

di cui parla Svetonio (*Claud.* 25) è Seleuco I Nicator e non Seleuco II Callinico (p. 198) e quando identifica il clima storico in cui fu composta questa lettera, che egli ritiene — a mio avviso giustamente — un falso, con quello della guerra fra Antioco III e i Romani (p. 128). Credo anzi che si possa andare oltre su questo punto (e ho avuto occasione di farlo in un articolo uscito qualche mese prima del lavoro del Mastrocinque: M. Sordi, *La lettera dei Romani a Seleuco per gli Iliensi*, in *Studi in onore di C. Sanfilippo*, Milano 1983, pp. 721 ss.) identificando la matrice stessa del falso, che ritengo certamente siriano e non romano, nello storico Egesianatte, che fu ambasciatore e portavoce di Antioco negli incontri di Corinto e di Roma, e che in fatto di falsi storiografici, con lo pseudonimo di Ce.àlone Gergizio, era maestro. Fu attraverso Egesianatte (e non dagli archivi di Ilio) che la lettera giunse fino al tempo di Claudio, quando, come sappiamo da Tacito (*Ann.* XII, 58, 2), Nerone giovinetto la incluse nel suo discorso del 53 in senato in favore degli Iliensi, affiancando alla menzione della leggenda di Enea venuto da Ilio, « alia haud procul fabulis vetera ».

Molto interessante mi sembra anche il paragrafo « Delfi e l'Apocalisse » (pp. 163-174) nel quale il Mastrocinque esamina il motivo, affiorante nelle profezie collegate col frammento di Antistene, dell'impero universale e le varie fasi della teoria della « successione degli imperi »: il Mastrocinque accoglie l'opinione diffusa secondo cui solo con Demetrio Falereo la serie Assiri-Medi-Persiani si apre al mondo greco ed assume la forma divenuta poi canonica Assiri-Medi-Persiani-Macedoni (p. 165).

Se, come io credo (cfr. su questa stessa Rivista, *supra*, p. 3 ss.), la lettera di Aristotele ad Alessandro « sulla politica verso le città » è autentica ed è databile verso il 330, sarebbe Aristotele e non Demetrio Falereo, che di Aristotele e di Teofrasto era discepolo, colui che collocò per la prima volta il mondo greco nella trama della successione degli imperi ed affrontò il problema, che la conquista di Alessandro aveva suscitato, dell'impero universale.

MARTA SORDI

AUTORI VARI, *La religión romana en Hispania*, Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1970), Madrid 1981. Un volume di pp. 458 e illustr.

Grosso volume in 4°, contiene ventotto studi (in origine erano di più, ma alcuni — avverte J. Arce nella Premessa — non furono poi trasmessi

per la stampa), studi presentati, e supponiamo discussi, al Simposio. L'impostazione dei lavori risulta non intesa a focalizzare un tema specifico nell'ambito di quello generale della religione romana in Spagna (in realtà con qualche, quanto mai opportuna, estensione all'intera Penisola Iberica e con cenni anche alla religione locale indigena). Si tratta bensì di monografie sui più disparati argomenti, ovviamente pur rigorosamente attinenti. E sembra anche a noi che, in una trattazione severamente scientifica quale vuole essere, ed è, quella di questo Simposio, una sintesi sarebbe stata possibile solo qualora fosse stata il proponimento specifico, giacché una relazione conclusiva dei lavori si sarebbe sbiadita di necessità nella stereotipia di una panoramica puramente riassuntiva discutibilmente necessaria. Ma, naturalmente, questa varietà di argomenti crea, in sede pratica, una specie di disarticolazione, cosicché anche da parte del recensore non è possibile discutere su tutti i ventotto studi e quindi ce se ne dovrà scusare. Gli autori sono: J. Caro Baroja, Fca. Chaves, M. Cruz Martín, M. J. Pena, M. A. Elvira, L. Abad, J. Arce, M. Blech, R. Casal, I. Rodá, M. Mayer, G. Fabre, A. M. Canto, C. Picón, A. Vázquez, J. M. Blázquez, J. L. Ramírez, J. J. Urruela, M. Pastor, A. Tovar, M. Bendala, M. Almagro, J. Alvar, G. G. Wagner, J. Padró, J. Hernández, A. Gonzáles, L. G. Iglesias, M. C. Fdez. Castro, J. Balmaseda, L. Caballero, J. Bermejo (taluni studi sono in collaborazione).

Si può anticipare il giudizio: palese impegno anche sul piano metodologico pur nella sobrietà quasi generale degli scritti, sempre opportuna e può darsi, in parte, esigita da ragioni pratiche.

Introduce il volume un articolo di J. Caro Baroja, *La religión según Varrón y aplicaciones de sus ideas a la Hispania romana*. A parte l'evidente rilievo dell'argomento in sé e per sé, l'articolo, che parte appunto dalle idee dell'erudito romano quali ci sono note, nelle linee fondamentali, attraverso l'esposizione fattane da Sant'Agostino nel sesto libro del *De civitate Dei*, può attirare l'attenzione su punti particolari quali l'osservazione che la « finzione » attribuita da Agostino al termine « mito » non è ammissibile per quanto concerne quei pagani che erano « credenti e praticanti ». Ciò è vero da un punto di vista astrattamente logico, ma dobbiamo osservare che il giudizio di Agostino va storicizzato, anzitutto perché la sua è erudizione non limitatamente critica e improntata, per dir così, ad indifferenza, ma assillata invece dal fervore del proselitismo, sicché il fatto che vi siano dei « credenti e dei praticanti » che seguono quelle *fabulae* (*De civ.* VI,5) è posizione, per il suo tempo e per la sua creazione intellettuale e spirituale, di perfetta coerenza quanto lo è ogni posizione di fede (anche pagana) contro ogni negazione che non ne ammetta la validità, non avvedendosi che la percezione del trascendentale è essa stessa una realtà. Vorrà dire soltanto che lo « ateo » la collocherà nel novero dell'umano, il credente in quello del divino.

Ma nel fenomeno religioso la sensibilità e la predisposizione alla religiosità rimangono inalterate. Certo è che, nella civiltà pagana, si costata spesso una distinzione tra la speculazione filosofica e, in ogni caso, l'interpretazione e l'esposizione erudite, razionali, e quella della religione nella sua validità quale era, o poteva essere, effettivamente sentita e attivamente seguita. Per quasi tutti i filosofi antichi gli dèi erano falsi, cosicché Agostino rifletteva nelle sue affermazioni un'idea che apparteneva già in proprio alla cultura antica ed il suo ammonimento ai non cristiani non poteva essere se non quello che essi seguivano dèi inesistenti: la sua accusa di « finzione » fu formulata proprio perché esistevano ancora credenti e praticanti di culti pagani. Inoltre occorre riflettere che la *fabula* non è, in sé e per sé, puro elemento pratico che spiega vi siano credenti e praticanti, ma è anzi lo scaturire dall'esigenza innata di ogni credo religioso, e che, in quanto tale, non potrebbe non crearsi delle immaginazioni. Ed esse, nel paganesimo antico, avvertono così profondamente il bisogno di un chiarimento tangibile da esprimersi in figure visualizzabili delle quali le divinità realizzate nella materia non sono che la conseguenza. Come si sa, esse divengono sacre in una connaturazione che nel cristianesimo è invece semplice rispetto derivato dall'atto della consacrazione, che le rende inviolabili, ma non riconosce loro la minima qualità spirituale. La definizione di Agostino è perciò pertinente.

Quanto a Varrone ci sarebbe da discutere molto se egli adotti veramente un criterio che esclude l'esperienza religiosa individuale. Certo, come giustamente afferma l'A., Varrone si pone di fronte al problema con la mentalità del romano che aveva rivestito cariche pubbliche in una fase di travaglio politico che non potette non coinvolgere anche la religione, fenomeno del resto non certo esclusivo di quel periodo e della storia romana. Varrone è quindi incline a valutare anzitutto gli aspetti culturali esercitati da sacerdoti sanciti ed esercitati dalla *res publica*. Ma ci sembra vi sia il pericolo di interpretare troppo secondo la lettera, e troppo poco secondo lo spirito — e soprattutto troppo poco secondo la realtà storica — le idee dell'erudito romano. Egli non poteva non avvedersi che esisteva anche la *pietas* personale. E, anzitutto, il culto collettivo non esclude la partecipazione spiritualmente individuale del devoto, e sebbene si circoscriva, non coarctisce che vi sia anche un'altra *pietas* all'infuori dell'ambito che avoca a sé. Fonti scritte ed archeologiche denotano questo fenomeno, del resto congetturabile già in astratto considerata la natura stessa dell'uomo. Basta pensare al *Rudens* di Plauto nel quale la responsabilità (e quindi la religiosità) individuale di fronte agli dèi è incisivamente delineata, e Catullo (*El. LXXVI*) si pone in rapporto diretto, ovviamente personale, con la divinità, ed è da notare soprattutto che, quel che egli chiede, lo chiede per la sua *pietas*, garbatamente, umilmente: non dunque un *do ut des* di forse troppo manualistica generalizzazione, per

lo meno se non lo si collochi in casi e tempi ben circostanziati.

Il problema centrale per quanto concerne quella che viene definita la religione ufficiale, è quello che — a nostro sommo parere — resta almeno da approfondire, e più in chiave storica e antichistica che non religiosa in sé e per sé soltanto: il problema ossia se abbia assunto tale carattere più per coazione, o addirittura sopruso del potere, che per mancanza di altri orientamenti e prospettive che fossero, oltre che immaginabili, anche attuabili. Semplificando al massimo gli estremi del problema, riteniamo che alla base del formarsi del fenomeno di una religione retta sostanzialmente da magistrati, quindi da persone investite di funzione pubblica, vi sia stata la necessità di concretare in organismi responsabili (intendo anche nel senso giuridico romano del termine) le aspirazioni religiose dei singoli davanti ai gravi pericoli che mettevano a cimento l'impegno collettivo, sia nelle fasi di conquista sia nei pericoli decisivi (vedi, per es., la calata di Annibale). Tali emergenze non potevano far convergere anche la *pietas* individuale in quelle strutture pubbliche alle quali compete, *naturaliter* pur con le aggiunte e le sovrapposizioni derivate dalle esperienze politiche concrete, e non solo per *autoritas* scaturita come dal nulla o dalla *superbia* soltanto, lo *ius* di gestire le imprese nelle quali il singolo si sentiva parte viva di una massa: anonima, non era però senza principio e senza rilievo spirituale superiore, era insomma il *Populus Romanus*, il quale, fra l'altro, aveva un suo *Genius*. A ciò si deve aggiungere il senso particolarmente vivo, dotato di un significato nettamente diverso e di una pulsazione individuale che non trovano corrispettivo nel nostro modo assuefatto per lunga tradizione di percepirsi cittadini, il senso ossia di *civis*: un legame stretto con la *res publica*, un essere parte effettiva di essa, un costituirne anche personalmente una componente fondamentale e che diveniva chiara nel più perspicuo dei modi pensandosi al confronto dei non *cives* romani.

Queste nostre osservazioni non rientrano nella prospettiva del tema trattato da Caro Baroja, ma ce ne hanno dato l'occasione, a margine, in spirito di discussione. Vi è però nel chiaro, certamente utile e ben informato studio dell'A. succitato, un punto nel quale ci sembra non si possa consentire. È la considerazione dell'A. secondo il quale la religione pagana non poteva essere vinta se continuavano ad esistere templi, altari, ecc., di dèi pagani, sicché il cristianesimo vinse distruggendo e sopprimendo cariche, feste, ecc., pagane, *per la violencia*. La violenza è storicamente documentata che ci fu anch'essa. Ma ci sembra che vi sia un fraintendimento della, se si può dire così, natura della religione ed anche una visione non sufficientemente ampia del culto, stesso, confondendoli con i contenuti specifici di una religione, che di quelli è il motore, non la conseguenza. Giacché si deve guardare al fenomeno nella sua sostanza, a parte quindi le deviazioni, le carenze, le

sopraffazioni anche, legate semplicemente a determinati tempi e al preponderare di gruppi (vedi il caso stranoto della Inquisizione). La persecuzione, da biasimare anche storicamente perché fu inutile, esercitata dai cristiani, ormai dominanti, contro i pagani, fu l'exasperazione di una vittoria già ottenuta, e si deve affermare senza mezzi termini che questi persecutori cristiani non avevano essi stessi un'idea chiara della religione che pur professavano. Una religione, quando muore, è per senescenza, e la persecuzione nulla può fare se non affrettarne la fine. Quando è vitale, una religione, un culto vincono. Lo si costata assai bene, per citare un solo esempio, nel caso del culto di Iside che, a Roma, finì con il dover essere ammesso, giacché i molti devoti, nonostante le autentiche persecuzioni cui in taluni momenti andarono soggetti, non rinunciarono alla loro fede. Una religione, se è vitale, non v'è diga che essa non riesca a superare dal di sotto.

La documentazione del Simposio è costituita, come si è accennato, anche da argomenti molto particolari e tuttavia non certo privi di interesse. Un esempio è quello di J. Arce, *El significado religioso del estendarte romano de Pollentia (Mallorca)*. La tesi dell'A. che la figura con cornucopia, patera e *bull*a non sia un'*Abundantia* come voleva il suo primo editore F. Alvarez-Ossorio, e tanto meno un Serapide come ritenne A. Garcia y Bellido, ma un *Genius Iuventus* alla cui identificazione conduce soprattutto la *bull*a sul petto (diciamo — da parte nostra — «soprattutto» ma non «necessariamente»), ci sembra abbia tutte le probabilità di essere giusta. Si può solo obiettare che la certezza proverrebbe proprio dalle figure che mancano, ossia quella dell'imperatore o dei figli, che dovevano occupare i cerchi che dovevano avere la funzione di sostenerli. Ragionevolmente Arce pensa alla famiglia dei Severi, anche perché si notano nell'oggetto particolari tecnici che si riscontrano nel II e III secolo. Aggiungiamo, da parte nostra, che l'aspetto formale non è valido per una datazione data la povertà artistica: opera certamente non ascrivibile ad una corrente accademica, né dalla grande tradizione classicistica, ha aspetto più di artigianato corrente che quello di una sommarietà provinciale pur capace di esprimere un suo autentico gusto.

Fra gli studi, citiamo quello di J. M. Blasquez, *El sincretismo en la Hispania Romana entra las religiones indigenas, griega, romana, fenicia e mystéricas*: un quadro assai limpido, corredato, oltre che da tabelle sui Lari desunte da studi precedenti, anche da numerose illustrazioni. Tra i documenti illustrati, vale senz'altro la pena di citare, anche a motivo dell'aspetto figurativo, una patera di Oñate (Guipúzcoa) per la vivacità della scena e soprattutto per la dedica alla *Salus Umeritana*. Alla sorgente di un fiume sta una figura femminile, stesa al suolo, con nella destra una canna palustre, tipico attributo delle personificazioni di fiumi, che però, di solito almeno, sono maschili. Non si tratterebbe, secondo l'A., di un

*Genius* del fiume, ma della *Salus* stessa secondo quello che dice la scritta. Non ci sembra però congettura necessaria che la *Salus Umeritana* sia essa stessa il Genio della fonte salutare. D'altra parte sarebbe troppo sottile disquisire se la popolazione locale vedeva nella fonte la *Salus dea* o la *salus* (con la minuscola) apportata dalla dea. O forse la divinità locale era femminile e la identificazione, diciamo meglio, l'equiparazione con la *Salus* romana, diveniva perciò spontanea anche a costo di privare questa degli attributi consueti, il serpente e la patera del cibo (non del liquido).

Di particolare rilievo è anche l'argomento trattato da J. L. Ramirez, *La creencias religiosas, pervivencia ultima de las civilizaciones prerromanas en la P. Ibérica*. Il breve, ma concentrato studio, è corredato da tabelle che distinguono, elencandole, le divinità secondo una classificazione molto appropriata, come dèi universali (per es., Giove), universali ma con appellativo locale (per es., *Genius Suestaniensis*), divinità di filiazione iberica (per es., Hehelsis Inso), e così via. Ogni tabella accanto al nome della divinità indica l'epoca, il luogo della scoperta, il nome del dedicante, la categoria sociale e «osservazioni» particolari.

Assai opportuna anche per l'argomento è ovviamente la trattazione fatta da A. M. Canto, *Notas sobre los pontifices coloniales y el origen del culto imperial en la Bética*. È articolo ricco di precisazioni formulate sulla base della documentazione epigrafica e quella, spesso più problematica e variamente attendibile, delle fonti storiografiche.

In via di principio corrisponde a severo criterio metodologico l'affermazione di M. A. Elvira Barba, *Los dioses romanos en la terra sigillata hispánica*, ossia che la loro comparazione può anche non avere nessun significato di religiosità. Il fatto tocca indirettamente uno dei problemi più interessanti, e più importanti, della religione antica, nel caso presente la romana, ossia il grado di *religiosità*, molto difficile da misurare. Ma, in via di massima, a noi sembra che si possa ritenere che i fabbricanti di terra sigillata, come quelli di lucerne, statuette, ecc., adottassero quei soggetti religiosi, quelle divinità, per le quali gli acquirenti denotavano interesse maggiore. Naturalmente vi è anche il soggetto che desta curiosità, quel genere di interesse che proviene da una nozione tramandata secolarmente e che si stacca per il suo significato emblematicamente tagliato e concluso: il caso, per esempio, di Romolo e Remo.

Come si vede, gli studi del Simposio hanno dato esca a qualche nostra osservazione. Certamente questo libro è destinato, come ogni buon testo, a suscitare altri problemi e ad attivare ancor più le ricerche sulla religione romana (e locale) in Spagna (e altrove), secondo il buon esempio degli autori che, con encomiabile senso della misura oltre che con sicura preparazione, hanno animato il Simposio madrileno.