

MUSEUM HELVETICUM

Schweizerische Zeitschrift
für klassische Altertumswissenschaft

Revue suisse pour l'étude de
l'Antiquité classique

Rivista svizzera di scienze dell'antichità

VOL. 82/1 | JUNI 2025

SCHWABE VERLAG

MUSEUM HELVETICUM Vol. 82/1, 2025

Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft

Revue suisse pour l'étude de l'Antiquité classique

Rivista svizzera di scienze dell'antichità

Herausgegeben von | édité par | a cura di

Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft (SVAW)

Association Suisse pour l'Etude de l'Antiquité (ASEA)

Associazione Svizzera per lo Studio dell'Antichità (ASSA)

Redaktion | Rédaction | Redazione

– Griechische Sprache und Literatur: Prof. Dr. Thomas Schmidt, Fribourg, thomas.schmidt@unifr.ch

– Lateinische Sprache und Literatur: Prof. Dr. Cédric Scheidegger Lämmle, Basel, c.scheidegger.laemmle@unibas.ch

– Alte Geschichte: Prof. Dr. Tanja Itgenshorst, Fribourg, tanja.itgenshorst@unifr.ch

Buchbesprechungen | Comptes rendus | Recensioni

– Philologie und Alte Geschichte: Dr. Nikolas Hächler, Universität Bern, Historisches Institut, Länggassstrasse 49, CH-3012 Bern, nikolas.haechler@hist.uzh.chh

– Archäologie: Prof. Dr. Elena Mango, Universität Bern, Institut für Archäologische Wissenschaften, Mittelstrasse 43, CH-3012 Bern, elena.mango@iaw.unibe.ch

Erscheinungsart

2 Hefte pro Jahr
(Juni/Dezember)

Mode de parution

2 fascicules par année
(juin/décembre)

Periodicità

2 fascicoli all'anno
(giugno/dicembre)

Jahresabonnemente

Gedruckt und online: CHF 160.–
Gedruckt: CHF 100.–
online: CHF 120.–

Abonnements annuels

Version imprimée
et en ligne: CHF 160.–
Version imprimée: CHF 100.–
Version en ligne: CHF 120.–

Abbonamenti annuali

Formato cartaceo
e digitale: CHF 160.–
Formato cartaceo: CHF 100.–
Formato digitale: CHF 120.–

Bestellungen | Demandes d'abonnement | Richieste d'abbonamento

Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Grellingerstrasse 21, CH-4052 Basel, info@schwabeverlag.ch

Verlag | Maison d'édition | Casa editrice

Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Grellingerstrasse 21, CH-4052 Basel, www.schwabe.ch

© 2025 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

ISSN: 0027-4054

Open Access-Policy: Diese Zeitschrift erscheint unter einer Green Open Access-Policy: Die Autorinnen und Autoren haben das Recht, die vom Verlag zur Verfügung gestellte Version ihres Artikels ohne Verzögerung selbst zu archivieren. Die gesamte Zeitschrift erscheint 12 Monate nach der Publikation auf www.schwabeonline.ch unter einer Creative Commons-Lizenz CC-BY-SA. Es werden keine Artikelgebühren (APC) erhoben.



Unterstützt durch die Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
www.sagw.ch



Inhalt | Sommaire | Indice

Beiträge | Articles | Contributi

<i>Carlo M. Lucarini</i> : Nochmals zu ὕβρις φυτεύει τύραννον (Soph. OT 873–882 und Plat. Resp. 565–566)	3
<i>Davide Paolillo</i> : Quattro note testuali a Lisia	6
<i>Alex Hardie</i> : [Theocritus] Idyll 9, Bucolic Muses and Generic Succession ...	18
<i>Sabina Castellaneta</i> : Theoc. 2,62: πάσσω ο μᾶσσω?	39
<i>Philip Egetenmeier</i> : Paradeigmatische Geschichtsschreibung: Polybios und die Höflinge	49
<i>Lucia Galli</i> : <i>Sed quaestiones urgent Milonem</i> . L'ironia in Cicerone, <i>Pro Milone</i> 57–60	68
<i>A. J. Woodman</i> : Velleiana	87
<i>Boris Kayachev</i> : Emendations in Valerius Flaccus, <i>Argonautica</i> book 5	98
<i>Francesco Scozzaro</i> : <i>Insecutae sunt illae protinus Furiae</i> . Retorica e religione nella rappresentazione delle Furie in Ps. Quint. <i>decll. min.</i> 314 e 324	110
<i>Francesco Lubian</i> : <i>Litora legere</i> . Acrostici vecchi e nuovi nel <i>De raptu Proserpinae</i> di Claudiano	127
Epigraphica Helvetica	136

Archäologische Berichte

<i>Guy Ackermann/Tobias Krapf/Laureline Pop</i> (éds.): ἀποβάτης – Mélanges eubéens offerts à Karl Reber. Éditions École suisse d'archéologie en Grèce (T. Pönitz) ..	143
<i>Laura M. Banducci/Mattia D'Acri</i> (eds.): Gabii through its Artefacts (M. Boglione) ..	143
<i>Maria Böhmer/Caroline Bridel/Ilaria Gullo</i> (edd.): Archeologia svizzera nel Mediterraneo occidentale. Immagini, oggetti, pratiche, contesti (I. Verga)	144
<i>Joseph Coleman Carter/Norma Ortíz Galindo</i> (eds.): The Chora of Metaponto 8. The Factory and Kiln Deposit at Pantanello (C. Pönitz-Hunziker)	145
<i>Anastasia Drandaki</i> : Late Antique Metalware. The Production of Copper Alloy Vessels in the Fourth to Eighth Centuries (R. Vollkommer)	146
<i>Michael Feige</i> : Landwirtschaftliche Produktionsanlagen römischer Villen im republikanischen und kaiserzeitlichen Italien (R. von Kaenel)	147
<i>Pedro Trapero Fernández/André Carneiro</i> (eds.): GIS Applications in Roman Landscape and Territory. Methodologies and models in Hispania (R. Gautschy) ..	147

<i>Annette Haug/Patric-Alexander Kreuz</i> (Hrsg.): Stadterfahrung als Sinneserfahrung in der römischen Kaiserzeit (I. Zanoni)	148
<i>Sabine Huy</i> : Praktiken der Aneignung. Kulturelle Kontakte im nordöstlichen Azovraum vom späten 7.–3. Jh. v. Chr. (V. Sossau)	149
<i>Hans Peter Isler</i> : Ausgrabungen in der frühbronzezeitlichen Siedlung im Heraion von Samos 1966 (E. Mango)	150
<i>Kyle A. Jazwa</i> : The Tiled-Roof Phenomenon in Early Helladic Greece, Evidence from Zygouries (T. Krapf)	151
<i>Ergün Laflı/Gülseren Kan Şahin</i> (eds): Unguentaria and Related Vessels in the Mediterranean from the Early Hellenistic to the Early Byzantine period (G. Ackermann)	152
<i>Thomas Lappi</i> : Hellenistische Wanddekorationen. Syntax, Semantik und Chronologie des Ersten Stils im westlichen Mittelmeerraum (R. Känel)	152
<i>Eleni Marantou</i> : Exploring the Sacred Landscape of the Ancient Peloponnese. Cults and sacred places (J. Gisler)	153
<i>Attilio Mastrocinque</i> : The Mithraic Prophecy (R. Gautschy)	154
<i>Torsten Mattern/Marcus Reuter</i> (Hrsg.): Was ist Residenz? (I. Verga)	155
<i>Emilio Rodríguez-Álvarez</i> : Forming Identities. Technological experimentation in Archaic Corinthian Workshops and the Origins of the Black Figure Pottery Style (R. Vollkommer)	155
<i>Lindsay C. Spencer</i> : Lerna, A Preclassical Site in the Argolid. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens IX, The Middle Helladic Pottery (T. Krapf)	156
<i>Margreet L. Steiner/Eveline J. van der Steen/Noor Muler-Hymans/Jeanette Boertien</i> : A Village from the Roman and Islamic Periods in the Eastern Jordan Valley. Excavations at Tell Abu Sarbut 2012–2015 (M. Grawehr)	157
<i>Gocha R. Tsetskhladze (†)/Şahin Yıldırım</i> : Tios/Tieion on the Southern Black Sea in the Broader Context of Pontic Archaeology (S. Gür)	158
<i>Joachim Weidig</i> : Archaische Mythen aus Bernstein. Die Rezeption griechischer und etruskischer Kunst in Belmonte Piceno (M. Guggisberg)	159

Insecutae sunt illae protinus Furiae

Retorica e religione nella rappresentazione delle Furie in Ps. Quint. *decll. min.* 314 e 324

Francesco Scozzaro, Palermo

Abstract: This paper investigates the representation and significance of the Furies in the *corpus* of the *Declamationes minores* of Ps. Quintilian, with special regard to *decl. min.* 324 (*Bona sacrilegi*). Comparison with *decl. min.* 314 (*Ego te, pater, occidi*) opens the way to a better understanding of the importance of the role played by the Furies in Latin declamations, suggesting that we are dealing with much more than a mere rhetorical motif. In addition, the religious and cultural dimension underlying the rhetorical representations of the Furies in declamatory settings allows us to clarify the relationship between rhetoric, myth and religion in Roman culture.

Keywords: *Furiae*, myth, religion, rhetoric, declamation, parricide, *sacrilegium*.

1. Introduzione

... καὶ οἱ καθ' ἡμᾶς δεινοὶ ῥήτορες, καθάπερ οἱ τραγωδοί, βλέπουσιν Ἑρινύας¹. Il sarcasmo con cui l'autore del *Sublime* ridicolizza i retori del suo tempo, nel constatare che essi «vedono ancora le Erinni», è stato spesso chiamato in causa per discutere del frequente impiego che di quelle creature vendicatrici e portatrici di *furor* si sarebbe fatto negli ambienti delle scuole declamatorie. Il motivo delle Furie, che trova ampio fondamento nella tradizione letteraria greco-latina, specie nel teatro tragico², appariva ai retori emotivamente³ utile per rappresentare i tormenti e le pene che queste entità dalla natura divina scagliavano nei confronti di parricidi e assassini in generale. Antonio Stramaglia ha fornito un'esemplificazione di tutti i casi delle *decll. minores* e delle *maiores* dello Pseudo-Quintiliano in cui si assiste alla manifestazione delle Furie, sostanzialmente come ipostasi del

* Questo contributo è stato realizzato durante i primi mesi di un periodo di ricerca svolto presso il Dipartimento di *Archéologie et Sciences de l'Antiquité* all'*Université de Lausanne*. Desidero ringraziare Danielle van Mal-Maeder e Alessandra Rolle per i loro preziosi consigli e suggerimenti. Inoltre, un sentito ringraziamento va al revisore anonimo di questo articolo per la sua competente e attenta lettura.

¹ Ps. Long. *Subl.* 15, 8. Sul contesto entro il quale si situa l'affermazione si veda il commento al *Sublime* di S. Halliwell, *Pseudo-Longinus, On the Sublime* (Oxford 2022) 233–250.

² Per un quadro generale relativo alle Furie nella letteratura latina, ampia e dettagliata bibliografia in F. R. Berno, «La 'Furia' di Clodio in Cicerone», *BStudLat* 37 (2007) 69 n. 1. Per quanto riguarda il teatro tragico latino, con particolare riguardo al *corpus* delle tragedie senecane, cfr. G. Petrone, *La scrittura tragica dell'irrazionale. Note di lettura al teatro di Seneca* (Palermo 1984) 43–61.

³ Vd. A. Stramaglia, [*Quintiliano*], *La città che si cibò dei suoi cadaveri*. Declamazioni maggiori 12 (Cassino 2002) 201 n. 337.

rimorso⁴. Ad uno sguardo complessivo emergerebbe quanto affermato dall'anonimo del *Sublime* con il rischio, tuttavia, di considerare la rappresentazione delle Furie in ambiente declamatorio come il frutto di un motivo retorico portato agli eccessi, oltre che un ulteriore elemento destinato a rendere la formazione degli *scholastici* sterile e fine a sé stessa, alla luce di un frequente impiego di argomenti legati al *μυθῶδες* piuttosto che all'*ἔμπρακτον* e all'*ἐνάλγητες*⁵. Ad alimentare un giudizio del genere ha contribuito in qualche modo anche il celebre attacco che apre la parte superstite del *Satyricon*. Qui, come è noto, si assiste ad un'eccessiva parodia «dello stile tumido e melodrammatico dei declamatori, paragonati a personaggi 'invasati' dalle Furie»⁶, secondo un articolato linguaggio metaforico che rimanda allo stesso tempo alla tradizione teatrale e in particolare, non causalmente, alla rappresentazione di Oreste inseguito da Furie solo a lui visibili⁷.

Non a caso l'autore del *Sublime*, al fine di esplicitare il paragone tra retori e tragici, in relazione alla visione delle Furie, faceva ampio uso del caso di Oreste, con la consapevolezza di chiamare in causa un mito che nelle scuole di retorica, almeno a partire da Ermagora, doveva essere divenuto canonico⁸. Effettivamente, la vicenda del matricidio, che già da Eschilo era stata rappresentata sotto forma di un vero e proprio processo, offriva ai retori ampio materiale su cui lavorare, divenendo così «a real part of the rhetorical tradition»⁹ e «costituendo un elemento ineludibile di riflessione da Cicerone e Quintiliano fino ai manuali di retorica del quarto secolo ed oltre»¹⁰. Inevitabilmente, dunque, il campo della retorica, che trovava nel teatro «un modello totale di cui appropriarsi ... e imitare in alcuni

4 A. Stramaglia, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino* (Bari 1999) 306 n. 11.

5 Cfr. Ps. Long. *Subl.* 15, 8.

6 E. Berti, *Scholasticorum studia: Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale* (Pisa 2007) 233. Sull'immagine impiegata da Encolpio per definire lo stile 'gonfio' dei declamatori, utili considerazioni in G. L. Schmeling, *A Commentary on the Satyricon of Petronius* (Oxford 2011) 3.

7 Al riguardo, oltre a Berti, *op. cit.* (n. 6), cfr. A. Casamento, *Finitimus oratori poeta. Declamazioni retoriche e tragedie senecane* (Palermo 2002) 13 n. 11 e G. Moretti, «Mondi fittizi, oscure tenebre, ombre di sogni: appunti per una metaforologia metadrammatica e le sue connotazioni politiche», in G. Petrone/A. Casamento (a cura di), *Studia ... in umbra educata: percorsi della retorica latina in età imperiale* (Palermo 2010) 57–58.

8 Cfr. D. Matthes, «Hermagoras von Temnos 1904–1955», *Lustrum* 3 (1958) 201 e adesso G. Calboli, *Cornifici seu Incerti Auctoris Rhetorica ad C. Herennium* (Berlin/Boston 2020) 504–505. Per un quadro esaustivo e dettagliato del mito di Oreste fra teatro e retorica cfr. A. Casamento, «Oreste a Roma. Fra teatro e retorica», in M. S. Celentano/P. Chiron/P. Mack (edd.), *Rhetorical Arguments. Essays in Honour of Lucia Calboli Montefusco* (2015) 221–241.

9 G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton 1963) 41.

10 Casamento, *op. cit.* (n. 8) 222.

aspetti»¹¹, poteva sfruttare a pieno una vicenda mitica destinata a diventare un «documento retorico per eccellenza»¹².

Se si guarda poi all'applicazione pratica di casi che alludono più o meno esplicitamente alla vicenda di Oreste nella declamazione latina si nota, come è stato osservato di recente¹³, che, talvolta, insieme al dato tecnico-giuridico relativo all'episodio del matricidio, il motivo della follia di Oreste tormentato dalle Furie acquisisce un ruolo di primo piano. Tuttavia, specie su quest'ultimo aspetto va detto che i declamatori, sulla base del materiale offerto da una nota vicenda mitica, operavano, in relazione al caso proposto dal maestro, ad elaborare un discorso retorico in cui il mito rimane, per così dire, in filigrana¹⁴ per far spazio a situazioni che riflettono i tipici tratti del pensiero e della cultura dei Romani¹⁵, anche, talvolta, in relazione all'immagine specifica delle Furie e della loro natura religiosa.

Alla luce di questa premessa, intendo rivolgere l'attenzione al caso della *decl. min. 324*, (*Bona sacrilegi*), finora rimasto ai margini. Prendendo in considerazione il contesto dell'esercizio scolastico nella sua interezza, proverò a dimostrare come la rappresentazione delle Furie, talvolta, non sia soltanto un motivo retorico fine a sé stesso o legato alla poca o nulla *firmitas* che il mito garantisce in campo giudiziario (ammesso che sia così)¹⁶, ma assuma precise motivazioni e funzioni che, esulando dal mito stesso, rispondono ad un contesto squisitamente romano sulla base di una matrice che riguarda il pensiero religioso dei Romani, o, se vogliamo, nell'ottica di quella che il declamatore stesso definirà *ratio religionis*¹⁷. Prima, però, sarà necessario prendere avvio da un'altra declamazione, la *decl. min. 314* (*Ego te, pater, occidi*), la quale, a fronte di una serie di allusioni più esplicite al mito oresteo, per certi aspetti fornisce una valida premessa e una possibile chiave di lettura per un'interpretazione più trasparente della *decl. min. 324*.

11 Così G. Petrone, «Modelli drammatici per la retorica», in G. Aricò/M. Rivoltella (a cura di), *La riflessione sul teatro nella cultura romana* (Milano 2008) 159.

12 Ancora Casamento, *op. cit.* (n. 8) 236.

13 Mi riferisco al contributo di C. Valenzano, «Oreste e Antigone alla sbarra: declinazioni retoriche di processi tragici nelle *Declamationes minores*», *Griseldaonline* 21/2 (2022) 23–44.

14 Sui rapporti fra mito e declamazione cfr. D. van Mal-Maeder, ««*Credibiles fabulas fecimus*»: mythe, rhétorique et fiction dans les déclamations latines», in M. Guglielmo/E. Bona (a cura di), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo* (Alessandria 2003) 187–200; E. Berti, *op. cit.* (n. 6) 311–325; G. Brescia, «Declamazione e mito», in M. Lentano (a cura di), *La declamazione latina: prospettive a confronto sulla retorica di scuola a Roma antica* (Napoli 2015) 59–88; G. Brescia, «L'oracolo e il parricidio: mito "in filigrana" nella Declamazione maggiore 4», in A. Lovato/A. Stramaglia/G. Traina (a cura di), *Le «Declamazioni maggiori» pseudo-quintilianee nella Roma imperiale* (Berlin/Boston 2021) 34 con relativa bibliografia; si veda anche l'ottimo contributo di M. Lentano, ««Onde si immolino tre vergini o più»: un motivo mitologico nella declamazione latina», *Maia* 70 (2018) 10–27.

15 Come è il caso della *decl. min. 314* analizzata da Valenzano, *op. cit.* (n. 13) 23–44.

16 Vd. *infra* § 2.

17 Ps. Quint. *decl. min. 324*, 2.

2. Le Furie nella *decl. min.* 314: una premessa teorica e giustificativa

La *decl. min.* 314 propone un caso alquanto particolare¹⁸. Un magistrato viene accusato di omicidio¹⁹ per aver condannato alla pena capitale un giovane portato in tribunale per rispondere della morte del padre. Il ragazzo era stato assolto dalla giuria con un risultato di parità²⁰; tuttavia, dopo l'assoluzione *furere coepit*²¹ e, preso da frequenti attacchi di follia, confessava di essere stato l'autore del parricidio (*Ego te, pater, occidi*)²². Dal canto suo, dunque, il magistrato non poteva fare altro che prendere atto delle parole del giovane e condannarlo a morte, secondo quanto stabilito dalla legge²³.

La cornice giuridica della declamazione risulta chiara. Chi confessa un crimine va immediatamente condannato, a meno che la natura della confessione non risulti inattendibile per una qualche condizione che priva il reo confesso della *ratio*²⁴. Perciò, dal momento che il giovane appare in preda alla follia, il magistrato

18 Di seguito il *thema* della declamazione: *Parricidii reus paribus sententiis absolutus furere coepit et dicere per furorem frequenter: 'Ego te, pater, occidi'. Magistratus tamquam de confesso supplicium sumpsit. Reus est caedis* (Dopo essere stato assolto con parità di voti un uomo accusato di parricidio inizia ad impazzire e, preso da follia, a dire spesso: 'padre, ti ho ucciso io'. Il magistrato, come se il giovane avesse confessato, decretò per lui la pena di morte. È accusato di omicidio). Il testo latino delle declamazioni prese in analisi è riportato secondo l'ed. di M. Winterbottom, *The Minor Declamations Ascribed to Quintilian* (Berlin/New York 1984). Le traduzioni sono di chi scrive. Quando ho scritto questo articolo, non era ancora disponibile il secondo volume, curato da L. Pasetti *et al.*, *Le Declamazioni Minori attribuite a Quintiliano. II* (293–339) (Bologna 2024), che offre la traduzione italiana e il commento alle *Declamationes minores*, dalla 293 alla 339. Pertanto, per ulteriori approfondimenti sulle due declamazioni analizzate, rimando al puntuale commento e alle belle traduzioni di questa edizione.

19 Diversi i casi declamatori in cui ad essere accusato è un magistrato. Cfr. Valenzano, *op. cit.* (n. 14) 26 n. 12.

20 Sulle *pares o aequae sententiae* cfr. L. Pasetti *et al.*, *Le Declamazioni minori attribuite a Quintiliano. I* (244–292) (Bologna 2019) 261 n. 2.

21 Sull'espressione *furere coepit* rimando alle utili considerazioni di J. Pingoud e A. Rolle, *Déclamations et intertextualité. Discours d'école en dialogue* (Bern 2020) 160.

22 Sul parricidio, argomento che ricorre con molta frequenza nelle scuole di declamazione, la bibliografia è vastissima. Mi limito a citare M. Lentano, «*Parricidii sit actio*»: Killing the Father in Roman Declamation», in E. Amato/F. Citti/B. Huelsenbeck (edd.), *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation* (Berlin/Boston 2015) 133–153 con ampia ed esaustiva bibliografia relativa. Si aggiunga ora M. Lentano, *Retorica e diritto. Per una lettura giuridica della declamazione latina* (Lecce 2023²) 121–131. Per una prospettiva storico-giuridica e culturale del parricidio cfr. Y. Thomas, *La mort du père: sur le crime de parricide à Rome* (Paris 2017).

23 Si tratta della legge secondo cui *magistratus de confesso sumat supplicium*. Cfr. F. Lanfranchi, *Il diritto nei retori romani* (Milano 1938) 535–538; S. F. Bonner, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire* (Liverpool 1949) 103; C. Wycisk, *Quidquid in foro fieri potest. Studien zum römischen Recht bei Quintilian* (Berlin 2008) 341–343. Vd. anche Valenzano, *op. cit.* (n. 13) 27 n. 13.

24 Sulla condizione di *dementia* in rapporto alla dimensione giuridica cfr. almeno E. Nardi, *Squilibrio e deficienza mentale in diritto romano* (Milano 1983); J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité grécoromaine* (Paris 1987); G. Rizzelli, *Modelli di "follia" nella cultura dei giuristi romani* (Lecce 2014) e *Id.*, «Declamazione e diritto», in M. Lentano (a cura di), *La declamazione*

viene condannato per l'errore commesso e in qualche modo deve provare a difendersi. Il nucleo della questione consiste nello stabilire la razionalità o meno della confessione e provare a ricercare quali siano i motivi che avrebbero condotto il giovane al *furor*. Assumendo le parti del magistrato, il declamatore decide di seguire un percorso in un certo senso inverso rispetto a quanto ci si potrebbe aspettare anche dalla parte iniziale del suo intervento²⁵. Infatti, piuttosto che essere scartata del tutto, la pazzia del giovane viene posta al centro della questione e diviene il *summum argumentum* per dimostrare la colpevolezza del *filius*.

Sulla base di una serie di allusioni più o meno evidenti alla figura di Oreste *Furiis agitatus*, il declamatore delinea uno scenario ben definito:

*Quid superest? 'Per dementia confessus est'. At mihi pro causa mea summum videtur argumentum ipsa dementia, etiam si confessus non esset. Non sine causa videlicet vetus illa et antiqua aetas tradidit eos qui aliquid commiserunt scelus Furiis agitari, per totum orbem agi. Ut nomina mentita sint, ut aliquid fabulae fingant, ab aliquo tamen exemplo ista <et> experimento venerunt.*²⁶

Come osserva la Valenzano, «emerge qui un tratto di complessità della controversia»²⁷. Il ragionamento del declamatore/magistrato punta la sua difesa sul fatto che a far scaturire la pazzia nel giovane è stata proprio l'azione di parricidio. L'esempio non può che ricadere sulla nota e antica tradizione secondo cui coloro i quali si macchiano di delitti scellerati sono destinati ad essere perseguitati dalle Furie senza possibilità di fuga²⁸. Tuttavia, il declamatore è consapevole che, attraverso una dichiarazione del genere, sta usufruendo dell'elemento mitologico per rafforzare definitivamente la veridicità dell'accusa di parricidio nei confronti del giovane divenuto folle. Come rendere valida un'operazione del genere, tanto più che per il magistrato la follia del ragazzo costituisce una prova di assoluto valore (*summum argumentum*)? Il declamatore asserisce che, pur trattandosi di nomi falsificati e di miti inventati (*fabulae*), si è di fronte ad un fatto basato su un qualche fondamento di realtà, che può rendere queste cose credibili²⁹. Altrimenti

latina: prospettive a confronto sulla retorica di scuola a Roma antica (Napoli 2015) 211–270; A. McClintock, *Contributi allo studio della follia in diritto romano* (Napoli 2020); altra bibliografia in M. Lentano, *op. cit.* (n. 22) 107.

25 Cfr. Ps. Quint. *decl. min.* 314, 4–12 con Valenzano, *op. cit.* (n. 13) 27–28.

26 Ps. Quint. *decl. min.* 314, 13: «Che cosa rimane da dire? 'Ha confessato in preda alla follia'. Ma mi sembra che proprio questa pazzia sia la prova più solida per la mia causa, anche se quello non avesse confessato. Non certo senza motivo l'antica tradizione ha tramandato che coloro i quali commettono un delitto vengono tormentati dalle Furie e inseguiti per tutto il mondo. Ammettiamo pure che i nomi siano inventati, che i miti diano vita a cose false, tuttavia queste tradizioni provengono da qualche caso paradigmatico e da qualche esperienza».

27 Valenzano, *op. cit.* (n. 13) 29.

28 Cfr. Winterbottom, *op. cit.* (n. 18) 467 *ad loc.*, che cita una serie di esempi al riguardo.

29 Cfr. anche Pingoud/Rolle, *op. cit.* (n. 21) 185.

va pensato che a subentrare sono stati gli dèi, i quali hanno stabilito questo tipo di punizione per uomini di tale scelleratezza.

*Factum esse aliquid necesse est ut hoc credibile videretur, sive istud di immortales, qui non iudiciis falli, non gratia circumveniri, non ignorantia decipi possunt, constituerunt. [...] Licet nulli hominum prospexerint oculi, licet nulla cuiusquam mortalium conscientia intervenerit, sub caelo tamen fecisti, et ille fusus per omnes rerum naturae partis spiritus adfuit. Erat, erat illic potentior testis: non quidem apud iudicem dicet nec oratorum interrogabitur artibus, sed loquetur ore vestro.*³⁰

Che l'*argumentum* addotto dal declamatore/magistrato per la sua causa sia a tutti gli effetti credibile può trovare piena constatazione nell'agire divino rappresentato per mezzo di tre tratti che ne definiscono l'essenza sovranaturale. In buona sostanza, lo scaturire dell'azione delle Furie nei confronti del parricida può essere derivato direttamente dal *numen* divino. Non è possibile, infatti, che gli dèi siano ingannati dai *iudicia*, né è possibile in qualche modo influenzarli rispetto ad una decisione da prendere; tanto meno si potrebbe pensare di poter sfuggire al loro sguardo perché rimangono ignoranti dell'accaduto. Questo può succedere agli uomini, non certo agli dèi, la cui onnipresenza, identificata stoicamente nella componente naturale, consente loro di vedere e sentire ogni cosa e di reagire alle azioni umane³¹. Se nell'episodio di Oreste erano gli dèi, Atena e Apollo, a presenziare al processo e a difendere il matricida³², nel caso in questione lo spirito divino, che era stato *potentior testis* del crimine, è intervenuto per mezzo delle Furie, le quali, alimentando il *furor* nell'animo del parricida, lo hanno costretto a parlare su istigazione divina: *erat, erat illic potentior testis: non quidem apud iudicem dicet nec oratorum interrogabitur artibus, sed loquetur ore vestro*³³. In questo modo, il declamatore, oltre a suscitare la sensibilità religiosa della giuria e dell'uditorio fittizi, annulla il risultato di parità raggiunto dai voti dei giudici che

30 Ps. Quint. *decl. min.* 314, 14: «Perché questo risulti credibile è necessario che qualcosa sia avvenuta, oppure lo hanno stabilito gli dèi immortali, i quali non possono essere ingannati dalle decisioni giudiziarie, né possono essere corrotti da favoritismi, tantomeno essere illusi per ignoranza dell'accaduto. [...] Anche se nessuno occhio umano ti ha visto, anche se nessuna conoscenza mortale è intervenuta, tuttavia tu hai compiuto il parricidio sotto il cielo, e lì c'era quello spirito divino di cui tutta la natura è permeata. Lì c'era un testimone più potente: e certamente non parlerà davanti a un giudice, né sarà interrogato per mezzo delle abilità degli oratori, ma parlerà con la bocca del colpevole».

31 Emerge qui a chiare lettere la percezione stoica del divino (cfr. Winterbottom, *op. cit.* (n. 18) 467 *ad loc.*). Cfr. anche Sen. *contr.* 1, 2, 3, in cui Vinicio, immaginando di rivolgersi alla fanciulla che aspirava al vestaliato, afferma che il *numen deorum* domina la coscienza di ogni uomo e giudica secondo parametri differenti rispetto alla mente umana, ma soprattutto gli dèi vedono ciò che all'uomo rimane nascosto. Il declamatore della *decl. min.* 314 sta usufruendo di un *locus* che, specie in contesto religioso, come per la *contr.* 1, 2, acquisisce un certo valore.

32 Cfr. Casamento, *op. cit.* (n. 8) 236–237.

33 Sulla formula *sed loquetur ore vestro* cfr. D. R. Shackleton Bailey, *The Lesser Declamations* (London 2006) vol. II 23, n. 6.

aveva portato all'assoluzione del giovane. La giuria fittizia viene per così dire 'caricata' di una maggiore responsabilità: dover giudicare il *filius* in conformità con quello che è stato il giudizio degli dèi. Essi, per mezzo delle Furie, hanno spinto il giovane a confessare. L'elemento divino-religioso viene strategicamente accostato alla cornice giuridica del caso e il dato mitologico della manifestazione delle Furie acquisisce una funzione specifica, destinata, come vedremo, a trovare piena corrispondenza con il pensiero religioso dei Romani.

Oltretutto, dal momento che la *pars* avversa e in particolare il giovane appaiono incapaci di credere all'esistenza di un'entità divina che tutto vede e sente³⁴, il declamatore prosegue sulla base di una linea argomentativa che propone un'ulteriore razionalizzazione del mito, per poi concludere il suo discorso con l'immagine del padre *cruentus* da cui realmente è conseguita la pazzia del giovane³⁵.

Secondo il ragionamento del declamatore, sia che si voglia credere alla manifestazione delle Furie per impulso divino, sia che si voglia pensare ad una follia che si origina dai tormenti e dai rimorsi dell'animo per aver compiuto un delitto mostruoso, il *furor* che ha pervaso il giovane ragazzo costituisce la prova più certa della sua colpevolezza³⁶. A fronte di un atto che i Romani percepivano come sacrilego³⁷, in un modo o nell'altro il *numen* divino sembra dunque esser entrato in azione.

Il procedimento compiuto dal declamatore/magistrato circa la menzione delle Furie potrebbe leggersi come una risposta all'autore del *Sublime* che criticava l'impiego del *μυθῶδες*, in quanto privo di quella forza probatoria necessaria a portare avanti un'argomentazione retorica³⁸. Non diversamente la pensava Quintiliano³⁹, che nella nota sezione della sua opera relativa all'*exemplum* come elemento di persuasione, con riferimento agli *exempla* ciceroniani nella *Pro Milone*⁴⁰, elogia Cicerone per aver posto in ultima posizione l'*exemplum* (guarda caso, una chiara allusione al processo di Oreste), relativo alle *fabulae fictae* dei

34 Ps. Quint. *decl. min.* 314, 17: *ne tamen illa mihi vana quorundam videtur esse persuasio, qui credunt non extrinsecus has furias venire nec ullius deorum impulsu hanc mortalibus incidisse dementia, sed nasci intus: conscientiam esse quae torqueat, animum esse qui urat.* («Né, tuttavia, mi sembra vana la persuasione di alcuni che credono che queste Furie non provengano dall'esterno né che i mortali diventino pazzi per impulso di qualche dio, ma che la follia si origini dall'interno: è il senso di colpa che li tormenta e l'animo che si consuma internamente»). Sul passo cfr. Valenzano, *op. cit.* (n. 13) 30.

35 Ps. Quint. *decl. min.* 314, 20.

36 Ps. Quint. *decl. min.* 314, 18–19.

37 Cfr. J. Scheid, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», in *Le délit religieux dans la cité antique (Table ronde, Rome, 6–7 avril 1978)* (Paris 1981) 147.

38 Riguardo alla forza probatoria degli esempi mitologici cfr. D. van Mal-Maeder, *La fiction des déclamations* (Leiden/Boston 2007) 84 n. 65 che fa riferimento anche alla *decl. min.* 314.

39 Quint. *inst.* 5, 11, 18.

40 Cfr. A. Casamento, «La *pro Milone* dopo la *pro Milone*», in L. Calboli Montefusco (a cura di), *Papers on Rhetoric 10* (Roma 2010) 50.

poeti, in ragione della sua *infirmetas*. Tuttavia, come si ricava tanto dal par. 8 della *pro Milone* quanto, ad ulteriore conferma, dal commento a quest'ultimo degli *Scholia Bobiensia*, il $\mu\upsilon\theta\omega\delta\epsilon\varsigma$, sebbene *leve et fabulosum*, poteva garantire una sicura *firmitas*, la cui validità dipendeva in prima misura dall'*ingenium* dell'*orator*. Il nostro declamatore, dunque, ammettendo che *aliquid fabulae fingunt*, dimostra di essere a conoscenza di una questione teorica complessa e di conseguenza giustifica il suo operato sulla base di un ragionamento che propone una serie di alternative, rispetto alle quali risalta indistinta l'*auctoritas dei*.

Non casualmente, porre l'agire delle Furie in stretta relazione con gli dèi⁴¹ appare al declamatore come un valido presupposto per non considerare vana l'immagine del giovane perseguitato dalle terribili dee e, di conseguenza, per corroborare la solidità di tutta la sua argomentazione. Siamo di fronte ad una possibile soluzione che guarda ad una rappresentazione delle dee *speculatrices ac vindices facinoris et sceleris*⁴² non vacua, di cui vedremo trovare piena realizzazione nella *decl. min.* 324, alla luce di un contesto religioso e culturale tutto romano.

3. L'agire divino contro un *sacrilegus*: il caso della *decl. min.* 324

*QUI REUM CAEDIS DAMNAVERIT, BONA EIUS POSSEDEAT. SACRILEGI BONA TEMPLO CONSECRENTUR. Damnatu caedis cum torqueretur, dixit et sacrilegium a se commissum. Ambigitur de bonis: sacerdos templo vindicat, accusator sibi.*⁴³

Il *thema* della *decl. min.* 324 si fonda sul contrasto fra due leggi che casualmente⁴⁴ si trovano ad essere in collisione, generando uno sfondo caratterizzato da due specifiche dimensioni (quella civica e quella religiosa) strettamente interrelate tra loro⁴⁵. Secondo la prima *lex*, che potremmo definire di natura pubblica, pertinente

⁴¹ Secondo una tipica marca che, per lo più, caratterizza la presenza delle Furie nel panorama religioso e letterario latino. Cfr. *ex.g.* Verg. *Aen.* 7, 323–331; Ov. *Met.* 4, 447–451.

⁴² Cic. *nat. d.* 3, 46.

⁴³ Ps. Quint. *decl. min.* 324 *th.*: «COLUI CHE AVRÀ ACCUSATO UN OMICIDA, POSSEGGA I SUOI BENI. I BENI DI UN SACRILEGO SIANO CONSACRATI AL TEMPIO. Un uomo accusato di omicidio, mentre veniva torturato, disse di aver commesso un furto a danno di uno spazio sacro. Si discute sui beni: il sacerdote li rivendica a vantaggio del tempio, l'accusatore per sé stesso». Sul *thema* della declamazione in questione cfr. Winterbottom, *op cit.* (n. 18) 495.

⁴⁴ Vd. Quint. *inst.* 7, 7, 2: *omnibus autem manifestum est numquam esse legem legi contrariam iure ipso, quia, si diversum ius esset, alterum altero abrogaretur, sed eas casu collidi et eventum.*

⁴⁵ Siamo di fronte ad un caso che, secondo la dettagliata configurazione delle *leges contrariae* proposta da Quintiliano (*inst.* 7, 7), invitava i declamatori ad avviare una *comparatio* tra *leges similes contra quas nihil opponi potest nisi lex altera* (su cui J. Dingel, *Scholastica materia. Untersuchungen zu den Declamationes minores und der Institutio oratoria Quintilians* (Berlin/New York 1988) 147) per poi decidere a quale delle due leggi dare prevalenza. Sulle *leges contrariae* e il loro trattamento nelle declamazioni vd. G. Dimatteo, «*Audiat et altera pars*»: i discorsi doppi nelle «*Declamationes minores*» e in Calpurnio Flacco (Bologna 2019) 33 ss. Sulla *comparatio legum* nella declamazione latina si

al *ius civile*, l'*accusator* merita di essere 'premiato' per aver trascinato in tribunale l'omicida⁴⁶. In tal senso, i beni dell'imputato passeranno sotto il possesso dell'accusatore. Tuttavia, l'esito del processo è destinato a prendere una strada del tutto differente se l'imputato, sotto tortura, finisce per confessare un delitto inaspettato. L'omicida, infatti, prima di uccidere un uomo, aveva commesso un *sacrilegium* a danno dello spazio sacro e del dio. Subentra, dunque, la *lex sacra*, a fronte della quale i *bona sacrilegi* vanno consacrati e consegnati al dio. Che quest'ultima legge sia frutto della creazione dei retori è un dato solo apparente⁴⁷, dal momento che, come vedremo, rimanda ad un contesto religioso e ad una realtà ben determinati. Il nucleo della declamazione, dunque, ruota attorno alla corretta destinazione dei *bona* dell'imputato. Il che, in prima battuta, conduce il declamatore ad avviare una *comparatio personarum* che possa definire gli interessi delle parti in causa. L'*accusator* da un lato, il *sacerdos* dall'altro:

*Antequam leges comparamus, intueri personas libet. Nos nullam habemus in litigando propriam cupiditatem: non adquirimus nobis, petimus bona templo, petimus honorem deo. Adversarius sibi vindicat et in praemium operae suae deposcit; ostendit quare accusaverit. Quemadmodum personas comparavimus, ita comparemus et leges. Idem demus utrique tempus, eandem utrique legi causam, ipsae tamen etiam citra defensiones non parem rationem habent: scripta est altera deo, altera homini. Aequum est priorem esse rationem religionis.*⁴⁸

La scelta di anteporre alla *comparatio legum* il confronto delle *personae* è mirata ad evidenziare un primo dato notevole. La contesa dei beni, afferma il declamatore, non scaturisce da un desiderio personale, in quanto essi appartengono al tempio e al dio che vi abita. L'espressione simmetricamente bipartita (*petimus bona templo, petimus honorem deo*), che ricalca questo assunto, pone in rilievo il baricentro della questione. La situazione non riguarda privati cittadini, ma la

veda D. van Mal-Maeder, «Du parallèle dans la déclamation», *Exercices de rhétorique* (online) 16 (2021).

⁴⁶ La legge «*Qui reum caedis damnaverit, bona eius possideat*» rimanda ad una pratica comune (già rilevabile nella *lex Cornelia*) dell'ambiente giuridico romano: quella, cioè, di premiare l'accusatore attraverso i *bona* dell'imputato. Cfr. al riguardo Wycisk, *op. cit.* (n. 23) 288.

⁴⁷ Cfr. Wycisk, *op. cit.* (n. 23) 308.

⁴⁸ Ps. Quint. *decl. min.* 324, 1–2: «Prima ancora di confrontare le leggi, vorrei esaminare i caratteri delle due persone. Non si tratta di discutere su una questione che riguarda il desiderio personale: non richiedo nulla per me stesso, rivendico i beni al tempio, l'onore nei confronti del dio. L'avversario reclama per sé i beni e li richiede come premio per la sua azione; in questo modo dimostra con trasparenza il motivo della sua accusa. Allo stesso modo secondo cui abbiamo confrontato i due uomini, poniamo adesso a confronto anche le leggi. Pur volendo concedere a ciascuna legge la medesima circostanza e la stessa causa, tuttavia esse, anche senza procedere ad argomentazioni difensive, non si basano sullo stesso criterio: una è stata scritta per gli dèi, l'altra per gli uomini. È giusto, dunque, che la priorità venga concessa al criterio legato al rispetto scrupoloso per la religione e per gli dèi». Su quest'ultimo concetto cfr. anche Ps. Quint. *decl. min.* 274, 11–12 con Pasetti et al., *op. cit.* (n. 20) 388–389 *ad loc.*

collettività. L'*accusator*, pensando solo al suo tornaconto, opta per una direzione fuorviante. Egli, infatti, non dà importanza al fatto che dal sacrilegio, benché commesso da un singolo individuo, può scaturire l'ira degli dèi nei confronti dell'intera *civitas*⁴⁹.

Definiti i tratti dei personaggi è possibile passare, come vuole la prassi retorica, alla *comparatio legum* per mezzo della quale il declamatore potrà dare conto delle sue scelte. Optare per la legge 'profana' o per quella sacra? Da questo punto di vista il 'gioco' è facile e la situazione non esige particolari argomenti su cui dilungarsi⁵⁰. È sufficiente rimarcare che le due leggi si basano su criteri sostanzialmente differenti: una è scritta per gli dèi, l'altra per gli uomini. Di conseguenza, è senz'altro giusto, come del resto indica anche il maestro nel *sermo*⁵¹, dare assoluta priorità al criterio religioso (*ratio religionis*), che si traduce nel riguardo che ogni *civis* romano dovrebbe avere per la *religio deorum immortalium*.

A questo punto il declamatore, assumendo le parti del *sacerdos*, entra nel vivo della contesa e prova a dimostrare che il principio più giusto è quello secondo cui i beni del sacrilego vengano percepiti come appartenenti al tempio piuttosto che all'accusatore⁵². La dimostrazione di questo assunto rimanda ad una percezione del *sacrilegium* che pone in primo piano l'aspetto religioso. Il furto in un tempio si configura come una *propria iniuria templi*: un'ingiustizia commessa nei confronti di uno spazio sacro punibile tanto in senso giuridico quanto in senso religioso⁵³, che riguarda tutta la *civitas*⁵⁴. Di conseguenza, se nel caso del *reus caedis* è giusto per chi ha denunciato il delitto ottenere una ricompensa, nella situazione presentatasi, al contrario, è naturale che il sacerdote con l'azione di *reddere bona* al dio voglia garantire un certo conforto (*solacium*)⁵⁵ a sé stesso e alla collettività.

Dopo una lunga sezione tesa a far valer la *lex sacra* anche sul piano strettamente giuridico, sulla base della cornice cronologica entro cui sarebbero

49 Sulle conseguenze giuridiche e religiose che potevano scaturire dal furto di *res sacrae* cfr. A. Ramon, «L'appartenenza e la gestione delle 'res sacrae' in età classica», in L. Garofalo (a cura di), *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana* (Napoli 2016) vol. I 256 ss.

50 Cfr. Dingel, *op. cit.* (n. 45) 147: «Schon ein Blick auf diese beiden Gesetze läßt vermuten, daß der Priester in diesem Prozeß die besseren Karten hat».

51 Ps. Quint. *decl. min.* 324, 3: *hic subici poterit et locus in quo laudemus hanc legem*. Cfr. Winterbottom, *op. cit.* (n. 18) 495 *ad loc.*

52 Ps. Quint. *decl. min.* 324, 4: *praeterea et alioqui iustius est sacrilegi bona pertinere ad templum quam damnati ad accusatorem. Quare? Quoniam in sacrilegio propria templi iniuria est, in damnatione rei alienum crimen* (Inoltre, a dirla tutta, è più giusto che i beni del sacrilego spettino al tempio, piuttosto che i beni dell'imputato all'accusatore. Perché? Per il fatto che a fronte di un sacrilegio l'offesa riguarda nello specifico il tempio, invece nella condanna di un imputato il crimine riguarda qualcun altro).

53 Come peraltro risulta chiaro dalla *decl. min.* 265 (vd. Pasetti *et al.*, *op. cit.* (n. 20) 333 n. 3).

54 Al riguardo, si rimanda alle dettagliate considerazioni di Scheid, *op. cit.* (n. 37) 137ss.

55 Ps. Quint. *decl. min.* 324, 4.

avvenute le azioni dell'imputato⁵⁶, il declamatore/sacerdote immagina di rivolgersi direttamente all'*adversarius*, che continua a reclamare i *bona* per sé. Questi, infatti, pur non essendoci più alcun dubbio riguardo al fatto che *bona ista templi sint*, si ostinava a ignorare l'essenza di un *ius divinum* fisso e immutabile⁵⁷ (*vide quantum recedas ab intellectu iuris huiusce*); anzi, a suo dire andava attribuito a lui il merito della scoperta del furto nel tempio e perciò meritava di avere i *bona*⁵⁸. Il sacerdote, a questo punto, può controbattere e porre in rilievo il nucleo portante dell'argomentazione, quello, cioè, che risponde pienamente alla *ratio religionis*:

...ex quo⁵⁹ semel manus inquinavit, *insecutae sunt illae protinus Furiae*, ut hunc hominem palam occideret, ut reus deferretur, ut damnaretur, ut torqueretur, ut confiteretur. An vero tu illum, quod sacrilegium a se commissum esse dixit, praestitisse ignibus quos nos subiecimus aut flagellis putas? Nihil illa tormenta ad confessionem sacrilegii pertinebant, non de hoc torquebatur. Numen erat profecto, numen illud quod subiceret faces, quod acrioribus stimulis agitare. Vos de caede torquebatis, ille de sacrilegio confitebatur.⁶⁰

In decisa opposizione rispetto all'affermazione dell'avversario, il declamatore/sacerdote mette in scena un susseguirsi di azioni che, apparendo strettamente concatenate tra loro, rimandano nel dettaglio alla sequenza temporale secondo la quale sarebbero avvenuti i fatti. Tuttavia, questa volta non è sufficiente usufruire unicamente del *tempus*, ma a dominare lo svolgersi delle azioni è l'agire immediato (*protinus*) delle Furie, scaturito dalla violazione religiosa commessa dall'imputato. In questo caso la presenza delle Furie non necessita di alcuna spiegazione o giustificazione. È tutto insito nella serrata sequenza di azioni delineata dal declamatore. In particolar modo, va notato il rapporto strettissimo, evidenziato dagli avverbi temporali *semel* e *protinus*, tra l'atto sacrilego (che oltretutto comporta la

56 Ps. Quint. *decl. min.* 324, 5–7, su cui cfr. van Mal-Maeder, *op. cit.* (n. 45) § 13.

57 Va detto che il declamatore inquadra la *lex* relativa al *sacrilegium* all'interno di una dimensione ben determinata. A suo dire, è infatti la stessa *natura* (Ps. Quint. *decl. min.* 324, 6) a stabilire che le cose stiano secondo un certo modo. Si tratta di alludere al *ius naturae* e a quella *vis* innata che, tra le altre cose, regola la *religio* e la *pietas erga deos*, secondo principi fissi e immutabili. Cfr. al riguardo Cic. *inv.* 2, 161. In generale, sulla presenza delle leggi pertinenti al *ius naturae* in ambito retorico cfr. F. Citti, «*Quaedam iura non lege, sed natura*: Nature and Natural Law in Roman Declamation», in E. Amato/F. Citti/B. Huelsenbeck (edd.), *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation: Current Perspectives, Future Directions* (Berlin/Boston 2015) 105–107.

58 Ps. Quint. *decl. min.* 324, 5–7.

59 *Scil. ex sacrilegio* (cfr. Winterbottom, *op. cit.* (n. 18) 495 *ad loc.*).

60 Ps. Quint. *decl. min.* 324, 8–9: «non appena il sacrilegio contaminò le sue mani, le Furie lo inseguirono immediatamente affinché uccidesse alla vista di tutti quell'uomo, venisse denunciato, condannato, tormentato e affinché confessasse. Oppure ritieni che quello, avendo confessato di aver commesso un furto nel tempio, abbia ceduto ai fuochi e alle frustate a cui lo abbiamo sottoposto? Quei tormenti non avevano nulla a che fare con il sacrilegio, non era questo il motivo per cui lo stavamo tormentando. Certamente era il potere divino, quel potere divino che scatenava i flagelli e che lo tormentava con sferzate più penetranti. Mentre voi lo tormentavate per l'omicidio, lui confessava il sacrilegio».

contaminazione dell'uomo e per esteso della *civitas*⁶¹) e la mobilitazione istantanea delle Furie, rappresentate nel loro tipico ruolo di inseguitrici (*insecutae*). Le conseguenze sono irrimediabili. L'uomo, divenuto folle, si macchia di omicidio al cospetto della collettività (*palam*), viene accusato, condannato, torturato, confessando infine il delitto originario. Ma come poteva essere possibile che, fustigato per tutt'altro motivo, l'omicida confessasse di aver rubato le *res sacrae* di un tempio? Nessuno era a conoscenza di quella violazione religiosa, tranne il dio. Ecco che allora il tutto acquisisce un significato ancora più specifico. Il motivo del dio che vede e sente ogni cosa è qui evocato implicitamente e trova una concreta esplicitazione nell'eloquente espressione *numen erat profecto, numen illud ...*⁶², attraverso cui si rappresenta l'agire divino manifestatosi per due motivi: far confessare all'imputato quel crimine che potremmo definire ἡ ἀρχὴ κακῶν e segnalare alla *civitas*, nei confronti della quale il *sacerdos* si pone come mediatore del dialogo con il divino, il pericolo imminente da cui è pressata⁶³. Un pericolo che rischia di incrinare la benevolenza divina nei confronti della collettività, che in qualche modo deve espiare la colpa commessa involontariamente. Ma c'è di più. L'azione divina, che subentra nel momento esatto della tortura facendo sì che il colpevole soffra maggiormente (*acrioribus stimulis*), viene rappresentata con un verbo (*agitare*) che, rimandando esplicitamente all'*agitari* dalle Furie, conferma il nesso tra il *numen* divino e le terribili dee che agiscono in stretto rapporto con il dio oltraggiato.

La presenza delle Furie nella *decl. min.* 324 non è quindi un semplice motivo retorico; rispondendo al pensiero religioso dei Romani, essa richiama alla memoria dell'uditorio celebri episodi della storia romana che rivelano i tratti più profondi di quella *ratio religionis* che costituisce il filo rosso della nostra declamazione.

61 Il senso dell'espressione *manus inquinavit* rimanda alla contaminazione che scaturiva da un atto sacrilego. Entrare illecitamente in uno spazio sacro e violarlo comportava una nefasta contaminazione che si sarebbe propagata per tutta la città (un chiaro esempio in Liv. 29, 18, 8). Inoltre, con l'impiego del verbo *inquinare* il declamatore anticipa la conseguenza diretta del sacrilegio; vale a dire l'omicidio e la contaminazione che deriva dal *cruor effusus*.

62 L'insistenza del declamatore nel dimostrare l'agire e la presenza del dio trova un punto di massima tensione nell'espressione *numen erat profecto, numen illud quod ...*, secondo una costruzione retorica di una certa efficacia (si veda anche Ps. Quint. *decl. min.* 323, 20) che mette in rilievo la volontà di un dio irato per la violazione religiosa commessa.

63 Su queste dinamiche cfr. Scheid, *op. cit.* (n. 37) 137–138.

4. Fuori dall'universo declamatorio: il *sacrilegium* di Pleminio

Sulla base di un noto studio di Scheid⁶⁴, mirato a definire i significati che la violazione religiosa poteva assumere tanto rispetto al piano concernente la *religio* quanto in relazione a quello giuridico, è possibile osservare che il *sacrilegium*, nella sua accezione specifica di furto delle *res sacrae*, era percepito come una violazione che rendeva colpevole non solo il diretto attore dell'azione, ma la *civitas* nella sua interezza. Come si evince dalle fonti antiche, mentre il singolo individuo, quale diretto colpevole, era punito per aver oltraggiato la legge sacra, la collettività, in nome del rapporto con il divino, era chiamata ad espiare l'errore commesso involontariamente⁶⁵. Pertanto, l'infrazione religiosa di un individuo era destinata a coinvolgere tutti i *cives*, sicché la città si ritrovava ad essere schiacciata da un pericolo imminente. Nel nostro testo il *sacerdos*, infatti, in qualità di membro della *civitas* e garante della legge sacra, oltre che suo profondo conoscitore, avverte la necessità di intervenire a vantaggio del dio. Il suo discorso, come si evince specialmente nella parte conclusiva, intende richiamare la collettività alle sue responsabilità. Tuttavia, nel caso in questione, prima ancora di arrivare all'espiazione, la soluzione potrebbe essere più immediata. Basterebbe, infatti, restituire i beni del sacrilegio al dio cui erano stati illecitamente sottratti. Anche a questo riguardo non mancano *exempla* storici che forniscono ulteriore conferma della piena pertinenza di questa difesa all'immaginario religioso dei Romani⁶⁶.

Qui, però, ci interessa puntare l'attenzione sul sacrilego e sulle conseguenze a cui è destinato. Un episodio riportato da Livio consente – mi pare – di seguire la giusta direzione. Nel 204 a. C. Pleminio, legato di Scipione, assediò Locri⁶⁷. Dall'episodio deriva una serie di comportamenti scellerati come la violazione dei templi della città e il furto del tesoro conservato nel tempio della dea Proserpina. Al che i Locresi, mal sopportando l'oltraggio di Pleminio commesso nei confronti della dea, inviarono un'ambasceria a Roma per informare il senato dell'atto nefasto perpetrato dal legato romano⁶⁸. Un'azione che riguarda, per i motivi

64 Scheid, *op. cit.* (n. 37) 117–171.

65 Cfr. S. Tromp, *De Romanorum piaculis* (Leiden 1921) 85 e Scheid, *op. cit.* (n. 37) 138ss.

66 Basti vedere Liv. 31, 12 con Scheid, *op. cit.* (n. 37) 139–140.

67 Liv. 29, 8–9; 18–20. Cfr. anche Diod. 27, 4 e Val. Max. 1, 1, 20–21. Per la struttura e i temi principali del XXIX libro degli *Ab urbe condita* liviani si veda l'introduzione dell'edizione di P. François, *Tite-Live, Histoire Romaine, Livre XXIX* (Paris 1987).

68 Sul caso di Pleminio, per certi aspetti problematico, cfr. B. Kryszewski, «De antiquissimo Romanorum sacrilegio (Livius XXIX,6–9; 16–22)», *Eos* 45/1 (1951) 137–147; E. Burck, «Pleminius und Scipio bei Livius (Livius 29,6–9 und 29,16,4–22,12)», in P. Steinmetz (ed.), *Politeia und Res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken Rudolf Starks gewidmet* (Wiesbaden 1969) 301–314; A. Ziłowski, «The case of Lokroi Epizephyrioi in the year 205/204 B.C.», *Eos* 70 (1982) 319–329; P. Pavón Torrejón, «El “*poenae exemplum*” de Q. Pleminio, legado de P. Cornelio Escipión», *Athenaeum* 89 (2001) 203–211; I. K. Köster, «How to kill a Roman villain: the deaths of Quin-

suddetti, tutta la *res publica*. La *civitas* nella sua interezza fu chiamata ad espiare la terribile violazione religiosa (*unum est de quo nominatim et nos queri religio infixis animis cogat et vos audire et exsolvere rem publicam vestram religione, si ita vobis videbitur, velimus, patres conscripti*)⁶⁹. La prima parte del lungo discorso dei Locresi è concentrata a definire il grave pericolo che poteva derivare dall'ira della dea. Al riguardo il caso di Pirro, ben noto a tutti i Romani, fungeva da temibile esempio. Il condottiero epirota aveva infatti commesso lo stesso errore di Pleminio, ma ben presto, tormentato dall'ira divina, aveva compreso che bisognava restituire il tesoro alla dea. Tuttavia, Pirro poco tempo dopo era morto *ignobili atque inhonesta morte*⁷⁰. Pleminio insieme al suo esercito, pur essendo a conoscenza della sorte toccata al monarca epirota, non aveva avuto alcun riguardo religioso osando toccare con mani sacrileghe il tesoro della dea (*nefanda praeda se ipsos ac domos contaminare suas et milites vestros*)⁷¹. Come il sacrilego della nostra declamazione che *ex sacrilegio manus inquinavit*, così Pleminio aveva determinato il propagarsi della contaminazione su tutti coloro che gli stavano intorno. I Locresi non avevano dubbi sulla *praesentia* protettrice della dea Proserpina⁷² e sul suo agire contro i sacrileghi (*nec ante desinet [scil. Proserpina] omnibus eos agitare Furiis quam reposita sacra pecunia in thesauris fuerit*)⁷³, con l'aiuto di quelle divinità infernali che avrebbero compiuto gli ordini della dea⁷⁴. Le conseguenze furono immediate: il *furor*, insinuandosi nell'esercito, scatenò una sorta di guerra intestina che provocò la morte dei soldati⁷⁵. Pleminio, mutilato e catturato dai suoi

tus Pleminius», *CJ* 109 (2014) 309–332; R. Millot, «Complot au “Carcer”: un nouveau regard sur l'affaire Pleminius (204–194 av. J.-C.)», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 45 (2019) 89–110.

69 Liv. 29, 18, 1.

70 Liv. 29, 18, 6.

71 Liv. 29, 18, 8–9.

72 Cfr. anche Diod. 27, 4, 2.

73 Liv. 29, 18, 15. Cfr. *OLD*² s.v. *furia*, p. 749, 1 e *ThL* VI/1, col. 1614, 57 nei quali il passo di Livio viene citato, tra gli altri, a indicare la manifestazione delle terribili dee vendicatrici e punitrici. In particolare, nel *ThL* il passo liviano viene menzionato fra gli esempi dei *munera Furiarum*.

74 Sul rapporto gerarchico fra Proserpina e le Furie risulta indicativo quanto poteva affermare Prudenzio (c. *Symm.* 1, 368) su base virgiliana: *Proserpina imperitat Furiis et dictat iura Megerae*. Cfr. S. Arrigoni, *Commento al primo libro del ‘Contra Symmachum’ di Prudenzio* (Diss. dott.) (Venezia 2019) 225. Si noti l'espressione *omnibus Furiis* che, specie in relazione alla presenza di Proserpina, rimanda a tutte quelle entità infere che delle Furie sono sorelle. Cfr. anche Verg. *Aen.* 6, 571–572 in cui Tisifone *vocat agmina saeva sororum*, sulla cui discussa interpretazione si veda R. Edgeworth, «*Vergil's Furies*», *HThR* 76 (1983) 365–367.

75 Liv. 29, 18, 10–14: *Quamquam ne nunc quidem, patres conscripti, aut in ducibus aut in militibus vestris cessat ira deae; aliquotiens iam inter se signis conlatis concurrerunt, dux alterius partis Pleminius, alterius duo tribuni militum erant. Non acrius cum Carthaginiensibus quam inter se ipsi ferro dimicaverunt, praeuissentque occasionem furore suo Locros recipiendi Hannibali nisi accitus ab nobis Scipio intervenisset. At hercule milites contactos sacrilegio furor agitat, in ducibus ipsis puniendis nullum deae numen apparuit. Immo ibi praesens maxime fuit. Virgis caesi tribuni ab legato sunt: legatus deinde insidiis tribunorum interceptus, praeterquam quod toto corpore laceratus, naso quoque auribusque decisis exsanguis est relictus; recreatus dein legatus ex vulneribus tribunos militum in vincla coniectos, dein verberatos servilibus omnibus suppliciis cruciando occidit, mortuos deinde prohibuit sepeliri.*

stessi *milites*⁷⁶, morirà, non dissimilmente da Pirro, di una morte ignobile e disonorante⁷⁷. Le Furie agiscono in stretta connessione con il *numen deae*, l'ira della quale non smetterà, per mezzo delle dee vendicatrici, di *agitare* Pleminio e i soldati. Al fine di espiare la colpa che gravava sulla *res publica*, il senato decise di intervenire⁷⁸ e di restituire alla dea il doppio della *pecunia* rubata da Pleminio, procedendo con atti espiatori, secondo le disposizioni dei pontefici⁷⁹.

A fronte di un episodio sicuramente ben radicato nella memoria collettiva dei Romani⁸⁰ l'operazione retorica messa in atto dall'autore della *decl. min.* 324 non risulta priva di significato. Il *sacrilegium*, commesso dall'imputato, scatena l'ira del dio, rappresentata dalle Furie che eseguono gli ordini divini. L'obiettivo delle dee punitrici è mirato: scatenare il *furor* nell'animo del sacrilego. La mancanza di *ratio* spinge quest'ultimo all'omicidio, avvenuto agli occhi dei *cives*. Ne conseguono l'accusa, la tortura e inaspettatamente la scoperta del delitto. Attore protagonista di una tale macchinazione non è altro che il dio, il cui interesse principale è volto a rendere noto il furto delle *res sacrae*. Di conseguenza la *civitas* viene mobilitata nel senso di un corretto agire religioso che, nel nostro caso, coincide con l'azione di *reddere bona* al dio. In questa cornice, il motivo delle Furie acquisisce una funzione pienamente corrispondente alla *ratio religionis* dei Romani e parla ad essi con linguaggio romano.

5. Conclusioni

L'analisi delle uniche due *decl. min.* in cui si registra la presenza delle Furie consente una riflessione conclusiva. Di fronte al caso della *decl. min.* 314 i declamatori, inevitabilmente, dovevano fare i conti con il modello ciceroniano⁸¹ e, allo stesso tempo, con la componente mitologica legata alla vicenda del matricidio di Oreste, che, attraverso il filtro della tragedia, dall'Arpinate fino agli esercizi di scuola di età imperiale continuava a godere di una certa vitalità. Su questa linea, l'impiego del motivo delle Furie si iscrive, da un lato, nella dimensione tecnico-retorica secondo cui esso funziona bene a rendere forte e vivida un'immagine, specie nel contesto strutturale di un'argomentazione retorica che riserva grande spazio all'*evidentia*. Dall'altro lato, però, alla componente tecnica subentra l'elemento divino, rispondente all'intenzione del declamatore di giustificare la chiamata in causa delle Furie, ipostasi del *furor* del giovane e prova certa della sua colpevolezza. In questo senso, l'efficacia dell'immagine acquisisce un vigore

76 I soldati gli tagliarono orecchie e naso e lo abbandonarono esangue (Liv. 29, 18, 14).

77 Vd. Scheid, *op. cit.* (n. 37) 139.

78 Cfr. Diod. 27, 4, 5 che descrive i senatori in preda ad una paura religiosa oltre misura (ὁὐ μετρίως ἐδεισισαμένοι).

79 Liv. 29, 19, 7–8.

80 Cfr. Köster, *op. cit.* (n. 68) 328–329.

81 Vd. poco più oltre.

maggiore, rispondendo, in qualche misura, al monito di Quintiliano, secondo cui per far sì che le cose false ed incredibili per natura suscitino maggiori emozioni sarà necessaria un'eloquenza vigorosa⁸². Ponendo in stretta connessione l'operato delle Furie con la chiara volontà degli dèi di punire il parricida, il declamatore non solo offre un modo per risolvere il problema, ma fa anche appello al sentimento religioso, delineando uno scenario in cui, come si è dimostrato, l'*auctoritas deorum* acquisisce un ruolo di primo piano. Tuttavia, il declamatore, che su quella follia ha deciso di puntare tutto, procede ad un tentativo di razionalizzazione del mito, per certi aspetti non diversamente da quanto aveva fatto Cicerone nella *Pro Sexto Roscio Amerino*, imprescindibile modello di riferimento retorico e letterario per i declamatori che dovevano trattare casi di parricidio⁸³. Alla giuria fittizia, dunque, vengono indicate due possibili direzioni che convergono su un punto comune: la colpevolezza del *filius*. Sia che siano stati gli dèi a inviare le Furie e a rendere folle il giovane, sia che siano stati i tormenti e i rimorsi dell'animo, il ragazzo si è macchiato di un delitto mostruoso⁸⁴, un oltraggio al *ius naturae*, che, come ricaviamo chiaramente da Cicerone, tutela allo stesso tempo la *religio*, la *pietas*, la *gratia*, la *vindicatio*, l'*observantia* e la *veritas*. La *pietas*, spiega l'oratore di Arpino, è «ciò per cui si riserva un'attenzione benevola e una devozione attenta ai consanguinei e alla patria»⁸⁵. Il *filius* della *decl. min.* 314, privo di questa *pietas*, ha corroso irrimediabilmente la *magna vis*, la *necessitas* e la *religio* (il vincolo sacro che lega padre e figlio) che caratterizzano il legame con il sangue paterno. A fronte di ciò avevano agito gli dèi, ai quali sta molto a cuore il *ius naturae*. Insomma, nella *decl. min.* 314 la presenza delle Furie, essendo rappresentata in stretta relazione con gli dèi *superi*, offre una possibile soluzione che trova piena conferma nel caso della *decl. min.* 324.

In quest'ultima infatti, come si è visto, a dominare lo sfondo è la dimensione religiosa in rapporto al *sacrilegium* commesso dall'imputato. Un crimine che sarebbe rimasto impunito se non fosse stato per la segnalazione inviata dal *numen* divino, che, tramite le Furie, ha fatto sì che il sacrilego venisse accusato di omicidio per essere torturato di fronte alla giuria e confessare, spinto dalla follia instillata dagli dèi, il furto delle *res sacrae*. La presenza delle Furie, scaturita dall'atto sacrilego, assume un significato e una funzione specifici, corrispondenti a credenze religiose ben radicate nella cultura romana⁸⁶. A fronte di una violazione che riguarda la *religio*, ad emergere è la natura delle *deae* che rappresentano l'ira del *numen* e ne confermano la presenza; il che è ricavabile dall'episodio relativo al *sacrilegium* di Pleminio, rispetto al quale gli ambasciatori Locresi impiegano gli

82 Quint. *inst.* 9, 2, 33.

83 Cfr. almeno L. Pasetti, [Quintiliano], *Il veleno versato*. Declamazioni maggiori 17 (Cassino 2011) 13–20: in part. 20 n. 35; Pingoud/Rolle, *op. cit.* (n. 21) 10.

84 Sulla percezione del parricidio come *monstrum* cfr. Thomas, *op. cit.* (n. 22) 23ss.

85 Cic. *inv.* 2, 161. Cito dalla traduzione di E. Manzoni, *Cicerone, Opere di retorica* (Milano 2019).

86 Cfr. Scheid, *op. cit.* (n. 37) 139.

stessi elementi che definiscono i tratti principali della *ratio religionis* a cui fa appello il declamatore della *decl. min.* 324. All'azione sacrilega di Pleminio e dei *milites* scaturisce nell'immediato l'ira di una dea (la cui presenza protettrice costituisce un dato di fatto per i Locresi) che, per mezzo delle Furie, *agitat* Pleminio e i soldati, destinandoli ad una fine disumana. Tuttavia, il *focus* sul sacrilego non è altro che uno 'strumento', retorico e religioso, per segnalare al senato romano la necessità di un corretto agire che possa ripristinare la benevolenza della dea Proserpina nei confronti della collettività romana. Torniamo così al nucleo centrale della questione relativa alla *decl. min.* 324: *ambigitur de bonis*. L'*accusator* pensava al proprio interesse personale, il *sacerdos*, invece, al *solacium* per la collettività. Necessario, a suo dire, *reddere bona* al dio.

Il ruolo delle Furie, connesso all'agire divino, contribuisce quindi a delineare uno sfondo pienamente conforme alla *ratio religionis* dei Romani, secondo gli obiettivi che lo stesso declamatore intende perseguire. Nessuna allusione al mito qui; semmai siamo di fronte ad una rappresentazione delle Furie che, fra retorica e religione, rivela i tratti tipici di un pensiero religioso rispetto al quale la giuria fittizia, lo possiamo immaginare, avrebbe agito non diversamente da quanto aveva fatto il senato romano per il caso di Locri nel 204 a. C.

Francesco Scozzaro, Università degli Studi di Palermo, Piazza Marina, 61,
I-90133 Palermo, francesco.scozzaro@unipa.it, ORCID 0009-0000-1627-1305