

# ***Tanta religio et ea magna ex parte externa (25.1.6-12). Culti stranieri e crisi religiosa nel 213 a.C.***

Giovanna Todaro

Università degli Studi di Padova, Italia

**Abstract** The *religio externa* crisis examined in the article belongs to Rome's religious framework and presents the relationship between the national interest and new unofficial trends. The facts refer to the end of 213, that is, to a still critical phase of the Second Punic War. New rites of an external origin unleash a political case when they leave the private dimension and express themselves in public. The *magistrati minores* are overwhelmed by the crowd of newcomers; the intervention of the *praetor urbanus* is needed, who orders the confiscation of the new religious materials. Among these emerge two texts in verse (the *Carmina Marciana*), containing the *post quem* prophecy of the defeat of Canne and the prescription of the *ludi Apollinares*, as a religious and political remedy to the present crisis. Order and national harmony are re-established, without repression and with partial attention paid to new religious and social demands.

**Keywords** Livy. Religion. Literary Space. Second Punic War.

**Sommario** 1 Tre crisi religiose a confronto. – 2 L'emergenza religiosa del 213 a.C. – 3 La risposta dello Stato: i *ludi Apollinares*.



Edizioni  
Ca' Foscari

#### Peer review

Submitted	2020-08-07
Accepted	2020-10-14
Published	2020-12-21

#### Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Todaro, G. (2020). "*Tanta religio et ea magna ex parte externa (25.1.6-12). Culti stranieri e crisi religiosa nel 213 a.C.*". *Lexis*, 38 (n.s.), 2, 491-508.

DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2020/02/010

Il libro 25 degli *Ab urbe condita* di Tito Livio si apre con il racconto di un'esperienza religiosa anomala, trasformatasi in una pericolosa congiuntura nazionale. Si tratta della crisi scoppiata nell'inverno fra il 213 e il 212 e che, nata in sordina, deflagrò in tumulti popolari e in uno scandalo politico, affrontato dalle istituzioni con un'operazione di 'polizia religiosa' senza precedenti nella storia repubblicana. Livio presenta la vicenda come un effetto patologico dei disagi e dell'ansia provocati dalla guerra annibalica, che si protraeva dal 218 con un seguito di sconfitte e di sofferenze, di cui Roma non vedeva ancora la fine.<sup>1</sup> La seconda guerra punica si trovava ad una svolta: l'avanzata cartaginese era stata fermata e si era stabilito una sorta di equilibrio fra le parti, ma Annibale era ancora in Italia e continuava ad occupare il Sud. Anzi, la stessa crisi religiosa, vista attraverso il prisma del racconto liviano, è la conferma dell'andamento altalenante delle vicende militari in Italia. Questo è il racconto di Livio (25.1.6-12):<sup>2</sup>

*Quo diutius trahebatur bellum et variabant secundae adversaeque res non fortunam magis quam animos hominum, tanta religio, et ea magna ex parte externa, civitatem incessit, ut aut homines aut dei repente alii viderentur facti. Nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more. Sacrificuli ac vates ceperant hominum mentes; quorum numerum auxit rustica plebs, ex incultis diutino bello infestisque agris egestate et metu in urbem compulsa, et quaestus ex alieno errore facilis, quem velut concessae artis usu exercebant. Primo secretae bonorum indignationes exaudiebantur, deinde ad patres etiam ac publicam querimoniam excessit res. Incusati graviter ab senatu aediles triumvirique capitales quod non prohiberent, cum emovere eam multitudinem e foro ac disicere apparatus sacrorum conati essent, haud procul a fuit, quin violarentur. Vbi potentius iam esse id malum apparuit, quam ut minores per magistratus sedaretur, M. Aemilio praetori urbano negotium ab senatu datum est, ut eis religionibus populum liberaret. Is et in contione senatus consultum recitavit et edixit ut quicumque libros vaticinos precatationesve aut artem sacrificandi conscriptam haberet eos libros omnes litterasque ad se ante kal.*

Queste pagine rielaborano l'intervento presentato al Convegno *Rappresentazioni dello spazio nella letteratura latina* (Padova, 21-22 novembre 2019).

**1** È significativo il fatto che il libro 25 si apra con il riferimento alla sconfitta del *praefectus socium* Pomponio Veietano nel Bruzio (25.1.3-4) e con il presentimento dell'imminente caduta di Taranto in mano cartaginese (25.1.1). Sull'intreccio fra sconfitte militari e fenomeni religiosi nella seconda guerra punica cf. Toynbee 1983, 462-4.

**2** Edizioni critiche di riferimento per i testi di Livio sono quelle di Conway, Walters 1914 (libro 4), Briscoe 2016 (libri 21-25) e di Briscoe 1991 (libro 39).

*Apriles deferret neu quis in publico sacrove loco novo aut externo ritu sacrificaret.*

## 1 Tre crisi religiose a confronto

Disordini a sfondo religioso si erano già manifestati nel 428, in concomitanza con la guerra di Veio, quando un accumularsi di fattori negativi, quali siccità, carestia e, da ultimo, un'epidemia di vaste proporzioni, aveva convinto il popolo di aver perduto la *pax deorum*, un pilastro psicologico della religione tradizionale, e aveva aperto la strada all'infiltrazione di culti stranieri.<sup>3</sup> Livio presenta questa precoce crisi religiosa come l'effetto psicologico di un'eccezionale epidemia, che dall'esterno si era propagata alla città, contagiando prima i corpi e poi gli spiriti.<sup>4</sup> Nulla distingue questa vicenda dalle molte emergenze sanitarie dell'epoca più remota di Roma se non la somiglianza con alcune crisi successive, rispetto a cui quella del 428 assume un carattere quasi premonitorio.<sup>5</sup>

La crisi religiosa del 213, in effetti, sembra una riproduzione fedele di quella del 428, con la sola differenza che a scatenarla non è stato un morbo ma la guerra. Lo spazio in cui inizialmente sono praticati i nuovi riti, in entrambi i casi è solo quello privato,<sup>6</sup> così come gli officianti sono sacerdoti stranieri, interessati a mietere facili guadagni dalla superstizione popolare<sup>7</sup> e, infine, chi denuncia il fenomeno coinvolgendo le autorità è sempre la maggioranza tradizionalista, presentata nel 428 come la voce sana della città (4.30.10 *publicus iam*

<sup>3</sup> Liv. 4.30.9 *animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit*.

<sup>4</sup> L'associazione di eventi naturali eccezionali e catastrofici a manifestazioni religiose anomale rappresenta un motivo ricorrente nella prima decade, in cui le catastrofi sono affrontate e gestite in forma religiosa; su questo tema cf. Chassignet 2005, 338-40, mentre per le epidemie, soprattutto malariche, presentate da Livio nella prima decade cf. Ogilvie 1965, 394-5 e Oakley 1997, 58-9.

<sup>5</sup> Van Son 1960, 132 interpreta il resoconto della crisi del 428 come il prototipo dei testi successivi di contenuto equivalente, rispetto a cui evidenzia le analogie anche verbali. In merito alle affinità individuabili nei tre episodi di crisi religiosa (epidemia del 428, infiltrazione di culti stranieri nel 213, *Bacchanalia* nel 186), Pailler 1988, 347 osserva che «il paraît plus naturel d'attribuer ces analogies à une manière commune, proprement livienne, d'aborder des problèmes apparentés». Oltre all'analisi comparata dei tre episodi condotta da Pailler 1988, 335-55, per un confronto analitico fra i vari casi di crisi religiosa presenti nei libri superstiti cf. Caerols 2006 (con bibliografia); Mineo 2015, 179-81.

<sup>6</sup> Liv. 4.30.9 *novos ritus sacrificandi vaticinando inferentibus in domos; 25.1.6 in secreto modo atque intra parietes*.

<sup>7</sup> Bayet 1946, 51 nota 1 osserva che «Cette description saisissante (reprise XXV, 1, 6-12) combine la méfiance congénitale des Romains pour les vagants, porteurs de superstition (*harioli*, etc... cf. Caton, *Agric.*, 5), et leur tendance à accueillir les dieux étrangers pour s'assurer leur protection».

*pudor ad primores civitatis pervenit*) e riproposta in forma più nasco-  
sta nel 213 (25.1.9 *secretae bonorum indignationes*).

In entrambi i casi, si assiste alla gestione civile di una crisi religiosa in cui si impiegano le magistrature per ripristinare la normalità: se nel 428 sono sufficienti gli edili,<sup>8</sup> nel 213 questi vengono travolti dalla folla dei fedeli<sup>9</sup> e si rende necessario l'intervento di un magistrato superiore fornito di *imperium*.<sup>10</sup> Nel 213 il fenomeno non era stato colto in tempo e aveva assunto dimensioni più ampie e più aggressive: i nuovi culti erano usciti dalla dimensione del privato e avevano invaso gli spazi pubblici, giungendo a sfidare la tradizione di Roma e a rifiutare il *mos maiorum* con la celebrazione di riti stranieri nei luoghi ufficiali del potere religioso e civile, il Foro e il Campidoglio. Il Senato, l'organo competente in materia di culti stranieri, inizialmente aveva mostrato una sorta di silenzio tollerante<sup>11</sup> davanti al loro dilagare e all'impotenza degli edili e dei *triumviri capitales*, ma poi richiede l'intervento del pretore urbano, che in periodo di guerra era la massima autorità in fatto di polizia e di giustizia.<sup>12</sup> La crisi religiosa del 213 figura, dunque, come il primo caso veramente importante di manifestazione consapevole ed estesa dei culti stranieri a Roma, prima dell'esplosione del caso dei *Bacchanalia* nel 186. Una conferma del rilievo assunto da tale vicenda viene dalla risposta che Roma dà a questa crisi: la restaurazione religiosa del 212 culminante nell'istituzione dei *ludi Apollinares*. Se nel 428 la crisi si era risolta con una maggiore vigilanza da parte degli edili, nel 213 lo Stato interviene in ben altro modo. Un senatoconsulto dispone, infatti, un atto di censura, provvedimento di per sé non eccezionale a Roma,<sup>13</sup> con cui si impone la consegna di tutti i testi di argomento divinatio-

**8** Liv. 4.30.11 *datum inde negotium aedilibus, ut animadverterent, ne qui nisi Romani dii neu quo alio more quam patrio colerentur*. Bayet 1946, 51 nota 2 considera questo impiego degli edili un'anticipazione delle funzioni di polizia urbana, che in età classica essi dividevano con gli edili curuli.

**9** Liv. 25.1.10 *incusati graviter ab senatu aediles triumvirique capitales, quod non prohiberent, cum emovere eam multitudinem e foro ac discere adparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit, quin violarentur*.

**10** Liv. 25.1.11 *ubi potentius iam esse id malum apparuit, quam ut minores per magistratus sedaretur, M. Aemilio praetori urbano negotium ab senatu datum est, ut eis religionibus populum liberaret*.

**11** Cf. Mommsen 1952, 140; Bayet 1959, 23 interpreta l'atteggiamento delle autorità come un lasciar correre «semiosciente» di chi non vuole esasperare una crisi già di per sé acuta. A tal proposito, Toynbee 1983, 464 giudica la tolleranza dei culti in ambito privato come la maggior concessione alla libertà religiosa individuale che il governo romano avesse mai fatto.

**12** Liv. 25.1.11 *ubi potentius iam esse id malum apparuit, quam ut minores per magistratus sedaretur*.

**13** In età repubblicana la censura era esercitata dai magistrati come mezzo per assicurare la concordia interna ed era comunque impiegata occasionalmente e non in forma sistematica; sul ruolo della censura a Roma cf. Gil 1985 (in particolare, 95-6).

rio e sacrificale,<sup>14</sup> detenuti da privati, affinché siano valutati dall'autorità religiosa ufficiale ed eventualmente distrutti.<sup>15</sup>

È interessante confrontare la diversa estensione applicativa dei provvedimenti di divieto emanati nei tre casi di ribellione religiosa riportati nei libri superstiti, come anche la *gradatio* seguita nelle risposte repressive e nel coinvolgimento delle istituzioni.<sup>16</sup> Si passa, infatti, da un divieto indifferenziato verso tutti i culti stranieri del 428,<sup>17</sup> a un divieto circoscritto alla sola sfera pubblica nel 213,<sup>18</sup> per approdare nel 186 alla condanna del solo culto bacchico, vietato in pubblico e limitato drasticamente in privato.<sup>19</sup> Nei tre episodi è individuabile una *gradatio* anche nelle risposte repressive e nel coinvolgimento delle istituzioni: se nel 428 sono impiegati gli edili, nel 213 è coinvolto il pretore urbano<sup>20</sup> e nel 186 il console. Analogamente vanno intensificandosi e precisandosi anche le reazioni a quello che, fin dalla sua prima comparsa nel 428, si è posto come un fenomeno abnorme e patologico e che tale rimane nell'immaginario collettivo.<sup>21</sup>

**14** Pailler 1988, 345

**15** Liv. 25.1.12 *edixit, ut, quicumque libros vaticinos precatationesve aut artem sacrificandi conscriptam haberet, eos libros omnis litterasque ad se ante kal. Apriles deferret.*

**16** Per le analogie presenti nel resoconto liviano delle crisi religiose del 428, del 213 e del 186 cf. Stübler 1941, 194; Van Son 1960, 132; Pailler 1988, 335-50; in particolare, per l'evoluzione individuabile nei tre episodi in merito alla partecipazione popolare e all'autorità delle magistrature coinvolte nella repressione, cf. Caerols 2006.

**17** Liv. 4.30.11 *datum inde negotium aedilibus, ut animadverterent, ne qui nisi Romani dii neu quo alio more quam patrio colerentur.*

**18** Liv. 25.1.12 *neu quis in publico sacrove loco novo aut externo ritu sacrificaret.*

**19** Liv. 39, 18, 8-9 *in reliquum deinde senatus consulto cautum est ne qua Bacchanalia Romae neu in Italia essent. si quis tale sacrum sollemne et necessarium duceret, nec sine religione et piaculo se id omittere posse, apud praetorem urbanum profiteretur, praetor senatum consuleret. si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset.*

**20** Incerta è l'identificazione di questo magistrato. Potrebbe trattarsi di M. Emilio Lepido, pretore nel 218 con comando sulla Sicilia (21.49.6-8), *praetor suffectus* nel 216 (22.35.1), *praetor peregrinus* nel 213 con comando su Luceria (24.43.6, 44.2) e membro del collegio dei *decemviri sacris faciundis* nel 211 (26.23.7). In questo caso, tuttavia, si dovrebbe supporre che Livio, ricordando questo magistrato nel 213, ometta di segnalare l'iterazione di carica, dal momento che M. Emilio Lepido era già stato pretore nel 218 (cf. *RE* I 1, 1893, 552 nr. 67; *KIP* III, 1969, 579, nr. 3; Broughton 1951, 266 nota 2; Nicolet, Croizat 1992, 91; Händl, Sagawe 1995, 307-8; Brennan 1989, 474 nota 37; Brennan 2000, 290 nota 78). In alternativa, Nicolet, Croizat 1992, 90-1, cap. I, n. 9 propone il sacerdote M. Emilio Papo, morto nel 210 in qualità di *maximus curio*, una sorta di guida spirituale a capo di una curia (cf. *RE* I 1, 1893, 576 nr. 111).

**21** Liv. 4.30.9 *nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit*; 25.1.8 *Sacrificuli ac vates ceperant hominum mentes*; 39.16.2 *numquam tantum malum in re publica fuit, nec ad plures nec ad plura pertinens*. Sulla diversa terminologia adottata da Livio per esprimere il carattere patologico della superstizio, cf. Caerols 2006, 103-5.

Dal semplice richiamo al *pudor* del 428,<sup>22</sup> si passa ai rimproveri severi del 213<sup>23</sup> fino a raggiungere il terrore nel 186.<sup>24</sup>

## 2 L'emergenza religiosa del 213 a.C.

Il confronto fra i tre episodi lascia intendere che, nel periodo compreso fra V e II a.C., Roma abbia conosciuto un'evoluzione nel controllo delle *religiones externae*, operando una selezione delle pratiche da ostacolare, alla luce di una sensibilità più affinata e di un'attenzione più matura verso le implicazioni politiche del fenomeno religioso.

In realtà, la vicenda del 213, dipinta da Livio come un'emergenza sociale e civile, se osservata da un'angolazione psicologica e antropologica assume i contorni di una crisi di nervi collettiva, che investe le fasce più deboli della popolazione, vittime predestinate della nuova *superstitio*, perché maggiormente vulnerabili ed esposte agli effetti della guerra. Tali erano appunto le donne,<sup>25</sup> senza distinzione di rango, che a Roma costituivano un gruppo sociale subalterno, per di più destabilizzato da cinque anni di guerra, che avevano privato le famiglie degli uomini più validi.<sup>26</sup> Tali erano anche gli abitanti delle campagne, cioè i profughi di guerra, che avevano cercato scampo in una zona protetta all'interno dell'*Urbs*.<sup>27</sup>

Sussiste però anche un'altra prospettiva, meno immediata, da cui si può leggere il racconto liviano sui fatti del 213, soprattutto se lo si pone in relazione con le importanti conseguenze politiche dell'anno successivo, cioè l'istituzione dei *ludi Apollinares*, che della crisi religiosa costituiscono l'epilogo e, insieme, il superamento. Nella vicenda del 213, a ben guardare, il ruolo di protagonista non appartiene alla folla dei fedeli quanto piuttosto alla *religio externa*, un elemento ai cui sviluppi rituali e politici Livio associa sempre un significato negativo.<sup>28</sup> *Religio* è un termine poliedrico, dall'ampio spettro se-

<sup>22</sup> Liv. 4.30.10 *publicus iam pudor ad primores civitatis pervenit*.

<sup>23</sup> Liv. 25.1.9 *secretae bonorum indignationes exaudiebantur*.

<sup>24</sup> Liv. 39.17.4 *contione dimissa magnus terror urbe tota fuit*.

<sup>25</sup> Liv. 25.1.7 *in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more*.

<sup>26</sup> Cf. Bayet 1959, 160-1.

<sup>27</sup> Liv. 25.1.10 *sacrificuli ac vates ceperant hominum mentes; quorum numerum auxit rustica plebs, ex incultis diutino bello infestisque agris egestate et metu in urbem compulsa*.

<sup>28</sup> Liv. 4.30.9 *animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit novos ritus sacrificandi vaticinando inferentibus in domos, quibus quaestui sunt capti superstitione animi*; 25.1.6 *tanta religio et ea magna ex parte externa civitatem incessit, ut aut homines aut dei repente alii viderentur facti*; 39.9.1 *Huius mali labes ex Etruria Romam velut contagione morbi penetravit*.

mantico, in cui si incrociano, fin dal suo primo apparire nell'orizzonte culturale romano, implicazioni di ordine emotivo, etico e politico. In questo luogo liviano il termine *religio* è usato come sinonimo di *superstitio* e indica la forma ideologica in cui la cultura del III a.C. ha tradotto il malessere provocato dalla guerra. Dall'associazione con l'aggettivo *externa* il concetto di *religio* riceve una specificazione spaziale che trasforma la vicenda del 213 in un capitolo della geografia religiosa di Roma, cioè della dislocazione e della stratificazione dei culti, un argomento strettamente connesso alla penetrazione delle idee straniere in una religiosità di impianto ancora solidamente latino, malgrado le mutazioni già in atto prima della guerra annibalica.<sup>29</sup>

L'impiego di categorie spaziali come interno/esterno, privato/pubblico, centro/periferia nello studio della religione romana è certamente legittimo, ma richiede che se ne definiscano le condizioni e se ne illustri il significato. A questo proposito, il carattere esterno dei culti coinvolti nella crisi del 213 può essere letto in vari modi e da più prospettive complementari. Innanzitutto, la *religio externa* si presentava come tale ed era percepita come un pericolo per la tradizione (25.1.7 *abolebantur Romani ritus*), in quanto coinvolgeva categorie umane che nell'organizzazione sociale di Roma occupavano una posizione marginale e periferica, che si ripercuoteva inevitabilmente anche sul piano religioso, dato lo stretto controllo che lo Stato esercitava in questo ambito. Le donne, infatti, non prendevano parte attiva ai riti cittadini quando non ne erano del tutto escluse,<sup>30</sup> come del resto la popolazione del contado, che rispetto alla città formava un corpo estraneo.

A tutto ciò si aggiunge un altro elemento di estraneità: i sacerdoti dei nuovi culti (25.1.8 *sacrificuli ac vates*), su cui peraltro Livio non fornisce indicazioni precise, sono chiaramente stranieri. La critica li ha identificati sia con i sacerdoti itineranti della Grande Madre, un culto che pochi anni dopo sarà introdotto a Roma,<sup>31</sup> sia con i sa-

<sup>29</sup> Bayet 1959, 158-60 osserva che il processo di ellenizzazione della religione romana avviene su tempi lunghi, passando attraverso mediazioni (etrusca, magnogreca, greca in senso proprio ed ellenistica) e non è mai un processo né sistematico né pacifico. A rendere conflittuale tale processo è anche la presenza a Roma di un ellenismo religioso plebeo e di un ellenismo patrizio, con un equilibrio che varia a seconda delle epoche e di cui le diverse crisi religiose rappresentano altrettante tappe; sulla questione del processo di ellenizzazione della religione romana cf. anche Bayet 1946, 163.

<sup>30</sup> Cf. Scheid 2001; 2015, 81.

<sup>31</sup> Le informazioni relative all'introduzione del culto a Roma e del conseguente scandalo sono fornite da Liv. 29.10.4, in riferimento alla prescrizione data dai libri sibillini consultati a seguito della caduta prodigiosa di pietre dal cielo. Sulle circostanze dell'introduzione del culto della Grande Madre cf. Toynbee 1983, 466-8, 498 nota 97, mentre sul significato di tale fatto per la cultura religiosa romana cf. Gagé 1955, 186; Febre-Serris 2018; inoltre, sul legame con la leggenda troiana del culto tracio di Cibele cf. Gruen 1990, 5-33; Burton 1996.

cerdoti del culto bacchico. Al di là della loro appartenenza effettiva, che Livio a quest'altezza cronologica non sente ancora il bisogno di precisare, come farà invece per il 186,<sup>32</sup> queste figure risultano comunque esterne ed estranee all'apparato religioso ufficiale, quindi del tutto irregolari. La loro pericolosità, secondo Livio, non consiste solo nel fatto che speculano sulla credulità del popolo e sul suo bisogno di risposte consolatorie, ma soprattutto nel fatto che potrebbero veicolare una crisi psicologica di massa indirizzandola verso un esito sovversivo, secondo uno schema che Livio riproduce in tutte e tre le crisi religiose descritte nella sua opera e sempre associate a pericoli di ribaltamento dell'ordine sociale.<sup>33</sup>

Non è quindi solo la provenienza esterna dei culti a preoccupare le autorità, ma soprattutto l'infiltrazione di figure estranee al clero ufficiale e, quindi, non controllate dallo Stato. Non a caso, a questi ministri di culti stranieri, sfuggenti all'apparato sacerdotale di Roma, è applicata per il 213 la stessa definizione spregiativa di *sacrificuli ac vates*<sup>34</sup> che si proporrà per l'*affaire* dei *Bacchanalia*.<sup>35</sup>

Nella vicenda del 213 va notata, inoltre, l'esistenza di un denominatore comune fra il comportamento dei fedeli a quello delle autorità, ossia la consapevolezza del carattere intrinsecamente territoriale e spaziale delle espressioni religiose. Nel III a.C. era certamente

<sup>32</sup> Caerols 2006, 98-9.

<sup>33</sup> Pailler 1988, 351-4 osserva come le novità religiose contrarie al *mos maiorum*, al di là della loro diversa contestualizzazione prefigurano in Livio quella crisi di fine repubblica, che lo storico amaramente lamenta in *praef.* 12. Come rileva Baldo 2016, l'*affaire* dei *Bacchanalia* tradisce anche un'altra tipologia di conflittualità, non solo politica in senso lato ma anche intergenerazionale.

<sup>34</sup> La critica ha formulato numerose ipotesi: ministri dei culti bacchici (Pailler 1988, 65), cresmologi (Potter 1994, 95), indovini (Montero 1993), gruppi anonimi di sacerdoti (North 1990, 66-8; 2000, 93, 100). L'uso della coppia *sacrificuli/vates* riappare, sia pure in accezione ironica, in 35.48.13 riferito al comandante T. Quinzio Flaminio accusato sostanzialmente di viltà, in quanto avrebbe partecipato alla battaglia di Cinocefale non in modo attivo, ma come chi si limita a fare voti e sacrifici (*quo enim illum unquam imperatoris functum officio esse? auspicantem immolantemque et vota nuncupantem sacrificuli vatis modo in acie vidisse*; cf. Caerols 2006, 101). L'impiego del termine *sacrificulus* richiama la figura del *rex sacrificulus* o *rex sacrorum*, attestato all'inizio dell'età repubblicana come sacerdote addetto ai sacrifici ufficiali (2.2.1 *Rerum deinde divinarum habita cura; et quia quaedam publica sacra per ipsos reges factitata erant, necubi regum desiderium esset, regem sacrificulum creant*; cf. Ogilvie 1965, 237-8). L'immagine dei ministri religiosi avidi di guadagno, che cercano di arricchirsi turpulinando i propri seguaci è un *topos* diffuso nella letteratura greca e latina, associato a un'ampia galleria di personaggi connessi alla sfera divinatoria e magica: cf. Acc. *trag.* 169-70 R. *Nil credo auguribus, qui auris verbis divitant | alienas, suas ut auro locupletent domos*; Plaut. *Mil.* 692-3 *da quod dem quinquatribus | Praecantrici, coniectrici, hariolae atque haruspicae*; Cato *agr.* 5.4 *haruspicem, augurem, hariolum, chaldaem ne quem consuluisse velit*; Cic. *div.* 1.132. Ulteriori esempi in Caerols 2006, 108 nota 91; cf. anche North 1990, 58-9.

<sup>35</sup> Liv. 39.16.8 *quotiens hoc patrum aorumque aetate magistratibus negotium est datum, uti sacra externa fieri vetarent sacrificulos vatesque foro circo urbe prohiberent.*



inconcepibile circoscrivere la religione all'ambito della coscienza, un concetto ancora di là da venire e conquistato solo dal pensiero moderno, ma neppure si immaginava di poterne restringere le manifestazioni esclusivamente alla dimensione del privato, come l'episodio del 213 dimostra chiaramente. I nuovi culti, infatti, in un primo tempo sono praticati nelle case – e questo è il motivo per cui sono tollerati –, ma in un contesto in cui la religione era pubblica e quindi doveva necessariamente avere visibilità, i nuovi riti escono allo scoperto, conquistando luoghi pubblici e simbolici come il Foro e il Campidoglio.

La spazialità è dunque centrale in questa vicenda, ma non va letta solo nella dimensione fisica e urbana dello spazio privato contrapposto allo spazio pubblico, della casa contrapposta al Foro: esiste anche uno spazio in senso culturale, inteso come luogo di confronto e di scontro fra tensioni e istanze antagoniste. Il tipo di spazialità di cui la *religio externa* è portatrice è soprattutto quello che segna il confine fra le leggi di Roma e ciò che è estraneo ad esse, fra i cittadini a pieno titolo e le masse popolari. Se stranieri sono i nuovi culti, così come lo sono i loro ministri, è a suo modo straniera anche una parte dei fedeli, ossia la *rustica plebs*, come parzialmente straniera, nel senso di estranea al corpo civico, è sostanzialmente anche la *mulierum turba*. La crisi religiosa del 213 è una spia dell'ambiguità presente nell'atteggiamento di Roma verso i nuovi culti: la parte più umile della popolazione era attratta da questo richiamo, mentre il mondo ufficiale lo respingeva e lo temeva, considerandolo una forza centrifuga, pericolosa in un momento in cui urgeva la ricerca della coesione nazionale.<sup>36</sup>

Questo atteggiamento di diffidenza, acuito dalla contingenza della guerra, aveva tuttavia degli aspetti strutturali, connessi con il carattere pragmatico e utilitaristico proprio della concezione religiosa di Roma, un aspetto evidente nelle manifestazioni culturali, come nella visione teologica. La storia della religiosità romana è infatti contrassegnata fin dall'inizio dalla tolleranza verso i culti stranieri, accolti all'interno della religione ufficiale con il progredire delle conquiste e dell'organizzazione del territorio. L'apertura religiosa si applicava non solo ai luoghi conquistati, ma anche a quelli con cui si stabilivano semplici contatti, come l'area greca dell'Italia meridionale, da cui vengono gli apporti religiosi più antichi.

La propensione ad accogliere elementi religiosi esterni è comunque un'attitudine da precisare affinché il caso del 213 si collochi nella giusta luce e non assuma i caratteri eccezionali di una contingenza. L'apertura verso l'esterno non era, infatti, indiscriminata e priva

<sup>36</sup> Sulla divaricazione esistente fra la religione pontificale e il sentimento religioso del popolo, un dissidio sempre latente nella cultura di Roma, ma esploso dopo le prime sconfitte della guerra annibalica, cf. Toynbee 1983, 460-3.

di filtri, ma riguardava solo quell'esterno con cui Roma entrava ufficialmente in contatto, stabilendo rapporti di conoscenza e di controllo, sia in pace che in guerra. L'esterno di cui si accoglieva la cultura religiosa era l'alleato, ma poteva essere anche il nemico: è infatti tipica di Roma l'invocazione agli dèi delle città nemiche prima della loro conquista.

### 3 La risposta dello Stato: i ludi Apollinares

I Romani non nutrivano alcun interesse verso fenomeni religiosi a loro estranei o appartenenti a popoli irriducibilmente nemici. Ad esempio, non volevano certamente conoscere il dio Mélékart di Cartagine o di Gades,<sup>37</sup> ma nel 217 adottarono la Venere di Erice, una divinità greco-punica su cui speravano di fondare il controllo della Sicilia da poco conquistata e nuovamente in pericolo.<sup>38</sup> Durante la seconda guerra punica, di fronte alla necessità di mantenere il controllo sugli alleati e, in particolare, sulle popolazioni italiche, la politica religiosa, tanto nei momenti di repressione come in quelli di tolleranza, è sempre piegata a tale scopo. Questo tema appare dominante soprattutto nella seconda fase della vicenda della *religio externa*, quando l'inchiesta ordinata dal senatoconsulto apre il caso dei *carmina Marciana*, che la classe dirigente usa per ristabilire l'ordine religioso e distogliere le masse popolari da culti incontrollabili (25.12.2-15).

*Religio deinde nova obiecta est ex carminibus Marcianis. Vates hic Marcius inlustris fuerat, et cum conquisitio priore anno ex senatus consulto talium librorum fieret, in M. Aemili praetoris urbani, qui eam rem agebat, manus venerant; is protinus novo praetori Sullae tradiderat. Ex huius Marci duobus carminibus alterius post rem actam editi ꝑcum ratoꝑ auctoritas eventu alteri quoque, cuius nondum tempus venerat, adferebat fidem. Priore carmine Cannensis praedicta clades in haec fere verba erat: 'amnem, Troiugena, fuge*

**37** Un interesse politico per la trascrizione di Mélékart, la divinità venerata da Annibale, nel greco Eracle è espressa per la prima volta da Scipione Africano quando giungerà al tempio di Gades, mentre è quasi certamente estranea a questo interesse la devozione di Quinto Fabio Massimo per Ercole (Plut. *Fab.* 22); cf. Gagè 1955, 258.

**38** La dedica ufficiale del tempio di Venere Ericina unitamente a quello di *Mens* è richiesta da Quinto Fabio Massimo nel 215 (Liv. 22.9.8-10 *decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur. qui inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa votum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciendum esse, et Iovi ludos magnos et aedes Veneri Erycinae ac Menti vovendas esse, et supplicationem lectisterniumque habendum, et ver sacrum vovendum*). Sul significato squisitamente politico e anticartaginese dell'operazione cf. Bayet 1959, 164, mentre Gagè 1955, 259 interpreta questo gesto come la rivendicazione romana dell'esclusività della tradizione dell'itinerario di Enea.

*Cannam, ne te alienigenae cogant in campo Diomedis conserere manus. Sed neque credes tu mihi donec compleris sanguine campum, multaue milia occisa tua deferet amnis in pontum magnum ex terra frugifera; piscibus atque avibus ferisque quae incolunt terras iis fuat esca caro tua; nam mihi ita Iuppiter fatus est.' Et Diomedis Argivi campos et Cannam flumen ii qui militaverant in iis locis iuxta atque ipsam cladem agnoscebant. Tum alterum carmen recitatum, non eo tantum obscurius quia incertiora futura praeteritis sunt sed perplexius etiam scripturae genere. 'Hostes, Romani, si <ex agro> expellere voltis, vomica quae gentium venit longe, Apollini vovendos censeo ludos qui quotannis comiter Apollini fiant; cum populus dederit ex publico partem, privati uti conferant pro se atque suis; iis ludis faciendis praeerit praetor is quis ius populo plebeiue dabit summum; decemviri Graeco ritu hostiis sacra faciant. Hoc si recte facietis, gaudebitis semper fietque res vestra melior; nam is deum exstinguet perduelles vestros qui vestros campos pascit placide.' Ad id carmen expiandum diem unum sumpserunt; postero die senatus consultum factum est ut decemviri de ludis Apollini reque divina facienda inspicerent. Ea cum inspecta relataque ad senatum essent, censuerunt patres Apollini ludos vovendos faciendosque et quando ludi facti essent, duodecim milia aeris praetori ad rem divinam et duas hostias maiores dandas. Alterum senatus consultum factum est ut decemviri sacrum Graeco ritu facerent hisce hostiis, Apollini bove aurato et capris duabus albis auratis, Latonae bove femina aurata. Ludos praetor in circo maximo cum factururus esset, edixit ut populus per eos ludos stipem Apollini quantam commodum esset conferret. Haec est origo ludorum Apollinarium, victoriae non valetudinis ergo ut plerique rentur, votorum factorumque. Populus coronatus spectavit, matronae supplicavere; volgo apertis ianuis in propatulo epulati sunt ceberque dies omni caerimoniarum genere fuit.*

Fra i libri confiscati dal pretore urbano del 213, viene scoperto un oracolo in versi saturni contenente due vaticini. Il primo colpisce l'opinione pubblica di Roma perché vi è predetta la sconfitta di Canne (25.12.5-6). La credulità popolare lo considera senz'altro precedente l'evento e, di riflesso, attribuisce credibilità anche al secondo oracolo,<sup>39</sup> che prescrive l'istituzione dei *ludi Apollinares*, presentati come rito propiziatorio in vista della vittoria. L'origine oscura dei due *carmina* e la sostanziale incertezza sul loro autore,<sup>40</sup> indicato da Li-

**39** Liv. 25.12.4 *Ex huius Marcii duobus carminibus alterius post rem factam editi comperto auctoritas eventu alteri quoque, cuius nondum tempus venerat, adferebat fidem.* Per le questioni relative all'origine e alla datazione dei *Carmina Marciana* cf. Russo 2005 (con bibliografia).

**40** La testimonianza di Livio considera questo profeta come l'unico autore dei due *carmina* letti nel 212. La tradizione antica, tuttavia, oscilla fra due posizioni diverse:

vio semplicemente come *vates hic Marcius inlustris* (25.12.3), ne aumentano la suggestione e quindi la popolarità agli occhi di un pubblico ingenuo e confuso dalle circostanze. Seguendo il resoconto di Livio, i due *carmina* furono autenticati e ammessi nella raccolta ufficiale dei libri profetici, ossia la prestigiosa raccolta dei *Libri Sibyllini* custodita in Campidoglio.<sup>41</sup>

accanto alla linea maggioritaria che sostiene l'esistenza di un solo vate Marcio e ha in Livio la voce più antica e quindi più attendibile, esiste una linea minoritaria in base alla quale i *Marcii* sarebbero due. La prima interpretazione è accolta anche da Plinio il Vecchio (*nat.* 7.119), Macrobio (*sat.* 1.17.25-28), Festo (pp. 162, 284, 438 L.) e Zonara (9.1), mentre la seconda è presente in Cicerone (*div.* 1.40; 2.55), Servio (*ad Aen.* 6.70) e Simmaco (*epist.* 4.343). Proprio l'interpretazione pluralistica dà luogo al maggior numero di varianti. La stessa testimonianza ciceroniana ha suscitato discussioni da parte della critica. In *div.* 1.89 Cicerone riferisce una tradizione relativa a due fratelli *Marcii* di nobili origini, comparandoli ai due figli indovini di Priamo, Eleno e Cassandra (*quid? Asiae rex Priamus nonne et Helenum filium et Cassandram filiam divinantes habebat, alterum auguriis, alteram mentis incitatione et permotione diuina? quo in genere Marcios quosdam fratres, nobili loco natos, apud maiores nostros fuisse scriptum videmus*). Hermann 1960 interpreta questa notizia, al di là del collegamento fra le due coppie di fratelli troiani e romani, come un'implicita identificazione dei due nobili *Marcii* con i figli di Anco Marzio, menzionati da Livio (1.40.2 *tum Anci filii duo*). In *div.* 1.115, tuttavia, Cicerone, pur ribadendo l'esistenza di due *vates* legati al culto apollineo, attribuisce il nome *Marcius* a uno solo di essi, chiamando l'altro *Publicius* (*similiter Marcius et Publicius vates cecinisse dicuntur; quo de genere Apollinis aperta prolata sunt*). Su queste due testimonianze si basa l'ipotesi di Hermann 1960, che indica i due vati come *Publicius Marcius* - denominazione chiaramente erronea perché formata da due gentilizi - e *Cnaeus Marcus*, ricavando da Festo il prenome Gneo. Se la linea pluralistica cerca nobilitazioni regali ricorrendo ad Anco Marcio, la linea unitaria risale a Numa e al primo *pontifex maximus* da lui creato, Numa Marcio, attestato in Liv. 1.20.5 e 10.9.2 e ricordato, pur senza gli attributi religiosi, in Plut. *Num.* 5, 4 (cf. Russo 2005, 11). L'esistenza di più linee all'interno della tradizione nasconde le ambizioni gentilizi dei *Marcii*, ma anche l'esigenza, pubblica e politica, di nobilitare e rafforzare i *carmina* e quindi i *ludi Apollinares*, radicandoli nel passato mitico di Roma, quasi per sottrarli alla contingenza storica e alle difficoltà della guerra annibalica.

**41** Nel riferire i provvedimenti presi dallo Stato, Livio non menziona direttamente la raccolta dei libri Sibillini, che figura invece nella versione parallela della seconda profezia riportata da Macrobo. *sat.* 1.17.29 *postea senatus consultum factum uti decem viri...libros Sibyllinos adirent* (cf. *infra*). Il testo liviano, trasmesso concordemente da tutti i manoscritti della famiglia puteana, ha suscitato perplessità proprio per la mancanza di tale riferimento (*inspicerent* in 25.12.11 è usato in senso assoluto). Seguendo la versione di Macrobio, *l'editio princeps* (*Titi Livii Historiae Romanae Decades* [...], II, cura J. Andreae, Romae, C. Shweneym et A. Pannartz impresserunt, 1469) integra *libros* dopo *decemviri* (*ut decemviri <libros> de ludis Apollini reque divina facienda inspicerent*); questa proposta, accolta dalla maggior parte degli editori e dei commentatori antichi, ha il vantaggio di introdurre nel testo l'espressione tecnica *libros inspiciere*, che si riferisce specificamente alla consultazione dei *Libri Sibyllini* da parte dei *decemviri* (per la locuzione *libros inspiciere*, usata da Livio come alternativa al più frequente *libros adire*, cf. Oakley 2005, 341). In ogni caso, sebbene l'integrazione ricomponga il senso della frase, la paradossi non pone particolari difficoltà. Innanzitutto, l'aggiunta di *libros* non è indispensabile alla comprensione del testo, dal momento che solo al collegio decemvirale era riservata la custodia e l'interpretazione dei libri sibillini. In secondo luogo, nonostante sia introdotta la locuzione tecnica *libros inspiciere*, *l'usus scribendi* liviano presenta numerosi casi di verbi impiegati con valore assoluto e, trattandosi proprio di un'espressione tecnica, l'ellissi di *libros* poteva essere facilmen-

A conferire autorevolezza ai vaticini contribuiva anche la loro fabbricazione sullo stesso materiale scrittorio degli antichi oracoli, ossia la corteccia caduta spontaneamente dagli alberi, secondo una notizia riferita da Simmaco;<sup>42</sup> tale informazione manca in Livio come anche in Macrobio, che riporta una versione del secondo vaticinio ripresa quasi letteralmente da Livio.<sup>43</sup> Colpisce, inoltre, l'assenza di sospetti sul carattere *ad hoc* della scoperta, un tratto particolarmente visibile nel caso del secondo *carmen*, che, per la precisione dei riferimenti, sembra costruito proprio per supportare un'operazione di propaganda religiosa e politica quale la trasposizione dell'Apollinismo in termini italici.<sup>44</sup>

La tendenza religiosa filoellenica non era nuova a Roma, se già all'indomani della sconfitta di Canne Fabio Pittore era stato inviato a Delfi per consultare l'oracolo.<sup>45</sup> Anche allora la religione di Roma aveva vissuto un momento dilemmatico, incalzata dall'esigenza di concedere uno sfogo al panico generale e a emozioni troppo forti per essere trattenute all'interno della ritualità ufficiale. In un quadro di disorientamento generale, acuito da scandali e da eventi prodigiosi,<sup>46</sup> va inserito anche il recupero di un rito crudele e sinistro suggerito dai *Libri Sibyllini*: l'omicidio sacro, ossia il sacrificio di nemici simbo-

---

te superata dal lettore (per l'uso assoluto di *inspicio*, anche se mai in riferimento alla consultazione dei libri sibillini. cf. *ThL*. VII 1, 1956, 15-24). Infine, come osserva Briccoe 2018, 137, la versione di Macrobio, sulla cui testimonianza si fonda l'emendamento, è più ampia rispetto a quella di Livio, verosimilmente frutto di una rielaborazione e dunque non utilizzabile come testo di riferimento.

**42** Symm. *epist.* 4.24.3 *Marciorum quidem uatum diuinatio caducis corticibus inculcata est, monitus Cumanos lintea texta sumpserunt*; su questa notizia cf. Guittard 2004, 31-2.

**43** Macr. *sat.* 1.17.27-28 *fertur autem in carminibus Marcii vatis, cuius duo uolumina inlata sunt in senatum, inventum esse ita scriptum: hostem, Romani, si ex agro expellere vultis, vomitam quae gentium venit longe, Apollini censeo uovendos ludos qui quotannis comiter Apollini fiant. his ludis faciendis praesit is praetor qui ius populo plebique dabit summum. decem viri Graeco ritu hostiis sacra faciant. hoc si recte facietis, gaudebitis semper fietque res publica melior: nam is divus extinguet perduelles vestros qui vestros campos pascent placide.*

**44** A questo proposito Gagè 1955, 277 osserva che «l'oracle recommandant l'institution des jeux Apollinaire n'est pas sans rappeler, par son vocabulaire comme par sa tendance religieuse, celui que Fabius Pictor avait rapporté de Delphes. Mais il transcrit son apollinisme en termes italiques, et là est le fait singulier». Sull'amabasciata di Fabio Pittore a Delfi, cf. Martin 2016, 129-32.

**45** Liv. 22.57.4-5 *hoc nefas, cum inter tot, ut fit, clades in prodigium versum esset, decemviri libros adire iussi sunt, et Q. Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum, quibus precibus supplicisque deos possent placare et quanam futura finis tantis cladibus foret.*

**46** Liv. 22.57.2-3 *Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis, tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, ut mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciverat. L. Cantilius scriba pontificis, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Floronia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque virgis in comitio caesus erat, ut inter verbera exspiraret.*

lici come Galli e Greci,<sup>47</sup> perpetrato per la prima volta nel 225 in un rigurgito di terrore gallico.<sup>48</sup> Nel biennio 213-212 Roma vive un altro momento buio prima della ripresa militare del 211 e la religione, di riflesso, si ritrova allo stesso bivio, contesa fra il disorientamento delle masse, attirata da forme religiose di origine straniera, e l'urgenza, avvertita dalla classe dirigente, di indirizzarle verso espressioni ufficiali, ma anche nuove e più stimolanti. Nel 212 è appunto questa la funzione svolta dai *Ludi Apollinares*, una cerimonia di nuova istituzione, subito incardinata nella ritualità ufficiale mediante celebrazioni annuali e mediante il coinvolgimento del popolo in uno spirito di solidarietà e di pacificazione.<sup>49</sup>

Ci sono molte ragioni se la seconda prescrizione oracolare chiamata a svolgere un compito di pacificazione nazionale proprio il culto di Apollo, una divinità parzialmente straniera. Va ricordato il rapporto privilegiato che Apollo aveva con Roma, in quanto connesso alla leggenda troiana, come anche il carattere intrinsecamente oracolare del suo culto, che lo legava all'antica tradizione sibillina.<sup>50</sup> L'Apollinismo, del resto, ha sempre esercitato un certo influsso in tutto il periodo repubblicano, inizialmente con funzione terapeutica e

**47** Liv. 22.57.6 *Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta; inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bovario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, inbutum.*

**48** La notizia è riferita da Plut. *Marc.* 3.4, *Quaest. Rom.* 83, Oros. 4.13. Il sacrificio umano fu abolito ufficialmente a Roma nel 97 (cf. Bayet 1959, 130; De Sanctis 1968<sup>2</sup>, 320), ma secondo la testimonianza di Plin. *nat.* 28.3.12-13 era ancora praticato nella sua epoca. Per una discussione sulla possibile origine del rito e sulla sua contestualizzazione storica e politica, cf. Gagè 1955, 243-8; Scheid 2015 (con bibliografia).

**49** Liv. 25.12.10 *hoc si recte facietis, gaudebitis semper fietque res vestra melior; nam is deum extinguet perduellis vestros, qui vestros campos pascit placide.* Sul significato politico dei *ludi* in genere e dei *ludi Apollinares* del 212 in particolare cf. Toynbee 1965, 59; Nicolet, Croizat 1992, LV osserva che «les concessions faites à l'hellénisme dans la forme des *Ludi Apollinares* étaient de nature à servir la propagande romaine en Italie, et le prestige de Rome en Grèce; loin de trahir le désarroi d'une classe dirigeante romaine qui aurait cherché dans des cérémonies étrangères un recours contre les difficultés de l'heure, l'institution des Jeux apollinaires apparaît donc comme une opération concertée de politique intérieure et étrangère».

**50** L'introduzione nella religione arcaica a Roma dei libri sibillini, oracoli in versi greci custoditi nel tempio di Giove Capitolino sarebbe stata veicolo di culti e riti greci usati come contrappeso all'influenza oracolare etrusca (cf. Gagè 1955, 239-51; Müller, Latte, Otto 1960, 160; Toynbee 1965, 375-9, 377 nota 1). Diversamente, Bloch 1940 pone l'accento sulla permanenza di forti tracce etrusche nella tradizione oracolare di Roma anche in età repubblicana avanzata. Questa interpretazione è condivisa da Guittard 2004, 30, che rileva le interferenze probabili fra la raccolta dei *Libri Sibyllini* e quella etrusca dei *Libri Vegoici*. Elemento rivelatore di tale presenza etrusca nella tradizione sibillina sarebbe anche la denominazione che Livio usa in occasione di gravi crisi religiose e politiche (epidemia scoppiata durante il conflitto con Veio: 5.14.4; oracolo etrusco sul lago Albano: 15.11; consultazione dei *Libri Sibyllini* dopo la sconfitta del Trasimeno: 22.9.9, 10.10; sacrificio umano dopo Canne: 22.57.6; prodigi avvenuti nel 173 durante la seconda guerra macedonica: 42.2.4), indicando i *Libri Sibyllini* come *Libri fatales*, ossia i libri che raccoglievano il destino di ogni città etrusca.

catartica: l'Apollo romano era il medico di Roma e l'espiautore ufficiale dei prodigi.<sup>51</sup> Più tarda ma non secondaria è la funzione politica svolta da tale culto in quanto propiziatore di alleanze: Apollo era il dio di Veio, l'antica nemica divenuta poi alleata,<sup>52</sup> come lo era anche di Taranto,<sup>53</sup> un'alleata inquieta, la cui *defectio* avvenuta proprio nel 212,<sup>54</sup> nell'organizzazione del libro 25, occupa significativamente i capitoli 7-11, dopo i disordini religiosi del 213 e prima del capitolo dedicato ai *carmina Marciana*. L'apollinismo indicato nel secondo oracolo, tuttavia, non è più circoscrivibile all'antico apollinismo italico e magnogreco, ma è un culto di nuova fondazione, dotato di forte caratura nazionale e centripeta, coniato nel 212 per propiziare la vittoria di Roma e associato stabilmente a questo tema dall'età annibalica fino all'età augustea, la terza fase dell'apollinismo romano.<sup>55</sup>

**51** Liv. 25.12.15 *haec est origo ludorum Apollinarium, victoriae, non valetudinis ergo, ut plerique rentur, votorum factorumque*; Macr. sat. 1.17.27 *hostem, Romani, si ex agro expellere vultis, vomicam quae gentium venit longe, Apollini censeo vovendos ludos qui quotannis comiter Apollini fiant*. In merito alla nuova forma di culto apollineo introdotta dal secondo *carmen*, Gagé 1955, 283 rileva tracce del tradizionale culto di Apollo medico persistenti nel testo della profezia ed evidenti nell'indicazione dei nemici con il termine *vomicam*, un tecnicismo del lessico medico-scientifico, impiegato tradizionalmente in riferimento alle pestilenze. Una persistenza dell'antico Apollinismo terapeutico emerge anche dai particolari cultuali suggeriti dalla profezia (cf. Nicolet, Croizat 1992, LIV).

**52** A questo proposito Nicolet, Croizat 1992, LIV osserva che «Apollon était désigné à la faveur romaine par une longue tradition étrusque: c'était le dieu adoré à Véies, ce lui auquel Caeré avait voué des jeux».

**53** Il culto di Apollo a Taranto è attestato in Polyb. 8.28.2 (Ἀπόλλωνος Ἰακίνθου) nella forma di Apollo-Giacinto (cf. Giannelli 1924, 27-9; Gagé 1955, 284; Brauer 1986, 19-20; RE IX 1, 1914, 7-16). Questa associazione cultuale tipica di Taranto sembra essere mutuata dalla città laconica di Amyclae e questa coincidenza provverebbe sia il legame di Taranto con Sparta sia la sua origine pre-dorica, secondo la tradizione che la vorrebbe fondata non dagli Spartiati bensì dai Partheniai di Falanto (cf. Pugliese Caratelli 1971, 134-5).

**54** In 25.11.20 Livio, seguendo la linea maggioritaria delle fonti (*ceterum defectio Tarentinorum utrum priore anno an hoc facta sit, in diversum auctores trahunt, plures propioresque aetate memoriae rerum hoc anno factam tradunt*), pone la *defectio* di Taranto non nel 213, ma nella primavera del 212, fra l'ingresso in carica dei consoli e la loro partenza per le sedi di destinazione (25.3.1). Diversamente, in 27.25.3-5 Livio, a proposito dell'inchiesta successiva alla conquista della città nel 209, afferma che la rocca di Taranto era stata difesa dai Romani per cinque anni (§ 4 *quod per quinquennium arcem tutatus esset maximeque unius eius opera receptum Tarentum foret*), per cui la *defectio* sarebbe avvenuta nel 213, secondo la versione minoritaria delle fonti, che lo storico aveva scartato nel libro 25 e fra cui figura anche App. Hann. 35. La spiegazione più plausibile è che i fatti siano avvenuti nell'inverno fra il 213 e il 212, come, del resto, sembra potersi ricavare anche da 25.11.20 (*hunc statum rerum Hannibal Tarenti relinquit regressus ipse in hiberna*) e come conferma la cronologia polibiana (8.33.13, su cui De Sanctis 1968<sup>2</sup>, 335; Weil 1982, 20; Nicolet, Croizat 1992, XLII-XLIII).

**55** Sulla terza fase dell'Apollinismo a Roma, costruita dopo la vittoria di Azio, cf. Mineo 2006, 167-9; 2015, 167-88. Sempre secondo Mineo 2006, 178 nella visione liviana sussisterebbe una sostanziale continuità fra l'Apollo fatto oggetto di culto nel 212 e l'Apollo aziaco dell'età augustea.

L'istituzione dei *Ludi Apollinares* rappresenta quindi il mezzo di cui lo Stato si serve per chiudere la parentesi dei disordini religiosi, senza far ricorso alla repressione, ma solo imponendo una disciplina alle tendenze centrifughe e fornendo al popolo una nuova prospettiva attraverso la creazione di un culto elleno-italico, religiosamente e politicamente controllato.<sup>56</sup> Si tratta certamente di un equilibrio compromissorio ma di alto profilo politico, che salda conservatorismo e innovazione: vengono rifiutate e condannate le risposte fornite dalla *religio externa*, ma vengono accolte le istanze e le necessità che ne sono alla base e che cercavano una voce per esprimersi nei culti stranieri e quindi in forze spirituali esterne, potenzialmente pericolose per la coesione nazionale.

## Bibliografia

- Baldo, G. (2016). «Padri, madri, figli e amanti in Livio. Lettura di XXXIX 8-19». Bonetto, J.; Salvadori, M.; Ghiotto, A.R.; Zanovello, P.; Busana, M.S. (a cura di), *I mille volti del passato. Studi in onore di Francesca Ghedini*. Roma: Quasar, 59-71.
- Bayet, J. (1946). *Tite-Live, Histoire romaine*, tome IV, Livre IV. Paris: Les Belles Lettres. <https://doi.org/10.2307/4346578>.
- Bayet, J. (1959). *La religione romana. Storia politica e psicologica*. Torino: Edizioni scientifiche Einaudi.
- Bloch, R. (1940). «Origines étrusques des livres sibyllins». *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 21-8. <https://doi.org/10.2307/410211>.
- Brauer, G.C. (1986). «Taras». *Its History and Coinage*. New Rochelle; New York: A.D. Caratzas.
- Brennan, T.C. (1989). «'C. Aurelius Cotta praetor iterum' (CIL I<sup>2</sup> 610)». *Aethnaeum*, 67, 467-87.
- Brennan, T.C. (2000). *The Praetorship in the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Briscoe, J. (1991). *Titi Livi Ab urbe condita Libri XXXI-XL*, tome 2. Oxonii: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1515/9783110959536>.
- Briscoe, J. (2016). *Titi Livi Ab urbe condita*, tome 3. Oxonii: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00207844>.
- Briscoe, J. (2018). «'Liviana'». *Studies on Livy*. Oxford: Oxford University Press.
- Broughton, T.S. (1951). *The Magistrates of the Roman Republic, I: 509 B.C.-100 B.C.* New York: The American Philological Association.
- Burton, P.J. (1996). «The Summoning of the 'Magna Mater' to Rome». *Historia*, 45, 36-63.

<sup>56</sup> Liv. 25.12.15 *populus coronatus spectavit, matronae supplicavere; vulgo apertis ianuis in propatulis epulati sunt celeberraque dies omni caerimoniarum genere fuit*. Anche se il secondo *carmen* segna una discontinuità con la tradizione, presentando Apollo come dio della vittoria, Nicolet, Croizat 1992, LIV rileva una certa persistenza, almeno nei particolari culturali, dell'antico apollinismo terapeutico.



- Caerols, J.J. (2006). «'Sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes' (Liu. 25.1.8): religión, miedo y política en Roma». Urso, G. (a cura di), *'Terror et pavor': violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico* = *Atti del convegno internazionale* (Civiale del Friuli, 22-24 settembre 2005). Pisa: ETS, 89-136.
- Chassignet, M. (2005). «Les catastrophes naturelles et leur gestion dans l'Ab Urbe condita' de Tite-Live». Bedon, R.; Hermon, E. (éds), *Concepts, pratiques et enjeux environnementaux dans l'Empire romain = Actes d'un colloque tenu à l'université Laval de Québec en 2004*. Caesarodunum 39, 337-52.
- Conway, R.S.; Walters, C.F. (1914). *Titi Livi Ab urbe condita*, vol. 1. Oxonii: Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/296297>.
- De Sanctis, G. (1968). *Storia dei Romani*. Vol. 3, 2, *L'età delle guerre puniche*. 2a ed. Torino: Fratelli Bocca. <https://doi.org/10.2307/1866184>.
- Fabre-Serris, J. (2018). «Cybèle, déesse étrangère et romaine?: 'religio', mythographie et genre (Varron, Lucrece, Ovide)». Graziani, F.; Zucker, A. (éds), *Mythographie de l'étranger dans la Méditerranée ancienne*. Paris: Classiques Garnier, 291-309. <https://doi.org/10.4000/dictynna.794>.
- Gagè, J. (1955). *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Graecus' à Rome des origines à Auguste*. Paris: E. De Boccard. <https://doi.org/10.1017/s0009840x00162341>.
- Giannelli, G. (1924). *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*. Firenze: Sansoni. <https://doi.org/10.1086/365209>.
- Gil, L. (1985). *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Alianza editorial.
- Gruen, E.S. (1990). *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Leiden: Brill.
- Guittard, C. (2004). «Reflets étrusques sur la Sibylle. 'Libri Sibyllini' et 'Libri Vegoici'». Bouquet, M.; Morzadec, F. (éds), *La Sibylle. Parole et représentation*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 29-42. <https://doi.org/10.4000/books.pur.30343>.
- Händl, Sagawe, U. (1995). *Der Beginn des 2. Punischen Krieges: ein historisch-kritischer Kommentar zu Livius. Buch 21*. München: Editio Maris.
- Hermann, L. (1960). «Carmina Marciana». *Hommage à G. Dumézil*. Bruxelles: Collection Latomus, 117-23.
- KIP = Ziegler, K.; Sontheimer, W.; Gaertner, H. (Hrsgg) (1964-1975). *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*. 5 Bde. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Levene, D.S. (1993). *Religion in Livy*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1163/9789004329232>.
- Martin, P.-M. (2016). «Fabius Pictor, l'oracle de Delphes et la chute des Tarquins». Mineo, B.; Piel, T. (éds), *Les premiers temps de Rome: VIe-IIIe siècle av. J.-C.: la fabrique d'une histoire = Actes du colloque* (Université de Nantes, 5 et 6 juin 2014). Rennes: Presses universitaires de Rennes, 129-41. <https://doi.org/10.4000/books.pur.47242>.
- Mineo, B. (2006). *Tite-Live et l'histoire de Rome*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Mineo, B. (2015). «D'une crise religieuse à une autre: de l'Apollon de Fabius Pictor à celui d'Auguste». Cavalieri, M.; Lebrun, R.; Meunier, N.L.J. (éds), *De la crise naquirent les cultes. Approches croisées de la religion, de la philosophie et des représentations antiques = Actes du Colloque international organisé à Louvain-la-Neuve les 12 et 13 juin 2014 par le Centre d'étude des Mondes Antiques, le Centre d'Histoire des religions Cardinal Julien Ries et les Actions de Recherche Concertées "A World in Crisis?"*. Turnhout: Brepols, 167-88. <https://doi.org/10.1484/m.hr-eb.5.108426>.

- Mommsen, Th. (1952). *Römisches Staatsrecht*, vol. 2, 1. Basel: B. Schwabe.
- Montero, S. (1993). Los haruspices y la moralidad de la mujer romana. *Aethnaeum*, 81, 647-58.
- Müller, I. von; Latte, K.; Otto, W.F. (1960). *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Bd. 5, 4, *Römische Religionsgeschichte*. München: C.H. Beck.
- Nicolet, Croizat, F. (1992). *Tite-Live, Histoire romaine*, tome XV, livre XXV. Paris: Les Belles Lettres. <https://doi.org/10.1017/s0009840x00286484>.
- Nippel, W. (1995). *Public Order in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511620324>.
- North, A.J. (1990). «Diviners and Divination at Rome». Beard, M.; North, A.J. (eds), *Pagan Priests*. London: Duckworth, 49-71.
- North, A.J. (2000). «Prophet and Text in the Third Century B.C.». Bispham, E.; Smith, Ch. (eds), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 92-107.
- Oakley, S.P. (1997). *A Commentary on Livy. Books VI-X. Volume I: Introduction and Book VI*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00101469>.
- Oakley, S.P. (2005). *A Commentary on Livy. Books VI-X. Volume III: Book IX*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actra-de/9780199271436.book.1>.
- Ogilvie, R.M. (1965). *A Commentary on Livy. Books I-V*. Oxford: Oxford University Press.
- Pailler, J.M. (1988). 'Bacchanalia'. *La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*. Roma: École française de Rome. <https://doi.org/10.1017/s0395264900065057>.
- Potter, D.S. (1994). *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674437067>.
- Pugliese Carratelli, G. (1971). «Per la storia di Taranto». *Atti del decimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto, 4-11 ottobre 1970). Napoli: Arte tipografica, 133-46. <https://doi.org/10.4000/mediterranee.1612>.
- RE = Pauly, A.F.; Wissowa, G. (Hrsgg) (1894-1980). *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart; München: J.B. Metzlersche Buchhandlung; Alfred Druckenmüller Verlag.
- Russo, F. (2005). «I *Carmina Marciana* e le tradizioni sui Marcii». *PP*, 60, 5-32.
- Scheid, J. (2001). *Religion et piété à Rome*. Paris: Albin Michel.
- Scheid, J. (2015). «Livy and Religion». Mineo, B. (ed.), *A Companion to Livy*. Chichester: Wiley Blackwell, 78-89. <https://doi.org/10.1002/9781118339015.ch6>.
- Stübler, G. (1941). *Die Religiosität des Livius*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- ThLL = Thesaurus Linguae Latinae* (1900-). München: K.G. Saur. <https://doi.org/10.1515/tll>.
- Toynbee, A. J. (1983). *Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effects on Roman Life*, vol. 2. London: Oxford University Press (trad. it. *L'eredità di Annibale*, vol. 2, Torino: Einaudi 1983). <https://doi.org/10.2307/2146807>.
- Van Son, D.W.L. (1960). *Livius' behandelning van de Bacchanalia*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert. <https://doi.org/10.1017/s0009840x00211815>.
- Weil, R. (1982). *Polybe. Histoires*, tome 7, livres 7-8. Paris: Les Belles Lettres.