, a fronte della crisi del sapere tradizionale e della sua autorità, la ricerca varroniana doveva recuperare la conoscenza sul mondo nelle sue diverse componenti a partire dall'esperienza umana.

Da una prima osservazione del titolo nel suo complesso, *Antiquitates*, penso si possano trarre delle importanti considerazioni. Innanzitutto Varrone evita un titolo che rimandi direttamente alle origini, come invece aveva fatto Catone nella prima opera storica scritta in latino.[167] Come si è

[163] Cf. Varro *ling*. 8, 7: *illi qui primi nomina imposuerunt rebus*.

[164] McAlhany 2003, 86: "If then the *quartus gradus* represents a humanly unattainable stage of true knowledge, whether metaphorically presented as an initiation into the mysteries, an understanding of the universal elements of language, or even the historical origins of the Latin language, how could Varro specify it, and how could it not be obscure to him or to his readers? [...] If it represents some form of origin, the roots towards which his research aims, it can be pointed to, if not identified. For practical purposes it matters little".

[165] Momigliano 1950, 288 definisce Varrone padre dei moderni studi antiquari.

[166] L'opera racchiudeva la sezione sulle *res humanae* (26 libri) e quella sulle *res divinae* (15 libri), dedicata a Giulio Cesare che in quegli anni ricopriva le vesti di pontefice massimo (dal 63 a.C.). Come spesso accade per questo scritto antiquario, è Agostino a informarci sul numero di libri, che totalmente erano 41: cf. *civ.* 6, 3. Sappiamo inoltre dal catalogo, parziale, delle opere varroniane conservato da Gerolamo (*ep.* 33), che vi era anche un'epitome in 9 libri. Sul catalogo delle opere si veda Ritschl 1848, 481-560 = 1887, 419-505; Klotz 1911; Hendrickson 1911; Dahlmann 1935, 1181-1183.

[167] Forse proprio per distanziarsi da Catone, Varrone intitola così la sua opera, come pensa anche McAlhany 2003, 47: "Varro's own title may be a correction of sorts of Cato's own *Origines*, since Varro disdains in much of his work the search for the "true" origins". Sull'idea di un sapere "approssimativo" e non assoluto in Varrone tornerò di seguito. Si noti intanto la distanza tra la sua dichiarazione secondo cui parte del passato (*tempus adelon*) è inconoscibile e

visto, l'autore era cosciente dell'incertezza che attorniava lo studio delle origini, romane e umane in genere, e verosimilmente per questo preferiva forse non assumerle come oggetto diretto delle sue indagini.

La scelta del titolo, come accennato, potrebbe essere stata influenzata dal precedente greco dell'ἀρχαιολογία, la sezione, già presente all'inizio dell'opera di Erodoto e di Tucidide, dove erano riferiti i fatti più antichi, spesso mitici, prima che si passasse alla vera e propria trattazione storica. *Antiquitates* non è però un calco perfetto dal greco ma si tratta di un sostantivo derivato dall'aggettivo latino *antiquus*. Inoltre, come fa notare Cardauns, il corrispettivo greco era generalmente attestato alla forma singolare.[168] Se, quindi, tale tradizione rappresenta un'influenza probabile, non costituisce però il modello diretto dell'opera varroniana, che voleva verosimilmente segnalarsi per l'originalità rispetto ai predecessori.[169]

La forma plurale *Antiquitates* si trova attestata per la prima volta proprio in Varrone, che credo possa esserne quindi considerato l'ideatore.[170] Con questo termine si sceglieva di rinviare al concetto di anteriorità (*antiquus*) piuttosto che all'idea di un tempo trascorso (*vetus*). Il confronto con un passo delle *Tusculanae disputationes*, relativo alle teorie filosofiche sull'immortalità dell'anima e sull'assunzione di uomini benemeriti come divinità, può essere indicativo:

> *Si vero* ***scrutari vetera*** *et ex is ea quae scriptores Graeciae prodiderunt* ***eruere coner****, ipsi illi maiorum gentium dii qui habentur hinc nobis profecti in caelum reperientur.*[171]
>
> "Infatti, se tentassi di investigare le cose antiche e di tirar fuori da queste le storie che gli scrittori della Grecia hanno tramandato, troveremmo che quegli stessi dei ritenuti di prima leva sono partiti dalla Terra, da noi, e giunti poi in cielo".

Cicerone impiega il termine *vetera* parlando proprio di un'indagine sulle "antichità" e vi unisce l'immagine dello scavo (*eruere*), che come vedremo è tipica anche della riflessione antiquaria di Varrone. Diversamente da quest'ultimo, per Cicerone *antiquitates* e *vetera* sarebbero sinonimi,

---

quanto Cicerone fa dire a Catone nel suo *de senectute*: *septimus mihi liber Originum est in manibus,* ***omnia antiquitatis monumenta colligo*** (Cic. *Cato* 38: " ho in mano il settimo libro delle Origini: raccolgo tutti i ricordi dell'antichità").

[168] Cardauns 2001, 50.

[169] Non è l'unico caso di opera varroniana dal titolo o dal contenuto fortemente innovativo: si pensi ai *Logistorici*, alle *Saturae Menippeae* o alle *Hebdomades vel Imagines*. Cf. McAlhany 2003, 6.

[170] Varrone solo in un caso parla di *antiquitas* al singolare, riferendosi al fatto che un'usanza viene conservata in virtù della sua "antichità": cf. *ling.* 5, 122. Negli altri casi impiega il plurale proprio per citare la sua opera: cf. *ling.* 6, 13; 6, 18. Per il fr. 505 Ast. delle *Saturae Menippeae*, dove compare *antiquitates* forse con un duplice valore, si veda *infra* n. 186 e pp. 141-142.

[171] Cic. *tusc.* 1, 29. Come noto, Cicerone scrisse questo dialogo filosofico tra il 45 e 44 a.C., conoscendo quindi già le *Antiquitates*. Infatti, i ventuno libri delle *res humanae* dovevano risalire agli anni 50, mentre i quindici sulle *res divinae*, dovevano essere stati pubblicati nei primi anni 40. Così Horsfall 1972, 122; Cardauns 1976, 132-133 (47 a.C.); Momigliano 1984, 200; Tarver 1997, 135. *Contra* Jocelyn 1982 che tenta di dimostrare una datazione negli anni 50. In generale, si può affermare sicuramente che la data *post quem* è il 63 a.C., quando Cesare, a cui è dedicata la seconda sezione (Lact. *inst.* 1,6,7; Aug. *civ.* 7,35), divenne pontefice massimo. La data *ante quem* è il 45 a.C., anno di pubblicazione degli *Academica posteriora*, in cui Cicerone elogiava appunto le *Antiquitates*.

riferibili a uno stesso passato dai contorni vaghi.[172] In effetti, *antiquus* e *vetus* si trovano attestati in Varrone e in genere nella lingua latina grosso modo indistintamente, in particolare a proposito dei *maiores* definiti *antiqui* o *veteres*;[173] tuttavia, il concetto derivato di *antiquitas* doveva essere almeno per il Reatino ben distinto da quello del corrispettivo *vetustas*.[174] Come ho già cercato di rendere evidente, *antiquitas* sembrerebbe comparabile al concetto di "memoria culturale", poiché questo vocabolo non serve tanto a segnalare l'antichità di un'usanza o di un luogo, ma ha come prima istanza il mettere in relazione un presente con il *suo* passato, in altre parole richiamare un passato che è in continuità con il presente e che mantiene per esso un significato. I due termini, *vetera* e *antiquitates*, si differenzierebbero quindi a mio avviso perché nel secondo entra in campo la questione della genealogia, dell'eredità tra passato e presente.

Già Romano ha osservato come, "nella concezione varroniana *antiquitas* è ciò che emerge da *vetustas*: l'antichità sarebbe una categoria storica distinta e contrapposta alla temporalità indefinita".[175] Infatti, come si analizza in seguito, la *vetustas* è rappresentata dall'autore come un tempo che scorre e che ricopre ed è strettamene connessa al processo della dimenticanza (*oblivio*). Viceversa, l'*antiquitas* presuppone di per sé un ricordo (incorretto o debole che sia), poiché implica il punto di vista di chi è venuto dopo e ripensa al prima, o meglio lo vede dinanzi a sé (*ante*).[176] Quanto più è lontana nel tempo tale *antiquitas*, tanto meno potrà essere osservata dai *discendenti* e tanto più opaca diventerà la sua fisionomia, come segnalava Varrone parlando di tempo *adelon*.[177] Quando si parla di *antiquitas*, si tratta quindi di una categoria relativa più che di una assoluta, come nota ancora Romano in riferimento alla nozione in Varrone.[178] Essa presenta delle analogie con il concetto di *maiores*, gli '*ante*nati' appunto: un concetto in parte vago che si definisce solo in

[172] Secondo Moatti, Cicerone considerava l'*antiquitas* come un concetto vago che indicava il "mondo degli Antichi", specificato soltanto dall'idea per cui si trattava di un mondo desueto: cf. Cic. *de orat.* 1, 43, 193; *rep.* 2, 10, 19; *div.* 2, 33, 70; *Brut*. 69 su cui Moatti 1997, 345 n. 1.

[173] Mamoojee 2003 ha dedicato uno studio proprio ai due sinonimi arrivando alle seguenti conclusioni: "Comparative study of *antiquus* and *vetus* reveals a synonymy in classical Latin prose which raises issues of meaning without variables due to diction, tone, genre, syntax [...]. This pair coincide extensively so, that the question of their overlap bears on aspects of their marginal divergences from a common ground rather than their peripheral convergence to a shared field from central differences in meaning, despite their separate origins as indicators of spatial and temporal precedence on the one hand versus age and wear on the other. The common ground comprises a general idea of past or long existence, including good and bad overtones. The divergences are complex. They depend on grammatical degree of comparison, they consist in specific idiomatic usages with clarifying amplifiers in frequent collocation, and they stem in part from the initial distinctness between what comes first and what lasts long" (p. 80-81).

[174] Come notato da Collart, Varrone era solito distinguere, anche artificiosamente, sinonimi che nella sensibilità linguistica comune erano sentiti come equivalenti. Cf. Collart 1954, 312-314. Vedremo un esempio concreto nella sua definizione e nel suo uso del vocabolo *mos* come distinto da *consuetudo*. Cf. *infra*, cap. 2.5 e 2.6.

[175] Romano 2003, 109.

[176] In virtù della rappresentazione spaziale dell'anteriorità come posta dinanzi alla posterità, su cui si veda ancora una volta il citato lavoro di Bettini 1986, *passim.*

[177] Forse per questa stessa ragione i giuristi erano definiti *prudentes*: in quanto capaci di guardare innanzi a (*pro*) verso le fasi della storia *precedenti*, risultavano conoscitori del passato e della sua memoria. Cf. *supra*, cap. 1.2.2.

[178] Romano 2003, 112.

rapporto a un altro termine, ovvero agli uomini del presente, rispetto ai quali i predecessori emergono come "maggiori", più importanti e autorevoli insieme. Il Reatino, a mio avviso, avrebbe quindi scelto il sostantivo *antiquitates* perché rimandava al concetto genealogico che impone di risalire indietro nel tempo (*ante*) ed è funzionale all'individuazione di un'identità, come avveniva per i cittadini romani che ricercavano nei loro antenati una *gens* / un *genus* che li identificasse. E così i "gradi dell'antichità", di cui parlava Gellio e di cui parla anche Vitruvio in un passo sicuramente debitore della riflessione varroniana, a livello simbolico non sarebbero altro che i gradi di parentela che collegano gli uomini del presente con i loro predecessori:

> [...] *sed antequam naturales res incipiam explicare, de aedificiorum rationibus, unde initia ceperint et uti creverint eorum inventiones, ante ponam, et* ***insequar ingressus antiquitatis rerum naturae*** *et eorum qui initia humanitatis et inventiones perquisitas scriptorum praeceptis dedicaverunt.*
>
> "Ma prima di iniziare a spiegare argomenti inerenti la natura, anteporrò un'esposizione sull'origine dei metodi di costruzione e su come si siano perfezionate le relative scoperte, e seguirò *i passi dell'antichità nelle cose che compongono la natura* e le intraprese degli scrittori che resero noti con insegnamenti gli inizi dell'umanità e le scoperte da questa ricercate". [179]

Forse riprendendo l'idea da Varrone, Vitruvio vede l'*antiquitas*, ovvero la storia *precedente* dell'umanità, progredire per gradi (*ingressus*).[180] Così pure gli scrittori che hanno studiato il passato sembrerebbero visti da lui muoversi per gradi, ovviamente retrocedendo. La stessa cosa aveva affermato Varrone riferendosi alla sua pratica etimologica, composta per l'appunto da quattro gradini da *risalire*.

Una prova indiretta dell'adozione di questo procedimento genealogico "a ritroso" sembrerebbe contenuta in Tertulliano, che prima di riassumere parte delle *Antichità divine* per sconfessare il contenuto della religione pagana, osserva quanto segue sul metodo di lavoro dell'autore:

> *elegi ad compendium Varronis opera, qui,* ***rerum divinarum ex omnibus retro digestis*** *commentatus, idoneum se nobis scopum posuit.*[181]
>
> "Ho scelto a compendio l'opera di Varrone, il quale, scrivendo dei commentari a partire dagli esempi raccolti all'indietro tra le cose divine, si pose come bersaglio per noi adatto".

[179] Vitr. 2, *praef*. 5 (trad. A. Corso con modifica in corsivo).

[180] *Ingressus* è, come noto, connesso alla stessa radice di *gradus*. Si noti anche il verbo *insequar*, che appartiene alla metafora della ricerca come caccia usata spesso da Varrone, come vedremo. Il testo è poco chiaro, tanto che Krohn nella sua edizione lo emenda in *ingressus eorum, qui antiquitates rerum naturae*; ad ogni modo, l'eco varroniana sembra evidente. Sul debito di questo paragrafo e del successivo rispetto a Varrone cf. Gros, Corso, e Romano 1997, 171-172. Più in generale sulla convergenza riguardo al concetto di antico fra Vitruvio e Varrone si veda Romano 2011.

[181] Tert. *nat.* 2, 1, 41.

Nonostante lo spostamento di orientamento spaziale dovuto allo stile dell'apologeta cristiano (*ante* "davanti" vs. *retro* "indietro"), mi sembra che egli metta in evidenza un elemento centrale del metodo antiquario varroniano: il Reatino avrebbe discusso la religione romana a partire da una raccolta selettiva (*digestis*) dei riti, leggende e in generale degli elementi sacri (*res divinae*), da lui fatta a ritroso nel tempo (*retro*).[182]

Inoltre, questa testimonianza mostra anche come Varrone partisse dalla raccolta di tutti i dati (*ex omnibus*) per arrivare a una ricostruzione complessiva delle *res divinae*. In tal senso, il plurale *antiquitates* potrebbe essere stato scelto per mettere in evidenza gli elementi concreti dell'*antiquitas*, come spesso accade con il plurale che indica generalmente concretezza.[183]

A partire dalla considerazione che l'*antiquitas* nel suo complesso è troppo vasta, ovvero *immanis*, per essere conosciuta, l'autore voleva forse offrire una memoria culturale di Roma a partire dai suoi contenuti specifici, ricostruiti sulla base dei resti che ne erano rimasti grazie alla tradizione. Anche se era impossibile conoscerla direttamente, si poteva però ricavare un'idea di *antiquitas* per mezzo della riscoperta a ritroso e della raccolta di questi contenuti specifici (*res*).[184]

L'unica altra occorrenza del termine al plurale in Varrone, che non si riferisca all'opera antiquaria, compare nella satira menippea *Sexagessis* e sembra confermare questa ipotesi. In un frammento particolarmente significativo per la nostra indagine sull'antiquaria varroniana, su cui tornerò a parlare nel capitolo concernente il concetto di memoria, il sessantenne protagonista della satira, *Marcus*, risvegliatosi dopo un incredibile letargo cinquantennale, si sarebbe trovato in una città completamente mutata.[185] Dopo aver elogiato le usanze e i valori del passato di Roma mettendole in contrapposizione con la degenerazione presente, sarebbe stato rimproverato per aver ripetuto cose vecchie (*ruminaris antiquitates*).[186] Come ho discusso altrove, credo che *Marcus*

[182] Sull'importanza del termine *digerere*, con cui Svetonio descriveva anche la raccolta commissionata a Varrone da Cesare per la futura biblioteca pubblica (Svet. *Caes.* 44, 4) e che è verbo tecnico delle ricerche antiquarie, si veda Moatti 1997, 109-138.

[183] Il valore concreto di molti termini al plurale è segnalato in Traina 1998, 165 n. 21 che adduce come esempi *copia* "abbondanza" rispetto a *copiae* "milizie"; *opera* "lavoro", *operae* "operai"; *virtus* "valore", *virtutes* "atti di valore"; *gaudium* "gioia", *gaudia* "atti, manifestazioni di gioia".

[184] Giustamente Moatti 2003, 83-84 suggerisce che l'opera volesse offrire un inventario di tutto ciò che meritava di essere trasmesso alle generazioni successive.

[185] In generale, sull'interpretazione che ho dato di questa satira si veda Leonardis 2014.

[186] Varro *Sat. Men.* fr. 505 Ast. Secondo Mikołajczyk anche in questo caso il termine alludeva al titolo dello scritto e, per questo, legge nel frammento *ruminaris Antiquitates* ("tu ripeti le *Antiquitates*"). L'interpretazione dipende dalla data di composizione della satira, su cui però non abbiamo indizi certi. Sempre Mikołajczyk, identificando il protagonista con il Marco del frammento, controfigura di Varrone, la colloca dopo il 55, anno di pubblicazione delle *Antiquitates rerum humanarum*, all'incirca quando Varrone aveva sessant'anni. Cf. Mikołajczyk 1983, 147 e n. 134. Pur non adottando questa lettura, pensano ai sessant'anni dell'autore anche Riese 1865, 215; Della Corte 1937-1939, 44; Robinson 1976, 482. *Contra*: Bolisani 1936, 266; Cèbe 1998, 12, 1906-1907 (che in particolare non identifica *Marcus* con il *sexagessis*). Il problema della datazione per le *Menippeae* rimane aperto. Cichorius 1922, 207-226 le considera collocabili tra la fine degli anni ottanta e poco dopo il 67 a.C. È possibile però che a questo nucleo ne fossero

Varrone fosse lo stesso *sexagessis* che, nell'intreccio della satira, doveva segnalare la scomparsa del *mos maiorum* per mezzo di esempi concreti, in parte ricostruibili sulla base dei frammenti conservati.[187] In questo senso il termine *antiquitates*, seppur usato in forma sarcastica dagli oppositori del *sexagessis*, indicherebbe proprio quegli esempi concreti del passato romano, a partire dai quali, in linea teorica, si dovrebbero ricavare i valori di riferimento per la società, ma che nella degenerazione della Roma coeva e in particolare nella rappresentazione distopica delle satire risultano "cose vecchie" e quindi ormai superate.[188]

L'ultimo aspetto che, a mio avviso, doveva emergere dalla scelta del titolo dell'opera antiquaria, è l'idea che l'*antiquitas* non fosse più percepita né percepibile come singola e unitaria, quanto piuttosto plurima e variegata. Infatti, come vedremo, sebbene l'attenzione dell'antiquario sia rivolta specificamente a Roma, la sua opera istaura sempre, ove possibile, dei rapporti fra l'*Urbs* e le diverse civiltà, in particolare quella greca. Una conferma la troviamo nel giudizio di un altro dei lettori antichi di Varrone, Quintiliano:

> [...] *Terentius Varro, vir Romanorum eruditissimus. plurimos hic libros et doctissimos conposuit,* ***peritissimus linguae Latinae et omnis antiquitatis et rerum Graecarum nostrarumque****, plus tamen scientiae collaturus quam eloquentiae.*[189]
>
> "[...] Marco Terenzio, l'uomo più erudito tra i Romani. Espertissimo di lingua latina, di ogni antichità, della cose greche e di quelle nostre, compose numerosi e dottissimi libri essendo intenzionato a raccogliere più conoscenza che eloquenza".

Elogiandone l'erudizione e l'opera, Quintiliano osserva la sua competenza sulla lingua latina, su "ogni antichità" e sui fatti greci e romani. Parlare di *omnis antiquitas* e non di *tota*, ad esempio, significa metterne in evidenza il carattere plurale, sia per quanto riguarda i suoi contenuti, sia per quanto riguarda i soggetti che hanno vissuto tale antichità.[190] Varrone, chiaramente, sembra tenere

---

state aggiunte altre in relazione ad accadimenti particolarmente rilevanti: cf. Salanitro 1990, 11. Ad ogni modo, ai fini del nostro discorso, anche ci fosse stata un'allusione allo scritto antiquario, la comicità della battuta doveva comunque derivare dal fatto che *ruminari antiquitates* volesse anche significare "ripetere cose vecchie".

[187] La scomparsa del rispetto filiale, la diffusione del lusso, la corruzione e la parallela degenerazione politica. Nell'ordine si tratta dei frr.: 496 (*nunc quis patrem decem annorum natus non modo aufert, sed tollit, nisi veneno?*, "*ora chi, nato da dieci anni, non solo porta via il padre, ma lo toglie anche di mezzo, se non con il veleno?*"), 501 (*tunc nuptiae videbant ostream Lucrinam*, "allora, soltanto le nozze vedevano l'ostrica del lago Lucrino"), 497-498 (*ubi tum comitia habebant, ibi nunc fit mercatus*, "dove allora tenevano i comizi, ora si fa il mercato"; *quod leges iubent, non faciunt.* Δὸς και λάβε *fervit omnino*, "ciò che stabiliscono le leggi, non lo fanno. Dai e prendi ribolle da ogni parte") e 499 Ast. (*avidus iudex reum ducebat esse* κοινὸν Ἑρμῆν, "l'avido giudice considerava l'imputato una manna"). Il passato *ducebat* in quest'ultimo frammento è problematico: si può pensare in ogni caso che fosse preceduto da una negazione o semplicemente si riferisse a un passato recente; restano comunque dubbi sull'interpretazione corretta. Cf. Cèbe 1998, 12, 1922-1923.

[188] Sugli *exempla* e la connessa *imitatio* come fondamenti del sistema culturale romano si veda *supra*, n. 5.

[189] Quint. *inst.* 10, 1, 95. Si noti il participio futuro *collaturus*, che potrebbe proprio alludere a una scelta cosciente da parte dell'autore di puntare più alla materia e all'ampiezza di contenuti dei suoi scritti che non alla forma.

[190] Per la differenza tra *omnis* e *totus* cf. *ThlL* 9.2, 610, 80 - 611, 5.

in maggiore considerazione Roma e la Grecia, le *res grecae* e *nostrae*; tuttavia, egli è riconosciuto come competente di ogni *antiquitas* (*peritissimus omnis antiquitatis*), forse a causa del fatto che fu capace di mettere in evidenza i rapporti tra queste due civiltà e le altre, per quanto riguarda le istituzioni, le credenze, la lingua, etc.

Le parentele tra le differenti civiltà si basavano da un lato sulla comune appartenenza alla *gens* / al *genus* umano, come ho cercato di mettere in evidenza sinora. Al contempo, come analizzerò nel capitolo relativo alla sua *theologia civilis*, Varrone metteva in luce tali parentele, notando come i contenuti delle differenti religioni e usanze erano equiparabili ed, in ultima analisi, equivalenti se esaminati per mezzo della filosofia, e in particolare per mezzo dell'uso dell'allegoria.[191]

Dato che per risalire alle/le *antiquitates* era necessario seguire la tradizione a ritroso, esse andavano riscoperte a partire dal punto di vista di chi scriveva, ovvero dall'ultimo *gradus* della vita dell'umanità che costituiva il presente di Varrone. Per questa ragione, egli aveva teorizzato all'interno della sua opera la necessità di assumere come punto di partenza per la ricerca la realtà romana.

Abbiamo una traccia di questa teorizzazione nella critica fatta da Agostino, nell'intento di delegittimare la religione pagana a favore del culto cristiano:

> (scil. *Varro*) *Rerum...humanarum libros non quantum ad orbem terrarum, sed quantum ad solam Romam pertinet, scripsit* [...].[192]
>
> "Egli scrisse i libri delle *Res humanae* non per ciò che è relativo al mondo, ma per ciò che è relativo alla sola Roma".

Le *res humanae*, secondo il vescovo di Ippona, avrebbero riguardato solo Roma e non l'intera Terra. Per questo, secondo Rawson, egli avrebbe rivelato che per Varrone *humanus* significava in sostanza "romano", come dimostrerebbe anche il libro V del *De lingua Latina* dove l'autore, dovendo fornire etimologie legate a nomi di luoghi, trattava località per lo più romane.[193] Se il punto di vista romanocentrico degli scritti varroniani non può essere messo in discussione, bisogna però chiedersi se l'autore non lo avesse scelto proprio per la consapevolezza per cui quello era il solo punto di vista da cui poteva prendere le mosse per la sua ricerca. Infatti, è possibile che, spinto dalla propria fede, Agostino non abbia voluto cogliere la proposta di Varrone, ovvero ricostruire le

[191] Cf. *infra*, cap. 4.

[192] Varro *Ant. RD* 1, fr. 5 Card. = Aug. civ. 6, 4.

[193] Rawson 1985, 236.

verità complessive del cosmo (le *res humanae* e *divinae*), a partire dalla propria civiltà di provenienza, in quanto ereditiera e imparentata alle precedenti.[194]

L'adozione di un punto di vista romano, a mio avviso, era legata alla concezione genealogica della storia che, come visto, sembra sottesa anche alle *Antiquitates*. La ricerca, sia nel campo delle *res humanae* che in quelle delle *res divinae*, non poteva che basarsi su tale metodo, ovvero sulla ricostruzione a ritroso della tradizione, come rivela un noto frammento conservato da Agostino:

> (scil. *Varro dicit*) *non se illa iudicio suo* ***sequi, quae civitatem Romanam instituisse****...si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum...Sed iam quoniam in vetere populo esset* ***acceptam ab antiquis*** *nominum et cognominum* ***historiam*** *tenere****, ut tradita est,*** *debere se...et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despicere vulgus velit*.[195]
>
> "Varrone afferma di non seguire per scelta le istituzione create dalla civiltà romana...se avesse potuto rifondarla di nuovo come nuova civilizzazione, egli avrebbe piuttosto imposto gli dei e i loro nomi a partire da una formulazione naturale...Ma poiché si trova presso un popolo che ha vissuto a lungo, afferma di dover mantenere la tradizione dei nomi e degli appellativi ricevuta dagli antichi, come è stata tramandata ... E scrisse e esaminò quelle cose per questo fine, perché voleva che il popolo volesse coltivare quei nomi e appellativi piuttosto che disprezzarli".

L'obiettivo principe delle *Antiquitates* doveva essere ricostruire una memoria culturale per i romani, ormai assente a causa della perdita di autorità dei suoi tradizionali detentori. Per questo, le verità sul cosmo, che pure sono oggetto dell'opera, dovevano essere ricercate ed esposte in base a questa finalità politico-ideologica. Il metodo genealogico, basato sull'esame a ritroso della tradizione, ha quindi verosimilmente un'ulteriore finalità: se da un lato permetteva di ricostruire i rapporti di parentela tra popoli o lingue apparentemente distinti seguendo la tradizione,[196] consentiva altresì di far riconoscere come accettabile la ricostruzione fatta dall'antiquario per mezzo di tale metodo.

Se il presupposto per l'adozione della genealogia era l'idea di una continuità dell'umanità, è verosimile che Varrone ne trovasse la prova nella tradizione, ovvero nella trasmissione di sapienza di generazione in generazione e di civiltà in civiltà, trasmissione che rappresentava ai suoi occhi il

---

[194] Già Lieberg 1976 osservava questa parzialità di Agostino, in relazione alla sua ricostruzione della teologia varroniana: l'autore cristiano infatti, pur basandosi sull'opera classica di Varrone, la giudica alla luce della situazione religiosa del suo tempo. Inoltre, non è da escludere che nel contesto originario del frammento citato in precedenza vi fosse un riferimento alla paronomasia *urbs/orbis*, che è ripresa nel *De lingua Latina* e che, in particolare, alla fine della repubblica e in epoca augustea assunse una valenza prettamente politica e ideologica. Varrone suggerisce l'accostamento tra *urbs* e *orbis* in *ling.* 5, 143. Su questo significativo gioco di parole nella letteratura romana si veda: Bréguet 1969; Hardie 1984, 364-366; Nicolet 1991, 31-34; Romm 1992, 46-48.

[195] Varro *Ant. RD* 1, fr. 12 Card. = Aug. *civ.* 4, 31. Ritornerò in seguito su questo passo e sulla sua importanza per la concezione teologica varroniana: cf. *infra*, pp. 173-175.

[196] Cf. anche Aug. *civ*. 6,4: *in his enim, quae scripsit de rebus humanis, secutus est historiam rerum gestarum* ("infatti in questi libri che scrisse sulle *res humanae*, [Varrone] seguì la storia nei suoi fatti").

vero gene umano, come si può forse dedurre dal primo frammento conservatoci del libro introduttivo ai quarantuno libri complessivi:[197]

> *Praxiteles, qui **propter artificium** egregium nemini est paulum modo **humaniori** ignotus* [...][198]
>
> "Prassitele, che a causa della sua straordinaria abilità artistica non è sconosciuto a nessuno che abbia, almeno un po', un certa *umanità*".

Sia Nonio sia Gellio citano questo frammento per spiegare uno dei molti aspetti del concetto di *humanitas*, ovvero la formazione culturale (*eruditio*) specifica degli esseri umani.[199] L'*humanitas* come concepita da Varrone in questa sezione programmatica dell'opera antiquaria era ovviamente connessa alle *artes* (*artificium*), invenzione degli uomini.[200] Si deve altresì notare nel frammento il termine *ignotus*, che può forse farcene capire il significato complessivo. La continuità umana data dalla tradizione sarebbe possibile solo a fronte della presenza di un'educazione alle arti liberali, che permetta di riconoscere i risultati dei propri predecessori, farli propri e rientrare quindi a pieno titolo nell'umanità: per far parte della *gens humana* bisogna conoscerne la storia e le scoperte tecnico-artistiche ottenute, in altre parole bisogna possedere l'*humanitas*.[201] Viceversa ciò che è *ignotus*,

---

[197] Sulla disposizione delle *Antiquitates* ci informa sempre il preziosissimo Agostino, che parla in particolare di questo libro comune alle due sezioni. Cf. Aug. *civ*. 6, 3: *in sex primis (sc. libris Antiquitatum humanarum Varro) de hominibus scripsit, in secundis sex de locis, sex tertios de temporibus, sex quartos eosdemque postremos de rebus absolvit .... Sed **unum singularem, qui communiter prius de omnibus loqueretur, in capite posuit***.

[198] Varro *Ant. RH* fr. 1 Mirsch = Gell. 13, 17, 3 = Non. 11 L.

[199] Non. 6 L.: *HVMANITATEM non solum, uti nunc consuetudine persuasum est, de benivolentia, dexteritate quoque <et> comitate veteres dicendam putaverunt, quam Graeci φιλανθρωπίαν vocant; sed **honestorum studiorum et artium adpetitum, quod nulli animantium generi absque hominibus concessa sit***; Gell. 13, 17, 1-4: *Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, 'humanitatem' non id esse voluerunt, quod volgus existimat quodque a Graecis φιλανθρωπία dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiam que erga omnis homines promiscam, sed 'humanitatem' appellaverunt id propemodum, quod Graeci παιδείαν vocant, nos eruditionem institutionem que in bonas artis dicimus. Quas qui sinceriter percupiunt adpetunt que, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus **uni homini data est idcirco que 'humanitas'** appellata est.* [...] *Humaniori inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit - hoc enim cum sententia nequaquam convenit -, sed eruditiori doctiori que, qui Praxitelem, quid fuerit, et ex libris et ex historia cognoverit*. Sul concetto di *humanitas* un'ampia discussione e messa a punto degli studi precedenti si trova in: Lind 1994.

[200] Il riferimento allo scultore Prassitele e al suo *artificium* si concilia pienamente con la concezione di un programma enciclopedico di arti liberali che, successivamente, fu oggetto dei nove libri di Varrone sulle *Disciplinae*, dove venivano incluse anche discipline non canoniche, come l'architettura. Secondo Dahlmann 1935, 1178, l'opera risaliva al 34/33 a.C., come si deduce dalla testimonianza di Plin. *nat.* 29, 65. Come riferito da Gerolamo nel citato catalogo, i libri sulle discipline erano nove, ognuno verosimilmente dedicato a uno dei saperi. Sicuramente dovevano esservi trattate anche due arti generalmente non inserite nel gruppo canonico di *artes liberales*, ovvero l'architettura, come testimonia Vitruvio (7, *praef.* 14), e la medicina dato che alcuni suoi frammenti tramandati da Nonio trattano quest'arte (cf. ad esempio Non. 884, 13-14 L.) e forse anche la filosofia (così ipotizzava anche F. Della Corte, *Enciclopedisti latini*, Genova 1946). Tentativi di ricostruzione delle nove discipline sulla base del confronto con Agostino, con il *Carmen Licentii* e con il *De nuptiis Philosophiae* di Marziano Capella sono stati offerti da vari studiosi senza però arrivare a un accordo. Cf. Dahlmann e Speyer 1960, 758-763; Pizzani 1974; Pizzani 1976; Pizzani 1979; Pizzani 1990; Pizzani 1993; Cutino 2000, 23-31; Hadot 2005.

[201] Anche Cicerone (*rep.* 2, 48; *leg.* 1, 16-33) aveva riflettuto sull'unità del genere umano e sul possesso dell'*humanitas* come base per riconoscere tale parentela. Cf. Moatti 1997, 293-297.

come si è visto, è da lui considerato parte dell'*immanitas*.[202] Verosimilmente tale idea era espressa all'inizio dell'opera proprio per mostrare la funzione delle ricerche antiquarie e il progetto alla base delle *Antiquitates*. Per tale progetto, come vedremo nel finale di questo capitolo, Varrone assegnava un ruolo dirimente alle discipline: esse costituivano il mezzo con cui ricostruire la memoria.

3.4 Un sapere 'per approssimazione'

A fronte di quanto emerso sinora non stupirà che Varrone, a differenza delle figure "titolari di memoria" che avevano caratterizzato i primi secoli della *respublica*, ammetteva l'impossibilità di arrivare ad una padronanza completa ed incontrovertibile sull'*antiquitas*. Egli, infatti, essendo privo di quella connotazione sacrale, che era stata invece propria dei pontefici e in parte dei giuristi "oracoli", doveva legittimare la propria conoscenza dell'*antiquitas*, dimostrandola punto per punto e muovendo da una dimensione umana, sia nei contenuti oggetto di analisi sia nei risultati di tale analisi, che potevano essere sempre smentiti da un riesame successivo. Un'autorità assoluta sulle verità del mondo (*res humanae* e *divinae*) era esclusa da Varrone, perché sapeva quante e differenti opinioni erano state offerte per spiegare la storia, la lingua e, in generale, l'esistenza degli uomini. Ad esempio, il suo stesso maestro Elio Stilone, pur avendo raggiunto pregevoli risultati negli studi linguistici e antiquari tanto da essere spesso chiamato in causa come figura autorevole, molte volte è riconosciuto in errore dall'allievo.[203]

Varrone arrivava a motivare filosoficamente, o per meglio dire, gnoseologicamente la fallibilità della conoscenza, dovuta ai limiti insiti nella natura umana. Infatti, egli dichiarava la necessità di condurre indagini (linguistiche, filosofiche, antiquarie, etc.) per tentativi, secondo le idee del presocratico Senofane di Colofone, che è citato per questa ragione come modello in un frammento delle *Antiquitates divinae*: [204]

> *de diis...populi Romani publicis, quibus aedes dedicaverunt eosque pluribus signis ornatos notaverunt, in hoc libro scribam, ut Xenophanus Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam.* ***Hominis est enim haec*** [*scil. res divinae*] ***opinari, dei scire***.[205]
>
> "Scriverò in questo libro sugli dei pubblici del popolo romano, ai quali dedicarono templi e che resero riconoscibili adornandoli di statue, e vi metterò, come scrive Senofane di Colofonio, ciò che penso, non ciò che ritengo sicuro. Proprio dell'uomo è avere delle opinioni su queste cose, il sapere è solo del dio".

[202] L'opposto di *humanus*, come nota Bettini 1978, 133, è quell'aggettivo *immanis* che abbiamo già incontrato in relazione alla trattazione varroniana dei tempi inconoscibili della storia dell'umanità e che vedremo in seguito applicato da Varrone in maniera simile alla teoria linguistica.

[203] *E.g. Ant. RD* 14, fr. 89 Card. = Gell. 1, 18, 1; *RR* 3, 12, 6.

[204] Su Senofane e sulla sua gnoseologia: Schäfer 1996, 105-130; Untersteiner 1956, CCXIII-CCXXVI.

[205] Varro *Ant. RD* 16, fr. 228 Card. = Aug. *civ.* 7, 17. Su questo passo cf. Lehmann 1997, 213-214.

Affermando, sulla scia del filosofo presocratico vissuto tra il VI e il V secolo a.C., che la *scientia* è tipica degli esseri divini e che l'umanità invece può solo accontentarsi di una conoscenza empirica e quindi arbitraria (*opinio*) dell'universo, Varrone motivava ulteriormente la scelta di anteporre le *res humanae* a quelle *divinae*.[206]

Nel rifarsi a questa idea di Senofane egli doveva agire anche sotto la spinta delle correnti scettiche diffuse al suo tempo, senza però arrivare a uno scetticismo assoluto e alla sospensione del giudizio (*epoché*) voluta dalla Media Accademia. Infatti, il suo maestro Antioco di Ascalona aveva tentato di rinnovare la scuola opponendosi alla scepsi di Carneade e di Filone di Larissa poi.[207] A questo fine, Antioco, concentrando il proprio interesse sul problema del criterio di verità e sul problema del sommo bene, si era richiamato allo stoicismo, pur essendo scolarca dell'Accademia, dato che tale sistema filosofico offriva risposte dogmatiche a questi interrogativi, superando così le posizioni scettiche. Inoltre, Antioco dovette tentare di far rientrare la dottrina stoica all'interno del platonismo affermando che lo stoicismo non rappresentava un nuovo sistema filosofico, quanto piuttosto una correzione dell'Antica Accademia.[208] La sua attitudine eclettica e conciliatrice, che larga influenza ebbe sull'allievo romano, dovette portarlo persino ad affermare che Stoici e Peripatetici si differenziavano solo per il lessico, non per i contenuti dottrinali.[209]

Con questa formazione filosofica Varrone non poteva presentare i propri risultati come verità assolute. Perciò, a guida della propria ricerca antiquaria e in generale di ogni sua ricerca, sembrerebbe aver posto un principio, che definirei, dell' 'approssimazione'.[210] Egli, infatti, rappresenta le sue ricerche come frutto di tentativi (*opiniones*), che aspirano ad avvicinarsi quanto più alla verità.[211] Lo strumento privilegiato per questa 'approssimazione' sembra essere

[206] L'empiricità e l'arbitrarietà sono due elementi che ricorrono nella definizione del *mos* per Varrone, su cui *infra*, cap. 2.

[207] Il Reatino aveva assistito alle sue lezioni ad Atene verosimilmente fra l'84 e l'82, assimilandone la metodologia eclettica. Cicerone ne farà il portavoce di Antioco nei suoi *Academica posteriora*. Sul rapporto tra Varrone e il suo maestro: Long 1989, 297-306; Pohlenz 2005, 516-526; 555-557. Sul soggiorno ad Atene e la frequentazione dell'accademia sotto Antioco: Cichorius 1922, 225. Molti dubbi restano sul pensiero del filosofo di Ascalona, dal momento che la nostra fonte principale costituita da Cicerone non è sempre coerente. Su questo problema si veda in particolare Lévy 2002, 208-211.

[208] Cic. *ac.* 1, 35.

[209] Cic. *nat. deor.* 1, 16.

[210] Stabilendo delle etimologie, Varrone insiste spesso sul fatto che le proprie proposte sono frutto di opinioni: cf. *ling.* 5, 10.

[211] Cf. anche *Ant. RD* 15, fr. 204 Card. = Aug. *civ.* 7, 17: *Cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo. Qui enim putabit iudicari oportere et posse, cum audierit, faciet ipse. Ego citius perduci possum, ut in primo libro quae dixi in dubitationem revocem, quam in hoc quae perscribam omnia ut ad aliquam dirigam summam* ("Se in questo libro avrò collocato le opinioni dubbie sugli dei, non debbo essere rimproverato. Infatti, chi crederà che sia opportuno e che si possa formulare un giudizio, lo farà egli stesso, dopo che avrà ascoltato. Quanto a me potrei essere condotto alquanto in fretta a rimettere in dubbio le cose che ho detto nel primo libro piuttosto che condurre a una qualche conclusione tutte le cose che scriverò in questo"), su cui *infra*, pp. 168-169.

l'etimologia.[212] Infatti, secondo Blank, Varrone la riservava all'indagine di cose sulle quali non è possibile avere conoscenze complete, seguendo in questo probabilmente Antioco.[213]

Vorrei addurre un'ulteriore prova alla tesi di Blank. Nel sesto libro del *De lingua*, prima di parlare dei termini designanti le "azioni", l'autore fa un *excursus* sulle parole derivate dai *primigenia verba*, quelle non ulteriormente scomponibili.[214] Da questo passo emerge la specificità del ruolo dell'etimologo, che sarebbe in grado, seppur parzialmente e per via ipotetica, di oltrepassare la dimensione umana ed arrivare ad una conoscenza *immanis*, superando così la conoscenza raggiungibile da altri esperti di un qualche sapere o *ars* che debbono per necessità agire all'interno dell'*humanitas* e della tradizione (*historia*):

> *Quare si quis primigeniorum verborum origines ostenderit, si ea mille sunt, quingentum milium simplicium verborum causas aperuerit una; sin nullius, tamen qui ab his reliqua orta ostenderit, satis dixerit de originibus verborum, cum unde nata sint, principia erunt pauca, quae inde nata sint, innumerabilia. A quibus iisdem principiis antepositis praeverbiis paucis* ***immanis verborum accedit numerus****, quod praeverbiis <in>mutatis additis atque commutatis aliud atque aliud fit: ut enim <pro>cessit et recessit, sic accessit et abscessit; item incessit et excessit, sic successit et decessit, <discessit> et concessit. Quod si haec decem sola praeverbia essent, quoniam ab uno verbo declinationum quingenta discrimina fierent, his decemplicatis coniuncto praeverbio ex uno quinque milia numero efficerent, ex mille ad quinquagies centum milia discrimina fieri possunt. Democritus, E<pi>curus, item alii qui infinita principia dixerunt, quae unde sint non dicunt, sed cuiusmodi sint, tamen faciunt magnum: quae ex [h]is constant in mundo, ostendunt. Quare si etymologus principia verborum postulet mille, de quibus ratio ab se non poscatur, et reliqua ostendat, quod non postulat, tamen* ***immanem verborum expediat numerum***.[215]

---

[212] Secondo Heurgon, prima di ogni altra cosa Varrone doveva essere un etimologista, tanto da non essere mai abbandonato dalla sua curiosità etimologica, neppure nel *Rerum rusticarum libri*. Cf. Heurgon 1950, 70.

[213] Blank 2008; Blank 2012, 287.

[214] *ling.* 6, 35-40: [...] *de quis* [scil. vocaboli di azioni] *duo praedicere volo, quanta sit multitudo eorum et qui sint obscuriora quam alia. Cum verborum declinat*[*i*]*uum genera sint quattuor, unum quod tempora adsignificat neque habet casus, ut ab lego leges, lege, alterum quod casus habet neque tempora adsignificat, ut ab lego lectio et lector, tertium quod habet utrunque et tempora et casus, ut ab lego legens, lecturus, quartum quod neutrum habet, ut ab lego lecte ac lectissim, horum verborum si primigenia sunt ad mille, ut Cosconius scribit, ex eorum declinationibus verborum discrimina quingenta milia esse possunt ideo, quia <a> singulis verbis primigenii<s> circiter quingentae species declinationibus fiunt. Primigenia dicuntur verba ut lego, scribo, sto, sedeo et cetera, quae non sunt ab aliquo verbo, sed suas habent radices. Contra verba declinata sunt, quae ab aliquo oriuntur, ut ab lego legis, legit, legam et sic* [*in*] *indidem hinc permulta* ("A proposito dei vocaboli di azione intendo premettere due considerazioni: quanto grande sia il loro numero e come mai siano più oscure di altre. Essendo le specie delle derivazioni delle parole quattro: una che indica i tempi e non ha casi, come da *lego* (leggo) *leges* (leggerai), *lege* (leggi); un'altra che ha i casi senza indicare i tempi, come da *lego lectio* (lettura) e *lector* (lettore); una terza che ha entrambi, sia i tempi sia i casi, come da *lego lecte* (in forma scelta) e *lectissime* (in forma sceltissima), se fra queste quelle originarie sono un migliaio, come scrive Cosconio, dalle loro derivazioni possono risultare cinquecentomila tipi di parole, perché dalle singole parole originarie ne risultano circa cinquecento tipi per mezzo delle derivazioni. Sono dette originarie (*primigenia*) le parole come *lego* (leggo), *scribo* (scrivo), *sto* (sto), *sedeo* (siedo) e altre, che non derivano da qualche altra parola, ma hanno proprie radici. Invece, parole derivate sono quelle che derivano da qualche altra parola, come da *lego legis* (leggi), *legit* (egli legge), *legam* (io leggerò, che io legga) e così di qui, partendo dalla stessa parola, moltissime altre).

[215] *Ibid.* (trad. Riganti).

> "Perciò, se qualcuno avrà indicato le etimologie delle parole originarie, se queste sono mille, avrà rivelato simultaneamente le origini di cinquecento parole semplici; uno che non abbia dato l'etimologia di nessuna di quelle originarie, tuttavia abbia dimostrato che le altre sono derivate da queste, avrà detto abbastanza sulle origini delle parole, dal momento che pochi sono i principi da cui sono nate: quelle nate da lì sono innumerevoli. Da questi stessi principi, con l'aggiunta di pochi preverbi, viene un enorme numero di parole, poiché, aggiunti e cambiati i preverbi, una parola diventa sempre diversa: come infatti c'è *processit* (procedette) e *recessit* (retrocedette), così c'è *accessit* (si avvicinò) e *abscessit* (si allontanò); così pure *incessit* (avanzò) ed *excessit* (si ritirò), *successit* (succedette) e *decessit* (se ne andò), *discessit* (partì) e *concessit* (concedette). Chè se ci fossero questi dieci preverbi solamente, poiché da una parola risulterebbero cinquecento tipi di derivazioni, moltiplicate queste per dieci, con l'aggiunta del preverbio ne verrebbero, da ognuna, cinquemila di numero, e da mille potrebbero derivarne circa cinque mila di esemplari. Democrito, Epicuro e così pure gli altri che hanno affermato che gli elementi primi sono infiniti, senza dire donde derivino, ma dicendo come sono fatti, tuttavia pervengono ad un risultato importante: mostrano le cose che di essi si sono formate nel mondo. Perciò, mettiamo che l'etimologo postuli mille parole originarie, delle quali egli pensi che non gli venga richiesta la spiegazione, e dia la spiegazione delle altre, che non postula: egli spiega, tuttavia, un enorme numero di parole".

Si è visto come l'immensità della storia e in particolare l'immensa estensione di anni sconosciuti, appartenenti all'età *adelon*, era stata definita da Varrone *immanis*, al di fuori della dimensione umana e quindi inconoscibile. Viceversa, l'*etymologus*, qui raffigurato, opera per ipotesi (*postulat*) sulla base delle parole esistenti; i suoi risultati, che non possono essere assoluti perché sempre frutto di *opiniones*, sono paragonati a quelli di filosofi come Democrito ed Epicuro. Allo stesso modo in cui questi ultimi riuscirono a chiarire i fenomeni e gli elementi del mondo derivati dai principi infiniti (ovvero gli atomi da loro ipotizzati), così anche l'etimologo, pur essendo incapace di rendere conto dei principi delle parole, può postularne un numero e soprattutto può spiegare un'immensità di vocaboli derivati, riuscendo a individuarne i legami reciproci senza bisogno di una tradizione specifica che ne attesti la parentela. A partire dalle spiegazioni raccolte l'etimologo può quindi raggiungere una comprensione approssimativa sui legami che legano le parole derivate.

L' 'approssimazione' come elemento centrale dell'indagine etimologica si coglie altresì nella pratica varroniana di giustapporre vocaboli simili, trovandone una connessione che li renda conciliabili o, meglio, approssimabili. Abbiamo già notato, infatti, come l'autore arrivasse a ricostruire legami etimologici per mezzo del principio stoico della *mutatio litterarum*, che consisteva nell'inserimento o nell'aggiunta arbitraria di lettere per stabilire una contiguità semantica fra più vocaboli.[216] Queste etimologie sono in gran parte spiegate per mezzo dell'avverbio *quasi* ("all'incirca", "per così dire") e dalla congiunzione *ut* ("come"), che sembrano dimostrare il

[216] Cf. *supra*, n. 150.

carattere ipotetico e approssimativo della scienza etimologica.[217] Inoltre, Varrone offre spesso spiegazioni differenti a un unico vocabolo, accostandole per mezzo della congiunzione *sive*, e senza escludere nessuna ipotesi, quasi volesse suggerire che la corretta etimologia dipenda da una mediazione delle diverse opinioni a riguardo.[218]

Oltre che l'ambito dell'etimologia tale principio doveva caratterizzare altre trattazioni del Reatino. In questi casi, si è per lo più parlato di 'conciliazione', la quale costituirebbe una delle eredità più evidenti della lezione del maestro Antioco. Unendo a questa lezione il pragmatismo romano, Varrone, probabilmente, fece dell' 'approssimazione' lo strumento filosofico più valido per raggiungere la verità del cosmo a partire dalle contraddittorie esperienze del reale. Infatti, 'conciliare' significa trovare una sintesi approssimativa e quindi verità necessariamente approssimative. Non si tratta di falsificazioni, ma di verità vicine al vero, che hanno il pregio di saper indirizzare chi le accoglie, senza doversi imporre in maniera assoluta. Notiamo ancora una volta la distanza da quella che era stata la pretesa di veridicità da parte dei "titolari della memoria" a Roma.

Per quanto riguarda le verità teologiche, vedremo una chiara esemplificazione del concetto di 'approssimazione' in relazione alla teorizzazione varroniana dei *tria genera theologiae*.[219] Si noti però *en passant* che tale concetto era sotteso anche alla struttura del *Liber de philosophia* di cui abbiamo notizia grazie al riassunto contenuto nel libro XIX del *De civitate Dei*.[220] Trattando il problema del *summum bonum* e delle diverse risposte date a questo tema dalle varie scuole filosofiche, Varrone calcolava le 288 scuole di pensiero possibili, per darne alla fine una sintesi.[221]

---

[217] Esempi sono offerti in Collart 1954, 290-293. Per etimologie *una littera commutata* si veda *e.g. R.R.* 1, 31, 3. Per l'avverbio *ut*: *ling.* 5, 108. Infine, per *quasi* si veda *e.g. GRF*, p. 253 fr. 201; *ling.* 7, 2, 14.

[218] Si veda ad esempio anche il termine *angiportum* trattato in *ling.* 5, 145: *angiportum, si (ve quod) id angustum, (sive) ab agendo et portu*. Inoltre, Varrone in contesti differenti poteva offrire diverse etimologie, come avviene nel caso di *vates*. Il vocabolo in un caso (*ling.* 7, 36) è fatto derivare dall'intrecciare versi (*versus viere*): *antiqui poetas vates appellabant a versibus viendis, ut ⟨de⟩ poematis cum scribam ostendam*. Altrove, però, oltre a questa offriva un'altra possibile spiegazione del termine, ricollegandolo alla forza della mente (*vis mentis*), come riferisce Isidoro (*Etym.* VIII, 7, 3): *Vates a vi mentis appellatos Varro auctor est; vel a viendis carminibus, id est flectentibus, hoc est modulandis; et proinde poetae Latine vates olim, scripta eorum vaticinia dicebantur, quod vi quadam et quasi vesania in scribendo commoverentur* ("I vati sono chiamati così dalla forza della mente, come rivela Varrone; oppure dall'intrecciare i carmi, cioè piegarli, ossia modularli; e perciò in latino un tempo i poeti venivano chiamati vati e i loro scritti vaticini, perché da una qualche forza e quasi da un invasamento erano mossi nello scrivere").

[219] Cf. *infra*, cap. 4.

[220] L'opera deve essere successiva al 45 a.C., non essendo nominata da Cicerone negli *Academica posteriora* (1, 9) che furono editi in quell'anno e dove l'autore lamentava l'assenza di uno scritto varroniano di tematica strettamente filosofica. Tarver, studiando i frammenti del *De philosophia*, verosimilmente appartenente al genere dei *Logistorici*, ne ha messo in rilievo lo specifico metodo antiquario combinato alla tradizione filosofica dossografica, attraverso cui l'autore riassumeva tutte le posizioni delle differenti scuole di pensiero antiche attorno alla questione etica del sommo bene, fino a proporre la propria concezione in merito a partire da una sintesi delle altre. Cf. Tarver 1997.

[221] Come ha notato Tarver 1997, 160, l'opera dipende dal metodo filosofico-dossografico della *divisio*. Questo strumento con cui Varrone struttura e ordina la materia si ritrova anche nelle *Res Rusticae*, risultando più flessibile della struttura quadripartita (*locus, corpus, tempus* e *actio*) che caratterizza invece le *Antiquitates* e la sezione etimologica del

L'autore sembra qui abbracciare la lezione di Antioco, secondo cui la virtù non è bastevole di per se stessa al raggiungimento della felicità, del sommo bene, ma si deve tenere conto anche dei beni naturali.[222]

Un altro noto esempio di conciliazione si trova nella sezione "morfologica" superstite del *De lingua Latina* (libri VIII-X), dove si discute sulla questione dell'influenza della *ratio* e della *consuetudo* sullo sviluppo linguistico.[223] Seppur assomigli alla cosiddetta *disputatio in utramque partem*, il metodo dialettico alla base della struttura di questa sezione sembra avere delle specificità differenti.[224] Tale struttura consisteva in un primo libro dove si criticava la possibilità e l'utilità della materia in questione (etimologia, morfologia o sintassi);[225] seguiva un secondo libro a favore di tale materia, mentre il terzo è un'esposizione fatta dallo stesso Varrone della *forma* e del contenuto della materia, assumendo ora come fatti dimostrati il diritto di esistere e l'utilità di questa materia. Come notato ancora da Blank, rispetto al normale uso della suddetta *disputatio* riscontrabile nei dialoghi ciceroniani, il libro conclusivo della triade serviva da sintesi dei *pro* e dei *contra*, e l'autore dava qui l'ultima parola sulla questione.[226] Per mezzo di questo metodo, Varrone in molte sue opere arrivava a una sistematizzazione totalizzante, i cui risultati approssimativi e conciliatori risultavano credibili proprio per la capacità dell'autore di far quadrare tutti i dati, ovvero di trovare una spiegazione verosimile a partire dai contradditori dati della realtà che si trovava dinanzi.

L'idea dell' 'approssimazione', infine, è esplicitata nell'autorappresentazione che l'autore fa di sé nelle vesti di etimologo, dato che si raffigura come dedito a un inseguimento, molto simile a una caccia, basata sull'esame delle tracce (*vestigia*) rimaste: la sua ricerca è un "approssimarsi" alla verità.[227] Questa metafora della caccia, che attraversa più punti della parte etimologica del trattato linguistico, era espressa in particolare nella sezione proemiale del libro V. Varrone, nello spiegare come il flusso del tempo (*vetustas*) porti per natura alla dimenticanza del significato originario dei

---

De lingua (cf. Piras 1998, 25-55). Inoltre, lo scopo della *divisio* è dimostrare come non importi quanto una materia possa essere suddivisa in sottoinsiemi, egli cerca di riportarli tutti allo stretto necessario, ovvero alla sintesi.

[222] Cic. *ac.* 1, 22; 1, 24-29; *fin*. 5, 71.

[223] Verosimilmente essa doveva però essere presente anche nelle sezioni teoriche sull'etimologia (libri II-IV) e sulla sintassi (libri XIV-XIX) andate perdute.

[224] La presenza di questa struttura simil-dialogica alla base dei tre libri è notata da Dahlmann 1935, 1174-1175 e più nello specifico da Ax 1995.

[225] Per la sezione etimologica doveva essere il libro II e per la sintassi il libro XV; resta soltanto quello della seconda sezione sulla morfologia (libro VIII).

[226] Blank pensa che Varrone seguisse in questo procedimento ancora Antioco, che discostandosi dall'uso di Filone di Larissa, affermava l'importanza di riprodurre argomentazioni accademiche (cf. Cic. *Luc*. 17), volendo però la combinazione delle argomentazioni a supporto di una visione specifica. Cf. Blank 2012, 288-289.

[227] I *vestigia* sono il tramite privilegiato di riscoperta della memoria per Varrone. Il motivo ricorre infatti più volte Cf. Varro *ling.* 5, 42; 5, 43; 5, 154; 5, 183; 6, 18; 6, 28; *RR* 2, 4, 18; 3, 1, 6; 3, 2, 5. Su questo tema si veda Cancik 1986; Romano 2003, 105; Romano 2012, 25.

vocaboli, osserva che neppure le ricerche dei celebri Publio Mucio Scevola e Marco Giunio Bruto avrebbero potuto ritrovare il valore di certi vocaboli, giustificando così anche le proprie mancanze:

> *Quare illa quae iam maioribus nostris ademit oblivio, fugitiva secuta sedulitas Muci et Bruti retrahere nequit. Non, si non potuero* ***indagare****, eo ero tardior, sed velocior ideo, si quivero. Non mediocres enim tenebrae in silva ubi haec captanda neque eo quo pervenire volumus semitae tritae, neque non in tramitibus quaedam obiecta quae euntem retinere possent.*
>
> "Perciò le parole che il tempo ha già sottratte ai nostri antenati, non possono essere richiamate in vita, una volta sparite dall'uso, dalle cure di Mucio e di Bruto. Quanto a me, se non riuscirò a trovare la strada giusta, non diminuirò la mia lena, ma se mi sarà possibile, procederò per questo con maggiore speditezza. Da fitte tenebre è avvolta infatti la selva in cui si debbono andare a cogliere queste cose, né vi sono sentieri battuti per arrivare là dove si vuole giungere, né mancano ostacoli che si parano lungo la via e possono trattenere il cammino".[228]

Le ricerche dei due eruditi come le sue proprie sono descritte impiegando il vocabolario della caccia. Questi celebri studiosi del passato sono raffigurati sulle tracce delle parole dimenticate o di cui si è ormai perso il significato. La riscoperta di questi *vestigia* (l'unica prova che ancora emerge dalle tenebre del passato) sembra l'elemento specifico delle ricerche linguistico-antiquarie, tanto che Cicerone definisce il rivale e amico *noster diligentissumus investigator antiquitatis*.[229] La presenza, in un altro passo del trattato linguistico, dell'etimologia di *vestigator* in connessione ai *vestigia* delle fiere e al verbo *indagare* può essere forse un indizio del fatto che il Reatino stesso si fosse presentato specificamente come tale.[230]

Recuperando per mezzo del verbo *aucupor* la metafora della caccia in un altro passo, l'autore ammette e anzi sostiene la necessità di approssimarsi alla verità sulle origini delle parole.[231] Non crede, infatti, di poter raggiungere il quarto grado dell'etimologia, dato che qualunque spiegazione si offra per un vocabolo essa risulterà sempre un'opinione e mai una conoscenza incontrovertibile:[232]

> *ubi est adytum et initia † regis †: quo si non perveniam * * * scientiam, at opinionem aucupabor,* ***quod etiam in salute nostra nonnunquam facit cum <a>egrotamus medicus.*** *Quodsi summum gradum non attigero, tamen secundum praeteribo, quod non solum ad Aristophanis lucernam, sed etiam ad Cleant<h>is lucubravi.*[233]

---

[228] *Ling*. 5, 1, 5 (trad. Traglia).

[229] Cic. *Brut*. 60. Sul rapporto tra Varrone e Cicerone: Kumaniecki 1962 e più di recente Baier 1997, 15-27; Rösch-Binde 1998.

[230] *Ling.* 5, 94: *vestigator a vestigiis ferarum quas indagatur; venator a ventu, quod sequitur* ("Il *vestigator* dalle vestigia delle fiere che indaga").

[231] Il riferimento alla caccia tramite il verbo *aucupabor* è notato da McAlhany 2003, 65 n. 91.

[232] Sul quarto grado etimologico si veda *supra*, pp. 44-46.

[233] *Ling.* 5, 1, 8-9 (trad. Traglia).

> "Il quarto è quello in cui si trova il santuario delle origini del nostro linguaggio, risalenti al tempo del re. Se non arriverò a questo livello di conoscenza scientifica, tenterò di procurarmi delle cognizioni per via di congettura, come talvolta, riguardo alla nostra salute, fa anche il medico quando stiamo male. Che se non riuscirò a toccare il grado più alto, tuttavia andrò oltre il secondo, perché io ho studiato vegliando al lume non solo della lucerna di Aristofane, ma anche di quella di Cleante".

Dopo aver esposto la teoria sui quattro gradi etimologici, Varrone sottolinea l'incapacità umana di comprendere le origini e il valore più profondo delle parole latine e, di conseguenza, delle parole in genere, secondo l'opposizione *scientia-opinio* già considerata.[234] Eppure le ricerche etimologiche sulla lingua latina sono considerate utili, anche se arbitrarie come tutte le verità empiriche ricavate dall'uomo: l'umanità, nonostante i suoi progressi, non può giungere al grado più alto di conoscenza di una disciplina, cui allude anche l'immagine del tempio, suggerita dal termine *adytum* e ripresa in seguito da Vitruvio.[235]

Come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, è molto significativo che Varrone, per sostenere l'utilità dell'etimologia, la compari alla medicina, la quale raggiunge risultati significativi a dispetto del suo metodo empirico.

3.5 L'erudizione come *'cura'* della *ruina* contemporanea

Sinora abbiamo considerato tutti gli strumenti adottati da Varrone per ricostruire il passato in maniera quanto più veritiera, cercando di notare come fossero funzionali a reclamare un'autorevolezza che suscitasse fiducia tra i lettori. L'obiettivo di quest'*auctoritas*, nuova perché differente da quella dei predecessori "titolari di memoria", sembra però sempre inserito in una dimensione politico-culturale, dato che Varrone, riscoprendo e rivitalizzando il patrimonio religioso e culturale romano, mirava a reindirizzare la società contemporanea e i suoi *mores*.[236]

Consapevole della funzione civica delle proprie ricerche, che tentavano di riscoprire o, meglio, rifondare una memoria culturale per Roma e di tramandarla, l'etimologo e antiquario di Rieti potrebbe essersi raffigurato simile a un medico della *salus* pubblica. Si è già visto come egli avesse paragonato l'etimologia alla medicina. Questa immagine, come tenterò di evidenziare, non è sporadica né gratuita ma viene ripresa, ad esempio, in un altro passo, verosimilmente sempre per sottolineare come l'etimologia risulti meritoria quanto la medicina, nonostante i suoi limiti:

[234] Elemento notato anche da Pfaffel 1981, 231-233.

[235] Vitruvio 1, 1, 11 su cui Gros 2012. Come visto, anche il superiore sapere del *ius* era metaforicamente immaginato come riposto nei penetrali del tempio dei pontefici: cf. *supra*, p. 14.

[236] Abbiamo già notato, ad esempio, la finalità pratica delle *Antichità* rivendicata dall'autore, che affermava di averle composte perché il popolo volesse onorare gli dei più che disprezzarli. Cf. *Ant. RD* 1, fr. 12 Card.: [...] *se* [...] *ad eum finem illa scribere ac perscrutari ut potius eos* (sc. *deos*) *magis colere quam despicere populus velit*). Inoltre, era autore di uno scritto *de moribus*, in cui forniva un'innovativa definizione del concetto di "*mos*": cf. *infra*, cap. 2.

{scil. *dicit*} *etymologice non omnium verborum posse dici causa⟨m⟩, ut qui a⟨c⟩ qua re res u<tilis sit>* ***ad medendum medicina***[237]*; neque si non norim radices arboris, non posse me dicere pirum esse ex ramo, ramum ex arbore, eam ex radicibus quas non video. Quare qui ostendit equitatum esse ab equitibus, equites ab equite, equitem ab equo neque equus unde sit dicit, tamen hic docet plura et satisfacit grato.*[238]

"La scienza etimologica afferma che non di tutte le parole è possibile cogliere la base originaria, come la medicina non può dire in che modo e per quale ragione una sostanza sia utile per curare; e anche se io non conosco le radici di un albero, posso comunque affermare che la pera è prodotta dal ramo, il ramo dall'albero e questo delle radici, che pure io non vedo. Perciò chi mostra che *equitatus* (cavalleria) deriva da *equites* (cavalieri), *equites* da *eques* (cavaliere) ed *eques* da *equus* (cavallo), anche se non sa da dove proviene *equus*, tuttavia costui già insegna parecchie cose e soddisfa una persona che gliene è grata".

Credo che l'insistenza su questa similitudine medica sottintendesse un ulteriore elemento di somiglianza fra le due discipline. Se la medicina è utile a curare la *salus*, l'etimologia e, più in generale, le ricerche antiquarie varroniane sarebbero sentite utili in quanto combattono la *ruina*, la quale in ambito filosofico rappresenta l'antonimo proprio della *salus*: l'una indica la salvezza del mondo, la sua eternità, l'altra la sua distruzione.[239] Infatti, i due corrispettivi greci φθορά e σωτερία sono, da Platone in poi, parole-chiave della discussione filosofica riguardo all'eternità del mondo e, in quanto tali, saranno tradotti a Roma.[240] Vi era persino un'espressione proverbiale *ruit caelum* che indicava appunto l'immagine apocalittica del cielo che crolla sul mondo, giunto alla sua fine.[241] Varrone la riprende in un frammento nel *De vita populi Romani* per esprimere il suo sdegno dinnanzi al passato recente di Roma, dove l'ambizione politica e di ricchezze ha posto in secondo piano qualunque cosa, persino la *salus mundi*:

[237] Anziché la proposta di Spengel 1885 (*qui quaeque res valeat ad medendum, medicina*) che comunque non modifica il senso del passo, scelgo di accogliere l'integrazione di Kent 1938, in considerazione della presenza di *utilis*, termine che risulterebbe particolarmente pregnante perché presente anche in un frammento delle *Antiquitates divinae*, di cui mi occupo di seguito: cf. *infra*, in part. cap. 4.4. Inoltre la presenza di questo aggettivo dimostrerebbe che per Varrone l'utilità di una scienza non dipende dalla conoscenza completa della materia in questione: l'etimologia, come l'antiquaria o la medicina sarebbero utili anche se imperfette, dato che si devono basare su dati e quindi conoscenze incomplete. La lacuna è comunque tale da permettere altre letture del passo in questione, come ad esempio quella proposta in apparato da Goetz-Schoell 1910 (*ut <ne>qui<t> cu<r>are res in<habiles> ad medendum medicina*), che trovo però meno soddisfacente delle due precedenti.

[238] Varro *ling*. 7, 1, 4.

[239] I risultati di questa riflessione sono debitori delle numerose discussioni tenute con il mio collega, a Pavia e a Roma 3, Manuel Galzerano, che ringrazio.

[240] Plat. *Tim.* 22c. Varrone è autore di una satira menippea *De salute* che doveva trattare proprio questo tema. Cf. Cèbe 1975, 3, 365-370. In chiave differente tale soggetto filosofico era affrontato anche nella satira Κοσμοτορύνη περὶ φθορᾶς κόσμου su cui cf. Cèbe 1983, 6, 1040-1075. L'autore era quindi ben cosciente della valenza filosofica dei due termini e degli originali greci e non può essere un caso che nel citato passo del *De lingua* (5, 1, 9) parli di *salus* e non di semplice *valetudo*.

[241] Sull'espressione proverbiale si veda Otto 1890, s.v. *caelum* (7). Cf. anche Ter. *Heaut*. 719 (*Quid si nunc caelum ruat?*); Prob. *ad Verg. ecl*. 7, 31.

tanta porro invasit cupiditas honorum plerisque, ut vel caelum ruere, dum modo magistratum adipiscantur, exoptent.[242]

"in seguito una così grande brama di cariche invase la maggior parte degli uomini che avrebbero persino voluto che il cielo cadesse pur di ottenere una magistratura".

Come si nota chiaramente dal frammento, questo lessico filosofico veniva declinato anche in chiave morale dal Reatino, dato che egli sembra individuare la causa della *ruina* nella corruzione del suo presente, tanto che la vita del popolo romano nell'opera omonima è raffigurata in declino come colpita da una grave malattia.[243]

In un frammento dell'opera si esplicita questa visione organicistica applicata alla storia del popolo romano, il quale è visto in procinto di ammalarsi e invecchiare:[244]

distractione civium elanguescit bonum proprium civitatis atque aegrotare incipit et consenescit

"a causa della divisione fra i cittadini il bene proprio della cittadinanza si indebolisce ed inizia ad ammalarsi ed invecchia".[245]

Se in questo frammento la malattia è collegata a un non meglio precisabile *bonum proprium civitatis*, in un altro è chiaramente messa in relazione con il popolo romano, elemento che costituisce un ulteriore indizio a sostegno dell'interpretazione da me sin qui sostenuta:

quo facilius animadvertatur per omnes articulos populi hanc mali gangraenam sanguinulentam permeasse

"perché più facilmente si percepisca che questa sanguinosa cancrena maligna si è introdotta in tutte le articolazioni del popolo".[246]

L'autore, verosimilmente, spiegava in questo passo appartenente al quarto e ultimo libro dell'opera antiquaria come la sua narrazione della vita del popolo romano e della sua degenerazione non fosse fine a se stessa, ma servisse a rivelare ai concittadini la malattia che aveva ormai occupato tutti i membri del corpo civico (se vogliamo mantenere la metafora anche in italiano).[247] Per riconoscere

[242] Varro *De vita p. R.*, fr. 121 Rip. = 115 Pittà = Non. p. 802 L.

[243] Il titolo *De vita populi Romani*, come ha messo in evidenza con chiarezza Ax, alludeva a tre concetti ugualmente contenuti nel precedente greco *bios*, come inteso da Aristotele e dal suo allievo Dicearco, modello di Varrone. Esso indica: la durata della vita (1); il sostentamento della vita, cioè il *victus* (2); la condotta di vita (3). Questi tre aspetti dovevano essere alla base dello scritto varroniano in quanto si descriveva il corso della vita collettiva del popolo romano dalla sua origine fino ai tempi dell'autore, si accennava altresì al tipo di alimentazione adottata dai Romani lungo i secoli e ai costumi da loro seguiti nelle diverse fasi storiche. Cf. Ax 2000, 348.

[244] Su questa visione organicistica, che sarebbe stata introdotta a Roma proprio da Varrone, si veda Bessone 2008, *passim* e in part. 49-87.

[245] Varro *De vita p. R.*, fr. 66 Rip. = 65 Pittà = Non. p. 443, 10-16 L. (trad. Pittà). Si veda anche il commento in Pittà 2015, 266-274, di cui però non condivido l'interpretazione generale del titolo dell'opera varroniana.

[246] Varro *De vita p. R.*, fr. 123 Rip. = 117 Pittà = Non. p. 443, 10-16 L.

[247] Cf. ancora Pittà 2015, 480-483.

un malato, un medico reale ma anche un medico del benessere pubblico, come sembrerebbe rappresentarsi Varrone, deve innanzitutto osservare i sintomi del malanno e successivamente proporre una cura adatta.

Dal momento che, come vedremo, la *ruina* è concettualmente connesa dal Reatino all'*oblivio*, il crollo della civiltà romana sembrerebbe curabile solo grazie all'erudizione, unico mezzo che permette di ricordare il passato e i suoi valori sull'orlo del tramonto, ma anche di scoprire i primi sintomi storici della malattia che aveva colpito Roma e individuare quindi una possibile cura. Al centro di questa riflessione sulla dimenticanza vi era l'attenzione rivolta al problema dello scorrere del tempo, la *vetustas*.

***

Il tempo, per natura, porta ovviamente all'invecchiamento degli esseri viventi e così pure nell'ambito agricolo ha come conseguenza la maturazione e poi il deperimento dei frutti, come mostrano le diverse occorrenze di *vetustas* nei *Rerum rusticarum libri*.[248] Se invece si considera l'azione del tempo in relazione alla memoria umana, esso ha come esito l'oblio, la dimenticanza di persone, parole e ricordi in genere, come si sintetizza nel proemio del quinto libro del *De lingua Latina*, di cui abbiamo già considerato una parte:

> ***Vetustas*** *pauca non* ***depravat****, multa* ***tollit****. Quem puerum vidisti formosum, hunc vides deformem in senecta. Tertium seculum non videt eum hominem quem vidit primum. Quare illa quae iam maioribus nostris* ***ademit*** ***oblivio****, fugitiva secuta sedulitas Muci et Bruti retrahere nequit.*[249]
>
> "Lo scorrere del tempo logora non poche cose, molte ne porta via. Il giovane che vedesti avvenente, lo vedi sfigurato in vecchiaia. La terza generazione non vede quell'individuo che fu visto dalla prima. Perciò neppure l'accurata ricerca di Mucio e di Bruto potrebbe recuperare quelle parole ormai fuggite vie, che l'oblio sottrasse già ai nostri antenati".

In questo senso, ho parlato altrove di una vera e propria "legge della *vetustas*" che sarebbe state teorizzata da Varrone e, poi, sviluppata poeticamente nell'elaborazione di due satire menippee, la già citata *Sexagessis* e la *Sesqueulixes.*[250]

La *vetustas* è concettualmente distinta da *antiquitas* in quanto caratterizzata dalla dimenticanza (*oblivio*): essa rappresenta un agente distruttivo, che cancella la memoria delle parole e delle cose, e

[248] Varro *R.R.* 2, 2, 5 (*et si quoi vetustate dentes absunt* "e se alcune sono prive dei denti per l'età"); 1, 40, 2 (*prima semina videre oportet ne vetustate sint exsucta* "bisogna badare che i primi tipi di semenza non siano seccati dal tempo"); 1, 67, 1 (*vetustate ficus fit pallidior, palmula cariosior, nux aridior* "col tempo il fico diventa più pallido, il dattero si guasta, la noce si secca").

[249] Varro *ling.* 5, 5.

[250] Cf. Leonardis 2014, 39-45 a partire dalle considerazioni di Romano 2003, 107.

contro il quale la pratica antiquaria di Varrone voleva combattere.[251] Una prova indiretta di questa distinzione tra *vetustas* come forza disgregante e *antiquitas* come valore positivo è stata recentemente trovata da Mario De Nonno, che ha notato come nella riflessione dei grammatici appartenenti al *corpus* degli *scriptores de ortographia* non compare mai il termine *vetustas*: per richiamare l'antichità di una forma si doveva preferire, secondo l'uso di Varrone, il termine *antiquitas*.[252]

Lo scorrere del tempo, argomento dominante di tutti i proemi ai libri etimologici conservati (V-VII), costituisce la maggiore difficoltà per la ricerca etimologica dell'autore e per questo rappresenta anche l'oggetto di maggiore interesse per le sue indagini.[253] A partire dal contenuto di questi proemi, dove si prende come termine di paragone costante proprio il meccanismo della memoria umana, sembra verosimile che *vetustas* e *oblivio* formassero un binomio inscindibile nella concezione varroniana: la dimenticanza doveva apparire connaturata al fluire del tempo, sebbene essa possa essere causata anche da fattori momentanei, e doveva essere concettualizzata dall'autore sempre con il plurivalente termine *ruina*, un 'crollo' della memoria che poteva essere lento ma anche improvviso.[254]

Unico tentativo possibile per ostacolare la *oblivio* sembra essere la '*cura*', come si può dedurre da un frammento del primo libro delle *Antiquitates rerum divinarum*, che doveva appartenere alla sua epigrafe:[255]

> *se timere ne pereant (sc. dei), non incursu hostili, sed civium* ***neglegentia****, de qua illos velut* ***ruina*** *liberari a se dicit et in* ***memoria*** *bonorum per eius modi libros recondi atque servari*

[251] Ad esempio, in *ling.* 5, 3 la *vetustas* opera cancellando (*delere*): *neque omnis impositio verborum exstat, quod vetustas quasdam delevit* ("non tutte le parole originarie sopravvivono, poiché lo scorrere del tempo ne ha cancellate alcune").

[252] De Nonno *c.s.*, 6 e n. 20 che offre numerosi esempi.

[253] Elemento notato già da Schröter 1963, 68.

[254] L'autore aveva riflettuto sul fatto che, con il trascorrere del tempo, la memoria umana diventa incapace di riconoscere figure in precedenza note. Cf. *Ling.* 7, 2: *Nec mirum, cum non modo Epimenides sopore post annos L experrectus a multis non cognoscatur, sed etiam Teucer Livii post XV annos ab suis qui sit ignoretur* ("Né c'è da stupirsi [*scil.* del fatto che l'originario significato delle parole a volte non si possa ricostruire], dato che non solo Epimenide, risvegliatosi dopo cinquant'anni, non è riconosciuto da molti, ma anche il Teucro di Livio dopo quindici anni i suoi ignorano chi sia"). Ma l'oblio del lessico poetico e del suo significato originario poteva essere dovuto anche a una caduta improvvisa (*repens ruina*). Cf. *ling.* 7, 1: {*e.g. Difficilia sunt explicatu poetarum vocabula. Saepe enim significationem aliquam prioribus temporibus impositam*} *repens ruina operuit* ("Il lessico poetico è difficile da spiegare. Infatti, spesso, un crollo improvviso copre un qualche significato attribuito in tempi precedenti"). Per questa lettura mi baso sulla proposta di L. Spengel che, seguito poi da Kent 1938, ha integrato il testo per ovviare alla caduta del primo folio all'inizio del capitolo. Diversamente propongono Goetz-Schoell 1910: {*sic saepe ars architectonis formam aedificii, quam oppressit*} *repens ruina, aperuit ut...voluntas impositoris* <*eruitur*> ("Spesso l'arte architettonica scopre la forma di un edificio che un improvviso crollo oppresse così come viene scoperta la volontà dell'impositore"). *Operuit* è correzione del Turnebus in luogo del tradito *aperuit*.

[255] Cf. Agahd 1898, 15; 142.

utiliore ***cura****, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur.*[256]

"[Varrone nelle *Antiquitates* afferma di] temere che gli dei vadano perduti non per un assalto nemico ma per incuria dei concittadini; da questa dice che gli dei sono da lui liberati come dalla rovina, messi al sicuro e salvaguardati mediante libri di questo genere nella memoria dei *boni* con una cura più utile di quella con cui, come è stato tramandato, Metello salvò gli oggetti sacri di Vesta dall'incendio ed Enea i penati dalla distruzione di Troia".

Analizzo più nel dettaglio il frammento nel terzo capitolo; qui vorrei solo far notare alcuni elementi notevoli per le considerazioni fatte sinora riguardo all'autorità di Varrone sulla memoria.

Nel frammento si nota innanzitutto che la ricerca del passato di Roma e delle sue tradizioni religiose e la loro fissazione per iscritto in forma erudita o poetica è l'oggetto esplicito della preoccupazione dell'autore.[257] Al contempo, il termine *cura* potrebbe alludere ancora una volta all'immagine dell'antiquario come medico, 'curatore' della *salus* pubblica.[258] La salute di Roma e della sua memoria sarebbe, quindi, raffigurata come dipendente dall'attività di Varrone, il quale combatte l'incuria (*neglegentia*) dei concittadini che determina l'*oblivio*, da cui dipende la *ruina*. Infatti, secondo l'autore, i buoni cittadini dovrebbero essere dediti alla *salus communis*, come dimostra un frammento del libro XX delle *Res Humanae*, di cui mi occuperò nel quinto capito e che è astutamente costruito sul doppio significato di *antiquior* ("più antico" o "migliore").[259]

Il vocabolo *ruina*, oltre a far trasparire il giudizio impietoso dell'autore sulla crisi della religione tradizionale e quindi della civiltà romana rimandando al concetto filosofico della fine del mondo, era stato forse scelto anche perché connesso al verbo *ruo*.[260] Come messo in luce da Claudia Moatti, vi è un nesso fondamentale tra *ruina*, *obruo* e *eruo*.[261] Questi due composti di *ruo*, infatti, sono impiegati nel *De lingua latina* in relazione allo scorrere del tempo e alla riscoperta etimologico-antiquaria: se *obruo* raffigura gli effetti prodotti dalla *vetustas* sulle parole e in generale sulla realtà

[256] Varro *Ant. RD* 1, fr. 2a Card. = Aug. *civ.* 6, 2.

[257] La *cura* antiquaria è quindi speculare all'oblio dato che il termine *oblivio* è derivato dall'immagine di una scrittura che si cancella e si ricollega alla stessa famiglia di *oblinere* ("ricoprire"). Cf. Ernout-Meillet, *s.v. obliviscor.*

[258] Varrone privilegia il termine specifico *curatio* in relazione alla medicina, ma vi sono anche casi in cui usa *curare*, derivato di *cura*, in luogo del più tecnico *mederi*; inoltre vi è un altro passo che sembra giocare proprio sul doppio valore di *cura*, come nel caso dell'epigrafe delle *Antiquitates*. Cf. *R.R.* 2, 1, 21(*nam animadvertendum, quae cuiusque morbi sit causa, quaeque signa earum causarum sint, et quae quemque morbum [cu]ratio curandi sequi debeat*); 2, 7, 16 (*de medicina vel plurima sunt in equis et signa morborum et genera curationum, quae pastorem scripta habere oportet*); 2, 10, 10 (*Quae ad valitudinem pertinent hominum ac pecoris et sine medico curari possunt* [...]); 3, 17, 8 (*non minor* ***cura*** *erat eius* ***de aegrotis*** *piscibus, quam de minus valentibus servis*: qui *cura* è impiegato col duplice valore "cura medica"/"preoccupazione").

[259] *Ant. RH* XX, fr. 4 Mirsch = Non. 5, 425, 33 L. (*neque idonei cives aliquid habent antiquius salute communi*, "i cittadini capaci nulla hanno di migliore/più antico che la salute comune") su cui *infra*, pp. 199-200.

[260] Il verbo *ruo* è impiegato da Orazio e da Tacito proprio per raffigurare i Romani quasi in rotta verso la *ruina*. Cf. Tac. *ann*. 1, 7 (*At Romae ruere in servitium consules, patres, eques*); Hor. *epod.* 7, 1 (*Quo*, *quo scelesti ruitis*? [...]). Cf. anche *epod.* 16, 1 (*Altera iam teritur bellis civilibus aetas*, / *suis et ipsa Roma viribus ruit*).

[261] Cf. Moatti 1997, 143-145.

(*obruo*), *eruo* è impiegato per descrivere l'attività di riscoperta etimologica:[262] *quae* ***obruta*** *vetustate ut potero* ***eruere*** *conabor* ("e queste parole seppellite dallo scorrere del tempo tenterò di riportarle alla luce come potrò").[263]

Nella rappresentazione varroniana, che si può ricavare dalle *Antiquitates* e dal *De lingua Latina*, le parole, i riti, le credenze religiose sono considerate tutte soggette all'azione del tempo, paragonabile a una materia che continuamente scorre ricoprendo (*obruere*) ogni cosa che gli uomini non si curino di mettere in salvo (*neglegentia*). La ricerca etimologica, secondo quanto afferma Varrone, agisce all'inverso, avendo la preoccupazione (*cura*) di scavare nel tempo (*eruere*) alla ricerca dei significati delle parole, conferiti dai primi *impositores* e andati poi perduti.[264] In un altro passo, si ripete questo concetto affermando che il filologo utilizza gli strumenti del suo mestiere proprio *ad eruendam voluntatem impositoris*, "per riportare alla luce la volontà dell'impositore dei primi vocaboli".[265]

Riportare alla luce i significati originari seppelliti dal tempo (*obruta vetustate*) come pure riscoprire gli dei e le loro funzioni per la vita religiosa significava impedirne la morte (*ne pereant*): riesumarli per farli rivivere. Dimenticanza-rovina-morte: una sequenza logica che forma quasi un'equivalenza di pensiero. La *vetustas* porta naturalmente a questo ciclo, ma il citato frammento delle *Antiquitates* lascia intravedere un possibile scampo dalla *ruina* della lingua e della religione romana: la soluzione consisterebbe nel mettere al sicuro la tradizione della *civitas*, preservandola per il futuro per mezzo di libri come quello del Reatino (*per eius modi libros recondi atque servari*).

Come vedremo in maniera più approfondita nel terzo capitolo, egli, nel maturare il progetto delle *Antiquitates*, doveva aver notato come il ricordare gli dei non fosse più per i suoi concittadini un'operazione immediata e istintiva, "automatica", giungendo alla conclusione che fosse ora indispensabile uno sforzo, una *cura* che noi potremmo definire "antiquaria", atta cioè a salvare, per

---

[262] Questo uso si ritrova anche in Cicerone, dove si nota inoltre la stretta connessione e quasi interscambiabilità tra *oblivio* e *vetustas*. Cf. Cic. *Brut*. 60: *et id ipsum* (scil. *Cethegum*) *nisi unius esset Enni testimonio cognitum, hunc* ***vetustas****, ut alios fortasse multos,* ***oblivione obruisset*** ("e perciò questo stesso se non fosse noto per la sola testimonianza di Ennio, lo scorrere del tempo lo avrebbe coperto con l'oblio, forse come molti altri"); *fin.* 1, 57*: est autem situm in nobis ut et adversa quasi perpetua* ***oblivione obruamus*** *et secunda iucunde ac suaviter* ***meminerimus*** ("ma è in noi connaturato ricoprire quasi con un perpetuo oblio i momenti avversi e ricordare con piacevole allegria quelli favorevoli"); 2, 105: *nec enim absolvi beata vita sapientis neque ad exitum perduci poterit, si prima quaeque bene ab eo consulta atque facta ipsius* ***oblivione obruentur*** ("né infatti la vita del sapiente si potrebbe concludere né portare a termine felicemente, qualora le buone decisione prese da lui in precedenza e le sue azioni vengano coperte dall'oblio"); *Deiot.* 37: *senatus vero iudicia de illo* (*scil. Deiotaro*) *tam multa tamque honorifica quae publicis populi Romani litteris monimentisque consignata sunt, quae umquam* ***vetustas obruet*** *aut quae tanta* ***delebit oblivio****?*("ma le decisioni del senato tanto numerose e tanto onorifiche riguardo a quello, le quali furono consegnate agli scritti e ai documenti pubblici del popolo Romano, quali mai il tempo seppellirà o quali l'oblio cancellerà, dato che furono così grandi?).

[263] Varro *ling.* 6, 2.

[264] Si veda *supra*, pp. 44-46.

[265] Varro *ling.* 7, 2. In Varrone il verbo *eruere* con questa accezione metaforica è usato solo nei due passi da me citati.

quanto possibile, il passato e a metterlo in salvo per mezzo della scrittura da questa malattia che consiste nella dimenticanza.[266]

Secondo Varrone, dunque, l'insieme degli elementi costitutivi dell'identità della *civitas* (la lingua e la religione romana, i riti e le leggende dell'*Urbs*) non rimaneva più di per sé nella mente dei cittadini diventando memoria comune, ma al contrario scivolava via (*ruere*):[267] quanto più scorreva il tempo senza che nessuno si ricordasse di quei caratteri identitari romani, tanto più essi venivano progressivamente sommersi dalle sabbie della *vetustas* e tanto più risultava difficile trarli fuori da questo sepolcro. L'erudito antiquario, autorappresentandosi come archeologo e medico insieme, è in rapporto contrastivo con la *ruina*, con la dimenticanza e con la fine della civiltà romana.

Senza memoria culturale egli non vedeva un possibile futuro per Roma. Per questo l'autore, impegnandosi a scavare nella clessidra del tempo riesumando usanze e riti antichi, riteneva che nel momento storico in cui viveva le sue ricerche fossero più utili per la *religio* che il modello esemplare di *pietas* dato da Enea e dal pontefice Metello.[268] L'antiquaria non rappresentava solo lo studio del passato, ma era volta all'utilità presente, alla formazione del consenso, alla trasmissione sociale di valori, perché portava a una codificazione della tradizione che è identitaria e patriottica.[269] L'impegno varroniano dipenderebbe, quindi, fortemente dalla fiducia nell'utilità per la *res publica* esercitata dalle *antiquitates*, ovvero da tutto il bagaglio culturale dei Romani, dalle loro tradizioni.[270]

Il giudizio profondamente negativo che Varrone dava sui contemporanei e sulla loro perdita di memoria (*oblivio*) si rivelerebbe innanzitutto per l'uso del termine *ruina* nel frammento citato delle

[266] Come efficacemente riassunto da Moatti, l'interesse antiquario che si sviluppa alla fine della Repubblica romana, a partire già dall'ultimo scorcio del II sec. a.C., era fondato proprio sull'oblio: la consapevolezza della crisi della tradizione e la volontà di preservare quest'ultima incalzavano i Romani come Varrone a ricostruire una memoria culturale per tramite dell'erudizione (di grammatici, giuristi, specialisti del diritto sacro, etc.). Cf. Moatti 2003, 82-83.

[267] Per la concezione della 'memoria' come *manimoria* cf. *infra*, cap. 3.

[268] Oltre al celeberrimo *pius Aeneas* Varrone, come già acccenato, si paragonava a Lucio Cecilio Metello, che aveva salvato il Palladio, conservato nel tempio di Vesta, dall'incendio scoppiato nel 241. Nell'occasione secondo la leggenda, aveva anche perso la vista. Cf. in particolare Cic. *Scaur.* 48: **** illius L. Metelli, pontificis maximi, qui, cum templum illud arderet, in medios se iniecit ignis et eripuit flamma Palladium* ***illud quod quasi pignus nostrae salutis atque imperi custodiis Vestae continetur****. Qui utinam posset parumper exsistere! eriperet ex hac flamma stirpem profecto suam, qui eripuisset ex illo incendio di **** ("del famoso Lucio Metello, pontefice massimo, che, mentre quel famoso tempio bruciava, si gettò in mezzo alle fiamme e sottrasse al fuoco il celebre Palladio che era conservato dalle custodi di Vesta quasi come pegno della nostra salvezza e del nostro dominio"). La testimonianza sembra rivelare inoltre che il rispetto religioso simbolizzato dal Palladio e la connessa *pietas* di Metello nell'ultimo secolo della Repubblica erano ancora considerati come utili allo Stato e al suo progresso. Cf. *infra,* cap. 4.4.

[269] Moatti 2003, 84.

[270] Dahlmann 1976, 165 nota come, a differenza dei greci, tutti gli scrittori latini avessero tale prospettiva utilitaristica per i propri manuali.

Antiquitates. Forse etimologicamente connesso a questo vocabolo è il rarissimo *rutuba*, che occorre nella satira *Sexagessis* dove si trattava proprio il tema della *oblivio* del *mos maiorum*:

ergo tum Romae parce pureque pudentis
vixere. En patriam! Nunc sumus in rutuba[271]

"dunque allora a Roma vissero in parsimonia, purezza
e pudore. Ecco la patria! Ora siamo in un abisso".

In cosa consistesse questa *rutuba*, che potrebbe anche essere un neologismo varroniano, non è chiaro né individuabile con certezza sulla base delle poche testimonianze antiche[272]. Nonio, tramandando il frammento, glossa il termine come *perturbatio* ("caos", "rivoluzione"). Esaminando l'espressione simmachea *tu **rutuvam** proximae aetatis inluminas*, Salanitro propone di intendere il termine come "abisso", un luogo in cui regna l'oscurità e che può quindi essere rischiarato.[273] Fuorviante e autoschediastica appare, secondo la studiosa italiana, la glossa di Nonio. A sostegno della propria interpretazione, cita un glossario in cui viene equiparato *rutuba* al greco συρφετός ("strame", "spazzatura", "turba")[274]: l'abisso della società coeva sarebbe sporco, un immondezzaio, in chiara opposizione alla purezza degli antichi (*pure*). Secondo la studiosa, inoltre, tale significato potrebbe legittimare l'ipotesi di una derivazione di *rutuba* da *ruo*.[275]

Questa etimologia non è dimostrabile, ma il significato complessivo della satira in cui compariva il frammento può forse aiutare a comprendere la valenza che il termine doveva assumere nella concezione dell'autore.[276] La Roma descritta nella *Sexagessis* è radicalmente diversa rispetto a quella antica: si tratta di una città degenerata, incapace di riconoscere se stessa, essendo ormai abitata da uomini che hanno dimenticato il proprio passato e le proprie usanze. Il protagonista della satira, che aveva dormito straordinarmente per cinquant'anni, appare l'unico in grado di ricordare l'identità di questa città ormai priva si memoria, essendosi sottratto grazie al suo straordinario

[271] Cf. *Sat. Men.* fr. 488 Ast. = Nonio, 245, 7 L.

[272] Walde-Hoffmann, *s.v. rutuba*: la parola non è chiara, ma se è stata correttamente tramandata si tratterebbe di un termine composto da *ruo* + *turba*. Ernout-Meillet, *s.v.* ritiene che il senso sia dubbio. L'unica altra attestazione (nella variante fonetica *rutuva*) si trova appunto in Simmaco, che sembra avere tratto il termine proprio dalle *Menippeae*, dato che parla di Varrone "Menippeo" in un contesto in cui l'opera presa a paragone sono le *Hebdomades*. Symm. *Ep*. 1, 4, 1-2: *studium quidem Menippei Varronis imitaris sed vincis ingenium. Nam quae in nostrates viros nunc nuper condis epigrammata puto hebdomadon elogiis praenitere* [...] *tu **rutuvam** proximae aetatis inluminas* ("Certamente imiti lo sforzo di Varrone Menippeo, ma superi il suo talento. Infatti gli epigrammi che ancora stai componendo sui grandi uomini del nostro tempo penso che risplendano più degli elogi delle *Hebdomades* [...] tu infatti illumini l'abisso del nostro secolo"). *Rutuba* era anche il nome di un fiume: cf. Plin. *nat.* 3, 48.

[273] Cf. Salanitro 1990, 175-177.

[274] CGL II 449, 1.

[275] A sostegno di questa derivazione cita Cic. *Ver.* V, 12: *nemo est, quin intellegat **ruere** illam rem publicam* ("non vi è nessuno che non si accorga che l'illustre Stato si sta inabissando").

[276] Sull'interpretazione che ho dato di questa *Menippea* all'interno della riflessione varroniana sulla *vetustas* si veda Leonardis 2014.

letargo al flusso del tempo e quindi alla *oblivio* connaturata alla *vetustas*. A parlare nel distico elegiaco conservato nel fr. 488 era verosimilmente proprio lui: scoperta questa altra Roma, la definiva *rutuba* in netto contrasto con l'*Urbs* del passato, invocata affettivamente come *patria* in quanto legata ai suoi cittadini da un vincolo quasi familiare.[277]

È possibile che Varrone, impiegando o coniando il termine *rutuba*, che era etimologicamente o soltanto foneticamente connesso al verbo della dimenticanza *ruere*, volesse proprio suggerire che l'immondezzaio del presente fosse riconducibile in sostanza alla perdita di memoria della *civitas*. Una Roma senza ricordo e senza tradizione ai suoi occhi non era una patria, bensì una *rutuba*, un luogo oscuro e confuso, dove l'identità romana è ormai irriconoscibile, essendo stata sommersa dalla *vetustas* e dai vizi che lo scorrere del tempo ha portato con sé.

***

Dalla radice del verbo *ruo* ho cercato di evidenziare il *fil rouge* che sembra legare diverse opere varroniane. Questo collegamento difficilmente poteva essere casuale in un autore che dava così importanza all'etimologia. Resta forse un ultimo tassello per ricomporre questo mosaico di parole e concetti legati alla riflessione sulla *vetustas* e alla risposta che l'autore si proponeva di dare all'*oblivio*. Si è visto come il Reatino descrivesse la sua attività di riscoperta delle etimologie come *eruere verba obruta vetustate*.

Eruo è il verbo dell'indagine etimologica in senso stretto ma, sulla base della testimonianza di Agostino che mi accingo ad analizzare, esso indicherebbe in generale l'azione dell'antiquario, ovvero di chi scava nel tempo passato, riportando alla luce gli elementi positivi, studiandoli e preservandone la memoria.[278] Nel seguente estratto dei *Soliloquia* credo si riprendesse un passo di Varrone in cui si collegava il participio di *erudio*, *eruditus*, proprio a *eruere*, ricostruendo sulla base

[277] Come noto, il termine è connesso a *pater*. Questo concetto di paternità della patria, quasi come generatrice fisica dei cittadini, si ritrovava nel fr. 235 Ast. della satira *Lex Maenia*, dove la *patria* è definita *maior parens*: la scelta di adottare *parens* anziché *pater* in questo caso serviva verosimilmente a sottolineare il vincolo di consanguineità dato che *parens* (e *genitor*) indica la paternità fisica, mentre *pater* è riferito al suo valore sociale. Cf. Ernout-Meillet, *s.v. pater*.

[278] Inoltre nei testi latini è attestata l'espressione metaforica *eruere veritatem*, che abbiamo letto nel frammento varroniano conservato da Censorino (cf. *supra*) e che si integra perfettamente con la visione sedimentaria del tempo rilevata in Varrone: il tempo depositerebbe i suoi strati successivi sulla verità originaria, celandola ma al tempo stesso conservandola. Macrobio (*Sat.* 3, 4,7), dopo aver riferito la notizia varroniana secondo cui Dardano avrebbe portato i Penati da Samotracia in Frigia (Varro, *Ant. RH* fr. 8 Mirsch), utilizza tale espressione per designare gli eruditi che, ricercando *più a fondo* la verità, spiegarono l'essenza dei Penati medesimi (*qui sint autem di Penates in libro quidem memorato Varro non exprimit: sed qui diligentius eruunt veritatem Penates esse dixerunt...*): in realtà, come nota Kaster nel suo commento al passo dei *Saturnalia*, Macrobio non sa che fu proprio Varrone a dare questa spiegazione (*Ant. RD* 15, fr. 205 Card.), dato che la sua fonte, ovvero Labeone, doveva aver omesso di nominare il Reatino. Cf. Kaster 2011, *ad loc.* Sembra interessante il fatto che il grammatico Foca molti secoli dopo utilizzasse lo stesso verbo *eruere* per rappresentare metaforicamente le ricerche erudite, dato che parla di *veterum eruere commentarios*. Cf. GL V 411, 10 K.

dell'assonanza tra i due termini un'etimologia non corretta ma indicativa della sua idea di erudizione antiquaria:[279]

> ***tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi, siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt:*** *non tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur.*[280]
>
> "Sono tali coloro che sono bene eruditi nelle arti liberali, dato che con l'apprendere riportano alla luce quelle conoscenze seppellite in loro dall'oblio, e in qualche modo le dissotterrano: tuttavia non sono contenti né si trattengono fino a che non abbiano scorto in tutta la sua ampiezza e pienezza l'intera faccia della verità, della quale un certo splendore risplende già in quelle arti".

Nel frammento, dove si scorge l'influenza della concezione platonica della memoria esposta nel *Menone* (81c-86c), l'erudizione è configurata come una modalità di approccio alla conoscenza, più che un semplice ambito di studio: un'indagine del passato a tutto campo, o meglio in tutti i campi del sapere, che permette di risalire quanto più possibile, in proporzione ai limiti e alle capacità umane, alla conoscenza del vero.

Questa etimologia di *erudio* potrebbe derivare da un passo perduto di un'opera varroniana, data la familiarità di Agostino con i suoi scritti e in considerazione anche dell'uso di termini pregnanti quali *oblivio*, *obrutus* e *eruere*. Inoltre, il raro verbo poetico *subrutilo*, derivato dall'aggettivo *rutilus* ("chiaro"), si trova soltanto qui in Agostino e sappiamo che era noto a Varrone (*ling.* 7, 5), il quale impiega la forma base, *rutilo* ("far biondo come l'oro" "risplendere come l'oro"), citando un verso di Accio in cui vi compariva.[281] La paternità varroniana dell'etimologia sembrerebbe ancor più probabile poiché nel *De lingua latina* si ricorre spesso a simili procedimenti linguistici, che a noi possono apparire banali giochi di parole ma che abbiamo visto essere vere etimologie 'per approssimazione'. Oltre all'esempio già considerato che connetteva *curia* a *cura*, se ne potrebbero fare molti altri. Si pensi all'etimologia di *prata* ("prati") come derivata da *parata*, participio perfetto di *parare*, in quanto i prati, secondo Varrone, si troverebbero "pronti" senza lavoro preliminare: *prata dicta ab eo, quod sine opere parata*.[282]

---

[279] Il dialogo filosofico composto nel 386-387 d.C. risale quindi al soggiorno a *Cassiacicum*, antecedente alla definitiva conversione cristiana. A questo periodo appartengono opere che sembrano influenzate dalla lettura di Varrone, come il *De ordine*.

[280] Aug. *soliloq.* 2, 35 = *retract*. 1,4, 4. Si noti che nel paragrafo precedente (34) si parla proprio di *memoria* e *oblivio*.

[281] Non è attestato, invece, in Cicerone, che potrebbe essere considerato ugualmente la fonte di questo frammento vista la presenza del medesimo lessico dell'*oblivio* (*obruere*) e dello scavo (*eruere*). Altre attestazione di *subrutilo* si trovano solo più tardi, nel V sec., in Hier. *Comm. in Is.*15, 54; in Claud. Mam. *anim.* 1,25; 2,4. L'aggettivo *subrutilis* è spesso usato da Plinio il Vecchio (*nat.* 10, 8; 10, 99; 12,56; 24, 91; 24,142; 27,83; 36,149) e una volta da Svetonio (*Dom.* 20,1). Si ritrova attestato nel VII sec. nelle Etimologie di Isidoro (16, 4).

[282] Varro *ling*. 5, 40. Cf. *R.R.*, 1, 7.

Non rappresenta, a mio avviso, un ostacolo il fatto che Agostino non nomini Varrone e neppure il fatto che il Reatino conoscesse la corretta etimologia di *eruditus*, formata da *ex* e *rudis*, come sembra ricavabile da un suo frammento conservato nelle *Explanationes in Donatum*.[283] Infatti, pure se la parte del frammento dove si distingue *rudis* da *eruditus* risalisse a lui, non si può escludere, a mio parere, che Varrone ritenesse valida anche l'altra etimologia conservata da Agostino, dato che accade spesso di trovare nei suoi scritti due (o più) alternative etimologiche allo stesso termine, presentate in parallelo come equivalenti oppure scelte singolarmente secondo i contesti in cui era trattato il termine, come abbiamo visto in precedenza.[284]

La connessione operata dal Reatino, in uno scritto che non siamo in grado di indicare, ma che potrebbero essere le *Disciplinae*, tra *eruditus* ed *eruere* è al momento un'ipotesi; tuttavia la catena di pensiero, che attraversa i diversi passi sin qui analizzati e che sembra essere alla base della riflessione varroniana sul passato, verrebbe così a chiudersi perfettamente con l'ultimo anello costituito dall'erudizione antiquaria.[285] Riassumo per chiarezza tale catena di pensiero. Lo scorrere del tempo (*vetustas*), secondo Varrone, ricoprirebbe ogni cosa (***ruo***), portando alla rovina della *civitas* (***ruina***): essa si troverebbe ora come al buio, sommersa in un abisso (***rutuba***) dai vizi del tempo presente e non più riconoscibile come *patria*, come antenata progenitrice. Di fronte a questa *oblivio*, dovuta alla *neglegentia* dei Romani che non si sono opposti all'azione della *vetustas*, Varrone doveva proporre di riscavare nelle sabbie del tempo (***eruere***) tutto ciò che era stato sommerso dall'oblio (***obruta***). Pertanto, per 'curare' la *res publica* riportando alla luce i *mores antiqui* e ristabilendo la *religio*, riteneva indispensabile l'impegno (*cura*) di ***eruditi***, di uomini che studiassero il passato per mezzo delle *artes* liberali, nate e cresciute di pari passo con la storia umana tanto da costituire l'*humanitas*.[286]

Sotto questa luce, l'epigrafe delle *Antiquitates divinae* appare ancor più densa di significati, illuminando le intenzioni sottese al progetto antiquario varroniano, per noi in larga parte perduto e

[283] CL IV 529, 1: *In eadem opinione et Varro fuit, qui in leges suas redegit accentuum scientiam et doctrinam, isque omnibus a se propositis evidentissimas affert probationes, ut id quoque pro media prosodia facit; dicendo ipsam naturam nihil facere totum, ubi non sit medium. Ut enim* ***inter rudem et eruditum,*** *inter calidum et frigidum, amarum et dulce, longum et breve sit quiddam medium, quod neutrum est, sic inter imam summamque vocem esse mediam, ibique quam quaerimus prosodiam.*

[284] Cf. *supra*, n. 219.

[285] Può essere interessante notare che Apuleio ricorda Varrone come *philosophus, vir accuratissime doctus atque eruditus* (Apul. *apol.* 42), mentre Gerolamo, nella già citata epistola che contiene l'unico catalogo seppure incompleto delle opere varroniane, descrive l'impegno del Reatino come rivolto alla *eruditio saecularium litterarum* e parlando dei propri tempi afferma che vi sono ancora *eruditi* ma che ora si occupano di culinaria e ricercano il lusso. Cf. Hier. *ep.* 33, 1; 4.

[286] Abbiamo, qui, un primo indizio della concezione che Varrone aveva delle *Antiquitates* e *Disciplinae*, che, come si vedrà nel capitolo 3, dovevano essere intese come complementari e come veri e propri *monumenta*, "opere capaci di far ricordare".

che doveva abbracciare idealmente non soltanto le opere antiquarie *stricto sensu* ma in sostanza buona parte della sua produzione rivolta costantemente alla riscoperta del passato.

Vorrei mettere in risalto un ultimo elemento relativo alle finalità della pratica antiquaria che sembra ricavabile dall'epigrafe: l'autore parlava di *memoria bonorum* e non, più in generale, di *memoria civium* o *Romanorum*. Il termine *boni* poteva rimandare alla fazione politica degli aristocratici o poteva semplicemente inserirsi in un giudizio moraleggiante.[287] A prescindere da queste valenze, mi sembra possibile notare come la specificazione di un gruppo (ristretto o esteso che sia) a cui Varrone rivolgeva il suo scritto dimostrerebbe la presa di coscienza da parte dell'autore stesso del fatto che il destinatario non poteva essere il popolo romano nel suo complesso: in assenza di un sistema di valori e di una memoria culturale condivisa dall'intera *civitas*, venutasi ormai a trovare in uno stato di confusione (*rutuba*) perché guidata da *auctoritates* degeneri e discordanti tra loro, egli sapeva che, proprio per ricostruire tale memoria, ovvero l'esemplarità dell'*antiquitas*, avrebbe dovuto accontentarsi di trasmettere le proprie conoscenze solo a una parte della cittadinanza, che poi ovviamente era ai suoi occhi la parte migliore.

[287] Sul valore politico e morale dell'aggettivo *boni* e sulle sue specifiche valenze e i suoi impieghi: Hellegouarc'h 1963, 484-493.

2.

La giusta usanza secondo Varrone: definire il *mos* per salvare il *Mos*

1. Introduzione: *mos* e *Mos*

Due definizioni del termine *mos* ci sono giunte sotto il nome di Varrone, purtroppo solo per tradizione indiretta. L'analisi di tali definizioni messa a confronto con l'uso che l'autore fa del sostantivo nelle sue opere e nei frammenti conservati potrà aiutare a comprendere meglio il senso dato dal Reatino alla tradizione romana, e parallelamente gettare una luce sulle finalità delle sue ricerche antiquarie.

L'etimologia del termine è incerta ma sembra ricollegabile alla radice **mē* "misurare".[1] Il suo valore è stato riassunto sinteticamente da Flobert in questo modo: "Le sens général de *mōs* est «manière»: appliqué à une collectivité, il désigne la «coutume», les «mœurs»; au niveau de l'individu, la «conduite», le «comportement»".[2] Dal significato di base "maniera" [3], *mos* assume quindi una connotazione diversa se è riferito a un singolo individuo ("condotta", "comportamento"), a una particolare categoria di persone, a un gruppo sociale o a un intero popolo ("costume", "usanze").

In una società tradizionalista come quella romana dove la novità era vista con sospetto perché potenzialmente pericolosa e dove l'aggettivo *antiquus* indicava contemporaneamente "anteriore" e "preferibile"[4], il costume vigente viene di per sé considerato "giusta pratica", *Mos* con la maiuscola: le usanze provenienti dal passato costituivano un precedente, ovvero un esempio in base al quale improntare l'azione nel presente, senza bisogno alcuno di giustificazioni sulla loro bontà o utilità.[5]

---

[1] Sull'etimologia cf. Walde-Hofmann, 2, 115.

[2] Flobert 1973, 567.

[3] Tale significato si può cogliere chiaramente in espressioni frequenti quali *more meo*, *more tuo*, etc. che indicano il comportamento specifico di una persona ("in base al mio/tuo comportamento usale", "a modo mio/tuo", etc.) e che sono equivalenti agli avverbi derivati dal pronome possessivo del tipo *meatim* e *tuatim*, come spiega proprio Varrone. Varro in GL IV, 152, 30-39: *DE PRONOMINE. Ex his pronominibus sedecim tantum Varro adverbia eius modi secundum sonorum rationem fieri demonstravit* [...] *meus meatim et significat more meo, tuus tuatim et significat more tuo* [...]("SUL PRONOME. Da questi sedici pronomi soltanto, come dimostrò Varrone, si formano avverbi di questo genere in base al tipo dei suoni [...] *meus meatim* e significa a modo mio (*more meo*), *tuus tuatim* e significa a modo tuo [...]"). Cf. anche Varro in GL I, 78, 4.

[4] Sul timore di *res novae* in particolare alla fine della repubblica e sul significato ambiguo di nuovo: cf. Romano 2006. Su *antiquus* e sulla preminenza antropologica del "precedente" e del "davanti" (*ante*) nella cultura romana: cf. Bettini 1986, *passim* e in particolare 129-132.

[5] Cf. Hor. *Sat.* 1, 4, 117: *sapiens, vitatu quidque petitu / sit melius, causas reddet tibi: mi satis est, si / traditum ab antiquis morem servare* [...] *possum* ("il sapiente ti spiegherà che cosa sia meglio evitare e che cosa ricercare: per me è sufficiente, se riesco a mantenere l'usanza tramandata dagli antichi"). Il passo oraziano contrappone l'ambito della sapienza filosofica, che cerca di dare conto delle sue scelte nel campo dell'etica, e la morale comune romana che si basa

Ennio, come noto, indicò appunto nei costumi antichi e negli uomini che li mettevano in pratica la caratteristica specifica di Roma, ovvero la sua sostanza, che le aveva permesso di crescere sino a diventare una potenza mediterranea:

Moribus antiquis res stat Romana virisque[6]

"La sostanza Romana sta nei costumi e negli uomini antichi".

Questo esametro, divenuto celebre anche perché citato da Cicerone all'inizio del libro V del *De re publica*, riassume icasticamente il sistema di valori romano.[7] Inoltre, come dimostra pure l'esegesi fatta da Cicerone, esso rivela come la salute e la forza della *respublica* fossero quasi assimilate alla moralità dei suoi membri e alla loro capacità di conformare il proprio agire alla tradizione dei padri.

In considerazione di questo paradigma culturale, si può spiegare facilmente il valore giuridico che a Roma veniva dato al costume, definito *mos* o *consuetudo*, il quale all'epoca regale costituiva la fonte essenziale ma non esclusiva del diritto (*ius*) ed era identificabile principalmente con i costumi delle *gentes* nobiliari; in seguito, sotto la repubblica, esso mantenne un importante ruolo, ma in concorrenza con altre fonti.[8]

Questo *Mos* con la maiuscola, in quanto unanimemente riconosciuto come paradigma sociale, assume per la *civitas* il ruolo di vera e propria istituzione giuridica. Sovrapponendosi spesso ai termini *consuetudo* o *ius consuetudine*, finisce così per essere una legge non scritta, composta da una serie di giuste usanze (*mores*). La *consuetudo* non è però sempre creatrice di diritto, ma designa anche delle obbligazioni morali imperative che provengono dall'etica e che si impongono con la stessa forza delle leggi.[9]

Chiaramente, nonostante tali pretese conservatorie, non era possibile che a Roma le usanze si mantenessero sempre uguali, senza alcuna modificazione, lungo i secoli. Senza però smentire apertamente il proprio conservatorismo, i gruppi dirigenti che si alternavano alla guida dello stato giustificavano le proprie azioni, appellandosi a una presunta conformità all'usanza degli antenati, evocata per legittimare le proprie scelte politiche come *mos* o *mos maiorum* o *instituta* o *exempla* o semplicemente *consuetudo*.[10] Questo insieme di usanze, del resto, non aveva una fisionomia né un

---

unicamente sulla tradizione. Sull'importanza dell'espressione *reddere rationem* alla fine della repubblica si veda Moatti 1997, 204-216.

[6] Enn. *Ann.* 156 Sk.

[7] Cic. *rep.* 5, 1 = Aug. *civ.* 2, 21, 71-95.

[8] Gaudemet 2002, 224-225.

[9] Gaudemet 1999, 47.

[10] Wallace-Hadrill 1997, 13: "Tradition, far from being the common ground of a cohesive society, is the focus of a power struggle: an instrument of dominance of old over younger, insider over outsider, male over female".

contenuto precisi: non si sapeva neppure da dove venisse tale *mos*.[11] Come nota Bettini, la *persona* dei *maiores*, costantemente invocata nei discorsi politici, attribuiva a un certo *mos*, anche se innovativo, la necessaria autorevolezza per imporsi nel presente.[12] La menzione degli antenati nel discorso assumeva valore di invito/esortazione e aveva quindi, secondo il lessico della linguistica, un carattere perlocutorio.[13] Quest'uso di richiamarsi agli antenati doveva essersi affermato almeno già nel IV-III sec. a.C., dal momento che le parodie del *mos maiorum* presenti in Plauto presuppongono la sua canonizzazione già conclusa al passaggio tra III e II sec. a.C.[14]

2. *Gerere morem*: relativismo del *mos* e crisi del *Mos*

Il *Mos* e il *mos maiorum* dovettero continuare a essere un ideale condiviso almeno sino al II sec. a.C. In seguito, infatti, cominciarono a comparire delle definizioni del termine *mos*, in Varrone e in Verrio Flacco, che possono essere lette come un tentativo di definirne il contenuto ridandogli legittimità come modello esemplare, in un momento in cui esso non era più unanimemente riconosciuto come tale.

Una spia della progressiva delegittimazione del *mos* e della sua esemplarità si può trarre dalle commedie di Plauto e Terenzio, che ne fanno una frequente discussione e parodia. Se, come noto, queste palliate non avevano certamente un contenuto sovversivo, non si può però negare che le critiche ivi mosse al concetto tradizionalistico di *mos* potessero in parte riflettere la sensibilità del pubblico, che aveva probabilmente cominciato a notare le contraddizioni dell'élite politica e della sua propaganda.[15] Infatti, col tempo erano state introdotte pratiche anche negative coperte sotto il mantello dei *mores maiorum*.[16]

Nelle occorrenze plautine il sintagma *mos maiorum* è, infatti, generalmente parodiato;[17] parallelamente, il termine *mos* compare spessissimo in un contesto negativo.[18] Il caso forse più emblematico è il celebre passo del *Persa* dove il parassita Saturio fa un'esaltazione dei propri antenati evidentemente parodiando la pratica nobiliare degli *elogia maiorum*. Inoltre, è stato notato

[11] Moatti 1997, 32-33. Ricordando il ruolo dei censori nella regolamentazione dei costumi (*regimen morum*), s'ipotizza qui che il *Carmen de moribus* di Catone il censore (Gell. 11, 2, 1-2) volesse proprio rimediare all'imprecisione dei *mores*.

[12] Bettini 2000, 259.

[13] Bettini 2000, 262-263.

[14] Blösel 2000.

[15] Le aspirazioni di conservatorismo, ben espresse ad esempio nei frammenti delle orazioni di Catone, non dovevano essere condivise dal pubblico di Plauto. Cf. Hoffmann 1982, 217.

[16] Blösel 2000, 34.

[17] Blösel 2000, 28. Cf. *Cist*. 787; *Trin*. 295-296; 1028-1044.

[18] Blösel 2000, 33. Cf. ad. es. *Amph*. 154; *Bacch*. 437; 540; 1089; *Capt*. 232; *Cas*. 783; *Curc*. 200; 299; 377; *Men*. 338; *Stich*. 193; 641; *Trin*. 72a; 73; 531; 669; 825; *Truc*. 13; 16; 98; 639.

che tutte le volte in cui si utilizza nelle sue commedie il termine *castigare*, che descriveva l'azione specifica dei censori, autorità preposte alla regolamentazione del *mos*, verosimilmente Plauto sta giocando sulle parole e sui discorsi di Catone il censore.[19]

Con Terenzio siamo di fronte a una discussione ancor più critica del modello etico degli antenati. In particolare in due passi, studiati da Braun, il commediografo di ambiente scipionico mette in luce come il rigido comportamento dei padri (che per Plauto era comprensibile) sia per certi versi disumano e parziale: un padre dovrebbe mettersi nei panni dell'interiorità del figlio e trattarlo con riguardo.[20] La clemenza e la comprensione nei confronti della vita amorosa del figlio sono quindi presentati come legittimi e giusti, mentre in Plauto erano marcati come moralmente deboli e in definitiva venivano esposti al riso.[21]

Particolarmente significativa risulta la commedia *Adelphoe* dove sono messi a confronto due modelli di educazione, l'uno tradizionalista adottato da Demea, l'altro più accondiscendente praticato dal fratello Micione. In questo caso Terenzio mette criticamente in discussione e sembra quasi sconfessare il contenuto fondamentale del *mos maiorum* come l' *auctoritas* del *pater familias* e la rigidità nell'educazione.[22] Tale critica rifletteva forse la convinzione che fosse necessario dare spazio a nuovi *mores* più adatti al tempo e alla società contemporanea.

A un certo punto della commedia il servo Siro arriva a ridicolizzare, parodiandolo, il metodo educativo che Demea applicava al figlio Ctesifonte, dicendo che adotterà le medesime pratiche educative del padrone nei confronti degli schiavi a lui sottoposti. Alla fine del discorso di Siro, significativamente, compare un'espressione fissa, *gerere morem*, che significa *obtemperare* ("acconsentire") e *indulgere* ("compiacere", "essere indulgenti"), e che è in genere costruita con il dativo della persona oppure assolutamente:[23]

verum quid facias? ut homost. Ita morem geras.[24]

"Allora che cosa si deve fare? sulla base di come è un uomo. Così adatta il tuo comportamento".

Questa espressione ricorre altre due volte nella commedia, in bocca sempre di Siro oppure di Eschine, il figlio educato liberalmente da Sicione.[25]

---

[19] *Asin*. 513; *Bacch*. 467; 908; 981; *Cas*. 517; *Merc*. 316; *Most*. 882; (*concastigare*) *Bacch*. 497; 1175. Cf. Braun 2000, 197; Benz 1990.

[20] Ter. *Merc.* 1 sgg. (prospettiva del figlio); *Heaut.* 97 sgg. (prospettiva del padre).

[21] Braun 2000b, 210.

[22] Braun 2000b, 214. Cf. in part. Ter. *Adel.* 409-431.

[23] *ThlL* 8, 1529, 30. Si veda ad esempio: Plaut. *Amph*. 131 (*Pater nunc intus suo animo morem gerit.* "Il padre ora dentro sta compiacendo il suo animo"); Plaut. *Most*. 533 (*Ah, gere morem mihi*. "Ah, accontentami").

[24] Ter. *Adel*. 431.

Il significato latino di *gerere morem* si era forse sviluppato dall'idea secondo cui, assumendo un comportamento diverso dalla propria abitudine in favore di qualcuno e quindi "mettendosi nei panni di qualcun altro", si diventi automaticamente indulgenti nei confronti di questa persona, che viene segnalata dal dativo di vantaggio (*alicui*).[26] Una volta che l'espressione si era cristallizzata, poteva essere adoperata anche a vantaggio di un'entità astratta e non più solamente rispetto a persone fisiche, come troviamo esemplificato in un passo del *De lingua Latina*.[27] Tale espressione è significativa per comprendere il senso generale di *mos*, dal momento che essa esclude di per sé una concezione del *mos* come fisso e immutabile, come legge a cui conformarsi: esso risulta al contrario inteso come un comportamento arbitrario che viene adottato con una scelta da parte del soggetto in funzione della circostanza specifica, ovvero della persona con cui ci si relaziona.

La parodia del discorso educativo di Demea si conclude, quindi, con l'inserzione di un valore completamente assente nel modello culturale tradizionalista: l'invito a essere indulgenti con i figli è allo stesso tempo un invito a un relativismo culturale, ovvero ad adattare il proprio comportamento e il proprio sistema di valori (*mos*) alla situazione che si ha di fronte nel presente. Per Terenzio, come sintetizza Braun, in luogo della sola *consuetudo* deve subentrare la *ratio*.[28]

In tal senso, l'espressione latina chiarisce e riafferma il significato di base del *mos* come semplice comportamento di un singolo, mutevole e per nulla statico. Allo stesso tempo emblematizza perfettamente il relativismo di valori che si può leggere nell'opera di Terenzio e in particolare in un celebre verso del *Phormio*:

tot homines tot sententiae: suosque cuique mos.[29]

"Tanti gli uomini tante le opinioni: per ciascuno c'è la propria usanza".

---

[25] *Ibid.*, v. 214 (*adulescenti morem gestum oportuit*, "bisogna mostrare indulgenza a questo giovane"); v. 708 (*Si frater aut sodalis esset, qui magis morem gereret*? "se fosse stato un fratello o un amico di famiglia, come avrebbe potuto essere più accondiscendente?").

[26] Sostanzialmente analoga è l'interpretazione di Flobert che traduce l'espressione *morem alicui gerere* come "pratiquer une conduite pour quelqu'un, se conduire par rapport à quelqu'un". Cf. Flobert 1973, 568. *Contra* Buchwald 1964.

[27] Varro *ling.* 6, 1, 1: *Origines verborum qua⟨e⟩ sunt locorum et ea quae in his in priore libro scripsi. In hoc dicam de vocabulis temporum et earum rerum quae in agendo fiunt aut dicuntur cum tempore aliquo ut 'sedetur', 'ambulatur', 'loquontur'; atque si qua erunt ex diverso genere adiuncta, potius cognationi verborum quam auditori calumnianti geremus morem.* ("Nel libro precedente ho scritto delle origini delle parole che sono relative ai luoghi e le cose che vi sono in questi luoghi. In questo parlerò invece dei vocaboli temporali e delle cose che avvengono nell'agire o che sono dette con un qualche riferimento temporale come *sedetur* ('si siede'), *ambulatur* ('si cammina'), *loquontur* ('parlano'); e se saranno aggiunti termini di altro genere, lo faremo per compiacere più la parentela di parole che non il lettore lamentoso"). Il passo si può quindi interpretare nel senso che il comportamento dell'autore nella trattazione delle etimologie del libro VI sarà in alcuni casi modificato per mettere in risalto le parentele linguistiche, abbracciando anche termini non coerenti alla struttura complessiva del libro; il suo atteggiamento non sarà invece influenzato dai possibili giudizi negativi del lettore sulla sua coerenza.

[28] Braun 2000b, 215.

[29] Ter. *Phorm.* 454.

La portata estrema di questa affermazione, che era verosimilmente proverbiale e aveva precedenti greci, poteva rappresentare un pericolo agli occhi dell'élite di stampo tradizionalista.[30] L'accettazione di una simile frammentazione di opinioni e di posizioni all'interno della società romana, infatti, poteva dare il via libera all'immissione di nuovi *mores*, in linea teorica ugualmente legittimi rispetto a quelli tradizionali. La frammentazione di opinioni rischiava di avere come conseguenza sul piano politico una frammentazione sociale e soprattutto la possibilità di una ridefinizione delle forze politiche che reggevano lo stato. Forse, proprio per evitare simili rischi, ovvero per autopreservarsi e per preservare quanto più possibile le gerarchie e i rapporti di potere vigenti, la classe dirigente aveva imposto come unico criterio di validità di un *mos* la conformità o meno alla tradizione, al *mos maiorum*, pretendendo che vi fosse un unico e solo *Mos* esemplare.[31]

3. La definizione di Verrio Flacco: *mos* è *Mos* perché giunto dal passato

Le prime definizioni antiche del termine *mos*, come anticipato, si possono fare risalire al I sec. a.C. e significativamente non si occupano del termine nella sua accezione di base come "comportamento", ma ne sviluppano la valenza comunitaria.[32] Il *mos* nel senso di semplice "comportamento" o "abitudine" del singolo, infatti, non era verosimilmente stato oggetto di una definizione specifica, in quanto tale significato doveva essere di per sé palese per la sensibilità linguistica comune.

Lasciando da parte per il momento la riflessione varroniana, possiamo notare come la definizione di Festo, vissuto nel II sec. d.C. e compendiatore dell'opera di Verrio Flacco, autore quest'ultimo di età augustea, legga il *mos* unicamente nel suo significato esemplare e tradizionale di *Mos*, come usanza o legge non scritta, trascurando completamente la naturale incostanza dei *mores* e la loro valenza soggettiva. Festo offre, infatti, una definizione "stabile" del *mos*, quasi cristallizzato e per nulla aperto ai cambiamenti, ponendo l'accento sulla sua antichità:

> ***Mos*** *est* *institutum patrium* *<id est memoria veterum> pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum.*[33]

[30] Otto 1890, 166. Cf. anche Ov. *ars* 1, 759: *pectoribus mores tot sunt, quot in orbe figurae*.

[31] Bettini 2000, 248-250 analizzando Nep. *praef.* 2-3 rivela il paradosso per cui l'autore, affermando l'importanza del relativismo nel giudizio sugli altri popoli, in realtà ribadiva il modello culturale romano. Nepote, infatti, sostenendo che ogni popolo ha valori differenti parimenti legittimi se conformi agli *instituta maiorum*, adottava un metro di giudizio tipicamente romano ed escludeva la possibilità di rinnovare i *mores*.

[32] *ThlL* 8, 1522, 42-50.

[33] Fest. 146, 3 L. *Id est memoria veterum* è probabilmente una glossa esplicativa penetrata nel testo, dal momento che è assente nella versione di Paolo Diacono e in Macr. *sat.* 3, 8, 9 (*Sextus Festus de verborum significationibus libro tertio decimo: 'Mos est- inquit- institutum patrium pertinens ad religiones caerimoniasque maiorum'*), dove si legge in luogo di *antiqui* il sinonimo *maiores*. Cf. De Nonno 1992, 174 e n. 2. In caso contrario, l'equiparazione del *mos* alla

> "Un'usanza è un'istituzione patria <cioè la memoria delle cose antiche> relativa soprattutto ai riti religiosi degli antichi".

Si tratta di un'istituzione (*institutum*), che è stata fissata nel passato da un soggetto specifico anche se non chiaramente identificabile temporalmente, ovvero i *patres*.[34] Inoltre, si inserisce qui un riferimento alle pratiche religiose degli antichi, anche in questo caso difficilmente collocabili nel tempo.[35] La definizione suggerisce così che gli esempi più evidenti di *mos* si manifestino soprattutto nell'ambito religioso, come conferma indirettamente anche il confronto con un altro passo del *De verborum significatione* di Festo:

> *Ritus est* ***mos*** *conprobatus in administrandis sacrificiis.*[36]
>
> "Il rito è un'usanza approvata nell'adempimento dei sacrifici".

In base alla prima definizione di Festo, il *mos* era sentito come una tradizione imposta dagli antichi e portatrice di valori etici, che fanno di lei un modello normativo a cui conformare l'agire presente, ovvero una legge non scritta[37], in particolare nell'ambito religioso (*religiones*, *caerimoniae* e *sacrificia*). Del resto, sappiamo che il diritto antico aveva come caratteri principali da un lato la sua stretta connessione alla religione tanto che l'interpretazione delle regole giuridiche in origine veniva confinata a dei preti, i pontefici; d'altro lato, proprio la sua mancanza di una redazione scritta.[38]

Il fondamento del *mos* è qui posto unicamente nella sua antichità (*antiquorum*), che lo ha fatto divenire un'istituzione. Parimenti la riflessione dei giuristi classici, parzialmente conservata in un capitolo del digesto relativo alla *consuetudo*, giustificava il costume come fonte di *ius* per lo più sulla base della sua antichità.[39] Come fa notare Gaudemet, Giuliano, all'inizio di un testo classico

---

memoria veterum toglierebbe ogni dubbio sulla provenienza del *mos* dal passato, negando quindi la possibilità di un suo mutamento nel presente o nel futuro.

[34] *Patrius* si riferisce alla patria: cf. *ThlL* 10.1, 696, 17-23. Deriva però in ultima analisi da *pater* e per questo l'aggettivo derivativo confonde in parte le due nozioni "del padre"/ "della patria": *ThlL* 10.1, 757, 55. Cf. anche Serv. *Aen*. 12, 736 (*-um a patria est derivativum*); Serv. Daniel. *Aen*. 11, 374 (*et a patre et a patria potest dici*); *Gloss*. IV 418, 20 (*a patre derivatur*).

[35] Si tratta forse di un concetto relativo e non assoluto di *antiquum*: cf. *supra*, cap. 1.3.3.

[36] Fest. 346 L.

[37] Cf. anche la definizione presente in Serv. *Aen*. 8, 316: *mos est lex quidam vivendi nullo vincolo adstricta, id est lex non scripta* ("L'usanza è una certa norma di vita stretta da nessun vincolo, cioè una legge non scritta").

[38] Gaudemet 2002, 223. Secondo le fonti, il *ius civile* si sviluppò sotto l'influenza preponderante del collegio dei pontefici, il quale in teoria avrebbe dovuto occuparsi solamente di *ius sacrum*. Cf. Krueger 1894, 36-37.

[39] *D.* 1, 3, 32-40. La riflessione sul costume come fonte di diritto avviene a Roma in due momenti: tra il II sec. a.C. e il II d.C. ad opera di retori che provocano i giuristi; in seguito tra IV e VI sec. d.C. Cf. Gaudemet 1999, 47.

profondamente rimaneggiato, parla di *inveterata consuetudo*;[40] e così pure Ulpiano mette sullo stesso piano legge e *diuturna consuetudo*:[41]

> ***Diuturna*** *consuetudo pro iure et lege in his quae* ***non ex scripto*** *descendunt observari solet*[42]
>
> "Una lunga consuetudine suole essere osservata come diritto e legge in quei casi non regolamentati da una regola scritta".

L'accento è posto unicamente sull'antichità del *mos* e sulla sua natura di *lex non scripta*.

In parallelo alle considerazioni dei giuristi di cui purtroppo conserviamo solo testimonianze tarde, alcuni scrittori romani, fra cui Cicerone, avevano iniziato a riflettere sul costume e, richiamandosi alla filosofia greca e in particolare ad Aristotele, avevano cercato di dare una nuova giustificazione alla natura normativa del *mos*.[43] Dalla fine della repubblica si inizia così ad addurre come ulteriore argomentazione il fatto che esso è l'oggetto di un consenso. E questo verosimilmente è un indizio della crisi del modello tradizionale di comportamento e della tradizione in genere.[44]

4. Cicerone: *mos* è *Mos* perché giunto dal passato e oggetto di consenso

Al fine di comprendere meglio il concetto di *mos* che Varrone aveva espresso nelle due definizioni giunte per tradizione indiretta, è utile esaminare brevemente la posizione di Cicerone, che sembra compiere un tentativo parallelo a quello varroniano di ridare legittimità al *mos*, pur senza proporre direttamente una definizione del termine.

Da un lato, egli riflettendo sul valore culturale del *mos* a Roma riconosce la sua stretta vicinanza al *mos maiorum* in quanto il primo viene da lui inteso come usanza o insieme di usanze giunto in eredità dagli antenati.[45] Di conseguenza, il comportamento da adottare e le pratiche da seguire vengono identificate, secondo la posizione tradizionalista, con quelle stabilite dagli avi. Allo stesso tempo, però, distaccandosi in parte da tale posizione, Cicerone cerca di rompere il monopolio che la

[40] *D.* 1, 3, 32, 1 (***Inveterata*** *consuetudo pro lege non immerito custoditur, et hoc est* ***ius quod dicitur moribus constitutum****. Nam cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis? Quare rectissime etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legis latoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur*).

[41] Gaudemet 1979, 39-40.

[42] *D.* 1, 3, 33. Cf. anche 1, 3, 36 (*Immo magnae auctoritatis hoc ius habetur, quod in tantum probatum est, ut* ***non fuerit necesse scripto id comprehendere***); 1, 3, 37 (*Si de interpretatione legis quaeratur,* ***in primis inspiciendum est, quo iure civitas retro in eiusmodi casibus usa fuisset****: optima enim est legum interpres consuetudo*); 1, 3, 35 (*Sed et ea,* ***quae longa consuetudine comprobata sunt ac per annos plurimos observata****, velut tacita civium conventio* ***non minus quam ea quae scripta sunt iura servantur***).

[43] Arist. *Pol.* 1269a; *Rhet.* 1354 a; 1368b.

[44] Moatti 1997, 31: "è segno della crisi quando al semplice richiamo della tradizione, all'evocazione del passato si sostituirà la persuasione, quando al riconoscimento spontaneo dell'autorità si sostituirà la discussione".

[45] Il *mos* viene definito *a maioribus traditus* in Cic. *Verr.* 2, 4, 79.

nobilitas aveva avuto sul *mos maiorum* ridefinendo proprio la natura dei *maiores*, probabilmente sulla scia di quanto aveva fatto Catone nelle *Origines* dove si elogiavano gli *exempla* anonimi dell'intero popolo romano e si preferiva parlare unicamente di *mos Romanus*.[46]

Tradizionalmente solo le famiglie nobiliari possedevano *maiores*, ovvero antenati che avessero ricoperto una magistratura e la cui memoria era conservata dopo la loro morte per mezzo di *imagines* esposte negli atri di casa e durante i funerali di ciascun membro della famiglia;[47] di conseguenza, i comportamenti da adottare nel presente erano ricavati dagli *exempla* degli antenati delle singole *gentes*, tramandati oralmente in particolare durante la *pompa funebris* e la cui autorevolezza dipendeva dal prestigio della famiglia stessa e dal suo peso politico-sociale nel momento specifico.[48]

Cicerone, *homo novus* che nella sua carriera riuscì a raggiungere il consolato, decide però di parlare di *maiores* dell'intero popolo romano, identificabili con coloro che hanno formato la Repubblica;[49] parallelamente stabilisce come criterio di nobiltà la *cognita virtus*, il valore personale riconosciuto dalla comunità.[50] Rapportando gli *exempla maiorum* alla *virtus* dimostrata al servizio della *respublica* e facendo quindi di esso un motore di *imitatio*,[51] l'Arpinate cercava verosimilmente una nuova giustificazione del *Mos* che potesse rispondere alla svalutazione dei *maiores* diffusa tra i contemporanei.[52]

La riflessione di Cicerone non si restringe però solo a questa dimensione storico-culturale strettamente romana: egli si occupa in forma astratta di tale concetto anche nel campo del diritto. Prendendo in considerazione le sue opere retoriche si nota come il concetto di *mos* nel senso di

---

[46] Blösel 2000, 54-59.

[47] Sulle *imagines maiorum*, il loro significato politico e il loro rapporto con la *nobilitas* e le cariche pubbliche si veda Flower 1996, in particolare pp. 60-90. I servi, come noto, secondo la legge romana e il pensiero comune non avevano antenati. Cf. Hoffmann 1982, 223; *Pseud.* 574-582; *Mil.* 372-374.

[48] Da tempo è stato riconosciuto che la storiografia romana fu influenzata dal peso delle famiglie nobiliari e dai loro racconti relativi ai rispettivi *maiores* pronunciati durante le *laudationes* funebri e conservati negli archivi familiari, oltre che dagli annali dei pontefici. Cf. Peter 1914, XXX-LIX. Per una discussione sulle *laudationes* nobiliari si veda Flower 1996, 128-158.

[49] Blösel 2000, 79 che cita *fam*. 12, 22, 2; *leg*. *agr*. 2, 9; 2, 16; 2, 21; *Phil*. 4, 13; *imp*. *Gn*. *Pomp*. 6. In particolare, dall'analisi di Cic. *Tusc.* 4, 1 (dove si parla di *mores institutaque maiorum*) si può cogliere che sono considerati *maiores* coloro che avevano formato lo stato romano.

[50] Cic. *ep. ad Hirtium* lib. VII fr. 3 Purser = Non. 704, 26 L.

[51] Cic. *Arch*. 14: *pleni omnes sunt libri, plenae sapientium voces, plena exemplorum vetustas: quae iacerent in tenebris omnia, nisi litterarum lumen accederet. Quam multas nobis imagines -non solum ad intuendum, verum etiam ad imitandum-fortissimorum virorum expressas scriptores et Graeci et Latini reliquerunt? Quas ego mihi semper in administranda re publica proponens animum et mentem meam ipsa cogitatione hominum excellentium conformabam* ("Di fatti che servono da esempi sono pieni tutti i libri, pieni i discorsi dei sapienti, è pieno il passato: e questi giacerebbero tutti nell'oscurità, se il lume delle lettere non venisse in soccorso. Quante immagini di uomini illustrissimi, non solo da guardare ma anche da imitare, ci hanno lasciato impresse gli scrittori sia greci sia latini? E tenendo queste sempre davanti nella mia funzione pubblica conformerò il mio spirito e la mia mente con la meditazione su questi uomini eccellenti").

[52] Lepore 1954, 227. Sulla crisi dell'esemplarità degli antenati si veda Roloff 1938, 80 sgg.

"usanza valida come legge non scritta" si accompagni spesso e per molti aspetti si sovrapponga a quello di *consuetudo*, "uso" o "pratica comune".[53]

Definendo il *ius* ed elencandone le parti costitutive, Cicerone vi fa sempre rientrare il "costume", inizialmente per lo più indicato come *consuetudo* (in particolare nel *De inventione*, scritto giovanile di retorica databile alla fine degli anni 90 o ai primi anni 80); in seguito, per indicare questa parte del diritto, sembra essere privilegiato il termine *mos*, come si legge ad esempio nelle *Partitiones oratoriae* e nei *Topica*, senza però che si arrivi a una chiara distinzione tra i due concetti.

Nel *De inventione*, in particolare, vengono riprese le sei *partes iuris* già teorizzate nell'anonima *Rhetorica ad Herennium*, riorganizzate da Cicerone secondo uno schema evolutivo (*natura, consuetudo, pactum, par, iudicatum, lex*), al cui interno compare appunto il riferimento al *ius consuetudine*, cioè al diritto basato sulla consuetudine:[54]

> ***Consuetudine*** *autem* ***ius*** *esse putatur id,* ***quod voluntate omnium sine lege vetustas comprobarit****.*[55]
>
> "Come si ritiene, il diritto basato sulla consuetudine è ciò che il tempo senza la legge abbia approvato con la volontà di tutti".

In questa definizione compaiono entrambi gli elementi, che saranno sentiti in seguito come fondamento e giustificazione del valore giuridico del *mos*: la consolidazione nel tempo (*vetustas*) e il consenso, qui indicato genericamente come *voluntas omnium*. Come si specifica poco prima nel testo, il consenso attorno a un costume dipende dalla sua utilità, di cui la comunità può restare cosciente nel tempo o meno.[56] Il tratto distintivo del *ius* su base consuetudinaria sarebbe l'assenza di una sua redazione scritta e la sua conseguente tradizione orale, ovvero la sua natura di *lex non scripta*.[57]

[53] L'esitazione riguardo alla nozione di costume, alla sua autorità, alla differenza tra costume e semplice usanza sociale, è ancora visibile nei retori di fine I sec. d.C. Cf. Gaudemet 1993, 48 n. 83; Quint. *inst.* 1, 6, 43 sgg.; 5, 10, 12-13.

[54] Nella *Rhetorica* le sei parti sono semplicemente giustapposte (*natura, lex, consuetudo, iudicatum, aequum et bonum, pactum*). Cf. Ferrary 2007, 82; *Rhet. Her.* 2, 13, 19-20. Sull'attribuzione dell'opera a Cornificio: Calboli 1965; Sulla datazione e i rapporti con il *De inventione* ciceroniano si veda Calboli 1993, 1-29.

[55] Cic. *inv.* 2, 67.

[56] Cic. *inv.* 2, 65: *quaedam autem ex utilitatis ratione aut perspicua nobis aut obscura in consuetudinem venisse* ("alcuni costumi sono entrati nella consuetudine a causa della loro utilità, per noi chiara oppure sconosciuta").

[57] In Grecia si parlava di ἄγραφος νόμος, che indica allo stesso tempo il costume in quanto trasmesso oralmente ma anche la legge naturale e persino quella divina. Cf. Gaudemet 1999, 29; 46.

Pur non rientrando direttamente tra le *partitiones* del *ius* esposte nel *De inventione*, il *mos* vi compare in una sua sotto partizione, ovvero come ultimo grado del diritto consuetudinario,[58] che viene definito nella seconda parte del libro II in questo modo:

> ***consuetudine ius est**, quod aut leviter a natura tractum aluit et maius fecit usus, ut religionem, aut si quid eorum, quae ante diximus, ab natura profectum maius factum propter consuetudinem videmus, aut **quod in morem vetustas vulgi adprobatione perduxit**.*[59]
>
> "Il diritto basato sulla consuetudine è ciò che, leggermente ricavato dalla natura, è stato sviluppato e rinforzato dall'uso, come il rispetto religioso; oppure si ha se vediamo che qualcuna di quelle leggi menzionate in precedenza, sorta dalla natura, è rafforzata dalla consuetudine; oppure è ciò che il tempo insieme all'approvazione popolare ha portato a essere usanza".

I due elementi, che nella definizione precedente caratterizzavano il diritto consuetudinario in senso lato, qui sono riferiti più specificamente all'ultimo grado di questo tipo di *ius*: il *mos*, inteso come parte del diritto, è un'usanza che è stata canonizzata come *ius* perché conservatasi nel tempo (*vetustas*) e oggetto di approvazione (*adprobatio*), e quindi di consenso, da parte della comunità, la quale viene indicata genericamente e senza alcuna componente politica con il termine *vulgus* "moltitudine", "massa del popolo".

Cicerone, come ricostruito da Ferrary, ritorna molti anni dopo a trattare le parti del diritto, arrivando a una nuova suddivisione riassumibile in tre parti principali.[60] La tripartizione del *ius* in *lex*, *mos* e *natura/aequitas* si esplicita in particolare in un passo dei *Topica* risalenti al 44 a.C.:[61]

> *Formae sunt igitur eae in quas genus sine ullius praetermissione dividitur; **ut si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat**.*[62]
>
> "Le forme sono dunque quelle in cui un genere è suddiviso senza alcuna omissione; ad esempio, se qualcuno suddivide il diritto in legge, usanza ed equità".

In un paragrafo successivo del trattato si specifica meglio tale tripartizione.[63] L'*aequitas* è qui indicata come *natura* o diritto naturale il quale consiste nell'attribuzione a ciascuno di quanto gli

---

[58] Ferrary 2007, 82. I tre gradi del *ius consuetudine* sono: *usus, consuetudo* e *mos*.

[59] Cic. *inv.* 2, 162.

[60] Ferrary 2007, 89-91.

[61] Ferrary 2007, 91. *Lex, mos* e *aequitas* costituiscono la totalità del *ius.* Cf. anche la definizione di *ius civile in* Cic. *Top.* 28: [...] *partitionum, cum res ea quae proposita est quasi in membra discerpitur, ut si quis ius civile dicat id esse quod in legibus, senatus consultis, rebus iudicatis, iuris peritorum auctoritate, edictis magistratuum, more, aequitate consistat* ("le enumerazioni si hanno, quando l'argomento che è proposto è stato suddiviso nelle sue membra per così dire, ad esempio se uno dice che il diritto civile è ciò che consiste nelle leggi, nei senatoconsulti, nelle azioni giudicate, nel parere degli esperti del diritto, negli editti dei magistrati, nell'usanza, nell'equità").

[62] Cic. *Top.* 31.

[63] Cic. *Top.* 90.

spetta (*tributio sui cuique*) e nel diritto di vendicare le offese (*ius ulciscendi*). Al diritto naturale vengono affiancate le istituzioni umane ovvero la *lex*, definita come *institutio legitima*, e il *mos*, composto dagli accordi fra i cittadini (*institutio conventis firmata*) e dal costume mantenuto per lungo tempo (*institutio moris vetustate firmata*).[64]

La trattazione dei *Topica*, come osserva ancora Ferrary, rappresenta una sorta di riassunto di un passo più lungo delle precedenti *Partitiones oratioriae,* databili secondo le ipotesi degli studiosi tra il 54 e il 45 a.C.[65] In quest'opera, il *mos*, inteso come forma di diritto non scritta, è composto dal costume degli antenati (*mos maiorum*) e dal diritto del popoli (*ius gentium*):

> *Quod [scil. ius] dividitur in duas partes primas, naturam atque legem, et utriusque generis vis in divinum et humanum ius est distributa, quorum aequitatis est unum, alterum religionis. Aequitatis autem vis est duplex, cuius altera directa et veri et iusti et ut dicitur aequi et boni ratione defenditur, altera ad vicissitudinem referendae gratiae pertinet, quod in beneficio gratia, in iniuria ultio nominatur.* ***Atque haec communia sunt naturae atque legis, sed propria legis et ea quae scripta sunt et ea quae sine litteris aut gentium iure aut maiorum more retinentur****. Scriptorum autem privatum aliud est, publicum aliud: publicum lex, senatusconsultum, foedus, privatum tabulae, pactum conventum, stipulatio.* ***Quae autem scripta non sunt, ea aut consuetudine aut conventis hominum et quasi consensu obtinentur, atque etiam hoc in primis, ut nostros mores legesque tueamur quodammodo naturali iure praescriptum est****.*
>
> "Il diritto si divide in due parti principali, il diritto naturale e la legge, e l'azione di entrambi i generi si distribuisce in diritto divino e umano. Di questi uno è dovuto all'equità, l'altro alla religione. L'azione dell'equità, poi, è duplice: una parte si giustifica direttamente sulla base del vero e del giusto e, come si usa dire, dell'equo e del buono, l'altra riguarda la restituzione di quanto si ha subito, che in caso di beneficio si chiama gratitudine, in caso di offesa si chiama vendetta. E queste cose sono comuni al diritto naturale e alla legge, ma sono cose proprie della legge quelle messe per iscritto e ciò che senza essere scritto è conservato nel diritto dei popoli o nel costume degli antenati. Delle leggi scritte qualcosa è privato, qualcosa è pubblico; è di natura pubblica la legge, il senatoconsulto, il trattato, di natura privata i registri, un patto convenuto, una stipulazione. Le leggi, poi, che non sono scritte, sono ottenute o da una consuetudine o dalle convenzioni degli uomini e per così dire dal consenso, e anche il fatto che noi rispettiamo le nostre usanze e leggi mi sembra dettato *in primiis* da una sorta di diritto naturale".

[64] Cic. *Top.* 90: *Cum autem de aequo et iniquo disseritur, aequitatis loci colligentur. Hi cernuntur bipertito, et natura et instituto. Natura partes habet duas, tributionem sui cuique et ulciscendi ius. Institutio autem aequitatis tripertita est: una pars legitima est, altera conveniens, tertia moris vetustate firmata* ("Quando si discute sul giusto e l'ingiusto, si raccolgono le manifestazioni dell'equità. Esse si possono distinguere in due parti, la legge naturale e l'istituzione. La legge naturale ha due parti, l'attribuzione a ciascuno di quanto gli spetta e il diritto di vendicare le offese. L'istituzione relativa all'equità, invece, è suddivisa in tre parti: una parte risulta dalle leggi, la seconda è frutto di convenzione, la terza si è affermata per la lunga durata di un costume").

[65] Cic. *part.* 129-130. Cf. Ferrary 2007, 89.

Analizzando questo testo, Ferrary nota come al *mos maiorum* corrisponda la *consuetudo*, mentre al *ius gentium* sono rapportati i *conventa hominum et quasi consensus*.[66] L'elemento che mi preme sottolineare è che in queste opere, seppure vi sia una continua oscillazione tra *mos*, *consuetudo* e *mos maiorum*, Cicerone sembra progredire verso una definizione del costume (ovvero dell'insieme di leggi non scritte basate sulla *vestustas* e sul consenso del popolo) come *mos*, privilegiando in campo giuridico questo termine rispetto agli altri due. Infatti, se nelle opere più giovanili, il *mos* era parte del *ius consuetudine*, negli ultimi anni della sua vita Cicerone inverte i due elementi e la *consuetudo* viene ad essere intesa come un sottoinsieme del *mos*.

Seppur non sia esplicitato dall'autore, credo che si possa cogliere qui lo sforzo compiuto per tentare di distinguere la giusta usanza o il giusto insieme di pratiche (*mos* come insieme di *mores*) dalla semplice consuetudine: il *mos* non è solo *consuetudo*, ma è un *ius* basato sulla *consuetudo* ed ha pertanto una funzione regolamentatrice giustificata non solo dall'abitudine impostasi nel tempo ma anche dall'accordo comune attorno a questa abitudine. Uno sforzo simile, seppur con argomentazioni ed esiti diversi, sembra compiere in parallelo Varrone nelle due definizioni di *mos* che ci sono giunte sotto il suo nome per tradizione indiretta e che affronto qui di seguito.

5. Varrone (1): il *Mos* è un oggetto di consenso in uno spazio specifico

Per tutta l'epoca classica, la funzione giuridica del costume dovette essere stato giustificata unicamente dal *consensus omnium* o dalla *vetustas*. A seconda che si trattasse di definizioni del *mos* date da autori letterari o da giuristi, la sua autorità era più motivata dal consenso popolare oppure più basata sulla sua antichità.[67] Per molti secoli questi due elementi rimasero il fondamento per la fissazione del paradigma di comportamento (*Mos*), come dimostrano le definizioni molto più tarde di Ulpiano e di Isidoro.[68] Varrone sembra però distinguersi da questa tradizione secolare.

[66] Si nota in questo passo come due componenti del *ius* (*lex* e *mos*) vengono ricondotte in ultima analisi alla terza parte, la *natura*.

[67] Gaudemet 1979, 34-35. La tesi di fondo dell'articolo comparso nel 1938 e ristampato in Gaudemet 1979 è che in epoca classica non vi fosse invece alcun riferimento alla *ratio*.

[68] Ulp. *Reg. praef.* 4: *Mores sunt tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus* ("Le usanze sono un tacito consenso radicato nel tempo per mezzo di una lunga consuetudine"). Isid. *Etym.* 5, 3, 2: *QUID DIFFERUNT INTER SE IUS, LEGES ET MORES. Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. Ius autem dictum, quia iustum* [*est*]. *Omne autem ius legibus et moribus constat. Lex est constitutio scripta. Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta. Nam lex a legendo vocata, quia scripta est. Mos autem longa consuetudo est de moribus tracta tantundem. Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex: nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendet. Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat. Vocata autem consuetudo, quia in communi est usu* ("In che cosa si differenziano *ius*, *leges* e *mores*. *Ius* è un termine generico, la *lex* è una specie di *ius*. Il *ius* è chiamato così perché è giusto (*iustum*). Ogni *ius* consta di *leges* e di *mores*. La *lex* è un

L'analisi delle sue definizioni cercherà di metterne in luce gli elementi innovativi, che rappresentavano forse il tentativo di trovare un nuovo fondamento al *Mos* pur ammettendone una natura relativistica. Anticipo qui, per chiarire meglio la discussione successiva, tre elementi riscontrabili in entrambe le definizioni e sinora parzialmente trascurati dalla critica:

1. per definire il *mos* il Reatino lo rapporta sempre alla *consuetudo* senza mai identificare i concetti espressi dai due termini;[69]
2. allo stesso tempo, la *consuetudo* sembra sempre subordinata al *mos* o comunque dipendere da esso (e non viceversa);
3. la perduranza nel tempo non doveva essere un carattere essenziale del *mos*.

Le due definizioni sono stata tramandate da Servio e da Macrobio, entrambe in riferimento all'espressione *mos erat* impiegata nel libro VII dell'Eneide. Il passo in questione descriveva l'usanza romana derivata secondo Virgilio dalle città del Lazio antico, che erano solite aprire le porte della divinità Giano nel momento in cui volevano dichiarare guerra[70]. Servio, spiegando tale espressione, riferisce soltanto la definizione, senza specificare purtroppo l'opera varroniana da cui è stata tratta:

> *MOS ERAT Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit.*[71]

---

insieme di regole scritto. Il *Mos* è una consuetudine comprovata nel tempo o una lex non scritta. Infatti la lex è chiamata così dal fatto che si legge, poiché è scritta. Il *Mos* invece è una lunga consuetudine ed è tratto dai *mores*. La consuetudine è invece un *ius* stabilito dai *mores*, che viene assunto in luogo della *lex* quando manca la *lex*: né importa se si trovi sotto forma scritta o nella ragione, poiché la ragione governa anche la *lex*. Certamente se la *lex* è data anche dalla ragione, la *lex* sarà ogni cosa che consisterà nella ragione, purché sia qualcosa che si accorda con la reverenza religiosa (*religio*), che conviene al comportamento disciplinato, che sia utile alla salute pubblica. La consuetudine (*consuetudo*) è chiamata così perché si trova nell'uso comune").

[69] Già Collart 1954, 313, proprio in relazione alla definizione di *mos* conservata in Macrobio e che analizzo di seguito, aveva notato come Varrone avesse distinto, forse artificiosamente, *mos* e *consuetudo*.

[70] Verg. *Aen.*7, 601-616: *Mos erat Hesperio in Latio, quem protinus urbes | Albanae coluere sacrum, nunc maxima rerum | Roma colit, cum prima movent in proelia Martem, | sive Getis inferre manu lacrimabile bellum | Hyrcanisve Arabisve parant, seu tendere ad Indos | Auroramque sequi Parthosque reposcere signa. | Sunt geminae belli portae (sic nomine dicunt) | religione sacrae et saevi formidine Martis; | centum aerei claudunt vectes aeternaque ferri | robora, nec custos absistit limine Ianus: | has, ubi certa sedet patribus sententia pugnae, | ipse Quirinali trabea cinctuque Gabino | insignis reserat stridentia limina consul, | ipse vocat pugnas; sequitur tum cetera pubes, | aereaque adsensu conspirant cornua rauco. | Hoc et tum Aeneadis indicere bella Latinus | more iubebatur tristisque recludere portas* ("V'era nel Lazio esperio un'usanza che poi coltivarono | sempre sacra le albane città, e coltiva ora Roma, | massima fra le realtà, se va a muovere Marte a battaglia, | sia che ai Geti il suo braccio si appresti a dar guerra luttuosa, | sia agli Ircàni, sia agli arabi, sia a marciare sugli Indi, | sia a inseguire l'Aurora e richiedere ai Parti le insegne. | Vi son due porte «di Guerra» (con questo nome le chiamano), | sacre per il rispetto e il timore di Marte spietato; | cento spranghe di bronzo le serrano, e in ferro perenni | travi, né mai dalla soglia di Giano, il custode, si scosta. | Queste, se i padri hanno saldo nel cuore un verdetto di guerra, | schiude, soglie stridenti, il console stesso, insignito | di quirinale trabea e di cinto gabino, e lui stesso | per primo invoca gli scontri: lo seguono i giovani tutti, | e insieme suonano i bronzei corni con roco consenso. | Era tenuto anche allora per questa usanza Latino | a indire guerra agli Enèadi, e le tristi porte a dischiudere" trad. A. Fo).

[71] Varro in Serv. *Aen.* 7, 601 = *Ant. RH* 1, fr. 13 Mirsch.

> "*MOS ERAT*. Varrone vuole che il *mos* sia un consenso comune tra tutti quanti abitano insieme, il quale, se radicato nel tempo, crea la consuetudine".

Il *mos* è indicato come il consenso fra un insieme di persone che abitano in un medesimo spazio. Esso può radicarsi nel tempo, ma l'antichità (la *vetustas*) non è qui posta come suo tratto identificativo. Nei casi in cui un'usanza condivisa presso una comunità si affermi nel tempo, essa crea una consuetudine, ma teoricamente non tutti i *mores* sono di per sé duraturi e provenienti dal passato, diversamente da quanto scriveva Cicerone che voleva il *mos a maioribus traditus*.[72] Per questa ragione, nella definizione l'aggettivo *inveteratus* non è direttamente collegato a *mos* o a *consensus* ma viene introdotto soltanto nella relativa al fine di spiegare il rapporto con la *consuetudo*, con la quale, come visto, *mos* veniva spesso confuso o scambiato.[73] Inoltre si deve notare l'assenza dell'attrazione modale: l'impiego del congiuntivo *faciat* avrebbe unito più strettamente il contenuto dell'infinitiva oggettiva alla relativa, al contrario l'uso dell'indicativo mostra probabilmente che la relativa costituisce solo un'aggiunta o, meglio, una proprietà del *mos* e non invece un suo elemento costitutivo ed identificativo. Un'ulteriore spia del fatto che la *vetustas* non era sentita da Varrone come un carattere intrinseco del *mos* si coglie analizzando la definizione tramandata da Macrobio (che tratto di seguito) dove non vi è alcun nesso con la dimensione temporale.

Tornando al frammento conservato nel commento all'*Eneide*, si può notare che l'approccio spaziale e non il riferimento invece a una comunità di cittadini con pari diritti, o quant'altro, dovesse essere particolarmente significativo in un periodo in cui l'Italia aveva da poco assistito alle guerra sociale e all'estensione dei diritti di cittadinanza agli abitanti della penisola: la scelta di connettere il *mos* a una dimensione spaziale sottende verosimilmente la volontà di superare le difficoltà di integrazione dei nuovi cittadini e delle loro diverse usanze nella *civitas*.[74]

Questa concezione del *mos*, che cerca di tener conto del nuovo scenario politico, risulta perciò innovativa e calata nella realtà presente rispetto, ad esempio, a Cicerone che parlava genericamente di consenso del *vulgus*, di *omnes* o di *homines*. Inoltre questa innovazione si adatta molto alla figura di Varrone, la cui attenzione era spesso rivolta all'Italia nel suo complesso, come si può notare nella

[72] Vedi *supra* Cic. *Verr.* 2, 4, 79. Cf. anche Cic. *inv.* 2, 162 dove la *vetustas* (unita all'*adprobatio vulgi*) è posta alla base del *mos*.

[73] Secondo Bettini 2000, 253, la definizione Ulpiano, dove i *mores* sono detti un *consensus inveteratus*, riprendeva quella di Varrone, ma il riferimento al *consensus* e l'aggettivo *inveteratus* non credo siano sufficienti a provare una derivazione diretta. Infatti, come visto il nesso fra *consensus* e *mos* non si ha solo nella definizione del Reatino, ma anche nel contemporaneo Cicerone. Parimenti l'aggettivo *inveteratus* non si legge solo in Varrone, ma ricorre anche nel libro II del *De re pubblica* (paragrafi 4; 18; 20; 23; 29), dove però può assumere valore negativo, ad esempio nel caso della leggenda secondo cui Numa era stato allievo di Pitagora (*inveteratus error*).

[74] Moatti 1997, 273.

sua teoria dell'origine della lingua latina come debitrice di molti dialetti della penisola, e ugualmente nel dialogo *Rerum rusticarum libri*, dove in particolare è contenuta una *laus Italiae*.[75]

Inoltre, il commentatore dell'Eneide aveva colto come tale definizione del *mos*, soprattutto per il suo riferimento alla dimensione spaziale, fosse decisamente adeguata a spiegare il passo in questione dove Virgilio, ricostruendo l'origine di un'usanza romana, esemplificava come l'accordo a livello sincronico e diacronico delle popolazioni che avevano abitato il Lazio avesse portato all'affermazione nel tempo di tale usanza la quale era così divenuta una consuetudine.

A questo proposito, il termine *consensus*, che come visto compariva già nella riflessione ciceroniana sul valore giuridico del costume, doveva indicare un accordo puntuale, riferendosi a casi specifici e rimarcando così la concretezza dei singoli *mores*.[76] Forse Varrone, spiegando il processo e il presupposto per cui una specifica usanza (*mos*) poteva diventare consuetudine a partire da un accordo puntuale, indicava indirettamente che il modello esemplare di comportamento (*Mos*) era un risultato della somma delle singole questioni fatte oggetto di accordo caso per caso, per arrivare infine a una concordia culturale e politica complessiva.

6. Varrone (2): la ragione per cui il *mos* è anche *Mos*

La seconda definizione di *mos*, che risale al logistorico *De moribus*, è particolarmente complessa. Si trova conservata nel libro III dei *Saturnalia* dove i protagonisti del dialogo sono intenti a interpretare e spiegare alcuni punti difficili del testo virgiliano. Essi arrivano anche ad occuparsi del passo del libro VII citato in precedenza:

> *Hanc quoque observationem eius non convenit praeterire: "mos erat", inquit, "Hesperio in Latio, quem protinus urbes | Albanae coluere sacrum, nunc maxima rerum | Roma colit". **Varro De moribus morem dicit esse in iudicio animi, quem sequi debeat consuetudo**. Iulius Festus De verborum significationibus libro tertio decimo: mos est, inquit, institutum patrium pertinens ad religiones caerimoniasque maiorum.*
> *Ergo Vergilius utrumque auctorem secutus et primo quidem Varronem, quoniam ille dixerat morem praecedere, sequi consuetudinem, postquam dixit "mos erat", subiunxit "quem protinus urbes Albanae coluere" et "nunc maxima rerum Roma colit", quo perseverantiam consuetudinis monstrat. Et quoniam Festus pertinere ad caerimonias ait, hoc idem docuit Maro adiciendo sacrum: quem protinus urbes Albanae coluere sacrum. Mos ergo praecessit et cultus moris secutus est, quod est consuetudo: et hic definitionem Varronis implevit. adiciendo deinde sacrum ostendit morem caerimoniis dicatum, quod Festus asseruit. Idem observavit et in*

[75] Varro *R.R.* 1, 2, 3-8.

[76] Akar 2013, 45: "Le *consensus* était un accord ponctuel, et sa charge politique et symbolique était bien moindre que celle de *concordia*. Cela explique que le *consensus* caractérisait une situation existante, alors que la concorde relevait principalement d'un modèle de la cité, un idéal des relations entre citoyens garantissant le bon fonctionnement de la République". *Contra* Lepore 1954, 159-201 secondo cui *concordia* e *consensus* sono utilizzati da Cicerone senza distinzione, ma solo in contesti diversi.

duodecimo libro cum ait: "morem ritus que sacrorum | adiciam",in quo ostendit aperte morem esse ritus sacrorum.
Sed historiae quoque fidem in his versibus secutus est, mos erat Hesperio in Latio et reliqua. Servavit enim regnorum successionem, quippe primi regnaverunt Latini, inde Albani et inde Romani. Ideo, mos erat, primum dixit, Hesperio in Latio; et postea, quem protinus urbes Albanae coluere sacrum, deinde subiecit, nunc maxima rerum Roma colit.[77]

"Non conviene trascurare neppure questa osservazione di Virgilio: "c'era un'usanza", disse, " nel Lazio esperio che in seguito coltivarono come sacra le città albane e che ora Roma, la più grande delle realtà, coltiva". Varrone, nel *Sulle usanze*, dice che "si trova nel giudizio dell'animo l'usanza che la consuetudine debba seguire". Giulio Festo nel libro XIII dell'opera *Sui significati delle parole* dice: "l'usanza è un'istituzione patria che riguarda i culti e le cerimonie degli antenati. Pertanto Virgilio ha seguito entrambi gli autori: in primo luogo certamente Varrone, poiché quello aveva detto che l'usanza viene prima e che è seguita dalla consuetudine, Virgilio, dopo aver detto "c'era l'usanza", aggiunse "che in seguito coltivarono le città albane" e "ora Roma, la più grande delle realtà, la coltiva". In questo modo mostra la persistenza della consuetudine". Parimenti, poiché Festo dice che l'usanza riguarda le cerimonie, Marone insegnò la medesima cosa aggiungendo "sacra". Pertanto l'usanza è venuta prima e poi è seguito il culto dell'usanza, che è la consuetudine: e questo soddisfa la definizione di Varrone. Aggiungendo poi "sacra" dimostra che l'usanza è dedicata alle cerimonie, cosa che afferma Festo. Virgilio osservò questa medesima definizione nel libro XII quando dice: "aggiungerò l'usanza e le pratiche di cose sacre", nel quale mostra apertamente che l'usanza è una pratica di cose sacre.
D'altro canto, conseguì fedeltà storica in questi versi: "c'era un'usanza nel Lazio esperio" e il resto. Infatti mantenne l'ordine dei regni, in quanto per primi regnarono i Latini, poi gli Albani e quindi i Romani. Perciò disse innanzitutto "c'era un'usanza nel Lazio esperio"; e poi, "che in seguito coltivarono come sacra le città albane"; e infine aggiunse "ora Roma, la più grande delle realtà, la coltiva".

Nel testo di Macrobio si spiega l'uso fatto da Virgilio del termine *mos* come soddisfacente le due differenti definizioni del termine risalenti rispettivamente a Varrone e a Festo. A suo dire, nel passo in questione il poeta sarebbe riuscito a conciliare le spiegazioni offerte dai due eruditi tardo repubblicani. Il caso dell'usanza dell'apertura della porta di Giano esemplificherebbe, da un lato, il processo, descritto nella definizione varroniana, di affermazione di un'usanza come consuetudine a partire dal suo culto (*cultus moris*); d'altro canto, esso dimostrerebbe che l'usanza è propriamente "usanza sacra", ovvero una pratica a tal punto rispettata da rientrare nella sfera religiosa (*coluere sacrum*), elemento che si trova in Festo ma che però è assente in Varrone.

Prima di considerare più nel dettaglio la definizione varroniana, è bene notare che la spiegazione fornita da Macrobio cerca, anche con una certa forzatura, di mostrare il passaggio dalla creazione di un *mos* alla sua assunzione come istituzione dal carattere sacrale. La forzatura mi sembra riscontrabile nel fatto che se *consuetudo* equivale a *cultus moris*, non è possibile definire il *mos*

[77] Macr. *Sat.* 3, 8, 8-14.

come *institutum* ovvero come consuetudine divenuta istituzione. Lo slittamento continuo, riscontrato precedentemente anche nelle opere di Cicerone, fra i termini *mos* (*mos maiorum*), *consuetudo*, *institutum*, *cultus*, etc. dimostra la difficoltà di distinguere non solo i termini ma forse anche i concetti da essi espressi. Ne è una prova il fatto che tali termini si scambiano continuamente e soprattutto si definiscono vicendevolmente, senza poter quindi arrivare a una vera e propria definizione. Per rendere più chiara tale forzatura, si può riassumere la spiegazione di Macrobio a partire dal testo virgiliano in questo modo:

consuetudo = cultus moris = institutum patrium sacrum = mos.

Chiudendo il cerchio, non si definiscono i differenti elementi nel loro complesso, ma solo per coppie, per lo più in relazione all'elemento precedente e al successivo. Più che una distinzione per generi, si ha quindi una giustapposizione di termini in base a una catena di pensiero, che nasconde forse una mentalità abituata a ragionare per casi piuttosto che secondo una visione complessiva e totalizzante.

Un elemento della riflessione di Macrobio risulta però molto significativo: la necessità che un *mos* sia accolto e rispettato perché esso possa creare una consuetudine. A partire da questa considerazione Bettini ha mostrato, in un suo importante contributo, che il *mos* di per sé è una pura scelta individuale (*sententia*) e come tale doveva essere considerato dai Romani. Lo dimostra l'espressione proverbiale contenuta nel citato verso del *Phormio* di Terenzio. Pertanto, è il consenso che si sviluppa attorno a un *mos* a renderlo consuetudine condivisa e quindi legge non scritta, che resta valida fin tanto che si mantiene questo consenso. Tale reinterpretazione di *mos*, evidente in particolare nella trattazione giuridica del termine, nascerebbe dal suo passaggio da usanza del singolo a usanza della collettività. Siamo così di fronte a quella che Bettini chiama "l'invenzione dei buoni costumi": essi altro non sono se non le usanze che, di volta in volta, il gruppo o la persona riconosciuti come più autorevoli e quindi socialmente predominanti riuscivano a imporre alla comunità come "giuste usanze" grazie alla propria forza sociale (*auctoritas*).[78] Del resto, lo stesso concetto di *mos maiorum* sembrerebbe nascere per il processo di autolegittimazione delle singole *gentes* nobiliari, attuato attraverso l'ottenimento di *honores* e la creazione di *exempla* che venivano poi tramandati alle generazioni successive in particolare durante la *pompa funebris.*[79]

Bettini adduce un esempio chiaro nel quale un nuova pratica era diventata consuetudine per mezzo del prestigio e dell'autorità del suo *auctor*. Nello specifico si tratta di una pratica scaramantica introdotta da Cesare:

[78] Bettini 2000, *passim* e in particolare pp. 253-259.

[79] Blösel 2000, 46.

Caesarem dictatorem post unum ancipitem vehiculi casum ferunt semper, ut primum consedisset, id quod plerosque nunc facere scimus, carmine ter repetito securitatem itinerum aucupari solitum.[80]

"Raccontano che Cesare, quando era dittatore, a seguito di una caduta pericolosa dal carro, ogni volta che vi si sedeva, era solito propiziare la sicurezza dei suoi viaggi con un carme ripetuto tre volte, cosa che fa, come sappiamo, la maggior parte delle persone ora".

Tale esempio sintetizza bene le dinamiche e il processo di stabilizzazione degli usi comuni a Roma riconducibili ai due concetti fondamentali di *auctoritas* e *imitatio*: il presupposto perché qualsiasi pratica diventi uso comune (*consuetudo*) è che la persona o il gruppo di persone che la adottano abbiano forte autorevolezza (*auctoritas*) presso il resto della comunità.[81] Tale autorevolezza derivava in parte dalle azioni del singolo, in parte dal lustro dei *maiores* e quindi dall'importanza della *gens* di appartenenza.

Nella sua analisi dei mutamenti linguistici, Varrone doveva aver verificato questo medesimo processo, almeno a giudicare da uno dei suoi frammenti grammaticali dove si fa riferimento al valore dell'*auctoritas* per la creazione di una nuova *consuetudo*:

Lacrumae an lacrimae, maxumus an maximus, et siqua similia sunt, quo modo scribi debeant, quaesitum est. Terentius Varro tradidit Caesarem per i eius modi verba solitum esse enuntiare et scribere. Inde propter auctoritatem tanti viri ***consuetudinem factam***.[82]

"Ci si è chiesto in che modo debbano essere scritte, *Lacrumae* o *Lacrimae*, *maxumus* o *maximus*, e altre simili se ve ne sono. Terenzio Varrone ha riferito che Cesare era solito pronunciare e scrivere parole di quel tipo con la *i* e che quindi a causa dell'autorevolezza di un così grande uomo fu creata una consuetudine".

Pratiche linguistiche e usi comportamentali sociali si affermerebbero, quindi, con dinamiche equivalenti. Una scelta linguistica individuale, a detta di Varrone, si era imposta per mezzo dell'autorevolezza di Cesare. Nel *De lingua Latina* egli offriva anche un esempio opposto, ovvero il caso di una proposta di mutazione linguistica che non aveva ricevuto quel consenso unanime, tale da renderla *consuetudo* per una comunità:

sentior nemo dicit et id per se nihil est, adsentior tamen fere omnes dicunt. Sisenna unus adsentio in senatu dicebat et eum postea ***multi*** *secuti, neque tamen vincere* ***consuetudinem*** *potuerunt.*[83]

[80] Plin. *nat*. 28, 21

[81] Bettini 2000, 256 e n. 38: *auctor* è termine tecnico per indicare un *moris institutor* (*ThlL* 2, 1205, 31-48). Cf. anche Bettini 2000b, VII-XXXIV.

[82] Varro *De sermone Latino* fr. 43 Wilmanns = GL 7, 150, 11-13 K.

[83] Varro *Ling.* 8, fr. 5 Kent = p. 146 Goetz-Scholl = Gell. 2, 25, 9.

> "Nessuno dice *sentior* e questa forma di per sé non è nulla, ma quasi tutti dicono *adsentior*. Il solo Sisenna in senato diceva *adsentio* e successivamente molti lo seguirono, né tuttavia riuscirono a vincere la consuetudine".

L'autore riferisce di un'*auctoritas*, quella di Sisenna, che seppur riconosciuta da molti non fu in grado di vincere la *consuetudo* comune; si noti però che in questo caso non si parla di *mos* né di *mores*.

***

Torno ora alla seconda definizione varroniana, per mettere in luce alcuni elementi che sono stati a mio avviso sinora trascurati analizzando tale testo:

> *Varro...**morem** dicit esse in iudicio animi, quem sequi debeat consuetudo.*[84]
>
> "Varrone afferma che si trova nel giudizio della mente l'usanza, che la consuetudine debba seguire".

Il frammento sembra mettere l'accento su quattro elementi fondamentali da cui ricavare il concetto di *mos*, dei quali abbiamo toccato sinora solo il primo e parzialmente il secondo e il terzo. Data la complessità del frammento, li riassumo per punti qui di seguito, in parte anticipando l'argomentazione successiva:

1. *consuetudo* ("pratica/uso comune"): il *mos* deve avere un seguito popolare per essere tale.
2. *iudicium*: il *mos* viene scelto in base a un giudizio.
3. *animus*: tale giudizio viene fatto risalire all'elemento specifico dell'uomo, ovvero la sua facoltà intellettiva (*animus* vs. *anima*)
4. *debere*: il *mos* è scelto avendo come obiettivo la pratica comune, cioè è scelto come modello per indirizzare la *consuetudo*.

Se si cerca di unire questa definizione all'altra, sempre risalente a Varrone ma tramandata da Servio, si nota come esse si possono perfettamente combinare. Il *mos* è innanzitutto "oggetto di consenso" perché chiaramente, per avere un seguito popolare, deve ricevere un consenso da parte dell'insieme di individui coabitanti. Inoltre, come segnalato in precedenza, le definizioni si accordano per il fatto che in entrambe *mos* e *consuetudo* sono connessi ma distinti, con una precedenza data al *mos* sia in senso temporale sia in senso gerarchico. E questo potrebbe essere un indizio del fatto che Varrone avesse tentato di separare concettualmente i due termini. Nel primo caso *consuetudo* indicava chiaramente l'uso di una comunità, mentre in linea teorica in questa seconda definizione potrebbe riferirsi anche all'abitudine del singolo.

[84] Varro *Log. de moribus* fr. 74 Bolisani = Macr. *Sat*. 3, 8, 9.

Una serie di elementi mi spinge però a intendere anche qui *consuetudo* come "uso collettivo": la stessa struttura della frase che insiste sull'idea del seguito (*sequi*) e sulla necessità della presenza di tale seguito (*debeo*); la mancanza di elementi che specifichino il soggetto di tale consuetudine;[85] da ultimo, il confronto con l'altra definizione, che per quanto possibile è giusto tentare di considerare, se non coerente, almeno non contrastante con questa. Non è comunque da escludere che Varrone avesse lasciato intenzionalmente la definizione aperta a una lettura applicabile a un solo individuo oppure a un'intera comunità. Il *mos* in questo senso sarebbe un'usanza scelta da un singolo perché venga seguita dall'intera comunità oppure semplicemente perché lui stesso la segua tanto da assumerla come abitudine.

La scelta di questa usanza dipende da un *iudicium*, propriamente da un *iudicium animi*. L'interpretazione da dare a tale sintagma non è chiara o quanto meno non sembra univoca, dal momento che potrebbe essere semplicemente un'espressione attinta dal linguaggio quotidiano, ma potrebbe altresì alludere al lessico giuridico e anche a quello filosofico.

Nelle sue occorrenze *iudicium animi* significa generalmente una convinzione, un punto di vista e quindi una scelta.[86] In questo senso, l'autore poteva aver voluto sottolineare l'arbitrarietà della scelta del comportamento da seguire.[87] Una simile lettura del sintagma si accorderebbe con il relativismo dimostrato da Varrone in molte sue opere, dove chiariva che ogni *civitas* ha il proprio *mos*. Egli descriveva persino casi in cui un norma di comportamento e l'insieme di tali norme (*Mos*) erano utili per una comunità e apparivano invece dannosi per altre.[88] Viceversa, riferiva anche di casi in cui un *mos* straniero era stato sentito utile da una comunità, tanto che lo aveva fatto proprio.[89]

---

[85] Il termine *consuetudo*, generalmente senza ulteriore specifiche, indica nel trattato varroniano sulla lingua latina l'uso linguistico generale. A volte appare anche accompagnato dall'aggettivo *communis*, ma esso non risulta necessario. Cf. *e.g.* Varro *ling.* 6, 8, 78; 8, 2, 6; 8, 11, 26; 8, 32, 57; etc. Il termine compare ripetutamente in questo senso negli ultimi tre libri conservati del trattato, dove con una discussione *in utramque partem* si contrappongono l'uso soggetto all'anomalia (*consuetudo*) e la razionalità analogica (*ratio*), che governano i processi linguistici. Cicerone intendeva diversamente la convenzione linguistica (*consuetudo*), che viene ad essere il principio guida della correttezza della lingua: cf. Cic. *De orat.* 3, 150 (*consuetudo etiam bene loquendi valet plurimum*); Lundy 2013, 169.

[86] Cf. *e.g.* Cic. *De orat.* 2, 363; Sall. *Iug.* 4, 4; Val. Max. 4, 2, 1; Tac. *dial.* 25, 6; 27, 2; Gell. 12, 4.

[87] Così intende Bettini 2000, 257 secondo cui un *mos* senza consenso è una semplice *sententia* individuale.

[88] Cf. Varro *De gente p. R.* fr. 17 Frac. = Aug. civ. 18, 9: *Isto Cecrops oraculo accepto cives omnes utriusque sexus (mos enim tunc in eisdem locis erat, ut etiam feminae publicis consultationibus interessent) ad ferendum suffragium convocavit* ("Ricevuto questo oracolo Cecrope convocò alla votazione tutti i cittadini di entrambi i sessi (era usanza infatti allora in quegli stessi luoghi che anche le donne partecipassero alle decisioni pubbliche). Varro *R.R.* 2, 10, 9: *Nec non etiam hoc, quas virgines ibi* [*scil. in Illyrico*] *appellant, non numquam annorum viginti, quibus mos non denegavit, ante nuptias ut succumberent quibus vellent et incomitatis ut vagari liceret et filios habere* ("E non solo questo, quelle che lì chiamano vergini, talvolta persino di vent'anni, si danno -il loro insieme di norme morali non glielo impedisce- a chi vogliono prima delle nozze e hanno il diritto di starsene per il mondo da sole avendo figli").

[89] Cf. Varro *apud* Macr. 3, 6, 17: *Custoditur in eodem loco* [= *ara maxima*] *ut omnes aperto capite sacra faciant. Hoc fit ne quis in aede dei habitum eius imitetur, nam ipse ibi operto capite est. Varro ait Graecum hunc esse morem, quia sive ipse* [=*Hercules*] *sive qui ab eo relicti aram maximam statuerunt Graeco ritu sacrificaverunt* ("Nell'altare massimo si conserva l'usanza di fare i sacrifici a capo scoperto. Avviene così in modo tale che nessuno imiti l'aspetto

L'adozione del sintagma *iudicium animi*, che compare solo qui nei passi o frammenti varroniani, poteva però essere dettata parimenti dalla volontà di porre l'accento, per mezzo dei due termini che lo compongono (*iudicium* e *animus*), su alcuni caratteri specifici di tale scelta. Il sostantivo *iudicium* deriva da *iudex* ed è quindi connesso alla radice di *ius*. Nella sua accezione di base, rinvia di conseguenza alla materia giudiziaria e con questo significato compare spesso nell'opera varroniana.[90] Tale elemento credo vada tenuto in considerazione proprio in virtù del fatto che il termine compare in una definizione del *mos*, il quale, come abbiamo visto in precedenza, costituiva appunto una componente del *ius*, del diritto. Inoltre, dal momento che il *mos* era custodito dai pontefici e che vi erano delle autorità preposte alla regolamentazione dei *mores*, ovvero i censori, si potrebbe teoricamente dedurre che spettasse a loro questo *iudicium*,[91] in particolare se si pensa che il tratto tipico del pontefice massimo era proprio la sua messa in pratica di un giudizio, essendo lui ***iudex*** *atque arbiter rerum divinarum et humanarum*.[92]

Il riferimento generico ad *animus* lascia però pensare che Varrone non volesse restringere la definizione all'ambito giurisprudenziale, né tanto meno circoscrivere l'autorità sui *mores* al solo collegio sacerdotale dei pontefici o ai censori in carica. Al contrario, però, la scelta di impiegare il termine *iudicium* potrebbe essere scaturita dalla volontà di inserire la regolamentazione tradizionale dei *mores*, come messa in pratica a Roma, all'interno di una definizione complessiva e per così dire universale del *mos*. In altre parole, il *mos* non viene definito qualcosa che dipende dal giudizio dei censori o dei pontefici, ma l'autorità dei pontefici e dei censori sul *mos* e quindi sul *ius* viene supportata dal fatto che la loro scelta dei *mores* da adottare era conforme al concetto universale di *mos*. Infatti, tale scelta era volta all'uso comune (*consuetudo*), ovvero l'usanza era scelta al fine di costituire un modello per la comunità.

Considerando più da vicino *animus*, si deve ricordare che Varrone parla specificamente di tale termine distinguendolo dall'allotropo *anima*. *Animus* è termine filosofico che indica l'elemento specifico dell'uomo, ovvero la sua facoltà intellettiva, mentre *anima* descrive il soffio vitale,

---

del dio nel suo tempio. Varrone dice che questa è un'usanza greca, poiché sia lo stesso Ercole sia quelli lasciati da lui che stabilirono l'altare fecero il sacrificio secondo il rito greco"); *De gente p. R.* fr. 37 Frac. = Serv. *Aen*. 7, 176: *Maiores enim nostri sedentes epulabantur quem morem a Laconibus habuerunt et Cretensibus, ut Varro docet in libris de gente populi Romani, in quibus dicit, quid a quaque traxerint gente per imitationem* ("Infatti i nostri antenati cenavano seduti, comportamento che trassero dagli Spartani e dai Cretesi, come insegna Varrone nei libri del *De gente populi Romani*, nei quali dice quale usanza assunsero per imitazione e da quale popolo").

[90] Varro *ling.* 5, 180; 6, 61; 9, 85.

[91] Sul rapporto tra i pontefici e il *mos* e il *ius* si veda Schiavone 2005, *passim* e in particolare pp. 54-66. I censori avevano iniziato a occuparsi del *regimen morum* non prima del IV sec. a.C. Cf. Baltrusch 1989, *passim* (in particolare 5-30). In un passo del *De lingua latina* (6, 71: dove si parla dell'obbligo da parte del padre di mantenere la promessa di dare in sposa la figlia), si associa lo *iudicium* proprio ai censori: *quod tum et praetorium ius ad legem et censorium iudicium ad aequum existimabatur* ("e questo allora si stimava sia un diritto stabilito dei pretori a fini di legge sia una decisione dei censori per il giusto").

[92] Fest. 198, 35 L.

proprio di tutti gli esseri viventi. Secondo il Reatino, *anima* e *animus* provengono entrambi da una sorgente, il cuore, ma soltanto l'*animus* è specificamente preposto alla capacità umana di conoscere (*intellegere*) il mondo circostante.[93] Il *iudicium animi* sembra quindi propriamente il giudizio della componente umana (del singolo o dell'insieme dei singoli) preposta alla comprensione.

Questa concezione varroniana del *mos* era forse in parte debitrice dell'idea di giustizia esposta nella *Repubblica* di Platone: quest'ultimo, come riassunto da Neschke-Hentschke, "formulando un criterio rivoluzionario per l'etica individuava l'azione giusta in riferimento a una disposizione interna dell'individuo". Nel dialogo la giustizia (ἡ δικαιοσύνη) è ricondotta all'interiorità dell'uomo (τὴν ἐντός πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ), che deve orientare il proprio comportamento a partire da ciò che è contenuto nella propria ψυχή: la giustizia è così definita un "agire secondo la propria funzione" (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν):[94]

> τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, **ἡ δικαιοσύνη ἀλλ᾽ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία** ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα
> συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.
> Παντάπασιν, ἦ δ᾽ ὅς, ὦ Σώκρατες, ἀληθῆ λέγεις.
> Εἶεν, ἦν δ᾽ ἐγώ: **τὸν μὲν δίκαιον καὶ ἄνδρα καὶ πόλιν καὶ δικαιοσύνην, ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν, εἰ φαῖμεν ηὑρηκέναι**, οὐκ ἂν πάνυ τι οἶμαι δόξαιμεν ψεύδεσθαι.[95]
>
> "- E la giustizia, come sembra, era davvero qualcosa di simile: essa però consiste nell'adempiere i propri compiti non esteriormente, ma internamente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi esplichi compiti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso e disciplinato e

[93] Varro *Sat. Men.* fr. 32 Ast.: *in reliquo corpore ab hoc fonte diffusast anima; hinc animus ad intellegentiam tributus* ("nel resto del corpo da questa fonte è diffuso il soffio vitale; da qui anche lo spirito accordatoci per la comprensione"). Cf. anche Varro *Ant. RD* 16, frr. 226-227 Card. In quest'ultimo frammento Varrone distingue l'anima in tre gradi, di cui il più alto è composto proprio dall'*animus*: *tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intelligentia praeminet*.

[94] Cf. Neschke-Hentschke 2007, 39. Cicerone mi sembra essere altrettanto debitore di questo testo platonico nel *De inventione*, nei paragrafi precedenti a quello citato relativo al *ius consuetudine*. Cf. Cic. *inv.* 2, 53, 159-160: *nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus...iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem* ("infatti la virtù è un comportamento dell'animo in accordo con la misura e la ragione naturali...la giustizia è una disposizione dell'animo che, salvaguardando l'interesse comune, accorda a ciascuno ciò che merita").

[95] Pl. *Resp.* 4, 443c9-444a6 (trad. F. Sartori).

> amico di se medesimo e armonizza le tre parti della sua anima, come perfettamente sintonizzano le tre armonie di una nota fondamentale, bassa alta media, anche se per caso se ne inseriscono altre in mezzo: allora, dopo averle legate tutte ed essere divenuto uno di molti, temperante e armonico, eccolo ormai agire così, sia che la sua attività si rivolga ad acquistare beni materiali o a curare il corpo, sia che si svolga nell'ambito politico o in contratti privati; e in tutto questo suo agire giudica e denomina giusta e bella l'azione che conserva e contribuisce a realizzare questo intimo equilibrio, e sapienza la scienza che la dirige; ingiusta l'azione che via via distrugge quell'equilibrio, e ignoranza l'opinione che la dirige
> - Le tue affermazioni, Socrate, disse, sono assolutamente veraci.
> - Ebbene, feci io, non dovremmo sembrare affatto mentitori, credo, se dicessimo di aver trovato l'uomo giusto, lo stato giusto e che cosa è in esso la giustizia."

Il raffronto deve essere ovviamente fatto tenendo a mente le differenze tra i due testi, in particolare perché in un caso si parla di *mos* e in un altro di giustizia. Si può però notare come, a partire dal paragone instaurato nel testo platonico tra uomo e città, ovvero tra uomo e comunità politica, la giustizia del singolo viene equiparata alla giustizia dello stato, o meglio quest'ultima risulta il riflesso della giustizia nell'anima del singolo. Qualcosa di simile si ritrova anche nel *mos* di Varrone, in quanto l'usanza scelta dal singolo *animus* risulta essere norma per la comunità, che deve pertanto seguirla (*quem sequi debeat*).

Come visto, perché l'uso comune segua una pratica è necessario che essa sia oggetto di consenso, evidentemente in quanto sentita come utile da tutti i membri della comunità. Se la giustizia per Platone è innata in tutti gli uomini, che la conservano nella loro ψυχή, per Varrone il modello di comportamento (*mos*) scaturisce da un accordo fra gli abitanti di un medesimo spazio. La conseguenza di una simile concezione sembra essere la convinzione che il sistema di valori condiviso da una comunità dipenda in ultima analisi dal comportamento e dalle scelte dei singoli che la compongono, dal momento che difficilmente un uso si può imporre con la forza.[96]

Gli elementi considerati sinora, se da un lato possono apparire mal conciliabili l'uno con l'altro, permettono però alla seconda definizione di coprire i differenti significati che il *mos* aveva per i Romani: comportamento del singolo (che chiaramente può anche mutare non appena nel *iudicium animi* un nuovo *mos* sia sentito come utile e più adatto a diventare sua abitudine), usanza collettiva, modello di comportamento o legge non scritta.

[96] Cf. Fest. 364, 35 L.: *RECEPTUS MOS est quem sua sponte civitas alienum adscivit* ("*Mos receptus* è un'usanza straniera che la cittadinanza accoglie spontaneamente"). Si noti che espressioni come *recipere – retinere - suscipere aliquem in civitatem* indicano il conferimento della cittadinanza a uno straniero: cf. Cic. *Caecin*. 34, 100; *leg.* 2. 5; Svet. *Claud*. 25. Il consenso è ciò che permette a un uso (anche linguistico) di affermarsi. Cf. Varro in Diom. GL 1, 439, 15 K.: *Consuetudo non ratione analogiae, sed viribus par est, ideo solum recepta, quod multorum consensione convaluit, ita tamen ut illi ratio non accedat, sed indulgeat: nam ea e medio loquendi usu placita adsumere consuevit* ("La consuetudine non è conveniente in ragione dell'analogia, ma per le forze, così è accolta soltanto perché ha preso vigore con il consenso dei molti, in modo tale però che la ragione non è d'accordo con questa, ma indulgente: infatti la consuetudine è solita assumere le prescrizioni linguistiche tratte dall'uso linguistico comune").

***

L'ultimo elemento, ovvero l'idea che il *mos* sia scelto avendo come obiettivo la pratica comune e quindi per costituire un modello che indirizzi la *consuetudo*, è quello che però forse risulta il più innovativo e specifico della riflessione varroniana. In precedenza, come visto, il *mos* era giustificato solo perché proveniente dal passato (*vetustas*) e oggetto di consenso (*consensus*): questi due caratteri sembrano però intesi da Varrone come condizioni della *consuetudo* più che del *mos*. La consuetudine infatti, sulla base della prima definizione, è creata da un *consensus inveteratus*, ovvero da un consenso che dura nel tempo; essa può riflettere un *mos* a patto che l'oggetto di tale consuetudine sia qualcosa *quem sequi debeat* evidentemente perché sentito giusto (in quanto frutto di un *iudicium*) per la comunità.[97]

In caso contrario la *consuetudo* resta una semplice abitudine, accolta senza una riflessione sul merito della sua utilità e quindi "giustezza", e che in quanto tale può essere negativa sia per il singolo che la adotta sia per la comunità che la fa propria. Tale idea si può ricavare da un altro frammento del logistorico sull'educazione dei figli (*Cato de liberis educandis*):

> *mala enim consuetudo diu inroborata est inextinguibilis*[98]
>
> "infatti una cattiva consuetudine a lungo corroborata è inestinguibile".

A giudicare dal frammento, si può forse pensare che Varrone in questo scritto accennasse al problema della diffusione e sedimentazione di comportamenti sbagliati a Roma.[99] Si nota, inoltre, anche qui il riferimento all'elemento temporale che è una costante delle consuetudini, buone o cattive che siano.

Il senso di *mos* dato dal Reatino si può forse comprendere meglio proprio sulla base del confronto con *consuetudo*. Il primo termine sembra reinterpretato come "usanza sentita giusta per orientare la pratica" (*Mos*) e allo stesso tempo come "serie di usanze (*mores*) coerenti a un sistema di valori considerato giusto per orientare la pratica"; viceversa la c*onsuetudo* sarebbe intesa come semplice pratica comune, che può essere orientata positivamente (ma anche negativamente) da *auctoritates*, persone dall'autorevolezza riconosciuta. Inoltre, il concetto di *consuetudo* non implicherebbe un'adesione a un sistema di valori, bensì solo una ripetizione.

---

[97] Per l'uso di questo *debeo* può essere significativo il confronto con un'etimologia varroniana dove si riferisce la pratica dei Salii di saltare (da cui il loro nome) e si specifica che essi non solo erano soliti praticare tale rito, ma era anche un loro obbligo farlo (*ling*. 5, 85): *Salii ab salitando, quod facere in comitiis in sacris quotannis et solent et debent* ("I Salii sono chiamati così dal saltare, poiché sono soliti e devono farlo annualmente nei comizi durante le loro cerimonie"). Si può infatti intravedere qui una distinzione tra abitudine (*solent*) e norma morale (*debere*).

[98] Cf. Varro *Log. Cato de liberis educandis* fr. 24 Chappaius = fr. 22 Müller = Non. 190, 3 L.

[99] Per un inquadramento del logistorico in questione e in particolare del personaggio da cui trae il nome il titolo si veda *infra*, pp. 132-133.

Questa distinzione mi sembra deducibile, oltre che dalle due definizioni varroniane dove i due concetti sono sempre separati, anche dall'esame dei libri superstiti del *De lingua Latina*, nei quali *mos* compare soltanto una volta, nell'espressione fissa *gerere morem*.[100] Viceversa, per indicare la pratica linguistica comune, il Reatino impiega unicamente la parola *consuetudo*, che ricorre frequentemente, in particolare nei libri VIII-X, imperniati sulla fittizia *querelle* tra *ratio* (o *analogia*) e *consuetudo* (o *anomalia*).[101]

Tale pratica non sempre è positiva per Varrone, al contrario della *recta consuetudo* che deve essere seguita (*sequi*, lo stesso verbo della definizione di *mos* conservata da Macrobio), come si esplicita in un passo del libro IX:

> *Quare qui ad consuetudinem nos vocant,* ***si ad rectam, sequemur****: in eo quoque enim est analogia; si ad eam invitant quae est* ***depravata, nihilo magis sequemur****, nisi cum erit necesse, quam in ceteribus rebus mala exempla: nam ea quoque, cum aliqua vis urget, inviti sequemur.*[102]
>
> "Perciò seguiremo quelli che ci incitano alla consuetudine, solo se alla retta consuetudine: anche in questo infatti c'è una ragione analogica; se invece ci invitano a un uso perverso (a meno che non sarà necessario) non lo seguiremo più di quanto seguiamo gli esempi negativi in altre cose: infatti anche quelli seguiremo, pur non volentieri, quando una qualche forza ci costringe".

Poco prima nel testo Varrone, forse per distinguere i due concetti e riaffermare il valore paradigmatico del *Mos*, sembra volutamente far eco al più volte citato verso terenziano del *Phormio*, sostituendovi il termine *consuetudo*:

> *Populus enim in sua potestate, singuli in illius: itaque ut* ***suam quisque consuetudinem****, si mala est, corrigere debet, sic populus suam.*[103]
>
> "Infatti il popolo è in proprio potere, i singoli in potere di quello: pertanto come ciascuno deve correggere la propria abitudine, se è sbagliata, così deve fare anche il popolo".

L'adozione di determinati usi linguistici è in ultima analisi ricondotta dal Reatino al consenso del popolo, cui spetta il giudizio ultimo sull'uso da adottare, sebbene si possa lasciare influenzare dalle scelte di persone autorevoli, come visto negli esempi riguardo al prestigio di Cesare.[104]

---

[100] Cf. *supra*, p. 79 e n. 27.

[101] Non si è purtroppo conservata la sezione del libro X dove l'autore definiva la *consuetudo* (cf. *ling.* 10, 2).

[102] Varro *ling.* 9, 18.

[103] *Ibid.* 9, 6.

[104] Si può notare che questa predominanza del ruolo e del giudizio del *populus* è presente anche nell'*Enchiridion* di Pomponio. Tale testo, seppur non possa più essere considerato un rifacimento dei XV *libri iuris civilis* di Varrone come faceva Sanio, si dimostra influenzato almeno indirettamente da Varrone. Cf. Sanio 1867, 30 sgg.; Nörr 1976, 518 sgg.; Cenderelli 1973, 10-14. In questo scritto giuridico conservato nel Digesto dove si ricostruisce la storia giurisprudenziale di Roma, l'autore attribuisce al popolo, almeno per tutta l'epoca repubblicana, la definizione del ruolo sociale e dell'attività dei giuristi. Le diverse forme di dignità (*maxima dignatio*), scandite da differenti appellativi specifici per ciascun giurista, sono conferite dal popolo, detentore ultimo dell'opinione e della pratica comune (*consuetudo*). Soltanto

Non voglio però occuparmi qui nel dettaglio di questo passo denso di richiami letterari[105], preferendo rimandare alla convincente discussione condotta da Lundy che ne fa emergere a pieno la portata politica e filosofica nel quadro complessivo del trattato.[106] Mi preme soltanto sottolineare come si possa qui scorgere una conferma e un'applicazione del tentativo di distinzione tra l'esemplarità e sostanziale giustezza del sistema di valori condiviso (*mos*) dalla semplice pratica comune (*consuetudo*). Quasi in risposta a Terenzio, l'autore suggerisce che certamente ogni uomo e ogni popolo possiedono un propria abitudine, ma essa può essere anche negativa perché non utile al singolo o alla comunità: tale abitudine non può pertanto essere designata con il termine *mos*; si deve invece impiegare una *vox media* come *consuetudo*, che non metta in discussione il *mos* e il suo ruolo normativo di "paradigma relativo del giusto".[107]

Un possibile riscontro di tale concezione della *consuetudo* si ha nel discorso che Cicerone mette in bocca a Varrone negli *Academica posteriora*. Riferendo il pensiero del maestro Antioco sull'etica, egli spiega che una *consuetudo* fa parte del sistema delle virtù etiche (*mores*) solo se, oltre ad essere creata dall'uso, è anche oggetto di riflessione razionale (*ratio*):

> *Animi autem quae essent ad comprehendendam* [*ingeniis*][108] *virtutem idonea, eaque ab his in naturam et* ***mores*** *dividebantur. Naturae celeritatem ad discendum et memoriam dabant, quorum utrumque mentis esset proprium et ingenii;* ***morum*** *autem* ***putabant studia esse et quasi consuetudinem, quam partim assiduitate exercitationis partim ratione formabant****, in quibus erat ipsa philosophia.*[109]
>
> "I beni dell'animo che sono adatti alla comprensione della virtù si suddividono, secondo costoro, tra indole e usanze. All'indole attribuivano la rapidità nell'apprendimento e la memoria, delle quali entrambe sono proprie della mente e dell'ingegno; ritenevano invece che rientrino fra le usanze gli interessi e per così dire l'abitudine, che in parte è formato -secondo loro- dall'assiduità dell'esercizio in parte dalla ragione: in queste ultime due è posta anche la stessa filosofia".

---

a partire dal periodo imperiale sarà il *princeps* a designare la dignità dell'esperto di diritto. Si veda in proposito lo studio di D'Ippolito 1994, 1-24.

[105] Secondo Wiseman, il passo rivedeva il perduto discorso di Scipione presente nel libro V del *De re publica* e citato dallo stesso Cicerone (*ad Fam.* 8.7.4). Cf. Wiseman 2009, 119.

[106] Lundy 2013, 238-247.

[107] Già Cenderelli 1973, 121 notava: "nella maggioranza dei casi alla consuetudine in senso tecnico-giuridico Varrone preferisce far riferimento usando il termine *mos (maiorum*), piuttosto che quello *consuetudo*, anche se sarebbe certamente errato affermare categoricamente che tale termine venga sempre rifiutato da Varrone, qualora egli richiami una norma giuridica consuetudinaria. Ciò, infatti, sarebbe smentito almeno in un caso". Il caso a cui si riferisce Cenderelli si legge in Varro *ling.* 6, 74. L'esempio non mi sembra però decisivo in quanto chiaramente una *consuetudo*, se positiva, cioè se giudicata conforme al soggetto che la pratica, può chiaramente essere anche *mos*, ma i due termini sembrano ben distinti dall'autore.

[108] *Delevit* Paolo Manuzio.

[109] Cic. *ac. post.* 1, 20.

Questo tipo di *consuetudo* che viene fatta rientrare nei *mores* è inteso come frutto in parte di esercizio (*assiduitas exercitationis*) e in parte di ragione (*ratio*) e non si tratta quindi di semplice "abitudine" (ἔθος), ma di un'abitudine razionalmente scelta, ovvero un'abitudine positiva (*bona consuetudo*) dal carattere morale (ἦθος), come suggerisce l'avverbio *quasi* che la precede e serve forse a indicare la traduzione di un termine greco o comunque a sottolineare l'imprecisione del vocabolo *consuetudo* per rendere il concetto in questione.[110]

***

In conclusione, le due definizioni varroniane rappresentano, a mio avviso, il tentativo, forse un po' forzato ma comunque originale, di conciliare le due accezioni principali di *mos* presenti nella lingua latina e nella cultura romana in genere. Adottando una sintesi tipica del proprio sistema di pensiero, l'autore cercava verosimilmente di legittimare il valore assoluto di *mos* (*Mos*, "giusta usanza ovvero legge non scritta") presente nella tradizione romana pur ammettendone l'origine soggettiva e la possibilità di cambiare a seconda delle circostanze: la contraddizione tra *mos* e *Mos* verrebbe così superata, dal suo punto di vista, inserendo una vocazione e allo stesso tempo una finalità paradigmatiche per la comunità (*quem sequi debeat consuetudo*). La nuova giustificazione al *mos* proposta da Varrone sarebbe quindi il suo carattere esemplare: esso è giusto in quanto adatto a essere oggetto di consuetudine, sia perché capace di raccogliere consenso sia perché utile a indirizzare l'abitudine del singolo o della comunità.

A questo punto, credo sia significativo e legittimo il confronto con le teorie linguistiche di Varrone, dal momento che si è notato come i processi linguistici e la creazione e diffusione di usanze sociali e morali seguono le medesime dinamiche.[111] A fronte delle considerazioni tratte sinora dalla definizioni di *mos* non è da escludere che l'autore ritenesse che il modello di comportamento (*Mos*) debba essere tratto dalla riflessione razionale (*iudicium animi*) in modo però da poter rientrare in un uso condiviso (*consuetudo*), allo stesso modo di come la *declinatio* della lingua deve essere governata da *ratio* e *consuetudo* insieme:[112]

[110] Rackham 1961, *ad loc.*: "*Quasi* marks *consuetudo* as a translation of ἔθος and suggests its relation to ἦθος".

[111] *Contra* Gaudemet 1979, 42. Gaudemet, negando che Varrone avesse connesso costume e ragione a causa dell'esigenza giuridica del carattere razionale del costume, ritiene che questo raffronto con la teoria linguistica non sia autorizzato in alcun modo nei suoi scritti.

[112] I libri VIII-X espongono la controversia tra *anomalia* (=*consuetudo*) e *analogia* (=*ratio*). Adottando un forma di argomentazione in *utramque partem* Varrone vuole però dimostrare che tale contrapposizione è solo apparente, perché entrambe sono nate da un particolare uso (*consuetudo*). Cf. Collart 1963, 128. Sul metodo espositivo adottato dall'autore in questi libri si veda Ax 1995.

> *Ii qui in loquendo partim sequi iubent nos consuetudinem partim rationem non tam discrepant, quod consuetudo et analogia coniunctiores sunt inter se quam iei credunt, quod est nata ex quadam consuetudine analogia.*[113]
>
> "Non sono così in disaccordo quanti dicono che nel parlare vada seguito l'uso condiviso e quanti dicono invece la ragione, dal momento che consuetudine e ragione analogica sono più connessi tra loro di quanto essi pensino, poiché l'analogia è nata da un particolare uso condiviso".

In questo senso, al pari della *declinatio* nei processi linguistici, il *mos* come inteso da Varrone sarebbe un valore che riesce a conciliare ragione e abitudine.[114]

7. Il valore dei *mores antiqui*

Queste definizioni varroniane di *mos* nascono verosimilmente in risposta allo svuotamento di significato del termine, ovvero dalla necessità di chiarirne la valenza in un momento in cui tale termine era impiegato impropriamente.[115]

Può essere significativo in tal senso notare che, sulle diciotto occorrenze del vocabolo (comprese le due definizioni) presenti nell'intero *corpus* varroniano, ben quattro appartengano ai frammenti delle *Saturae Menippeae*, ovvero a un'opera in cui spesso si denunciava in forma sarcastica la degenerazione dell'etica romana presente.[116] Va segnalato, viceversa, che *consuetudo* non compare tra i frammenti conservati delle satire. Le occorrenze totali di *mos* mi sembrano mostrare che, sebbene esso non fosse inteso da Varrone obbligatoriamente come usanza *inveterata*, il termine viene da lui impiegato positivamente per lo più in riferimento a tradizioni del passato di Roma. La ragione di tale uso del vocabolo potrebbe risiedere nel fatto che, a detta dell'autore, un tempo (indicato genericamente con l'avverbio *tunc*) i *mores* erano scelti in quanto adatti a fare da

[113] Varro *ling*. 9, 1, 2.

[114] Secondo la teoria esposta nel *De lingua latina*, l'*impositio verborum* avrebbe creato il vocabolario di base, mentre la *declinatio* (combinando appunto regola e uso) avrebbe moltiplicato il numero delle forme creando le declinazioni o flessioni: cf. Varro *ling.* 8, 5 su cui Collart 1954, 269. Con il termine *declinatio* si indicano declinazioni, coniugazioni di verbi, ma anche derivazioni con prefissi e suffissi, e composizione. Cf. Taylor 1974, 13.

[115] Si confronti la contemporanea denuncia di Sallustio sulla perdita del senso delle parole nel presente degenere romano. Sall. *Cat.* 52, 11: *nos vera vocabula rerum amisimus: quia bona aliena largiri liberalitas, malarum rerum audacia fortitudo vocatur, eo res publica in extremo sita est* ("noi abbiamo perso i vocaboli corretti per esprimere le cose: poiché la distribuzione di beni altrui viene chiamata liberalità, la sfrontatezza in azioni riprovevoli viene chiamata valore, tanto in fondo è stato posto lo Stato"). Cf. Moatti 1997, 35-37. Un altro vocabolo che sembra svuotarsi di significato è *ius:* tra III e II sec. a.C., inizia a essere attestato il termine *aequum* in coppia fissa con *ius*, il quale evidentemente non bastava più a indicare un'azione conforme al giusto. Cf. Schiavone 2005, 129-130.

[116] Tre occorrenze (frr. 258, 303, 494 Ast.) sono in unione ad aggettivi quali *antiquus*, *avitus* e *patritus* o nell'espressione *more maiorum*, sempre in riferimento a contesti religiosi o comunque ritualistici. Nel fr. 494 Ast., che analizzo qui di seguito, si ha però un uso parodico e antifrastico del *mos* degli antenati. Sulla quarta occorrenza (fr. 554Ast.) pesano purtroppo le lacune della tradizione manoscritta: in ogni caso i *mores* sono qui definiti *boni*.

fondamento alla *civitas* romana tanto da essere diventati vere e proprie istituzioni, al contrario delle pratiche diffuse nel presente.

Nell'εἰσαγωγικόν ad *Pompeium*, ad esempio, Varrone, come riferito da Gellio, spiegava il funzionamento del senato, riconducendo le regole di tale istituzione all'usanza imposta dagli antenati:[117]

> *Primum ibi ponit qui fuerint per quos **more maiorum** senatus haberi soleret eosque nominat: "dictatorem, consules, praetores, tribunos plebi, interregem, praefectum urbi," neque alii praeter hos **ius fuisse** dixit facere senatusconsultum, quotiensque usus venisset ut omnes isti magistratus eodem tempore Romae essent, tum quo supra ordine scripti essent, qui eorum prior aliis esset, ei potissimum senatus consulendi ius fuisse ait.*[118]
>
> "In quello scritto indica chi erano quelli che in base all'usanza degli antenati erano soliti convocare il senato e li nomina: "il dittatore, i consoli, i pretori, i tribuni della plebe, l'*interrex*, il prefetto cittadini" e disse che nessuno oltre a questi aveva il diritto di proclamare il senatoconsulto e tutte le volte in cui fosse sorta l'utilità che tutti insieme questi magistrati si trovassero a Roma in un medesimo momento, allora in base all'ordine in cui sono stati scritti sopra, chi si trovava primo fra questi rispetto agli altri aveva per primo il diritto di consultare il senato".
>
> *Tum adscripsit de locis in quibus senatusconsultum fieri **iure** posset, docuitque confirmavitque, nisi in loco per augurem constituto, quod "templum" appellaretur, senatusconsultum factum esset, **iustum** id non fuisse. Propterea et in curia Hostilia et in Pompeia et post in Iulia, cum profana ea loca fuissent, templa esse per augures constituta, ut in iis senatusconsulta **more maiorum iusta** fieri possent. Inter quae id quoque scriptum reliquit, non omnes aedes sacras templa esse ac ne aedem quidem Vestae templum esse.*[119]
>
> "Allora riferisce sui luoghi dove in base al diritto può essere fatto il senatoconsulto e insegna e conferma che non era conforme al diritto che fosse fatto un senatoconsulto in nessuno luogo se non in quello stabilito dall'augure che era chiamo 'tempio'. Per questa ragione sia nella curia Ostilia sia in quella Pompeia sia in seguito in quella Iulia, poiché erano luoghi profani, furono stabiliti dei templi dagli auguri, affinché potessero essere fatti giustamente in base all'usanza degli antenati in quei luoghi i senatoconsulti. E tra queste indicazioni lascia anche scritto che non tutti gli edifici sacri sono templi e che neppure la casa di Vesta è un tempio".

In questi due passi, ogni pratica del senato viene ricondotta al *mos maiorum* e al *ius*: i due termini sembrano sovrapporsi, in quanto il *mos* scelto dai *maiores* era conforme al *ius*, ovvero adatto ad essere fatto oggetto di consuetudine.

Un altro caso in cui un'usanza imposta dagli antenati si era mantenuta fino a diventare un'istituzione romana è riferita nel logistorico *Atticus de numeris*:

[117] Il contenuto di questo scritto, risalente al primo consolato di Pompeo (70 a.C.), era riassunto e in parte ampliato da Varrone stesso nel libro IV delle *Epistolicae quaestiones*, più precisamente in quella *ad Oppianum*, ripresa a sua volta da Gellio nelle *Noctes Atticae*. Cf. Bretone 1975, 17.

[118] Varro in Gell. 14, 7, 4-5.

[119] *Ibid.* 14, 7, 7.

> *Id* ***moris institutique*** *maiores nostri tenuerunt, ut, cum die natali munus annale Genio solverent, manum a caede ac sanguine abstinerent, ne die, qua ipsi lucem accepissent, alii demerent.*[120]
>
> "I nostri antenati mantennero come usanza e istituzione di allontanare la mano dal sacrificio e dal sangue, quando nel giorno del compleanno dedicavano il dono annuale al loro Genio, in modo che altri non fossero privati della vita nel giorno in cui loro l'avevano ricevuta".

Si spiega qui l'abitudine di evitare sacrifici cruenti nel giorno del compleanno di una membro della famiglia, la quale rappresentava a Roma un'usanza dal carattere normativo (*mos* e *institutum* nel testo formano quasi un'endiadi).

In questo senso Varrone, pur dando parallelamente una nozione astratta di *mos* scevra da riferimenti temporali al passato, sembra cercare di dimostrare in tutta la sua opera che gli specifici *mores* imposti dai *maiores* e divenuti col tempo *consuetudo*, erano i *boni mores*, ovvero le pratiche utili alla *res publica*. Questa posizione tradizionalista si nota ad esempio nell'insistenza con cui l'autore descrive come giuste le scelte comportamentali degli antenati:

> ***Viri magni*** *nostri maiores* ***non sine causa*** *praeponebant rusticos Romanos urbanis ut ruri enim qui in villa vivunt ignauiores, quam qui in agro versantur in aliquo opere faciendo, sic qui in oppido sederent, quam qui rura colerent desidiosiores putabant.*[121]
>
> "Non senza ragione quei grandi uomini che furono i nostri antenati ai Romani di città preferivano quelli di campagna. Come, infatti, coloro che in campagna vivono dentro il recinto della villa sono considerati indolenti rispetto a quelli che lavorano la terra, così quelli che vivevano in città erano considerati degli sfaccendati rispetto a quelli che attendevano all'agricoltura". (trad. Traglia)
>
> *Neque solum antiquior cultura agri, sed etiam melior. Itaque* ***non sine causa*** *maiores nostri ex urbe in agros redigebant suos cives, quod et in pace a rusticis Romanis alebantur et in bello ab his alebantur.* ***Nec sine causa*** *terram eandem appellabant matrem et Cererem, et qui eam colerent, piam et utilem agere vitam credebant atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis.*[122]
>
> "Né l'agricoltura è il sistema di vita più antico, è anche il migliore. Pertanto, non senza motivo i nostri antenati cercavano di far emigrare i loro concittadini dalla città in campagna, poiché in pace erano sfamati dai contadini romani e in guerra erano da loro soccorsi". (trad. Traglia)

A giudicare dalle definizioni di *mos* date da Varrone, tali scelte dovevano essere corrette (e i *mores* conseguenti *boni*) perché prese a seguito di un *iudicium* sulla loro utilità (cf. *non sine causa*).

Parallelamente l'autore, per riaffermare la giustezza dei *mores antiqui*, fa una rassegna dei comportamenti deteriori diffusi nel presente di Roma. Essi sono ancora chiamati *mores* ma

[120] Varro *Log. Atticus de numeris* ap. Cens. 2, 2.

[121] Varro *R.R.* 2, *praef.*, 1.

[122] *Ibid.* 3, 1, 4.

verosimilmente in senso antifrastico e parodico, per sottolineare la degenerazione contemporanea la quale sarebbe arrivata a parlare abusivamente di *mos* per sostenere anche modelli di comportamento negativi, che in quanto dannosi per il complesso della *civitas* non dovrebbero essere fatti oggetto di pratica comune. In un passo del suo trattato sull'agricoltura, spesso caratterizzato dallo stile salace e umoristico, l'autore impiega il termine *mores* per descrivere gli usi culinari sfrenati diffusi tra i romani contemporanei:[123]

> *Reliquis annis omnibus si <non> hanc expectabis summam, spero, non tibi decoquet ornithon: neque hoc accidit* ***his moribus*** *nisi raro ut decipiaris. Quotus quisque enim est annus, quo non videas epulum aut triumphum aut collegia non epulari? Sed propter luxuriam, inquit, quodam modo epulum cotidianum est intra ianuas Romae.*[124]
>
> "Anche se non ti aspetterai questo utile in tutti gli altri anni, non andrà fallita, spero, la tua uccelliera. Ma con questi costumi di vita non accade che raramente di essere delusi. Quanti mai, infatti, sono gli anni in cui non si vede un pubblico banchetto o un trionfo o non si vedono associazioni riunirsi a banchettare? Ma per la vita sfrenata di questi tempi, disse lui, dentro le porte di Roma c'è, per così dire, un banchetto ogni giorno". (trad. Traglia)

Varrone, verosimilmente, ironizza su delle usanze degenerate che pretenderebbero di essere definite *mores* anziché *vitia*, in particolare riferendosi qui al lusso alimentare diffuso, vizio che era stato bersaglio dei suoi strali anche nelle *Saturae Menippeae*.[125]

In una società in crisi, dove il consenso popolare, guidato da *auctoritates* degeneri, non è in grado di riconoscere quali comportamenti debbano essere oggetto di consuetudine della comunità, il *Mos* continua a essere chiamato in causa dagli attori politici, però per finalità personali. Ad esempio ancora nell'εἰσαγωγικόν *ad Pompeium* Varrone riferiva una nuova usanza (*novus mos*) introdotta nel regolamento del senato per l'interesse specifico della nuova classe dirigente:

> [scil. *Varro*] *Docet deinde inibi multa: quibus diebus habere senatum ius non sit; immolareque hostiam prius auspicarique debere, qui senatum habiturus esset, de rebusque divinis prius quam humanis ad senatum referendum esse; tum porro referri oportere aut infinite de republica aut de singulis rebus finite; senatusque consultum fieri duobus modis: aut per discessionem, si consentiretur, aut, si res dubia esset, per singulorum sententias exquisitas; singulos autem debere consuli gradatim incipique a consulari gradu. Ex quo gradu semper quidem antea primum rogari solitum, qui princeps in senatum lectus esset; tum autem, cum haec scriberet,*

[123] Sullo stile umoristico di Varrone in tutte le sue opere e in particolare anche nelle *Res rusticae* cf. Laughton 1978.

[124] Varro *R.R.* 3, 2, 16.

[125] Ad esempio, si veda il fr. 53 Ast. (*magna uti tremescat Roma et magnae mandonum gulae*, "perché tremi la grande Roma e le grandi bocche dei mangioni"), dove l'allitterazione del suono *m* sembrerebbe studiata per mettere in rilievo la contraddittoria grandezza della Roma coeva, messa in pericolo dall'immensa voracità dei suoi cittadini. Cf. Cèbe 1974, 2, 274 e n. 4.

> ***novum morem*** *institutum refert* <u>*per ambitionem gratiamque*</u>*, ut is primus rogaretur quem rogare vellet qui haberet senatum, dum is tamen ex gradu consulari esset.*[126]
>
> "Varrone offre quindi lì una serie di insegnamenti: in quali giorni non è si ha il diritto di convocare il senato; che chi vuole convocare il senato deve prima fare un sacrificio e prendere gli auspici; che bisogna riferire al senato prima riguardo alle questione divine poi a quelle umane; che allora poi conviene mettere all'ordine del giorno ciò che riguarda lo stato in generale e i singoli argomenti; che il senato consulto può avvenire in due modi: o per "discessione", se si era d'accordo, o, se la questione era dubbia, prendendo le opinioni di ciascuno; i singoli dovevano essere consultati per gradi e bisognava partire dal grado consolare. E da questo rango un tempo era usanza interrogare sempre per primo colui che era stato scelto nel senato come *princeps*; allora però, quando Varrone scriveva queste cose, riferisce che era stata istituita per ambizione e piaggeria una nuova usanza, cioè che per primo veniva interrogato colui che era scelto dal presidente del senato, purché fosse stato di grado consolare".

Un nuovo *mos*¸ non più connesso al *ius* o *iustum*, è stato istituito per *ambitio* e *gratia*, secondo le parole di Varrone riportate verosimilmente con fedeltà da Gellio.[127] Credo che qui, l'autore, anche a costo di venir incontro a un'apparente contraddizione, recuperasse sarcasticamente il termine *mos* per mostrare come il sovvertimento di Roma sarebbe riscontrabile anche nel sovvertimento del significato dei vocaboli.

Un esempio ancor più evidente del ribaltamento completo del valore di tale termine nella realtà presente si trova nella satira menippea *Sexagessis*, la cui scena *clou* doveva essere la depontazione dell'anziano protagonista sulla base di un presunto *mos* degli antenati, come riferiva lui stesso in questo frammento:

> *vix ecfatus erat, cum more maiorum ultro carnales arripiunt, de ponte in Tiberim deturbant*[128]
>
> "[*e.g.* il procuratore] a stento aveva parlato, quando in base al *mos maiorum* da lì ci prendono in carne e ossa, e dal ponte ci buttano nel Tevere".

Secondo la ricostruzione a mio avviso più verosimile, risvegliatosi sessantenne dopo uno straordinario sonno cinquantennale il protagonista, ancora fedele ai tradizionali *mores antiqui* a differenza del resto dei Romani che decidevano con un rapido processo di gettarlo nel fiume, veniva punito proprio per aver criticato i *novi* "*mores*". La comicità della scena doveva consistere nel paradosso per cui i fautori del nuovo corso romano, i "modernisti", pretendendo di seguire un

[126] Varro in Gell. 14, 7, 9.

[127] Mi sembra verosimile che Gellio non tradisse il testo originario perché tra questo passaggio e i due citati in precedenza si nota l'insistenza su *mos maiorum* messo in contrasto con questo *mos novus institutus per ambitionem gratiamque*. Inoltre si noti che a questo punto del testo Gellio ripete *refert*¸ forse proprio per sottolineare che si trattava delle parole dell'autore.

[128] Fr. 494 Ast.

costume antico, facevano del *mos maiorum* il garante di una punizione illegittima e lo privavano così di qualsiasi valenza morale e quindi di autorità.[129]

***

In sintesi, ho cercato di mettere in luce come la riflessione sul concetto di *mos* in Varrone mostri da un lato il tentativo di definire tale termine in modo da poter contemperare insieme le sue due accezioni principali, che per ragioni di chiarezza ho distinto chiamandole *mos* e *Mos*. In questo senso, egli avrebbe cercato, un po' forzatamente, di legittimare il valore assoluto di *Mos* presente nella tradizione romana pur ammettendone l'origine soggettiva e la possibilità di cambiare a seconda delle circostanze, a patto però che esso mantenesse un obiettivo sociale e morale, appunto. Allo stesso tempo, ho tentato di fare emergere la sua consapevolezza della crisi di autorità dei valori tradizionali incarnati dal *mos maiorum* parallela all'emergere di nuove usanze, impropriamente chiamate *mores*, da lui sentite come estranee e soprattutto dannose alla *civitas*. Ritenendo questi presunti *mores* portatori di una malattia capace di condurre alla fine della *vita populi Romani*[130], il Reatino sembra avanzare un progetto di ridefinizione dei *boni mores* che sarebbero, a suo dire, i "veri" *mores antiqui*, da lui riscoperti per mezzo dell'erudizione antiquaria e legittimati dalla *ratio*, in particolare dal confronto con la filosofia greca.[131]

Un frammento della satira *Modius* risulta, a mio avviso, emblematico per cogliere tale progetto che, comune a tutte le sue opere, sembra alla base della sua vocazione e pratica antiquaria:

> *quid aliud est quod Delphice canat columna litteris*
> *suis* ἄγαν μηθέν*, iubens nos facere ad mortalem modum,*
> *medioxime, ut quondam patres nostri loquebantur*[132]
>
> "Che cos'altro elogia la colonna delfica con i suoi caratteri ἄγαν μηθέν (nulla di troppo), ordinandoci di conformarci alla misura mortale, *medioxime* (con moderazione), come una volta dicevano i nostri padri?"

È evidente in questo frammento il tentativo varroniano di equiparare i risultati della saggezza greca con la morale degli antichi Romani. In particolare, sembra qui riassunto con due espressioni

[129] Rinvio alla mia trattazione più completa in Leonardis 2014, 52-53. Cf. anche *infra*, pp. 146-149.

[130] Si vedano i frammenti del quarto e ultimo libro del *De vita populi Romani* (frr. 121-123 Rip.), dove la diffusione di nuovi (dis)valori (quale ad esempio la *cupiditas* o l'*amor imperii*) viene rappresentata come un'epidemia, con un'insistente richiamo al sangue e alle ferite. Cf. *supra*, pp. 64-65. Una simile immagine si ritrova in un'orazione perduta di Pompeo risalente alla fine del 71 a.C. (*Contio de restituenda tribunicia potestate*). Cf. fr. 111, 14 Malc. = Sall. *hist*. IV fr. 41: *Qui quidem mos, ut tabes, in urbem coniectus* ("e certamente questa usanza scaraventata, come la peste, in città"). Si noti infine come in Varrone e Sallustio i *mores* negativi e portatori di malattia sono rappresentati come corpi estranei alla città.

[131] Cf. *infra*, cap. 5.

[132] Fr. 320Ast. = Non., 205 L.: *medioximum, medie acutum modo. Varro Modio*. Si tratta di ottonari giambici.

diverse, una greca (ἄγαν μηθέν)[133] appunto e una romana arcaica (*medioxime*),[134] il messaggio complessivo della satira, che trattava verosimilmente il problema della moderazione:[135] *mutatis mutandis* (*mutatis litteris* verrebbe da dire riprendendo il senso del frammento) ἄγαν μηθέν e *medioxime* aspirano a un unico ideale di comportamento, ovvero la giusta misura.

[133] Il celebre motto iscritto sul tempio di Delfi, la cui paternità era attribuita a diversi personaggi mitici. Cf. Cèbe 1987, 8, 1381 e n. 324.

[134] Il termine è un *hapax* di forma arcaica. Cf. Deschamps 1976, 228-229 e LI, n. 576.

[135] Il titolo si riferisce all'unità di misura romana del moggio; si coglie però già nel titolo, almeno a livello sonoro, l'allusione al *modus*, alla moderazione. Il problema della misura da seguire era presente anche nella satira *Est modus matulae*, il cui sottotitolo (περὶ μέθης) e i cui frammenti mostrano però che trattava più specificatamente la moderazione nel bere.

3.

Memoria e *sapientia:* meccanismi e crisi della memoria

> "Ad ogni atto appartiene il dimenticare, come alla vita di ogni cosa organica appartiene non solo la luce, ma anche il buio. Un uomo che costantemente volesse avere sensazioni in modo storico, sarebbe simile a colui che fosse obbligato a rinunciare al sonno, o all'animale che dovesse continuare a vivere ruminando e ruminando, sempre e costantemente. Quindi: è possibile vivere quasi senza ricordare, vivere felici, come mostra l'animale, ma è del tutto impossibile vivere senza dimenticare. O, per spiegarmi in modo ancora più semplice sul mio tema: c'è un grado di insonnia, del ruminare, di senso storico, nel quale il vivente subisce un danno e alla fine muore, che sia un uomo o un popolo o una civiltà".
> [F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*] [1]

Premessa

La perdita di numerose opere di Varrone, e in particolare delle *Antiquitates rerum divinarum et humanarum*¸ rappresenta un arduo ostacolo per chi studia il pensiero storico-filosofico di quest'autore. Tuttavia, il confronto con il *De lingua latina*, composto pochi anni dopo il trattato antiquario (tra il 47 e il 45 a.C.), consente spesso un tentativo di ricostruzione, per quanto ipotetica, in virtù del riuso delle *Antiquitates* all'interno dello scritto linguistico e in particolare nei libri etimologici (V-VII).

Sulla scia dello studio di Elisa Romano (2003), si approfondirà in queste pagine l'esame dei termini e delle spiegazioni etimologiche connesse alla sfera del ricordo, per tentare di fare emergere la concezione che Varrone aveva della memoria: la sua funzione, il suo funzionamento e le sue componenti. In parallelo, l'analisi di una serie di frammenti varroniani connessi all'immagine metaforica del 'ruminare' e di alcune testimonianze indirette tenta, nella seconda parte del capitolo, di mettere in evidenza la denuncia della coeva crisi della tradizione che verosimilmente il Reatino

[1] Trad. M. Rimoldi da F. Nietzsche, *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*: "Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Tiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholtem Wiederkäuen leben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Tier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt und zuletzt zugrunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Kultur". Ringrazio Elisa Romano, che conoscendo questo mio lavoro mi ha segnalato questo passo, e Sandro Mancini, per avermi indirettamente suggerito il confronto con Montaigne, a cui il filosofo tedesco sembra alludere riprendendo l'immagine del sonno e del ruminare. Cf. Montaigne, *Essais*, III, 13, p. 1342: "Les autres ressentent la douceur d'une satisfaction et de la prospérité; je la ressens comme eux, mais ce n'est pas en passant et en glissant. Il faut plutôt l'étudier, la savourer et la ruminer pour en rendre grâces comme il convient à celui qui nous l'accorde. Eux jouissent des autres plaisirs comme ils le font de celui du sommeil, sans les connaître. Afin que le 'dormir' lui-même ne m'échappât point stupidement ainsi, j'ai trouvé bon autrefois qu'on me le troublât pour que je l'entrevisse".

affidò ai suoi scritti per mezzo di questa metafora.[2] Tale crisi sembrerebbe per lui connessa a una svalutazione delle pratiche mnemoniche a Roma ('*Memorieren*')[3]. Per tale ragione, egli sembra aver distinto concettualmente il 'ricordo' dalla semplice 'ripetizione'. È probabile che parte di questa riflessione sulla memoria e sulle sue differenti componenti confluì, in forma riassunta, nella sezione del *De lingua latina* dove l'autore esamina il lessico del ricordo; alcuni indizi, lasciano altresì presumere che essa fosse originariamente contenuta nelle *Antiquitates*, probabilmente nella sezione introduttiva, dove si giustificava il valore di quest'opera presentandola come *monumentum/monimentum*, ovvero come contenitore di memoria viva.

1. La memoria (soprav)vive: *reminisci*, *recordare*, *meminisse* e i *monumenta* del passato

Nel libro VI del *De lingua latina*, dopo aver trattato le etimologie di parole connesse alla nozione di tempo (*tempora*), si passa alla sezione dove vengono esaminati i termini latini designanti le azioni che avvengono nel tempo (*actiones*).[4] In quest'ultima sezione, a sua volta distinta nei sottogruppi *cogitare* (§§43-50), *dicere* (§§51-78), *facere* (§§77-96)[5], sono esposte alcune etimologie che risultano assai interessanti per comprendere il concetto di memoria, come inteso da Varrone. L'autore, infatti, "stabiliva qui i rapporti di parentela tra sostantivi e verbi connessi alla sfera del ricordo".[6] Seppur possa apparire scontato, il primo elemento che credo si debba sottolineare nella sua trattazione è l'idea che la memoria appartenga ai processi mentali, al *cogitare* appunto:

> *Incipiam hinc primum quod dicitur ago. Actio ab agitatu facta.* [...] *Actionum trium primus agitatus mentis, quod primum ea quae sumus acturi cogitare debemus, deinde tum dicere ac facere. De his tribus minime putat volgus esse actionem cogitationem; tertium, in quo quid facimus, id maximum. Sed et cum co[a]gitamus quid et eam rem agitamus in mente, agimus, et cum pronuntiamus, agimus.* [...] ***Cogitare a cogendo*** *dictum: mens plura in unum cogit, unde eligere possit* [...]. *A cogitatione concilium (inde consilium), quod ut vestimentum apud fullonem*

[2] Cf. Moatti 2003. Per tradizione, si intende "un processo comunicativo in cui dei gruppi prendono su di sé parti della loro eredità culturale dai loro predecessori e la trasmettono ai successori": cf. Cancik-Mohr 1990. Questo processo è inconscio e riflette il sentimento diffuso della continuità col passato, come osserva ancora Moatti (p. 82). Su tradizione e memoria culturale si veda in generale Assmann 1997.

[3] Con questo sostantivo Cancik-Mohr 1990, 314 indica l'apprendimento mnemonico e la ripetizione regolare di ciò che si è appreso. Tale pratica caratterizza anche molte culture scritte e "religioni del libro", riservando un ruolo centrale all'oralità. La sua importanza dipende da una serie di fattori: il disprezzo per la scrittura, la possibilità di un'istruzione intensiva e di un controllo diretto della trasmissione della cultura, la formazione dell'élite attraverso un lungo *Memorieren*.

[4] Sulla quadripartizione *locus*, *corpus*, *tempus* e *actio*, sulla sua ricorrenza in diverse opere varroniane, sulla sua origine e sul suo valore si veda Piras 1998, 25-55.

[5] Questa tripartizione, i cui elementi sono ordinati cronologicamente, risale a un modello stoico (*SVF* II, 168): νόημα, λεκτόν, πρᾶγμα. Cf. Dahlmann 1932, 41.

[6] Romano 2003, 102.

cum cogitur, conciliari dictum. ***Sic reminisci, cum ea quae tenuit mens ac memoria, cogitando repetuntur****. Hinc etiam comminisci dictum, a con et mente, cum finguntur in mente quae non sunt; et ab hoc illud quod dicitur ementiri*[7]*, cum commentum pronuntiatur.* ***Ab eadem mente meminisse dictum et amens, qui a mente sua disce[n]dit****.*[8]

"Comincerò innanzitutto dalla parola *ago* (conduco, faccio). L'*actio* (azione) è costituita dal movimento. [...] Dei tre tipi di azione, il primo è il movimento della mente, perché prima dobbiamo pensare a ciò che faremo, poi, successivamente, dire e fare. Di queste tre, la gente ritiene che il pensiero non sia affatto un'azione; il terzo grado, in cui facciamo qualcosa, ritiene che sia il più importante. Ma sia quando pensiamo a qualcosa ed agitiamo quella cosa nella mente, sia quando parliamo, agiamo. [....] *Cogitare* (pensare) deriva da *cogere* (riunire): la mente *cogit* (raccoglie) in unità più oggetti, tra i quali possa scegliere [...]. Da *cogitatio* (pensiero) deriva *concilium* (adunata), (di lì *consilium* (opinione)); come quando un vestito *cogitur* (è strizzato) dal lavandaio, ciò è detto *conciliari*. Così *reminisci* (ricordare), quando sono chiamate col pensiero le cose che la *mens* (mente) e la *memoria* hanno tenuto da parte. Di qui deriva anche *comminisci* (inventare) da *con* e *mens*, quando vengono rappresentate nella mente cose non vere; e da ciò la parola *mentiri* (mentire), quando si pronuncia una menzogna. Dalla stessa *mens* derivano anche *meminisse* e *amens* (fuori di sé), colui che si allontana *a mente sua* (dalla propria mente)".[9]

La memoria è definita un processo razionale portato avanti dalla *mens*, un ritorno a qualcosa contenuto nella mente e insieme una sua ripetizione (*repetere*) che è praticata però *cogitando*, ovvero con il pensiero. In questo senso, essa sembrerebbe intesa come caratteristica specifica dell'essere umano se si pensa alla tesi espressa da Varrone nel XVI libro delle *Antiquitates divinae*, secondo cui soltanto gli uomini (oltre agli dei) possederebbero il terzo *gradus animae*¸ ovvero l'*animus* il cui carattere identificativo è l'*intellegentia*, la facoltà di comprendere.[10] Una conferma indiretta può essere tratta dal fatto che l'autore, accostando *meminisse* e *amens*, sembra suggerire che gli uomini senza memoria sono in fondo uomini folli, privi di raziocinio e di mente appunto (*amentes*), e nello specifico privi della *propria* mente (*a mente sua*), all'interno della quale sono contenuti i ricordi personali dell'individuo.[11] Del resto, il contrario della *memoria*, ovvero l'oblio,

[7] Congettura di Riganti: *Goetz-Schoell* †reminisci : *Heusinger* eminisci.

[8] Varro *ling.* 6, 41-44.

[9] La traduzione di questo e degli altri passi del libro sesto riproducono l'edizione di Riganti. Negli altri casi si tratta di mie traduzioni.

[10] Varro *Ant. RD* 16, frr. 226-227 Card. Cf. anche Varro *Sat. Men.* fr. 32 Ast. Verosimilmente il Reatino, come Cicerone, attribuiva quindi la memoria soltanto agli uomini: Cic. *Tusc.* 1, 56; 60. Cf. anche *leg*. 1, 22; *inv*. 2, 160. Diversamente Aristotele credeva che essa fosse propria anche di animali privi di giudizio e intelligenza: Cf. Arist. *mem.* 450a 15-16. Il filosofo, però, distinguendo la 'reminiscenza'(ἀνάμνησις) dalla semplice memoria che è però presupposto della prima (μνήμη), osserva che la reminescenza è una facoltà specifica dell'uomo: *mem.* 453a 7-14.

[11] Cf. Fest. p. 150 L.: <*et idem appellatur de*>*mens,* [qui] *quod de sua* <*mente decesserit, et amens, quod*> *a mente* [*mente*] *abierit* ("e ugualmente è chiamato *demens* (demente) poiché si è allontanato *de sua mens* (dalla sua mente), e *amens* (folle) poiché è andato via *a mente* (dalla mente); Fest. Paul. 23, 15: *amens, qui mentem suam non habet* ("*amens* (folle), colui che non ha la sua mente"). Cf. anche Isid. *Etym.* 10, 79 (*Demens, idem qui* amens; *id est sine mente, vel quod diminutionem habeat mentis*) dove *amens* e *demens* sono ugualmente equiparati. Non è però presente in nessuno di questi casi l'accostamento tra *memoria* e *mens*. Tale legame si ritrova in Isid. *Etym*. 11, 1, 13: *Mens autem vocata, quod emineat in anima, vel quod meminit. Unde et inmemores amente*s. Isidoro identifica appunto gli *immemores* con

ha spesso un valore negativo nei testi latini, in quanto agente distruttivo, che "ricopre" tutto e che è assimilabile al silenzio e al sonno;[12] e Varrone, equiparando *oblivio* al greco λήθη, non poteva non aver presenti i molti aspetti negativi della rappresentazione della connessa divinità Lete.[13]

Nelle righe seguenti la sezione del *De lingua latina* relativa al pensiero (*cogitatio*), all'interno della quale si aprono una serie di parentesi connesse al vocabolario della paura (§45 e §49), della *cura* (§46) e della volontà (§47), la discussione sulla natura della memoria sembra continuare e ampliarsi, approfondendone diversi aspetti attraverso continui nessi etimologici. Nella parentesi relativa alla *cura*, ad esempio, vi è un nuovo riferimento alla *memoria*:

> [...] *Curare a cura dictum. Cura, quod cor urat; curiosus, quod hac praeter modum utitur.* ***Recordare rursus in cor revocare***.[14]
>
> "*Curare* deriva da *cura*. La *cura* (preoccupazione) è detta così perché *cor urat* (brucia l'animo); il *curiosus* (curioso) perché fa di essa un uso eccessivo. *Recordare* (ricordare) equivale a *revocare* (richiamare) di nuovo nel *cor* (animo)".

L'autore ha già indicato il processo mnemonico per mezzo di una serie di sinonimi (*reminisci***,** *cogitando repetere*). A questo gruppo aggiunge ora il verbo *recordare* (equivalente di *recordari*, generalmente più attestato)[15] che tende a sottolineare la relazione con un'altra parte del corpo rispetto alla *mens*, ovvero il *cor*, il quale indica fra l'altro anche la sede degli affetti.[16] Inoltre, si può notare in questo breve estratto come l'accostamento dei termini *cura*, *cor* e *recordare* instauri implicitamente un collegamento tra *cura* e *memoria*: la memoria è intesa da Varrone come oggetto di preoccupazione e di attenzione (*cura*) da parte di chi la conserva e la continua a rimettere in

---

gli *amentes*. Tale associazione tra oblio e follia non è però rara: si ritrova ad esempio in Verg. *Aen.* 2, 244-245; 5, 172-175. Cf. Baroin 2010, 120-123.

[12] *Oblivio* e *obliviscor* hanno per lo più valenza negativa nelle sue occorrenze. L'oblio, in particolare collettivo, distrugge (*deleo*, *consumo*, *demolior*: cf. Cic. *Deiot*. 37; Sen. *ben*. 3, 32, 5; Plin. *Paneg*. 55, 9), oscura (*obscuro*: Cic. *Marc*. 30; *Phil*. 9, 10; Plin. *Paneg*. 55, 9) o ricopre (*obruo*: Cic. *Brut*. 60; *fin*. 1, 57, 2; Tac. *Agr*. 46, 4). Inoltre è spesso associato al silenzio (Cic. *Verr. act. sec.* 5, 138; *Flacc.* 61; *Cluent.* 18; *Phil.* 14,33; 13, 39; *De orat.,* 2, 7; 2, 351; Liv. 38, 29, 4; Tac. *hist.* 4, 9, 6) o al sonno (Lucr. 6, 765; Colum. 11, 1, 13; Cic. *harusp.* 55.). La sua azione è spesso raffigurata come insidiosa. Cf. Baroin 2010, 38.

[13] Varro *ling*. 7, 42: *apud Ennium : 'olli respondit suauis sonus Eg<e>riai'. Olli valet dictum illi ab olla et ollo, quod alterum comitiis cum recitatur a praecone dicitur 'olla centuria', non illa: alterum apparet in funeribus indictiuis, quo dicitur 'ollus leto datus est',* ***quod Graecus dicit λήθῃ , id est oblivioni*** ("Si legge in Ennio: '*olli* risponde la voce soave di Egeria'. *Olli* (a quello) è lo stesso che *illi*¸ da *olla* e *ollo*. L'una, infatti, è detta dal banditore quando annuncia ai comizi: *'olla centuria'* e non invece *illa*; l'altro appare negli annunci funebri quando viene detto: *ollus* (quello) sia dato al *letum*. I Greci lo chiamano λήθη, ovvero oblio"). Sia in Grecia sia a Roma le rappresentazioni dell'oblio sono costruite per opposizione a una concezione positiva della memoria come agente della gloria degli uomini: cf. Baroin 2010, 39. Sulla negatività dell'oblio in quanto sintomo e causa della decadenza romana per Varrone e sulla metafora del sonno dell'oblio nella satira *Sexagessis*: cf. Leonardis 2014.

[14] Varro *ling*. 6, 46.

[15] Per questa ragione, a differenza del resto degli editori, Flobert preferisce correggere il testo con *recordari*, ma bisogna notare che la forma attiva, seppur meno frequente, poteva essere stata scelta perché più assonante con *revocare*.

[16] *ThlL* 4, 933, 40-934, 25.

movimento; allo stesso tempo essa deve assumere un significato profondo, tanto da toccare e far parte degli affetti (*cor*) del soggetto che la possiede.

Un legame tra *cura* e *memoria* si ritrova anche nel frammento dell'epigrafe delle *Antiquitates rerum divinarum* che ho già preso in considerazione nel primo capitolo:[17]

> *se timere ne pereant (sc. dei), non incursu hostili, sed civium* ***neglegentia****, de qua illos velut* ***ruina*** *liberari a se dicit et in* ***memoria*** *bonorum per eius modi libros recondi atque servari utiliore* ***cura****, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur.*[18]
>
> "[Varrone nelle *Antiquitates* afferma di] temere che gli dei vadano perduti non per un assalto nemico ma per incuria dei concittadini; da questa dice che gli dei sono da lui liberati come dalla rovina, messi al sicuro e salvaguardati mediante libri di questo genere nella memoria dei *boni* con una cura più utile di quella con cui, come è stato tramandato, Metello salvò gli oggetti sacri di Vesta dall'incendio ed Enea i penati dalla distruzione di Troia".

Il frammento, conservato da Agostino nel *De civitate Dei*, nostra fonte privilegiata per la ricostruzione delle *Antichità divine*, sembra rivelare le motivazioni e le aspettative che spinsero Varrone a comporre l'opera. Nelle poche righe, come è stato notato, l'autore si attribuiva il merito di salvare gli dei dal disastro (*ruina*) dell'indifferenza dei suoi concittadini (*civium neglegentia*) e di custodirli nella *memoria bonorum*.[19] Nel passo, approfondito già dal contributo di Romano[20], si può inoltre notare la reciproca relazione di alcuni termini pregnanti, risalenti verosimilmente all'autore, per quanto filtrati dalla tradizione indiretta.[21] Si è giustamente posto l'accento sull'opposizione fra *incursus hostilis* e *civium neglegentia*, che, oltre a preannunciare il riferimento a Enea, è significativa perché, richiamando l'immagine dell'assedio nemico, connota implicitamente la perdita della *religio* come elemento di crisi e di (auto)distruzione di Roma.[22] Vi è però un'altra importante antitesi che doveva emergere da questo passo e che ben si concilia con le idee espresse

[17] Cf. *supra*, pp. 67-70.

[18] Varro *Ant. RD* 1, fr. 2a Card. = Aug. *civ.* 6, 2.

[19] Romano 2003, 101.

[20] Romano 2003, 100-104. Sulla *neglegentia* per cui i contemporanei di Varrone trascurarono i valori della *res publica* la studiosa cita l'importante testimonianza parallela di Cicerone (*rep*. 5, 1) su cui *infra*, p. 198.

[21] È verosimile che Agostino citasse fedelmente le parole dell'autore. Ad esempio, il verbo *condere* doveva risalire a Varrone, sulla base del confronto con Auson. *Comm. prof. Burd.* 20, 9 (*omnis doctrinae ratio tibi cognita, quantam /condit sescentis Varro voluminibus*). Cf. Moatti 1997, 100 e n. 21.

[22] L'idea che nel I sec. a.C. fosse stato abbandonato il 'sentimento religioso' (*pietas*) si è affermata a partire dalle testimonianze dei Romani di quell'epoca; si discute pertanto sulla effettiva realtà di tale crisi: cf. Scheid 2001, Rüpke 2010. In proposito, Beard-North-Prince 1998, 124 offrono questa spiegazione: "One possibility is that they [=the claims of religious dilapidation] were (in a limited sense) literally true, but only at the very end of the Republic as a result of the sustained and vicious bout of civil war which followed Caesar's assassination in 44 B.C. It is also possible, however, that they were true only in the sense of the traditional symbolic logic of Roman piety: the proper worship of gods leads to Roman success; Roman failure stems from neglect of the gods; the temples of the city must have been neglected during a period of Roman political failure."

nei paragrafi sin qui analizzati del *De lingua Latina*: da un lato, il polo negativo rappresentato dalla *ruina* strettamente connessa alla *neglegentia* che porta all'oblio (*oblivio*) degli dei e della *religio*; dall'altro, la *memoria* come frutto di *cura*.

Infine, è evidente che l'immagine della messa in salvo (*servari atque recondi*) degli dei all'interno della memoria (*in memoria bonorum*) presuppone una rappresentazione di essa (posta nella *mens* o nel *cor*) come deposito all'interno del quale si conservano e sopravvivono i ricordi (*ne pereant*).[23] Tale rappresentazione della mente come contenitore di memoria si può ritrovare nell'ultima sezione del libro sesto del *De lingua Latina* dove vengono esaminati e distinti ulteriormente i termini connessi al 'ricordare', in particolare dando l'etimologia del verbo *meminisse*:

> [...] ***Meminisse a memoria, cum id quod remansit in mente*** [*in id quod*][24] ***rursus movetur; quae a manendo ut mani*[*o*]*moria potest esse dicta.*** *Itaque Salii quod cantant 'mamuri veturi', significant memoriam veterem;* ***ab eodem monere*[*m*]*, quod is qui monet, proinde sit ac memoria; sic monimenta quae in sepulcris, et ideo secundum viam, quo praetereuntis admoneant et se fuisse et illos esse mortalis.*** *Ab eo cetera quae scripta ac facta memoriae causa* ***monimenta*** *dicta.*[25]
>
> "*Meminisse* (ricordare), da *memoria*, è quando viene di nuovo mosso ciò che *remansit* (è rimasto) nella mente; essa, cioè la memoria, può derivare da *manere* (rimanere), come se fosse *manimoria*. Pertanto i Salii, cantando 'o Mamurio Veturio', intendono dire 'memoria antica (*vetus*)'; dalla stessa origine viene *monere* (ammonire), perché colui che ammonisce equivale alla memoria; così i *monimenta* (monumenti) che si trovano sui sepolcri; e per questo essi stanno lungo la via, per *admonere* (ammonire i passanti) che loro stessi sono stati mortali, e che essi puro lo sono. Di lì le altre cose che, scritte e fatte *memoriae causa* (per ricordo), sono dette *monimenta* (monumenti)".

Se la memoria è qui indicata come un ritorno di qualcosa rimasto nella mente,[26] Varrone non circoscrive il valore della *memoria* a semplice archivio: dal suo punto di vista essa è tale se i suoi contenuti vengono rimessi continuamente in movimento, se non sono completamente "addormentati" o coperti dall'oblio e se, di conseguenza, possono ancora essere richiamati in vita.[27]

---

[23] Sulle immagine della memoria come contenitore vedi Assmann 2002, 125-128; 166-167.

[24] Riganti espunge questa parte, mentre nell'edizione Goetz-Schoell si preferisce lasciare la *crux* testuale.

[25] Varro *ling.* 6, 49.

[26] Come commenta Romano 2003, *ibid.*: "Varrone, in breve, stabilisce una connessione etimologica fra *meminisse*, *memoria*, *manere*, *monere* e *monumentum*: l'idea del 'rimanere' si collega a quella del 'ricordarsi' e del 'far ricordare'". Reitzenstein ha mostrato come la connessione tra 'rimanere' e 'memoria' si basi su un calco greco per cui μνήμη deriverebbe da *μενήμη: cf. *Etym. Genuin.* (μνεία· ἀπὸ τοῦ μένω) su cui Reitzenstein 1901, 35.

[27] In questo senso la *memoria* per Varrone rientrerebbe nella categoria chiamata da Aleida Assmann 'memoria viva o funzionale', opposta alla 'memoria morta o archivio'. Con 'memoria funzionale' si indica un tipo di memoria vivente che ha come caratteri essenziali l'essere inerente a un gruppo, la selettività, l'eticità e l'orientamento verso il futuro. La 'memoria archivio', invece, è una sorta di memoria delle memorie, che include tutto quanto abbia perduto un legame con il presente; una massa amorfa, cumulo di ricordi non organizzati e non utilizzati che rimane fuori dalla memoria funzionale; una sorta di sfondo della memoria funzionale. Cf. Assmann 2002, 149-151.

In virtù della sua capacità di attingere a quei contenuti che restano al suo interno (*manent*) e di rimetterli in movimento nel cuore, essa può fornire insegnamenti (*monimenta/monumenta*).[28]

2. *Repetita iuvant*: ripetizione ed educazione a Roma

Dai testi considerati sinora possiamo cogliere come per Varrone la memoria, la cui azione era indicata, a seconda delle sfumature, da verbi come *recordari*, *reminisci*, *cogitando repetere* e *meminisse*, avesse una finalità specificamente monitrice ed educativa, dando consigli e indirizzando coloro che ne conservavano vivi i contenuti. Tale concezione dello statuto della memoria rientra perfettamente nel sistema di valori romano e nelle connesse pratiche sociali. Sappiamo, infatti, che la formazione di ogni cittadino era fortemente basata sull'uso della memoria, sul *Memorieren*, ovvero sulla ripetizione e l'acquisizione di modelli esemplari, in particolare nell'ambito della retorica, presupposto indispensabile per l'attività politica.[29] Una serie di esempi dimostra che tale ripetizione, per molti secoli della repubblica, non fu considerata una sterile archiviazione meccanica, ma al contrario fu intesa come altamente formatrice e portatrice di valori morali.

Un caso emblematico della parabola discendente dell'apprendimento mnemonico a Roma e della crisi di consenso che ebbe tale modello educativo soprattutto nel corso del I sec. a.C. è dato dalla storia dello studio delle Dodici Tavole. Come messo in rilievo da Romano, questo testo di 'enciclopedia tribale', che veniva appreso a memoria durante i primi gradi di istruzione[30], uscì probabilmente dai programmi scolastici tra fine anni '50 e primi anni '40, a causa di un mutamento dei gusti avvenuto in quell'epoca, quando si affermò un'opinione contraria agli autori considerati 'antichi' e 'arcaici', rappresentata in particolare dai *poetae novi.*[31] La crisi della conoscenza di tale testo, che finì poi nel filone dei *veteres interpretes*[32], si può ricavare da due testimonianze di

[28] Sulla relazione frequente tra *monumentum* e *memoria* per etimologia e per funzione: cf. Serv. *Aen.* 3, 486; 6, 512; Isid. *Etym.* 15, 11, 1; Cic. *ap. Non.* 32, 18; Paul. Fest. 123, 7-9 L.

[29] La *memoria*, intesa come *ars*, ovvero come metodo insegnabile, era una delle cinque parti dell'*ars rhetorica* (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*): cf. Cic. *inv.* 1, 7, 9. Importanti riflessioni sulla memoria in riferimento all'arte retorica si leggono, del resto, in Cic. *de orat.* 2, 350-360 e in *Rhet. Her.* 3, 16, 28-24, 40. In entrambi i passi si recupera l'immagine metaforica, già platonica, della cera su cui si imprimono i ricordi, su cui cf. *infra.* Sulla mnemotecnica antica si veda Yates 1966; Blum 1969; Small 1997, 72-124.

[30] Si veda la testimonianza di Cicerone che lo definisce *carmen necessarium*: *leg.* 2, 9; 59. Per la categoria di 'enciclopedia tribale' si veda Havelock 1973. Norden nella sua letteratura latina (trad. it. Bari 1958 p. 10) paragona l'opera di Omero per i greci proprio alle XII Tavole, definite la "grammatica nazionale dei Romani". Tale testo, come rivela il termine *carmen*, doveva essere in prosa ritmica, funzionale alla memorizzazione dello stesso. Inoltre giustamente Assmann 1997, 30 osserva come la strutturazione poetica del sapere garante dell'identità di un gruppo o di una comunità (memoria culturale) ha come primo obiettivo conferire forma durevole al sapere stesso.

[31] Cf. Cic. *Tusc.* 3,45; *Att.* 7, 2, 1. Per questo conflitto di gusti tra 'arcaisti' e 'modernisti' si veda anche l'attacco di Orazio contro i primi, nel 13 a.C.: Hor. *ep.* 2, 1, 23-27; 50-62.

[32] De Nonno 1990, 607 sgg.

Cicerone, contenute nel *De oratore* e nel *De legibus*:[33] dal grande prestigio di cui ancora godevano le XII Tavole nel 91 a.C. (anno di ambientazione del primo dialogo) si arriva, nel 46 a.C. (anno di ripresa della composizione del *De legibus,* cominciato nel 52-51), a un deciso ridimensionamento del loro ruolo rispetto a quello che avevano avuto nella storia della cultura repubblicana, che porterà di lì a poco alla loro uscita definitiva dalla formazione scolastica.[34]

***

Prima di questa crisi di consenso, la 'memorizzazione' a Roma era stata tenuta in grande considerazione per secoli. Innanzitutto, se si considera la società romana più antica, dove la scrittura aveva una parte relativamente debole, si nota che l'educazione consisteva sostanzialmente nell'imitazione del padre da parte del figlio, ovvero nella ripetizione del modello paterno. Tale schema educativo tradizionale, che si legittimava per l'autorità del *pater familias* e che in tempi più recenti ebbe come rappresentante più celebre Catone il Vecchio, iniziò a modificarsi con l'ampliamento dei confini di Roma e in particolare a seguito del contatto con la cultura greca.[35] In questo modo, la formazione dei giovani romani cominciò ad essere affidata a maestri, spesso greci, e negli ultimi decenni della repubblica era diventata quasi una regola concludere la propria formazione con un soggiorno di studio in Grecia.[36]

Il modello tradizionale di educazione, nonostante le molte innovazioni, resistette fino alla fine della repubblica all'interno del cosiddetto apprendistato giudiziario (*tirocinium*) dei giovani (tra i 16 e i 17 anni) che, affidati a un giureconsulto come *auditores* "ascoltatori", si formavano per poter poi entrare a far parte della vita politica. Questo tirocinio aveva come caratteri precipui la stretta frequentazione di un patrono e la sua imitazione; inoltre non prevedeva una riflessione critica da parte degli allievi, in quanto consisteva nell'ascolto di *commentaria* o *responsa,* puri enunciati orali che non lasciavano spazio a dubbi o sfumature e che si imprimevano nella memoria.[37] È celebre l'apprendistato di Cicerone che, riferendo della propria esperienza giovanile, metteva in luce come per lo studio del diritto fosse imprescindibile proprio il desiderio di ascoltare:

> *ego* [...] ***iuris civilis studio*** *multum operae dabam Q. Scaevolae Q. f., qui quamquam nemini se ad docendum dabat, tamen consulentibus respondendo* ***studiosos audendi*** *docebat.*[38]

[33] Cf. Cic. *de orat.* 1, 193-195; *leg.* 2, 59.

[34] Romano 2005, in part. 474-479. *Contra* Diliberto 2012 che pensa a un momento successivo, non meglio precisabile.

[35] Su Catone: Plu. *Cat. Ma.* 20.

[36] Cf. David 1992, 322-330.

[37] David 1992, 333-337.

[38] Cic. *Brut.* 306.

> "Io mi applicavo allo studio del diritto con Quinto Scevola figlio di Quinto, che, anche se non si offriva a nessuno per istruire, dando però responsi a chi lo consultava istruiva chi desiderava ascoltare".

Il testo del *Brutus*, come si nota, insiste sulla coppia *studium/studiosus* richiamando l'espressione *me cupidissimum audiendi* contenuta nel paragrafo precedente (305). Da queste parole emerge chiaramente come, secondo la testimonianza di Cicerone, alla base del *tirocinium* vi fosse la pratica dell'ascolto di un maestro autorevole: la sua autorevolezza dipendeva da uno dei suoi caratteri specifici e identificativi, ovvero l'essere depositario e dispensatore orale di memoria civica.[39]

Un altro famoso passo ciceroniano riassume perfettamente i caratteri specifici del tirocinio considerati sinora:

> *Ego autem a patre ita eram deductus ad Scaevolam sumpta virili toga, ut, quoad possem et liceret, a senis latere numquam discederem. Itaque multa ab eo prudenter disputata, multa etiam breviter et commode dicta* ***memoriae mandabam****, fierique studebam eius prudentia doctior.*[40]
>
> "Io, in seguito, assunta la toga virile, da mio padre ero stato condotto presso Scevola, di modo che, per quanto potessi e mi fosse permesso, mai mi allontanassi dal fianco del vecchio. E così imparavo a memoria molte cause da lui discusse sapientemente, anche molti detti brevi e oculati, e desideravo diventare più dotto per mezzo della sua sapienza".

Cicerone, ricordando il momento dell'assunzione della toga virile attorno ai 16 anni, descrive l'evoluzione della sua formazione, con il passaggio dalla tutela del padre a quella del giureconsulto Scevola. L'Arpinate insiste sulla ripetuta e stretta frequentazione del patrono (*a senis latere numquam discederem*) e sul suo desiderio di diventare più dotto (*fieri doctior studebam*). La componente dell'ascolto è, in questo caso, implicita, mentre si mette in rilievo un'altra parte dell'apprendistato, che segue e completa lo *studium audiendi*: la memorizzazione. *Audire* e *mandare memoriae* costituiscono, quindi, le due tappe di quello che non era un banale apprendistato dell'arte oratoria, bensì un tirocinio dal carattere fortemente sociale e civico all'interno del quale si instaurava un rapporto di vera e propria figliazione tra *adulescens* e giureconsulto.[41] In questo senso, si spiega anche perché la vicinanza a una persona importante e sapiente suscitasse nell'opinione pubblica aspettative positive sui giovani che la frequentavano: la loro imitazione reverenziale comprendeva non soltanto caratteri esteriori, ma l'insieme dei comportamenti pubblici del maestro.[42]

---

[39] Come visto, la memoria dei giureconsulti era proverbiale (Cic. *De orat.* 1, 28, 127-128). Su questa specificità del giureconsulto e della sua sapienza specificamente orale cf. *supra*, cap. 1.2.2.

[40] Cic. *Lael. 1, 1*.

[41] David 1992, 342.

[42] Cic. *off.* 2, 46.

***

Il caso del patronato giudiziario chiarisce la natura dell'educazione a Roma: essa era intesa come imitazione. Nella concezione romana, la ripetizione esteriore e quindi la memorizzazione di gesti, formule, riti, sentenze morali e quant'altro, consentiva l'assorbimento di un bagaglio culturale, che non si restringeva soltanto a una somma di conoscenze retoriche, storiche, giuridiche, etc., ma che, essendo connesso e aderendo a tali conoscenze, poteva trasmettere di generazione in generazione un sistema di valori comuni. Tali valori venivano accolti, appresi e ritrasmessi come tali, senza che, almeno sino al II sec. a.C., vi fosse bisogno di alcuna discussione di merito, facendo già parte di un'identità condivisa.

Un caso altrettanto emblematico di questo rapporto tra *memoria* e *imitatio* a Roma si trova nella pratica della *pompa funebris*, il funerale nobiliare durante il quale le immagini degli antenati della *gens* coinvolta veniva fatte sfilare per le vie della città, come scortando il defunto. La processione si concludeva con l'elogio del defunto, fatto presso i *rostra* da un suo figlio adulto o un altro membro della famiglia.[43] Questo momento costituiva una sorta di rito di passaggio per il giovane, che generalmente faceva in tale occasione la sua prima apparizione pubblica come oratore. Durante la *laudatio* l'oratore ripercorreva le imprese e le cariche degli antenati.[44] Un simile spettacolo comportava la presa di coscienza da parte degli spettatori che anche loro –i discendenti– dopo la morte avrebbero potuto entrare a far parte del corteo delle *imagines*. Il presupposto era eguagliare o almeno avvicinarsi alle imprese, agli *honores*, alle cariche degli antenati. Da qui nasceva il meccanismo dell'emulazione, che ben aveva compreso il greco Polibio osservando questa pratica romana.[45] Le *imagines* costituivano un modello di comportamento da imitare per i discendenti.[46] L'importanza della ripetizione era tale che per i nobili romani non era essenziale distinguersi con imprese nuove e originali, al contrario conformarsi ai valori della stirpe era già un onore più che sufficiente, come dimostra l'*elogium* del pretore Gn. Cornelio Scipione Africano.[47] L'iscrizione che lo tramanda contiene "una lode realmente 'generica'", come osserva Bettini: perché è lode del *genus*, non sua. Di nuovo o di "diverso" egli non sembra aver fatto praticamente nulla. [...] la sua

[43] Polib. 6. 53. 2. Nel caso di Silla, il figlio era troppo giovane; pertanto il compito fu assegnato al miglior oratore del periodo (App. *BC* 1. 106)

[44] Ci restano solo frammenti di *laudationes* che in età repubblicana dovevano costituire un genere retorico orale e scritto, in quanto venivano talvolta pubblicate (Flower 1996, 109-114); il contenuto è stato in parte ricostruito anche basandosi sugli *elogia*, degli epitaffi presenti nelle tombe di alcune famiglie nobiliari, e sui *tituli*¸ brevi descrizioni apposte alle *imagines* negli atri (cf. Flower 1996, 159-184).

[45] Polib. 6. 54.

[46] Cf. anche Sall. *Iug*. 4. 5 e Plin. *nat.* 35. 8.

[47] CIL I² 2, 15.

vita sembra essersi risolta nello sforzo tenace di restare all'altezza di chi lo ha preceduto".[48] Il pretore peregrino del 139 a. C. non veniva ricordato per la sua unicità individuale, ma solo in virtù della sua adesione e rassomiglianza all'identità della *gens*.[49] Secondo questo modello culturale, dunque, gli antenati erano paradigmi a cui conformarsi se si ambiva a lasciare un ricordo di sé.

In tal senso, la *pompa funebris* era uno dei momenti, dei riti della civiltà romana, che ripetendosi e ripetendo il ricordo di una serie di *exempla* trasmettevano la memoria esemplare del passato alle nuove generazioni, le quali memorizzavano così le gesta compiute dagli antenati, gli *honores* a cui erano giunti, in modo da potere poi imitare il loro modello di coraggio e dignità.[50]

***

La valenza centrale per la cultura romana del "ripetere" in funzione della formazione retorica e, parimenti, di quella morale è ben esplicitata ancora in epoca imperiale, da Quintiliano. Nel libro primo della sua *Institutio oratoria*, recuperando tale modello educativo tradizionale, mostra come i bambini a partire dal semplice apprendimento di discorsi pronunciati da uomini illustri e di citazioni dei poeti potevano trarre delle lezioni comportamentali (*sententias honestum aliquid monentes*):[51]

> *Et quoniam circa res adhuc tenues moramur, ii quoque versus, qui ad* ***imitationem*** *scribendi proponentur, non otiosas velim* ***sententias*** *habeant sed* ***honestum aliquid monentes****. Prosequitur haec memoria in senectutem et inpressa animo rudi* ***usque ad mores proficiet****. Etiam dicta clarorum virorum et electos ex poetis maxime (namque eorum cognitio parvis gratior est) locos ediscere inter lusum licet. Nam et maxime necessaria est oratori, sicut suo loco dicam, memoria; et ea praecipue firmatur atque alitur exercitatione et in his de quibus nunc loquimur aetatibus, quae nihildum ipsae generare ex se queunt, prope sola est quae iuvari cura docentium possit.*[52]
>
> "E dal momento che ci stiamo soffermando su questioni secondarie, vorrei che quei versi dati all'allievo da imitare, non contengano aforismi leggeri, ma di quelli capaci di consigliare qualcosa di onesto. Il loro ricordo lo accompagna fino all'anzianità e, impresso nell'animo ancora rude, darà profitto financo per il comportamento. All'interno dell'intrattenimento è consentito anche apprendere a memoria i detti di uomini illustri e i passi scelti soprattutto dai poeti (dal momento che la loro conoscenza è più gradita ai piccoli). Infatti, anche la memoria è particolarmente necessaria (come dirò nella parte dedicata) per l'oratore, e quella si rafforza ed è nutrita soprattutto dall'esercizio. E in quelle età di cui ora parliamo, che non sono in grado esse stesse di generare nulla, la memoria è quasi l'unica cosa che possa essere sviluppata dalla cura degli insegnanti".

[48] Bettini 1985, 191-192.

[49] La rassomiglianza va intesa in senso morale ma anche fisico, in quanto le *imagines* costituiva una sorta di archivio di raffigurazioni dei familiari e quindi delle relative somiglianze. Cf. Bettini 1986, 219.

[50] Baroin 2010, 92. Cf. Cic. *off.* 1, 116; 121.

[51] Cf. Baroin 2010, 78; Marrou 1948, 347; 369; 404-406.

[52] Quint. *inst.* 1, 1, 35-36.

A partire dall'imitazione esteriore di modelli positivi i giovani potevano trarne insegnamenti per la loro produzione retorica, ma più in generale per i loro valori di comportamento (*mores*). Per questo, la pratica mnemonica, oltre a essere indispensabile per l'attività di un oratore, risultava fondamentale per l'educazione complessiva dei nuovi cittadini. Con essa, infatti, si trasmettevano i valori e gli *exempla* ricevuti dalle generazioni precedenti (il *mos maiorum*).

In un altro passo della sua opera Quintiliano collega direttamente *memoria* e *imitatio*, sottolineando come la ripetizione mnemonica rappresenti il primo momento di questo processo educativo:

> *Lectio libera est nec ut actionis impetus transcurrit, sed repetere saepius licet, sive dubites sive memoriae penitus adfigere velis.* ***Repetamus*** *autem et tractemus et, ut cibos mansos ac prope liquefactos demittimus quo facilius digerantur, ita lectio non cruda sed multa iteratione mollita et velut [ut] confecta* ***memoriae imitationique tradatur***.[53]
>
> "La lettura è libera e non scorre con l'impeto della recitazione orale, ma è consentito ripetere più volte, sia che si dubiti sia che si voglia fissare profondamente nella memoria. Ripetiamo dunque e consideriamo e, come ingoiamo i cibi masticati e quasi liquefatti affinché più facilmente vengano digeriti, così una lettura deve essere affidata alla memoria e alla successiva imitazione non cruda ma rammollita grazie alla molta ripetizione e come ridotta a polpa".

In campo retorico, l'*imitatio* è la facoltà di produrre nuovi discorsi a partire dal ricordo di altri appresi in precedenza. Essa rappresenta il completamento e il fine della memoria: il ricordo del passato (letterario, storico, etico) è funzionale all'azione presente e futura.

Il passo, come messo in rilievo da Baroin, risulta particolarmente interessante anche perché esplicita la metafora cognitiva secondo cui l'educazione basata sull'apprendimento mnemonico veniva intesa come un nutrimento. Tale metafora si coglie già a partire dal significato del verbo *alere* che indica insieme 'nutrire' e 'allevare, portare all'età adulta'.[54] Conformemente a tale concezione dell'apprendimento, Quintiliano rappresenta la memoria come uno stomaco che deve assorbire le lezioni ingerite e rimasticate. A partire dalla concezione antica per cui la digestione consisteva nella cottura degli alimenti crudi,[55] l'autore osserva che una buona digestione, e parimenti una buona memorizzazione, è possibile solo a partire da un lungo lavoro di masticazione, ovvero di esercizio sui testi, come si esplicita meglio nel seguente passo:

> *Quare et pueri statim, ut praecepi, quam plurima ediscant, et quaecumque aetas operam iuvandae studio memoriae dabit devoret initio taedium illud et* ***scripta et lecta saepius revolvendi et quasi eundem cibum remandendi***.[56]

[53] Quint. *inst*. 10, 1, 19.

[54] Baroin 2010, 69-70.

[55] Celso *med.* praef. 38.

[56] Quint. *inst.* 11, 2, 41.

> "Perciò i bambini sin da subito, come ho mostrato, apprendano quante più cose a memoria, e una persona di qualunque età che si impegnerà nell'esercizio della memoria divori quella parte, noiosa all'inizio, che consiste nel ritornare più e più volte su ciò che è stato scritto e su ciò che è stato letto e nel rimasticarli proprio come un cibo".

In questo senso, per l'acquisizione di conoscenze Quintiliano non considerava sufficiente apprendere rapidamente le lezioni senza averle comprese e fatte proprie a partire da un esercizio ripetuto (*iteratio*, *re-volvo*, *re-mando*). Il presupposto della *memoria* come motore di *imitatio* è che l'apprendimento dei modelli non sia superficiale, ma venga debitamente assorbito dall'allievo. La ripetizione, seppur noiosa, è quindi solo apparentemente una pratica passiva.

Risulta particolarmente interessante il confronto con una lettera di Seneca a Lucilio sul valore della conoscenza. Qui, basandosi su questa stessa metafora cognitiva, il filosofo riprende l'immagine della cottura degli alimenti intellettuali, in particolare distinguendo nettamente tra apprendimento produttivo (e quindi motore di *imitatio*) e semplice ripetizione mnemonica:

> *Quod in corpore nostro videmus sine ulla opera nostra facere naturam (alimenta quae accepimus, quamdiu in sua qualitate perdurant et solida innatant stomacho, onera sunt; at cum ex eo quod erant mutata sunt, tunc demum in vires et in sanguinem transeunt), idem in his quibus aluntur ingenia praestemus, ut quaecumque hausimus non patiamur integra esse, ne aliena sint.* ***Concoquamus illa; alioqui in memoriam ibunt, non in ingenium.*** *Adsentiamur illis fideliter et nostra faciamus, ut unum quiddam fiat ex multis, sicut unus numerus fit ex singulis cum minores summas et dissidentes computatio una comprendit. Hoc faciat animus noster: omnia quibus est adiutus abscondat, ipsum tantum ostendat quod effecit. Etiam si cuius in te comparebit similitudo quem admiratio tibi altius fixerit, similem esse te volo quomodo filium, non quomodo imaginem: imago res mortua est.*[57]
>
> "Vediamo che la natura fa questo al nostro corpo senza alcun nostro sforzo: i cibi che abbiamo mangiato, fintanto che si mantengono nella loro qualità originale e nuotano solidi nello stomaco, sono un peso; ma quando vengono trasformati da ciò che erano, allora diventano energie fisiche e sangue. Ugualmente riguardo ai cibi che nutrono gli ingegni badiamo di non lasciare integre tutte le cose che abbiamo ingerito, affinché non siano qualcosa di estraneo. Digeriamole; altrimenti finiranno nella memoria, non nell'ingegno. Accordiamo fedelmente i nostri sensi a quelle e rendiamole nostre, in modo che da molte cose ne sia fatta una sola, come un unico numero viene fatto da singoli quando una somma sola comprende somme minori e differenti. Questo faccia anche il nostro animo: nasconda tutte le cose che ha udito, mostri soltanto ciò che è il risultato. Anche se resterà in te una somiglianza con colui che ti è rimasto profondamente impresso per l'ammirazione, voglio che tu gli sia simile come un figlio, non come una copia; una copia è cosa morta".

Rispetto a Quintiliano, però, si possono cogliere una serie di differenze decisive: innanzitutto Seneca si riferisce a conoscenze generali; non specifica se tali conoscenze debbano essere state apprese a memoria, come faceva invece Quintiliano (*ediscere*); parallelamente la distinzione fra

[57] Sen. *ep.* 84, 6-8.

memoria e *ingenium* dimostra i limiti del puro processo mnemonico, che agli occhi del filosofo può risultare sterile (*res mortua*) se volto a una semplice riproduzione esteriore (*imago*) delle nozioni apprese.

Questa metafora cognitiva, visibile nei testi analizzati, descrive l'apprendimento come l'ingestione di contenuti che masticati a lungo, ovvero ripetuti più e più volte, vengono memorizzati e fatti propri dall'allievo, a cui evidentemente stanno a cuore (*cura*) tanto da metterli al sicuro nella propria memoria viva. La memoria viva, chiamata da Seneca *ingenium*, è quella capace di *imitatio*, ovvero capace di conoscere a fondo e quindi di imitare i modelli appresi, riportandoli in vita con un'azione del pensiero, senza ripeterli macchinalmente. Si tratta della stessa *memoria* intesa da Varrone come *manimoria* fatta di ricordi (*monimenta*) che sopravvivono (*manent*) e continuano ad aver significato (*monent*), anche dopo molto tempo, persino dopo la morte di chi li ha vissuti in prima persona (*in sepulchris*).[58]

3. La sapienza e la metafora del 'ruminare' da Filone Alessandrino ai Padri della Chiesa[59]

Per esplicitare la metafora alimentare dell'acquisizione mnemonica, Quintiliano impiegava il verbo (*re*)*mando* "(ri)masticare" che descrive bene l'immagine dell'allievo intento a rimettere in bocca più e più volte delle parole fino a farle proprie, come ha potuto sperimentare ciascuno di noi imparando a memoria, ad esempio, una poesia. Questa stessa raffigurazione dell'apprendimento come movimento ripetuto della bocca doveva essere alla base anche dell'uso di un altro verbo, che risulta per certi versi più espressivo ma anche portatore di implicazioni metaforiche assenti nella semplice immagine del masticare. Il verbo in questione è *ruminare* che, come in italiano, indicava l'attività digestiva degli animali detti ruminanti, i quali portano a termine la loro digestione dopo aver rimesso più e più volte in bocca e rimasticato il bolo ingerito.[60] Tale verbo è connesso al sostantivo *rumen*, parte dello stomaco propria di questi animali, come informano i grammatici antichi:

> *rumen dicitur locus in ventre quo cibus sumitur et unde redditur: unde et ruminare dicitur*[61]
>
> "*Rumen* è detta quella parte nello stomaco in cui il cibo è inizialmente posto e da cui è riportato su: per questo, noi diciamo *ruminare*".

[58] Cf. *supra*, pp. 114-115.

[59] Recentemente è apparso un articolo proprio su questo tema, che però trascura la fonte costituita da Filone: per questa e per altre ragioni, la mia discussione porta a conclusioni differenti rispetto all'articolo. Cf. Mascoli 2013.

[60] *e.g.* Ov. *am.* 3, 5, 17; Plin. *nat.* 11, 37, 61.

[61] Non. 18, 11 L.

L'elemento specifico del *ruminare* è quindi l'idea della ripetizione. Tale idea si estrapola in parte dal movimento circolare e ripetuto del bolo verso e da il *rumen*, in parte dal movimento continuo della mascella che rimastica il bolo stesso. Per questa ragione, il verbo allude alla ripetizione quanto più fedele di contenuti appresi e/o all'assorbimento di tali contenuti per mezzo della ripetizione stessa.

Ad esempio, il seguente testo del trattato di Tertulliano contro l'eresia di Marcione, databile a non molto dopo il 203 d.C., impiega il verbo per descrivere unicamente l'atto del ripetere, il cui carattere predominante non è però tanto la sua componente orale, quanto la sua fedeltà al dettato originale:

> *Si aliquem de Epicuri schola deum adfectauit Christi nomine titulare, ut 'quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet'*[62] *- hanc enim sententiam* ***ruminans*** *Marcion removit ab illo severitates et iudiciarias vires -: aut in totum inmobilem et stupentem deum concepisse debuerat* [...].[63]
>
> "Se Marcione si è vantato di dare il titolo di Cristo a un qualche dio della scuola di Epicuro, affinché ciò che è beato e incorruttibile non sia molesto a se stesso né agli altri (infatti, Marcione ripetendo questa tesi ha tolto a Dio fermezza e forza giudicante), allora tale dio avrebbe dovuto essere o del tutto immobile e torpido [...]"

Con l'impiego del verbo *ruminare* Tertulliano sottolinea l'eccessiva dipendenza di Marcione da Epicuro: egli viene infatti accusato di averne ripetuto fedelmente una *sententia*, una tesi filosofica, e di aver di conseguenza formulato una teoria teologica che privava il Dio cristiano di uno dei suoi caratteri specifici, ovvero la sua sostanziale identità con quello del Vecchio Testamento.

In parallelo a questo uso metaforico del verbo, *ruminare* può anche riferirsi propriamente alla comprensione e all'assorbimento delle lezioni udite o lette nei libri attraverso la semplice ripetizione o l'apprendimento mnemonico, come esemplifica l'uso del verbo fatto da Simmaco nel IV sec. d.C. in una lettera indirizzata a Pretestato:

> *Nam remissa tempora et ab negotiis publicis feriata libris veterum* ***ruminandis*** *libenter expendis.*[64]
>
> "Infatti, trascorri volentieri i momenti liberi e di vacanza dagli impegni pubblici ruminando i libri degli antichi".

[62] Sentenza di Epicuro, tradotta in maniera leggermente differente da Cicerone. Cf. Cic. *nat. deor.* 1, 45: *Quod si ita est, vere eita illa sententia est ab Epicuro, quod beatum aeternumque sit, id nec habere ipsum negotii quicquam nec exhibere alteri, itaque neque ira neque gratia teneri, quod, quae talia essent, inbecilla essent omnia*.

[63] Tert. *adv. Marc.* 1, 25, 3 p. 325.

[64] Symm. *ep.* 1, 53.

Prendendosi gioco dell'amico che pretendeva di trascorre il suo *otium* dedicandosi alla caccia, quando invece lo dedicava alla lettura degli autori antichi, Simmaco lo raffigura nell'atto di ripetere più e più volte tali libri, assaporandoli a fondo, fino a comprenderli e ad apprenderli.

In un'altra lettera, Simmaco utilizza nuovamente *ruminare* per descrivere la ripetitiva attività intellettuale per mezzo della quale un amico di nome Naucellio componeva poemi:

> *Dum carmina tua* ***ruminas****, dum epigrammata oblatis lucis aut amnibus facis, fallitur doctis cogitationibus sensus laboris.*[65]
>
> Mentre rumini le tue poesie, mentre crei degli epigrammi con i boschi e i fiumi che ti trovi davanti, la sensazione della fatica è ingannata da questi dotti pensieri.

In tale rappresentazione della composizione poetica, l'amico si trova nell'atto di mormorare i versi che sta componendo: si tratta di una riflessione intensa, percepibile da un occhio esterno a partire dall'osservazione della bocca che si muove e che pronuncia i versi a fil di labbra.[66] In questo caso, l'atto del 'ruminare' serve a immortalare vividamente il dotto rimuginare, la *docta cogitatio* di un poeta, senza aver un legame diretto con la memoria e la memorizzazione.

***

Risalendo nel tempo, troviamo un'attestazione del 'ruminare' come metafora dell'apprendimento già a cavallo tra I sec. a.C. e I d.C., in un autore greco per certi versi vicino a Varrone, ovvero Filone Alessandrino. A lui di poco posteriore, Filone impiegava l'allegoria per spiegare la religione ebraica in maniera simile a quanto fatto da Varrone per la religione romana. Come lui, inoltre, praticava l'eclettismo, senza aderire in toto a una corrente filosofica. Per questa ragione, Boyancé, basandosi sulle precedenti ricerche condotte da Pépin, ha rilevato la possibilità di studiare il Reatino a partire dall'esame della sua opera esegetica sulla Bibbia, che presenta appunto delle analogie con le *Antiquitates rerum divinarum*.[67] Un'ipotesi convincente che è stata addotta per la comunanza di motivi e impostazioni fra i due autore è la dipendenza di entrambi da Antioco di Ascalona.[68]

Il corrispondente greco di *ruminare* è il verbo μηρυκάομαι, che Filone impiega in tre suoi scritti esegetici per spiegare un episodio della Genesi, dove vengono dissetati un servo e i suoi cammelli, e una prescrizione risalente alle leggi di Mosé, che distingueva gli animali puri (ruminanti e con l'unghia separata in due) da quelli impuri (gli altri). In tutte le sue occorrenze il 'ruminare' viene

[65] Symm. *ep.* 3, 13, 2.

[66] Sulla definizione di Festo, secondo cui *adrumavit* (verbo connesso a *ruminare*) poteva indicare la diceria (*rumor*) o anche l'atto del mormorare (*sive commurmuratus es*). Vedi *infra.*

[67] Pépin 1976, 276-307; 308-387; Boyancé 1975; Boyancé 1976.

[68] Grilli 1979 cerca di dimostrare questa dipendenza in riferimento alla simile trattazione del numero sette in Varrone e Filone. Più in generale si veda Michel 1998.

inteso da Filone come allegoria dell'apprendimento sapienziale da parte dell'allievo. In particolare, nel seguente passo del *De posteritate Caini* si spiega come si debba insegnare ai fanciulli in funzione delle loro capacità di ricevere tale insegnamento:

> ἀλλ' οὐκ ἀπόχρη μόνον πρὸς τελείαν ἀπόλαυσιν τῷ γνωρίμῳ καταλαμβάνειν ὅσα ἂν ὁ διδάσκων ὑφηγῆται, **εἰ μὴ προσγένοιτο καὶ μνήμη·** διόπερ ἐπιδεικνυμένη τὸ φιλόδωρον, ὅτε αὐτὸν πληροῖ ποτίσασα, ὑπισχνεῖται καὶ ταῖς καμήλοις ὑδρεύσεσθαι, ἃς **συμβολικῶς μνήμας** εἶναί φαμεν· **μηρυκᾶται** γὰρ τὸ ζῷον τὴν τροφὴν ἐπιλεαῖνον, καὶ ὅταν ὀκλάσαν δέξηται βαρύτατον φόρτον, μετὰ πολλῆς ἄγαν εὐτονίας ἐγείρεται κούφως. **οὕτως δὲ καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ φιλομαθοῦς**, ὅταν ἐπιφορηθῇ τὸ τῶν θεωρημάτων ἄχθος, ταπεινοτέρα μὲν οὐ γίνεται, διαναστᾶσα δὲ γέγηθεν· ἐκ δὲ τῆς ἐπαναπολήσεως καὶ ὥσπερ ἐπιλεάνσεως τῆς πρῶτον καταβληθείσης τροφῆς περιγίνεται μνήμη τῶν θεωρημάτων. ἰδοῦσα δὲ εὐπαράδεκτον ἀρετῆς <τὴν> τοῦ παιδὸς φύσιν ὅλην ἐξεκένωσε τὴν ὑδρίαν εἰς τὸ ποτιστήριον, τουτέστι τὴν τοῦ διδάσκοντος ἅπασαν ἐπιστήμην εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ μανθάνοντος. [...] ὅσα οὖν ἠπίστατο, καθάπερ εἰς δεξαμενὴν τὴν τοῦ γνωρίμου προχέασα διάνοιαν ἔρχεται πάλιν ἐπὶ τὸ φρέαρ ἀντλῆσαι, ἐπὶ τὴν ἀένναον τοῦ θεοῦ σοφίαν, ἵνα καὶ τὰ <παλαιὰ> παγίως ὀχυρώσηται διὰ μνήμης καὶ ἄλλων καινοτέρων ἐπιστήμαις ποτισθῇ.[69]
>
> "Ma per il godimento completo non basta al discepolo soltanto comprendere tutte le cose che il maestro gli ha mostrato, se non si lega anche la memoria. Perciò (Rebecca) dimostrando generosità, quando dà da bere a quello a sazietà, promette di dare acqua anche ai cammelli, che diciamo sono simbolicamente i ricordi; rumina infatti quell'animale rammollendo così il cibo e, qualora essendosi piegato riceva un pesante fardello, con davvero molta elasticità si solleva lievemente. Così anche l'anima di chi vuole apprendere, qualora la massa di speculazioni gli sia stata depositata sopra, non resta troppo in basso, ma si rallegra a risollevarsi; attraverso la ripetizione e la raffinazione del cibo depositato in precedenza la memoria diventa superiore alle cose speculate. Vedendo poi che la natura del servo era pronta a ricevere la virtù, svuotò tutta la brocca nell'abbeveratoio, cioè tutta la conoscenza del maestro nell'anima dell'allievo. [...] Dunque dopo aver versato come in una cisterna, nel pensiero dell'allievo, quante cose sapeva, andò di nuovo ad attingere alla fonte, cioè alla saggezza di Dio che scorre in eterno, affinché egli fissasse saldamente attraverso la memoria le cose apprese in precedenza e bevesse a grandi sorsi conoscenze di altre cose nuove".

Per sostenere l'importanza della memoria all'interno dell'apprendimento, Filone offriva come esempio l'episodio della Genesi in cui Rebecca offre da bere, con generosità, sia al servo sia ai suoi cammelli. L'interpretazione allegorica dell'esegeta di Alessandria vede nei cammelli un simbolo dei ricordi ('figure del ricordo'), dal momento che la ruminazione tipica di questo animale sarebbe paragonabile al funzionamento dell'anima (ἡ ψυχή) che fa riemergere l'antico deposito della memoria per poter ricordare le cose contemplate in precedenza. Il paragrafo seguente, purtroppo testualmente corrotto, esplicita ancor più l'allegoria distinguendo tra l'acqua data al giovane direttamente dalla fonte, e l'acqua data ai cammelli proveniente dal pozzo. In entrambi i casi l'acqua è la parola sacra che fornisce conoscenze (ὁ τὰς ἐπιστήμας ἄρδων [ὁ] ἱερὸς λόγος). Il pozzo

[69] Phil. *De posteritate Caini* 148-151.

(τὸ δὲ φρέαρ), d'altro canto, è particolarmente associato alla memoria in quanto le cose che appaiono collocate nel fondo vengono come tirate su attraverso una menzione esterna, "un far ricordare".

Negli altri due testi esegetici, dove compare il verbo (rispettivamente il *De specialibus legibus* e il *De agricoltura*) e dove Filone spiega allegoricamente la distinzione fatta da Mosè degli animali puri e di quelli impuri (e quindi non commestibili), si recupera questa stessa interpretazione del 'ruminare':[70]

> καθάπερ γὰρ **τὸ μηρυκώμενον ζῷον**, ὅταν διατεμὸν τὴν τροφὴν ἐναπερείσηται τῇ φάρυγγι, πάλιν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἀνιμᾶται καὶ ἐπιλεαίνει καὶ μετὰ ταῦτ' εἰς κοιλίαν διαπέμπεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ παιδευόμενος, δεξάμενος δι' ὤτων τὰ σοφίας δόγματα καὶ θεωρήματα παρὰ τοῦ διδάσκοντος, ἐπὶ πλέον ἔχει τὴν μάθησιν οὐχ οἷός τε ὢν εὐθὺς συλλαβέσθαι καὶ περιδράξασθαι κραταιότερον, ἄχρις **ἂν ἕκαστον ὧν ἤκουσεν ἀναπολῶν μνήμῃ συνεχέσι μελέταις**—αἱ δ' εἰσὶ κόλλα νοημάτων—**ἐνσφραγίσηται τῇ ψυχῇ βεβαίως τὸν τύπον**.[71]
>
> "L'animale ruminante, una volta che, morso il cibo, lo abbia lasciato riposare nell'esofago, di nuovo dopo poco lo tira su e lo rammollisce e in seguito lo manda nello stomaco; allo stesso modo anche l'allievo, dopo aver ricevuto attraverso le orecchie lezioni e speculazioni di sapienza dal maestro, prolunga l'apprendimento, non essendo in grado subito di coglierle e apprenderle con sufficiente forza, fino a che, ripetendo con la memoria ogni cosa che ha ascoltato, ne inscrive fermamente nell'anima l'impronta per mezzo di continui esercizi, i quali sono il cemento dei pensieri".

Il 'ruminare' indica quindi metaforicamente il modo in cui si fissano nell'anima i contenuti sapienziali, come pure l'impegno con cui l'allievo ripete quanto udito. Filone parla di μελέτη, e Varrone, come visto, chiamava *cura* tale impegno, proprio in connessione alla *memoria*. Inoltre,

[70] Si spiega anche perché il cammello, pur essendo un ruminante, è un animale impuro. Cf. Phil. *De agricoltura* 131-134: τὸν κάμηλον οὐχ ὁρᾷς ὅτι ἀκάθαρτον εἶναί φησι ζῷον ὁ νόμος, ἐπειδὴ μηρυκᾶται μέν, οὐ διχηλεῖ δέ (Lev. 11, 4); καίτοι γε πρὸς τὴν ῥητὴν ἐπίσκεψιν οὐκ οἶδ' ὃν ἔχει λόγον ἡ προσαποδοθεῖσα <αἰτία>, πρὸς δὲ τὴν δι' ὑπονοιῶν ἀναγκαιότατον• ὥσπερ γὰρ τὸ μηρυκώμενον τὴν προκαταβληθεῖσαν ὑπαναπλέουσαν αὖθις ἐπιλεαίνει τροφήν, οὕτως ἡ ψυχὴ τοῦ φιλομαθοῦς, ἐπειδάν τινα δι' ἀκοῆς δέξηται θεωρήματα, λήθῃ μὲν αὐτὰ οὐ παραδίδωσιν, ἠρεμήσασα δὲ καθ' ἑαυτὴν ἕκαστα μεθ' ἡσυχίας τῆς πάσης ἀναπολεῖ καὶ εἰς ἀνάμνησιν τῶν πάντων ἔρχεται. μνήμη δ' οὐ πᾶσα ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ ἐπὶ μόνοις τοῖς ἀγαθοῖς, ἐπεὶ τό γε ἄληστα εἶναι τὰ κακὰ βλαβερώτατον• οὗ ἕνεκα πρὸς τελειότητα χρεία τοῦ διχηλεῖν, ἵνα τοῦ μνημονικοῦ δίχα τμηθέντος ὁ λόγος διὰ στόματος, οὗ πέρατα ἡ φύσις διττὰ εἰργάσατο χείλη, ῥέων διαστείλῃ τό τε ὠφέλιμον καὶ τὸ ἐπιζήμιον μνήμης γένους εἶδος ("Non vedi che la Legge afferma che il cammello è un animale impuro, perché certamente rumina, però non ha l'unghia divisa in due? Per l'interpretazione letterale non so che senso abbia la motivazione addotta, invece per l'interpretazione allegorica è piuttosto scontato il senso: infatti come l'animale che rumina rammollisce il cibo prima ingerito nel mentre che riemerge di nuovo in superfice, così l'anima di chi vuole apprendere, qualora accolga attraverso l'udito alcune teorie, non le lascia all'oblio, ma stando solo in completa pace ripete ciascuna una per volta e arriva al ricordo di tutte. Non ogni memoria però è positiva, ma soltanto quella riguardo alle cose positive: infatti sarebbe un danno tremendo se i mali fossero indimenticabili. Per questo per la perfezione è necessaria la divisione dell'unghia, affinché il discorso di chi ha una buona memoria, suddivisa in due, passando per la bocca, di cui la natura ha creato le labbra come doppie estremità, separasse il tipo utile di ricordo da quello dannoso"). Questa esegesi, seppur rielaborata e più complessa in Filone, è presente anche nella *Lettera ad Aristea* (*Ep. Ar.* 150-161), la cui datazione è però incerta (tra III a.C e la fine del I d.C.): cf. Calabi 1995, 27-29. Sulla memoria in Filone: cf. Boccacini 1984 (che ipotizza la dipendenza di Filone dal libello di propaganda giudaica).

[71] Phil. *De specialibus legibus* 107.

emerge chiaramente in quest'ultimo passo l'influenza platonica, forte in Filone e comune anche al maestro di Varrone, Antioco di Ascalona. In particolare nel finale dell'estratto si recupera l'immagine del *Teeteto* secondo cui l'anima possiede al suo interno un blocco di cera capace di trattenere come delle impronte (τύποι) le lezioni ascoltate. Questa capacità dell'anima, secondo Platone, è un dono della divinità Μνημοσύνη, madre delle muse, ovvero consiste nella memoria.[72]

Tale interpretazione del 'ruminare' si trova chiaramente esplicitata per la prima volta in questo autore vissuto a cavallo fra I sec. a.C. e I d.C., ma viene in seguito recuperata da numerosi autori cristiani in lingua latina, a partire almeno dal III sec. d.C. Fra questi il primo a usare il termine *ruminare* sotto tale accezione è Tertulliano che riassume così l'apprendimento della religione cristiana:

> *Itaque sermonem constituens vivificatorem, quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae adpetendus et devorandus auditu et* ***ruminandus*** *intellectu et fide digerendus.*[73]
>
> "Stabilendo, pertanto, che è la Parola a dare vita, poiché la Parola è spirito e vita, l'ha definita anche come sua carne, poiché la Parola si era fatta carne; e, dunque, per avere la vita dobbiamo ricercarla, ruminarla con l'intelletto e assimilarla con la fede".[74]

Il passo in questione risulta particolarmente utile per comprendere la metafora cognitiva per mezzo della quale si concepiva (e si concepisce) l'insegnamento e l'educazione. Sono qui distinte le diverse fasi dell'apprendimento teologico all'interno della metafora alimentare: il momento dell'ingerimento equivale all'ascolto del Verbo, la riflessione sulla lezione udita è paragonato al masticamento ripetuto e, infine, la digestione consiste nell'assimilazione fedele del contenuto della parola di Dio, che viene così a far parte della persona del credente. Non siamo lontani da quanto espresso da Seneca nella lettera citata in precedenza, dove sosteneva la necessità di assimilare completamente i contenuti educativi tanto da farli diventare parte di sé, *ingenium*.

Nello stesso secolo, anche Novanziano recupera l'interpretazione allegorica dei ruminanti, nello specifico riferendo la spiegazione di Filone, secondo cui essi sono animali puri in quanto sempre intenti a ripetere e rimasticare la parola di Dio.[75]

---

[72] Pl. *Tht*. 191 c-d: (Σωκράτης) θὲς δή μοι λόγου ἕνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος. (Θεαίτητος) τίθημι. (Σωκράτης) δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουληθῶμεν μνημονεῦσαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυποῦσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους: καὶ ὃ μὲν ἂν ἐκμαγῇ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῇ τὸ εἴδωλον αὐτοῦ: ὃ δ' ἂν ἐξαλειφθῇ ἢ μὴ οἷόν τε γένηται ἐκμαγῆναι, ἐπιλελῆσθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι.

[73] Tert. *resurr.* 37, 11.

[74] Trad. C. Micaelli, *Tertulliano – La resurrezione dei morti*, Città nuova editrice, Roma 1990.

È soltanto a partire dal IV sec., però, che il verbo verrà utilizzato con frequenza e quasi esclusivamente in relazione alla dottrina cristiana, la quale deve essere ripetuta fedelmente fino all'assorbimento. Favorita anche dall'immagine allegorica dei fedeli come pecorelle guidate e nutrite dal buon pastore, la metafora del 'ruminare' sembra quasi settorializzarsi venendo impiegata con una connotazione profondamente positiva per descrivere la buona pratica dei cristiani che consiste nel ripetere la parola di Dio, ovvero nel mangiare allegoricamente il contenuto della Bibbia e nel nutrirsi di esso per raggiungere la virtù morale. Un esempio chiaro in tal senso è dato dal seguente passo di Ambrogio:

> *Quasi bona quoque agnicula* ***rumines*** *in ore tuo praecepta divina, ut dicas et tu: Exercebor in mirabilibus tuis.*[76]
>
> "Inoltre, come una buona agnellina, rumina nella tua bocca i precetti divini, perché anche tu possa dire: *Mediterò a lungo sulle tue meraviglie*."[77]

Tale rappresentazione della fedele pecorella che rumina i precetti cristiani avrà quindi fortuna.[78] L'accostamento del fedele ad animali ruminanti, dal punto di vista dei padri della chiesa, non aveva alcun carattere negativo, serviva anzi a sottolinearne la pia devozione e la semplicità, valori centrali del credo cristiano. La parola di Dio, dopo essere stata ingerita, continuava a nutrire il fedele per mezzo della memoria, che ritira fuori dal ventre più e più volte quanto appreso, come un bolo riportato su dallo stomaco e rimasticato dai ruminanti.[79]

Notiamo qui un elemento che risulterà utile nel seguito di questa discussione: il verbo non sembra aver alcuna sfumatura negativa e in particolare esclude che questa "memoria ruminante" comporti una perdita di significato delle nozioni apprese. Una prova esplicita in tal senso è data ancora una volta da un testo di Ambrogio:

---

[75] Novantian. *cib. Iud.* 3: *Quid ergo est? in animalibus mores depinguntur humani et actus et voluntates, ex quibus ipsi homines fiunt vel mundi vel inmundi: mundi, si* ***ruminent****, id est in ore semper habeant quasi cibum quendam praecepta divina.*

[76] Ambr. *inst. virg.* 16, 103.

[77] Trad. F. Gori, *OPERA OMNIA DI SANT'AMBROGIO – VERGINITA' e vedovanza/2*, Biblioteca Ambrosiana – Città nuova editrice, Milano – Roma 1989.

[78] Cf. *e.g.* Aug. *c. Faust.* 6, 7; 17, 30; *in psalm.* 36, 3, 5: 46, 1; 59, 1; 103, 4, 19 (etc); *trin.* 12, 14; Rufin. *Orig. in Lev.* 7, 6, p. 389; 4, 9, p. 329; Apon. 2, l. 47.

[79] Cf. Ambr. *in psalm*. 7, 25 dove il contenuto della memoria, seppur vecchio, continua a essere un nutrimento (*pabulum*) per l'animo: *non enim perfunctorie transeamus quae legimus, ut tunc tantum, cum legimus ea, in memoriam eorum redire videamur, sed etiam, cum abest codex manibus, tamquam animantia, quae probantur et munda habentur in lege, etiam quando non pascuntur ruminare consuerunt, ex semet ipsis alimenta sibi recondita proferentia, ita et nos de nostrae memoriae thesauro, de interioribus nostris* ***ruminandum*** *nobis* ***pabulum spiritale*** *promamus.* "Non dobbiamo scorrere con superficialità il testo che leggiamo, fino a dar l'impressione che di quel testo ci sovvenga la memoria solo nel momento in cui lo leggiamo. Ma anche quando non abbiamo il volume tra le mani, come quegli animali – approvati e ritenuti mondi nella Legge – che, anche quando non pascolano, continuano a ruminare, traendo fuori dal proprio interno gli alimenti che vi avevano immagazzinato, così anche noi dobbiamo estrarre il fieno spirituale dallo scrigno della nostra memoria, dalle nostre viscere, per ruminarlo". Trad. L. F. Pizzolato, *OPERA OMNIA DI SANT'AMBROGIO – Commento al salmo 118/1*, Biblioteca Ambrosiana – Città nuova editrice, Milano – Roma 1987.

> ***Bona** etiam **pascua** verba sunt scripturarum caelestium, in quibus cotidiana lectione pascimur, in quibus recreamur ac reficimur, cum ea quae scripta sunt degustamus vel summo ore libata frequentius **ruminamus**. His pascuis grex domini saginatur.*[80]
>
> "Buoni pascoli sono anche le parole delle Scritture celesti, nelle quali pascoliamo con una lettura quotidiana, nelle quali siamo rifocillati e confortati, quando gustiamo le cose che sono state scritte oppure quando ruminiamo, più e più volte, quelle gustate in precedenza sulla sommità della bocca. Questi pascoli impinguano il gregge del Signore".[81]

Come si nota, il vescovo di Milano equipara il nutrimento gustoso (*degustamus*) dato dalla prima lettura a quello fornito dalla riflessione su tali letture (*ruminamus*). Ne consegue che, dal suo punto di vista, non vi è differenza tra la prima comprensione del messaggio scritturale e il suo ricordo successivo. Nella metafora del *ruminare*, il contenuto della memoria mantiene sapore e sapienza[82] in sintonia con la lettura allegorica di Filone, a tal punto che il sapiente è definito da Agostino colui che rumina, in contrapposizione allo stolto che invece ingoia subito.[83] Inoltre, lo stesso Agostino, parlando della riflessione che si accompagna al ruminare, la definisce *dulcissima cogitatio*.[84]

***

Le testimonianze latine considerate sinora mostrano, quindi, che l'allegoria del 'ruminare' in ambito cristiano doveva dipendere direttamente dall'autorità di Filone, come prova il fatto che Ambrogio, Agostino e gli altri autori considerati recuperano specificamente la sua interpretazione della legge alimentare imposta da Mosè. Cionondimeno si può notare che il loro uso, da un lato, riposa anche sulla comune metafora cognitiva antica che, come esemplificato in Quintiliano e in Seneca, concepiva l'apprendimento come un ingerimento di sostanze intellettuali, un nutrimento dell'animo; allo stesso tempo però, come cercherò di mettere in luce qui di seguito, la traduzione in latino di μηρυκάομαι porta a un ampliamento dell'immagine del 'ruminare', tanto da abbracciare o almeno rinviare a significati assenti dalla lettura di Filone.[85]

---

[80] Ambr. *in psalm*. 14, 2.

[81] Trad. L. F. Pizzolato, *OPERA OMNIA DI SANT'AMBROGIO – Commento al salmo 118/2*, Biblioteca Ambrosiana – Città nuova editrice, Milano – Roma 1987.

[82] Come noto *sapientia* propriamente significa "sapore" "gusto" ed è un termine costruito appunto sul verbo *sapio*.

[83] Aug. *in psalm.* 141, 1.

[84] Aug. *in psalm.* 46, 1: *omnis homo quod audit sic debet in cor mittere, ut non piger sit postea inde cogitare, ut quando audit, sit similis manducanti; cum autem audita in memoriam revocat, et cogitatione dulcissima recolit, fiat similis ruminanti* ("Ogni uomo deve mandare nel cuore ciò che ha udito, in modo da non essere poi pigro a pensare e in modo da essere simile a colui che mastica, quando ascolta; quando invece richiama alla memoria le cose udite, e le riesuma anche con una dolcissima riflessione, sia simile a un ruminante").

[85] Il termine greco sembra derivare da una radice che indica il movimento circolare delle mascelle. Cf. Chantraine 1968, *s.v.* μηρυκάομαι.

4. Succhiando il sapere: *ruma*, *rum*(*in*)*are* e la divinità *Rumina*

Il verbo *ruminare*, oltre a ricollegarsi direttamente ai ruminanti per tramite della radice *rumen*, veniva anche associato dagli antichi a un'altra idea, sempre legata metaforicamente alla bocca e all'ingerimento: l'allattamento dei mammiferi. Questa categoria di animali, fra cui ovviamente rientra l'uomo, trae il suo nome da *mamma*, che in latino indicava la "mammella". L'accostamento di *ruminare* all'idea dell'allattamento dipendeva dal fatto che *rumis* e *ruma* erano antichi vocaboli per *mamma*, secondo quanto ci testimonia lo stesso Varrone in più punti delle sue opere e in particolare in questo passo delle *Res rusticae*:

> *tertia res est, <in> nutricatu quae observari oporteat, in quo quot diebus matris sugant mammam et id quo tempore et ubi; et si parum habet lactis mater, ut subiciat sub alterius mammam, qui appellantur sub[g]rumi, id est sub mamma.* ***Antiquo enim vocabulo mamma rumis, ut opinor***.[86]
>
> "Il terzo punto contiene tutto quello che va osservato per l'alimentazione dei piccoli nati, tra cui per quanti giorni debbano prendere il latte materno, quando e dove. E se la madre ha poco latte, il piccolo sarà messo sotto le poppe di un'altra. In tale caso questi animali vengono chiamati *subrumi*, che vuol dire «sotto mammella», perché in antico, come credo, mammella si diceva *rumis*". (trad. Traglia)

Da questo termine desueto, *ruma*, si sarebbe formato il denominativo *rumo* che, nell'epitome di Paolo Diacono del *De verborum significatione* di Festo, era indicato come sinonimo di *rumino*:[87]

> *rumen est pars colli, qua esca devoratur, unde rumare dicebatur quod nunc ruminare.*[88]
>
> Il *rumen* è quella parte del collo attraverso cui il cibo viene ingerito; da ciò si diceva *rumare* ciò che ora si dice *ruminare*.

Come si coglie dal confronto con questa spiegazione, *rumare/ruminare* potevano essere etimologicamente o foneticamente connessi sia a *rumen* ("parte dello stomaco dei ruminanti") sia a *ruma* ("mammella").[89] In relazione al *ruminare* Varrone sembra privilegiare l'idea dell'allattamento dal momento che in numerosi frammenti appartenenti a varie sue opere recuperava alcuni termini connessi alla radice *ruma* per spiegare, da un lato, l'uso del latte durante il rito della divinità *Rumina* e, dall'altro, il mito fondativo di Roma collegato topograficamente al *ficus Ruminalis*, ovvero il primo allattamento, ad opera di una lupa, dei gemelli Romolo e Remo.

***

[86] Varro *R.R.* 2, 1, 10.

[87] La forma più antica sarebbe *rūmis*, da cui era derivato *rūma* forse per influenza di *mamma*. Cf. Ernout-Meillet s.v. *ruma*. Si veda anche il verbo *subrumo* ("allattare"): cf. Colum. 7, 4; 12, 3; Fest. 400, 34 L.

[88] Paul. Fest. 333, 8 L.

[89] I due sostantivi si confondevano, tanto che nel linguaggio sacrificale *ruma* indicava anche la pancia del ruminante. Cf. Scheid 1990, 581.

A Roma, come si è detto, il duplice significato di *alere* ("nutrire", "far crescere, educare" da cui *alumnus*) era uno dei segnali dell'esistenza della metafora cognitiva dell'alimentazione come educazione. Si deve però rilevare che il collegamento instaurato da tale metafora non può essere unidirezionale: se l'educazione veniva intesa come un nutrimento; allo stesso tempo, l'alimentazione veniva investita di una valenza metaforica e, in particolare, la prima nutrizione dei lattanti doveva implicitamente sottendere agli occhi dei Romani un carattere educativo e formativo.[90] Gli stessi cibi sono quasi concepiti come portatori di valori, di sostanze che nutrono l'animo oltre che il corpo, e in particolare nei bambini sono un fattore decisivo per determinare lo stile di vita successivo. Per tale ragione, Varrone nel logistorico *Cato de liberis educandis*, relativo specificamente al problema del nutrimento e dell'educazione dei figli (*educare*), inseriva anche una discussione sui cibi più adatti per far crescere al meglio i bambini.[91] Senza entrare nel dettaglio sul tipo di alimentazione consigliata dall'autore, si può ipotizzare a partire dai frammenti conservati che esso dovesse essere improntato alla misura, al valore tradizionale romano del *modus*.[92]

Il titolo del logistorico non è certo. La tradizione manoscritta in Nonio Marcello e in Gellio propende per *Catus*, che poteva rimandare al giurista Sesto Elio Peto Cato, autore dei *Tripertita* e console nel 198 a.C., o, come pensano Dahlmann, Gwyn Morgan e Zucchelli, al discendente giurista Quinto Tuberone, che aveva forse ripreso il soprannome dall'antenato.[93] Il contenuto del logistorico, come vedremo, fa pensare però che il protagonista fosse *Cato*, il celebre Catone il Censore (autore, tra l'altro, di uno scritto dedicato al figlio, l'*Ad Marcum*) o il nipote, l'Uticense, in quanto modello di buona educazione romana.[94] Come prova a favore dell'identificazione con Catone il Vecchio è stato addotto il raffronto tra un frammento del logistorico e un passo di una sua orazione.[95] Un altro argomento a favore di questo titolo si può, a mio avviso, ritrovare in un

[90] Per questa ragione la Dupont, sulla scia di Yan Thomas, sostiene che per l'allattamento dei bambini era sentito necessario l'intervento del padre, che fungeva da "nutritore" per tramite di una nutrice da lui scelta. Cf. Dupont 2002; Thomas 1986.

[91] *Educare* indica al contempo *nutrire* e *formare mores* vd. *Thll* 5.2, 114, 4. Per un'introduzione ai logistorici si veda: Bolisani 1936; Dahlmann 1956; Gwyn Morgan 1974; Zucchelli 1979; Zucchelli 1981; Lehmann 2003.

[92] Varro *Log. Cato de liberis* frr. 10-18 Müller ('Nutrix-fragmente') = frr. XI, VIII, XVI, XVII, XVIII, XXVIII, XXI, XIV, XV Riese. La scelta di un regime alimentare parco per i bambini poteva essere presa in prestito da Varrone dalla dieta pitagorica, come nota Lehmann: cf. Lehmann 1998, 84.

[93] Dahlmann 1956; Gwyn Morgan 1974; Zucchelli 1981, 37-42.

[94] In particolare Müller sostiene che si trattasse di Catone il giovane in virtù del fatto che i logistorici normalmente sarebbero dedicati da Varrone a dei contemporanei. Cf. Müller 1938, 19. Non mi sento di sposare questa argomentazione, anche perché, di seguito, discuto un logistorico la cui protagonista verosimilmente apparteneva alla storia mitica di Roma, Tanaquilla. Plinio Fraccaro pensa invece che il protagonista fosse il Censore, ma che il logistorico potesse alludere in qualche modo anche al giovane. Cf. Fraccaro 1910, 161.

[95] Varro *Log. Cato de liberis* 19 Müller = frr. XIX Riese (*mihi puero modica una fuit tunica et toga, sine fasceis calciamenta, ecus sine ephippio, balneum non cotidianum, alveus rarus*) messo a confronto con l'orazione *de suis virtutibus contra Thermum (Fest. 350, 31 L.): ego iam a principio in parsimonia atque in duritia atque industria omnem adulescentiam meam abstinui agro colendo, saxis Sabinis, silicibus repastinandis atque conserendis*.

episodio della vita del primo Catone, narrata da Plutarco, relativo proprio all'accudimento del figlio e in particolare al suo allattamento. Come segnalato da Dupont, il Censore, per ostentare maniere tradizionali da antico romano, aveva imposto alla moglie di allattare lei stessa il figlio, senza far uso di una nutrice. Plutarco descrive la figura di Catone come attenta e presente all'educazione dei figli e in particolare durante lavatura, fasciatura e allattamento.[96] In questo senso, le prescrizioni alimentari relative alla nutrizione dei bambini e al loro svezzamento riscontrabili nel logistorico sarebbero perfettamente adatte a essere pronunciate da Catone il Censore, che resta quindi il candidato più probabile a cui attribuire il logistorico. Non è da escludere, comunque, in considerazione del titolo tràdito, che Varrone avesse intitolato il logistorico *Catus*, il cui protagonista sarebbe però comunque stato Catone, che con un gioco di parole, non estraneo al gusto dell'autore, veniva richiamato indirettamente tramite l'appellativo paronimico *Catus* ("scaltro").

***

La prima alimentazione a Roma, dunque, doveva essere considerata come formativa dei futuri *mores* del bambino. E nel caso dei gemelli del mito il loro allattamento da parte della lupa doveva essere inteso come il primo stadio della loro educazione, la loro memoria più profonda. E Varrone dovette forse riflettere su questo tema, o almeno toccarlo indirettamente, a giudicare da alcuni frammenti del logistorico dove compare appunto la divinità *Rumina* e dalla spiegazione da lui proposta (o comunque da lui appoggiata) del nome di questa divinità e della *ficus ruminalis.*

Come noto, il fico detto *ruminalis* era l'albero sotto cui la leggenda voleva che Romolo e Remo fossero stati allattati dalla lupa.[97] Questo fico era sacro a una divinità di nome Rumina di cui Varrone parla in vari punti delle sue opere, nelle *Antiquitates rerum divinarum*, nei *Rerum rusticarum libri* e soprattutto nel logistorico sopramenzionato.[98] Il nome della divinità viene da lui spiegato come derivato da *ruma*, termine arcaico per il più comune *mamma* "mammella"; gli agnelli lattanti sarebbero quindi chiamati *subrumi* per questa ragione; tale etimologia terrebbe inoltre conto dell'uso di sacrificare alla dea *Rumina* del latte in luogo del vino:

[96] Plu. *Cat. Ma.* 20,. 4-5. Dupont 2002, 133.

[97] Non mi occupo qui del problema della localizzazione di tale fico e del suo possibile "sdoppiamento" (nel *Comitium* e nel *Lupercal*) di origine erudita in età tardo repubblicana. Cf. Coarelli in LTUR *s.v. ficus Ruminalis*; (*contra*) Wiseman 1995, 74-76.

[98] Varro *Ant. RD* lib. 14, fr. 113 Card.: *diva Rumina mammam parvulo inmulgeat, quia rumam dixerunt veteres mammam* ("la divinità Rumina sprema la mammella per il piccolo, infatti gli antichi hanno chiamato *ruma* la mammella"); *R.R.* 2, 11, 15: *non negarim, inquam, ideo aput divae Ruminae sa*[*c*]*cellum a pastoribus satam ficum. Ibi enim solent sacrificari lacte pro vino et* [*pro*] *lactentibus. Mamma*[*e*] *enim rumis* [*sive ruminare*]*, ut ante dicebant: a rumi etiam nunc dicuntur subrumi agni, lactantes a lacte* ("Non negherei - soggiunsi io -che proprio per questo presso il sacello della dea Rumina sia stato piantato dai pastori un fico. Qui infatti sogliono sacrificare latte, invece di vino, e animali lattanti, ché *rumis* significa mammella, come dicevano una volta, e anche oggi da questo vocabolo gli agnelli sono chiamati *subrumi*, alla stessa maniera che da «latte» si è fatto «lattanti»", trad. Traglia).

Hisce manibus lacte fit, non vino; Cuninae propter cunas, Ruminae propter rumam, id est prisco vocabulo mammam, a quo subrumi etiam nunc dicuntur agni.[99]

"A queste divinità sia sacrificato col latte, non col vino; a Cunina per *cunae* ('culla'), a Rumina per *ruma* ('mammella'), ovvero *mamma* con un antico vocabolo; da ciò ancora oggi gli agnelli sono chiamati *subrumi*".

Secondo Cardauns, l'etimologia del termine potrebbe essere corretta;[100] al contrario, Latte, mostrando l'esempio parallelo della *dea Pelina* divinità originaria dei *Paeligni*, intende il termine come nome aggettivato a partire dal vocabolo Roma, che conservava però il vocalismo etrusco trattandosi di una parola sacra: *Rumina* sarebbe quindi propriamente la dea locale di Roma.[101]

Senza cercare di dirimere una questione ancora molto discussa fra gli studiosi, vorrei però mostrare come l'interpretazione data dal Reatino riveli il collegamento stabilito dall'autore tra alimentazione, educazione e il mito fondativo della romanità.[102] Allo stesso tempo, la testimonianza di Varrone, ricostruibile solo in filigrana, potrebbe rappresentare la prima occorrenza dell'immagine del *ruminare* in relazione al problema dell'educazione, seppur essa si ricolleghi qui all'idea dell'allattamento come prima formazione dei bambini. Dato lo stato frammentario delle testimonianze, non si può però escludere che, in connessione con il mito del fico ruminale, vi fosse stata anche l'idea della ruminazione come ripetuta masticazione finalizzata all'assorbimento, come potrebbe indirettamente suggerire un passo della vita di Romolo dove Plutarco, recuperando le diverse spiegazioni etimologiche del fico, vi aggiunge il riferimento agli animali ruminanti con l'uso del deponente μηρυκάομαι.[103]

---

[99]Varro *Cato de liberis* fr. 4 Müller = VII Riese. Cf. Plu. *Quaest. Rom.* 57 = Mor. 278 C-D: 'διὰ τί τῇ Ῥουμίνῃ θύουσαι γάλα κατασπένδουσι τῶν ἱερῶν, οἶνον δ' οὐ προσφέρουσιν;' ἢ ῥοῦμαν Λατῖνοι τὴν θηλὴν καλοῦσι, καὶ Ῥουμινᾶλιν ὀνομασθῆναι λέγουσιν, παρ' ὅσον ἡ λύκαινα τῷ Ῥωμύλῳ τὴν θηλὴν παρέσχεν; ὥσπερ οὖν ἡμεῖς τὰς τρεφούσας τὰ παιδία γάλακτι θηλονὰς ἀπὸ τῆς θηλῆς καλοῦμεν, οὕτως ἡ Ῥουμῖνα θηλώ τις οὖσα καὶ τιθήνη καὶ κουροτρόφος οὐ προσίεται τὸν ἄκρατον ὡς βλαβερὸν ὄντα τοῖς νηπίοις. ("*Per quale ragione sacrificando a Rumina, spargono del latte sulle offerte, ma non aggiungono vino?* Forse perché i Romani chiamano ruma la mammella e dicono che il (fico) *Ruminalis* è stato denominato così dal fatto che la lupa ha offerto la mammella a Romolo? Dunque come noi chiamiamo quelle che nutrono i bambini con il latte nutrici (*thelonas*) a partire dalla parola mammella (thele), così Rumina essendo una nutrice che allatta e che veglia sulla crescita dei bambini non ammette il vino puro in quanto dannoso per gli infanti.")

[100] Cardauns 1976, 206.

[101] Latte 1960, 111. Cf. anche l'antico *Rumon* per il fiume Tevere: Serv. *Aen.* 8, 53.

[102] Resta disaccordo sull'etimologia del termine. Cf. Phillips in Brill's New Pauly s.v. *Rumina*.

[103] Cf. Plut. *Rom.* 4, 1-2: Ἦν δὲ πλησίον ἐρινεός, ὃν Ῥωμινάλιον ἐκάλουν, ἢ διὰ τὸν Ῥωμύλον ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ἢ διὰ τὸ **τὰ μηρυκώμενα τῶν θρεμμάτων** ἐκεῖ διὰ τὴν σκιὰν ἐνδιάζειν, **ἢ μάλιστα διὰ τὸν τῶν βρεφῶν θηλασμόν,** ὅτι **τήν τε θηλὴν ῥοῦμαν ὠνόμαζον οἱ παλαιοί**, καὶ θεόν τινα τῆς ἐκτροφῆς τῶν νηπίων ἐπιμελεῖσθαι δοκοῦσαν ὀνομάζουσι **Ῥουμῖναν**, καὶ θύουσιν αὐτῇ νηφάλια, καὶ γάλα τοῖς ἱεροῖς ἐπισπένδουσιν ("Lì vicino c'era un fico, che chiamavano 'Rominale' o a causa di Romolo, come ritengono molti, oppure a causa del fatto che lì gli animali ruminanti riposavano grazie all'ombra, o meglio per l'allattamento dei bambini [avvenuto lì]. Infatti gli antichi chiamavano la mammella *ruma* e Rumina si chiama una certa divinità che si ritiene si prenda cura della nutrizione dei bambini: a lei non sacrificano vino, ma versano latte sopra i sacrifici"). In ambito medico-zoologico (Aristotele, Teofrasto, etc.) sono attestati μηρυκάζω/μηρυκίζω anziché μηρυκάομαι. Inoltre, a parte la traduzione dei Settanta e la *Lettera ad Aristea* (di cui però non abbiamo una datazione certa o riconducibile ad unico momento storico, e che

5. Una memoria orale: *ruminari*

Il verbo 'ruminare' in senso proprio ("masticare come i ruminanti") occorre esclusivamente sempre nella diatesi attiva; viceversa, si nota un uso, seppur raro, nella forma passiva (o mediale) in luogo della normale forma attiva nei casi in cui il verbo assumeva una particolare valenza metaforica.[104] Questo uso metaforico "mediale", attestato fino al II sec. d.C., è assai sporadico, in quanto se ne sono preservate solo cinque occorrenze. Tali occorrenze, da un lato, sono molto complesse da studiare dal momento che si tratta quasi esclusivamente di frammenti trasmessi per tradizione indiretta dal grammatico Nonio Marcello. Soltanto in Gellio, infatti, possiamo leggere *ruminari* all'interno di un contesto più ampio e nel dettato originale dell'autore. D'altro canto, come vedremo, seppur nei diversi casi il verbo assuma sfumature e valenze differenti, le sue cinque occorrenze sono coerenti per tre elementi significativi:

1. *ruminari* descrive sempre un'azione in presenza di qualcuno (indicato col dativo o ricavabile dal contesto dialogico in cui occorre) e la diatesi sembrerebbe proprio funzionale a distinguerlo dal *ruminare*;
2. tale azione è spesso connessa, direttamente o indirettamente, con la memoria;
3. le occorrenze del termine sono tutte riconducibili, direttamente o indirettamente, a Varrone: in un caso si tratta di Livio Andronico, autore ovviamente letto dal Reatino e spesso citato nel *De lingua Latina* proprio in relazione a forme linguistiche particolari, e dal quale è verosimile abbia tratto (e poi sviluppato) l'idea del *ruminari*; nelle successive tre occorrenze il termine è usato dallo stesso Varrone (in due *Menippeae* e in un *Logistoricus*); l'ultimo autore che in età antica ha impiegato *ruminari* è Aulo Gellio, che conosceva molte opere di Varrone per noi perdute e che, in particolare, ha tramandato numerosi frammenti delle *Menippeae*.

Questi tre elementi comuni, a mio avviso, possono rappresentare la spia di una riflessione di Varrone su tale termine e sulla metafora che esso sviluppa in relazione alla memoria e alla rievocazione dei ricordi del passato. Tale riflessione è solo parzialmente ricostruibile a partire dai

---

potrebbero quindi aver recuperato la forma deponente proprio dall'esegesi filoniana), questa forma si trova per la prima volta in Filone Alessandrino, che usa esclusivamente questa, forse proprio perché deponente come molti verbi di memoria. Data la presenza di allegorie comuni tra Filone e Varrone, dovute forse a un influsso di Antioco, non è da escludere che Plutarco abbia impiegato la forma deponente, meno frequente, per tradurre il latino *ruminor* (di cui mi occupo in seguito), attestato nella testimonianza di Festo, purtroppo assai lacunosa, riguardo il fico ruminale: Fest. 332, 8-13 L: *Ruminalem ficum appel>latam ait Varro ---ibus*, *quod sub ea ar<bore lupa mammam dederit> Remo et Romulo --- <Mamm>a autem rumis di<citur*, *unde et rustici haed>os subrimios vo<cant, quasi adhuc sub mamm>a*. *Alibi autem sunt --- ruminari solitum ---*.

[104] Cf. OLD s.v. *rumino*; *contra* Kruschwitz 2009, 161.

frammenti preservatesi delle sue opere e non è quindi possibile accertare se essa fosse stata condotta da lui in maniera esplicita o se fosse semplicemente sottesa al suo impiego di *ruminari*. Di seguito analizzo queste cinque occorrenze e i differenti significati metaforici sviluppati dal verbo, mettendole a confronto per necessità con l'uso della variante attiva (*ruminare*) presente nella sezione relativa alla *memoria* delle *Confessiones* di Agostino, altro celebre lettore di Varrone, che per tale ragione potrà offrire argomenti utili all'interpretazione di quest'ultimo e del suo uso di *ruminari*.

***

La prima attestazione del verbo nella sua forma medio-passiva si trova in un frammento della tragedia *Aegisthus* di Livio Andronico, tramandato dal grammatico Nonio Marcello insieme a un frammento di Varrone:

> ***RUMINARI dictum in memoriam revocare.***
> *Varro Tanaquile: 'non modo absens quicquam de te sequius cogitabit, sed etiam ruminabitur humanitatem'.*
> *Livius Aegistho: 'nemo haece vostrum ruminetur mulieri'.*[105]
>
> "Ruminari detto per 'richiamare alla memoria'.
> Varrone nella Tanaquilla: 'non soltanto, non più in tua presenza, penserà a qualcosa riguardo a te, ma rievocherà anche la tua benevolenza[...]'
> Livio nell'Egisto: 'nessuno di voi rievochi questi fatti alla donna'."[106]

Nei due casi, come suggerisce indirettamente Nonio citando i due frammenti sotto la stessa voce lemmatica e come cercherò di mostrare qui di seguito, l'uso di *ruminari* sembra essere sostanzialmente equivalente, sviluppando in particolare l'immagine di una ripetizione di un racconto fatta oralmente, ovvero in presenza di qualcuno. Inizio a considerare il frammento di Livio:

nemo haece vostrum ruminetur mulieri[107]

"nessuno di voi rievochi questi fatti alla donna".

[105] Non. 245, 23 L. (= 166 M.). *Sequius* potrebbe avere un valore negativo, indicando una intensità eccessiva: cf. Liv. 2, 37; Forcellini *s.v. secus*; OLD *s.v. secus*. Si può però spiegarne la presenza come forma rafforzativa di *non modo..sed etiam*, come mi ha fatto notare Antonino Pittà confrontandoci su questa mia ipotesi durante il seminario organizzato dalla consulta universitaria di studi latini (CUSL).

[106] In Remains of Old Latin, II, Livius Andronicus fr. 7. la traduzione ("Not one of you must chew the cud of this within the woman's hearing") è spiegata in questo modo: "i.e. no one shall remind Cassandra about Troy".

[107] Livio Andronico in *TRF* fr. 8 Rib.^{2} Si segue qui la lettura suggerita da Ribbeck che arriva a stabilire un senario giambico. Il senario alternativo è stato stabilito da Klotz 1953, 24 fr. 8: *nemo haec vostrorum ruminetur mulieri.* Per una discussione delle diverse proposte di emendazione si veda Kruschwitz 2009, 157-159.

In questa scena, verosimilmente al momento del ritorno di Agamennone a Micene, come suggerisce anche il raffronto con la *Agamennone* di Seneca[108], lo stesso Agamennone, preoccupato per il benessere della profetessa troiana Cassandra (*mulieri*), la avrebbe affidata al coro (cf. *vostrum*) perché se ne prendesse cura.[109] Per interpretare al meglio il verbo *ruminari* credo si debba evitare di lasciarsi influenzare dalla valenza di 'riflettere' 'rimuginare' che tale termine ha assunto in lingue romanze come l'italiano o il francese: tale significato, come visto, si ritrova con sicurezza solo nella forma attiva e sembra derivare da uno sviluppo e un ampliamento della metafora del 'ruminare' degli animali. Nel caso in questione, inoltre, è evidente che non si può trattare unicamente di un'azione del pensiero.[110]

Livio con *ruminari* alludeva al movimento della bocca che nello specifico ripete ad alta voce qualcosa che si è appreso in precedenza. Il termine non ha di certo una valenza comica,[111] ma vuole forse ritrarre vividamente l'immagine del vociferare (del cicaleccio, potremmo dire impiegando un'altra metafora tratta dal mondo animale) di storie e notizie presso un gruppo di persone. In questo senso, il gruppo di servi o compagni che compongono il coro e a cui verosimilmente si rivolgeva Agamennone sembra intento a ripetere i recenti fatti di Troia, che non essendo ancora stati digeriti completamente erano appunto "sulla bocca di tutti" e che però, con l'arrivo di Cassandra, dovevano essere taciuti in quanto sarebbero risultati dolorosi per la donna.[112] Da un lato, quindi, l'ordine dato al coro voleva sottolineare in maniera vivida e perciò più autoritaria la necessità di porre fine alla continua ripetizione delle vicende della guerra troiana e del suo esito, una ripetizione che agli occhi di Agamennone appariva quasi meccanica e per certi versi ossessiva, come appunto è la masticazione dei ruminanti. Allo stesso tempo però l'impiego del verbo *ruminari* mette in primo piano la componente orale di questa rimemorazione, che è caratterizzata dal movimento della bocca di chi la compie e che viene al contempo udita da chiunque sia presente a questa azione.

Questa immagine poteva essere stata sapientemente coniata dalla stesso Livio a partire dal verbo *ruminare*, che, seppur non attestato prima del I sec. a.C., doveva far parte del linguaggio comune

[108] Sen. *Ag*. 800 dove Agamennone chiede riguardi per Cassandra a causa della sua tristezza. Cf. Warmington 1936, 5; Sanford 1922-1923, 284; di recente interpreta così anche Spaltenstein 2008, 43.

[109] Spaltenstein 2008, 44: Livio sembra combinare due scene dell'Agamennone di Eschilo, dove in un primo momento il protagonista affidava la profetessa alla moglie Clitemnestra (vv. 950 sgg.) e, in seguito, la moglie stessa si rivolgeva a Cassandra mentre il corifeo sottolineava la debolezza della disperata.

[110] Oltremodo forzato mi sembra il tentativo di Spaltestein di intedere il '*ruminari*' come un processo mentale consistente nel 'far risvegliare pensieri presso altri'.

[111] Così Della Corte 1958, 234; Antonelli Rinaldi 1982, 7; Kruschwitz 2008, 162.

[112] Forse è significativo la presenza del termine *mulieri*, quasi che Agamennone avesse voluto sottolineare la debolezza di Cassandra, in quanto donna, a sostenere tristi ricordi e le conseguenti reazioni scomposte che avrebbe potuto assumere in un simile momento di cordoglio.

agricolo per descrivere il processo digestivo dei ruminanti.[113] Non si può, comunque, escludere che un significato metaforico di *ruminari* fosse già presente nella lingua latina per indicare specificamente la ripetizione orale di fatti recenti, come dimostra il confronto con una lettera di Cicerone a Attico dove compare il sostantivo *ruminatio* sotto questa accezione.[114] Del resto, come rilevato da Bettini, i Romani sembravano connettere la parola *rumor* "diceria" al termine *rumen* ("esofago, stomaco dei ruminanti"), tanto che l'atto del 'ruminare' e la produzione di *rumores* vengono così associati da Festo: [115]

> *adrumavit, **rumorem** fecit, sive commurmuratus est, quod verbum a rumine, id est parte gutturis, putant deduci.* [116]
>
> "*adrumavait* significa 'ha prodotto un *rumor*' oppure 'ha mormorato': dicono che questa parola viene da *rumen*, che è una parte della gola".

In questo senso, Bettini definisce il *rumor* un ri-masticamento di qualcosa che è già stato trattato e sembra essere il prodotto di un lento processo di accumulazione.[117] L'impiego di Livio del verbo *ruminari*, che indica quindi propriamente "ritirare fuori dal *rumen* un ricordo per qualcuno", era quindi particolarmente calzante al contesto della tragedia: Agamennone non richiedeva ai suoi concittadini di dimenticare i fatti di Troia, ma soltanto che non se ne diffondesse oralmente il *rumor*, la diceria, tanto da toccare le orecchie ancora sensibili di Cassandra. La sola menzione dei fatti recenti (*ruminari*) appare, quindi, sufficiente a far ricordare (*monere*) ciò che è successo e far così rivivere il dolore già sofferto da parte di chi ascolta il racconto.

***

[113] Come Kruschwitz, non credo vi siano prove per sostenere che tale immagine metaforica fosse già presente nel linguaggio agricolo comune per indicare la concretezza del *meminisse*, del *meditari e del commentari*. Cf. Kruschwitz 2008, 162; *contra* Lennartz 2003, 108-109.

[114] Cic. *Att.* 2, 12, 2: *ubi sunt qui aiunt* ζώσης φωνῆς*? quanto magis vidi ex tuis litteris quam ex illius sermone quid ageretur, de **ruminatione cotidiana**, de cogitatione Publi...*("Dove sono quelli che dicono che a viva voce...? Ho capito infinitamente di più dalle tue lettere che dal suo discorso riguardo a ciò che stava accadendo, riguardo al vociferare quotidiano, riguardo alle riflessioni di Publio..."). Così pensa anche Bettini 2008, n. 75. Questa interpretazione di *ruminari* e quindi del deverbativo *ruminatio* come "ripetizione di notizie recenti" è indirettamente confermata dal fatto che Shackleton Bailey 1965, 376 ritiene possibile che Cicerone nella lettera ad Attico avesse scritto *rumitatio* da *rumito* ("diffondere la voce" Cf. Paul. Fest. 333, 2 L.: *rumitant, rumigerantur*). Il verbo *rumito* è, del resto, un frequentativo di *rumo*, sinonimo di *rumino*: cf. Ernout-Meillet, s.v. *rumen*.

[115] Bettini 2008, 359-360 dove si spiega chiaramente la distinzione tra *rumor* e *fama*.

[116] Paul. Fest. 9, 7 L.

[117] Bettini 2008, 359.

Il secondo frammento citato da Nonio apparteneva a un'opera di Varrone intitolata *Tanaquil*, dal nome della moglie di Tarquinio Prisco.[118] Alcuni studiosi hanno pensato che 'Tanaquilla' fosse il titolo di un *Logistoricus* sulla pudicizia (*de pudicitia*);[119] altri invece hanno proposto che si trattasse di una *Satura Menippea*.[120] A seconda della lettura che si dà di questo unico frammento pervenutoci e in particolare a partire dall'interpretazione del termine *ruminari*, si sono trovati argomenti a favore dell'una o dell'altra tesi.[121]

Anche in questo frammento, come nel caso di quello liviano, l'uso di *ruminari* sembra escludere che esso indicasse una semplice azione del pensiero, dal momento che nella frase costruita su due membri a tale verbo si oppone appunto il verbo *cogitare*:

> *non modo absens quicquam de te sequius cogitabit, sed etiam ruminabitur humanitatem*[122]
>
> "(Servio) non soltanto, non più in tua presenza, penserà a qualcosa riguardo te, ma rievocherà anche la (tua) benevolenza [...]".

Le due sezioni del periodo sembrano costruite sulla distinzione tra un ricordo solitario (e intimo) di una persona non più viva, *cogitare quicquam de aliquo*, e il ricordo pubblico, ovvero ad alta voce (*ruminari*), dell'*exemplum* reso da tale persona che aveva messo in pratica uno dei valori centrali dell'educazione liberale romana, cioè l'*humanitas*.[123]

A parlare nel contesto del frammento sembrerebbe essere la stessa Tanaquilla che, rivolgendosi forse al marito per sostenere il futuro genero Servio Tullio, prefigurava la sua azione nei momenti successivi alla morte di Tarquinio.[124] Egli, secondo la previsione di Tanaquilla, sperimentando in prima persona la generosità del re (*humanitas*) nel crescerlo come un figlio (tanto da dargli in moglie, in seguito, la propria figlia), gli sarebbe rimasto sempre affezionato. Pertanto, anche dopo la morte del re, Servio avrebbe continuato a pensare, fra sé e sé, a Tarquinio con un ricordo intenso, ma allo stesso tempo avrebbe mantenuto viva la memoria del suo esempio di *humanitas*, ripetendo

---

[118] Sulle sue vicende si vedano queste testimonianze antiche: Pol. 6, 11a, 7; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4, 6, 3; 30, 2-4; Liv. 1, 34, 4-8; 39; 41; Cic. *rep.* 2, 34; Ov. *fast.* 6, 626-636. Cf. Momigliano 1969, 455-485.

[119] Mercklin 1857, 392-394; Riese 1865, 258-259; Bolisani 1937, fr. 81; Morgan 1974, 122. Mercklin, in particolare, adduce numerose testimonianze antiche in cui Tanaquilla è associata al valore della *pudicitia*, virtù canonica della buona matrona romana. Bücheler 1922 e Cèbe 1972-1999 non inseriscono la *Tanaquil* nell'edizione delle *Menippeae*; Astbury colloca il frammento fra quelli *Falso vel temere Menippeis adscripta.*

[120] Chappaius 1868 fu il primo a inserirlo tra i frammenti delle Menippee. Cf. anche Dahlmann 1956, 140-142; Zucchelli 1981, 79.

[121] In particolare Dahlmann 1956, 141 sostiene l'attribuzione alla Menippee in virtù del fatto che *ruminari* rientrerebbe nel *sermo* del genere σπουδογέλοιος. *Contra* Della Corte 1958, 234.

[122] Varro *Log. Tanaquil de pudicitia*, fr. 81 Bolisani.

[123] Sul concetto di *humanitas* in Varrone vedi *supra* cap. 1.3.2. Qui il termine compare nell'accezione di "benevolenza", che si dimostra nei confronti di altri membri del *genus humanum*.

[124] Müller fa notare che nei logistorici in cui si può identificare la persona che dà il nome al titolo essa sembra essere sempre la voce principale del dialogo. Cf. Müller 1938, 13.

ad alta voce e in continuazione le azioni generose da lui compiute in suo favore. La sottolineatura dell'intensità con cui Servio avrebbe ricordato il suo protettore per mezzo del vivido *ruminari* era forse volta a mostrare la grande riconoscenza (*gratia*) che si riceve da chi è stato oggetto di *humanitas*, ovvero di benefici da parte di un'altra persona; in questo caso si trattava della riconoscenza di Servio nei confronti di Tarquinio.

Una simile lettura del frammento, seppur chiaramente ipotetica, si concilierebbe con la narrazione di Tito Livio, che nel primo libro delle sue storie riferiva un discorso pronunciato da Tanaquilla al marito al fine di convincerlo a prendere Servio come genero.[125] Inoltre, i verbi al futuro danno una tonalità quasi premonitrice al discorso, offrendo un altro elemento a conferma dell'identificazione della persona che pronunciava la frase con la figura della donna etrusca, nota per aver posseduto poteri profetici. A fronte del contenuto del frammento che ho qui cercato di ricostruire non credo, quindi, che esso potesse appartenere a una narrazione ironica come quella tipica delle Menippee, ma che meglio si adatterebbe al genere dei Logistorici.

Come si può notare, i due frammenti citati da Nonio mostrano un impiego del verbo *ruminari* proprio nel senso di "richiamare *oralmente* alla memoria" (*revocare in memoriam*). Inoltre, è possibile che anche nel frammento di Varrone tale verbo fosse costruito con un dativo, ad esempio *populo* o *Romanis* o *civibus*, che indicasse la persona o l'insieme di persone di fronte cui (e di conseguenza a favore/sfavore di cui) si ripetevano i fatti conosciuti.[126] Vorrei, però, mettere in luce un ultimo elemento della metafora del *ruminari* che emerge dall'uso fatto da Andronico e da Varrone e che risulterà utile nella discussione successiva: tale immagine non dà un giudizio sulla qualità dei ricordi richiamati alla memoria, ma vuole semplicemente sottolineare, con sfumature differenti a seconda del caso, la componente orale e l'intensità con cui avviene la rimemorazione di un ricordo.

6. Una sapienza ormai insipida: *ruminari antiquitates*

All'interno delle *Saturae Menippeae* Varrone utilizza nuovamente il verbo *ruminari* nel medesimo significato dei due frammenti della *Aegisthus* e della *Tanaquil* analizzati in precedenza. Tuttavia, l'impiego del verbo nella forma mediale nei due frammenti satirici che considero qui di

[125] Liv. 1, 39, 3: *tum abducto in secretum viro Tanaquil, 'viden tu puerum hunc,' inquit, 'quem tam humili cultu educamus? scire licet hunc lumen quondam rebus nostris dubiis futurum praesidiumque regiae adflictae; proinde materiam ingentis* ***publice privatimque*** *decoris omni indulgentia nostra* ***nutriamus***' ("allora preso da parte il marito Tanaquil disse: 'Lo vedi questo ragazzo che stiamo crescendo con una così umile educazione? Si può essere sicuri che questo un giorno sarà una luce in una situazione per noi incerta e un presidio per la reggia afflitta; pertanto nutriamo con tutta la nostra indulgenza questo che sarà la materia di un onore straordinario pubblicamente e privatamente'").

[126] Come suggerisce Kruschwitz 2009, 164 la forma mediale potrebbe essere dovuta proprio a questa costruzione con un dativo simpatetico.

seguito si differenzia per tre motivi. In primo luogo, l'azione del 'rievocare alla memoria in presenza di qualcuno' sembra assumere una valenza specificamente negativa, in quanto chi la compie viene accusato di essere in errore o di mancare della capacità di comprensione (cf. di seguito *erras* e *ebrius*). D'altro canto, i fatti rievocati nelle *Menippeae* non sono recenti diversamente dagli altri due casi, e soprattutto non appartengono alla memoria personale di chi li rievoca, dal momento che non si tratta di esperienze di vita ma di conoscenze letterarie (l'*Odissea*) e storico-antiquarie (*antiquitates*). Infine, i due frammenti tramandati ancora una volta da Nonio Marcello non sono citati sotto la voce *revocare in memoriam*, come avveniva nel caso della tragedia liviana e del logistorico; essi sono, invece, accoppiati dal grammatico nella sezione '*De contrariis generibus verborum*' del *De verborum significatione*, dove erano appunto contenuti dei verbi usati in forma passiva in luogo della diatesi attiva corretta o comunque attesa:

> *RUMINATUR. Varro Sexagessi: 'erras, inquit, Marce, accusare † nos. ruminaris antiquitates'.*
> *- idem Bimarco: 'Odyssiam enim Homeri ruminari incipis'.*[127]

> "RUMINATUR. Varrone nel *Sexagessis*: 'sbagli, disse, Marco, accusare noi! Tu ripeti cose passate'.
> - il medesimo autore nel Bimarco: 'Inizi a ripetere l'Odissea di Omero'".

Iniziamo a considerare il frammento della satira *Bimarcus* ("Il doppio Marco"), che può essere completato in questo modo grazie a un'altra glossa di Nonio relativa al verbo *recipere*:[128]

> *'ebrius es, Marce. Odyssian enim Homeri ruminari incipis, cum περὶ τρόπων scripturum te Seio receperis'.*[129]

> *"*'sei ubriaco, Marco. Inizi a ripetere l'Odissea di Omero, quando avevi promesso a Seio di scrivere sui *tropoi*'"

Anche qui, *ruminari* indica il richiamare alla memoria in presenza di qualcuno che evidentemente doveva essere la persona a parlare nel contesto del frammento, a cui Marco aveva ripetuto l'inizio dell'Odissea. Al contempo, la sfumatura del verbo sembrerebbe in questo caso indicare un "ripetere a memoria" che oggigiorno definiremmo "a macchinetta", ovvero in maniera automatica, senza una riflessione. Questa ripetizione senza cognizione di causa veniva imputata a un errore, come se chi parlava fosse stato di ebbrezza. Al *Marcus Terentius Varro* veniva mosso il rimprovero di non

[127] Non. 770, 17 L.

[128] Non. 612, 29 L.: *RECIPERE, promittere, polliceri. Varro Bimarco: 'ebrius es, Marce. Odyssian enim Homeri ruminari incipis, cum περὶ τρόπων scripturum te Seio receperis'.* ("RECIPERE, promettere, giurare. Varrone nel Bimarco: 'sei ubriaco, Marco. Inizi a ripetere l'Odissea di Omero, quando avevi promesso a Seio di scrivere sui tropoi'").

[129] Varro *Sat. Men.* fr. 60 Ast.

sapere cosa fossero i τρόποι (ovvero i *tropoi*, le figure retoriche)[130], dal momento che, avendo promesso a Seio uno scritto al riguardo, si era invece messo a citare a memoria il celeberrimo *incipit* dell'Odissea (ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύ**τροπον**, ὃς μάλα πολλὰ).[131] In realtà, Varrone non avrebbe affatto sbagliato, conoscendo anche la seconda valenza del termine (“modo di essere”, “carattere”) e il rimando all'epiteto di Odisseo. Nel meccanismo della satira l'autore veniva paradossalmente tacciato d'ignoranza (o comunque di stupidità) da un ignorante (o da uno stupido), che conosceva il primo verso del poema omerico ma non aveva una competenza tale della lingua greca da poter riconoscere i diversi significati di τρόπος.[132]

Nel contesto da cui è tratto il frammento *ruminari* servirebbe, quindi, a indicare un'operazione di ricordo che è sentita come priva di senso: una ripetizione vuota, fatta di formule senza significato (almeno dal punto di vista di chi parlava a Marco) e pertanto incomprensibili.

Allo stesso modo credo si possa interpretare anche la seconda citazione dalle *Menippeae* tratta dalla già citata *Sexagessis*:

> *erras, inquit, Marce, accusare nos; ruminaris antiquitates*
>
> “disse: ‘Sbagli, Marco, ad accusarci; tu citi a memoria cose passate’”.[133]

Anche in questo frammento la rievocazione del *ruminari* avviene in presenza di qualcuno che evidentemente doveva essere la persona a parlare nel contesto del frammento. Secondo la ricostruzione che ho proposto della satira, si trattava di uno dei “modernisti”, uomini perfettamente adattati alla nuova realtà corrotta di Roma denunciata dal *sexagessis*. Per tale ragione, essi avrebbero percepito come vuote di significato le parole con cui il protagonista (verosimilmente lo stesso Varrone) elogiava il passato e i suoi valori (*antiquitates*). A dimostrazione di ciò, come già ricordato, reimpiegavano una delle formule più comuni usate da tradizionalisti come il *sexagessis*,

[130] Cf. fr. 45 Ast.: *τρόπων τρόπους qui non modo ignorasse me / clamat, sed omnino omnis heroas negat / nescisse* (“Lui che pretende che io non solo ignorassi i tipi (τρόπους) di *tropoi* (τρόπων), ma afferma persino che non del tutto conoscessi tutti gli eroi”). Sul valore pleonastico di *negat nescisse* cf. Cèbe 1974, 2, 218. Si nota, peraltro, nel frammento lo sfoggio di figure retoriche, con cui *Marcus* dimostrava la propria competenza sui *tropoi*: dalla figura etimologica (τρόπων τρόπους e *omnino omnis*), al parallelismo della frase, all'allitterazione (*negat nescisse*).

[131] L'interpretazione del *ruminari* come un richiamare *oralmente* alla memoria, che ho sin qui sostenuto, se corretta, darebbe alla frase contenuta nel frammento una struttura ancor più contrastiva ai due membri che la compongono. Infatti, Varrone non soltanto avrebbe confuso l'argomento, ma in luogo di scrivere (*scripturum*) avrebbe trattato la materia soltanto a voce (*ruminari*).

[132] Cèbe 1974, 2, 218-221.

[133] Varro *Sat. Men.* fr. 505 Ast. Intendo *nos accusare* come un *infinitivus indignantis* e *erras* come un'interiezione. Così anche Krenkel 2002, 968. Sul frammento si veda anche *supra*, cap. 1 n. 167.

ovvero *more maiorum*, svuotandola della sua portata morale, per compiere un atto impietoso: la depontazione dello stesso anziano protagonista.[134]

***

La migliore spiegazione a questo secondo uso di *ruminari* e al suo differente impiego rispetto a quello analizzato nell'*Aegisthus* e nella *Tanaquil* credo si possa leggere in una pagina del libro X delle *Confessiones* di Agostino. Egli distingue qui i differenti contenuti della memoria che consistono nelle immagini sensoriali delle percezioni anteriori, nel ricordo delle azioni passate, nel sapere scientifico e nelle passioni dell'anima. Secondo il filosofo cristiano, il primo tipo resta sempre nella mente sotto forma di immagini sensoriali e può essere rievocato al bisogno (*conf.* 10, 8, 13); anche i fatti vissuti si conservano nella memoria come *quasi praesentia* (10, 8, 14); il terzo tipo, ovvero le nozioni apprese dalle discipline liberali, al contrario, si mantiene concretamente nella memoria (10, 9, 16-13, 20).

Arrivando, infine, a trattare i sentimenti, Agostino osserva che essi non si custodiscono intatti e uguali a quando furono sperimentati.[135] Per tale ragione, riferisce che l'immagine della memoria come ventre dell'animo, dove si conservano ricordi che vengono poi tirati fuori come ruminando, è paragone parzialmente improprio. 'Ricordare' e 'ruminare' sono processi simili ma in parte differenti:

> *Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta* ***in ventrem recondi*** *illic possunt,* ***sapere non possunt****. Ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia. Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi, cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam, et quidquid de his disputare potuero dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro; et antequam recolerentur a me et retractarentur, ibi erant; propterea inde per recordationem potuere depromi. Forte ergo sicut de ventre cibus* ***ruminando****, sic ista de memoria recordando proferuntur. Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae? An in hoc dissimile est, quod non undique simile est?* [136]
>
> "Senza dubbio pertanto la memoria è come lo stomaco dell'animo, e la gioia e la tristezza come un cibo dolce o amaro: quando sono affidate alla memoria, possono essere conservate come passando nello stomaco, ma non possono avere sapore. Sarebbe ridicolo pensare che queste due operazioni sono simili fra loro, eppure in ogni caso non sono completamente diverse. Ma ecco è dalla memoria che attingo quando dico che ci sono quattro passioni dell'animo: il desiderio, la gioia, il timore, la tristezza. E per qualunque discussione io faccia su di queste, dividendo per

[134] Cf. *supra*, pp. 107-108 e, in generale sulla satira, Leonardis 2014, in part. 50-53.

[135] Solignac 1962, 563.

[136] Aug. *conf.* 10, 14, 21.

> specie di ciascun genere e dando definizioni, trovo nella memoria che cosa dire e da lì attingo. Eppure non sento nessuna di queste passioni, quando le ripeto ricordandole; e prima che siano ricordate da me e ritrattate, erano lì nella memoria; perciò attraverso il ricordo possono essere state da lì estrapolate. Forse le emozioni, pertanto, sono portate fuori dalla memoria ricordando, come il cibo dal ventre ruminando. Dunque perché nella bocca della mente non sono sentite da colui che ne discute (cioè da chi ricorda) la dolcezza della felicità o l'amarezza della tristezza? Forse in ciò vi è una differenza, nel fatto che non vi è una somiglianza completa?"

Agostino, da un lato, osserva che l'immagine del 'ruminare' possiede degli elementi in comune con il processo di reminiscenza, ma che essa si distingue per il fatto che tale immagine comporta una perdita di sapori del cibo ingerito (*sapere non possunt*). Tale metafora si adatta alla rappresentazione del ricordo dei sentimenti, che col tempo possono risultare privi di qualsiasi sostanza, insipidi come il bolo più volte masticato dai ruminanti. Cionondimeno, egli crede che i sentimenti possano mantenere un significato nel ricordo qualora l'*animus*, lo spirito che per Varrone era preposto alla conoscenza, sperimentandoli li abbia affidati alla memoria oppure qualora la memoria stessa per qualche ragione li abbia conservati al suo interno:

> *Et tamen non ea [scil. laetitiae dulcedo et amaritudo maestitiae] loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed* ***eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit*** *aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit.*[137]
>
> "E tuttavia non potremmo parlare di quelle sensazioni se non trovassimo nella nostra memoria non soltanto il suono delle parole sul modello delle immagini impresse dai nostri sensi corporei, ma persino le nozioni delle cose stesse. E non abbiamo ricevuto queste nozioni per tramite di nessuna porta della carne, ma è l'animo che sentendole per l'esperienza delle proprie passioni le ha affidate alla memoria o è essa stessa che le ha trattenute senza che le fossero affidate".

Secondo la sua spiegazione, la memoria sarebbe in grado di conservare al suo interno le nozioni delle *res*, la *sapientia* appunto, soltanto nei casi in cui la vera sostanza delle cose e il loro significato (*notiones*) siano stati vissuti dall'intimo della persona (*animus...sentiens*) oppure qualora un'esperienza dei sentimenti sia stata così forte da imprimersi da sé nella memoria (*non commendata*), senza bisogno di quell'impegno che Varrone chiamava *cura*.

Il punto che più ci interessa nella discussione di Agostino è la trattazione di *ruminare*: se, come visto in precedenza, in tutte le altre sue opere dove occorre tale verbo, esso compare sempre nell'accezione positiva teorizzata da Filone e canonizzata in ambito cristiano da Ambrogio come ripetizione simbolo della sapienza, in questo caso il recupero dei ricordi dal ventre della memoria appare in parte insipido, a meno che tali ricordi non siano stati sperimentati personalmente dalla

[137] Aug. *conf.* 10, 14, 22.

persona che li rievoca o, parimenti, che ne ascolta la rievocazione.[138] E questo è proprio quanto sembra accadere nel caso delle *Menippeae*: il ricordo del testo dell'*Odissea* come pure degli antichi valori e usi di Roma (*antiquitates*) è presente nella mente dei personaggi che lo ascoltano, dato che ne riconoscono il dettato; tuttavia si ha un ricordo dei soli *sonos nominum*, per riprendere le parole di Agostino, non delle *rerum ipsarum notiones*. Il *ruminare/ruminari* nel caso in cui riguardi esperienze vissute e soprattutto sentite in prima persona si fissa nella *memoria/manimoria* e crea dei *monumenta/monimenta*; viceversa, quando questi ricordi non fanno più parte delle tessuto culturale di un popolo perché non più oggetto di *cura* e perché incapaci di ritornare nel *cor* (*recordari*), il processo del 'ruminare' non ha più valore, non essendo capace di per sé di trasmettere *sapientia*. Per questa ragione, in ambito cristiano il 'ruminare' è profondamente positivo se applicato alla parola di Dio e così pure, nei casi descritti in Livio Andronico e nel logistorico *Tanaquil*, la ripetizione mnemonica non doveva essere considerata inutile e ottusa come la ruminazione delle mucche.[139]

Non è da escludere che questa riflessione di Agostino dipenda dalla lettura di un'opera varroniana dove erano descritti esplicitamente o implicitamente (come sembra il caso delle *Menippeae*) i caratteri e i meccanismi della "memoria ruminante". In genere la critica ha riconosciuto in Cicerone la fonte principale della riflessione sulla memoria condotta nel libro X, richiamando in particolare un passo del libro I delle *Tusculanae disputationes*.[140] Senza negare questa dipendenza, credo però che Agostino avesse ripreso anche il pensiero di Varrone, pur non citandone direttamente il nome, come del resto non cita neppure l'Arpinate.[141]

Una possibile conferma si può ricavare dai molti raffronti testuali tra questo passo e le opere varroniane e, in particolare, nella ripresa da parte del vescovo di Ippona di una serie di etimologie del *De lingua Latina* connesse ai verbi del ricordo, che ho analizzato all'inizio di questo capitolo:

[138] Fra i testi sopra menzionati si veda in particolare Aug. *in psalm.* 36, 3, 5: *qui autem non est oblitus, cogitat, et cogitando ruminat, ruminando delectatur* ("Chi non si è dimenticato, pensa e pensando rumina, ruminando è dilettato").

[139] Forse Nonio aveva citato i due frammenti delle *Menippeae* sotto la voce delle forme passive in luogo di quelle attive distinguendoli così dal frammento liviano e dal frammento della *Tanaquil*, perché aveva colto che nei passi in questione *ruminari* richiamava specificamente l'ottusità dei ruminanti.

[140] Cic. *Tusc*. 1, 24, 56-25, 61. Cf. Solignac 1987, 18-25; Cary 2000, 125-139.

[141] Come noto, Agostino conosceva alcune opere di Varrone, citandone in particolare esplicitamente le *Antiquitates* , *De gente populi Romani,* il logistorico *Curio de cultu deorum* e il *Liber de philosophia*. Doveva avere anche una qualche conoscenza del progetto enciclopedico varroniano, a cui attinge verosimilmente attinge per il suo progetto di opera sulle *artes liberales*, di cui era completo il libro *De grammatica* (ora perduto) e i sei libri *De musica*. Cf. Hagendahl 1967, 589-592.

- la derivazione di *cogito* da *cogo*, in particolare in rapporto a *agito*/*ago*, coppia di verbi che anche nel trattato linguistico compare in prossimità dell'etimologia di *cogito*[142]
- il collegamento tra *memoria* e *manere*[143]
- l'immagine del *recondere in memoria* attestata nel frammento delle *Antiquitates rerum divinarum.*[144]

Vi sono altri echi, che però potrebbe essere tratti anche da Cicerone o da altri autori di età classica e pertanto non possono essere addotti come prova della dipendenza da Varrone; tuttavia, bisogna sottolineare che nelle molte opere ciceroniane conservate non compare mai alcun riferimento all'idea del 'ruminare' che pertanto è verosimile sia stata ricavata dal Reatino, seppur nella forma attiva *ruminare* ormai canonica presso i cristiani a partire dal III sec. d.C. e priva di quella componente orale che, come visto, sembra essere la marca specifica del medio-passivo *ruminari* e che rifletteva forse lo statuto della memoria in una società ancora fortemente legata all'oralità.

***

È possibile che Varrone per mezzo dell'uso di *ruminari* avesse denunciato la crisi dell'unità culturale della *civitas* proprio in rapporto alla perdita di memoria dei concittadini. Come doveva essere segnalato con vividezza nella satira *Sexagessis*, questo tipo di "memoria ruminante", di ripetizione intensa e orale, sulla quale nel passato era stato basata l'educazione romana, non riusciva più a conservare contenuti di sapienza senza perderne il significato e non poteva quindi trasmettere i valori identitari romani. La denuncia della crisi della memoria nella Roma contemporanea, a mio avviso, era esemplificata nella satira mettendo in scena un riuso di citazioni e di riferimenti tradizionali, fedeli nel dettato ma dal significato completamente distorto da parte dei concittadini. Con un riuso antifrastico delle *antiquitates*, tali "modernisti" attaccavano verbalmente il *sexagessis* che proveniva da un passato dove il 'ruminare' aveva ancora senso. Possiamo analizzare due esempi emblematici di questo riuso.

---

[142] Cf. Aug. *conf.* 10, 11, 18: ***Cogitando*** *quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius atque neglecta latitabant. [...] cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam* ***cogo et cogito sic est, ut ago et agito****, facio et factito. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur*. Tale etimologia si ritrova soltanto in Prisc. *gramm.* II, 431 K. (*ut traho tracto, cogo cogito, dico dicto*), dove però non compare la coppia *ago/agito*.

[143] Aug. *conf.* 10, 25, 36; *Sed ubi* ***manes*** *in* ***memoria*** *mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem* ***memoriae*** *meae,* ***ut maneas in ea****,* ***sed in qua eius parte maneas****, hoc considero.*

[144] Aug. *conf.* 10, 10, 4 (*res vero ipsas* [...]. ***In memoria recondidi*** *non imagines earum, sed ipsas*); 13, 20 (*quod nunc discerno et intellego,* ***recondo in memoria****, ut postea me nunc intellexisse meminerim.* Ricordiamo che Varrone parla di *res humanae* e *divinae*: la memoria antiquaria che egli mise in salvò nei suoi libri non conserverebbe quindi solo l'apparenza delle cose (*imagines*) ma persino la loro sostanza (*res*).

Innanzitutto, per screditare il discorso moraleggiante verosimilmente pronunciato dal protagonista, essi non dovevano farsi scrupoli a riutilizzare i versi di Ennio: egli, come noto, era considerato allora il poeta dell'identità e della tradizione romana, tanto che lunghi passaggi degli *Annales* erano appresi a memoria e che Varrone spesso ne cita i versi senza nominare l'autore in quanto non necessario.[145] A parlare nel contesto del fr. 486 Ast. sembrerebbe uno dei "modernisti", che rievocava parzialmente un passo di una tragedia enniana, la *Alexander*:

<*adest*> *adest faxs involuta incendio*[146]

"ecco, ecco la fiaccola avvolta di incendio".

Nell'originale la profetessa Cassandra ricordava come Ecuba, incinta di Paride, avesse sognato di partorire una fiaccola, premonizione della futura distruzione di Troia.[147] È stato ipotizzato che il rimando enniano e, in particolare, l'espressione *multos annos latuit*, anche se assente nel citazione di Nonio, dovesse instaurare un paragone tra Paride e il *sexagessis*: il primo era stato allontanato dalla patria alla nascita proprio a causa delle funeste profezie sul suo conto; il secondo era rimasto a lungo nascosto dal resto dei concittadini, avendo dormito cinquant'anni.[148] Il "modernista", stravolgendo volontariamente il significato originario del passo della *Alexander*, doveva ironicamente suggerire che Varrone fosse esiziale per Roma quanto Paride era stato per la sua patria, dal momento che sembrava minacciare di bruciare la città con il suo veemente rifiuto dei costumi contemporanei. Perciò il modernista, appoggiandosi sprezzantemente all'*auctoritas* di Ennio, invitava i concittadini a spegnere la fiaccola, ovvero a disfarsi del *sexagessis*.

Successivamente, nella satira si trovava verosimilmente un altro caso di voluto fraintendimento delle *antiquitates* "ruminate" da Varrone. I "modernisti" ormai decisi a far tacere il suo fastidioso rumoreggiare simile, al loro orecchio, a quello prodotto dalle mucche, non esitavano a richiamarsi con sarcasmo al *mos maiorum*, per legittimare la pena decisa con un rapido processo contro di lui.[149] Come si ricava dal fr. 494 Ast. già citato, essi, pretendendo di seguire un costume patrio cristallizzato nel proverbio *sexagenarios de ponte*, punivano il *sexagessis* con un bagno nel fiume:

---

[145] Walter 2004, 278 che cita Prinzen 1998, *passim* e in particolare p. 198 e Skutsch 1984, 205; 268.

[146] Varro *Sat. Men.* fr. 486 Ast. = Non., 112, 22 L.: *FAXS pro face. Varro Sexagessi.* Si tratta di un senario giambico.

[147] Enn. fr. 41-42 Jocelyn: *Adest, adest fax obvoluta sanguine atque incendio. / Multos annos latuit, cives, ferte opem et restinguite* ("Ecco, ecco la fiaccola avvolta di sangue e incendio. Per molti anni si nascose, cittadini, portate aiuto e spegnetela"). Sono settenari trocaici.

[148] Così Cèbe 1998, 12, 1928. Krenkel non crede però possibile decifrare in maniera affidabile il contesto del frammento: cf. Krenkel 2002, 914-916.

[149] La pena consisteva nella depontazione. Cf. Varro *Sat. Men.* fr. 493 Ast.: *acciti sumus ut depontaremur. Murmur fit ferus* ("fummo presi per essere depontati. Il mormorio divenne feroce").

vix ecfatus erat, cum more maiorum ultro carnales arripiunt, de ponte in Tiberim deturbant

"[*e.g.* il procuratore] a stento aveva parlato, quando in base al *mos maiorum* da lì ci prendono in carne e ossa, e dal ponte ci buttano nel Tevere".[150]

Incerta già anticamente era l'origine di tale proverbio, e in particolare la sua possibile connessione con antichi sacrifici di anziani.[151] Secondo Néraudau, esso non aveva valore documentario sui sacrifici umani, essendo probabilmente nato da un'invenzione comica di Afranio, ripresa poi nella *Menippea*; l'origine letteraria del proverbio non esclude però che qualche sacrificio di anziani fosse veramente stato praticato a Roma in epoca arcaica.[152] In ogni caso, tale pratica, sentita come efferata al tempo del Reatino, non poteva dal punto di vista dell'autore essere categorizzata come *mos maiorum*, ovvero come usanza degna di essere imitata. Del resto, già in epoca antichissima, ovvero con la venuta di Ercole in Italia, tali sacrifici umani erano stati abbandonati lasciando spazio all'uso di semplici manichini nel rito degli *Argei*, durante il quale, il 14 maggio, ventisette fantocci di paglia venivano precipitati nel Tevere.[153] Usando il termine *carnales*, Varrone voleva probabilmente proprio sottolineare che, nel caso paradossale rappresentato nella satira, le vittime erano in carne e ossa. Pertanto, si denunciava l'abuso, in questa nuova Roma degenerata, del richiamo al *mos maiorum*, il quale finiva per essere il comportamento che di volta in volta si presentava più opportuno alla fazione politica o gruppo sociale dominante per sostenere le proprie azioni, a prescindere dalla "giustezza" o dall'efferatezza di tale comportamento.

La comicità della satira doveva consistere nel paradosso per cui i "modernisti", gettando il protagonista nel fiume sulla base di usanze antiche e ormai superate grazie alla mitica figura civilizzatrice di Ercole, facevano del *mos maiorum* il garante di una punizione illegittima, privandolo così della sua autorità e della sua valenza morale.[154] Inoltre, il riferimento alla depontazione, per mezzo del paragone precedentemente instaurato fra il protagonista e la *fax* di memoria enniana, aggiungeva a mio avviso un'ulteriore carica satirica. Possiamo coglierla dal confronto con un passo proveniente probabilmente dalle *Antiquitates rerum humanarum* e

[150] Varro *Sat. Men.* fr. 494 Ast.= Non., 86, 19 L.: *CARNALES edules. Varro Sexagessi.*

[151] Non. 842, 12 L. = Varro *De vit. p. R.* fr. 71 Riposati = 392 Salvadore. Si vedano le numerose e, a volte, discordanti testimonianze addotte in Salvadore 2004,105-106.

[152] Seguo la convincente analisi di Néraudau 1978, 158-174. In particolare, lo studioso (p. 172) riassume il gioco comico della satira con queste parole: "Le *mos maiorum* dans une compréhension pervertie, devient le garant de la barbarie, et non, ce qu'il est, un principe dynamique de progrès". Cf. anche Deschamps 1978, 94-96.

[153] Varro *ling.* 7, 44: *Argei ab Argis; Argei fiunt e scirpeis simulacra hominum XXVII; ea quotannis de Ponte Sublicio a sacerdotibus publice deici solent in Tiberim* ("Argei deriva da Argo; gli Argei sono ventisette manichini di uomini fatti di vimini; è usanza che ogni anno questi vengano gettati dal ponte Sublicio nel Tevere con una funzione pubblica dai sacerdoti").

[154] Cf. *supra*, cap. 2.

conservato da Lattanzio, sull'istituzione di antichi sacrifici umani nel Lazio a partire da un responso oracolare e dalla sua interpretazione:

> *Saturnus in Latio eodem genere sacrificii cultus est, non quidem ut homo ad aram immolaretur, sed uti in Tiberim de ponte Milvio mitteretur. Quod ex responso quodam factitatum Varro auctor est; cuius responsi ultimus versus est talis: "Καὶ κεφαλὰς Αἴδῃ καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα". Quod quia videtur ambiguum, et fax illi et homo iaci solet.*[155]
>
> "Saturno è stato onorato nel Lazio col medesimo tipo di sacrificio, ovvero non veniva immolato un uomo sull'altare, ma veniva gettato dal ponte Milvio nel Tevere. Questa pratica risultava da un responso oracolare, secondo Varrone. L'ultimo verso di questo responso è il seguente: «Dedicate delle teste a Ade, al padre una 'fiamma vitale'». E poiché tale oracolo è ambiguo, il costume è di gettare sia una fiaccola sia un uomo".

A causa dell'ambiguità dovuta al termine greco φώς che significa "uomo" ma anche "luce" (forma contratta di φάος), secondo Varrone, tale rito era stato alternativamente eseguito gettando un uomo nel Tevere oppure una fiaccola (*fax*). Mi sembra evidente, quindi, che i "modernisti" parlando dell'anziano protagonista come di una *fax*, da una parte, volevano richiamare il *locus* letterario della tragedia enniana; d'altra parte, tale riferimento comportava che, in base all'usanza stabilita sulla duplice interpretazione dell'oracolo, per il *sexagessis* non vi fosse in ogni caso scampo: poco importava che si trattasse di un sessantenne o di una vera e propria fiaccola, il destino di Marco (ovvero la depontazione) era ormai segnato. La *menippea* doveva così concludersi sarcasticamente con lo spegnimento, nelle acque del Tevere, della fiaccola *sexagessis* e di tutti coloro che avevano prestato fede alla sua tirata moralistica.

Ideando un epilogo così amaro, l'autore dimostra una dolorosa presa di coscienza: la lode dei *mores antiqui* pronunciata dal protagonista, ovvero quella ripetizione orale (*ruminari*) che aveva costituito per secoli il fondamento dell'educazione romana, risultava ormai incapace di persuadere. Per riprendere le parole usate nel *De lingua Latina*, la memoria in questo caso non *monet*: sembra essersi creato un muro tra i tradizionalisti e le nuove generazioni romane, che impedisce alle *antiquitates* di valere come *monumenta*/*monimenta*. Gli uni continuano a recitare i dettati dei *maiores*, gli altri pur conoscendo formalmente gli *exempla* antichi, non riescono a comprendere realmente quelle antiche lezioni, a coglierne la *sapientia*: tali insegnamenti risultavano alle loro orecchie anticaglie inutili (*antiquitates*) e coloro che si sforzavano a trasmetterli venivano derisi come noiosi e monotoni animali ruminanti, privi di capacità intellettive ma unicamente capaci a ripetere macchinalmente.

Con un paradosso sarcastico tipico del genere satirico Varrone, verosimilmente, metteva in scena proprio le contraddizioni della società coeva e dei 'modernisti', i quali, come visto, dovevano

[155] Lattan. *inst.* 1, 21, 7 = Varro *Ant. RH* 2, fr. 4 Mirsch.

accusare il *sexagessis*, controfigura dell'autore, di una colpa che, in realtà, era la loro: a 'ruminare' antiche formule senza capirle, infatti, erano loro stessi, in quanto citavano a sproposito Ennio e antichi proverbi, richiamandone l'autorità esemplare e morale per fini personali e soprattutto per compiere atti profondamente immorali.

7. La memoria di Roma messa in salvo nelle *Antiquitates*

Secondo Varrone, la pratica del *ruminari*, ovvero la ripetizione orale di fatti e contenuti sapienziali, era pertanto funzionale alla memoria ma non era equivalente a essa. Questa distinzione dei meccanismi della memorizzazione si può cogliere dal confronto con l'ultima occorrenza di tale verbo, che si trova in un passo delle *Noctes Atticae* di Gellio:

> *Atque ita molli quodam tempestatis autumnae die ego et Iulius Celsinus, cum ad eum cenassemus et apud mensam eius audissemus legi Laevi Alcestin rediremusque in urbem sole iam fere occiduo, figuras habitusque verborum nove aut insigniter dictorum in Laeviano illo carmine* ***ruminabamur*** *et, ut quaeque vox indidem digna animadverti subvenerat, qua nos quoque possemus uti,* ***memoriae mandabamus***.[156]
>
> "E così un giorno dal mite tempo autunnale io e Giulio Celsino, dopo aver mangiato da quello e aver ascoltato alla sua tavola leggere l'*Alcesti* di Levio, ritornando in città con il sole ormai quasi tramontato, continuavamo a rimettere in bocca le figure e le forme delle parole dette in maniera nuova o rimarcabile in quella poesia e, a seconda che una parola di lì venisse ad apparirci utile perché potessimo usarla anche noi, la confidavamo alla nostra memoria".

Come si nota, a differenza di tutti gli autori successivi a Varrone che utilizzano la metafora del 'ruminare', Gellio non impiega il verbo nella sua diatesi attiva: l'erudito di II sec. d.C. verosimilmente riprendeva la forma *ruminari* proprio dal Reatino, dato che conosceva le sue *Saturae Menippeae* tanto da citarle spesso nella sua opera.

In questo estratto l'autore parla della partecipazione a un banchetto durante il quale erano stati recitati dei versi dell'Alcesti di Levio. Saziati di cibo e di sapienza, secondo la metafora dell'apprendimento come nutrimento, i due partecipanti avrebbero continuato a ripetere (*ruminabamur*) le parole intese poco prima durante la recitazione. Alcune figure retoriche e alcune parole impiegate nella poesia, ridette più e più volte, vengono conservate sulla bocca dei due per poi essere fatte proprie dai loro, che le affidano così alla memoria (*memoriae mandabamus*).[157]

[156] Gell. 19, 7, 2.

[157] Il seguito del passo di Gellio lascerebbe pensare che le forme notevoli fossero state messe per iscritto (*adnotatiunculis*) e che *memoriae mandabamus* significhi propria mente "affidare in forma scritta alla memoria". Se questo aspetto può risultare indicativo del ruolo ormai predominante della scrittura, esso non inficia però la tesi sostenuta sinora. I due protagonisti 'ruminano', ovvero ripetono ad alta voce i passi dell'Alcesti fino a farli propri: senza una ripetizione di quanto si è udito non si può avere né una "memoria viva" né una "memoria scritta".

Il passo può forse illustrare bene a partire da quale aspetto dell'immagine del 'ruminare' si sia sviluppato il significato di "riflettere" "rimuginare", giunto fino alle lingue romanze. I due personaggi, intenti a rimasticare quanto udito a cena, contemporaneamente stanno anche riflettendo su tali parole (*animadverti*) al fine di comprenderle a fondo.

Ruminari, come il *remandere* usato da Quintiliano, descrive il processo di memorizzazione, che avviene attraverso una ripetizione ad alta voce. La *ruminatio* può diventare, però, *memoria* solo a partire da una filtrazione dei contenuti: unicamente gli elementi più adatti a essere riutilizzati (*imitatio*) vengono poi scelti per essere appresi e, riprendendo la distinzione proposta da Seneca nella lettera sopracitata, per entrare a far parte dell'*ingenium*.

In questo senso, l'intensa ripetizione della lezione recente, messa in evidenza dalla componente "orale" del *ruminari* che descrive vividamente l'azione della recitazione dei versi, è il presupposto indispensabile per la creazione di qualsiasi contenuto della memoria, ma non è sufficiente per arrivare a un processo mnemonico produttivo ('memoria funzionale'), che deve passare per una riflessione e selezione dei contenuti utili. Al contrario, la pura e semplice ripetizione di tutto il messaggio udito porta a un'asettica e umanamente insostenibile registrazione ('memoria archivio'), che risulta pertanto ottusa.[158]

Questa lettura della *memoria* come distinta dalla semplice 'ripetizione ruminante' è possibile fosse contenuta in un'opera di Varrone, ad esempio nell'introduzione delle *Antiquitates*, scritto a cui l'autore aveva affidato il compito di conservare concretamente la *memoria* di Roma, con i suoi contenuti sapienziali: le più antiche *res humanae* e *divinae*. Agostino, infatti, dato che non doveva conoscere le *Menippeae*, potrebbe aver ricavato dalla lettura delle *Antiquitates* l'idea per cui la metafora del 'ruminare' descrive solo parzialmente il processo mnemonico. Questa idea, come visto, si trova soltanto nella trattazione della *memoria* fatta nelle *Confessiones*, dove attinge alle riflessioni precedenti di scrittori latini pagani, fra cui quasi certamente Cicerone e, come ho cercato di dimostrare, Varrone. Nelle altre opere del vescovo di Ippona, l'immagine del 'ruminare' è simbolo di memoria e di sapienza, dipendendo dall'esegesi cristiana, la cui fonte è Filone Alessandrino.

Cosciente della crisi della memoria e delle sue pratiche che si manifestò sempre più compiutamente nell'ultimo secolo della repubblica, Varrone aveva forse sentito la necessità di creare un contenitore dove potessero conservarsi queste *res* di un passato ormai lontano senza perdere significato: un'opera che al contempo ripetesse le *antiquitates* di Roma e le spiegasse perché potessero continuare a vivere e ad ammonire i Romani sui giusti comportamenti da adottare.

[158] Cf. *supra*, n. 27.

In questo modo, Varrone volle rendere la sua opera un *monumentum* per il futuro e come tale fu riconosciuta dai posteri, come si può dedurre in particolare da questa testimonianza di Gellio:

> *Aetas M. Ciceronis et C. Caesaris praestanti facundia paucos habuit, doctrinarum autem multiformium variarumque artium, quibus humanitas erudita est, columina habuit M. Varronem et P. Nigidium. Sed Varronis quidem* ***monumenta rerum ac disciplinarum****, quae per litteras condidit, in propatulo frequentique usu feruntur, Nigidianae autem commentationes non proinde in volgus exeunt, et obscuritas subtilitas que earum tamquam parum utilis derelicta est.*[159]
>
> "L'età di Cicerone e di Cesare ebbero alcuni uomini di eloquenza notevole, ma per le conoscenze molteplici e per le varie tecniche, con le quali l'umanità è stata erudita, ebbe come apici Marco Varrone e Publio Nigidio. Certamente, però, i monumenti di Varrone costituiti dalle "Res" e dalle "Disciplinae", che ha messo al sicuro con le lettere, sono portati in pubblico e in un uso frequente. Viceversa gli Studi di Nigidio non vanno così fra il popolo, e la loro acutezza oscura è stata abbandonata in quanto poco utile".

Nel passo, estrapolato dalle *Notti Attiche*, sembra evidente l'allusione all'opera antiquaria di Varrone. Gellio fa riferimento, poi, anche all'altra sua opera maggiore, purtroppo perduta ma che molta influenza ebbe nei secoli successivi fino almeno ad Agostino: le *Disciplinae*.[160] L'uso dell'espressione *per litteras condidit*, assai vicina a quella usata nel frammento delle *Antiquitates* citato all'inizio del capitolo e forse derivata proprio da questo contesto, fa pensare che lo stesso Varrone avesse presentato le due opere come dei *monumenta* che continuassero nel tempo a far ricordare ai Romani ormai disorientati la loro identità, come riconducendoli a casa.[161]

[159] Gell. *NA* 19, 14, 1-3. Sul *doctissimus* pitagorico di I sec. a.C. Nigidio Figulo, figura per molti aspetti vicina a quella del Reatino, si veda D'Anna 2008.

[160] Sull'importanza delle *disciplinae* e sul loro legame con la memoria e l'antiquaria si è già discusso: esse, per Varrone, costituiscono il mezzo per raggiungere l'*humanitas* ed essere così in grado di ricordare la tradizione, scavando nel passato. Cf. *supra*, cap. 1.3.2 e n. 200; cap. 1.3.5.

[161] Si veda il celebre elogio delle *Antiquitates* fatto da Cicerone (*ac. post.* 1, 9) su cui *infra*, pp. 193-194. McAlhany nella sua pregevole tesi di dottorato, di cui sta curando l'edizione e che mi ha permesso di leggere in anteprima, ha dato un'ulteriore prova dell'uso da parte di Varrone del termine *monumenta* in relazione alle sue due opere: McAlhany 2003, 9 che cita Varro *Ant. RH* 22, 9 Mirsch = Val. Max. 3, 2, 24 (*...nisi ea certi auctores, inter quos M. Varro,* ***monumentis*** *suis testasta esse voluissent*), dove il vocabolo è chiaramente impiegato in questo senso.

4.

L'antiquaria come strumento gnoseologico: l'utilità della *theologia civilis*

[...] *sapiens, vitatu quidque petitu*
sit melius, causas reddet tibi: mi satis est, si
traditum ab antiquis morem servare [...] *possum*.
(Hor. *Sat.* 1, 4, 117)

Premessa

Nel capitolo introduttivo sull'antiquaria varroniana, dove si è analizzato il rapporto che intercorreva a Roma fra memoria e autorevolezza politica, ho tentato di mostrare come l'autore per mezzo del concetto di genealogia culturale avesse mirato a fornire una ricostruzione continuativa e verosimigliante del passato di Roma in connessione con le civiltà precedenti. L'obiettivo ultimo della sua pratica antiquaria, come si è ricavato dal confronto con le moderne riflessioni di Assmann, sarebbe stato la ridefinizione di una memoria culturale capace di agire nuovamente da paradigma e da collante civico, in un momento in cui la tradizione era stata messa in discussione dal disarticolarsi dei rapporti di fiducia all'interno del corpo civico romano e dalla conseguente frammentazione politica.[1] Abbiamo, quindi, già considerato con quale finalità Varrone avesse ricostruito l'*antiquitas*, ma non si è esaminato con quale giustificazione egli presentasse la conoscenza del tempo passato come necessaria per gli uomini del presente, ovvero per quale ragione l'*antiquitas* e le diverse *antiquitates* di Roma dovessero essere conosciute.

In questa sezione, in particolare, cercheremo di riesaminare in che modo egli difendesse i contenuti della religione tradizionale romana e, più in generale, della tradizione della *civitas* in quanto specchio di verità sul cosmo e sulle sue leggi. Come vedremo, da un lato egli dovette richiamarsi a una diffusa teoria filosofica, secondo cui ogni tradizione celava al suo interno una sapienza superiore; al tempo stesso, però, dal momento che l'autore ritiene i filosofi tradizionali incapaci di raggiungere verità assolute e soprattutto di chiarire il significato delle loro astratte teorie al senso comune del popolo, sempre legato alla *consuetudo* e alla tradizione mitico-rituale, sembra sostenere la necessità di conservare le tradizioni in quanto unico luogo di verità possibile per gli uomini.

Noteremo, poi, le somiglianze tra le indagini linguistiche, precedentemente considerate, e quelle teologico-antiquarie esposte nelle *Antiquitates*, che sembrerebbero parimenti guidate dal principio dell' 'approssimazione', ovvero della ricerca di verità approssimative risultanti dalla mediazione dei diversi dati conoscibili per l'uomo: l'esempio più evidente di questa 'approssimazione' si avrebbe sempre nella teoria della cosiddetta "teologia tripartita". A partire da questo assunto di base che rifiuta la possibilità di raggiungere verità universali e unanimemente valide per l'intera umanità, si

[1] Vedi *supra*, cap. 1.

considereranno le somiglianze tra la teorizzazione in età repubblicana del *ius gentium* e, appunto, quella della teologia tripartita: la nuova teologia civile proposta da Varrone era valida unicamente per Roma, per una Roma ora di dimensione imperiale e dalla vocazione necessariamente inclusiva, che proprio grazie a quest'innovativo genere di teologia potesse accettare differenti versioni di un'unica verità cosmica, includendole come parimenti legittime per mezzo della comparazione tra i diversi culti.

Seguirà l'esame dell'autorappresentazione dell'autore all'interno delle *Antiquitates*, dove inserendosi in un filone di figure storico-leggendarie sembra reclamare un riconoscimento della propria *pietas* e della diversità della stessa rispetto a quelle tradizionali in quanto rafforzata dall'applicazione del concetto di teologia tripartita, come conciliazione dei diversi discorsi religiosi (mitico, filosofico-razionale, tradizionale-istituzionale).

Vedremo anche una messa in pratica della teologia "approssimativa" varroniana, prendendo in considerazione l'esempio dei Penati, identificabili -secondo il Reatino- a livello sincronico e diacronico con i Grandi Dei del culto di Samotracia, come pure con la triade capitolina fissata da Tarquinio Prisco. Questo esempio mostrerà come l'autore, per ottenere una validazione della propria teoria conciliativa, sembra arrivare a una sintesi anche con forzature, volontarie o meno, dei dati alla base della conciliazione stessa.

Il finale di questa sezione è dedicato a un *excursus* sull'elaborazione di tale teoria teologica, che ebbe verosimilmente una lunga gestazione. Essa dovette essere caratterizzata dalla presa di coscienza da parte dell'autore della necessità di adottare diversi registri e contemplare differenti fruizioni della sapienza e della religione, in particolare. Una dimostrazione in tal senso sembra fornita da una satira *Menippea* che, come suggerirà l'analisi da me proposta, doveva occuparsi proprio di questa tematica.

1. L'antichità come garanzia di conoscenza veritiera del cosmo: la teoria dei re sapienti

Confrontandosi con i frammenti delle *Antiquitates rerum divinarum*, si è portati a chiedersi se l'autore pensasse che le sue spiegazioni allegoriche dei contenuti teologici e ritualistici della religione romana avessero uno statuto filosofico e più precisamente gnoseologico, cioè se esse davvero potessero, a suo avviso, rivelare la vera e universale natura divina e cosmica in genere, rappresentando quindi uno strumento valido per il raggiungimento di una conoscenza veritiera delle leggi che governano la natura.[2] Agostino, forse perché mosso dalla polemica antipagana, interpretò in questo modo la trattazione varroniana delle divinità e in particolare il libro XVI delle *Res divinae*

[2] Per una valutazione della figura di Varrone come filosofo in genere e non soltanto nelle *Antiquitates* cf. Lehmann 1997; Romano c.s.

dedicato ai *dii selecti*: *eum non solum non ducebat rerum veritas, sed etiam maiorum premebat auctoritas* ("[Varrone] non solo non era indirizzato dalla verità delle cose, ma addirittura era l'autorità degli antenati a incalzarlo").[3] A suo dire, quindi la discussione teologica delle *Antiquitates* non era affatto guidata da un principio di verità, ma avrebbe avuto come unico interesse il rispetto della tradizione religiosa romana e la sua conservazione.[4]

Il diffuso impiego dell'esegesi allegorica di stampo stoico per spiegare i contenuti teologici e ritualistici della religione romana, però, lascia pensare che questo scritto non fosse inteso dall'autore come un'opera antiquaria in senso stretto, volta cioè unicamente alla sistematizzazione e trasmissione di innumerevoli e rare informazioni sul culto romano; al contrario, sembrerebbe volersi presentare come uno strumento per raggiungere una conoscenza del cosmo più corretta.[5] Infatti, la motivazione principale, con cui il Reatino giustificava lo statuto gnoseologico della sua indagine sulle *antiquitates*, sembrerebbe dipendere da un'idea diffusa in Grecia e poi a Roma, secondo cui i primi uomini vissuti sulla Terra avrebbero posseduto qualcosa in più rispetto all'umanità del presente, in termini di felicità, di benessere e persino di saggezza.[6]

Quest'idea di una sapienza superiore è ben esplicitata dal seguente passo delle *Tusculanae disputationes*, il quale adduce come criterio di garanzia della veridicità di una credenza proprio la sua antichità:

> *Auctoribus quidem ad istam sententiam, quam vis obtineri, uti optimis possumus, quod in omnibus causis et debet et solet valere plurimum, et primum quidem omni antiquitate, quae* ***quo propius aberat ab ortu et divina progenie****, hoc* ***melius ea fortasse quae erant vera cernebat***.[7]
>
> "Come argomenti autorevoli per questa tesi [= l'immortalità dell'anima], che vuoi venga sostenuta, possiamo utilizzare le migliori, cosa che deve e suole avere il peso maggiore in tutte le discussioni, e in primo luogo certamente ogni antichità, la quale essendo tanto più vicina dall'origine e dalla discendenza divina, tanto meglio forse poteva discernere la verità".

[3] Aug. *civ.* 7, 17. Cf. anche 6, 2: *Oppressum fuisse suae civitatis consuetudine ac legibus*. Sulla natura di questi *di selecti* ritorno in seguito.

[4] Sull'uso da parte di Agostino del testo varroniano si veda: Lieberg 1972; Pépin 1976, 367–87; O'Daly 1999, 101–12; Burns 2001, 37–64.

[5] L'esegesi allegorica, secondo Van Nuffelen (2010, 186), sarebbe impiegata in particolare nel libro XVI *De dis praecipuis atque selectis*, a conclusione quindi del suo trattato antiquario. Di diverso avviso, Jocelyn 1982, 199, secondo cui essa sarebbe uno dei tanti strumenti usati per spiegare le divinità e sarebbe impiegata anche nel libro XV (*De dis incertis*) e verosimilmente anche nel XIV (*De dis certis*). Trovo più probabile l'opinione di quest'ultimo, dato che l'uso dell'allegoria appare più evidente nel libro XVI, ma non ristretto unicamente ad esso.

[6] Fra queste credenze Boys-Stones 2001, 4-9 segnala quella di una felicità superiore delle antiche generazioni (la cosiddetta 'età dell'oro': cf. Hes. *Op*. 106-201) come pure quella secondo cui i primi uomini, creati felici dagli dei, dovessero costituire un modello da seguire per il presente in continua corruzione; a queste si aggiunge anche l'idea sviluppata dai Cinici secondo cui i primi uomini, in assenza dello sviluppo tecnologico, non avessero ancora potuto confondere la felicità con la comodità possedendo quindi una sorta di prefilosofica conoscenza. Cf. *infra*, cap. 5.2 e 5.3.

[7] Cf. Cic. *Tusc*. 1, 26, su cui Romano 1998, 142. Questo concetto è già in Plat. *Phlb.* 16c.

Si ritiene veritiera la teoria dell'immortalità dell'anima in quanto confermata dal fatto che sin dall'antichità c'è stata tale credenza; inoltre, si specifica che ogni *antiquitas* costituisce una garanzia di una conoscenza presumibilmente più vicina alla verità perché separata da minore distanza dalla condizione primigenia dell'umanità e da un'epoca remota caratterizzata dalla presenza di discendenti divini. Notiamo *en passant* che Cicerone, usando l'aggettivo *omnis*, potrebbe aver voluto alludere alle antiche tradizioni e credenze di ogni popolo.

Tale convinzione dell'esistenza di una saggezza antica è stata studiata approfonditamente da Boys-Stones.[8] Sulla base della sua analisi, i primi Stoici, a partire da una credenza connessa ai miti dell'età dell'oro, avrebbero teorizzato un'umanità delle origini capace di vivere in armonia con il mondo e pertanto necessariamente in possesso di una saggezza prefilosofica, che li avrebbe spinti a vivere inconsapevolmente virtuosi. Successivamente, nel I sec. a.C., Posidonio avrebbe modificato parzialmente questa tesi, come si ricava dall'analisi della testimonianza della famosa epistola 90 di Seneca.[9] Il filosofo di Apamea, infatti, sembrerebbe aver sostenuto che la virtuosità delle prime comunità umane dipendesse dalla presenza di re sapienti che governavano la società rendendola civile.[10] Dopo Posidonio si sarebbe sviluppata e diffusa una concezione filosofica che ricercava la saggezza di quei primi re sapienti basandosi sull'interpretazione allegorica di una o più tradizioni mitico-religiose, eredi di quella saggezza, come possiamo riscontrare ad esempio nell'opera dello stoico di I sec. d.C., Lucio Anneo Cornuto.[11] Questi re sapienti, essendo stati capaci di penetrare i segreti della realtà umana e divina, avrebbero criptato, spesso sotto forma allegorica, le loro scoperte all'interno dei riti e delle istituzioni, e una traccia della loro attività sarebbe contenuta nei racconti mitici. Il miglior strumento gnoseologico per comprendere il cosmo era, quindi, indagare le diverse tradizioni religiose, e in particolare quelle che avevano origine più antica. Inoltre, a partire da questo presupposto, la presenza di simboli o di divinità simili all'interno di più tradizioni cultuali poteva confermare indirettamente il fatto che essi fossero stati fissati a partire da un'unica conoscenza veritiera del cosmo.[12]

Sulla scia di Boys-Stones che già notava la somiglianza tra l'esegesi allegorica di Cornuto e quella di Varrone, in particolare nell'uso dell'etimologia, Van Nuffelen ha sostenuto con argomenti convincenti che anche il nostro autore fosse debitore della concezione di Posidonio. L'intuizione

[8] Boys-Stones 2001, *passim*.

[9] Su Posidonio vedi Edelstein e Kidd 1989.

[10] Cf. Sen. *ep.* 90, 5; Posid. fr. 35 EK. Sull'epistola 90 e in particolare sul pensiero di Posidonio si veda anche Zago 2012.

[11] Il primo stoico, di cui abbiamo evidente testimonianza, ad applicare tale metodo è Cornuto, vissuto nel I sec. d.C. e autore di un'*Introduzione alla filosofia*, sicuramente debitore di Posidonio. Cf. Boys-Stones 2001, 51-58.

[12] L'uso della comparazione transculturale per arrivare una migliore comprensione degli dei non risale però agli Stoici, dato che era già impiegata ad esempio da Erodoto. Cf. Hdt. 2, 49-50.

risale in parte già agli studi di Boyancé, il quale aveva individuato nel Reatino come pure nel più volte citato Filone Alessandrino la presenza di questa stessa idea di una monarchia illuminata presso l'umanità primitiva, che aveva avuto grande successo dopo la *Politica* di Platone ed era stata poi adattata appunto da Posidonio.[13] Van Nuffelen, approfondendo il tema, assume che alla base della scelta varroniana di comporre un'opera antiquaria sulle istituzioni civili e religiose romane vi fosse un convincimento pienamente filosofico: la religione romana, seppur relativamente giovane, sarebbe un'immagine del vero, ovvero conterrebbe al suo interno la saggezza antica. Il tentativo di rivivificare il patrimonio religioso romano compiuto dal Reatino sarebbe, quindi, stato dettato dalla convinzione che la disintegrazione o comunque la deviazione dai riti stabiliti avrebbe portato inevitabilmente a una perdita di conoscenza sul cosmo.[14]

***

Preferisco parlare di re sapienti piuttosto che di re filosofi, non soltanto perché la saggezza antica doveva essere *pre*filosofica o filosofica *ante litteram*, ma soprattutto perché Varrone, come vedremo, sembrerebbe voler distinguere nettamente il dominio dei re da quello dei filosofi propriamente detti.[15] Se infatti entrambi sono caratterizzati da una conoscenza superiore della natura e delle sue leggi, resta una sostanziale differenza che sembra uno degli elementi centrali della teologia varroniana. I re, creando (o modificando) le istituzioni civili di un popolo, celano al loro interno i contenuti di quella loro conoscenza, spesso semplificandola o persino falsificandola almeno in parte, per venire incontro all'esigenze e alle capacità di comprensione del popolo stesso.[16] Viceversa, i filosofi, volti più a una conoscenza astratta della natura, sono meno interessati alla comunicazione delle loro scoperte, che risultano così spesso incomprensibili alla collettività nel suo complesso.[17]

Un esempio, a mio avviso, chiaro in tal senso è costituito dalla riflessione di Varrone sul culto aniconico e sull'introduzione delle immagini da parte del re Tarquinio Prisco.[18] Alle origini di Roma, secondo quanto possiamo ricostruire dai frammenti dell'opera dell'erudito, vi sarebbe stata

[13] Boyancé 1975, 113-115. Lo studioso, come più volte ripetuto, imputa le analogie fra Varrone e Filone a una ripresa delle idee di Antioco di Ascalona.

[14] Cf. Van Nuffelen 2010, in part. 164.

[15] Viceversa, secondo Van Nuffelen, filosofi e re (almeno nelle *Antiquitates*) si identificherebbero: Van Nuffelen 2010, 182, n. 118.

[16] Cf. Varro *Log. Curio de cultu deorum*, fr. 5 Card. = Aug. *civ.* 4, 27: *Expedire igitur existimat falli in religione civitates. Quod dicere etiam in libris Rerum divinarum Varro ipse non dubitat* ("Dunque Scevola ritiene che sia utile che in materia religiosa la società sia ingannata. E lo stesso Varrone anche nelle *Antichità divine* non esita ad affermarlo").

[17] Sulla teologia dei filosofi: cf. *infra*, pp. 165-171.

[18] Sappiamo che ad introdurle dovette essere il re Tarquinio, perché Varrone afferma che per 170 anni a Roma non si utilizzarono statue nel culto. Quest'informazione ci permette di datare l'introduzione delle statue al suo regno, tradizionalmente collocato tra 616 e 578 a.C.

unicamente una religione priva di immagini antropomorfiche degli dei e considerata dall'autore più pura, specialmente per la sua parsimonia e per la sua capacità di imporsi senza bisogno di produrre opere costose quali statue e templi.[19] La ragione di questa purezza può essere imputata al fatto che egli riteneva, seguendo gli Stoici, che vi fosse un unico dio, anima dell'universo, e che le differenti divinità del pantheon greco romano altro non fossero che i suoi attributi. Questa ipotesi è avvalorata da una serie di frammenti delle *Antichità divine*[20] e da un frammento del suo logistorico *Curio de cultu deorum*.[21] In quest'ultimo scritto, in particolare, Varrone citando dei versi di Valerio di Sora, suo amico e autore di scritti filosofici e grammaticali, sembra condividerne il pensiero sulla natura una e molteplice di Giove, in quanto totalità del mondo.[22]

Cionondimeno, è stato notato come alcuni frammenti, appartenenti a una non meglio precisabile satira menippea (frr. 582a, 582b e 583 Ast.), dovevano prendersi gioco proprio di questa teoria stoica e in particolare dell'idea di una divinità dalla forma non antropomorfa ma addirittura

[19] Cf. Varro *Ant. RD* fr. 15, 18 e 38 Card. In particolare quest'ultimo frammento fa riferimento proprio alla *frugi religio* e ai *pauperes ritus* che durarono fino al regno di Numa, per essere poi abbandonati a causa dell'influenza greca e etrusca. L'affermazione di Varrone sulle statue di culto non è confermata da altre fonti latine; si deve quindi considerarla una tesi dell'autore piuttosto che una testimonianza: cf. Boyancé 1955, 65-66. Sull'aniconismo attribuito ai primi Romani si veda anche Ross Taylor 1931, 305-14; Lehmann 1997, 184-192; Cancik e Cancik-Lindemaier 2001, 43-61.

[20] Varro *Ant. RD* fr. 23 Card.: *Unde (et Varro)* ***ignem*** *mundi animum facit, ut perinde in mundo ignis omnia gubernet* ***sicut animus in nobis*** ("Quindi anche Varrone ritiene il fuoco animo del mondo, cosicché allo stesso modo il fuoco nel mondo governa ogni cosa come l'animo in noi"); 27 Card.: *hi omnes dii deaeque sit unus Iuppiter, sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur,* ***quibus eum placet esse mundi animum****, quae sententia velut magnorum multumque doctorum est* ("Tutti gli dei e le dee sarebbero un unico Giove, sia che tutti questi siano parti di lui, come voglio alcuni, sia che siano suoi poteri, come sembra a quelli che lo ritengono essere l'animo del mondo; questa è l'opinione dei più grandi dotti"); 226 Card.: (*Varro dicit*) *... deum se arbitrari esse animam mundi* [...] (Varrone afferma di ritenere che il dio sia l'anima del mondo...). Questo concetto è tipico della filosofia stoica (cf. S.E. *M.* 9, 75 = *SVF* II, 311; Plu. *Moralia* 1076c = *SVF* II, 1168) ed era divenuto un motivo comune a Roma anche fra poeti dotti come Ennio (cf. Enn. *Ann. dub.* 6 Sk.: *Caelicolae, mea membra, dei, quos nostra potestas /Officiis divisa facit* "abitanti del cielo, mie membra, dei, che la mia potenza suddivisa nei vari compiti crea"). Sulla conciliazione nel pensiero di Varrone fra politeismo e monoteismo si veda Lehmann 1997, 226-242: per l'autore sembra esservi monoteismo di base, ma non ne consegue che le divinità tradizionali siano ridotte a semplici nomi o specificazioni di un unico dio né viene fatto alcun tentativo di negare la pluralità degli dei. Cf. anche Boyancé 1955, *passim* e in particolare pp. 78-82.

[21] Varro *Log. Curio de cultu deorum*, 38 Bol.: ***Iovem*** *[...]* ***non alium*** *possunt existimare* ***quam mundum*** *[...] in hanc sententiam etiam quosdam versus Valeri Sorani exponit idem Varro in eo libro, quem seorsum ab istis de cultu deorum scripsit; qui versus hi sunt: Iuppiter omipotens regum rerumque deumque / progenitor genetrixque,* ***deum deus, unus et omnis****. Exponuntur autem in eodem libro ita: cum marem existimarent qui semen emitteret, feminam quae acciperet; Iovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere;* ***cum causa****, inquit, scripsit Soranus 'Iuppiter progenitor genetrixque',* ***nec minus cum causa unum et omnia idem esse****; mundus enim unus et in eo uno omnia sunt* ("in Giove... non altro possono ravvisare che il mondo... in questo senso lo stesso Varrone interpreta pure alcuni versi di Valerio Sorano, in quel libro che scrisse a parte sul culto degli dei; ed ecco i versi: 'Giove onnipotente genitore e genitrice dei re, della natura e degli dei, nume dei numi, uno solo e tutti'. Nello stesso libro poi sono spiegati in questa maniera: maschio è per loro chi emette il seme, femmina chi lo riceve; e Giove è il mondo ed esso getta da sé tutti i semi e in sé li riceve. A buon diritto, dice, ha scritto Sorano: 'Giove genitore e genitrice' e per egual ragione è uno e tutto nello stesso tempo, poiché il mondo è uno e i quest'uno sono tutte le cose" trad. E. Bolisani).

[22] L'approvazione da parte di Varrone della tesi si deduce dalle espressioni *cum causa* e *nec minus cum causa*. Per un'analisi di quest'inno si veda Préaux 1970. Per un'introduzione a Valerio Sorano cf. Cichorius 1906.

sferica.[23] Una possibile spiegazione proposta per questa contraddizione è che tale irrisione fosse pronunciata da un filosofo epicureo, all'interno della scena satirica. Ad ogni modo, però, questa parodia con la sua forza icastica non poteva non colpire indirettamente lo stoicismo e la sua teologia e non si può dunque escludere che, dietro simile incoerenza, vi fosse celata una riflessione, per noi in gran parte perduta, sulle modalità di comprensione del divino, che necessita spesso dell'uso di *finzioni* (*fingere*) per poter essere alla portata di tutti. Pertanto, da un lato l'autore avrebbe ammesso chiaramente che i culti e le teologie aniconiche sono più pure, perché più vicine alla comprensione della reale essenza del divino:

> *hi soli...videantur animadvertisse quid esset deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem.*[24]
>
> "Questi soli sembrano comprendere quale sia l'essenza di Dio, ovvero questi che hanno creduto sia l'anima che governa il mondo con il suo moto e la sua razionalità".

Contemporaneamente, però, doveva chiarire l'importanza dell'introduzione di *simulacra* delle divinità che ne riflettessero simbolicamente l'essenza e le caratteristiche:

> (*primum eas interpretationes sic Varro commendat, ut dicat*) *antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque* ***finxisse****, quae cum oculis animadvertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre; quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc videri secutos, quod mortalium animus, qui est in corpore humano, simillimus est immortalis animi; tamquam si vasa poneretur causa notandorum deorum et in Liberi aede oenophorum sisteretur, quod significaret vinum, per id quod continet id quod continetur; ita per simulacrum, quod formam haberet humanam, significari animam rationalem, quod eo velut vase natura ista soleat contineri, cuius naturae deum volunt esse vel deos.*
>
> "[Innanzitutto Varrone raccomanda a tal punto queste interpretazioni da dire che] gli antichi plasmarono le statue, gli attributi e gli ornamenti degli dei in modo che quanti si fossero apprestati ai misteri della dottrina, quando li avessero visti con gli occhi, avrebbero potuto vederli anche con lo spirito; tra questi quelli che fecero le statue dall'aspetto umano sembrano aver creduto che l'animo dei mortali, che si trova nel corpo umano, fosse molto simile all'animo immortale; è come se dei vasi venissero posti per rappresentare gli dei e nel tempio di Libero fosse posto un otre a indicare il vino, di modo che ciò che è contenuto viene indicato da ciò che contiene; così, attraverso un'immagine, che avesse forma umana, volevano indicare l'anima

[23] Fr. 582a Ast. = Tert. *nat.* 1, 10: *et Romani stili Diogenes Varro trecentos Ioves, seu Iuppiteros dicendum est, sine capitibus inducit* ("e il Diogene di stile romano, Varrone, mette in scena trecento *Giovi* (*Ioves*), a meno che non si debba dire *Iuppiteri* (*Iuppiteros*), senza testa"); fr. 582b Ast. = Tert. *apol*. 14: *et Romanus cynicus Varro trecentos Ioves, sive Iuppiteros dicendum, sine capitibus inducit* ("e il cinico romano, Varrone, mette in scena trecento *Giovi* (*Ioves*), a meno che non si debba dire *Iuppiteri* (*Iuppiteros*), senza testa"); fr. 583 Ast. = Sen. *apocol*. 8, 1: *Stoicus? quomodo potest* rotundus *esse, ut ait Varro,* sine capite, sine praeputio*? est aliquid in illo Stoici dei, iam video: nec cor nec caput habet* ("Stoico? in che modo può essere rotondo, come dice Varrone, senza testa, senza prepuzio? c'è qualcosa in quello del dio stoico, già lo vedo: non ha cuore né testa"). Per un'analisi di questi frammenti, si può far riferimento all'edizione di Cèbe 1999 o al recente articolo di Rolle 2013. Sulla divinità stoica di forma sferica cf. *SVF* II, 1059-1060; Cic. *nat. deor.* 1, 38; Sen. *ep.* 113, 22.

[24] Varro *Ant. RD* 1, fr. 13 Card.

> razionale, dato che da quella come dal vaso questa natura suole essere contenuta; e di questa natura vogliono che consista il dio o gli dei".[25]

Nel contesto di questo frammento Varrone descriveva come e perché, sotto la spinta della saggezza degli antichi, fossero state adottate le immagini cultuali. Ugualmente, il primo Tarquinio è presentato come re illuminato che, essendo stato iniziato ai misteri di Samotracia, aveva poi introdotto delle immagini di culto (la triade capitolina) che alludessero al significato ultimo di quei misteri, rendendolo così accessibile anche per i non iniziati.[26]

***

Un'altra prova dell'adozione di questa teoria dei re sapienti sembra riscontrabile nel *De lingua Latina*, in particolare nel lacunoso passo sui quattro gradi dell'etimologia, che abbiamo già preso in considerazione.[27] A livello stilistico l'insistenza sul termine *rex* (*adytum et initia † regis...rex Latinus...a Romulo rege*) può rivelare di per sé la volontà di alludere alla regalità dei fondatori in campo linguistico (e istituzionale).[28] Come osservato in precedenza, questi re infatti, oltre ad aver fissato le istituzioni politico-religiose con delle leggi (*nomothetai*), avrebbero anche imposto i primi vocaboli alle cose (*onomothetai*), secondo una dottrina pitagorica esposta anche nel *Cratilo*.[29] Il quarto grado etimologico, quello appunto "del re", sarebbe il livello dell'antichità romana perduta: qualora l'etimologista fosse in grado di raggiungerlo, potrebbe spiegare come i re avevano codificato le proprie idee sulla natura degli dei e sulla loro importanza civica all'interno dei nomi tradizionali e nei titoli della religione civile.[30] Per questa ragione l'indagine "antiquaria" di Varrone potrebbe tentare di risalire alla saggezza antica attraverso l'analisi delle istituzioni civili e umane di Roma (*Antiquitates*) come pure della sua lingua (*De lingua Latina*).

Anche in questo caso, come nel passo relativo all'introduzione delle statue di culto da parte degli antichi, l'azione dei re sapienti consiste nel *fingere*, ovvero nella produzione intenzionale di immagini o, meglio, di finzioni che riflettano allegoricamente la natura del cosmo:[31]

---

[25] Varro *Ant. RD* 15, fr. 225 Card. = Aug. *civ.* 7, 5.

[26] Vedi *infra*, cap. 4.5.

[27] Varro *ling.* 5, 1, 8-10 su cui cf. *supra*, pp. 44-45 con relativa bibliografia in nota.

[28] Varrone accompagna insistentemente al nome di qualsiasi re la sua carica, spesso specificando le innovazioni o le creazioni di cui è stato responsabile: cf. *ling.* 5, 155 (*curia Hostilia, quod primus aedificavit Hostilius rex*); *R.R.* 3, 1, 1-5 (*Graecum Boeotiae Thebae, quod rex Ogyges aedificarit, in agro Romano Roma, quam Romulus rex*); *ling.* 5, 152 (*lauretum ab eo quod ibi sepultus est Tatius rex, qui ab Laurentibus interfectus est, <aut> ab silva laurea*)

[29] Vedi *supra*, pp. 45-46.

[30] Blank 2012, 285.

[31] Aspetto già notato da Van Nuffelen 2010, 175; Lundy 2012, 49-50 che cita a proposito *ling.* 6, 78 (*Ut fictor cum dicit fingo, figuram imponit*).

> *Non enim videbatur consentaneum qua<e>re<re> me in eo verbo quod* ***finxisset*** *Ennius causam, neglegere quod ante rex Latinus* ***finxisset****, cum poeticis multis verbis delecter quam utar, antiquis magis utar quam delecter.*[32]
>
> "Infatti non mi sembrava sensato ricercare l'origine di una parola che Ennio aveva formato e trascurarne invece un'altra formata prima dal re Latino, poiché da molti termini poetici traggo piacere più che utilità, mentre da quelli antichi traggo utilità più che piacere".

Come si nota da questa seconda testimonianza, a "*fingere*", ovvero a creare nuovi termini o tradizioni, non sono soltanto i re, ma anche i poeti.[33] La sola differenza tra le due categorie, secondo Varrone, consisterebbe nel fatto che le invenzioni dei secondi producono unicamente piacere in quanto hanno come obiettivo la *delectatio*, come dimostra chiaramente un frammento delle *Antiquitates divinae* connesso alla trattazione della teologia tripartita su cui torneremo successivamente: *poetas delectationis* (*causa scripsisse*) ("i poeti hanno scritto per dilettare").[34]

***

Nell'applicazione da parte di Varrone della teoria della saggezza antica alla realtà romana vi era però un'evidente difficoltà, notata già da Van Nuffelen: la religione di Roma non era stata creata in un tempo oscuro o mitico, ma in epoca storica e non poteva quindi essere opera dei primi uomini. Come risposta al problema, Varrone sembra aver messo in evidenza come i contenuti della religione romana, se correttamente esaminati, risultano equivalenti a quelli di religioni assai più antiche, ad esempio quella ebraica, come dimostra il seguente esempio:

> *Deum Iudaeorum Iovem (esse) ... nihil interesse... quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur.*[35]
>
> "Il dio dei Giudei è Giove...nulla importa con quale nome venga chiamato, purché sia intesa la medesima sostanza".

Nel frammento si sostiene che il nome usato dai Giudei per indicare la massima divinità è un aspetto secondario: ciò che realmente conta è che descriva la medesima essenza che a Roma era definita con il nome Giove.

---

[32] Varro *ling*. 5, 9.

[33] Cf. anche il già citato *ling.* 5, 1, 7 (*grammatica escendit antiqua, quae ostendit, quemadmodum quodque poeta finxerit verbum*).

[34] Varro *RD* 1, fr. 11 Card. = Aug. *civ.* 6, 6. Il binomio *utilitas* e *delectatio* (o *voluptas*) ricorre sovente nella sua opera tanto che Baier 2007, 168 li ritiene i due poli del suo *Weltbild*, della concezione del mondo, "dentro i quali s'inserisce tutta la teoria della cultura e anche la teoria dell'evoluzione della lingua".

[35] Varro *RD* 1, fr. 16 Card. Cf. fr. 15; 17 Card.

Allo stesso modo lo stoico Cornuto tentava di dimostrare che la mitologia greca e le mitologie delle altre nazioni contenevano nel loro nucleo le stesse allegorie elaborate dai re sapienti.[36] Non abbiamo conservate le argomentazioni precise a riguardo, ma tale identità mitologica poteva essere giustificata dal fatto che tutti gli uomini fossero discesi dalla stessa comunità primitiva e quindi che tutte le antiche tradizioni avrebbero alla loro radice il medesimo *corpus* di filosofia primitiva, oppure semplicemente dall'idea per cui le mitologie di popoli differenti risalirebbero a diversi filosofi illuminati che pure avevano un'identica concezione sul mondo e che trovarono naturalmente simili modelli allegorici di esposizione.[37]

La comparazione a livello sincronico dei contenuti del culto romano con quelli di altre civiltà sembrerebbe costituire, quindi, un argomento a sostegno della presenza della sapienza antica anche all'interno della giovane religione dell'*Urbs*. Pur ammettendo che le diverse tradizioni, come vedremo meglio nelle prossime pagine, contengono verità universali, l'autore resta comunque cosciente che esse non sono di per sé universali: ogni civiltà arriverebbe a tali verità a partire dalla propria particolare e arbitraria tradizione e dai nomi e i simboli che le sono propri.

Il secondo e più decisivo espediente con cui l'autore sembra legittimare la sua ricerca della saggezza antica all'interno della religione romana consisteva nel presentarla come erede dell'antichissimo culto di Samotracia, per tramite dei Penati, tanto da parlare in tal senso di una vera e propria parentela:[38]

> *Dii penates a Samothracia sublati ab Aenea in Italiam advecti sunt, unde Samothraces* ***cognati*** *Romanorum esse dicuntur.*[39]
>
> "Gli dei Penati, portati via da Samotracia, furono condotti in Italia da Enea, da cui si dice che i Samotraci siano parenti dei Romani".

Tornerò successivamente nel dettaglio di questa legittimazione diacronica proposta da Varrone, mi interessa solo sottolineare come anche in questo frammento ci troviamo di fronte alle tracce di quella che doveva essere la teoria varroniana della genealogia culturale, per la quale gli uomini di

[36] Cf. Corn. *T.* 17, 26, 7-12 Lang.

[37] Cf. Boys-Stones 2001, 56 e n. 16.

[38] Van Nuffelen 2010, 163: "he [*i.e.* Varrone] had to cope with a specific problem. Rome could not pretend to be a people existing from the dawn of time—Varro himself having calculated the exact date of the foundation of Rome. Its religion was created in historical time. He consequently needed to link Roman religion to one of the earliest peoples who had had access to primitive wisdom. He chose the mystery cult of Samothrace, which became the linchpin linking Roman religion to Greece. Varro identified the Samothracian deities with the highest philosophical principles, with the Penates, and with the Capitoline triad. Illustrious figures of the Roman past, like Aeneas and Tarquinius Priscus, were brought on stage to explain the transfer of philosophical knowledge through religion from Samothrace to Rome".

[39] Varro in Serv. *Aen*. 3, 12. Cardauns cita il testo in appendice al XV libro delle *Res divinae*.

diverse civiltà sono come imparentati (*cognati*) con i loro predecessori, da cui ereditano lingue, concetti, culti e sapienza, in altre parole l'*humanitas*.[40]

***

Esaminando più da vicino il passo sopracitato del *De lingua Latina*, si nota come il riferimento a Latino e a Romolo può rivelare una parziale reinterpretazione della teoria della saggezza antica. Infatti, i re sapienti non sembrerebbero trovarsi all'inizio dell'umanità né all'inizio della civiltà romana, quanto piuttosto genericamente agli inizi. Questa teorizzazione, se da un lato trova riscontro ad esempio in Filone Alessandrino (che considera re sapiente non soltanto il primo uomo, Adamo, ma anche Mosè)[41], dall'altro consente a Varrone un'apertura al futuro, non escludendo l'arrivo di nuovi re sapienti capaci di modificare il culto romano per il bene della *civitas.* Pertanto, pur sposando l'assunto della saggezza antica, egli sembra concepire i re sapienti come figure "illuminate" che non necessariamente dovevano aver vissuto agli inizi, ma che grazie alla loro presunta superiorità svolgono il ruolo di *auctoritates* per una determinata civiltà, fissando e rendendo pubblici alcuni culti o pratiche che riflettevano la loro interpretazione dell'universale verità cosmica. Quest'ultimo aspetto della teoria teologica varroniana, oltre che dal generico riferimento al *rex* e dai nomi di due re (Latino e Romolo) presenti nel *De lingua Latina*, sembra ricavabile da alcuni frammenti delle *Res Divinae*, dove i diversi re della tradizione romana sono descritti come responsabili dell'introduzione di novità in campo religioso.[42]

Scelgo volutamente di parlare di *auctoritates*, perché come si è visto in precedenza il termine rimanda al carisma con cui determinate persone riescono a imporre nuove consuetudini alla società, in campo linguistico, culturale e religioso, tanto da divenire veri e propri modelli e regole.[43] Tale termine compare anche nella definizione varroniana di *Latinitas* (o *sermo latinus*),[44] che consta di

[40] Ricordiamo che in campo linguistico la parentela fra parole era ugualmente definita da Varrone *cognatio*.

[41] Secondo Boys-Stones 2001, 94-99, Filone (forse sempre sotto l'influenza di Antioco di Ascalona) adotta il metodo sempre più diffuso fra gli intellettuali del suo tempo e nato dall'opera dei tardi Stoici, per il quale l'antichità di una tradizione poteva essere utilizzata per dimostrare la sua validità. A differenza degli Stoici, però, non crede che serva esaminare tutte le tradizioni disponibili per ricostruire i frammenti della sapienza antica: la tradizione ebraica è per lui sufficiente in quanto crede che le Sacre scritture diano accesso completo alla fonte antica e privilegiata di questa sapienza.

[42] Cf. in particolare *Ant. RD* fr. 35 (Romolo), 36 (Tito Tazio), 37 (Numa), 39 (Tullo Ostilio), 40 Card. (Tarquinio).

[43] Cf. *supra* pp. 92-94.

[44] Diom. *GL* 1.439 K. = Varro fr. 41 Wilmanns *De sermone latino* = fr. 115 Goetz-Schoell = fr. 28 Funaioli *De litteratura* : *Latinitas est incorrupte loquendi observatio secundum Romanam linguam. Constat autem, ut adserit Varro, his quattuor, natura analogia* ***consuetudine*** *auctoritate.*("La Latinitas è un'osservanza del parlare correttamente secondo la lingua Romana. Consiste, poi, come asserisce Varrone, in questi quattro elementi: natura, analogia, consuetudine e autorità"). In relazione a questa definizione, giustamente Collart ha notato come il nostro autore, trattando il problema della Latinitas sul modello della questione relativa all'ἑλληνισμός, concepisce la formazione del latino sotto l'aspetto di un'evoluzione progressiva a partire dalla prima imposizione linguistica e di un rinnovamento interno. Cf. Collart 1954, 130-131. Il termine *Latinitas* è attestato per la prima volta nella *Rhetorica ad Herennium* (80

quattro parti (*natura*, *analogia*, *consuetudo* e *auctoritas* appunto).[45] Se, come sembra evidente da quanto detto sinora e in particolare nel capitolo relativo al concetto di *mos*, Varrone doveva considerare allo stesso modo le fondazioni linguistiche e quelle culturali, il concetto di *Latinitas* non si limita al "buon parlare latino", ma riguarda anche il "buon agire latino" che può essere indirizzato da autorità "illuminate", le quali hanno fissato o corretto le consuetudini romane nel passato e verosimilmente potranno farlo nel futuro.[46] Allo stesso modo in cui la lingua latina, secondo il Reatino, sembra essersi modificata con evoluzioni ed involuzioni a partire da una prima imposizione dei *verba primigenia* fatta dagli *impositores* (o *onomothetai*) sotto la guida della natura;[47] ugualmente la civiltà romana sembra scandita da un progressivo sviluppo delle tradizioni religiose imposte dalle autorità politiche.

2. Una teologia 'per approssimazione' o, meglio, approssimativa

Il fatto che Varrone potesse sostenere l'identità tra il dio ebraico e Giove dipendeva dalla sua teorizzazione di un nuovo tipo di teologia, approssimativa nei metodi e nei risultati: la celebre *theologia tripertita*.[48] Essa è stata a lungo oggetto di indagini che hanno tentato di individuarne il contenuto e i possibili ideatori.[49] L'attento esame delle fonti condotto da Lieberg ha mostrato che tale tripartizione rifletteva una forma di pensiero diffusa nell'antichità e atta a comprendere la complessità dei fenomeni religiosi.[50] La sua teorizzazione rimontava probabilmente a una fonte greca e più precisamente all'antico stoicismo, ma iniziò a trovarsi esplicitata soltanto in seguito, con la corrente del medio-stoicismo, in Posidonio o in Panezio, come ha messo in evidenza per primo Pépin a partire dall'analisi della sua diffusione a Roma.[51]

---

a.C.), come segnala Desbordes 1991 che, oltre a fare una breve storia del termine, si occupa anche dell'elaborazione del concetto.

[45] Nonostante i dubbi relativi alla paternità del frammento conservato da Dionisio che ha un parallelo diretto nel testo di Carisio, le quattro parti sembrano risalire chiaramente a Varrone, probabilmente per tramite di Plinio il Vecchio. Cf. Mazzarino 1948, 213; De Nonno c.s., 6-18.

[46] Cf. Lundy 2013, 65: "Varro equates the linguistic impositions of Rome's founders with other kinds of institutional foundations: word and state converge as a single account of civic origins".

[47] Cf. Varro *ling.* 6, 3: *natura..dux fuit ad vocabula imponenda homini*. La teoria linguistica varroniana non sembra seguire nessuna filosofia in particolare, ma una sintesi fra quelle più diffuse: cf. Collart 1954, 272-273.

[48] La locuzione, in realtà, è assente da tutte le fonti antiche, come nota Rüpke che propone l'impiego del sintagma *tria genera theologiae*. Sempre Rüpke segnala l'invenzione del nesso da parte della critica moderna ricordando come Agostino parlasse solo di *tria genera theologiae* e Tertulliano (*nat.* 2, 9, 1) usasse l'espressione *tripertita dispositio*. Cf. Rüpke 2012, 172.

[49] Per un quadro complessivo delle ricerche condotte sino al 1968 si può fare riferimento a Lieberg 1973. Per gli studi successivi cf.: Dörrie 1986; Geerlings 1990; Lehmann 1997, 193-225; Rüpke 2005; Rüpke 2012, 172-185.

[50] Lieberg 1982. Così anche Lehmann 1997, 193-211.

[51] Pépin 1976, 298-305. La sua presenza, seppur implicita, è stata notata in Cic. *nat.* 1, 27, 76- 30, 85; *rep.* 1, 36, 56.

Le testimonianze antiche su tale tripartizione risalirebbero a quest'archetipo comune, secondo due tradizioni differenti: da un lato, quella fatta propria da Quinto Mucio Scevola e da Varrone, citati da Agostino e che analizzo qui di seguito; dall'altro, quella presente nei testi di Dione Crisostomo, Plutarco, Aezio e Eusebio.[52]

Sulla base di questa suddivisione gli dei verrebbero descritti e trattati secondo tre modalità: vi sarebbe una teologia cosiddetta mitica impiegata dai poeti; una teologia fisica sviluppata dai filosofi; una teologia civile a cui fanno riferimento i legislatori e, in generale, le città.

Come sottolineato da Schiavone, Mucio sembra essere stato il primo a riprendere questa tripartizione disponendola secondo uno schema gerarchico, che permettesse di riaffermare l'importanza della tradizione religiosa di Roma.[53] Pertanto egli collocava all'apice di questa piramide il genere di discorso sugli dei pronunciato dalle autorità cittadine (*principes civitatis*), di cui i pontefici come lui facevano chiaramente parte.[54] La sua opinione riguardo ai tre differenti modi di interpretare le divinità era riportata proprio da Varrone nel logistorico *Curio de cultu deorum*, verosimilmente sotto forma di dialogo dove interveniva lo stesso pontefice:[55]

Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse ***tria genera tradita deorum****: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse...(Quae sunt autem illa, quae prolata in multitudinem nocent?) haec: ... non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditur enim ab doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint. (Quid aliud?) Quod eorum qui sint dii non habeant civitates vera simulacra, quod verus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra. (Haec pontifex nosse populos non vult; nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in religione civitates. Quod dicere etiam in libris Rerum*

"È riferito per iscritto che il dottissimo pontefice Scevola discuteva la tesi secondo cui sono tre i generi di tradizioni sugli dei: il primo per opera dei poeti, il secondo per opera dei filosofi, il terzo per opera delle autorità cittadine. Afferma che il primo tipo è un insieme di sciocchezze, poiché vi sono rappresentati indegnamente molti aspetti delle divinità; il secondo invece non si adatta alla società, perché contempla alcuni argomenti inutili, alcuni persino dannosi per il popolo se conosciuti... (Quali sono dunque quelle tesi che nuocciono se manifestate alle masse?) Queste: ... Ercole, Esculapio, Castore e Polluce non sarebbero dei; infatti è rivelato dai dotti che essi sarebbero stati uomini e che sarebbero morti in condizione umana. (Cos'altro?) che gli stati non avrebbero immagini veritiere degli dei che esistono realmente, poiché un vero dio non ha né sesso né età né parti del corpo

[52] Dio Chrys. *Or.* 12, 39-30; 44; Plut. *am.* 18, 763 B-C; Aët. *Plac.* I, 6, 9; Euseb. *Praep. ev.* 4, 1, 2. Cf. Boyancé 1955, 58-60; Pépin 1956, 288-294; Schiavone 2005, 199.

[53] Cf. Schiavone 1976, 5-68. L'autore ritorna su questo tema in Schiavone 1987, 73-108; Schiavone 2005, 198-213.

[54] Schiavone 1987, 83.

[55] L'attribuzione del frammento al logistorico è discussa in Cardauns 1960, 34-37. Il testo citato riproduce tale edizione, lasciando tra parentesi le parti che, pur non presenti nell'edizione, risultano utili alla comprensione del frammento. In questo dialogo filosofico *sui generis*, Scevola doveva intervenire nel ruolo di personaggio dialogante, come si ricava dal verbo *disputare*: cf. Cardauns 1960, 37. Sulla forma dialogica dei *Logistorici* cf. Müller 1938, 4-13; Dahlmann 1957, 130, n. 3.

divinarum Varro ipse non dubitat... Poeticum sane deorum genus cur Scaevola respuat, eisdem litteris non tacetur): quia sic videlicet deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciant furari, alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere; tres inter se deas certasse de praemio pulchritudinis, victas duas a Venere Troiam evertisse; Iovem ipsum converti in bovem aut cycnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare: nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur atque ab deorum natura longe absit.[56]

distinte. (Queste tesi il pontefice non volle che il popolo le conoscesse; infatti non le reputava false. Dunque ritiene che sia utile che in materia religiosa la società sia ingannata. E lo stesso Varrone anche nelle *Antichità divine* non esita ad affermarlo...nel medesimo scritto non viene taciuto il motivo per cui Scevola rifiutava il genere poetico degli dei): certamente perché i poeti deformano gli dei in modo che non possano essere comparati neppure agli uomini buoni. Infatti raffigurano un dio che ruba, un altro che commette adulterio, e così via, che parlano e si comportano in maniera turpe e inappropriata; tre dee avrebbero gareggiato in bellezza e le due sconfitte da Venere avrebbero distrutto Troia; Giove in persona si sarebbe trasformato in bue o in cigno per poter giacere con una donna; una dea avrebbe sposato un mortale; Saturno avrebbe divorato i figli: non può essere immaginato nessun fatto incredibile o vizio che non si possa trovare scritto presso i poeti e che sia altrettanto lontano dalla natura degli dei".

Scevola, sostenendo un'adesione completa alla teologia dei legislatori, aveva rifiutato gli altri due tipi.[57] Le rappresentazioni mitiche dei poeti, già oggetto di biasimo in una tradizione che faceva capo a Platone,[58] erano considerate da Mucio superficiali e indegne delle divinità; il loro rifiuto, inoltre, ben si adattava al pregiudizio nobiliare romano, secondo cui non bisognerebbe praticare nessuna attività o studio slegati dalla politica.[59] La teologia dei filosofi, o fisica, era ancor più criticata in quanto, occupandosi di argomenti inutili e dannosi per i cittadini, non era conveniente per lo stato e anzi risultava essere particolarmente pericolosa (*aliqua etiam quae obsit populis nosse*). Alcune tesi filosofiche, se diffuse presso il popolo, potevano infatti esercitare un'azione sovversiva sulle istituzioni romane, e questo rischio era per Scevola inammissibile, a prescindere dalla veridicità di tali tesi.[60] Ad esempio, la teoria stoica che sosteneva l'origine umana di alcune

[56] Varro *Log. Curio de cultu deorum*, fr. 5 Card. = Aug. *civ.* 4, 27.

[57] Secondo Schiavone, le modalità di critica ai primi due generi ricalcano un passo della *Rhetorica ad Herennium* (2, 20, 31), dove si trattavano i due tipi di argomenti deboli: *Duo genera sunt vitiosarum argumentationum: unum, quod ab adversario reprehendi potest, id quod pertinet ad causam: alterum, quod tametsi nugatorium est, tamen non indiget reprehensionis*. Infatti, il vero avversario di Scevola sembrerebbe essere la teologia dei filosofi; i racconti dei poeti sugli dei sarebbero invece criticati sommariamente senza dar loro troppa importanza. Cf. Schiavone 2005, 200 che rielabora la precedente discussione già contenuta in Schiavone 1976.

[58] Pl. *R*. 2-3, 377a-392b; 10, 595a-608b; *Lg*. 7, 810c-811b.

[59] Lehmann 1997, 196-197.

[60] La tendenza a voler tenere il popolo in uno stato di ignoranza doveva ripresentarsi, secondo Cardauns, nel racconto del dissotterramento dei libri di Numa, riferito nel fr. III Card. del medesimo logistorico *Curio de cultu deorum*. Cf. Cardauns 1960, 57.

divinità poteva legittimare le ambizioni di divinizzazione degli *imperatores* coevi.[61] Un'altra prova della pericolosità della teologia dei filosofi era, per Mucio, il rifiuto di matrice stoica dell'antropomorfismo divino: gli Stoici, infatti, criticando le rappresentazioni tradizionali delle divinità, minacciavano anche l'organizzazione templare romana che su esse si reggeva.[62]

Vediamo ora come definiva Varrone, nella testimonianza di Agostino, i tre tipi di *theologia*, riferendoli alle tre differenti categorie di uomini che li impiegano:

tria genera theologiae *...* ***esse, id est rationis, quae de diis explicatur****, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi.*
Primum*...quod dixi,* ***in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta****. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam in contemptissimum hominem cadere possunt.* [63]

"Sono tre i generi di teologia, cioè di dottrina sugli dei, e di questi uno è chiamato mitico, il secondo fisico, il terzo civile...chiamano mitico quello utilizzato soprattutto dai poeti; fisico quello che adoperano i filosofi; civile quello in uso presso i popoli. Nel primo genere menzionato vi sono molte creazioni contrarie alla dignità e alla natura degli immortali. Infatti, vi è la notizia che un dio sia nato da una testa, un altro da un femore, un altro da gocce di sangue; a questo genere risale anche la diceria che gli dei compiano dei furti, commettano adulterio, che servano gli uomini; insomma in questo genere vengono attribuiti agli dei azioni che non solo non potrebbero convenire a un uomo, ma neppure all'uomo più disprezzabile"

Secundum genus*, ... quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae* ***facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures****.*[64]

"Il secondo genere che ho mostrato è quello riguardo cui i filosofi hanno lasciato scritti molti libri; in questi si trova la discussione su chi siano gli dei, dove, di quale tipo; ad esempio se sono stati dei da un certo momento o da sempre; se consistono nel fuoco, come crede Eraclito, o nei numeri, come pensa Pitagora, o negli atomi, come dice Epicuro. E così le altre nozioni che più facilmente le orecchie possono sopportare nelle pareti scolastiche che non fuori sulla piazza".

Tertium *genus est ..., quod* ***in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent.*** *In quo est, quos deos publice † sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit.*[65]

"Il terzo genere è quello che i cittadini nelle città, e soprattutto i sacerdoti devono conoscere e amministrare. E in questo si trova quali dei sia

[61] Cf. Boyancé 1955, 62. *Contra* Lieberg 1973, 87; Lehmann 1997, 218-219. Gli ultimi due studiosi pensano che il pensiero di Scevola e di Varrone fosse comune e che entrambi credessero ai vantaggi politici della divinizzazione degli eroi; il primo avrebbe soltanto rivelato i pericoli di una sua applicazione su larga scala. Cf. Varro *Ant. RD* 1, fr. 20 Card. = Aug. *civ.* 3, 4.

[62] Schiavone 2005, 207-208.

[63] Varro *Ant. RD* 1, fr. 7 Card. = Aug. *civ.* 6, 5.

[64] Varro *Ant. RD* 1, fr. 8 Card. = Aug. *civ.* 6, 5.

[65] Varro *Ant. RD* 1, fr. 9 Card. = Aug. *civ.* 6, 5.

giusto onorare pubblicamente e quali riti e sacrifici fare".

Anche nella versione varroniana della teoria, dunque, il primo genere sarebbe quello contenuto nei racconti dei poeti e il secondo andrebbe individuato nelle discussioni dei filosofi; il terzo sarebbe quello impiegato dai popoli, nei rituali ufficiali della città, mentre Mucio parlava specificamente di autorità cittadine per il terzo tipo.

La distanza da Scevola e la rielaborazione varroniana si notano dal fatto che non si parla più solo di tradizioni sugli dei (*tria genera tradita deorum*), ma di vera scienza teologica (*tria genera theologiae id est rationis, quae de diis explicatur*).[66] Inoltre, contrariamente a Mucio, Varrone non rifiutava completamente alcun tipo di teologia come ridicola (quella dei poeti) o pericolosa (quella dei filosofi), preferendo riconoscerne soltanto i limiti propri.

***

Bisogna ora chiedersi quale fosse la specifica connotazione del terzo genere teologico per Varrone. Mantenendo solo parzialmente la critica ai primi due *genera* mossa da Mucio, egli considerò conciliabili i differenti discorsi tanto da concepire un tipo originale di teologia civile, come sintesi delle altre due (*theologia mythice* e *theologia physice*).

Innanzitutto, ammetteva che i miti e i racconti sugli dei erano spesso privi di quel fondo di moralità necessario per offrire dei modelli di comportamento positivi ai cittadini (*in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta*). Per questo, la teologia mitica, pur avendo molta presa sul popolo,[67] sarebbe inadeguata a scopo formativo e non potrebbe quindi essere scelta come paradigma di valori per la società (*ea quae scribunt poetae minus esse quam ut ea populi sequi debeant*).[68] Infatti, come si è già rilevato, i poeti non miravano alla verità ma al piacere (*physicos...utilitatis causa scripsisse, poetas delectationis*).[69]

Viceversa, nel genere di teologia praticata dai filosofi il Reatino lamentava l'estrema difficoltà che le impediva di rivolgersi direttamente alla folla (*quae autem philosophi* [*scil. scribunt*] *plus* [*scil. esse*] *quam ut ea vulgum scrutari expediat*).[70] Per questa ragione le loro astrazioni sarebbero

[66] Schiavone 2005, 212. Come osservato da Ando (2010, 77), quest'idea implica che per Varrone le diverse teologie fossero rami del sapere umano, che tentava di comprendere qualcosa di ontologicamente distinto dalla propria esperienza.

[67] Cf. il fr. 19 Card., dove si dice che le genealogie dei poeti suscitavano nel popolo molto più interesse rispetto alle argomentazioni dei filosofi.

[68] Varro *Ant. RD* 1, fr. 11 Card. = Aug. *civ.* 6, 6: "le storie che scrivono i poeti sono troppo mediocri perché i popoli debbano seguirle come modelli".

[69] Varro *ibid.*: "I filosofi hanno scritto per l'utilità, i poeti per dilettare".

[70] Varro *ibid.*: "del resto, ciò che scrivono i filosofi è superiore a quello che il popolo comune conviene consideri". omano *c.s.*, 7 giustamente insiste sullo scollamento delle riflessioni filosofiche, troppo astratte rispetto ai problemi

state più adatte alle colte discussioni delle scuole filosofiche che non ad affrontare le problematiche reali della città e della sua politica di tutti i giorni (*multos libros philosophi reliquerunt* [...]. *Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures*). Le accordava certamente una preminenza sul piano astratto, dato che era la sola ad occuparsi della teologia in relazione al mondo intero e non semplicemente a Roma, ovvero con un punto di vista universale.[71] D'altro canto, però, riteneva che non fosse adatta alla vita pubblica e che potesse essere praticata con profitto solo da una élite intellettuale, all'interno del recinto della scuola.[72] Inoltre, pur apprezzando il discorso teologico dei filosofi in quanto capace di dare una spiegazione naturalistica alle *fabulae* mitiche e di definire la natura delle cose terrestri e divine, l'erudito romano sembra aver ben presente che l'indagine sul divino da loro condotta è comunque fallibile e soggettiva, a differenza di quella civile che, quanto meno, si basa su un sapere religioso costituito e consolidatosi nel tempo. Proprio per questa ragione, nel già citato frammento introduttivo al libro XVI delle *Res divinae*, ammetteva i limiti di qualsiasi ricerca teologico-filosofica: gli uomini non potrebbero raggiungere una conoscenza incontrovertibile (*scientia*), ma solo delle opinioni.[73] Tali limiti riguardavano, ovviamente, la sua stessa indagine, tanto che la sua arbitraria suddivisione degli dei analizzati in tre categorie (*di certi* nel libro XIV, *di incerti* nel XV e *di selecti atque praecipui* nel XVI) rivela chiaramente che l'autore non si considerava in grado di riconoscere e spiegare con certezza alcune divinità presenti nel culto romano.[74]

In particolare, per quanto riguarda gli "dei incerti" (a cui appartengono i Penati che tratto di seguito), Varrone nutre parecchi dubbi ma vuole comunque discuterli in modo da arrivare a una qualche verità, seppur sommaria, ben consapevole che questa scelta susciterà molte critiche:

> *Cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo. Qui enim putabit iudicari oportere et posse, cum audierit, faciet ipse. Ego citius perduci possum, ut in primo*

---

comuni, e sulla difficoltà di tradurli nella pratica, due elementi che dovevano essere messi costantemente in rilievo dalla riflessione varroniana come mostra anche l'analisi, fatta dalla studiosa, di un interessante passo del *De re rustica* (1, 5, 1-2). Questo sembra il motivo alla base della satira menippea che analizzo di seguito. Cf. *infra*, cap. 4. 6.

[71] Aug. *civ.* 6, 5: *Quis non videat, cui palmam dederit? Utique secundae, quam supra dixit esse philosopharum, hanc enim pertinere testatur ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus* ("Chi non potrebbe vedere, a quale (delle tre teologie) diede la palma? Certamente alla seconda, che ho in precedenza detto essere quella dei filosofi; (*scil.* Varrone) testimonia infatti che questa concerne il mondo, del quale costoro non credevano vi fosse nulla di più importante tra le cose"). Cf. Lehmann 1997, 220-221.

[72] Aug. *civ.* 6, 5: *removit tamen hoc genus a foro, id est a populo: scholis vero et parietibus clausit* ("allontanò tuttavia questo genere (*scil.* la teologia fisica) dal foro, cioè dal popolo: anzi lo recluse nelle scuole e nel privato").

[73] Varro *Ant. RD* 16, fr. 228 Card. = Aug. *civ.* 7, 17 su cui cf. *supra*, pp. 55-56.

[74] Su questa tripartizione la critica ha discusso per decenni: cf. in particolare Wissowa 1921 e Bickel 1921. Lehmann riassume con chiarezza la questione, mostrando come questa suddivisione ideata da Varrone in virtù del suo gusto per le classificazioni voleva distinguere le divinità dal significato conosciuto da quelle poco chiare. Il terzo gruppo di divinità non si oppone a questi due, ma servirebbe solo a proporre una selezione ragionata di 20 divinità (Giano, Giove, Saturno, Mercurio, Apollo, Marte, Vulcano, Nettuno, il Sole, Orco, Libero, Tellus, Cerere, Giunone, la Luna, Diana, Minerva, Venere, Vesta). Cf. Lehmann 1997, 171-183.

libro quae dixi in dubitationem revocem, quam in hoc quae perscribam omnia ut ad aliquam dirigam summam.[75]

"Se in questo libro avrò collocato opinioni dubbie sugli dei, non debbo essere rimproverato. Infatti, chi crederà che sia opportuno e che si possa formulare un giudizio, lo farà egli stesso, dopo che avrà ascoltato. Quanto a me potrei essere condotto più facilmente a rimettere in dubbio le cose che ho detto nel primo libro, piuttosto che ricondurre a una qualche sintesi tutte le cose che scriverò in questo".

Probabilmente Varrone imputava anche a questi limiti il moltiplicarsi di sette filosofiche dedite a incessanti dispute, le quali dovevano essere oggetto di critica nelle *Saturae Menippeae* come pure nel perduto *Liber de philosophia.* Egli aveva dovuto sperimentare direttamente le inconcludenti e sterili dispute tra filosofi, in particolare durante il suo viaggio formativo in Grecia alla fine degli anni 80. Queste inutili *bagarres* tra allievi di scuole differenti erano l'aspetto che più doveva infastidire l'autore. Infatti, come testimonia Agostino, Varrone "non critica in questo genere (di teologia), che chiamano fisico e che è tipico dei filosofi, nulla se non che ricorda le loro controversie reciproche, attraverso cui si è creata una folla di sette in disaccordo".[76]

A riprova di questa insofferenza si possono considerare alcune satire, in cui l'autore doveva prendersi gioco proprio di quelle interminabili e spesso incomprensibili discussioni.[77] Tra i titoli più mordaci spiccano Λογομαχία, *Caprinum proelium*, *Armorum iudicium* e *Andabatae*.[78] Così pure nel *De philosophia*, cui abbiamo già accennato, il calcolo e la catalogazione (*divisio*) delle 288 scuole di pensiero possibili in riferimento alla questione filosofica del sommo bene sembrerebbe nascondere un'evidente punta polemica nei confronti del settarismo filosofico, ovvero all'inutile e aspra divisione tra le scuole.[79] Varrone adottava qui un metodo pratico e conciliatore, che lo portava

[75] *Ant. RD* 15, fr. 204 Card. = Aug. *civ.* 7, 17.

[76] Varro *Ant. RD* 1, fr. 10a Agahd = Aug. *civ.*, 6, 5: *nihil in hoc genere culpavit, quod physicon vocant et ad philosophos pertinet tantum quod eorum inter se controversias commemoravit, per quos facta est dissidentium multitudo sectarum*.

[77] Si tratta di un motivo cinico, che si trovava già in Menippo: Ath. 14, 629 sg.; D.L. 6, 101; Luc. *DMort.* 20; *Gall.* 20. Cf. Bolisani 1936, XVIII-XXVIII.

[78] Cf. Cèbe 1966, 252-254, in cui sono ordinate le satire e i frammenti connessi al tema. La Λογομαχία ("battaglia di parole") affrontava direttamente la tematica, delineando le discussioni tra sette filosofiche come ridicole *bagarres* in merito a vuote parole, così superficiali da delegittimare e svilire l'argomento stesso (consistente in questo caso nel complesso problema del sommo bene). *Caprinum proelium* ("Battaglia caprina") era una satira sviluppata intorno alla concezione del piacere. In questo caso si ipotizza che Varrone rappresentasse le degenerazioni delle dispute, ovvero il loro evolversi in vere e proprie risse non degne dei filosofi, ma piuttosto adatte alle bestie. Il paragone con il mondo animale rappresenta uno strumento poetico molto acuto per farsi beffa dei saggi filosofi. Questo motivo ritorna anche in un frammento di *Armorum iudicium* ("Il giudizio delle armi"), il cui sviluppo satirico sembra però incentrato sulla messa a confronto parodica con il celebre mito: i due capi delle sette in disputa sono rappresentati come due novelli Aiace e Ulisse. In *Andabatae* ("I gladiatori bendati") probabilmente si metteva a confronto i filosofi con dei gladiatori impossibilitati a vedere, dal cui nome trae il titolo la satira.

[79] Sul *De philosophia* e sulle *divisiones* tipiche del metodo dossografico cf. *supra*, pp. 59-60 e *infra*, pp. 203-206. Questa litigiosità fra le scuole filosofiche non andava a genio all'allievo di Antioco. Secondo Tarver 1997, 154-155, la sistematizzazione delle diverse tesi filosofiche e la loro successiva semplificazione sarebbero un'eredità dell'insegnamento di Antioco di Ascalona, maestro di Varrone. Lo studioso nota infatti che una struttura simile a quella

a tenere in considerazione la sola morale per la definizione delle scuole filosofiche, semplificando le differenze di pensiero ai minimi denominatori. Per questo, dopo aver dimostrato con una costruzione matematica la capacità smisurata dei filosofi di trovare sempre nuove divisioni e conflitti, arrivava ad immaginare tre sole scuole filosofiche, di cui la migliore appariva ai suoi occhi proprio quella che cerca di riassumere in sé i valori dell'altre due; in questo modo operava un'ultima e conclusiva approssimazione:

> *hominem nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur* (*scil. Varro*). *Proinde summum bonum hominis, quo fit beatus, ex utriusque rei bonis constare dicit, et animae scilicet et corporis. Ac per hoc prima illa naturae propter se ipsa existimat expetenda ipsamque virtutem, quam dotrina inserit velut artem vivendi, quae in animae bonis est excellentissimum bonum.*[80]
>
> "Varrone ritiene che l'uomo non sia né sola anima né solo corpo, ma anima e corpo insieme. Di conseguenza dice che il bene dell'uomo, per mezzo del qual diviene beato, risulta dai beni di entrambi, ovvero dell'anima e del corpo. E per questo ritiene che debbano ricercati di per se stessi quei primi beni di natura e la stessa virtù, che l'educazione inculca come arte del vivere e che costituisce il più alto bene tra i beni dell'anima."

Ritenendo che il *summum bonum* contemperi la ricerca dei primi beni naturali e del valore morale per se medesimi, Varrone recupera la concezione del maestro Antioco sulla natura umana come insieme di anima e corpo ed eredita, più in generale, il suo metodo filosofico, che si segnalò appunto per il desiderio di conciliare diverse scuole di pensiero, in particolare l'insegnamento platonico con gli stimoli dati dalla Stoa.[81]

I risultati contraddittori raggiunti dalle sette filosofiche, agli occhi dell'autore, erano forse una diretta conseguenza dell'imperfezione umana. Viceversa, l'antiquaria, come da lui intesa, doveva rappresentare l'unico strumento gnoseologico possibile per l'uomo, dal momento che consentiva di riscoprire le conoscenze superiori raggiunte da re sapienti che erano stati capaci di decifrare i segreti dell'universo e che le avevano poi fissate all'interno dei miti e dei riti alla base di ogni civiltà.

***

Comprendiamo, ora, perché l'autore considerasse indispensabile preservare la tradizione di ciascun popolo e, nel suo caso specifico, di quello romano: non solo perché i suoi contenuti

presente nel *De philosophia* è impiegata dal personaggio Pisone nel *De finibus* (5, 16-23) proprio per riportare la visione di Antioco sul sommo bene.

[80] Varro *LPh* fr. 4, 18 Langenberg = Aug. *civ.* 19, 3.

[81] Secondo Antioco, la virtù non è bastevole di per se stessa al raggiungimento della felicità, del sommo bene, ma si deve tenere conto anche dei beni naturali: cf. Cic. *ac.* 1, 22; 1, 24-29; *fin*. 5, 71.

riflettevano allegoricamente le verità del cosmo, ma anche perché le immagini allegoriche ideate da questi re sapienti risultavano essere le sole comprensibili per la gente comune. Sembra quasi che Varrone, consapevole dell'eccessiva astrazione delle discussioni filosofiche destinate a confliggere le une con le altre senza mai arrivare a verità condivise, avesse concepito come unica "filosofia" utile per l'uomo quella applicata alla tradizione, ovvero la combinazione dei risultati raggiunti dalle differenti scuole filosofiche con le tradizioni di ciascuna civiltà, senza dimenticare il contenuto e le forme dei racconti poetici, dalla forte attrattiva per il popolo comune.

Partendo da queste considerazioni, egli arrivava probabilmente a immaginare una armonizzazione tra i tre tipi di teologia, un nuovo concetto di teologia civile o, come è stata spesso chiamata, una "teologia tripartita":

> *Cum memoratus auctor* [*scil. Varro*] ***civilem theologiam*** *a fabulosa et naturali tertiam quandam sui generis distinguere conaretur,* ***magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi voluit***.[82]
>
> "Mentre l'autore provava a distinguere la teologia civile da quella favolosa e naturale come una terza di genere specifico, volle che essa fosse concepita piuttosto come combinata da entrambe che separata da entrambe".

La teologia *civilis* di Varrone non dovrebbe essere intesa come semplice riproposizione della pratica religiosa tradizionale, bensì come sintesi approssimativa delle altre due. Per questo, secondo Van Nuffelen, uno degli obiettivi delle *Antiquitates rerum divinarum* era proprio dimostrare che i riti e le tradizioni religiose della *civitas* erano formati in accordo con la verità filosofica.

Non vi sarebbe un netto contrasto tra i tre differenti modi di concepire il divino e in particolare tra la modalità "civile" e quella "naturale", il cui contenuto sarebbe lo stesso, con una differenza legata soltanto alla forma e quindi ai fruitori.[83] Per portare a termine questa dimostrazione, l'autore avrebbe impiegato gli strumenti tipici dell'antiquaria (raccolta di fonti sulla religione e sul passato in genere, etimologia, comparatistica tra culti di diverse provenienze, esegesi di testi poetici), unendoli all'interpretazione allegorica delle divinità del *pantheon* romano, in perfetta sintonia con

[82] Aug. *civ* 6, 6 = Varro *Ant. RD* 1, fr. 54a Agahd. Cardauns non inserisce la testimonianza nella sua edizione. Cf. anche Varro *Ant. RD* 1, fr. 11 Card. = Aug. *civ.* 6, 6: *quae sic abhorrent...ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca* ("E i primi due generi di teologia sono così in contrasto che tuttavia da entrambi sono state accolti non pochi contenuti per le ragioni civili"). Quest'ultimo frammento riproduce sicuramente il dettato varroniano come mostra la somiglianza con *R.R.* 2, 1, 5.

[83] Van Nuffelen 2010, 186. Si veda, come chiaramente esemplificativo di questa idea che doveva essere propria di Varrone, il già citato frammento 320 Ast. della menippea *Modius* (*quid aliud est quod Delphice canat columna litteris / suis ἄγαν μηθέν, iubens nos facere ad mortalem modum, / medioxime, ut quondam patres nostri loquebantur*) su cui *supra*, p. 109.

la propria formazione culturale.[84] Come già notato, egli doveva essere certamente cosciente dei limiti della tradizione religiosa e mitica romana, che aveva ad esempio accolto l'uso delle statue divine, assente nelle pie e pure origini di Roma;[85] cionondimeno, la sua conciliazione con le riflessioni filosofiche (uniche a tentare di adottare un punto di vista universale) è riconosciuta portatrice di uno statuto teoretico, ovvero di una vicinanza "approssimativa" alle leggi e alle cause dell'universo e quindi una sostanziale utilità.

Si spiega così perché ritenesse necessario nel suo scritto affrontare prima la civiltà romana e solo successivamente i contenuti teologici fissati nelle sue istituzioni religiose, come dimostra la seguente affermazione che suscitò la disapprovazione di Agostino:

> *Sicut prior est ... pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt.*[86]
>
> "Come prima della pittura viene il pittore e prima dell'edificio viene il costruttore, allo stesso modo vengono prima le civiltà delle cose che sono state istituite dalle civiltà medesime".

Con queste parole l'autore verosimilmente spiegava il suo progetto di risalire al vero, seguendo la tradizione romana e temperandone, per approssimazione, i contenuti con le riflessioni della teologia naturale e con la forza icastica e semplificativa della teologia mitica.[87]

3. La *theologia civilis* come possibile luogo di verità a Roma

Rinunciando a una filosofia troppo astratta, incapace di raggiungere un accordo sui contenuti del suo sapere e di trasmettere al popolo tali contenuti, e soprattutto rinunciando a una filosofia che mirasse a verità assolute, Varrone sembrerebbe averne adottato un nuovo tipo, indissolubilmente legato alla tradizione. Da un lato, la scelta di quest'unione tra filosofia e tradizione sembra dipendere dalla consapevolezza che solo tale combinazione poteva risultare adatta e comprensibile per il popolo, in quanto sentita da esso come coerente con la propria esperienza. Come si è in parte già rilevato esaminando il fr. 12 Card. sulle finalità delle *Antiquitates*, la volontà di Varrone di mantenere una tradizione (*historiam tenere*), pur rivivificandola e dimostrandone filosoficamente la sostanziale veridicità e quindi utilità, significava permettere a un popolo "antico", come quello romano, di riconoscersi in queste nuove verità, perché non confliggenti con la propria abitudine e perché espresse in una maniera semplice.

[84] L'eredità dei maestri Accio, Stilone e Antioco di Ascalona nel pensiero varroniano è un elemento su cui insiste Tarver per spiegare la particolare pratica antiquaria dell'autore: cf. Tarver 1997, 133. Sull'interesse dell'autore per i poeti antichi e la loro esegesi si veda Lehmann 2002.

[85] Cf. *supra*, pp. 156-159.

[86] Varro *Ant. RD* 1, fr. 5 Card. = Aug. *civ*. 6, 4.

[87] Cf. Boyancé 1955, 62-63.

D'altro canto, come visto, egli si inseriva in una diffusa corrente di pensiero che cercava, attraverso le tradizioni poetiche e le istituzioni religiose di una civiltà, di raggiungere la saggezza antica, ovvero la più alta conoscenza umana. Una simile presa di posizione sembrerebbe indirettamente implicare la possibilità di una convivenza pacifica tra popoli e culture, differentemente eredi della saggezza antica; tuttavia non è chiaro fino a che punto l'autore potesse spingersi a sostenere che ciascuna civiltà aveva all'interno delle proprie tradizioni miti e riti di stampo allegorico che alludono alla vera natura del cosmo e degli dei. Sicuramente, le *Antiquitates divinae* e in generale l'analisi varroniana sembrano partire sempre da un punto di vista romanocentrico. Ad esempio, il riferimento ad altri culti, come quello di Samotracia o quello giudaico, sembra sempre connesso e motivato dalla volontà di compierne un'equiparazione con qualche elemento del rito o del culto romano: Varrone non prendeva in considerazione le altre religioni nel loro complesso, ma solo in relazione a quegli aspetti che erano conciliabili con la cultura romana. In tal senso si può leggere l'ironia rivolta, nella satira menippea *Eumenides,* ad alcune pratiche del culto cibelico (come l'evirazione dei Galli, sacerdoti della dea), che dovevano risultare incomprensibili per un Romano, perché appunto non conciliabili con le proprie usanze.[88]

La natura "particolare" e romanocentrica delle *Antiquitates* era tale che, secondo Ando, non volevano fornire una descrizione di tutti gli dei nella loro realtà ontologica, ma soltanto una teologia pratica, ovvero delle istituzioni religiose di una sola città, Roma.[89] La scelta di parlare di un *genus civile* di teologia potrebbe quindi leggersi come un tentativo di teorizzare in campo teologico qualcosa di simile a quello che in ambito giuridico era stato concettualizzato come *ius civile*, ovvero il corpo di leggi tipico di una comunità, il quale doveva mettersi in relazione con il *ius gentium*, cioè l'insieme di leggi comuni a tutte le genti. La formazione di questa teoria inizia nel II sec. a.C. ed ebbe un contributo importante nella riflessione di Cicerone.[90]

Una chiara definizione di tale concetto si trova conservata nel manuale del giurista di II sec. d.C., Gaio:

> *Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile, quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.*[91]

[88] Cf. Romano 1976; Lehmann 1997, 243-259; Rolle 2009.

[89] Ando 2010, 77-78.

[90] Vi abbiamo in parte già accennato in relazione alla sua riflessione sul *mos*: cf. *supra*, cap. 2.4.

[91] Gai *Instit.* 1, 1.

> "Tutti i popoli, che sono retti da leggi e usanze, usano in parte il proprio diritto, in parte quello comune a tutti gli uomini: infatti il diritto che ciascun popolo ha costituito da sé per se stesso, è proprio di se stesso ed è chiamato *ius civile*, quasi un diritto proprio della città; il diritto che la ragione naturale ha stabilito tra tutti gli uomini, è custodito ugualmente presso tutti gli uomini ed è chiamato *ius gentium*, quasi che tutte le genti usino questo diritto".

Se ogni civiltà ha un diritto (*ius*) proprio della sua tradizione, così possiede anche un genere di teologia suo proprio. Contemporaneamente ci sono verità comuni a tutte le civiltà, che riflettono in campo giuridico e in campo teologico la *ratio naturalis*. Il confronto tra la teologia specifica di Roma con quella "naturale", ovvero quella che cerca di indagare la razionalità naturale alla base dell'universo e delle sue leggi, era forse volto a stabilire delle verità teologiche comuni alle diverse *gentes* e in ultima analisi alla difesa delle *res divinae* romane.

La religione dell'*Urbs* non era ovviamente universale e, alla fine della Repubblica, si trovava minacciata innanzitutto dalle discussioni filosofiche di matrice greca, le quali ne mettevano in dubbio il contenuto, come esemplificato nel dialogo ciceroniano *De natura deorum* che contrappone appunto in ambito teologico il criterio della razionalità a quello della tradizione. Inoltre, un'altra minaccia per la religione tradizionale derivava dall'ampliarsi dei confini romani fino ad abbracciare il mondo allora conosciuto e dall'assorbimento di culti e riti esterni, per il flusso di persone che si spostavano a Roma.[92] Come Cicerone, Varrone dunque, per difendere il culto patrio, gli applicava un criterio razionale, che non ne smentisse la natura particolare ma che comunque mirasse a dimostrarne la portata universale.[93]

***

La scelta di condurre un'indagine universale a partire dalla realtà particolare e storica di Roma si rivelava, a mio avviso, già nel nome latino dato a questo nuova teologia civile, come somma dei discorsi sul divino di poeti, filosofi e istituzioni politico-religiose. Infatti, in relazione al passo di Agostino dove si elencavano i tre generi (*mythicon*, *physicon*, *civile*) impiegando due termini greci e uno latino, si è pensato che lo stesso Varrone avesse adoperato quest'ultimo aggettivo per la terza tipologia teologica e che quindi verosimilmente essa sarebbe stata concepita in ambito romano.[94] Hagendahl, nella sua importante monografia su Agostino e i classici latini, sostiene invece che anche la terza forma di teologia dovesse essere designata in greco, come dimostrerebbe un altro

[92] Alcuni culti stranieri come quello di Cibele sembrano essere stati ammessi a Roma per creare una presenza simbolica del mondo intero: cf. Rüpke 2012, 178 che cita A. Erskine, *Troy between Greece and Rome*, Oxford 2001, 224.

[93] Sull'emergenza di un criterio razionale, della "ragione" appunto, in Cicerone e in generale nella cultura della fine della Repubblica si vedano i lavori di Claudia Moatti: cf. Moatti 1988; 1991; 1997; 2003. In particolare sull'applicazione di questo aspetto in campo religioso si veda Rüpke 2012, in part. su Varrone pp. 172-185.

[94] Lieberg 1973, 91; 95.

passo del *De civitate Dei*:[95] *tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen, physicen, politicen* ("tre teologie, che i Greci chiamano mitica, fisica, politica").[96]

Dalle parole del vescovo di Ippona, a mio avviso, sembra almeno possibile escludere che i primi due tipi fossero designati in latino, come dimostra la chiara opposizione presente nel seguente passo:

> *Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare* ***appellaremus****; sed fabulosum* ***dicamus****; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale* ***dicatur****, iam et* ***consuetudo locutionis admittit****. Tertium* ***etiam ipse latine enuntiavit****, quod civile appellatur.*[97]
>
> "Se l'uso in latino lo permettesse, chiameremmo *fabulare* il genere che (Varrone) collocò per primo; ma chiamiamolo *fabulosum*; infatti *mythicon* deriva dalle favole, poiché così si chiama la favola (*fabula*) in greco [scil. *mythos*]. Il secondo poi persino la consuetudine ammette ormai che si chiami *naturale*. Il terzo anche lo stesso Varrone lo enunciò in latino, poiché viene chiamato *civile*".

In grassetto sono evidenziate le espressioni che rimandano alla denominazione delle tre tipologie in latino, con una sostanziale differenza reciproca: da un lato, infatti, le designazioni delle prime due teologie non sono affatto ricondotte a Varrone, sono in parte ipotetiche (*si usus admitteret...appellaremus*) e imposte (*dicamus*) per rendere comprensibili i concetti al comune uso linguistico (*usus*; *consuetudo locutionis*); dall'altro, la definizione latina del terzo tipo di teologia è espressamente attribuita all'enunciazione varroniana. Si noti in particolare *etiam* che sembra implicitamente mettere in parallelo l'uso dell'espressione latina in Varrone e in Agostino. Svalorizzando questa chiara testimonianza, anche Pépin ritiene che il Reatino avesse utilizzato solo i termini greci: la prova si avrebbe dal confronto con Tertulliano, che scrive *genus gentile*, traducendo dal greco in maniera diversa da Agostino, che usava appunto *civile*.[98] Tale argomento non mi sembra affatto decisivo, dal momento che l'apologeta potrebbe benissimo aver modificato il dettato originario per sottolineare che il terzo tipo di teologia era specificamente pagano (*gentilis*);[99] inoltre credo non si possa escludere che Varrone avesse scelto di definire il terzo genere sia con *civile* sia con *gentile*, in modo da richiamare in parallelo, con questa teologia particolare e

[95] Hagendahl 1967, II, 610. Cf. *ibid.*, I, 286, n. 1. Così anche Pépin 1978, 127-128.

[96] Varro *Ant. RD* 1, fr. 6 Card. = Aug. *civ.* 6, 12.

[97] Aug. *civ.* 6, 5 = Hagendahl 196, *testim.* 709 Cardauns, p. 282.

[98] Tert. *nat.* 2, 1, 10: ***Triplici*** *enim* ***genere*** *deorum censum* (scil. Varro) *distinxit: unum esse* ***physi<cum>***, *quod philosophi retractant, aliud* ***mythicum****, quod inter po<etas> volutatur, tertium* ***gentile****, quod populi sibi quique adoptave<runt>* ("Varrone distinse infatti l'insieme degli dei secondo tre generi: uno è quello fisico, che i filosofi trattano, l'altro è mitico, il quale viene pensato e ripensato fra i poeti, il terzo è quello *gentile*, che ciascun popolo ha adottato per sé").

[99] Cf. *ThlL* 6.2, 1869, 35: *Christianorum usu: qui extra veram sanctamque est ecclesiam, i. q. paganus, ethnicus*; e in particolare 6.2, 1870, 50 (i.e. '*pagano et ap. omnes vigente*'), che attesta l'uso di *gentilis* con questa connotazione presso Tertulliano.

universale insieme, il concetto di *ius gentium* e quello di *ius civile*, teorizzati dai giuristi romani per spiegare la relazione tra le differenti tradizioni legali locali con cui Roma era entrata in contatto:[100] la nuova teologia civile romana da lui proposta voleva forse presentarsi anche come teologia di tutte le genti, ovvero *gentilis* oltre che *civilis*.

Inoltre, in considerazione del fr. 6 Card., possiamo pensare che il Reatino avesse prima presentato i tre tipi di teologia come normalmente denominati dai Greci (*Graeci dicunt*), parlando anche di un genere *politice*. Successivamente, nel corso della sua trattazione potrebbe aver motivato la scelta di designare la terza tipologia teologica con un nuovo termine, in latino. Mi sembra evidente, infatti, che soltanto quest'ultima fosse connotata linguisticamente e quindi anche ideologicamente come latina, in quanto opposta alle altre due.

Poco importa se tale schema interpretativo del mondo divino, nato verosimilmente in ambito greco, fosse comune al pensiero antico: di certo Varrone lo reinterpretò sotto una luce tipicamente romana, la cui specificità si manifestava proprio in relazione al *genus civile*, originale sintesi romana dei tre tradizionali discorsi sul mondo divino.[101]

4. Una nuova e più utile *religio*: Enea, Metello e Varrone

Sinora ho lasciato da parte un'ulteriore specificità della descrizione dei *tria genera theologiae* fatta da Varrone. Egli, diversamente da Mucio, attribuiva la teologia civile ai popoli che, guidati dalle proprie autorità civiche, la praticano nei riti e nelle cerimonie collettive. Di conseguenza, a suo avviso, era ogni collettività che in ultima analisi doveva riconoscere una teologia come valida, anche se vi erano dei funzionari o dei sacerdoti incaricati di sorvegliarne la pratica.

Come aveva già potuto dedurre dall'analisi dei fenomeni linguistici, egli riteneva necessaria l'adesione del popolo perché qualsiasi usanza o credo religioso si affermino e siano mantenuti in vigore. Non vi è più una *potestas* indiscussa come era stata quella dei pontefici, che possa indirizzare le abitudini popolari. Il popolo, secondo Varrone, è padrone di se stesso, anche se deve necessariamente obbedire alla ragione, onde evitare che le proprie usanze si deteriorino e che di conseguenza la propria nave perda la rotta, secondo la metafora usata nel *De lingua Latina*:

> ***Populus enim in sua potestate**, singuli in illius: itaque ut suam quisque consuetudinem, si mala est, corrigere debet, sic populus suam. Ego populi consuetudinis non sum ut dominus, at ille*

[100] Cf. Ando 2010, in particolare p. 79: "Roman understandings of the nature of religious institutions, in which they arise on the basis of local and imperfect human striving after knowledge, present an important analogy in negotiating cross-cultural contact to the role played by the *theologia tripertita* in assigning discrepant domains to different modes of religious speech and practice. Those understandings may have encouraged or simply allowed comparative study of religious practice".

[101] I termini presenti nelle altre fonti antiche per definire i *tria genera theologiae* (elencati in un prospetto da Cardauns 1976, 140) sembrano confermare questa interpretazione.

> *meae est. Ut rationi optemperare debet gubernator, gubernatori unus quisque in navi, sic populus rationi, nos singuli populo.*[102]
>
> "Infatti, il popolo è in proprio potere, i singoli in potere di quello: pertanto come ciascuno deve correggere la propria abitudine, se è sbagliata, così deve fare anche il popolo. Io infatti non sono per così dire il signore dell'abitudine del popolo, ma quello lo è della mia. Allo steso modo in cui il capitano deve obbedire alla ragione e ciascuno sulla nave deve obbedire al capitano, così il popolo deve obbedire alla ragione, noi singoli al popolo".

Dal passo, che ho parzialmente citato in precedenza, emerge chiaramente questa presa di coscienza. Forse l'autore aveva concepito un nuovo tipo di scienza sugli dei proprio come risposta alla necessità di convincere il popolo al rispetto delle tradizioni religiose in un momento in cui esse erano in crisi e le autorità cittadine non godevano più del credito necessario per salvaguardarle.[103] L'unico mezzo con cui sembra possibile influenzare le scelte del popolo appare qui il richiamo alla ragione: dimostrare la razionalità e quindi l'utilità di una forma linguistica o di un'usanza religiosa significava permetterle di imporsi presso il popolo medesimo che la riconosceva tale.

Questo fenomeno tipico degli anni della fine della repubblica romana, che è stato più in generale oggetto della monografia *La raison de Rome* di Claudia Moatti, spicca particolarmente nell'opera di Varrone e nel quasi coetaneo Cicerone.[104] Infatti, allo stesso modo in cui l'Arpinate ad esempio aveva proposto nel *De legibus* un nuovo *corpus* di leggi migliorando e razionalizzando la tradizione romana, così il Reatino concepì una nuova forma di teologia che potesse mantenere i costumi e i riti religiosi tradizionali dell'*Urbs* ma che dovesse applicare anche un principio di ragione universale, valevole per il mondo intero (l'*orbis*);[105] in aggiunta, questa teologia non doveva rinunciare a trasmettere il suo sapere al popolo comune servendosi dei racconti mitologici e della loro forza attrattiva. A proposito, Rüpke nota giustamente che l'autore era rimasto legato ai criteri civici dell'utilità e della funzionalità sociale dei riti, più che a criteri filosofici. La sua opera, infatti, sembra riflettere il desiderio romano di ricollegarsi al *mos maiorum* all'interno dello sfondo universalistico della filosofia greca, che veniva così utilizzata per creare consenso attorno al *mos* stesso.[106] Lo sforzo da lui compiuto, però, se da un lato dimostra la possibilità di questa combinazione, in particolare nella teoria della cosiddetta teologia tripartita, dall'altro rivela i limiti,

[102] Varro *ling.* 9.6 su cui cf. anche *supra*, pp. 100-101.

[103] La finalità delle *Antiquitates*, espressa da Varrone e tramandata indirettamente da Agostino, era la difesa e la preservazione della tradizione davanti al popolo (*ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despicere vulgus velit*).[103]

[104] Moatti 1997.

[105] Su Cicerone, cf. Momigliano 1984, 206. Cf. anche Romano 2010.

[106] Rüpke 2012, 175-180.

giustamente sottolineati da Rüpke, dell'applicazione di una razionalità universale alla religione tradizionale della città.[107]

***

L'indagine condotta in questo modo dal Reatino gli avrebbe permesso, a suo dire, di comprendere verità filosofiche celate dietro immagini o riti del culto ufficiale e a volte sconosciute persino ai collegi sacerdotali preposti a tale culto. È il caso dei riti misterici dei Samotraci, cui Varrone sembra dedicare un'attenzione particolare nelle *Antiquitates divinae*:[108]

> hinc (sc. Caeli et Terrae masculina et femina vi) etiam Samothracum nobilia mysteria...**sic interpretatur eaque se, quae nec Sais nota sunt, scribendo expositurum eisque missurum quasi *religiosissime pollicetur.*** (Dicit enim) *se ibi multis indiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas; caelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam* (vult intellegi); *caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat*.[109]
>
> "Di qui interpreta anche i celebri misteri dei Samotraci e promette, per così dire con spirito religiosissimo, di esporre per iscritto verità sconosciute persino ai Sai e di inviarle loro. (Dice infatti che) ha raccolto da molti indizi nelle statue che una di quelle significava il cielo, l'altra la terra, l'altra ancora i modelli delle cose che Platone chiama idee; (volle che fossero intesi) il cielo come Giove, la terra come Giunone, le idee come Minerva; il cielo è ciò da cui ogni cosa è creata; la terra è ciò di cui ogni cosa è fatta; e le idee sono la forma in base alla quale è fatta ogni cosa".

I sacerdoti Sai, se è corretta la congettura di Wissowa[110], non conoscerebbero, il significato di alcuni misteri del proprio culto scoperti invece dal nostro antiquario, la cui attività era connotata dal verbo *colligo*, ovvero dalla raccolta di informazioni, in vista poi di un'esposizione scritta (*scribendo expositurum*).[111] Inoltre, la ricerca della verità filosofica alla base dei riti non risulterebbe affatto dannosa per il culto medesimo né tanto meno irrispettosa della religione ufficiale, come dimostra l'espressione *quasi religiosissime*.

La notizia sui Sai risulta ancor più interessante se si considera che i sacerdoti dell'isola di Samotracia erano, secondo una testimonianza che verosimilmente fa capo allo stesso Varrone,

[107] Rüpke 2012, 185 parla in questo senso di un profilo di 'teologo civile', tipicamente romano, non filosofico, dal momento che l'adesione di Varrone alla religione tradizionale sembrerebbero dipendere innanzitutto dall'adozione di un criterio di coesione sociale, ovvero dal fatto che egli considerava questa pratica religiosa un collante per la *civitas*.

[108] Cf. *infra*, cap. 4.5.

[109] Varro *Ant. RD* 15, fr. 206 Card. = Aug. *civ.* 7, 28.

[110] Wissowa 1904, 117 propone di correggere la lezione *suis* presente nei codici con *Sais*. L'emendamento è stato accolto nell'edizione di Cardauns.

[111] Sul verbo *colligo* come specifico dell'antiquaria e della sua raccolta e organizzazione di notizie sul passato si veda il già citato Cic. *Cato* 38: *Septimus mihi liber Originum est in manibus*; *omnia antiquitatis monumenta colligo*. Cf. Moatti 1997, 115. Il verbo, infatti, applicato all'ambito della scrittura, indica l'enumerazione di eventi, dati, etc., e la sua fissazione in uno scritto. Cf. *ThlL* 3, 1612, 15- 1613,5.

equiparabili ai romani Salii: *Samothraces horum penatium antistites Saos vocabant, qui postea a Romanis Salii appellati sunt* ("I Samotraci chiamavano i più alti sacerdoti di questi Penati Sai, che in seguito furono chiamati Salii dai Romani").[112] Questo elemento va tenuto presente per il passo delle *Menippeae* che affronteremo di seguito.[113]

Per quanto riguarda la pretesa conoscenza superiore di Varrone, essa sarebbe giustificata dal fatto che considerava l'interpretazione filosofica come necessaria per arrivare a una corretta comprensione del culto.[114] Questa presa di posizione doveva nascere dalla consapevolezza che la *religio* basata unicamente sui racconti mitici o sulle autorità religiose non funzionava più al suo tempo. Per questo motivo egli sembra presentarsi quasi come nuova autorità religiosa, capace di mantenere tradizione mitica e istituti religiosi romani applicandovi un'interpretazione razionale che svelasse le verità contenute nel culto sconosciute ai suoi custodi tradizionali.

Credo che la medesima idea sia ricavabile, in particolare, dalla più volte citata "antigrafe" delle *res divinae*. Mi concentro, in questo momento, solo sulla seconda parte del frammento:

> *per eius modi libros recondi atque servari* ***utiliore cura****, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur.*[115]
>
> "messi al sicuro e salvaguardati mediante libri di questo genere nella memoria dei *boni* con una cura più utile di quella con cui, come è stato tramandato, Metello salvò gli oggetti sacri di Vesta dall'incendio ed Enea i Penati dalla distruzione di Troia".

Varrone, presentando la sua opera antiquaria, si sta paragonando ad Enea e a Metello, responsabili in forme e momenti differenti della salvezza dei Penati (che ad un certo momento entrarono a far parte appunto degli oggetti sacri di Vesta).[116] Anche il nostro autore, come vedremo nel prossimo paragrafo, concentra precisamente sui Penati la propria opera di messa in salvo della tradizione, con una cura però più efficace (*utiliore*) che consiste appunto nel tentativo di dare una spiegazione della vera natura di questi dei attraverso l'uso degli strumenti antiquari ma soprattutto dell'analisi filosofico-razionale.

In questo senso egli sembra ergersi a campione della "teologia civile", la teologia tripartita appunto, che è capace di salvaguardare il rispetto sia per i racconti mitici come la storia di Enea sia per le autorità religiose tradizionali come i pontefici Metello e Scevola o i collegi sacerdotali dei

[112] Serv. Daniel. *Aen.* 2, 325. Cardauns sostiene che la derivazione dei Salii dai Sai sarebbe attribuibile a Varrone. Cf. Cardauns 1976, II, 221.

[113] Vedi *infra*, cap. 4.6.

[114] Van Nuffelen 2010, 177.

[115] Varro *Ant. RD* 1, fr. 2a Card. = Aug. *civ.* 6, 2.

[116] Cf. Dion. Hal. 1, 66, 3-5; 1, 69, 4. I Penati pubblici erano associati al culto di Vesta (Cic. *dom*. 114), tanto che la liturgia ufficiale prevedeva che consoli, pretori e dittatori si recassero periodicamente a Lavinio per onorare i Penati e Vesta insieme: cf. Macr. *sat.* 3, 4, 11; Serv. Daniel. *Aen.* 2, 296.

Sai/Salii, pur superandoli contemporaneamente. La superiorità di Varrone (e della *theologia civilis*) risiederebbe nel fatto che egli non conserva soltanto la memoria e i *monumenta* religiosi di Roma, ma è capace di darne una spiegazione razionale basandosi sulla lezione dei filosofi greci, che conosce e persino cita all'interno delle *Antiquitates*.[117] In questo modo, dimostra la propria distanza dalla visione teologica di Mucio Scevola, che nel logistorico sopramenzionato non si diceva disposto ad impiegare nozioni o teorie filosofiche nel culto ufficiale e nella riflessione teologica connessa né tanto meno i racconti mitici dei poeti.

Come emerso dall'analisi del concetto di *memoria* in Varrone, egli sembra aver riflettuto puntualmente sul problema della 'memoria viva', una memoria cioè che fosse compresa e avesse un reale significato, senza restringersi a banale ripetizione.[118] La nuova *religio* consiste, dunque, in un rispetto della tradizione che ambisce però anche a spiegarne il contenuto, per difenderne al meglio la valenza e il messaggio. Rispetto ad Enea e Metello, il nostro autore sa di dover salvare il culto dei Penati da una *ruina* diversa: non si tratta più di proteggere oggetti sacri da una distruzione fisica, bensì salvaguardarne il senso, che rischia di perdersi a causa della *vetustas* e della conseguente *oblivio*.

Questo problema si lega strettamente con la questione della comunicabilità del sapere e degli strumenti da impiegare per tale trasmissione. Infatti, come ho più volto notato, la *theologia civilis* immaginata dal nostro antiquario, provando a conciliare tutti i differenti discorsi sugli dei presenti nella mentalità e nella società romana, voleva dimostrare che il fondo della teologia dei poeti, dei filosofi e delle autorità religiose era identico; al contempo, però, la teorizzazione varroniana arriva ad affermare che il discorso teologico poteva e anzi doveva cambiare secondo i contesti e i recettori di tale messaggio religioso, come vedremo nell'ultima sezione di questo capitolo.

5. I Grandi Dei, secondo Varrone: un esempio di approssimazione

Riconsideriamo ora l'equiparazione che Varrone fa tra i Penati, le divinità samotracie e la triade capitolina come esemplificativa della messa in pratica della nuova forma di teologia civile. Seppur sia già stato lungamente studiato, credo che quest'esempio possa mostrare con chiarezza come l'approssimazione varroniana dovesse arrivare a una sintesi spesso forzando (volontariamente o meno) gli elementi di base.

A sostegno di tale equiparazione, nelle *Antiquitates* l'autore sembra innanzitutto condurre un'analisi diacronica del culto dei Penati a Roma, mettendolo in relazione con l'antenato troiano per

[117] Cf. *e.g.* Ant. *RD* 1, fr. 8, dove si parla in particolare di Eraclito, Pitagora e Epicuro.

[118] Cf. *supra*, cap. 3.

tramite di Enea e con il proto-antenato samotracio per tramite di un altro personaggio leggendario, il padre Dardano.[119] Nel sopracitato fr. 2a Card. abbiamo già trovato un primo riferimento alla storia di Enea e al suo salvataggio dei Penati dall'*excidium Troianum*.

Le vicende di questi dei dovevano essere riferite con più dettagli nel secondo libro delle *Res Humanae*, come mostrano alcuni frammenti conservatisi e in particolare il seguente, riferito da Macrobio:

> *Varro humanarum secundo Dardanum refert deos Penates ex Samothrace in Phrygiam et Aeneam ex Phrygia in Italiam detulisse. Qui sint autem di Penates in libro quidem memorato Varro non exprimit.*[120]
>
> Varrone nel secondo libro delle *Antichità umane* racconta che Dardano portò i Penati da Samotracia in Frigia e che Enea li portò dalla Frigia in Italia. Chi siano poi gli dei Penati in tale libro Varrone non lo esplicita.

In questo contesto, l'autore si limitava a descrivere come il culto dei Penati fosse giunto in Italia, ripercorrendone le tappe e fornendone una sua versione verosimilmente originale.[121] Possiamo ricavare da un altro frammento, conservato da Servio e risalente alle *Historiae* varroniane, in che cosa consistessero concretamente questi *Penates* portati via da Troia: si trattava di statuette in legno o in marmo (*sigilla lignea vel marmorea*).[122]

La trattazione del loro significato cultuale era, invece, rimandata alla sezione sui *di incerti* delle *res divinae*, dove si offriva un'esegesi puntuale di queste figure, oltre che un tentativo di etimologia del loro nome:

> *Penates esse...per quos penitus spiramus et corpus habemus et animi rationes possidemus; eos autem esse Iovem aethera medium, Iunonem imum aera cum terra, summum aetheris cacumen Minervam. Quos Tarquinius Demarati Corinthii filius, Samothraciis religionibus mystice imbutus, uno templo et sub eodem tecto coniunxit.*[123]
>
> "I Penati sono quelli per mezzo dei quali respiriamo e abbiamo un corpo e possediamo la razionalità dell'animo; quelli consistono poi in Giove, medio etere, Giunone, l'aria bassa insieme alla terra, e Minerva, il sommo apice dell'etere. E Tarquinio, figlio del corinzio Demarato, essendo stato iniziato misticamente ai culti Samotraci, li unì insieme in un unico tempio e sotto un unico tetto".

---

[119] L'equiparazione tra Grandi Dei di Samotracia e i Penati a Roma avvenne a partire dall'assunzione della vicenda di Enea a mito fondativo, in quanto quell'isola era mitologicamente legata a Troia: cf. Dion. Hal. 1, 68, 1-4; Serv. Daniel. *Aen*. 2, 325 su cui Scarpi 2002, 5. Sulla testimonianza di Dionigi si veda Mora 1998, 21-22.

[120] *Ant. RH* 2 fr. 8 Mirsch = Macr. 3, 4, 7. Cf. Serv. Daniel. Aen. 3, 148: *Varro sane rerum humanarum secundo ait Aeneam deos Penates in Italiam reduxisse...quamvis alio loco alias opiniones secutus diversa dixerit* ("Varrone nel secondo libro delle *Res Humanae* dice che Enea riportò gli dei Penati in Italia...anche se in un altro punto della sua opera aveva detto cose diverse seguendo altre opinioni").

[121] Wissowa 1887, 40; Kleywegt 1972, 4-19; Schilling 1980; Cole 1984, 100-103.

[122] Serv. *Aen.* 1, 378.

[123] *Ant. RD* 15, fr. 205 Card. = Serv. *Aen*. 2, 296.

Come già anticipato, secondo il Reatino, la spiegazione della natura di questi dei *incerti* era stata colta per primo dal re sapiente Tarquinio, che vi alluse, seppur celandola, con la scelta di collocare gli oggetti sacri che li simboleggiavano in uno stesso tempio insieme alla triade capitolina (Giove, Giunone e Minerva). Tale riferimento a Tarquinio Prisco, come nota Cardauns nel commento al frammento, doveva essere una nuova invenzione di Varrone, dato che la triade si trovava in un antico sacello sul Campidoglio già prima della loro spiegazione da parte del re, ovvero prima della fondazione del tempio di Giove Ottimo Massimo.[124]

Il confronto con il citato frammento 206 Card. dimostra ulteriormente che i simulacri dei Grandi Dei, tipici del culto samotracio, erano intesi dall'antiquario come equivalenti al significato teologico della triade capitolina: il cielo, la terra con la parte più bassa del cielo e le forme delle cose, cioè le idee (parte più alta del cielo). Inoltre, si nota come la capacità di cogliere la vera natura dei Penati fosse imputata dall'autore alla conoscenza dei misteri samotraci, che viene attribuita al re Tarquinio (*Samothraciis religionibus mystice imbutus*).

Questa interpretazione doveva essere favorita dalla frequente identificazione tra i Penati e gli dei di Samotracia, dovuta all'uso del medesimo appellativo "grandi dei".[125] A partire da questo stato di cose, Varrone avrebbe in parte sfruttato le incertezze che attorniavano il culto dei Penati e dei Cabiri samotraci per giungere, diacronicamente e sincronicamente, a un'equiparazione perfetta, storica e filosofica insieme, tra Grandi Dei samotraci, Penati e Triade Capitolina. Per mezzo di questi argomenti, l'autore identificava nelle divinità di Samotracia la simbolica rappresentazione dei più alti principi filosofici e l'origine delle più importanti divinità romane, potendo così collegare Roma alla Grecia, in particolare a uno dei suoi più antichi centri di culto che doveva aver avuto, per questo, accesso diretto alla saggezza primitiva, al contrario dell'assai più giovane religione romana, nata e sviluppatasi in tempi storici, come ha messo in rilievo Van Nuffelen.[126]

L'equivalenza sembra però essere frutto di una forzatura, in quanto Varrone negando l'interpretazione diffusa degli dei samotraci come equivalenti dei Dioscuri, in quanto formati da due divinità maschili, si basa in ultima analisi solo sulla propria visione filosofica:[127]

[124] Varrone ne era a conoscenza come dimostra il confronto con *ling*. 5, 158, dove sembra entrare in contraddizione con quanto scritto nelle *Antiquitates*.

[125] Per quanto riguarda i Penati cf. Serv. *Aen*. 3, 12 (*Varro quidem unum esse dicit Penates et magnos deos; nam [[et]] in basi scribebatur MAGNIS DIIS* [...]) dove si fa riferimento alle loro statue conservate nel tempio sulla Velia a Roma. Gli dei di Samotracia erano chiamati *Theoi megaloi* o Cabiri (forse grafia greca del fenicio Kabbîr "grande"). cf. Scarpi 2002, 8 e n. 1.

[126] Cf. Van Nuffelen 2010, 176-179.

[127] Questa era una sola delle tante identificazioni. Per un quadro delle diverse proposte presenti nelle fonti antiche cf. Lewis 1959, 68-88.

Principes dei Caelum et Terra. Hi dei idem qui Aegypti Serapis et Isis [...]. Idem principes in Latio Saturnus et Ops. Terra enim et Caelum, ut <Sa>mothracum initia docent, sunt dei magni, et hi quos dixi multis nominibus, non quas <S>amo<th>racia ante portas statuit duas virilis species aeneas dei [i]mag[i]ni, neque ut volgus putat, hi Samot<h>races dii, qui Castor et Pollux, sed hi mas et femina et hi quos augurum libri scriptos habent sic 'divi qui potes' pro illo quod Samot<h>races 'theoe dynatoe'. haec duo Caelum et Terra, quod anima et corpus.[128]

"Gli dei principi sono il Cielo e la Terra. Questi sono gli stessi dei che gli Egizi Serapide e Iside. Nel Lazio Saturno e Opis sono i medesimi dei principi. Infatti Terra e Cielo sono, come insegnano i culti iniziatici dei Samotraci, i *Grandi Dei* e questi sono quelli che ho descritto in molti nomi, non quelle due immagini virili in bronzo che Samotracia ha stabilito davanti alle porte. Questi dei Samotraci non sono, come crede la gente, Castore e Polluce, ma quelle due divinità, una maschile e una femminile, che i libri degli Auguri riportano così "divinità potenti" (*divi qui potes*) in luogo di ciò che i Samotraci chiamano *theoi dynathoi.* Questi due sono Cielo e Terra, anima e corpo".

In questo passo, si esplicita ulteriormente l'applicazione della sintesi dei *genera* teologici, poiché il Reatino sceglie la propria interpretazione dei Grandi Dei, basandosi sul presupposto filosofico che anche essi, come tutte le "divinità principe" di ogni civiltà antica, alludano alla natura binaria del cosmo come formata da una forza maschile fecondativa (identificabile con il cielo) e una femminile (identificabile con la terra), cioè da animo e corpo. Inoltre, come nota Michel, questa verità sarebbe confermata anche dalla teologia civile di Roma, rappresentata in questo caso dai libri del collegio degli Auguri.[129]

L'interpretazione binaria degli dei di Samotracia è ripresa nel logistorico sul culto degli dei:

Cognomenta magnorum deorum. Tres arae sunt in circo medio ad Columnas, in quibus stant signa; in una inscriptum diis Magnis, altera diis Potentibus, tertia <Valentibus, hoc est> diis Terrae et Caelo. In haec duo divisus mundus. Item duo initiales, unde omnia et omnes orti, et hi dii magni appellati in Samothrace.[130]

"Appellativi dei grandi dei. Ci sono tre altari nel Circo Massimo presso le colonne, dove si trovano le statue; in uno è scritto *Ai Grandi Dei*, nel secondo *Agli Dei Potenti*, nel terzo *Agli Dei Valenti*, ovvero *Agli Dei Cielo e Terra*. Il cosmo è suddiviso in queste due componenti. Ugualmente sono i due elementi iniziali, da cui è nata ogni cosa e ogni essere vivente, e questi sono chiamati a Samotracia Grandi Dei".

L'ultima iscrizione presente nel Circo Massimo dimostrerebbe chiaramente, secondo il Reatino, la natura specifica dei grandi dei, ovvero di quelli più importanti: si tratta di due divinità che alludono ai due elementi primari del cosmo, cielo e terra. Osserviamo che qui, come nel passo del *De lingua,*

[128] Varro *ling*. 5, 57-58.

[129] Michel 1965, 73 che nota anche la presenza del *genus mythicon* nel successivo paragrafo, dove vengono citati dei versi di Ennio. A suo dire, si avrebbe quindi in questo passo un dialogo tra la teologia dei poeti, dei legislatori e dei filosofi.

[130] Varro *Log*. *Curio de culto deorum* fr. 1 Card. = Prob. *ad Verg. Buc.* 6, 31. Cf. Tert. *spect.* 8, 4 che dipende sempre da Varrone.

si accetta la tradizione più diffusa secondo cui erano due le divinità samotracie, diversamente da quanto detto nelle *Antiquitates divinae*.

Tale presa di posizione lascia altresì pensare che, a suo dire, fosse scorretta anche la ben attestata identificazione dei Penati con i Dioscuri, pur essendo essa confermata dalla presenza di due statue giovanili, simili ai due mitici gemelli, nel tempio dei Penati pubblici sulla Velia. Infatti, secondo la descrizione fornitaci da Dionigi d'Alicarnasso, si sarebbe trattato di due giovani seduti e armati di lancia.[131]

Riconsiderando brevemente le testimonianze viste sinora, si nota innanzitutto che Varrone parla alternativamente di due o tre divinità principi, preferendo questa seconda cifra nei contesti in cui l'equiparazione da lui sostenuta riguarda anche la triade capitolina. Quest'apparente contraddizione sembra essere superata dall'autore interpretando Minerva come parte di Giove, ovvero come parte superiore del cielo. L'esegesi, che, secondo Fladerer, sarebbe stata ripresa dal maestro Antioco, è ovviamente legittima;[132] mi sembra comunque che essa dovesse suscitare quanto meno un po' di scetticismo nel lettore, investito da argomentazioni altamente concettose e astratte, che si accompagnavano, nei punti critici e contraddittori, a semplificazioni arbitrarie, come appunto quest'ultima che riguarda la figura di Minerva.

Non si vuole qui fare torto alle sottili argomentazioni e alle disparate conoscenze del nostro antiquario, ma non si può, a mio avviso, negare che la volontà di sintesi, cioè di trovare un'approssimazione sintetica e sommaria capace di riassumere tutti gli aspetti più importanti delle tradizioni teologiche, in questo caso dovesse risultare inconcludente e troppo intellettuale per poter fornire una teologia pratica. Pur arrivando ad esemplificare con estrema chiarezza la sua proposta di teologia tripartita che fosse composta dal discorso mitico (Dardano, Enea), da quello filosofico (cosmo formato da cielo e terra) e da quello istituzionale (istituzioni cultuali di Tarquinio, collegio sacerdotale dei Sai, libri sacri degli Auguri), l'architettura che emerge appare altamente instabile. Il fatto che quest'esegesi fosse proposta nella sezione sugli "dei incerti", dove l'autore stesso si diceva consapevole di poter incorrere a delle critiche per le sue interpretazioni, rappresenta ovviamente un'attenuante sulla base della quale orientare il nostro giudizio.[133] Di certo, però, le conclusioni tratte sinora sono significative per cogliere il senso dell'approssimazione varroniana. Infatti, sembra quasi che la crisi della memoria denunciata dall'autore avesse per lui come possibile risposta, nei

[131] Dion. Hal. 1, 68. Cf. anche Serv. *Aen.* 3, 12 ([...] *id est Varro et alii complures magnos deos adfirmant simulacra duo virilia, Castoris et Pollucis, in Samothracia ante portam sita, quibus naufragio liberati vota solvebant. alii deos magnos Caelum ac Terram putant ac per hoc Iovem et Iunonem* [...]), dove sembra esservi un po' di confusione nella ripresa della fonte varroniana.

[132] Fladerer 1996, 108-109.

[133] Cf. *Ant. RD* 15, fr. 204 Card. su cui *supra*, pp. 168-169.

casi complessi come quello relativo ai Penati, la ricerca di una spiegazione, seppur arbitraria e sicuramente non definitiva, a quegli aspetti della tradizione che erano ormai sconosciuti a causa dell'*oblivio*. Pur di salvare il *mos* romano, Varrone sembra disposto a tentare di ritrovare la valenza dei suoi simboli anche a costo di forzature, omissioni e incongruenze non sempre sormontabili.

6. Varrone Menippeo e le difficoltà del discorso teologico: la satira Ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς

L'accostamento della satira *Ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς* alla teoria dei *tria genera* teologici, che qui propongo, risulta particolarmente complesso a causa delle pochissime tracce giunte sul suo contenuto. Oltre al titolo greco, che come vedremo costituiva un modo di dire iperbolico, diffuso nell'antichità, la cui eco si è conservata fino agli *Adagia* di Erasmo,[134] è stato tramandato un unico brevissimo frammento che doveva riferirsi al racconto della nascita di Ercole figlio di Giove: *gravidaque mater peperit Iovi puellum* ("la madre gravida partorì il bambino a Giove").[135] A tale frammento si deve aggiungere la testimonianza di Macrobio, la quale, come vedremo meglio di seguito, riferiva che all'interno della satira Varrone equiparava Ercole Invitto a Marte.

Un altro elemento di difficoltà è dato dalla cronologia, poiché questi scritti satirici, sulla base dell'opinione generalmente accolta dagli studiosi, risalirebbero a un momento molto precedente rispetto al trattato antiquario, databile quest'ultimo ai primi anni 40.[136] Le prime *Menippeae* dovettero, infatti, essere composte a seguito del soggiorno ateniese dell'autore nel 84-82 a.C. e essere concluse molto prima del 45, in ragione del fatto che il personaggio Varrone negli *Academica* parla di quegli scritti come *vetera nostra*.[137] Pertanto, a meno di non voler ridiscutere la cronologia di queste satire, per mettere in relazione la *Menippea* con la teoria esposta nelle *Antiquitates* bisognerebbe pensare che il Reatino avesse iniziato a sviluppare tale riflessione teologica da tempo e per decenni. Si deve, inoltre, ricordare che proprio durante il periodo ad Atene egli ebbe modo di assistere alle lezioni di Antioco di Ascalona, a cui secondo alcuni studiosi andrebbero ricondotte molte delle idee filosofiche alla base delle *Antiquitates divinae*.[138]

---

[134] Erasm. *Adag.* 641.

[135] Varro *Sat. Men.* fr. 19 Ast. = Prisc. GL 2, 6, 232, 6 K.

[136] Cf. *supra* cap. 1.3.3 n. 171.

[137] Cf. *supra* cap. 1.3.3 n. 186.

[138] Boyancé 1955, 76; Jocelyn 1982, 163; Lehmann 1997, 142; Van Nuffelen 2010, 170-173. Questa tesi resta però oggetto di discussione in quanto Antioco non è mai nominato nelle *Antiquitates*; inoltre, un importante filone della critica attribuisce ad Antioco una fisica puramente stoica, escludendo così che potesse far riferimento alla teoria platonica delle idee (sostenuta invece da Varrone nel fr. 206 Card.) e attribuendo quindi la fisica di Varrone allo stoico platonizzante Posidonio o a una posizione originale. Cf. Dörrie 1987, 472-477; Glucker 2002, 293-294. Si veda anche Blank 2012.

Ultima e non minore difficoltà è data dal genere satirico delle *Menippeae*. È noto che all'interno di questi scritti Varrone dovette richiamare a più riprese l'ambito filosofico e spesso prendersene gioco;[139] lo si può ricavare dai numerosi riferimenti alle scuole filosofiche e alle loro teorie presenti nei frammenti di tradizione indiretta e lo si può dedurre anche dalla notizia fornita da Cicerone negli *Academica posteriora*.[140] In questo contesto satirico risulta ancor più difficile capire con quale intento e con quale serietà il Reatino toccasse la propria teoria dei *tria genera theologiae*.

Il titolo della satira ha dato adito a interpretazioni assai differenti.[141] Si trattava di un proverbio che poteva rimandare a numerosi personaggi, tra cui Teseo, Milone, il pastore Titormo o lo stoico Cleante. Per questo, il titolo della satira, proprio in considerazione del contenuto spesso filosofico delle *Menippeae*, poteva conservare la memoria del detto relativo a Cleante.[142]

In generale, l'espressione proverbiale serviva a indicare uomini forti e potenti, come notato da Bücheler.[143] Il filologo tedesco si basa sul riferimento presente nella raccolta di proverbi giunta sotto il nome di Diogeniano, ma soprattutto sulla glossa di Servio che rimanda proprio a Varrone:[144]

> *Herculis enim mos fuit, ut etiam non rogatus laborantibus subveniret. Tunc, sicut Varro dicit, omnes qui fecerant fortiter Hercules vocabantur;* (...) *hinc est quod legimus Herculem Tirynthium, Thebanum, Libyum: licet eos primo XLIII. enumeraverit.*[145]
>
> "Era usanza di Ercole venire in soccorso di chi era in difficoltà, anche senza essere chiamato. Allora, come dice Varrone, tutti quelli che avevano agito coraggiosamente erano chiamati Ercole; ecco perché noi leggiamo di un Ercole di Tirinto, di uno Tebano e di uno di Libia, anche se in un primo momento Varrone ne ha contati quarantatré".

Varrone spiegava così l'origine dei diversi appellativi dati a Ercole, enumerandone 43 casi, evidentemente tutti quelli da lui conosciuti. Allo stesso tempo rivelava il meccanismo per cui si erano creati questi appellativi: diverse popolazioni, avendo ricevuto un beneficio da una figura

---

[139] In particolare Varrone si prendeva gioco del settarismo delle scuole filosofiche e delle loro conseguenti dispute: cf. Romano *c.s.*, 6-7. Sulla rappresentazione della filosofia e dei filosofi nelle *Menippeae* si veda in particolare: Mras 1914; Lehmann 1997, 263-298;

[140] Cic. *ac.* 1, 8. A parlare è lo stesso Varrone, personaggio incaricato nel dialogo ciceroniano di esporre la filosofia di Antioco: *et tamen in illis veteribus nostris, quae Menippum imitati non interpretati quadam hilaritate conspersimus, multa admixta ex intima philosophia, multa dicta dialectice, quae quo facilius minus docti intellegerent, iucunditate quadam ad legendum invitati* ("E tuttavia in quei miei vecchi scritti, che imitando e non traducendo Menippo cospersi di un certo *humour*, sono stati mescolati molti argomenti attinti dalla profondità della filosofia, molti argomenti sono stati esposti in forma dialettica; e perché i meno dotti potessero capirli più facilmente, sono stati invogliati alla lettura da una certa scherzosità"). Su cui cf. Romano *c.s.*, 2-5.

[141] Per un quadro riassuntivo cf. Cèbe 1972, 1, 88-90.

[142] Cf. D.L. 7, 5 su cui Krahner 1848, 7.

[143] Bücheler 1915, 537-538.

[144] Cf. *Paroemiogr.* I, 63: ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς· ἐπὶ τῶν ἰσχυρῶν καὶ κραταιῶν ἡ παροιμία.

[145] Serv. *Aen.* 8, 564.

valorosa e forte in senso fisico o morale, sarebbero state portate a chiamarla "Un altro Ercole", ovvero il loro specifico Ercole (di Tirinto, di Tebe, etc.).

Tale notizia, data nel commento all'Eneide, potrebbe chiaramente applicarsi, secondo Bücheler e anche secondo Cèbe, alla nostra *Menippea*; tuttavia, come fa notare l'editore francese, il fr. 20 della satira rivela che il titolo non doveva unicamente richiamare questo modo di dire, ma doveva riferirsi anche a Marte, come sappiamo da questa testimonianza di Macrobio:

> *Salios autem Herculi ubertate doctrinae altioris adsignat [scil. Vergelius], quia is deus et apud pontifices idem qui et Mars habetur. Et sane ita Menippea Varronis adfirmat quae inscribitur* ἄλλος οὗτος ῾Ηρακλῆς*, in qua,* cum de Invicto Hercule loqueretur, eundem esse ac Martem probavit.[146]
>
> "Grazie alla ricchezza della sua assai profonda dottrina Virgilio attribuisce i Salii ad Ercole, poiché quel dio anche presso i pontefici è ritenuto identico a Marte. E certamente così afferma la Menippea di Varrone che è intitolata *Questo è un altro Ercole*, nella quale, mentre parlava dell'Ercole Invitto, dimostrò che è identificabile con Marte".

Nel passo dei *Saturnalia*, da cui è tratto il frammento, veniva discussa e giustificata proprio in virtù dell'autorità varroniana[147] l'attribuzione del collegio dei Salii ad Ercole fatta da Virgilio nel libro VIII dell'Eneide, che non è da escludere derivasse tale notizia proprio da Varrone.[148] Non vi è però alcuna prova a sostegno della presenza di un culto di Ercole a Roma presso i Salii, i quali storicamente erano i dodici sacerdoti consacrati a Marte di cui conservavano gli scudi (*ancilia*) nel tempio sul Palatino: l'unica connessione nota, come si ricava anche dal resto del passo di Macrobio, era a Tivoli dove questi sacerdoti erano preposti anche al culto del dio protettore dell'insediamento, ovvero Ercole.[149] Secondo Bayet, l'assimilazione di Ercole a Marte affermata dai pontefici, sebbene probabilmente risalisse già agli Etruschi, non doveva essere una questione perfettamente chiara fra i Romani, come provano i numerosi riferimenti dati da Macrobio.[150]

---

[146] Varro *Sat. Men*., fr. 20 Ast. = Macr. *Sat.* 3, 12, 5-6.

[147] Varrone è citato come primo testimone autorevole; di seguito si adducevano altri elementi a sostegno di tale attribuzione (Macr. *Sat.* 3, 12, 6-8): *Chaldaei quoque stellam Herculis vocant, quam reliqui omnes Martis appellant. Est praeterea Octavii Hersennii liber qui inscribitur De sacris Saliaribus Tiburtium, in quo Salios Herculi institutos operari diebus certi et auspicato docet. Item Antonio Gripho, vir doctus cuius scholam Cicero post laborem fori frequentabat, Salios Herculi datos probat in eo volumine quo disputat quid sit festra, quod est ostium minusculum in sacrario, quo verbo etiam Ennius usus est* ("I Caldei poi attribuiscono a Ercole quella stella che tutti gli altri chiamano di Marte. C'è inoltre un libro di Ottavio Ersennio che è intitolato *Sui riti sacri dei Salii a Tivoli* in cui ci fa apprendere che i Salii assegnati ad Ercole erano in attività in giorni stabiliti e dopo aver preso gli auspici. Ugualmente Antonio Gnifone, uomo dotto la cui scuola era frequentata da Cicerone dopo le fatiche del foro, dimostra che i Salii erano attribuiti a Ercole in quel libro dove discute che cosa fosse una *festra*, ovvero una piccola apertura nel sacrario, parola che utilizzò anche Ennio").

[148] Verg. *Aen*. 8, 285-288: *tum Salii ad cantus incensa altaria circum / populeis adsunt evincti tempora ramis, / hic iuvenum chorus, ille senum, qui carmine laudes / Herculeas et facta ferunt...*

[149] Cf. Eden 1975, 97-98.

[150] Su tale identificazione dell'Ercole Invitto a Marte e sulle ragioni alla base di essa cf. Bayet 1926, 322-337.

Significativamente, a mio avviso, Servio, nel commento al medesimo passo dell'Eneide, recupera l'equiparazione delle due divinità appoggiandosi a uno degli argomenti addotti anche da Macrobio, ovvero la notizia sui Caldei, e soprattutto all'opinione varroniana, citata in questo caso senza far riferimento alla satira: *sunt Salii Martis et Herculis, quoniam Chaldaei stellam Martis Herculem dicunt, quos Varro sequitur* ("Sono Salii di Marte e di Ercole, poiché i Caldei chiamano la stella di Marte Ercole. E Varrone li segue").[151]

Una serie di elementi poteva essere alla base dell'accettazione da parte di Varrone di questa identificazione delle due divinità: la nota equiparazione di Ercole e dell'italico Marmar;[152] le analogie fra i due rituali;[153] l'epiteto *Invictus* comune alle due divinità;[154] la loro frequente ammissione all'interno del larario dei Penati.[155]

Come ha giustamente messo in luce Mras, in questa satira tale equiparazione doveva riferirsi all'idea stoica secondo cui gli dei del pantheon tradizionale incarnavano ciascuno uno degli attributi dell'*animus mundi*, della divinità unica. Dato che, come visto, questa teoria stoica si ritrova in alcuni frammenti del logistorico *Curio de cultu deorum* e delle *Antiquitates rerum divinarum*, doveva essere fatta propria dal Reatino. Pertanto Ercole e Marte esprimerebbero una medesima forza dell'unico Dio che, come sembra suggerire il titolo, doveva essere la forza guerriera o comunque fisica.

Resta da chiedersi quale potesse essere il senso della trattazione di una questione di metafisica religiosa all'interno di una *Menippea*. A partire dalla testimonianza di Macrobio mi sembra che si possa escludere una parodia della teoria stoica da parte di Varrone in quanto si riferisce che quest'ultimo aveva dimostrato e approvato (*probavit*) l'identificazione delle due divinità. Tanto meno si può pensare che la satira esprimesse lo scetticismo dell'autore sulle divinità tradizionali, dovuto all'ispirazione cinica dell'opera.[156] Cèbe, richiamando proprio il concetto di *theologia tripertita* senza però svilupparlo ulteriormente, ricorda che il Reatino non aveva ripudiato la fede degli antenati anche se l'aveva reinterpretata da filosofo.[157]

Per tentare di gettare un po' di luce su questa satira, sulla base delle considerazioni fatte sinora avanzo un'ipotesi che a mio avviso potrebbe adattarsi al pensiero teologico e filosofico di Varrone, dando un senso agli indizi incoerenti raccolti sinora. Come si è visto, nelle *Antiquitates* l'argomento

[151] Serv. *Aen.* 8, 285.

[152] Bolisani 1936, 13-14.

[153] *Mythographus Vaticanus*, III, 13, 8; *CIL*, XIV, 3601; 3609, 18; 3612; 3673; 3674; 4253; 4258.

[154] Boehm, *RE*, VIII, 1912, *s.v. Hercules*, col. 589. Della Corte 1953, *ad loc.*

[155] Bayet 1926, 333.

[156] Così pensava Riccomagno 1921, 86.

[157] Cèbe 1972, 1, 92-93.

principale di contrarietà nei confronti dei filosofi e delle loro speculazioni metafisiche sulle divinità era la loro eccessiva complessità per il popolo (frr. 8; 11 Card.), che non riuscendo a comprenderle era spesso portato a deriderle come mere follie. Questa stessa posizione era presente nelle *Menippeae*, dove Varrone recuperava spesso un motivo diffuso nell'antichità, secondo cui le speculazioni dei filosofi sono come le fantasie impossibili proprie di chi sogna.[158] A fronte di tali presupposti, si può immaginare che all'interno di questa specifica satira fosse spiegata l'equivalenza ontologica di Marte e di Ercole da parte di uno dei personaggi rappresentati, verosimilmente un filosofo stoico. La comicità doveva forse risiedere nell'incapacità della gente comune di far propria questa spiegazione filosofica, dal momento che essa associava a Ercole soltanto i miti narrati dai poeti sul suo conto (cf. fr. 19 Ast.), che non contemplavano tale equiparazione con Marte. Sempre più influenzato dalle narrazioni poetiche che non dalle dispute filosofiche[159], il popolo non avrebbe affatto capito tale equiparazione e alla delucidazione stoica sulle diverse manifestazioni della divinità unica avrebbe opposto sarcasticamente il modo di dire ἄλλος οὗτος ῾Ηρακλῆς, come suggerendo che, sulla base delle parole dei filosofi, chiunque dotato di forza fisica avrebbe potuto essere considerato un dio, "un altro Eracle". È possibile, quindi, che i quarantatré Ercoli elencati da Varrone, secondo il commento di Servio, fossero proprio stati presentati in questa satira.

La risposta del popolo o del personaggio che ne faceva le veci alla discussione stoica potrebbe essere contenuta in una testimonianza di Plinio il Vecchio su un perduto passo varroniano. Tale passo è riferito anche da Erasmo nei suoi *Adagia* subito dopo la notizia sulla Ἄλλος οὗτος ῾Ηρακλῆς e, anche per la conferma indiretta di questo tardo accostamento, potrebbe risalire alla medesima satira. Nel libro VII della sua *Naturalis Historia*, dedicato alla razza umana e alle sue specificità, l'autore parla degli uomini dalla forza straordinaria, riprendendo in proposito alcune informazioni da Varrone:

> *idem M. Varro: Rusticelius, inquit, Hercules appellatus mulum suum tollebat, Fufius Salvius duo centenaria pondera pedibus, totidem manibus et ducenaria duo umeris contra scalas ferebat.*[160]
>
> "Ugualmente Marco Varrone dice: Rusticelio chiamato Ercole sollevava il suo mulo, Fufio Salvio portava sulla scala duecento pesi con i piedi, altrettanti con le mani e sulle spalle due pesi da duecento".

[158] Cf. Varro *Sat. Men.* fr. 122 Ast.: *postremo nemo aegrotus quicquam somniat / tam infandum quod non aliquis dicat philosophus* ("infine nessun malato ha mai fatto un sogno così inconfessabile che non possa dirlo qualche filosofo"). Già Antistene criticava i filosofi dogmatici e il cinico Monimo di IV sec. a. C. aveva espresso in una *sententia* l'idea che il lavoro speculativo produce solo opinioni analoghe alle chimere di un sognatore o di un pazzo (S.E. *M.* 8, 221). Emblematico anche il caso di Socrate come rappresentato nelle *Nuvole* di Aristofane.

[159] Cf. Varro *Ant. RD* 1, fr. 19 Card.: *magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos* ("i popoli sono inclini più ai poeti che ai filosofi).

[160] Plin. *nat.* 7, 83.

Tali Rusticelio e Fufio Salvio, per noi sconosciuti, appaiono, anche in ragione dei loro nomi popolari, delle figure comiche, la cui forza fenomenale suscitava una tale ammirazione nella gente da spingerla a chiamarli dei nuovi Ercole, come potrebbe accadere oggi in un circo. Risulta chiaro però che, dopo aver accostato Ercole a Marte, collegare nel medesimo contesto un qualunque Rusticelio o Fufio Salvio a quello stesso Ercole significava ridicolizzare la divinità del pantheon e, in ultima analisi, la discussione filosofica che aveva portato all'equiparazione di Ercole e Marte.

Riassumendo, si potrebbe pensare che la satira, da un lato, contenesse una riflessione connessa all'attualità dell'autore riguardo alla comunicabilità delle teorie filosofiche più complesse, che metteva in scena le diverse sensibilità della società romana con l'usuale ironia (e autoironia) spesso deducibile dai frammenti delle *Menippeae*. D'altro canto, l'accettazione da parte di Varrone dell'identità fra Marte e Ercole (*probavit*) sembrerebbe basarsi proprio sulla convinzione, espressa in seguito nelle *Antiquitates*, della necessità di una teologia naturale che si conciliasse con il culto ufficiale e che parimenti lo spiegasse e gli desse autorità. In questo senso, la teoria filosofica dell'*animus mundi* e delle sue diverse manifestazioni nel pantheon politeistico sarebbe confermata dal caso di Ercole e Marte, che, secondo quanto affermava Varrone, erano considerati la medesima divinità presso i pontefici (*theologia civilis*). Allo stesso tempo, però, tale teoria offriva una spiegazione alla presenza (forse soltanto a Tivoli) di un collegio dei Salii dedito al culto di Ercole. Le motivazioni di questa presenza, come sembra suggerire la discussione del passo dell'Eneide svolta da Macrobio alcuni secoli dopo, non dovevano essere note neppure agli stessi Salii. Notiamo qui un'ulteriore analogia con quanto detto da Varrone nelle *Antiquitates* in relazione ai Sai, gli equivalenti samotraci dei Salii: egli, con la propria ricerca antiquaria e filosofica, avrebbe trovato alcune verità alla base del culto samotracio sconosciute persino al collegio sacro preposto a tale culto.[161]

Inquadrati in questo sfondo, tutti gli indizi che abbiamo della satira mi sembrano lasciar vedere, almeno in controluce, i punti salienti della fisionomia di quella teologia civile, specificamente romana, sostenuta da Varrone nel suo trattato antiquario: una teologia che fosse temperata con le altre due tipologie di approccio al mondo divino, abbracciando miti, riti e riflessioni filosofiche, ma che, al contempo, dovesse essere illustrata e fruita differentemente a seconda degli interessi e delle conoscenze del pubblico a cui ci si rivolgeva.[162]

[161] Vedi Varro *Ant. RD* 16, fr. 206 Card., su cui *supra*, pp. 178-179.

[162] Ad esempio, alcuni misteri della religione, secondo Varrone, non dovevano essere divulgati in quanto dannosi: *multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse* (Varro *Ant. RD* 1, fr. 21 Card.)

Possiamo concludere immaginando che l'elaborazione della teoria sui *tria genera theologiae* avesse quindi accompagnato il percorso intellettuale del Reatino per molta parte della sua vita, costituendo un tassello fondamentale del suo progetto antiquario e forse il suo elemento più caratterizzante e innovativo.

5.

Le *antiquitates* di Roma per ritornare ai *boni mores*

1. Varrone detentore dell'identità romana

Nelle pagine precedenti è emerso come Varrone in particolare nelle *Antiquitates* avesse tentato di mettere in pratica una sintesi, seppur approssimativa, di tutti i dati della tradizione romana e umana (etimologie, riti, miti, elementi topografici, etc.) mettendone in evidenza la coerenza con le teorie della filosofia naturale, soprattutto con quelle di matrice stoica. Disponendo logicamente, per *genera*, i risultati di questa sintesi, egli sembra aver voluto costituire un vero e proprio canone della tradizione, che valesse come traccia di base per i Romani in un momento di dimenticanza generalizzata.[1]

Non è chiaro se l'autore fosse consapevole del fatto che le sue *Antiquitates* potessero imporsi come canone; tuttavia, possiamo notare che una famosa testimonianza ciceroniana individuava proprio in questo aspetto il merito principale dell'opera antiquaria. Nella seconda edizione degli *Academica* leggiamo questo elogio, pronunciato da Cicerone in quanto personaggio dialogante:

> *nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu publicam disciplinam, tu sedem regionum locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas* ***aperuisti***.[2]

[1] Il passo, parzialmente già citato, del *De civitate Dei* sulla disposizione della materia nelle *Antiquitates* dimostra chiaramente questa suddivisione per *genera.* Cf. Aug. *civ*. 6, 3: *Quadraginta et unum libros scripsit Antiquitatum; hos in res humanas divinasque* ***divisit****, rebus humanis viginti quinque, divinis sedecim tribuit, istam secutus in ea* ***partitione*** *rationem, ut rerum humanarum libros senos quattuor partibus daret. Intendit enim qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant. In sex itaque primis de hominibus scripsit, in secundis sex de locis, sex tertios de temporibus, sex quartos eosdemque postremos de rebus absolvit. Quater autem seni viginti et quattuor fiunt. Sed unum singularem, qui communiter prius de omnibus loqueretur, in capite posuit. In divinis identidem rebus eadem ab illo* ***divisionis forma*** *servata est, quantum attinet ad ea, quae diis exhibenda sunt. Exhibentur enim ab hominibus in locis et temporibus sacra. Haec quattuor, quae dixi, libris complexus est ternis: nam tres priores de hominibus scripsit, sequentes de locis, tertios de temporibus, quartos de sacris, etiam hic, qui exhibeant, ubi exhibeant, quando exhibeant, quid exhibeant,* ***subtilissima distinctione*** *commendans. Sed quia oportebat dicere et maxime id exspectabatur, quibus exhibeant, de ipsis quoque diis tres conscripsit extremos, ut quinquies terni quindecim fierent. Sunt autem omnes, ut diximus, sedecim, quia et istorum exordio unum singularem, qui prius de omnibus loqueretur, apposuit. Quo absoluto consequenter ex illa* ***quinquepertita distributione*** *tres praecedentes, qui ad homines pertinent, ita* ***subdivisit****, ut primus sit de pontificibus, secundus de auguribus, tertius de quindecimviris sacrorum; secundos tres ad loca pertinentes ita, ut in uno eorum de sacellis, altero de sacris aedibus diceret, tertio de locis religiosis; tres porro, qui istos sequuntur et ad tempora pertinent, id est ad dies festos, ita, ut unum eorum faceret de feriis, alterum de ludis circensibus, de scaenicis tertium; quartorum trium ad sacra pertinentium uni dedit consecrationes, alteri sacra privata, ultimo publica. Hanc velut pompam obsequiorum in tribus, qui restant, dii ipsi sequuntur extremi, quibus iste universus cultus impensus est: in primo dii certi, in secundo incerti, in tertio cunctorum novissimo dii praecipui atque selecti.*

[2] Cic. *ac*. 1, 9. In questo contesto, come osserva Romano, oltre a presentare il Reatino come salvatore della memoria patria, si offre un brevissimo indice del contenuto dei 41 libri delle *Antiquitates*. Cf. Romano 2003, 101.

> "Noi viaggiavamo nella nostra stessa città ed erravamo come degli stranieri, i tuoi libri ci ricondussero, per così dire, a casa perché potessimo finalmente riconoscere chi fossimo e dove ci trovassimo. Tu hai svelato l'età della patria, le ripartizioni dei tempi, le norme dei riti, quelle dei sacerdoti, l'ordinamento privato, quello pubblico, la sede delle regioni e dei luoghi, i nomi, i generi, i compiti, le ragioni di tutte le cose divine e umane".

Di fronte a quello che, secondo l'Arpinate, era lo spaesamento di un intero popolo, Varrone sembra assurgere a guida della comunità, intenzionata a svelare (*aperio*) a tutti i concittadini quanto era stato dimenticato e a rendere loro possibile l'agnizione di Roma e di loro stessi, come interpreta Romano.[3] Non possiamo, purtroppo, sapere se questo giudizio fosse imparziale e, soprattutto, se riflettesse o persino richiamasse le parole con cui l'autore stesso aveva presentato gli intenti della propria opera.[4] Abbiamo però già notato, a partire da una testimonianza di Gellio e da un frammento delle *Res Humanae*, che Varrone in relazione alle sue *Antiquitates* doveva parlare specificamente di *monumenta*, "opere che fanno ricordare". Egli doveva perciò essere consapevole del proprio ruolo di sapiente e quindi di guida culturale per i Romani.[5]

Tale consapevolezza traspare, a mio avviso, anche in una sua satira *Menippea* intitolata *Manius*. Qui egli doveva mettersi in scena nelle vesti di erudito a cui i concittadini si rivolgevano per interpretare oggetti e memorie appartenenti a un passato lontano e quasi indecifrabile.[6] Infatti, a parlare in prima persona in alcuni frammenti doveva essere lo stesso Varrone, che sarebbe stato interpellato per leggere e spiegare alcuni libri trovati in una fossa durante un funerale:[7]

> *tum ad me ferunt, quod* ***libellionem*** *esse sciebant*[8]
>
> allora me li portano, poiché sapevano che ero un esperto di libri.

Come mostra il contenuto di questo breve frammento, egli è notoriamente un uomo che ha letto e scritto molti libri (*libellio*) e pertanto tutti riconoscono in lui l'autorevolezza necessaria per poter interpretare i documenti appena dissepolti.[9] L'analisi degli altri frammenti conservatisi della satira dimostra che tali libri dovevano esporre i precetti tipici del *mos maiorum*, in base ai quali Varrone

[3] Romano 2003, 106.

[4] Non si può escludere questa seconda ipotesi dato che, come abbiamo notato, il Reatino sembra aver mirato specificamente a ricostituire una memoria culturale, che servisse da mappa, appunto, per il presente. Invece, secondo Della Corte, l'elogio dimostrerebbe l'ammirazione del mondo intellettuale coevo: cf. Della Corte 1970, 99.

[5] Cf. *supra*, cap. 3.7.

[6] Varrone sembra spesso sfruttare la propria persona fittizia come personaggio delle sue satire, talvolta richiamando se stesso persino nel titolo: si veda ad esempio le satire *Marcipor*, *Bimarcus* e *Marcopolis*.

[7] Cf. Varro *Sat. Men.* fr. 255 Ast.: *quod dum administrant, in scrobe fodiendo inveniunt arcam* ("Mentre si occupavano di questo, scavando in una fossa trovano una cassa").

[8] *Ibid.* fr. 256 Ast.

[9] Sul valore di questo termine cf. *ThlL* 7.2, 1262, 30-32.

ammaestrava probabilmente il protagonista *Manius* che poi li esponeva, nel seguito della satira, in un'orazione pubblica presso i *rostra*.[10]

***

Il riconoscimento sociale della sapienza e dei *monumenta* (le opere) di Varrone dovette essere tale da aver influenzato, in alcuni casi, concretamente la tradizione romana. Il nostro autore, forte delle proprie conoscenze e della sua straordinaria capacità di sintesi, ricavò un'autorevolezza che gli permise di fissare dei veri e propri canoni, a partire dai quali le generazioni successive interpretarono la memoria dell'*Urbs*. Basti pensare al celebre esempio dei "sette monti" o "colli": com'è noto, Roma è ancora oggi chiamata la città dei sette colli; tuttavia, nel perimetro cittadino si possono riconoscere più di sette rilievi. Non è chiaro se questa scelta topografica arbitraria fosse stata elaborata per la prima volta dallo stesso Varrone, come ha ricostruito Gelsomino.[11] Ad ogni modo, egli sembra essere stato quello che la impose definitivamente, dato che essa in età augustea divenne egemone.[12] Dunque, i sette colli sono un chiaro esempio di come egli, con la sua opera, coprì quella dei predecessori, perché le sue scelte riuscirono a imporsi come canoniche, pur essendo arbitrarie, come in questo caso, che sembra determinato dalla volontà di spiegare l'etimologia del rituale del *Septimontium* riconducendolo appunto a sette *montes* e dall'interesse numerologico dell'autore, in particolare per il numero primo '7'.[13] Del resto, come osserva Cancik, noi stessi dobbiamo per lo più a Varrone il materiale per ricostruire la topografia sacra della Roma repubblicana, ovvero i luoghi che erano connessi e vissuti in relazione a pratiche religiose, come i sacrari degli Argei o il rito dei Luperci.[14]

Questo esempio dimostra, comunque, come egli sia stato riconosciuto interprete autorevole della memoria romana. Paradossalmente, dando voce al passato, ovvero cercando di trasmettere e tradurre ai suoi contemporanei con parole comprensibili la sua memoria e i suoi valori positivi, Varrone finisce quasi per identificarsi con esso, come se ne fosse rappresentante e in un certo senso come se da lì provenisse. Questa idea si può trarre in particolare da un frammento della satira Εὗρεν ἡ λοπὰς τὸ πῶμα ("Il tegame trova il suo coperchio"), dove un personaggio, forse lui stesso (come

[10] Seguo l'interpretazione proposta da Cèbe nella sua edizione: Cèbe 1985, 7, 1156-1160.

[11] Gelsomino 1975; 1976.

[12] Cf. Verg. *Georg.* 2, 535; *Aen.* 6, 783; Prop. 3, 11, 57; Tib. 2, 5, 55-56.

[13] Fraschetti 1990, 134-199; Moatti 1997, 120. Sul numero cf. Grilli 1979.

[14] Cancik 1986, 258-259. Si pensi anche a quanto detto in precedenza sulla *ficus ruminalis*: cf. *supra* cap. 3.4.

sappiamo accaddeva in alcune *Menippeae*), ammetteva di essere un uomo del passato in quanto sosteneva un *mos antiquus*, il matrimonio:[15]

> *ego, unus scilicet antiquorum hominum, subductis superciliis dicam:* γαμήσει ὁ νοῦν ἔχων[16]
>
> io, certamente uno degli uomini antichi, dirò a sopracciglia sollevate: si sposerà chi ha senno.

Ribaltando volutamente una battuta di Menandro,[17] egli riaffermarmava così l'importanza del prender moglie, pur con una tonalità autoironica tipica del genere menippeo che si rivela in particolare dal sintagma *subductis superciliis* indicante un'espressione severa e malcontenta tipica di quelli che noi chiamerremo "buontemponi".[18]

Egli era, perciò, cosciente di poter apparire ai concittadini come un uomo controcorrente e di altri tempi (*unus scilicet antiquorum hominum*), a causa delle sue prese di posizione. Cionondimeno, convinto dell'utilità del matrimonio e della procreazione, a suo avviso indispensabili per la crescita e la sopravvivenza di Roma, ne riaffermava a più riprese l'importanza. Ad esempio, un'altra satira, intitolata *De officio mariti*, doveva contenere una serie di precetti sui doveri che un marito doveva adottare per preservare il vincolo matrimoniale, come suggerisce il contenuto dell'unico frammento rimasto.[19] In un'altra satira, la *Lex Maenia* che si occupava della *pietas* verso i genitori ma anche verso la patria, l'autore ricordava, invece, la fondamentale utilità sociale del matrimonio, connubio necessario all'accrescimento della popolazione e quindi della potenza romana:

> *si qui patriam, maiorem parentem, extinguit, in eo est culpa; quod pro sua parte is qui se eunuchat aut aliqua liberos <non> producit*[20]
>
> se qualcuno estingue la patria, genitore più grande, in lui vi è colpa; questo è quello che fa chi si castra o non genera in alcun modo figli.

---

[15] La satira trattava degli sposi (περὶ γεγαμηκότων) e il titolo doveva indicare che con il matrimonio i due coniugi si completano come una pentola e il suo coperchio. Cf. Cèbe 1980, 5, 764-765.

[16] Varro *Sat. Men.* fr. 167 Ast. = Non. 642, 34L. *SUBDUCERE etiam susum ducere, levare. Varro* Εὗρεν ἡ λοπὰς τὸ πῶμα περὶ γεγαμηκότων. Le altre correzioni proposte (γαμήσω, γαμησείω, γαμήσεις) della forma tràdita ταμησιο non cambiano il senso generale del frammento.

[17] Kassel-Austin, *PCG*, 6.2, fr. 64: οὐ γαμεῖς ἂν νοῦν ἔχης ("Non sposarti se hai senno").

[18] Cf. Ribbeck, *CRF*, Sextus Turpilius 167-168; Blänsdorf, *FPL*, Laevius 12 citati anche in Cèbe 1980, 5, 770.

[19] Varro *Sat. Men.* fr. 83Ast.: *vitium uxoris aut tollendum aut ferendum est. Qui tollit vitium, uxorem commodiorem praestat; qui fert, sese meliorem facit* ("Un difetto della moglie deve essere corretto oppure sopportato. Chi elimina il difetto, rende la moglie più piacevole; chi lo sopporta, rende se stesso migliore").

[20] Fr. 235Ast. = Non. 151, 6L.: *EVNVCHARE. Varro Lege Maenia.* L'ultima parte del frammento è stata oggetto di discussione da parte degli editori. Scelgo la versione proposta da Cèbe che riprende l'emendamento di Victorius inserendo *non* tra *liberos* e *perducit*. Mi sembra, infatti, chiaro che vengono qui incolpati di distruggere la patria tutti coloro che vengono meno al loro dovere di procreare. Cf. Cèbe 1985, 7, 1102-1104.

Il concepimento non era per lui un fatto unicamente familiare, ma dipendeva ed era in relazione al bene collettivo della patria. Il confronto con un frammento del *Liber de philosophia* chiarisce ancor più questo aspetto del pensiero varroniano:

> *pertinet quippe ad virtutis ufficium et vivere patriae et propter patriam filios procreare, quorum neutrum fieri potest sine corporis voluptate*[21]
>
> "certamente rientra nei doveri di chi è virtuoso sia il vivere per la patria sia il procreare figli a causa della patria: ed entrambe queste azioni possono verificarsi solo con il piacere del corpo".

La procreazione sarebbe socialmente utile alla collettività, ma si legherebbe anche al piacere personale, alla *voluptas corporis*. La vera e giusta *libido*, però, sembrerebbe per l'autore solo quella rivolta nei confronti della moglie, come suggerisce il seguente frammento della satira *Sesqueulixes* ("Un Ulisse e mezzo"):

> *quid enim est quod homo masculus lubentius videre debeat bella uxore?*[22]
>
> infatti che cosa c'è che un uomo virile debba guardare con più desiderio che un'elegante moglie?

Nella satira, dove Varrone si immaginava nelle vesti di un secondo Ulisse,[23] si elogiava il modello positivo di donna, che si connota essenzialmente in quanto *uxor*, forse anche con un riferimento all'*exemplum* di Penelope:[24] non è da escludere che la fedele moglie del mito non potesse essere messa in relazione con la vera moglie Fundania, a cui Varrone dedicò il primo dei tre libri sulle *Res rusticae*.[25] Ad ogni modo, il frammento dimostra che la più alta e pià utile *libido* è quella che ogni marito rivolge alla propria moglie in vista della riproduzione.

***

Il breve *excursus* qui condotto sulla trattazione varroniana del tema del matrimonio dimostra, a mio avviso, che l'autore, nonostante la velata autoironia del frammento soprammenzionato dove si

[21] Aug. *civ*. 19, 1.

[22] Fr. 482Ast. = Non. 374, 17L. (248M.): *BELLVM, elegans. Varro Sesqueulixe.*

[23] Generalmente condivisa è l'ipotesi di Cichorius 1922, 218-219, secondo cui il titolo si riferisce al numero di anni di sofferenza trascorsi da Ulisse lontano da casa (dieci di guerra a Troia e dieci di viaggio). In questo senso "Un Ulisse e Mezzo" indica un uomo che ha patito per trent'anni come Varrone, che aveva servito lo Stato proprio per tre decenni (c. 100-71 a. C.).

[24] Dahlmann 1935, 1273; Cèbe 1996, 11, 1888.

[25] Sempre sul tema del matrimonio si veda il seguente frammento del Γεροντοδιδάσκαλος, una satira in cui era centrale la contrapposizione passato/presente (cf. Giovini 2014), la prima notte degli sposi del passato è idealizzata da Varrone come un atto intimo e fortemente pudico. Fr. 187Ast. = Non. 68, 21L.: *novos maritus tacitulus taxim uxoris solvebat cingillum* ("il novello sposo scioglieva in silenzio e dolcemente la cintura della moglie").. Cf. Cèbe 1980, 5, 877-879. Il sintagma *tacitulus taxim* doveva essere un modo di dire dato che si ritrova anche nel *Bucco adoptatus* di Pomponio ('*clandestino tacitulus taxim perspectavi per cavum'*). Cf. Otto 1890, 339.

elogiava tale vincolo familiare, condivideva pienamente il pensiero del personaggio che affermava di essere *unus antiquorum hominum*: anche il Reatino si sentiva un uomo antico e, in quanto tale, sosteneva i valori adottati dagli *antiqui*, cioè i loro *mores*.

Reclamando per sé un'identità "antica", si riappropriava arbitrariamente di una memoria che doveva essere sentita come ormai irrimediabilmente perduta (perché al di fuori del vissuto quotidiano) per poter ristabilire una "mappa" coerente e convincente di Roma, che potesse spiegarne luoghi, nomi e usanze. In questo modo, Varrone avrebbe permesso ai suoi concittadini di riconoscere come nuovamente "familiare" la realtà che li circondava, rispondendo così allo spaesamento dei Romani, denunciato da Cicerone. Tale straniamento era imputato dall'Arpinate al progressivo oblio dei *mores antiqui*, come dimostra soprattutto il confronto con un altro famoso passo, risalente al libro V del *De republica*:

> "*moribus antiquis res stat Romana virisque".* [...] *Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. Nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta servaret.* ***Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? Quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed iam ignorentur.***[26]
>
> "*Il bene di Roma è posto nei costumi e negli uomini antichi.* [...] Prima della nostra epoca era la tradizione dei padri che metteva in azione uomini di primo valore, e uomini straordinari conservavano le usanze antiche e le istituzioni degli antenati. La nostra età però, avendo ricevuto la *res publica* come un dipinto straordinario, ma ormai evanescente a causa della sua antichità, non solo trascurò di rinnovarla con quegli stessi colori con i quali era stata, ma non si preoccupò neppure di conservarne almeno la forma e il profilo, per così dire. Che cosa resta infatti di quei costumi antichi, nei quali -Ennio disse- è posto il bene di Roma? Vediamo che essi sono così trascurati a causa dell'oblio, che non solo non vengono coltivati, ma sono ormai ignorati".

La *res publica*, ovvero il bene pubblico, è qui rappresentata come un'eredità giunta dal passato, per precisione, come un quadro antico che ha ora bisogno di un restauro. La crisi coeva è quindi imputata all'*incuria* dei concittadini nel conservare quel quadro, ovvero nel mantenere vivi gli usi tradizionali, i *mores antiqui*, e la *res publica* con loro. La dimenticanza avrebbe avuto come conseguenza la scomparsa di quei *mores* che, secondo quanto afferma Ennio nel verso degli *Annales* citato appunto da Cicerone, rappresentavano insieme agli uomini antichi la vera sostanza (*res*) dell'identità romana.

[26] Cic. *rep*. 5, 1 che cita Enn. *Ann.* 156 Sk. su cui cf. *supra*, pp. 75-76.

Nelle pagine successive cercherò di mostrare come l'opera varroniana di riscoperta e fissazione della memoria romana e della sua identità fosse accompagnata dal desiderio di trovare una via per ristabilire quelle usanze dalle quali, secondo l'ideologia dell'élite politico-intellettuale, era dipeso il successo politico e il benessere sociale dell'*Urbs*. Questa proposta di ritorno indietro, questa ricerca di valori in un passato di cui restano solo delle *vestigia* ma di cui non si conosce più l'*historia*, può apparire velleitario e sterile, ma rappresenta comunque un tentativo di risposta alle discordie che dilaniavano la società romana di fine repubblica, incapace di trovare per via logico-filosofica o politica dei valori unitari che fossero utili ai suoi membri.

2. *Antiquior, melior*: l'importanza dei *primigenia*

Se, da un lato, Varrone, forte della propria comprovata conoscenza della realtà umana e divina e della storia dell'umanità, sembrerebbe essersi quasi "appropriato" delle *Antiquitates* di Roma ricostruendo la sua tradizione a partire da una sintesi di tutti i dati incoerenti conosciuti, dall'altro, basandosi sull'idea che ciascuna tradizione e in particolare il *Mos* romano contenessero verità cosmiche, egli doveva affermare che i corretti stili di vita (*boni mores*) sarebbero ricavabili proprio dal passato romano.

Forse per questa ragione, in un frammento delle *Res humanae*, egli sembra suggerire con un acuto gioco di parole che la ricerca del "prima" è funzionale alla ricerca del "meglio".[27] Il frammento in questione è tramandato da Nonio per l'uso del comparativo *antiquior* appunto come equivalente di *melior*. Appartenente al libro XX, esso conteneva una definizione del buon cittadino romano:

> *neque idonei cives aliquid habent* ***antiquius*** *salute communi*[28]
>
> "e i cittadini capaci non hanno nulla di preferibile e di più antico che il benessere comune".

La salvaguardia e il benessere dello Stato rappresentano, secondo l'autore, l'obiettivo principale dei *cives* degni di questo nome e, al contempo, il loro interesse più antico: infatti, in assenza della volontà di occuparsi del bene collettivo non potrebbero essersi formate società né cittadini. La scelta, però, di impiegare il termine polivalente *antiquius* mi sembra assai significativo se pensiamo che esso occorre appunto nelle *Antiquitates*: il frammento può rappresentare, a mio avviso, una spia

[27] Sull'uso di giochi di parole o di etimologie per approssimazione si veda *supra*, cap. 1.3, *passim.*

[28] Varro *Ant. RH* XX, fr. 4 Mirsch = Non. 5, 425, 33 L. (*antiquior melior Varro Rerum Humanarum lib. XX*). Oltre all'edizione di Mirsch 1882, si veda Ranucci 1972, 114 dove si spiega anche l'equivalenza *cives idonei* = *boni.*

e quindi un'ulteriore conferma della volontà varroniana di ridare lustro al passato, alla *antiquitas*, in quanto epoca migliore e quindi in quanto modello ideale da imitare nel presente.

Si noti in particolare che la superiorità del passato si lega anche qui al concetto di *salus*, termine sulla cui importanza per l'ideologia varroniana abbiamo avuto modo di riflettere.[29] L'autore sembra così suggerire che la *civitas* romana nel suo complesso potrà sopravvivere (*salus*), solo se ricorderà la propria *antiquitas.* Come osserva Deschamps, la storia per Varrone non serve solo a mostrare le fasi del progresso di Roma, ma anche a dare ai concittadini i modelli da imitare per spingerli a una rigenerazione.[30]

***

Come esamino nelle prossime pagine, il Reatino, proponendo questo ritorno al passato, doveva insistere sul concetto di *primigenium* ("ciò che è nato prima"), elemento verso cui egli sembra orientare le proprie ricerche nel campo della lingua, della storia umana come pure nel campo della filosofia morale.[31] L'*antiquitas*, infatti, sembrerebbe per lui connotata dalla presenza al suo interno dei *primigenia*, beni primitivi e fondamentali creati direttamente dalla natura. Il composto rimanda all'idea di una nascita agli inizi e indica quindi cose o fatti dello stato pristino, primitivo. Sebbene non sia un aggettivo particolarmente impiegato, Varrone lo usa in diverse sue opere, applicandolo a contesti differenti ma tra loro, a mio avviso, coerenti.[32]

Innanzitutto nella sua analisi della lingua latina si mette in evidenza l'importanza dei *verba primigenia*. Come abbiamo in parte già accennato, si tratta di parole capostipiti come *sto* o *sedeo*, non ulteriormente scomponibili, che hanno in sé le proprie radici e che risalgono, quindi, verosimilmente alle origini della civiltà romana (*primigenia dicuntur verba...quae non sunt ab aliquo verbo, sed suas habent radices*).[33] In questo senso, parte della critica ha individuato proprio in tale tipo di vocaboli l'oggetto del quarto grado dell'etimologia, riconducendone la fissazione agli antichi re sapienti fondatori della lingua e delle istituzioni romane.[34] Conseguentemente, i *verba*

[29] Cf. *supra*, pp. 62-68.

[30] Deschamps 1987, 186.

[31] Uno studio di questo aggettivo e delle sue occorrenze, anche in Varrone, si trova già Champeaux 1975, 919-942, che qui però approfondisco arrivando a conclusioni differenti.

[32] Basti pensare che, senza considerare i frammenti del *De philosophia* tramandati da Agostino, nelle poche opere varroniane conservatesi si contano ben otto occorrenze del vocabolo contro un'unica occorrenza nel vasto *corpus* del contemporaneo Cicerone.

[33] Cf. *ling.* 6, 36-37 su cui *supra*, pp. 45; 57-58.

[34] Cf. *supra*, cap. 4.2.

primigenia sarebbero quelle prime parole che furono imposte dagli *onomothetai* sotto la guida della natura.[35]

Per quanto riguarda la storia umana e in particolare romana, abbiamo una conferma di questa interpretazione dell'aggettivo *primigenius* nel primo libro del *De vita populi Romani*, dove probabilmente si trattava in particolare della *primigenia consuetudo*:

> *primum de re familiari ac partibus; secundo de victuis consuetudine primigenia; tertio de disciplinis priscis necessariis vitae.*
>
> "Per prima cosa (tratterò) del patrimonio familiare e delle sue parti; in secondo luogo, dell'originario costume di vita; in terzo luogo, delle antiche norme necessarie alla vita".[36]

A partire da questo frammento, che secondo Pittà seguiva proprio la parte storica sulla monarchia romana, si apriva la sezione propriamente antiquaria del libro, dove si descriveva il modo in cui i primi Romani avevano condotto la loro vita quotidiana.[37] Quest'opera, come ho già avuto modo di notare, doveva verosimilmente considerare le vicende del popolo romano (*vita*) soffermandosi sulle usanze e sulle pratiche succedutesi nel corso della loro storia (*victus*), e adottava in particolare una visione organicistica del popolo come *corpus* che nasce, cresce ed invecchia. Trovandosi questo frammento nel primo libro, mi sembra verosimile che la *primigenia consuetudo* indicasse lo stile di vita dell'infanzia di Roma, caratterizzata dalla presenza della monarchia, a cui appunto sono dedicati molti frammenti del libro.

Notiamo come il concetto di *primigenium* e la teoria dei re sapienti anche in questo caso si incrocino e si sovrappongano, rientrando in un periodo all'inizio di ogni civiltà connotato da una moralità superiore. D'altronde, sappiamo da un frammento conservato in Censorino che Varrone, distinguendo le differenti età dell'uomo, legava la *pueritia* (l'infanzia) alla purezza.[38] Coerentemente a questa interpretazione, i frammenti del *De vita populi Romani* suggeriscono che alla *primigenia* consuetudine della giovanissima *Urbs*, caratterizzata dal valore della *paupertas* e della semplicità (libro I: fr. 10; 14; 15; 28; 52a; 59 Rip.), fossero contrapposte le corrotte abitudini del presente, votato unicamente al lusso (libro IV: fr. 125b; 128; 126 Rip.).

Dalla lettura dei frammenti rimasti si inizia a cogliere un primo distacco da questo stato di purezza primigenia già nel libro II dell'opera, in un momento in cui, secondo l'autore, avrebbero

---

[35] Cf. il già menzionato Varro *ling.* 6, 3: *natura...dux fuit ad vocabula imponenda homini* ("La natura...fece da guida all'uomo per l'imposizione dei vocaboli").

[36] Varro *De vita p.R.* 24 Rip. = 23 Pittà = Non. 792, 9-12 (trad. Pittà).

[37] Pittà 2015, 136-137.

[38] Cens. 14, 2: [...] *primo gradu* (*scil. aetatis*) *usque annum XV pueros dictos, quod sint puri, id est inpubes* ("nella prima fascia d'età fino ai quindici anni sono chiamati *pueri*, perché sono puri, cioè impubi").

cominciato a manifestarsi i primi contrasti fra i *cives*, ovvero i primi sintomi della malattia del popolo Romano:

> *propter secunda sublato metu non in commune spectant, sed suum quisque diversi commodum focilatur*
>
> "venuta meno la paura a causa della prosperità, non mirano al bene comune, ma ciascuno per suo conto provvede al proprio interesse".[39]

In questo momento di benessere e di serenità, sarebbe venuta a mancare la *cura* per l'interesse collettivo lasciando spazio alle mire personalistiche, dannose per la *salus communis*.[40] Ovviamente non conosciamo il contesto da cui Nonio trasse tale frammento, ma possiamo comunque ricavarne che, per Varrone, ad un certo punto della storia romana i singoli cittadini, vivendo un periodo di prosperità e privo di timori, avevano iniziato a trascurare il bene comune e a pensare unicamente al proprio personale, abbandonando così la *consuetudo primigenia*.[41]

***

Per definire meglio il valore attribuito dall'autore a questo aggettivo possiamo ora prenderne in considerazione anche le due occorrenze presenti nei *Rerum Rusticarum libri*, che offrono ulteriori indizi in merito. Nel primo libro il personaggio Stolone, discutendo ad un certo punto del dialogo i tipi di semenza, parla di *primigenia semina*:

> *Primigenia semina dedit natura, reliqua invenit experientia coloni. Prima quae sine colono, priusquam sata, nata; secunda quae ex iis collecta neque, priusquam sata, nata.*[42]
>
> "La natura fornì i semi *primigeni*, mentre gli altri li trovò l'esperienza dell'agricoltore. I primi sono quelli che si sono creati senza agricoltore, prima che fossero seminati; i secondi sono quelli che sono stati raccolti da quelli e che non vengono prodotti prima che siano seminati".

Parlando dei *primigenia semina*, egli osserva che essi sono forniti direttamente dalla natura e che solo successivamente l'uomo, dedicandosi all'agricoltura, ne avrebbe scoperti di nuovi per mezzo dell'esperienza. I semi primigeni, inoltre, a differenza di quelli successivi avrebbero la capacità di

[39] Varro *De vita p.R.* fr. 66 Pittà = 67 Rip. = Non. 771, 10-12 (trad. Pittà)

[40] Richiamo per contrasto il contenuto del fr. 5 del libro XX delle *Res humanae*, messo in relazione con questo anche da Pittà 2015, 277.

[41] Come notato da La Penna 1976, 403-404, il frammento si dimostra raffrontabile con la teorizzazione sallustiana del *metus hostilis*. Per questo crede vi sia qui contenuto appunto un accenno alla fine delle guerre puniche e all'inizio delle guerre civili. Nonostante le argomentazioni dello studioso, non escludo che il Reatino si occupasse qui della prima caduta del *metus hostilis collocata da Sallustio* dopo la cacciata dell'ultimo Tarquinio e dopo la vittoria sugli Etruschi, dato che il frammento apparteneva al libro II dove erano trattati i primi eventi della Repubblica. Su questa prima cessazione del *metus hostilis* si legga Sall. *hist.* 1, fr. 11 = Vict. *GL* 6, 50 K su cui cf. La Penna 1973^{3}, 56.

[42] Varro *R.R.* 1, 40.

attecchire da soli senza bisogno di essere seminati, risalendo quindi alla prima fase dell'umanità, quella dell'età dell'oro, dove il cibo si offriva da sé.[43]

L'aggettivo riappare un'altra volta nel libro II del dialogo, dove si trattano gli animali da allevamento. A un certo punto interviene come personaggio Attico dando indicazioni sul modo migliore per scegliere questi animali. All'inizio del suo discorso decide di parlare della *primigenia pecuaria*:

> *Ego opinor, inquit, incipiam primus, quoniam in me videre coniecisse oculos, et dicam de primigenia pecuaria. E feris enim pecudibus primum dicis oves comprehensas ab hominibus ac mansuefactas.*[44]
>
> "Disse: 'Inizierò per primo, credo, dato che avete rivolto gli occhi verso di me, e parlerò dell'allevamento primigenio. Infatti, tu affermi che tra le belve feroci innanzitutto furono trattenute e addomesticate dagli uomini le pecore'".

Come si coglie dalla lettura di questo passo, l 'aggettivo serve qui ad indicare gli animali che, per la loro natura mansueta, furono per primi addomesticati nel momento in cui gli uomini passarono alla seconda fase del loro sviluppo, quella pastorale.[45] In tal senso, gli animali della *primigenia pecuaria* sono quelli che, anche al momento del loro addomesticamento, mantengono un'indole vicina a quella avuta nello stato brado, ovvero al loro stato "di natura".

Mi sembra, dunque, che le occorrenze considerate sinora mostrino che per l'autore il *primigenium*, essendo qualcosa che si è creato agli inizi, ha ancora un legame diretto con lo stato naturale sia nel campo linguistico sia in quello agronomico-pastorale sia nel campo della filosofia morale, come analizzo qui di seguito.

***

L'ultima occorrenza presente nel *corpus* varroniano è il neutro sostantivato *primigenia*, tramandato nei frammenti del *Liber de philosophia* conservati da Agostino. Come già accennato, al centro di questo scritto di carattere specificamente filosofico vi era il problema del sommo bene: Varrone, moltiplicando una serie di fattori ovvero di teorie filosofiche riguardo al raggiungimento del *summum bonum*, arrivava per mezzo del metodo dossografico a calcolare 288 sette possibili. Nel corso dell'opera semplificava poi questo numero distinguendo, come unicamente validi, solo dodici orientamenti, derivati dai quattro differenti beni a cui per istinto naturale aspira l'uomo

[43] Cf. *infra*, cap. 5.3.

[44] Varro *R.R.* 2, 2, 2.

[45] Cf. Varro *R.R.* 2, 1, 3-5 su cui *supra*, pp. 39-40 e *infra*, 207-208.

(piacere, quiete, sintesi dei due e primi beni di natura) moltiplicati a loro volta per il fattore della virtù:[46]

> *haec igitur quattuor, id est voluptas, quies, utrumque, prima naturae, ita sunt, in nobis, ut vel virtus, quam postea doctrina inserit, propter haec appetenda sint, aut ista propter virtutem, aut utraque propter se ipsa. Ac per hoc fiunt hinc duodecim sectae; per hanc enim rationem triplicantur.*[47]
>
> "Dunque queste quattro (cioè piacere, quiete, entrambe, primi beni di natura) si trovano in noi in modo tale che o la virtù (che l'educazione riversa in noi in un momento successivo) deve essere ricercata a causa di queste, oppure queste stesse a causa della virtù, oppure entrambe di per se stesse. E di conseguenza derivano dodici sette, per il fatto che i quattro fini sono triplicati per mezzo di questo calcolo".

Mentre viene esclusa ogni altra forma di controversia tra sette basata su principi diversi da quelli sopra enunciati, si riconoscono questi soli dodici orientamenti di pensiero come legittimi in quanto connessi alla scelta del *finis boni.*[48] L'analisi di Varrone lo spinge però a ridurre ulteriormente le sette valide, mettendo in luce come i quattro beni a cui tende l'uomo in realtà si possono ridurre ai *prima naturae*, i *primigenia* appunto, dal momento che considera sia il piacere sia la quiete parte dei primi beni naturali:

> *ex illis autem quattuor rebus Varro tre tollit, voluptatem scilicet et quietem et utrumque; non quod eas improbet, sed quod primigenia illa naturae et voluptatem in se habent et quietem.*[49]
>
> "Poi da quei quattro fattori Varrone ne toglie tre, ovvero il piacere e la quiete e l'insieme di entrambe; non perché le critichi, ma perché quei beni primigeni di natura hanno in sé sia il piacere sia la quiete".

Il finale del *De philosophia* proponeva come soluzione sul problema del sommo bene la necessità di una ricerca parallela e quindi una sintesi di *virtus*, frutto della sapienza umana (*doctrina*), e *primigenia*, di virtù morale e di primi beni di natura.[50] Una proposta simile, come vedremo, sembra ricavabile anche dal dialogo varroniano sul mondo rustico.

---

[46] Lehmann 1997, 320.

[47] Varro *LPh* fr. 2, 1 Langenberg = Aug. *civ.* 19, 1.

[48] Cf. Varro *LPh* fr. 3, 9 Langenberg = Aug. *civ.* 19, 1: (*scil. Varro*) *removet ergo prius illas omnes differentias, quae numerum multiplicavere sectarum, quas ideo removendas putat quia non in eis est finis boni* ("Varrone rimuove dunque tutte quelle differenze che hanno moltiplicato il numero di sette, e che ritiene debbano essere scartate perché in esse non vi è una concezione del fine del bene"); e fr. 3, 74 Langenberg = Aug. *civ.* 19, 2: *de his ergo duodecim nihil dici potest cur sectae non sint habendae. Nihil quippe aliud in eis quaeritur quam finis bonorum et malorum* ("Dunque riguardo a queste dodici impostazioni non si può dire nessuna ragione per cui non debbano essere ritenute come sette filosofiche, dal momento che in queste non si cerca altro se non il fine del bene e del male").

[49] Varro *LPh* fr. 3, 77 Langenberg = Aug. *civ.* 19, 2.

[50] Cf. *supra*, pp. 170-171.

L'elemento che più ci interessa è però la scelta di adattare il termine *primigenia* a questo contesto filosofico, scelta che, come sottolinea lo stesso Agostino, doveva essere un'innovazione dell'autore.[51] Con questo vocabolo egli sembra dunque voler suggerire che i beni fondamentali, insiti nella natura umana, sono anche quelli nati per primi e più antichi e che quindi, per ritrovarli, sia sufficiente studiare gli albori di ciascuna civiltà, visti come momento di più alta purezza dei comportamenti umani.

L'opera varroniana sembra permeata da questa idea di una perduta età dell'oro, dove l'umanità viveva naturalmente genuina e priva di peccati. Si pensi al celebre esempio degli "aborigeni", i popoli originari dell'Italia, che egli identificava con i Sabini, nel cui stesso nome sarebbe contenuta traccia della loro superiorità morale e della loro profonda devozione divina.[52]

Come emergerà dalle prossime pagine, in una visione così pessimistica e decadente della storia, l'autore doveva riconoscere comunque il progresso tecnico dell'umanità, riaffermando al contempo la necessità di conciliare tale progresso alle leggi che governano la natura umana e dell'universo. Per fare ciò, sarebbe necessario tenere sempre presenti i *primigenia*, i beni più semplici e più antichi, che in quanto precedenti nel tempo risultano essere anche i migliori, non essendo ancora stati viziati dallo sviluppo umano.

3. Le *res rusticae* come ultime vestigia dell'età dell'oro

Consideriamo ora un esempio di *mos antiquus* che sembra essere particolarmente apprezzato dall'autore tanto da dedicargli un'intera opera, l'unica giunta sino a noi integralmente: si tratta del costume della vita rustica, caratterizzata appunto dalle *res rusticae*, che dimostrano, in virtù della loro utilità sociale, la preminenza dell'*antiquitas*.[53]

Il dialogo sul mondo rustico è stato recentemente oggetto di un fiorire di studi, che hanno in larga parte riconsiderato il tradizionale giudizio su quest'opera come semplice manuale sulle tecniche agricole.[54] In particolare, sono stati messi in evidenza molti elementi comico-satirici con cui l'autore sembra commentare amaramente sulla contemporaneità romana, ormai permeata dal

[51] Cf. Aug. *civ.* 19, 2: *prima naturae, quae primigenia Varro vocat*.

[52] Fest. 464, 18 L.: *Sabini dicti, ut ait Varro --- quod ea gens* [*propter*] *praecipue colat de<os, id est, ἀπὸ τοῦ> σέβεσθαι* ("sono chiamati Sabini, come sostiene Varrone, perché quel popolo onora particolarmente gli dei, cioè da *σέβεσθαι* ('venerare')"). Cf. Deschamps 1983 (in particolare sull'identificazione con gli *Aborigines* cf. pp. 161-162). Sul sabinismo, culturale e linguistico di Varrone: cf. Dahlmann 1935, 1173, 20sgg.; Collart 1954, 229-243; Lehmann 1997, 33-50. Traina 1993, 622 parla addirittura di una vera e propria "sabinologia" in Varrone.

[53] Per un'introduzione all'opera, nonché un'analisi del libro I si veda Skydsgaard 1968.

[54] Green 1997; Kronenberg 2009 (con argomenti non sempre convincenti); Kapteyn 2015 (fra i migliori lavori recenti sull'opera).

vizio e dallo stile di vita urbano, anche all'interno delle ville rustiche, ambienti sempre più artificiali e lontani dallo stato naturale. Nonostante ciò, l'analisi di alcuni passi dell'opera svela come l'autore volesse comunque elogiare questo mondo perché si trovava ancora in continuità con i *primigenia* e per questo era portatore di valori positivi.

Per cogliere a pieno il senso che Varrone attribuiva all'autentica, e non ancora viziata, vita rustica credo sia necessario considerare nuovamente la teoria dicearchea sulle fasi dello sviluppo umano e la sua ripresa nei *Rerum rusticarum libri*, a cui ho già accennato nel primo capitolo.[55]

3.1 La teoria di Dicearco sulla storia dell'umanità

In due occasioni differenti del dialogo l'autore riferisce in quanto personaggio dialogante la teoria storico-antropologica di Dicearco sulle tre fasi dell'umanità: ad una fase primitiva-naturale sarebbe seguito un periodo in cui l'umanità ancora nomade era dedita alla pastorizia; infine vi sarebbe stata una terza fase agricolo-sedentaria.[56] Questa teoria doveva essere stata trattata anche nel *De gente populi Romani.*[57]

La concezione del filosofo peripatetico, seppur difficilmente ricostruibile in quanto tutte le fonti che la tramandano sembrano almeno in parte modificarla, è stata definita da Reischl una "ambivalente Aszendenztheorie".[58] Di questo avviso è anche il più recente studio di Schütrumpf, secondo cui Dicearco avrebbe unito il pensiero biologico aristotelico della crescita e quindi del progresso dell'umanità alla teoria della decadenza di Platone, esposta in particolare nel *Politico*:[59] ai progressi tecnici dell'umanità si accompagnerebbe un incremento dei bisogni, causa di conflitti tra gli uomini, e quindi una decadenza morale. Sembra si possano identificare due punti specifici di tale concezione: la suddivisione delle età dell'umanità in tre fasi e la razionalizzazione del mito dell'età dell'oro in quanto riflesso di un periodo felice di autosufficienza realmente esistito.[60] La

[55] Cf. *supra*, cap. 1.3.3.

[56] Varro *R.R.* 1, 2, 15-16 = Dicearco fr. 51 Wehrli; Varro *R.R.* 2, 1, 3-5 = Dicearco fr. 48 Wehrli.

[57] Nel primo frammento del *De gente populi Romani* sembrerebbe, infatti, esserci un riferimento agli uomini dell'età dell'oro che si cibavano di ghiande di quercia e faggio: cf. Carisio 130, 5 K. (=128, 27) = Varro De gente p.R. fr. 1: *fagus Varro de gente populi Romani I* "*fagus quas Graece* φηγούς *vocant.*" Cf. Kettner 1863, 51; Fraccaro 1907, 115.

[58] Reischl 1976, 93. Con una sfumatura differente Saunders parla di Dicearco come di un *ironic progressivist*, in quanto egli avrebbe messo in evidenza come a un migliore approvvigionamento di cibo corrispondesse un aumento delle malattie e come parimenti una maggiore quantità di risorse materiali anziché soddisfare l'uomo l'avesse spinto alla guerra e al conflitto. Cf. Saunders 2001, 254. Sul contrasto che si ebbe in Grecia nel V sec. a.C. fra il mito dell'età dell'oro e l'idea progresso umano si veda Cole 1967, 1.

[59] Plat. *Plt.* 271D -272B. Come nota Schütrumpf nel testo platonico e nei frammenti sulle tre fasi esposte da Dicearco vi sono molti elementi comuni: il primo periodo è collocato all'epoca di Crono; gli uomini sono rappresentati vicini agli dei; nessun essere vivente viene ucciso; non vi è alcuna guerra o confitto interno; non vi è uso dell'agricoltura; tale periodo è in ogni caso migliore del presente. Cf. Schütrumpf 2001, 273-275.

[60] Cf. Schütrumpf 2001, 256.

teorizzazione delle fasi dello sviluppo umano e, in particolare, del passaggio da una fase nomade a una fase agricola si trovava già in Platone e in Aristotele; viceversa la spiegazione razionalistica del mito dell'età dell'oro sembrerebbe risalire a Dicearco.[61] Questa epoca di vita autarchica, in cui il cibo si offriva da sé agli uomini, non era però caratterizzata dal benessere né dal lusso come voleva al contrario il mito in Esiodo:[62] l'innovazione del filosofo di Messina risiedeva proprio nell'aver filtrato, per mezzo della ragione, il contenuto del mito togliendone gli elementi inverosimili. Infatti, nel frammento tradito da Porfirio, l'altra fonte principale per ricostruire la teoria di Dicearco, l'uso dell'avverbio εἰκότως dimostra, come nota Saunders, che la ricostruzione sarebbe stata costruita sul criterio della verosimiglianza: i primi uomini avevano necessariamente dovuto avere gli alimenti già a loro disposizione (αὐτόματα) e, inoltre, avevano dovuto farseli bastare, accontentandosi dei bisogni primari, dal momento che erano riusciti a sopravvivere senza ancora conoscere né l'allevamento né l'agricoltura.[63]

Seppur basata su questo principio di verosimiglianza, tale teoria potrebbe aver ugualmente contenuto degli apprezzamenti di natura morale, tanto che Bodei Giglioni ha letto nel Βίος Ἑλλάδος un pessimismo nei confronti del presente e una conseguente idealizzazione del tempo primitivo dettati dall'epoca della composizione dell'opera, il IV sec. a.C. avanzato, un momento storico caratterizzato dall'espansione geografica e dalla crisi culturale in Grecia.[64] Questa opinione non è però da tutti condivisa: Wehrli e più di recente anche Ax, pur ammettendo la presenza di un punto di vista morale nella teoria dei tre stadi dell'umanità, non ritengono sufficienti le testimonianze a noi pervenute per definire quale esso fosse.[65]

3.2 La ripresa di Varrone del modello dicearcheo

Nonostante queste incertezze sul contenuto del modello dicearcheo, a partire dal confronto e dall'analisi delle fonti possiamo notare alcuni interessanti elementi di probabile innovazione varroniana, in quanto assenti dalla testimonianza di Porfirio e invece pertinenti al resto del pensiero del Reatino:

> *necesse est humanae vitae* ***a summa memoria gradatim descendisse ad hanc aetatem****, ut scribit Dicaearchus, et* ***summum gradum*** *fuisse* ***naturalem****, cum viverent homines ex his rebus, quae*

[61] Plat. *Lg.* III, 678E-680E; Arist. *Pol.* VII 10 1329b14.

[62] Hes. *Op.* 109-120.

[63] Porph. *De abstinentia ab esu animalium* 4, 2, 1-9 = Dicearco fr. 49 Wehrli.

[64] Bodei Giglioni 1986.

[65] Wehrli 1967, 64; Ax 2000, 348 n. 33; 356.

inviolata ultro ferret terra, ***ex hac vita in secundam descendisse pastoriciam****, e feris atque agrestibus ut arboribus ac virgultis [ac] decarpendo glandem, arbu[s]tum, mora, poma colligerent ad usum, sic ex animalibus cum propter eandem utilitatem, quae possent, silvestria dep<r>enderent ac concluderent et mansuescerent. In quis primum non sine causa putant oves assumptas et propter utilitatem et propter <p>laciditatem. Maxime enim hae natura quietae et aptissimae ad vitam hominum. Ad cibum enim lacte et caseum adhibitum, ad corpus vestitum et pelles adtulerunt.* ***Tertio*** *denique* ***gradu*** *a vita pastorali ad agri culturam* ***descenderunt****, in qua ex duobus gradibus superioribus retinuerunt multa, et quo* ***descenderant****, ibi* ***processerunt*** *longe, dum ad nos perveniret.*[66]

"[...] dalla somma memoria la vita umana necessariamente è discesa per gradi fino a questa età, come scrive Dicearco, e il sommo grado doveva essere quello naturale, in cui gli uomini vivevano di questi beni, che la terra intatta offriva spontaneamente. Da questa vita necessariamente si discese a quella pastorizia, in cui gli uomini vivevano sia cogliendo dagli alberi e dai virgulti selvatici e non coltivati ghiande, corbezzoli, more e altri frutti per l'uso, sia, per la stessa utilità, catturando, richiudendo e ammansendo tutti gli animali selvatici che potevano. E non senza ragione credono che tra questi in un primo momento fossero prese le pecore, sia per la loro utilità sia per la loro placidezza, in quanto queste sono per natura quiete e molto adatte alla vita dell'uomo. Infatti latte e formaggio sono offerti per il nutrimento, mentre per il corpo procurano vesti e pelli. Nel terzo grado, infine, gli uomini discesero dalla vita pastorale all'agricoltura, nella quale mantennero molti elementi dei gradi precedenti, e dove discesero, lì avanzarono a lungo fino ad arrivare a noi".

Innanzitutto, il terzo stadio, quello agricolo, è qui considerato non come completamente distinto dai primi due, ma portatore di molte delle loro caratteristiche (*ex duobus gradibus superioribus retinuerunt multa*).[67] Per questa ragione, l'agricoltura risulta facilmente e anzi proficuamente associabile all'allevamento, come si esplicita in particolare nella seconda testimonianza con la metafora del flauto composto da due parti che suonano insieme:

Certe, inquit Fundanius, ***aliut pastio et aliut agri cultura, sed adfinis et ut dextra tibia alia quam sinistra, ita ut tamen sit quodam modo coniuncta****, quod est altera eiusdem carminis modorum incentiva, altera succentiva. Et quidem licet adicias, inquam, pastorum vitam esse incentivam, agricolarum succentivam auctore doctissimo homine Dicaearcho, qui Graeciae vita qualis fuerit ab initio nobis ita ostendit, ut superioribus temporibus fuisse doceat, cum homines pastoriciam vitam agerent neque scirent etiam arare terram aut serere arbores aut putare; ab iis inferiore gradu aetatis susceptam agri culturam. Quocirca* ***ea succinit pastorali, quod est inferior, ut tibia sinistra a dextrae foraminibus***.

"Certamente disse Fundanio una cosa è il pascolo e un'altra l'agricoltura, quantunque tra le due attività vi sia dell'affinità, come il flauto destro è diverso dal sinistro, ma in modo da esser in qualche maniera ad esso congiunto, poiché in uno stesso canto l'uno dà il tono, l'altro l'accompagna. E tu puoi anche aggiungere, dissi io, che la vita dei pastori segna l'attacco, quella dei contadini costituisce l'accompagnamento. Ce lo garantisce il dottissimo Dicearco, il quale ci descrive quale fu *dall'inizio* il genere di vita della Grecia, e dimostra che nei tempi antichi, quando gli uomini menavano una vita da pastori, essi non sapevano ancora arare la terra o

[66] Varro *R.R.* 2, 1, 3-5.

[67] Saunders 2001, 243.

> piantar gli alberi o potarli. Da costoro in un tempo successivo venne appresa l'agricoltura. Perciò questa, essendo posteriore, segue la vita pastorale, dipendendo da quella, come la tibia sinistra dipende da quella destra".[68]

L'idea di un'unione fra i tre stadi e in particolare fra gli ultimi due è probabilmente una rielaborazione varroniana, dato che non si trova in Porfirio e dal momento che il Reatino era solito conciliare tesi differenti arrivando a una loro sintesi, come abbiamo ad esempio notato in relazione alla sua concezione della *theologia tripertita*.[69]

Riferendo lo schema dei tre stadi nel primo passo analizzato dei *Rerum rusticarum libri*, Varrone sembra adombrare la decadenza morale dell'umanità, verosimilmente teorizzata già da Dicearco, attraverso l'insistenza sul verbo *descendo* e sull'altezza dei gradi (*summum* e *superioribus*). Come si è notato, questi termini possono essere letti in senso unicamente cronologico;[70] non è, però, da escludere che la scelta di questo modello di rappresentazione cronologica implicasse di per sé una scala di valori, in cui il passato costituiva sempre l'elemento migliore, almeno sul piano morale, e quindi più alto fra i *gradus*.[71] Inoltre, abbiamo una chiara testimonianza dell'uso del medesimo lessico da parte di Varrone nel primo frammento del *De vita populi Romani*, dove si paragonava l'abilità di due artisti sulla base della stessa immagine dell'altezza come superiorità e dell'ascesa come miglioramento (*Callicles...in pingendo ascendere potuit ad Euphranoris altitudinem*).[72]

La peculiarità del dettato varroniano sembrerebbe quindi suggerire una visione tradizionalista e progressista insieme: l'umanità dello stadio agricolo risulterebbe certamente inferiore sul piano morale a quella degli stadi precedenti, ma sarebbe comunque avanzata e quindi progredita (*processerunt longe, dum ad nos perveniret*) sul piano tecnico.[73] Infatti, se da un lato, *usus* e *delectatio* sembrano alla base dello sviluppo della tecnica pastorale prima (*ad usum*; *propter*

---

[68] Varro *R.R.* 1, 2, 15-16 (trad. Traglia con modifiche in corsivo).

[69] Cf. *supra*, cap. 4.2. In particolare si noti nuovamente la somiglianza tra questo passo (*ex duobus gradibus superioribus retinuerunt multa*) e il già citato Varro *Ant. RD* 1, fr. 11 Card. = Aug. *civ.* 6, 6 (*ex utroque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca*).

[70] Questa è la lettura di Piras *c.s.* Cf. *supra*, p. 40.

[71] Una conferma indiretta di questa lettura si può trarre anche dal celebre studio di Bettini sulla rappresentazione spaziale del tempo a Roma, secondo cui su un asse verticale l'anteriorità in quanto polo positivo è concepita e rappresentata in alto, mentre la posteriorità è collocata in basso, come avveniva ad esempio nella rappresentazione grafica delle *imagines* con il capostipite collocato nella parte più alta dello stemma familiare. Cf. Bettini 1986, in part. 125-202.

[72] Char. *ars* in *GL* I, 126, 25 K. = Varro *De vita p. R.* 1 Rip.: *neque ille Callicles, quaternum digitum tabellis nobilis cum esset factus, tamen in pingendo ascendere potuit ad Euphranoris altitudinem* ("né il celebre Callicle, per quanto avese ottenuto rinomanza grazie alle sue piccole tavole da quattro dita per lato, poté tuttavia raggiungere in pittura le vette di Eufranore", trad. Pittà). Del resto, sulla base della convincente ricostruzione di Dahlmann 1963, Varrone nel *De poetis* adottava lo schema "ascensionale" ἀρχὴ-αὔξησις-ἀκμή (inizio-crescita-apice) per descrivere appunto gli inizi dell'arte, il suo sviluppo e il suo culmine. Lo stesso schema era impiegato per la descrizione della vita dei singoli poeti.

[73] In genere sulle rappresentazioni della storia si veda Zerubavel 2005, 31-58.

utilitatem et propter <p>laciditatem) e di quella agricola poi,[74] dall'altro il loro raggiungimento coincide e forse in parte determina la decrescita degli uomini in campo morale. Tale decrescita non appare, però, ancora come vera e propria corruzione umana; sembrerebbe trovarsi di fronte alla semplice constatazione del fatto che i primi uomini, essendo stati capaci di vivere con poco, dovevano essere necessariamente superiori e più temprati di quanto non siano stati quelli successivi, che avevano potuto usufruire del benessere procurato dalle tecniche e del piacere delle arti.

Infatti, Varrone afferma chiaramente che i primi pastori, scegliendo le pecore come *primigenia pecuaria*, avevano agito avendo come fine la quiete e il piacere (*oves assumptas et propter utilitatem et propter <p>laciditatem. Maxime enim hae natura quietae et aptissimae ad vitam hominum*), ovvero i primi beni di natura esposti nel *De philosophia*, i *primigenia*. Il momento di vera e propria rottura sembrerebbe aversi successivamente, nel momento in cui si sarebbe verificato il completo abbandono della campagna e con lei delle *res rusticae*. Esse, come vedremo, appaiono per diverse ragioni, il tramite per mantenersi in continuità con la prima fase della storia umana, la vita naturale, quella che i poeti come Esiodo chiamarono età dell'oro.

3.3 Il tempo conosciuto: vita rustica e vita urbana

Nel discorso di Varrone è stata riscontrata un'apparente contraddizione, segnalata da ultimo da Feeney (2007, 113), per cui egli riprende Dicearco, considerando l'agricoltura fase conclusiva del declino dall'originale stato di natura, in un'opera dove essa viene celebrata come contrappeso alla corruzione contemporanea. In risposta a questo problema si può considerare l'*incipit* dell'ultimo libro del dialogo. Qui, come abbiamo già osservato, viene introdotta una nuova digressione sulla storia dell'umanità, che sembra superare le precedenti due di ispirazione dicearchea, anche perché Varrone in questo caso parla direttamente in quanto autore.[75]

[74] Il binomio riguarda anche gli agricoltori come si deduce da quest'altro passo (Varro *R.R.* 1, 4, 1): *hinc* [*scil. ab principiis mundi*, *aqua*, *terra*, *anima et sole*] ***profecti*** *agricolae ad duas metas dirigere debent,* ***ad utilitatem et voluptatem****. Utilitas quaerit fructum, voluptas delectationem: priores partes agit quod utile est, quam quod delectat. Nec non ea, quae faciunt cultura honestiorem agrum, pleraque non solum fructuosiorem eadem faciunt, ut cum in ordinem sunt consita arbusta atque oliveta, sed etiam vendibiliorem atque adiciunt ad fundi pretium*. Strumento di questo avanzamento dell'uomo sono le *artes*, qualora ricerchino le due mete dell'*utilitas* e della *voluptas*, come suggerisce il confronto con *ling.* 8, 16, 31 (*quod si quis duplicem putat esse summam, ad quas metas naturae sit perveniendum in usu, utilitatis et elegantiae, quod non solum vestiti esse volumus ut vitemus frigus, sed etiam ut videamur vestiti esse honeste, non domum habere ut simus in tecto et tuto solum, quo necessitas contruserit, sed etiam ubi voluptas retineri possit,* [...]), dove l'*elegantia* costituisce una forma particolare di *voluptas*. Molto interessante in tal senso anche un frammento grammaticale di Varrone segnalato sempre da Baier, dove si riconduceva l'origine delle arti umane proprio al principio dell'*utilitas*, ovvero alla loro capacità di adattare la natura all'uso e alle esigenze dell'uomo. Varro *De verbis simplicibus coniunctisque* fr. 233 Fun.: *scire debemus, sicut Varro dicit, utilitatis alicuius causa omnium artium exstitisse principia*. Cf. Baier 2007, in part. 267-268.

[75] Varro *R.R.* 3, 1, 1-5 su cui *supra*, pp. 36-38.

Le due ere conoscibili, quella mitica sia quella storica, vedono la presenza ormai stabile dell'agricoltura e della vita sedentaria organizzata in città, come si sottolinea con l'insistenza sull'espressione *traditum est* per descrivere i due stili di vita che sono ormai "tradizionalmente" attestati, cioè oggetto di tradizione mitica e poi storica: la vita rustica e quella urbana. Per questo, se è innegabile che nello stadio primitivo-naturale gli uomini erano moralmente superiori ai successivi pastori o agli agricoltori, per Varrone sarebbe altrettanto evidente che la vita rustica (che, come visto, assommava in sé i tre stadi naturale-pastorale-agricolo) è nettamente superiore allo stile di vita esclusivamente urbano:

> [...] ***divina natura dedit agros, ars humana aedificavit urbes****, cum artes omnes dicantur in Graecia intra mille annorum repertae, agri numquam non fuerint in terris qui coli possint.* ***Neque solum antiquior cultura agri, sed etiam melior.*** *Itaque non sine causa maiores nostri ex urbe in agros redigebant suos cives, quod et in pace a rusticis Romanis alebantur et in bello ab his tuebantur. Nec sine causa terram eandem appellabant matrem et Cererem, et* ***qui eam colerent, piam et utilem agere vitam credebant atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis***.[76]
>
> la divina natura ha dato i campi, viceversa è l'arte umana che ha costruito le città, dato che tutte le arti si dice siano state inventate in Grecia in circa mille anni, mentre vi furono sempre campi che potessero essere coltivati. E l'agricoltura non è solo lo stile di vita più antico, ma anche il migliore. Pertanto, non senza ragione i nostri antenati riconducevano i loro concittadini dalla città in campagna, poiché in pace erano nutriti dai Romani della campagna e in guerra erano da loro difesi. Né senza ragione chiamavano la stessa terra madre e Cerere, e credevano che quanti la coltivavano conducessero una vita pia e utile e che fossero gli unici superstiti dalla stirpe del re Saturno".

Notiamo qui con più chiarezza il nesso 'crescita tecnica'-'decrescita morale'. L'inizio della vita urbana, sulla cui corruzione il Reatino ritorna più volte nelle sue opere, è infatti ricollegata allo sviluppo delle *artes* umane, che ne sono le sole responsabili. Viceversa, l'agricoltura, pur essendo una tecnica scoperta dagli uomini, si basa necessariamente sull'impiego dei campi, che sono invece un dono divino e della natura. In questo senso lo stile di vita agricolo, pur non essendo così naturale come quello dell'età primitiva, rimane comunque ancora in contatto con la natura divina e con i primi beni di natura.[77]

Come abbiamo visto, i *primigenia* sembrano coincidere con la presenza di re sapienti; anche in questo passo sembrerebbe esservi una conferma in tal senso: gli agricoltori, in quanto in rapporto diretto con la natura, sono definiti gli ultimi rimasti della stirpe del re Saturno. Inoltre, il riferimento a Saturno in questa palinodia della teoria dicearchea può essere significativo per un altro motivo. Evidentemente dalla ripresa varroniana di Dicearco poteva scaturire una contraddizione, dovuta

[76] Varro *R.R.* 3, 1, 4.

[77] Cf. Varro *R.R.* 1, 40 su cui *supra*, pp. 202-203.

all'antica identificazione romana di Saturno con Crono: se l'età primitiva, chiamata dai poeti età dell'oro, era priva di ogni tecnica e fatica ed era tradizionalmente attribuita al governo celeste di Crono, essa non poteva coincidere con l'età di Saturno; quest'ultimo, infatti, una volta scacciato dal figlio Giove e rifugiatosi in Italia come re, aveva introdotto l'uso dell'agricoltura rendendo il suo popolo felice e prospero (da cui il mito della terra Saturnia).[78]

Varrone sembra superare anche questa contraddizione come aggirandola: da un lato, riferendo la dottrina dicearchea aveva evitato di definire la prima fase dell'umanità come età di Saturno, a differenza di quanto fa in seguito Gerolamo;[79] al contempo richiama la figura del dio in relazione all'agricoltura solo per mettere in risalto come gli agricoltori seguano uno stile di vita volto all'utile ma comunque pio, come era quello dei primi uomini, dell'età di Crono appunto: *qui eam* [scil. *Terram*] *colerent,* ***piam et utilem*** *agere vitam* [...] *atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis*.[80]

Era, quindi, condiviso lo schema di Dicearco, ammettendo che la moralità degli uomini continuava a discendere nonostante i progressi tecnici; tuttavia, in un presente ormai decaduto si era costretti a parlare del tempo conosciuto, all'interno del quale esistono solo la vita agricola e quella urbana, e la prima sembra essere l'unico collegamento ancora esistente con l'umanità delle origini, dato che lo stile di vita sedentario-agricolo è anteriore alla nascita delle città e risale a prima del diluvio di Ogigo, episodio che fa cominciare la prima età in qualche modo conoscibile, quella mitica.[81] Inoltre, la specificazione di Varrone secondo cui la fase agricola era in continuità con le precedenti due sembra essere funzionale a presentare le *res rusticae* come ultime tracce di quella moralità primordiale degli albori dell'umanità ipotizzata dal filosofo peripatetico.[82]

[78] Sulla cacciata da parte di Giove e la sua fuga nel Lazio cf. Varro *ling*. 5, 42; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1, 34, 1; Verg. *Aen*. 8, 320-323; Ov. *Fast*. 1, 238; Aug. *De consensu evangelistarum* 1, 34. Sull'introduzione dell'agricoltura ad opera di Saturno: Fest. 202 L.; Serv. *Aen*. 8, 319; Macrob. *Sat*. 1,7,21; 24-25; 10,19; Plut. *Quaest. Rom.* 42. Lo stesso nome della divinità sembra rimandare alla coltivazione: *serere*.

[79] Hier. *Adv. Iov*. 2, 13 = Dicearco fr. 50 Wehrli: *Dicaearchus in libris Antiquitatum, et descriptione Graeciae, refert sub Saturno, id est, in aureo saeculo, cum omnia humus funderet, nullum comedisse carnes, sed universos vixisse frugibus et pomis, quae sponte terra gignebat* ("Dicearco nei libri delle *Antichità* e nella *Descrizione della Grecia* riferisce che sotto il regno di Saturno, ovvero nel secolo aureo, poiché il terreno procurava ogni cosa, nessuno mangiava le carni, ma tutti quanti vivevano dei prodotti e dei frutti che la terra spontaneamente faceva nascere").

[80] Il fatto che si parli di stirpe fa pensare che gli agricoltori siano in qualche modo discendenti del dio-re Saturno.

[81] Cf. *supra*, pp. 34-37.

[82] Gli stadi non sarebbero quindi completamente separati ma rappresenterebbero evoluzioni successive e in parte coesistenti. Questa idea è in parte confermata dagli eventi storici. Ampolo 1988, pur non arrivando a elaborare modello economico certo per la Roma arcaica, vi ha mostrato infatti la coesistenza di agricoltura e allevamento a partire dall'analisi dei dati relativi alla fauna negli scavi romani, dei dati paleobotanici, del contenuto del calendario arcaico e delle XII tavole.

Per questo, secondo gli antichi, gli agricoltori erano gli unici superstiti della stirpe di Saturno e per la medesima ragione il Reatino elogia il mondo rustico, senza reputare di cadere in alcuna contraddizione:

> *Viri magni nostri maiores non sine causa praeponebant rusticos Romanos urbanis. Ut ruri enim qui in villa vivunt ignaviores, quam qui in agro versantur in aliquo opere faciendo, sic qui in oppido sederent, quam qui rura colerent, desidiosiores putabant.*[83]
>
> "Quei grand'uomini, nostri antenati, non senza ragione anteponevano ai Romani di città quelli rustici. Infatti, come oggi si reputano più pigri quanti vivono nella villa rispetto a quanti stanno nel campo impegnandosi in qualche attività, allo stesso modo quelli reputavano più oziosi quelli che vivevano in città rispetto a quanti coltivavano i campi".

Come rimarca questa sezione del proemio del libro II, la pratica agricola è utile per Varrone in quanto fondamentale esercizio di vita, che permette agli uomini di non impigrirsi e di temprare, al contrario, la loro morale, come avevano ben intuito i "superiori" antenati, i *maiores* appunto.

3.4 Le estreme vestigia dell'età dell'oro

Un altro tassello dell'elogio varroniano delle *res rusticae* potrebbe confermare l'idea che esse conservassero tracce dell'età dell'oro.[84] La vita rustica era, per l'autore, più "antica" del mondo urbano non solo per la sua origine ma anche perché più conservativa, culturalmente e linguisticamente. Quest'ultimo aspetto è stato messo in rilievo da Boscherini, che ha notato come alcune etimologie di termini usati nell'*urbs* sarebbero ricostruibili a partire dalle forme di questi termini nell'idioma rustico. La fonetica "rustica", infatti, conserverebbe maggiormente gli etimi, proteggendoli dall'evoluzione linguistica.[85] Secondo Varrone, quindi, in campagna vi sarebbero ancora le tracce della lingua latina più antica, le quali permettono di riscoprire il significato più autentico delle parole. Per questo fenomeno, ad esempio, *via* veniva pronunciata dai rustici *veha* rivelando così il rapporto etimologico con il verbo *veho* e la funzione della via come tramite di trasporti:[86]

[83] *RR.* 2, 1, 1.

[84] A una conclusione simile giunge anche Evans 2008, 84 senza però offrire molti degli argomenti qui trattati a sostegno della tesi.

[85] Boscherini 1976.

[86] La forma indoeuropea sembrerebbe *ueih- "affaticarsi per, tentare di raggiungere". Cf. Walde-Hoffmann, 778-779.

Vilicus agri colendi causa constitutus atque appellatus a villa, quod ab eo in eam convehuntur fructus et evehuntur, cum veneunt. ***A quo rustici etiam nunc quoque viam veham appellant propter vecturas et vellam, non villam, quo vehunt et unde vehunt****.*[87]

"Il villico è creato per la coltivazione ed è chiamato così dalla villa, perché da lui i prodotti vengono raccolti in quella e vengono portati via quando li vendono. Da questo fatto ancora oggi i rustici chiamo la *via veha* a causa delle vetture, e dicono *vella*, non villa, il luogo dove e da dove *vehunt* (trasportano) i prodotti".

In questo, come in altri punti del dialogo rustico, si osserva come la pronuncia, adottata in campagna, di normali vocaboli sarebbe più vicina alla forma originaria di tali termini e quindi al loro significato primigenio.[88] L'espressione, *etiam nunc*, sottolinea inoltre la straordinaria natura conservativa del mondo rustico che consente la sopravvivenza di residui linguistici di epoche passate ancora nel presente.

Riassumendo quanto esaminato sinora riguardo alla trattazione varroniana delle *res rusticae*, egli affermava che i primordi umani, la cui fisionomia era parzialmente conservata nel mito dell'età dell'oro, farebbero parte del tempo *adelon* e sarebbero quindi ormai perduti e irraggiungibili, perché oscuri nei loro dettagli e quindi inimitabili; viceversa alcune tracce di quella umanità pia e dedita ai bisogni primari sarebbero ancora ritrovabili nello stile di vita rustico, come sembra esplicitare il confronto con un passo delle Georgiche su cui il dialogo delle *Res rusticae* dovette avere influenza.[89]

In questo elogio degli agricoltori il poeta descrive l'abbandono del Lazio da parte della Giustizia, che seguì la fine dell'età di Saturno:

O fortunatos nimium, sua si bona norint,
agricolas! [...]
extrema *per illos*
Iustitia excedens terris ***vestigia fecit****.*[90]

O troppo fortunati agricoltori, se solo conoscessero i loro beni!
La Giustizia, andandosene dalla Terra, lasciò le sue tracce estreme attraverso loro.

[87] Varro *R.R.* 1, 2, 14. Cf. *ling.* 5, 22: ***Via***[s] *quidem iter, quod ea* ***vehendo*** *teritur, iter ite[ru]m actus, quod agendo teritur; etiam ambitus* ⟨*i*⟩*ter, quod circumeundo teritur* [...].

[88] Cf. anche Varro *R.R.* 1, 2, 1(*Sementivis feriis in aedem Telluris veneram rogatus ab aeditumo, ut dicere didicimus a patribus nostris, ut* ***corrigimur a recentibus urbanis****, ab aedituo*) e 1, 48, 2 (*Spica autem, quam* ***rustici****,* ***ut acceperunt antiquitus****, vocant specam, a spe videtur nominata*).

[89] Sui rapporti fra le due opere si veda Salvatore 1978.

[90] Verg. *Georg*. 2, 458-474.

Non abbiamo ovviamente prove certe che questo passo dipenda da Varrone; tuttavia, esso sembra in sintonia con l'attenzione varroniana ai *vestigia* e con la ricostruzione sin qui proposta del suo pensiero sullo sviluppo umano: l'originaria moralità dei primi uomini della mitica età dell'oro, simboleggiata qui dalla presenza della dea *Iustitia*, avrebbe abbandonato la Terra, ma alcune sue impronte sarebbero ancora presenti nel mondo e sarebbero rintracciabili appunto negli agricoltori che, seppur inconsapevolmente (*sua si bona norint*), condurrebbero una vita genuina e giusta.

A differenza della celebre profezia della quarta ecloga (Verg. *Ecl.* 4, 4-10), Varrone non sembra però ipotizzare un ritorno dei *Saturnia regna* e quindi dell'età dell'oro, quanto proporre un tentativo di mantenersi in continuità con quello stadio primitivo dell'umanità, risalendo almeno in parte alla moralità pacifica delle origini a partire dalle ultime tracce che di essa erano ancora contenute nel mondo agricolo.[91] Potremmo, quindi, definire la sua concezione come tradizionalista piuttosto che primitivista: un tradizionalismo, particolarmente adatto al pensiero romano, che ammette un progresso del genere umano a patto che le nuove generazioni utilizzino le nuove e sempre più raffinate *artes* continuando a seguire la condotta degli antenati. La ricerca dell'età dell'oro è quindi la ricerca di una moralità perduta che si immagina e si raffigura come una risalita a partire dai *vestigia* sopravvissuti nel presente.

Allo stesso modo, Varrone immaginava le sue ricerche da antiquario che riscopre il passato a partire dalle tracce topografiche, culturali e linguistiche ancora esistenti. La somiglianza tra i due ambiti è in parte dimostrata dalla ricorrenza della medesima formula, *vestigia nunc manent*, anche nel suo trattato linguistico:[92]

> *hunc antea montem* [*scil. Capitolium*] *Saturnium appellatum prodiderunt et ab eo late Saturniam terram, ut etiam Ennius appellat. Antiquum oppidum in hac fuisse Saturnia scribitur. Eius* ***vestigia etiam nunc manent*** *tria, quod Saturni fanum in faucibus, quod Saturnia porta quam Iunius scribit ibi, quam nunc vocant Pandanam, quod post aedem Saturni in aedificiorum legibus privatis parietes 'postici muri' sunt scripti.*[93]
>
> "hanno tramandato che in precedenza questo monte era chiamato Saturnio e che da quello per estensione fosse chiamata terra Saturnia, come la definisce Ennio. Si trova scritto che in questa vi fosse un antico centro di nome Saturnia. Di essa rimangono ancora oggi tre tracce, ovvero: il tempio di Saturno all'entrata; la porta Saturnia che Giunio scrive trovarsi lì e che ora chiamano Pandana; il fatto che, in base alle leggi private sugli edifici, le pareti dietro al tempio sono chiamate muri posteriori di Saturno".

[91] *Contra* Della Corte 1976, 133, secondo cui l'insistenza nel *De gente populi Romani* sulle scoperte umane dimostrerebbe come Varrone, pur accettando l'idea di una *felix aetas* nel tempo antico, ammetteva il continuo progresso tecnico di cui l'agricoltura era forse fatto più spettacolare perché segnava il ritorno all'epoca in cui gli uomini raccoglitori si nutrivano dei frutti della terra astenendosi dalle carni.

[92] Sull'importanza dei *vestigia* come tramiti di memoria e di costruzione di una topografia romana densa di memoria: cf. Romano 2012.

[93] Varro *ling.* 5, 42.

Oltre a questo esempio ed altri appartenenti sempre alla sezione etimologica del trattato, possiamo trovare un ulteriore riscontro a questa interpretazione proprio nella sua raffigurazione dello studio etimologico.[94] Nel già discusso passo del *De lingua latina* Varrone si autorappresenta nelle vesti di etimologista, il quale tenta di riscoprire il significato originario delle parole, risalendo (*escendit ... ascendens*) i quattro gradi dell'etimologia a partire dal gradino più basso (*infimus*). Il grado più alto gli appare però irraggiungibile (*summum gradum non attigero*) come ormai perduta gli sembra l'umanità dell'età dell'oro; tuttavia, l'erudito romano doveva considerare tale ricerca assai utile per la *salus* romana al pari della pratica delle *res rusticae* perché gli permettevano, almeno in parte, di mantenersi in continuità con quel passato e di avvicinarsi alla sua alta moralità.

Di conseguenza, l'abbandono della tradizione e delle *res rusticae* rappresenta quindi l'inizio della *ruina*, come si chiariva sempre nel proemio al secondo libro, nella sezione direttamente successiva a quella considerata in precedenza:

> *Itaque annum ita diviserunt, ut nonis modo diebus urbanas res usurparent, reliquis septem ut rura colerent.* ***Quod dum servaverunt institutum****, utrumque sunt consecuti, ut et cultura agros fecundissimos haberent et ipsi valetudine firmiores essent, ac ne Graecorum urbana desiderarent gymnasia. Quae nunc vix satis singula sunt, nec putant se habere villam, si non multis vocabulis retinniat Graecis, quom vocent particulatim loca, procoetona, palaestram, apodyterion, peristylon, ornithona, peripteron, oporothecen. Igitur quod nunc intra murum fere patres familiae correpserunt relictis falce et aratro et manus movere maluerunt in theatro ac circo, quam in segetibus ac vinetis, frumentum locamus qui nobis advehat, qui saturi fiamus ex Africa et Sardinia, et navibus vindemiam condimus ex insula Coa et Chia.*
>
> "Pertanto divisero l'anno in modo che solo ogni nove giorni, trattavano gli affari, mentre gli altri sette attendevano alla coltivazione dei campi. Finché conservarono siffatta costumanza ottennero il doppio vantaggio, di avere campagne fertilissime e di godere essi stessi di maggiore salute, e poi di non sentire il bisogno di palestre greche in città. Oggi invece una sola palestra è appena sufficiente e nessuno pensa di possedere una villa se non risuona di una quantità di nomi greci con cui si designano certe sue parti: *procoeton* (vestibolo), *palaestra*, *apodyterion* (spogliatoio), *peristylon* (colonnato), *ornithon* (uccelliera), *peripieron* (edificio cinto da colonne), *oporotheca* (deposito di frutta). Dunque oggi per il fatto che quasi tutti i padri di famiglia si sono a poco a poco infiltrati dentro le mura della città abbandonando la falce e l'aratro e preferiscono usar le mani per applaudire nel teatro e nel circo piuttosto che nella coltivazione dei campi e dei vigneti, noi noleggiamo chi, per sfamarci ci porti il grano dall'Africa e dalla Sardegna, e importiamo via mare l'uva dall'isola di Coo e di Chio". [95]

[94] Cf. anche *ibid.* 6, 18: *Aliquot huius d<i>ei* ***vestigia*** *fugae in sacris* ***apparent****, de quibus rebus Antiquitatum Libri plura referunt*; *ibid.* 6, 28: *Nonae appellatae aut quod ante diem nonum Idus semper, aut quod, ut novus annus Kalendae Ianuariae ab novo sole appellatae, novus mensis <ab> nova luna Nonae; eodem die in Urbe<m> <qui> in agris ad regem conveniebat populus.* ***Harum rerum vestigia apparent*** *in sacris Nonalibus in Arce, quod tunc ferias primas menstruas, quae futurae sint eo mense, rex edicit populo*.

[95] *R.R.* 2, 1, 1-3 (trad. Traina).

Questa degenerazione del mondo rustico, di cui i protagonisti del dialogo sono ormai involontariamente parte, sarebbe iniziato con la disobbedienza dei nuovi Romani alle leggi imposte dai padri, come si esplicita di seguito nel proemio:

> *Itaque in qua terra culturam agri docuerunt pastores progeniem suam, qui condiderunt urbem, ibi contra progenies eorum propter avaritiam contra leges ex segetibus fecit prata,* [...].
>
> "Pertanto in quella terra in cui i pastori che fondarono la città insegnarono ai loro figli a coltivare i campi, qui - al contrario - i loro discendenti, per avidità e in disprezzo delle leggi, hanno ridotto a pascolo i campi coltivati".[96]

L'autore sembra così suggerire che, andando contro la tradizione (storica, culturale, agricola), si perda immancabilmente il senso di quelle che sono le leggi fisiche che governano il cosmo e che quindi si entri in contrasto con la natura stessa, con i *primigenia*. Anche in questo caso Varrone doveva perciò sostenere l'idea che la tradizione sia da conservarsi, perché rappresenta l'unica via perseguibile dall'umanità per continuare a vivere in armonia con la natura divina, altrimenti inconoscibile, sia per via teoretica sia per via sensoriale.[97]

Nonostante questa presa di posizione dell'autore, dai frammenti delle sue opere precedenti non si comprende sino a che punto Varrone considerasse la sua proposta tradizionalista realmente attuabile. Al contrario, i *Rerum rusticarum libri*, scritti dall'autore in tarda età e con la repubblica ormai tramontata, lasciano trapelare un amaro sconforto e forse il senso di un fallimento del proprio progetto antiquario e politico.[98]

[96] *R.R.* 1, 1, 4 (trad. Traina).

[97] Cf. *supra*, cap. 4.

[98] Come ha ben riassunto Kapteyn 2015, 203-204: "The work promotes the past as a better time, pointing to all of these elements as the reasons behind the moral superiority of the *maiores*. At the same time, the three books display the way we live now—the preference for the city over the countryside, for leisure over labor, the turning to pleasure as both an end in itself and a means to earn profit, the violence and fraud that have contaminated the Republic. Yet even as the text participates in this standard privileging of the past as superior to the present, Varro reveals that attempts to regain the past are inevitably flawed and invariably doomed to fail". Cf. anche McAlhany 2003, 109-134 (cap. *The end of scholarship*); e Spencer 2010, 42: "Ultimately, attempting to recreate a Golden Age experience of the land result in a *simulacrum*, a fantasy version of an ideal countryside, not a return to a lost mythic world".

CONCLUSIONE

La ricostruzione qui proposta del pensiero di Varrone riguardo al passato e della sua pratica antiquaria è chiaramente ipotetica perché basata su dati parziali. Cionondimeno, dalle analogie riscontrabili nello studio dei frammenti dei suoi scritti ho tentato di mostrare i numerosi fili conduttori che attraversano i resti della sua opera, fornendo così un quadro almeno abbozzato delle sue originali riflessioni sul tema.

Tra queste idee riccorenti ricordo solo quelle più importanti: la teorizzazione di una genealogia culturale, l'*humanitas*, che lega ogni civiltà a quelle precedenti, ogni uomo ai suoi antenati, e che si può parzialmente ritracciare attraverso la lingua; l'insistenza nel tentare di spiegare la *ratio* alla base di ogni tradizione, per difenderne il valore ma anche per permettere una trasmissione di questa memoria culturale che non sia meramente superficiale, ma profondamente compresa e vissuta; la rappresentazione del popolo romano in declino, come colpito dalla vecchiaia e dalla malattia a causa della sua dimenticanza di tale memoria; l'autorappresentazione dell'autore come medico della salute pubblica, capace di curare questa civiltà ricordandole il suo passato attraverso i nessi etimologici fra le parole e le cose che esse esprimono; l'affermazione della necessità per le autorità cittadine di avere un'autorevolezza capace di persuadere il popolo a seguire il proprio modello di comportamento e il sistema di valori; la lode dello stato primitivo di ogni civiltà perché in equilibrio perfetto con la natura e le sue leggi.

Data la particolare attenzione rivolta dal Reatino alle parole e alle etimologie, ho scelto di ricostruire molti dei fili conduttori alla base del suo pensiero per mezzo dello studio di una serie di vocaboli e delle loro occorrenze in Varrone, spesso messe a confronto con l'uso comune nella cultura coeva: *mos*, *descendo*, *antiquitas*, *rex*, *primigenius*, *memoria*, *ruminor*, *salus*, *gradus*, *vestigia*, etc.

Come primo risultato di quest'approccio, seppur apparentemente discontinuo, è stato possibile ricostruire una fisionomia coerente dell'autore, almeno per quanto riguarda la sua concezione del passato, riconoscendogli così un'autorialità, spesso trascurata.

D'altro canto, il metodo adottato mi ha permesso, in alcuni casi, di trovare nuovi indizi interpretativi per l'esegesi di opere o frammenti su cui la critica precedente era rimasta divisa, come nel caso dell'analisi del logistorico *Cato de liberis educandis* o dell'unico frammento di un'opera intitolata *Tanaquil*.

Parallelamente, sono state raccolte nuove prove sui rapporti tra Varrone e il quasi contemporaneo Filone Alessandrino, che, oltre ad avvalorare l'ipotesi proposta da Boyancé di una loro comune dipendenza da Antioco di Ascalona, dimostrano, a mio avviso, che l'esame

comparativo fra i due autori può essere ancora proficuo, in particolare per quanto riguarda le loro interpretazioni allegoriche.

Allo stesso modo, la tesi ha tentato di mostrare come una delle fonti principali per la ricostruzione dell'opera varroniana, cioè Agostino, possa essere ulteriormente scandagliata, per ritrovare frammenti o comunque echi delle riflessioni del Reatino.

Questo studio ha toccato numerosi aspetti della vita culturale e politica della Roma repubblicana, offrendo così uno spaccato sulla società e sui suoi valori antropologici. Un simile risultato era prevedibile, viste le variegate conoscenze e la figura poliedrica di Varrone; tuttavia non si può escludere che dietro tutte queste notizie e analisi tra loro coerenti vi fosse originariamente una specifica riflessione da parte dell'autore: egli, esaminando la civiltà romana, verosimilmente ne aveva ricostruito la storia della cultura (*Kulturgeschichte*), per poi avanzare la propria proposta culturale, alternativa a quella adottata nel suo presente.

Un altro aspetto che emerge dalla mia analisi e che rivela l'originalità del pensiero del Reatino è lo studio dei processi storico-culturali come analoghi a quelli linguistici. Si è visto che, secondo la sua concezione, ogni popolo ha le proprie specifiche usanze e la propria specifica lingua, che possono risultare più o meno differenti rispetto a quelle degli altri popoli. Ugualmente, egli affermava che esistono prestiti linguistici come pure prestiti culturali e che alcune figure carismatiche sono capaci di cambiare gli usi della propria civiltà e allo stesso modo possono imporre nuove forme linguistiche. In particolare, quest'ultima considerazione, oltre a chiarire le ragioni alla base dell'interesse che a fine repubblica grandi politici come Cesare mostrarono per lo studio della lingua, è emblematica della profondità del pensiero varroniano, capace in determinati frangenti di entrare nel vivo della mentalità romana e umana, in genere.

Un altro elemento di originalità di Varrone, che si coglie da queste pagine, è il ruolo centrale attribuito ai luoghi come tramiti di ricordo. Varrone, quasi preannunciando la teorizzazione dei *lieux de mémoire* fatta da Maurice Halbwachs (1972)[2] e sviluppata da Pierre Nora (1984), sembrerebbe da un lato averne canonizzato alcuni, come i Sette Colli, il fico ruminale o la Sabina, avendo forse intuito che i luoghi rappresentano il presupposto per ogni memoria (*historia*), come insegnava anche la pratica antica dei *loci memoriae*: la mnemotecnica consisteva proprio nella costruzione mentale di 'edifici' o 'teatri' della memoria. Dall'altro lato, egli sembrerebbe aver concepito anche la propria opera principale, le *Antiquitates*¸ come *lieu de mémoire*, come *monumentum* complessivo della civiltà romana. L'esame di questo aspetto innovativo della sua concezione antiquaria è qui soltanto impostato, ma potrebbe essere ampliato in studi successivi.

Come si è visto in particolare nell'ultimo capitolo, questa volontà di salvare la memoria romana comporta una sua selezione da parte dell'autore e, in ultima analisi, una sua appropriazione: pur ammettendo che l'*antiquitas* nel suo complesso è inconoscibile, Varrone finisce per appropriarsi di tutte quelle sezioni della memoria ancora accessibili o ricostruibili per via etimologica. Infatti, questa sua ricostruzione "approssimativa" dell'*antiquitas* lo fa apparire già ai contemporanei come il suo conoscitore e rappresentante più autorevole. Pur basandosi sui dati della tradizione, tale ricostruzione è, però, influenzata e orientata da scelte spesso arbitrarie, come dimostra il caso della sua interpretazione della natura dei Penati.

L' "antichista" Varrone, operando sulla tradizione e spesso semplificandola in questa maniera arbitraria e discutibile, ebbe comunque il merito di tentare di catturare come in un'istantanea la civiltà romana repubblicana, fissandone per iscritto tutti gli oggetti, i luoghi, i riti, le parole e i miti che potessero tenerla in vita almeno tramite il ricordo (*in memoria bonorum*). Questa nostalgia è indubbiamente una normale reazione umana di fronte a un mondo di valori e di usanze che non assomiglia più a quello in cui si è cresciuti e in cui si è stati educati; tuttavia il caso di Varrone dimostra come questa nostalgia possa avere comunque una portata ideale e, in ultima analisi, costruttiva. Infatti, proiettare nel passato dei valori ideali implica di per sé una ricerca etica. In questo modo, si ricostruiscono *mores*, regole basate sulla pratica, capaci di orientare la società; non si stabiliscono, invece, leggi morali universali ricavate in maniera unicamente logico-astratta come è tipico della filosofia.

Il confronto con alcune battute del già citato film *Good bye, Lenin!* può chiarire bene questo aspetto dell'essere "antichisti". Il giovane protagonista, per mezzo di immagini di repertorio, video costruiti ad arte e oggetti della DDR recuperati qua e là tra i rifiuti della ex-Berlino Est, era riuscito a fingere per alcuni mesi che il muro non fosse affatto caduto, al fine di non sconvolgere la madre ignara dei mutamenti epocali avvenuti in quel breve lasso di tempo. A un certo punto del film, osservando la propria opera egli la commenta così:

> "Devo ammetterlo. Ormai il gioco mi aveva preso la mano. La Repubblica Democratica che stavo creando per mia madre assomigliava sempre più a quella che avrei potuto desiderare io".

Chiaramente, rispetto all'opera di Varrone, la ricostruzione del protagonista del film non aveva alcuna pretesa storica, dato che la Repubblica Democratica era crollata con il muro; eppure, credo che il raffronto possa risultare utile per comprendere le ragioni alla base di molte forzature presenti nelle ricostruzioni varroniane: egli stesso, in un certo senso tentava di mantenere in vita una Roma ideale, che nei fatti non era mai realmente esistita, e, per farlo, era talvolta spinto a interpretare in maniera forzata i dati della tradizione.

La sua ricostruzione di Roma, per quanto fedele aspirasse ad essere, risulta spesso un'idealizzazione, che però nell'ideologia dell'autore non era sterile e fine a se stessa, ma doveva essere funzionale alla creazione di un modello positivo e paradigmatico per il presente in crisi. Trasfigurare la città delle origini in una città ideale significava proporre un paradigma che potesse essere valido anche per il presente e per il futuro dell'*Urbs*, ovvero un *summus gradus* verso cui gli uomini potessero orientare il proprio cammino, in un momento in cui l'assenza di valori e di punti di orientamento li faceva vagare *immemores* e *amentes* in una città ormai per molti irriconoscibile.

BIBLIOGRAFIA

Agahd, R. 1898. «M.T. Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI». *Jahrbücher für classische Philologie* Supplbd. 24: 1–381.

Akar, P. 2013. *CONCORDIA. Un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Ampolo, C. 1988. «Rome archaïque. Une société pastorale ?» In *Pastoral economies in classical antiquity*, a cura di C. R. Whittaker, 120–33.

Ando, C. 2010. «The Ontology of Religious institutions». *HR* 50: 54–79.

Antonelli Rinaldi, M. R. 1982. «Intorno all'Aegisthus di Livio Andronico. Saggio di lettura dei frammenti». *RCCM* XXIV: 3–14.

Assmann, A. 2002. *Ricordare: forme e mutamenti della memoria culturale*. Trad. Italiana. Bologna: Il mulino.

Assmann, J. 1997. *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Trad. Italiana (= ed. or. Das kulturelle Gedächtnis, 1992). Torino: Einaudi.

Astbury, R. 2002. *M. Terentii Varronis Saturarum Menippearum fragmenta*. 2° ed. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Monachii: Saur.

Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti settembre 1974. 1976. 2 vol. Rieti: Centro di studi varroniani.

Ax, W. 1995. «Disputare in utramque partem bei Varro. Zum literarischen Plan und zur dialektischen Methode Varros in de lingua Latina 8-10». *RhM* 138: 146–77.

———. 2000. «Dikaiarchs Bios Hellados und Varros De vita populi Romani». *RhM* 143 (3): 337–69.

Baier, T. 1997. *Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Hermes: Einzelschriften 73. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

———. 2007. «Dicearco e il " De vita populi Romani " di Varrone : il ruolo di " utilitas " e di " voluptas "». *Aevum(ant)* 7: 259–68.

Baltrusch, E. 1989. *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*. München: Beck.

Baroin, C. 2010. *Se souvenir à Rome: formes, représentations et pratiques de la mémoire*. Paris: Belin.

Bayet, J. 1926. *Les origines de l'Hercule romain*. Paris: de Boccard.

Beard, M., J. North, e S. R. F. Price. 1998. *Religions of Rome*. Vol. 1. A history. Cambridge ; New York: Cambridge University Pr.

Benigno, F. 2013. *Parole nel tempo: un lessico per pensare la storia*. Viella.

Benz, L. 1990. «Megaronides Censorius: eine anticatonische Konzeption im plautinischen Trinummus ?» In *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l'empire romain*, 55–68. Francke.

Bessone, L. 2008. *« Senectus imperii » : biologismo e storia romana*. Padova: CLEUP.

Bettini, M. 1978. «Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche cultuali». *MD* 1: 123–75.

———. 1986. «"L'avvenire dietro le spalle": rappresentazioni spaziali del tempo nella lingua e nella cultura romana». In *Antropologia e cultura romana: parentela, tempo, immagini dell'anima*, 125–202. Roma: La Nuova Italia scientifica.

———. 2000. «Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei "buoni costumi" nella cultura romana». In *Le orecchie di Hermes*, 241–92. Torino: Einaudi.

———. 2008. «Weighty words, suspect speech: " fari " in Roman culture». *Arethusa* 41 (2): 313–75.

Blank, D. 2008. «Varro and the epistemological status of etymology». *HEL* 30 (1): 49–73.

———. 2012. «Varro and Antiochus». In *The Philosophy of Antiochus*, a cura di D. Sedley, 250–89. Cambridge: Cambridge University Press.

Blänsdorf, J., a c. di. 1995. *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*. 3° ed. Stuttgart: Teubner.

Blösel, W. 2000. «Mos maiorum: Von der Familientradition zum Nobilitätsethos». In *«Mos maiorum»: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, a cura di B. Linke e M. Stemmler. Historia Einzelschriften 141. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Blum, H. 1969. *Die antike Mnemotechnik*. Hildesheim: Olms.

Bodei Giglioni, G. 1986. «Dicearco e la riflessione sul passato». *RSI* 98: 629–52.

Boissier, G. 1875. *Étude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron*. Paris: L. Hachette.

Bolisani, E. 1936. *Varrone Menippeo*. Padova: Tipografia del «Messagero».

———. 1937. *I logistorici varroniani*. Tipografia del Messaggero.

Boscherini, S. 1976. «Città e campagna nella dottrina linguistica di Varrone». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti settembre 1974*, II:317–20. Centro di studi varroniani.

Boyancé, P. 1955. «Sur la théologie de Varron». *REA* 57: 57–85.

———. 1975. «Étymologie et théologie chez Varron». *REL* 53: 99–115.

———. 1976. «Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti settembre 1974*, I:137–61. Centro di studi varroniani.

Boys-Stones, G. R. 2001. *Post-Hellenistic philosophy : a study of its development from the Stoics to Origen*. Oxford; New York: Oxford University Pr.

Braun, M. 2000b. «Mos maiorum und humanitas bei Terenz». In *Moribus antiquis res stat Romana*, 205–15. Saur.

———. 2000. «moribus vivito antiquis!» In *Moribus antiquis res stat Romana*, 185–203. Saur.

Braun, M., A. Haltenhoff, e F.-H Mutschler. 2000. *Moribus antiquis res stat Romana: Römische Werte und Römische Literatur im 3. und 2. Jh. V. Chr.* München: Saur.

Bréguet, E. 1969. «Urbi et orbi, un cliché et un thème». In *Hommages à M. Renard*, I:140–52. Bruxelles: Coll. Latomus.

Bretone, M. 1975. *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*. Napoli: Ed. Scient. Ital.

———. 1984. «Il giureconsulto e la memoria». *QS* 10 (20): 223–55.

Brunetti, F., e P. Canal. 1874. *Marco Terenzio Varrone. Libri intorno alla lingua latina. Frammenti*. Biblioteca degli scrittori latini. Venezia: Tipografia di Giuseppe Antonelli.

Bücheler, F. 1915. *Kleine schriften*. 3 vol. Leipzig: Teubner.

———. 1922. *Petronii Saturae et liber Priapeorum. Adiectae sunt Varronis et Senecae satirae similesque reliquiae*. A cura di W. Heraeus. 6° ed. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Buchwald, W. 1964. «morem gerere». *MH* 21: 180–82.

Burns, P.C. 2001. «Augustine's use of Varro's " Antiquitates rerum divinarum " in his " De civitate Dei "». *AugStud* 32 (1): 37–64.

Butterfield, D. J., a c. di. 2015. *Varro Varius*. Cambridge Philological Society.

Calabi, F. 1995. *Lettera di Aristea a Filocrate / introduzione, traduzione e note di Francesca Calabi*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Calboli, G. 1965. *Cornificiana. L'autore e la tendenza politica della Rhetorica ad Herennium*. Bologna: Tip. Compositori.

———. 1993. *Cornifici Rhetorica ad Herennium / introd., testo critico, commento a cura di Gualtiero Calboli*. Bologna: Pàtron.

Cancik, H., e H. Cancik-Lindemaier. 2001. «Parallels : how the ancients compared their religions». *Hyperboreus* 7 (1): 308–23.

Cancik, H., e H. Mohr. 1990. «Erinnerung/Gedächtniss». In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, II:299–323. Stuttgart: Kohlhammer.

Cancik, H. 1986. «Rome as a sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome». *Visible Religion* IV-V: 250–65.

Cardauns, B. 1960. *Varros Logistoricus über die Götterverehrung (Curio de cultu deorum): Ausgabe und Erklärung der Fragmente*. Würzburg: Triltsch.

———. 1976. *Marcus Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum. Teil I: Die Fragmente. Teil II: Kommentar*. 2 vol. Wiesbaden: F. Steiner.

———. 2001. *Marcus Terentius Varro: Einführung in sein Werk*. Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft. Heidelberg: C. Winter.

Cary, P. S. 2000. *Augustine's invention of the inner self: the legacy of a Christian Platonist*. Oxford ; New York: Oxford University Pr.

Cèbe, J. P. 1966. *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*. Paris: de Boccard.

———. 1972. *Varron. Satires Ménippées 1*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1974. *Varron. Satires Ménippées 2*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1975. *Varron. Satires Ménippées 3*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1980. *Varron. Satires Ménippées 5*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1983. *Varron. Satires Ménippées 6*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1985. *Varron. Satires Ménippées 7*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1987. *Varron. Satires Ménippées 8*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1996. *Varron. Satires Ménippées 11*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1998. *Varron. Satires Ménippées 12*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

———. 1999. *Varron. Satires Ménippées 13*. Rome; Paris: École française de Rome; Diff. de Boccard.

Cenderelli, A. 1973. *Varroniana. Istituti e terminologia giuridica nelle opere di M. Terenzio Varrone*. Milano: Dott. A. Giuffré Editore.

Champeaux, J. 1975. «Primigenius, ou de l'originaire». *Latomus* 34: 909–85.

Chappaius, C. 1868. *Fragments des ouvrages de M. Terentius Varron intitulés «Logistorici», «Hebdomades vel de Imaginibus», «De Forma philosophiae» recueillis, mis en ordre, accompagnés d'introduction et de notes par Ch. Chappuis*. Paris: L. Hachette et Cie.

Cichorius, C. 1906. «Zur Lebensgeschichte des Valerius Soranus». *Hermes* 41: 59–68.

Cichorius, C. 1922. *Römische Studien: historisches epigraphisches literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*. Leipzig-Berlin.

Coarelli, F. s.d. «Ficus Ruminalis». *LTUR*.

Cole, S. G. 1984. *Theoi Megaloi. The cult of the Great Gods at Samothrace*. Leiden: Brill.

Cole, T., e J. A. Hanson. 1967. *Democritus and the sources of Greek anthropology / ed. by Hanson J. A.* Cleveland: Western Reserve Univ. Pr.

Coleman, R. 2001. «Varro as an etymologist». In *Papers on grammar VI*, 61–96. Bologna: CLUEB.

Collart, J. 1954. *Varron, grammairien latin*. Paris: Les Belles Lettres.

———. 1963. «Analogie et anomalie». In *Varron. Six exposés et discussions*, 117–40. Entretiens sur l'Antiquité classique, IX. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt.

Cutino, M. 2000. *Licentii Carmen ad Augustinum. Introduzione, testo, traduzione e commento*. Saggi e testi classici, cristiani e medievali 13. Centro di Studi sull'antico cristianesimo. Università di Catania.

Dahlmann, H. 1932. *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*. Berlin: Weidmann.

———. 1935. «Terentius Varro». *RE*. Stuttgart: Metzler.

———. 1956. «Catus oder Cato ? Noch einmal der Titel von Varros Logistoricus». In *Navicula Chiloniensis. Studia philologica F. Jacoby professori Chiloniensi emerito octogenario oblata*, 114–22. Brill.

———. 1957. *Varronische Studien I: Zu den Logistorici*. Abhandlungen der Geistesund Sozialwissenschaftlichen Klasse 4. Mainz Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur In Kommission bei F. Steiner.

———. 1963. «Zu Varros Literaturforschung, besonders in "De poetis"». In *Varron. Six exposés et discussions*, 1–32. Entretiens sur l'Antiquité classique, IX. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt.

———. 1976. «Zu Varros antiquarisch-historischen Werken, besonders den Antiquitates rerum humanarum et divinarum». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti settembre 1974*, I: 163–76. Centro di studi varroniani.

Dahlmann, H., e W. Speyer. 1960. *Varronische Studien II*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 11. Mainz Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur In Kommission bei F. Steiner.

d'Aloja, C. 2007. «Legge di natura e lotta politica nell'opera di Cicerone». In *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, 127–61. Pavia: IUSS Press.

D'Anna, N. 2008. *Publio Nigidio Figulo : un pitagorico a Roma nel 1° secolo a.C*. Milano: Archè.

David, J.-M. 1992. *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine*. Rome: École française de Rome diff. de Boccard.

Della Corte, F. 1937. «La poesia di Varrone Reatino ricostituita». *MAT* 69 (2).

———. 1953. *Varronis Menippearum fragmenta*. Genova: Istituto di filologia classica.

———. 1958. «Recensione a H. Dahlmann and R. Heisterhagen, Varronische Studien I: Zu den Logistorici». *A&R* N.S. 3: 233–38.

———. 1970. *Varrone il terzo gran lume romano*. 2° ed. Firenze: La Nuova Italia.

Dench, E. 2004. *Romulus' asylum : Roman identities from the age of Alexander to the age of Hadrian*. Oxford ; New York: Oxford University Pr.

De Nonno, M. 1990. «Le citazioni dei grammatici». In *Lo spazio letterario di Roma antica, III*, 597–646. Salerno.

———. 1992. «Due note festine». *RFIC* 120: 174–84.

———. c.s. «Vetustas e antiquitas, veteres e antiqui nei grammatici latini». In *Imagines antiquitatis*, a cura di E. Romano. Pavia.

Desbordes, F. 1991. «Latinitas: constitution et évolution d'un modèle de l'identité linguistique.» In *Hellenismos: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989*, 33–47. Leiden - New York - København - Köln: E.J. Brill.

Deschamps, L. 1976. *Étude sur la langue de Varron dans les Satires Ménippées*. Lille: Reprod. des thèses.

———. 1978. «Quelques clins d'œil de Varron dans les Satires Ménippées». In *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, 91–100. Paris: Les Belles Lettres.

———. 1983. «Sabini dicti... ἀπο τοῦ σέβεσθαι». *Vichiana* 12: 157–87.

———. 1987. «Temps et histoire chez Varron». In *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, 2:167–92. Ed. Quattro Venti.

Diliberto, O. 2012. «"Ut carmen necessarium" (Cic. leg. II 59) : apprendimento e conoscenza della legge delle XII tavole nel I sec. a.C.» In *Letteratura e « ciuitas »*, di M. Citroni, 141–62. ETS.

D'Ippolito, F. 1986. *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*. Roma: Laterza.

———. 1994. *I giuristi e la città*. 2° ed. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Doerrie, H. 1986. «Zu Varros Konzeption der theologia tripertita in den Antiquitates rerum divinarum». In *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerhard Radke zum 18. Februar 1984*, 76–82. Aschendorff.

Dupont, F. 2002. «Le lait du père». In *Corps romains*, a cura di P. Moreau, 115–37. Grenoble: Millon.

Edelstein, L., e I.G. Kidd, a c. di. 1989. *The fragments of Posidonius*. 2nd ed. Cambridge University Press.

Eden, P. T. 1975. *A commentary on Virgil, Aeneid VIII*. Leiden: Brill.

Evans, R. 2008. *Utopia antiqua : readings of the golden age and decline at Rome*. London: Routledge.

Farrell, J. 1997. «The phenomenology of memory in Roman culture». *CJ* 92 (4): 373–83.

Feeney, D. C. 2007. *Caesar's calendar: ancient time and the beginnings of history*. Berkeley (Calif.) ; London: University of California Pr.

Ferrary, J.-L. 1988. *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*. Paris: de Boccard.

———. 2007. «Le droit naturel dans les exposés sur les parties du droit des traités de rhétorique». In *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, 75–94. Pavia: IUSS Press.

Flobert, P. 1973. «Mos». *Latomus* 32: 567–69.

———. 1985. *Varron. La langue latine. Livre VI*. Paris: Les Belles Lettres.

Flower, H. I. 1996. *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*. Oxford; New York: Oxford University Pr.

Fortenbaugh, W. F., e E. Schütrumpf, a c. di. 2001. *Dicaearchus of Messana : text, translation, and discussion*. New Brunswick - London: Transaction Publ.

Fraccaro, P. 1907. *Studi Varroniani. De gente populi romani libri IV*. Padova: A. Draghi.

———. 1910. «Reminiscenze catoniane in Virgilio». *Bollettino di Filologia Classica* XVII (novembre): 160–63.

Franceschi, F. 1954. «Censorino e Varrone». *Aevum* 28: 393–418.

Fraschetti, A. 1990. *Roma e il principe*. Roma: Ed. Laterza.

Frier, B. 1985. *The rise of Roman jurists. Studies in Cicero's Pro Caecina*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr.

Garcea, A. 2012. *Caesar's « De analogia » / ed., transl., and commentary by Alessandro Garcea*. Oxford ; New York: Oxford University Pr.

Gaudemet, J. 1938. «Coutume et raison en droit romain. A propos de C.J. 8,52,2». *RD*, 141–71.

———. 1979. *Études de droit romain, I : Sources et théorie générale du droit*. A cura di L. Labruna, I. Buti, e F. Salerno. Napoli: Jovene.

———. 1999. *Les naissances du droit. Le temps, le pouvoir et la science au service du droit*. 2e ed. Paris: Montchrestien.

———. 2002. *Les institutions de l'Antiquité*. 7e ed. Paris: Montchrestien.

Geerlings, W. 1990. «Die "theologia mythica" des M. Terentius Varro». In *Mythos : erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*, 205–22. Wiss. Verl. Trier.

Gelsomino, R. 1975. *Varrone e i sette colli di Roma*. Freiburg im Breisgau/Roma: Herder.

Giovini, M. 2014. «"Il vecchio e il nuovo" secondo Varrone. Appunti sul Γεροντοδιδάσκαλος». *Maia* LXVI: 29–57.

Goetz, G., e F. Schoell. 1910. *M. Terentii Varronis De lingua latina quae supersunt; accedunt gramaticorum Varronis librorum fragmenta*. Lipsiae: in aedibvs B. G. Tevbneri.

Gordon, R. L. 2015. «Pontifex, Pontifices». A cura di H. Cancik e H. Schneider. *Brill's New Pauly*. Antiquity. http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/pontifex-pontifices-e1004290.

Green, C. M. C. 1997. «Free as a bird : Varro De re rustica 3». *AJPh* 118 (3): 427–48.

Grilli, A. 1979. «Sul numero sette». In *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografica e poesia latina. Scritti in onore di Benedetto Riposati*, 203–19. Rieti - Milano: Centro di Studi Varroniani - Università Cattolica S. Cuore.

Gros, P. 2012. «Espace et rhétorique de Varron à Vitruve : le problème du " templum " de la connaissance». *Athenaeum* 100 (1): 231–45.

Gros, P., A. Corso, e E. Romano. 1997. *Vitruvio. De architectura*. Torino: Einaudi.

Guarino, A. 1980. *L'ordinamento giuridico romano*. Napoli: Jovene.

Gwyn Morgan, M. 1974. «Three Notes on Varro's Logistorici». *MH* 31: 117–28.

Habinek, T., e A. Schiesaro, a c. di. 1997. *The Roman cultural revolution*. Cambridge: Cambridge Philological Society.

Hadot, I. 2005. «La question varronienne vingt ans plus tard». In *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, 333–73. Vrin.

Hagendahl, H. 1967. *Augustine and the Latin classics*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.

Halbwachs, M. 1925. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan.

———. 1972. *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. 2° ed. Paris: Presses universitaires de France.

Hardie, P. 1986. *Vergil's Aeneid. Cosmos and imperium*. Oxford: Clarendon Pr.

Havelock, E. A. 1973. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone / trad. di Carpitella M*. Roma: Laterza.

Hellegouarc'h, J. 1963. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.

Hemberg, B. 1950. *Die Kabiren*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Hendrickson, G. 1911. «The provenance of Jerome's catalogue of Varro's works». *CPh* 6 (3): 334–43.

Heurgon, J. 1950. «L'effort de style de Varron dans les Res rusticae». *RPh*, 57–71.

Hoffmann, Z. 1982. «The parody of "mos maiorum" in Plautus». *Oikumene* 3: 217–23.

Hölkeskamp, K.-J. 2014. «In Defence of Concepts, Categories, and Other Abstractions: Remarks on a Theory of Memory (in the Making)». In *Memoria Romana: Memory in Rome and Rome in Memory*, a cura di K. Galinsky, 63–70. Supplements to the Memoirs of the American Academy in Rome 10. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hölscher, T. 2001. «Die Alten vor Augen : politische Denkmäler und öffentliches Gedächtnis im republikanischen Rom». In *Institutionalität und Symbolisierung: Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, a cura di M. Gert, 183–211. Köln ; Wien: Böhlau.

Horsfall, N. 1972. «Varro and Caesar. Three chronological problems». *BICS* 19: 120–28.

Jocelyn, H. D. 1982. «Varro's Antiquitates rerum divinarum and religious affairs in the late Roman Republic». *Bulletin of the John Rylands Library* 65: 148–205.

Kapteyn, J. 2015. «All Italy an Orchard: Landscape and the State in Varro's de Re Rustica». Thesis dact., University of Washington.

Kaster, R. A. 2011. *Macrobe. Saturnalia. Books 3-5*. Loeb classical library 511. Cambridge, Mass. - London: Harvard university press.

Kent, R. G. 1938. *Marcus Terentius Varro. De Lingua Latina*. Cambridge, Mass. - London: Harvard University Press.

Kettner, K. C. H. 1863. «M. Terenti Varronis. De vita populi romani ad Q. Caecilium Pomponianum Atticum librorum quattuor quæ extant». Halae, formis Hendeliis.

Kleywegt, A. J. 1972. *Varro über di Penaten und die 'Großen Götter'*. Amsterdam.

Klotz, A. 1911. «Der Katalog der Varronischen Schriften». *Hermes* 46 (1): 1–17.

Krahner, L. H. 1846. *Commentatio de Varrone ex Marciani Capellae Satura supplendo. Cap. I. De Varronis philosophia*. Neubrandenburg.

Krenkel, W. A. 2002. *Marcus Terentius Varro. Saturae Menippeae*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae Verlag.

Kronenberg, L. 2009. *Allegories of Farming from Greece and Rome: Philosophical Satire in Xenophon, Varro and Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krueger, P. 1894. *Histoire des sources du droit romain*. Tradotto da M. Brissaud. Trad. Fr. Vol. 16. Manuel des antiquités romaines. Paris: Thorin & Fils.

Kruschwitz, P. 2009. «" Ruminari " rehashed: on Livius Andronicus, Aegisthus frg. IV R.2». *MD* 63: 157–64.

Kumaniecki, K. 1962. «Cicerone e Varrone. Storia di una conoscenza». *Athenaeum* 40: 221–43.

Lang, C. 1881. *Cornuti theologiae graecae compendium*. Lipsiae: in aedibus B. G.Teubneri.

La Penna, A. 1973. *Sallustio e la rivoluzione romana*. 3° ed. Milano.

———. 1976. «Alcuni concetti base di Varrone sulla storia romana». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti settembre 1974*, II:397–407. Rieti: Centro di studi varroniani.

Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*. Vol. 4. Teil. Handbuch der Altertumswissenschaft, V. Abt. München: Beck.

Laughton, E. 1978. «Humour in Varro». In *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, 105–11. Les Belles Lettres.

Leeman, A. D., e H. Pinkster. 1985. *De oratore libri III, Kommentar, II : Buch i,166-265 ; Buch ii,1-98 / von Leeman A. D.; von Pinkster H*. Heidelberg: Winter.

Lehmann, A. 2002. *Varron critique littéraire : regard sur les poètes latins archaïques / préf. de Jacqueline Dangel*. Bruxelles: Latomus.

Lehmann, Y. 1991. «Un exemple d'éclectisme médical à Rome : la théorie varronienne des âges de la vie». In *Les écoles médicales à Rome*, 149–57. Genève.

———. 1997. *Varron théologien et philosophe romain*. Bruxelles: Latomus.

———. 2003. «Originalité et finalité des "Logistorici" de Varron». In *Autour de Lactance*, 297–300. Les Belles Lettres.

Lennartz, K. 2003. «Zu Sprachniveau und Stilbildung in der republikanischen Tragödie : unter besonderer Berücksichtigung sondersprachlicher und volkssprachlicher Elemente : mit einem Anhang zu den Hiatstellen». *Glotta : Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache* 79: 83–136.

Leonardis, I. 2014. «Vetustas, oblivio e crisi di identità nelle Saturae Menippeae: il risveglio di Varrone in un'altra Roma». *Epekeina* 4: 19–58.

Lepore, E. 1954. *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica.* Napoli.

Lévy, C. 2002. *Le filosofie ellenistiche*. Tradotto da A. Taglia. Einaudi.

Lewis, N. 1959. *Samothrace. Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York University, I : The ancient literary sources / ed. & transl. by Lewis N*. New York: Pantheon Books.

Lieberg, G. 1972. «Varros Theologie im Urteil Augustins». In *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, III:185–201. Catania: Fac. di Lett. e Filos.

———. 1973. «Die theologia tripertita in Forschung und Bezeugung». In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Joseph Vogt zu seinem 75. Geburtstag gewidmet, I*, I,4:63–115. de Gruyter.

———. 1976. «Il giudizio di S. Agostino sulla teologia di Varrone». In *Congresso internazionale di Studi Varroniani*, II:409–13. Rieti.

———. 1982. «Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens». *RhM* 125: 25–53.

Lind, L. R. 1994. «Thought, life, and literature at Rome: the consolidation of culture». In *Studies in Latin literature and Roman history. 7*, a cura di C. Deroux. Collection Latomus 227. Bruxelles: Latomus.

Linke, B., e M. Stemmler, a c. di. 2000. *Mos maiorum: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Historia Einzelschriften 141. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Long, A. A. 1989. *La filosofia ellenistica : stoici, epicurei e scettici*. Bologna: Il Mulino.

Lundy, S. J. 2013. «Language, Nature, and the Politics of Varro's De Lingua Latina». Thesis dact., The University of Texas at Austin.

https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/22057/LUNDY-DISSERTATION-2013.pdf?sequence=1.

Magdelain, A. 1990. *Jus, imperium, auctoritas: études de droit romain*. Paris: de Boccard.

Mamoojee, A. 2003. «“ Antiquus ” and “ vetus ” : a study in Latin synonymy». *Phoenix* 57 (1): 67–82.

Marrou, H. I. 1948. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Ed. du Seuil.

Mascoli, P. 2013. «Sidon. epist. 4, 12, 1-2. la ruminatio, da forma di socializzazione ad intima riflessione sul sapere». *InvLuc* 35-36: 137–45.

Mazzarino, A. 1948. «Una nuova pagina di Plinio il Vecchio». *Maia* 1: 200–222.

McAlhany, J. 2003. «Language, Truth, and Illogic in the Writings of Varro.» Thesis dact., Columbia University.

Mercklin, L. 1857. «Die Doppeltitel der Varronischen Menippeae und Logistorici». *RhM* 12: 391–39.

Michel, A. 1965. «Le philosophe, le roi et poète dans le De lingua Latina». *RPh* 39: 69–79.

———. 1998. «Philon d'Alexandrie et l'Académie». In *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, 493–502. Brepols.

Mikołajczyk, I. 1983. «Les fragments de la satire ménippée “Sexagessis” de Varron». In *Études de philologie classique à la mémoire de S. Srebrny*, 103–96. Torun.

Mirsch, P. 1882. «De M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum humanarum libris XXV». *Leipziger Studien zur Classischen Philologie* 5: 1–144.

Moatti, C. 1983. «Droit et politique dans le Pro Murena de Cicéron». *RD* 61: 515–30.

———. 1988. «Tradition et raison chez Cicéron. L'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine». *MEFRA* 100 (1): 385–430.

———. 1991. «La crise de la tradition à la fin de la République romaine à travers la littérature juridique et la science des antiquaires». In *Continuità e transformazioni fra Repubblica e Principato : istituzioni, politica, società*, 31–45. Edipuglia.

———. 1997. *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe-Ier s. avant J.-C.)*. Paris: Seuil.

———., a c. di. 1998. *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine / avant-propos de C. Moatti*. Rome: École française de Rome.

———. 2000. «Pour une histoire intellectuelle de l'Antiquité». *RH* 124 (3): 685–91.

———. 2001. «“ Respublica ” et droit dans la Rome républicaine». *MEFRM* 113 (2): 811–37.

———. 2003. «La construction du patrimoine culturel à Rome aux Ier siècle avant et Ier siècle après J.-C». In *Memoria e identità*, a cura di M. Citroni, 81–98. Università di Firenze, Dipartimento di scienze dell'antichità.

———. 2003b. «Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République». *RH* 127 (2): 303–25.

Momigliano, A. 1950. «Ancient History and the Antiquarian». *JWI* XIII: 285–315.

———. 1969. *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Ed. di Storia e Lett.

———. 1984. «The Theological Efforts of the Roman Upper Class in the First Century BC». *CPh* 79 (3): 199–211.

Mora, F. 1995. *Il pensiero storico-religioso antico : autori greci e Roma. I, Dionigi di Alicarnasso*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Mras, K. 1914. «Varros Menippeische Satiren und die Philosophie». *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 33: 390–420.

Müller, R. 1938. «Varros Logistoricus über Kindererziehung». Leipzig: Bonner Universitäts.

Mutschler, F.-H. 2000. «Norm und Erinnerung: Anmerkungen zur sozialen Funktion von historischem Epos und Geschichtsschreibung im 2. Jh. v. Chr». In *Moribus antiquis res stat Romana*, 87–124. Saur.

Néraudau, J. P. 1978. «Sexagenarii de ponte. Réflexions sur la genèse d'un proverbe». *REL* 56: 158–74.

Neschke-Hentschke, A. 2007. «Il diritto naturale nell'antica Grecia. Platone e gli stoici». In *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, 11–57. Pavia: IUSS Press.

Nicolet, C. 1989. «Il cittadino, il politico». In *L'uomo romano*, a cura di A. Giardina, 1–44. Laterza.

———. 1991. *Space, geography, and politics in the early Roman empire*. Ann Arbor, Mich.: Univ. of Michigan Pr.

Nora, P. 1984. «Présentation». In *Les lieux de mémoire*. Gallimard.

North, J. A. 1998. «The books of the "pontifices"». In *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, a cura di C. Moatti, 45–63.

O'Daly, G. J.-P. 1999. *Augustine's « City of God » : a reader's guide*. Oxford ; New York: Oxford University Pr.

Oko, I. 1937. «De M. T. Varronis quattuor vocabulorum explanandorum gradibus (De l.l. V,7-10)». *Eos*, 157–68.

Opelt, I. 1969. «La coscienza linguistica dei Romani». *Atene e Roma* 14 (2): 21–37.

Otto, A. 1890. *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*. Leipzig: Teubner.

Pépin, J. 1956. «La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources». *REAug* 2: 265–94.

———. 1976. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéochrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes.

Peter, H. 1902. «Die Epochen in Varros Werk De gente populi Romani». *RhM* 57: 231–51.

———. 1914. *Historicorum Romanorum reliquiae*. 2° ed. Vol. I. Lipsiae: aedibus B. G. Teubneri.

Pfaffel, W. 1981. *Quartus gradus etymologiae. Untersuchungen zur Etymologie Varros in De lingua Latina*. Königstein: Hain.

Pieper, J., a c. di. 2014. *Valuing the past in the Greco-Roman world: proceedings from the Penn-Leiden colloquia on ancient values VII*. Leiden: Brill.

Piras, G. 1998. *Varrone e i poetica verba: studio sul settimo libro del De lingua latina*. Bologna: Pàtron.

———. c.s. «"Dicam dumtaxat quod est historicon": Varro and/on the past». In *Back to the Future: Varro, the State, and Antiquarianism*.

Pisani, V. 1976. «Non solum ad Aristophanis lucernam, sed etiam Cleanthis. La teoria grammaticale e quella filosofica nell'etimologia di Varrone». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti settembre 1974*, I:197–207. Centro di studi varroniani.

Pittà, A. 2015. *M. Terenzio Varrone, de vita populi Romani. Introduzione e commento*. Pisa: Pisa University Press.

Pizzani, U. 1974. «Il filone enciclopedico nella patristica da S. Agostino a S. Isidoro di Siviglia». *Augustinianum* 14: 667–96.

———. 1976. «La sezione musicale dei Disciplinarum libri di Varrone Reatino». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti settembre 1974*, II:457–76. Centro di studi varroniani.

———. 1979. «Schema agostiniano e schema varroniano della disciplina grammaticale». In *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografica e poesia latina. Scritti in onore di Benedetto Riposati*, 397–411. Centro di Studi Varron.

———. 1990. «Enciclopedismo Varroniano». In *La repubblica romana: da Mario e Silla a Cesare e Cicerone*, 181–216. Mantova: Accad. Nazionale Virgiliana.

———. 1993. «Il "Carmen Licentii ad Augustinum" e i "Disciplinarum libri" di Varrone reatino». *Helmantica* 44: 497–515.

Pohlenz, M. 2005. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale.* Tradotto da O. De Gregorio. Bompiani.

Poucet, J. 1987. «Temps mythique et temps historique. Les origines et les premiers siècles de Rome». *Gerión* 5: 69–85.

Préaux, J. 1970. «L'hymne à Jupiter de V. de Sora»,. In *Hommages à M. Delcourt*, a cura di R. Crahay, 182–95. 114. Latomus.

Prinzen, H. 1998. *Ennius im Urteil der Antike*. Stuttgart: Metzler.

Purcell, N. 1983. «The apparitores. A study in social mobility». *PBSR* 51: 125–73.

Rackham, H. 1961. *Cicero. De natura deorum. Academica*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Radke, G. 1990. *Fasti Romani : Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders*. Münster: Aschendorff.

Rankov, B. 1987. «M. Iunius Congus the Gracchan». In *Homo viator. Classical essays for John Bramble*, a cura di M. Whitby, P. Hardie, e M. Whitby, 89–94. Bristol: Bristol Classical Pr.

Ranucci, G. 1972. «Il libro XX delle "Res Humanae" di Varrone». *Studi Noniani* II: 107–37.

Rapisarda, C. A. 1991. *Censorini De die natali liber ad Q. Caerelium. Pref., testo critico, trad. e commento*. Bologna: Pàtron.

Rawson, E. 1985. *Intellectual life in the late Roman Republic*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

Reischl, B. 1976. *Reflexe griechischer Kulturentstehungslehren bei augusteischen Dichtern*. Augsburg: Blasaditsch.

Reitzenstein, R. 1901. *M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita. Eine Studie zur Geschichte der Sprachwissenschaft.* Leipzig.

Ribbeck, O. 1873. *Comicorum Romanorum Fragmenta*. Lipsiae: In aedibvs B.G. Tevbneri.

Riccomagno, L. 1931. *Studio sulle satire Menippee di Marco Terenzio Varrone Reatino*. Alba: Sacerdote.

Riese, A. 1865. *Marcus Terentius Varro. Saturae Menippeae*. Lipsiae: Teubner.

Riganti, E. 1978. *Marco Terenzio Varrone. La lingua latina. Libro VI*. Bologna: Pàtron.

Ritschl, F. 1848. «Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro». *RhM* 6: 481–560.

———. 1877. *Friderici Ritschelii Opuscula philologia*. A cura di C. Wachsmuth. Leipzig: Teubner.

Robinson, L. 1976. «Marcus Terentius Varro, Sexagesis or born sixty years too late, II». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti*, 477–83. Centro di studi varroniani.

Rolle, A. 2009. «Il motivo del culto cibelico nelle " Eumenides " di Varrone». *Maia* 61 (3): 545–63.

———. 2013. «Due frammenti di parodia filosofico-religiosa: i frr. 582a-b e 583b delle " Menippee " di Varrone». *Philologus* 157 (2): 283–90.

Roloff, H. 1938. «Maiores bei Cicero». Göttingen: Leipzig.

Romano, D. 1976. «Varrone e Cibele». In *Atti Congresso internazionale di studi varroniani Rieti*, 495–506. Centro di studi varroniani.

Romano, E. 1998. «Pensare le credenze. Le "opiniones" nella cultura romana attraverso una lettura di Cicerone». *I quaderni del ramo d'oro* 2: 137–57.

———. 2001. «"Antichi" e "moderni" nella Roma di fine repubblica». In *L'antico degli antichi*, 125–32. Palumbo.

———. 2003. «Il concetto di antico in Varrone». In *Memoria e identità*, a cura di M. Citroni, 99–117. Università di Firenze, Dipartimento di scienze dell'antichità.

———. 2005. «Effigies antiquitatis. Per una storia della persistenza delle Dodici Tavole nella cultura romana». In *Le Dodici Tavole: dai decemviri agli umanisti / a cura di Michel Humbert*, 451–79. Pavia: IUSS Pr.

———. 2006. «L'ambiguità del nuovo: res novae e cultura romana». *Laboratoire italien. Politique et société*, n. 6: 17–35.

———. 2010. «Senso del passato e paradigma dell'antico: per una rilettura del "De legibus" di Cicerone». In *Incontri triestini di filologia classica*, 9:1–44. Trieste: Università di Trieste.

———. 2011. «Vitruvio fra storia e antiquaria». *Cahiers des études anciennes*, n. XLVIII: 201–17.

———. 2012. «Immagini di Roma fra tarda repubblica e principato». In *Letteratura e « ciuitas »*, di M. Citroni, 11–32. ETS.

———. c.s. «La philosophia dei 'non filosofi': Varrone e Vitruvio».

Romano, E., G. Picone, e F. Gasti. 2003b. *Lezioni romane*. Vol. 1. Loescher.

Romm, J. S. 1992. *The edges of the earth in ancient thought : geography, exploration, and fiction*. Princeton (N.J.): Princeton University Pr.

Ross Taylor, L. 1931. «Aniconic Worship among the Early Romans». In *Classical Studies in Honor of John C. Rolfe*, 305–14. Philadelphia.

Rüpke, J. 2005. «Varro's "tria genera theologiae": religious thinking in the late republic». *Ordia prima* 4: 107–29.

———. 2012. *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Pr.

Salanitro, M. 1990. *Le Menippee di Varrone: contributi esegetici e linguistici*. Roma: Ed. dell'Ateneo.

Salvadore, M. 2004. *M. Terentii Varronis fragmenta omnia quae extant. Pars II: De vita populi Romani libri 4*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Salvatore, A. 1978. *Scienza e poesia in Roma. Varrone e Virgilio*. Napoli: Guida.

Sanford, E. M. 1922. «The Tragedies of Livius Andronicus». *CJ* 18: 274–85.

Saunders, T. J. 2001. «Dicaearchus' historical anthropology». In *Dicaearchus of Messana*, a cura di W. F. Fortenbaugh e E. Schütrumpf, 237–54. New Brunswick - London: Transaction Publ.

Scarpi, P. 2002. *Le religioni dei misteri. 2, Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, mitraismo / [introd., trad. e comm.]*. Milano: Mondadori.

Schäfer, C. 1996. *Xenophanes von Kolophon : ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*. Stuttgart: Teubner.

Schanbacher, D. 2000. «ius und mos: zum Verhältnis rechtlicher und sozialer Normen». In *'Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, a cura di M. Braun, A. Haltenhoff, e F.-H. Mutschler, 353–71. München - Leipzig: K.G. saur.

Scheid, J. 1990. *Romulus et ses frères: le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Paris: de Boccard.

———. 2001. *Religion et piété à Rome*. 2e éd. Paris: Albin Michel.

Schiavone, A. 1976. *Nascita della giurisprudenza: cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-repubblicana*. Biblioteca di cultura moderna 790. Bari: Laterza.

———. 1987. *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana. Il secolo della rivoluzione scientifica nel pensiero giuridico antico*. Bari: Laterza.

———. 2003. «Sapere giuridico e identità romana: un'interpretazione». In *Memoria e identità*, a cura di M. Citroni, 61–79. Università di Firenze, Dipartimento di scienze dell'antichità.

———. 2005. *Ius: l'invenzione del diritto in Occidente*. G. Einaudi.

Schilling, R. 1980. «Penatibus et magnis dis (Virgile, Énéide III,12 et VIII,679), VI». In *Φιλίας χάριν. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni, I-VI*, 1963–78. Giorgio Bretschneider.

Schipani, S., a c. di. 2011. *Iustiniani Augusti Digesta seu pandectae*. Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza, Università degli studi di Roma «Tor Vergata». Milano: A. Giuffrè.

Schröter, R. 1963. «Die varronische Etymologie». In *Varron. Six exposés et discussions*, 79–116. Entretiens sur l'Antiquité classique, IX. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt.

Schulz, F. 1936. *Principles of roman law*. Oxford: Clarendon Pr.

———. 1946. *History of Roman legal science*. Oxford: Clarendon Pr.

Schütrumpf, E. 2001. «Dikaiarchs Βίος Ἑλλάδος und die Philosophie des vierten Jahrhunderts». In *Dicaearchus of Messana*, a cura di W. F. Fortenbaugh e E. Schütrumpf, 255–77. New Brunswick - London: Transaction Publ.

Sciarrino, E. 2011. *Cato the Censor and the beginnings of Latin prose : from poetic translation to élite transcription*. Columbus (Ohio): Ohio State University Pr.

Shackleton Bailey, D. R. 1965. *Letters to Atticus, I: 68-54 B. C. Books I-IV*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skutsch, O. 1984. *The Annals of Q. Ennius*. Oxford: Clarendon Pr.

Skydsgaard, J. E. 1968. *Varro the scholar. Studies in the first book of Varro's De re rustica*. København: Munksgaard.

Sluşanski, D. 1973. «Varron et les gradus aetatum». *Limbi clas. şi orient. (Anal. Univ. Bucureşti)* 22: 103–9.

Small, J. P. 1997. *Wax tablets of the mind : cognitive studies of memory and literacy in classical antiquity*. London: Routledge.

Solignac, A. 1962. *Œuvres de saint Augustin: Les confessions. Livres VIII-XIII*. Bibliothèque Augustinienne 14. Paris: Desclèe de Brouwer.

Solignac, A., E. Corsini, J. Pépin, e A. Di Giovanni. 1987. *Agostino. Le Confessioni, libri X-XIII*. Palermo: Ed. Augustinus.

Spaltenstein, F. 2008. *Commentaire des fragments dramatiques de Livius Andronicus*. Collection Latomus 318. Bruxelles: Latomus,.

Spencer, D. 2010. *Roman landscape : culture and identity*. Oxford ; New York: Oxford University Pr.

Spengel, A., e L. Spengel. 1885. *Marcus Terentius Varro. De lingua latina Libri*. Berolini: Weidmannos.

Stok, F. 1991. «Catone e le eta della vita». *RCCM* 33: 29–35.

Syme, R. 1939. *The Roman revolution*. Oxford: Clarendon Pr.

Tarver, T. 1997. «Varro and the antiquarianism of philosophy». In *Philosophia togata. 2,* 130–64. Clarendon Pr.

Taylor, D. J. 1974. *Declinatio: A Study of the Linguistic Theory of Marcus Terentius Varro*. Vol. 2. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Studies in the History of Linguistics, III. Amsterdam: J. Benjamins.

Thomas, Y. 1986. «A Rome, pères citoyens et cité des pères (IIe siècle av. J.C.-IIe siècle ap. J.C.), I». In *Histoire de la famille, I*, 195–229. Armand Colin.

———. 1996. *« Origine » et « commune patrie » : étude de droit public romain (89 av. J.-C.- 212 ap. J.-C.)*. Rome: École française de Rome.

Toohey, P. 1984. «Politics, prejudice, and the Trojan genealogies. Varro, Hyginus, and Horace». *Arethusa* 17: 5–28.

Traglia, A. 1974. *Opere di Marco Terenzio Varrone*. Torino: UTET.

Traina, A., e G. Bernardi Perini. 1998. *Propedeutica al latino universitario*. 6a ed. Pàtron.

Traina, G. 1993. «Roma e l'Italia: tradizioni locali e letteratura antiquaria : (II a. C.-II d. C.)». *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, 9a, 5: 87–118.

Untersteiner, M. 1956. *Senofane, Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia.

Van Nuffelen, P. 2010. «Varro's "Divine antiquities" : Roman religion as an image of truth». *CPh* 105 (2): 162–88.

«Varron: Six exposés et discussions». 1963. In . Vol. 9. Entretiens sur l'Antiquité Classique. Vandoeuvres-Geneva, Switzerland: Fondation Hardt.

Vasina, J. 1985. *Oral Tradition as History*. London: Currey.

Wallace-Hadrill, A. 1997. «Mutatio morum : the idea of a cultural revolution». In *Roman cultural revolution*, a cura di A. Schiesaro e T. Habinek, 3–22. Cambridge Philological Society.

Walter, U. 2004. *«Memoria» und «res publica»: zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Frankfurt am Main: Antike.

Warmington, E. H. 1936. *Remains of old latin, II: Livius, Naevius, Pacuvius, Accius / transl. by Warmington E. H*. London: Heinemann.

Wehrli, F. 1967. *Die Schule des Aristoteles, I : Dikaiarchos / hrsg. von Wehrli F*. Basel: Schwabe.

———. 1968. «Dikaiarchos, Peripatetiker des 4. Jhs. aus dem sizilischen Messene». *RE Suppl.-Bd.* 11: 526–34.

Williams, G. 1958. «Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals». *Journal of Roman Studies* 48: 16–29.

Wiseman, T. P. 1974. «Legendary genealogies in late republican Rome». *Greece and Rome* 21: 153–64.

———. 1995. *Remus: a Roman myth*. Cambridge; New York: Cambridge University Pr.

Wiseman, T.P. 2009. *Remembering the Roman people: essays on late-Republican politics and literature*. Oxford ; New York: Oxford University Pr.

Wiseman, T. P. 2014. «Popular Memory». In *Memoria Romana: Memory in Rome and Rome in Memory*, a cura di K. Galinsky, 43–62. Supplements to the Memoirs of the American Academy in Rome 10. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Wissowa, G. 1887. «Die Überlieferung Über die Römischen Penaten». *Hermes* 22: 29–57.

Yates, F. A. 1966. *The art of memory*. London: Routledge.

Zago, G. 2012. *Sapienza filosofica e cultura materiale : Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*. Bologna: Il Mulino.

Zerubavel, E. 2005. *Mappe del tempo: memoria collettiva e costruzione sociale del passato*. Tradotto da R. Falcione. Bologna: Il Mulino.

Zucchelli, B. 1975. «Un antiquario romano contro la nobilitas. M. Giunio Congo Graccano». *StudUrb(B)* 49 (1): 109–26.

———. 1979. «Sui Logistorici di Varrone». In *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografica e poesia latina. Scritti in onore di Benedetto Riposati*, 587–602. Rieti - Milano: Centro di Studi Varroniani - Università Cattolica S. Cuore.

———. 1981. *Varro logistoricus: studio letterario e prosopografico*. Università degli studi di Parma, Istituto di lingua e letteratura latina.

RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare quanti mi hanno aiutata in questi anni per portare a termine la presente tesi e, prima fra tutti, la prof.ssa Elisa Romano grazie alla quale ho iniziato ad appassionarmi di Varrone. Molti dei risultati qui raggiunti hanno le loro radici nel dialogo, accademico e umano, tenuto con lei e con le sue ricerche sul Reatino: un dialogo che, come ricordo nell'introduzione, è iniziato alcuni anni fa, ai tempi della mia laurea magistrale.

Mi risulta difficile dire con quale ordine io debba ringraziare i miei relatori, il prof. Mario De Nonno e la prof.ssa Claudia Moatti. Di certo i loro approcci differenti non soltanto hanno arricchito il mio lavoro, ma hanno offerto anche alcuni spunti di analisi risultati poi decisivi per l'impianto finale di questa tesi, come ad esempio è stato il suggerimento della prof.ssa Moatti di impostare il mio studio a partire dall'analisi di alcune parole cardini del pensiero varroniano e romano in genere, oppure il consiglio del prof. De Nonno di considerare più da vicino il concetto di *immanitas* in Varrone, basandomi su alcune occorrenze nei suoi scritti dell'aggettivo *immanis*.

Molto importanti sono stati per me gli incontri con il prof. Giorgio Piras, durante i quali abbiamo potuto confrontarci e condividere proficuamente i risultati delle nostre ricerche. Così pure ho avuto la fortuna di poter discutere su alcuni punti delle mie ricerche con il prof. Giancarlo Mazzoli, che ha dato in particolare un contributo per migliorare il quarto capitolo della tesi.

Un profondo ringraziamento va poi alla prof.ssa Carla Lo Cicero per la sua estrema gentilezza e disponibilità e anche per avermi permesso, con il suo competente aiuto, di portare a termine durante il mio dottorato un percorso internazionale, che ha valorizzato la mia formazione e conseguentemente i risultati delle mie ricerche.

Sono grata, poi, al prof. Yves Lehmann, che ho avuto il piacere di conoscere durante una conferenza londinese organizzata dalla prof.ssa Valentina Arena. La sua fiducia nei miei confronti e nei riguardi del mio lavoro è stata preziosa e profondamente incoraggiante in momenti per me difficili.

Infine, vorrei ringraziare il giovane prof. Joseph McAhlany, che mi ha permesso di leggere in anteprima la sua innovativa tesi di dottorato, e alcuni miei colleghi dottorandi, conosciuti in questi anni e con i quali ho potuto tessere un dialogo spesso stimolante e utile. Fra questi ricordo in particolare Manuel Luca Galzerano, Raphael Hunsucker, Nunzia Ciano, Guglielmo Mattei, Silvia Pelosi, Daria Russo, Alessandro Buccheri, e i dottorandi dell'associazione *Argonautes* del centro di ricerca ANHIMA.