

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von

Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,
Ludwig Koenen, Clemens Zintzen

Band 251

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik

Herausgegeben von
Thomas Baier

in Zusammenarbeit mit
Marilena Amerise

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020362-2

ISSN 1616-0452

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Sabine Föllinger</i>	
Genealogie und Herrscherlegitimation in Aischylos' <i>Persern</i>	11
<i>Michael Reichel</i>	
Herrschaftswechsel und Generationenfolge in Xenophons <i>Kyrupädie</i>	25
<i>Michael Erler</i>	
Utopie und Realität. Epikureische Legitimation von Herrschaftsformen	39
<i>Flavia Carderi</i>	
Legittimazione del potere e conflitti generazionali nella Roma degli Scipioni. Il punto di vista di Lucilio	55
<i>Thomas Baier</i>	
Cicero und Sallust über die Einzelherrschaft Caesars	65
<i>Paolo Monella</i>	
L'autorità e le sue contraddizioni: Numa nei <i>Fasti</i> di Ovidio	85
<i>Luciano Landolfi</i>	
Un'adozione difficile. Tiberio, Caligola e la legittimazione del nuovo <i>princeps</i>	109
<i>Valentina Chinnici</i>	
Nell'officina del tiranno: Seneca e la legittimazione debole del potere monarchico	129

- Büchner 1982.: K. Büchner, Sallust, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Heidelberg 1982.
- Earl 1961: D.C. Earl, *The Political Thought of Sallust*, Cambridge 1961.
- Fuhrmann 1971: M. Fuhrmann, *Philologische Bemerkungen zur Sentenz ‚summum ius summa iniuria‘*, in: *Studi in onore di Edoardo Volterra, II*, Milano 1971, 53–81.
- Fuhrmann 1983: M. Fuhrmann, *Marcus Tullius Cicero, Meisterreden*. Eingel., übers. u. erl., Zürich / München 1983.
- Kaser 1971: M. Kaser, *Das Römische Privatrecht, Erster Abschnitt. Das Altrömische, das Vorklassische und Klassische Recht*, Zweite, neubearb. Aufl. (=HAW, X.3.3.1), München 1971.
- Kaser 1993: M. Kaser, *Römische Rechtsgeschichte*, Göttingen² 1993.
- Kloft 1982: H. Kloft, *Caesar und die Legitimität. Überlegungen zum historischen Urteil*, *Archiv für Kulturgeschichte* 64, 1982, 1–39.
- Malitz 1975: J. Malitz, *Ambitio mala. Studien zur politischen Biographie des Sallust*, Bonn 1975.
- Meier 1980: C. Meier, *Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar. Drei biographische Skizzen*, Frankfurt am Main 1980.
- Mommsen 1907: Th. Mommsen, *Iudicium legitimum* (1891), in: *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1907, 356–374.
- Patzer 1970: H. Patzer, *Sallust und Thukydides*, *NJbb* 4, 1941, 124–136 und in: V. Pöschl (ed.), *Sallust (WDF 94)*, Darmstadt 1970.
- Perl 1969: G. Perl, *Sallust und die Krise der römischen Republik*, *Philologus* 113, 1969, 201–216.
- Pöschl 1970: V. Pöschl, *Die Reden Caesars und Catos in Sallusts ‚Catilina‘*, in: V. Pöschl, *Sallust (WDF 94)*, Darmstadt 1970, 368–397.
- Pringsheim 1961: F. Pringsheim, *Aequitas und bona fides* (1931), in: *Gesammelte Abhandlungen*, I, Heidelberg 1961, 154–172.
- Strasburger 1990: H. Strasburger, *Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars (Spudasmata 45)*, Hildesheim / Zürich / New York 1990.
- Syme 1975: R. Syme, *Sallust*, Darmstadt 1975 (engl. Orig.: Berkeley / Los Angeles 1964).
- Timpe 1972: D. Timpe, *Fabius Pictor und die Anfänge der römischen Historiographie*, ANRW I 2, Berlin / New York 1972, 928–969.
- Vretska 1976: K. Vretska, *De Catilinae Coniuratione*, kommentiert von K.V., 2 Halbbände, Heidelberg 1976.

L'autorità e le sue contraddizioni: Numa nei *Fasti* di Ovidio

Paolo Monella (Palermo)

Come è stato bene messo in luce da una serie di recenti studi ovidiani, la figura di Numa Pompilio gioca un ruolo centrale all'interno dei *Fasti* ovidiani, tanto nella definizione dello statuto letterario dell'opera, quanto sul versante delle valenze ideologiche, grazie ad una rete complessa di rapporti che lega il re sabino alle figure di Romolo, Augusto e Germanico. Ancora, ai quattro personaggi citati – i due re fondatori e i due dedicatari del poema –, potremmo aggiungere la figura di Giulio Cesare, il quale gode di uno statuto intermedio tra il piano mitico della storia di Roma e quello contemporaneo. È intorno a queste figure che l'Ovidio dei *Fasti* costruisce il proprio discorso sulla *Einzelherrschaft* e la sua legittimazione.¹

¹ Per completare il quadro, si possono citare la più fugace apparizione di Servio Tullio (su cui vd. lo studio di Bellandi 1976, 148–168) e l'accenno ad Anco Marzio nell'ultimo libro del poema. Hinds 1992a, 81–112 e 1992b, 113–153, riprendendo ed approfondendo la linea di ricerca sulla definizione del genere letterario nei *Fasti* segnata dal contributo fondamentale di Heinze 1919, ha messo in luce come nel poema calendariale Ovidio approfondisca e renda insanabile la contrapposizione tra Romolo e Numa: il primo strettamente legato agli *arma*, ovvero il polo negativo nelle contrapposizioni interne (letterarie e ideologiche) dell'opera; il secondo, presentato come paradigma positivo per Augusto (ed Ovidio stesso), grazie alla sua opzione per *sacra* e *sidera*. L'impostazione di Hinds 1992b, 113–153 appare sostanzialmente sottoscritta da Barchiesi 1994, 162–165 e da Newlands 1995, 49 e 91–92. Meno deciso nella definizione della figura di Romolo nei *Fasti* è invece Stok 1992b, 75–110. Vd. ancora Maleuvre 1997, 77; Merli 2000, 119, n. 67 e 120, n. 69 e 192; Stok 2004, 69–79. Dal canto suo Porte 1985, 400–401 ricorda giustamente come già gli storici antichi, sia greci sia romani, avessero costruito, all'interno della serie dei leggendari re di Roma, la contrapposizione tra re di guerra, con Romolo come modello, e re di pace, il cui archetipo è Numa Pompilio. I legami profondi esistenti tra le figure di Augusto e Numa nei *Fasti* sono stati poi approfonditi dal recente studio di Littlewood 2002, 175–197, in relazione al programma figurativo propagandistico del *Forum Augusti* e al tema dello scudo come legittimazione divina (mettendo a confronto l'episodio di Aristeo nel quarto libro delle *Georgiche* di Virgilio, l'*ancile* di Numa nei *Fasti*, il virgiliano scudo di Enea e il *Clipeus Virtutis* attribuito ad Augusto dal Senato). Inoltre, un importante elemento di riflessione è stato fornito dalla comparazione dell'intertesto virgiliano di

Le indagini critiche più recenti hanno rintracciato facilmente nella figura di Romolo svariati tipi di ambiguità, contraddizioni, o persino, recisamente, il ruolo di polo negativo per l'intera costruzione del poema dal punto di vista della «generic definition» e dell'impianto ideologico.² Al contrario, il suo successore Numa appare formidabilmente inattaccabile, in quanto precorre in maniera esplicita importanti linee-guida della costruzione ideologica augustea 'post-aziaca', e presenta chiari punti di contatto con la stessa figura di Ovidio (il *vates Romani conditor anni* di *Fast.* 6,21).³

I meriti del re sabino, intorno ai quali si costruisce la sua identità letteraria e il suo ruolo ideologico nell'opera, sono raggruppabili intorno a tre nuclei fondamentali, profondamente correlati tra di loro (e con il programma augusteo): egli è il pacificatore, il fondatore della religione romana, e – tramite tali mezzi – l'eroe civilizzatore della Roma nascente.

Se le 'ombre' che caratterizzavano la figura di Romolo nella tradizione letteraria e storiografica sembrano penetrare così facilmente nella tramatura dei *Fasti*,⁴ ci si può chiedere anche per Numa se qualcuno degli elementi negativi nella tradizione che lo riguarda giochi un ruolo nella costruzione della sua figura all'interno del poema ovidiano.

Una tale indagine non può prescindere da un confronto con il quadro complessivo delle fonti, non solo storiografiche, sulla personalità del re Sabino. All'interno di tale quadro gli elementi 'dissonanti' rispetto alla tendenza generalmente elogiativa appariranno certo minoritari, eppure significativi. La legittimità del potere del re-sacerdote si fonda, non solo nei *Fasti* ovidiani, su una triade di valori: pace, *pietas*, civilizzazione. Come vedremo, ciascuno di essi è passibile di generare dei risvolti negativi. Nell'amore per la pace si cela il rischio dell'inerzia e dell'inefficacia; dietro la religione, la mistificazione strumentale; dietro la *doctrina*, il sospetto

Aen. 6,847–853, in cui Anchise rifiutava la triade delle *artes* 'non-romane' (costituita da scultura, eloquenza, astronomia) con le *laudes astronomiae* di *Ov. Fast.* 3,99–115 (vd. al riguardo Stok 1992a, 47–73 e, per una lettura più 'politica', Hinds 1992b, 124–127). Sulla base di quest'ultimo confronto Stok 1992a, 72 e Barchiesi 1994, 165–168 hanno sviluppato peraltro considerazioni interessanti sulla figura di Germanico, imperatore *in pectore* e poeta arateo a sua volta, che saranno preziose per il nostro discorso.

2 Così, appunto, Hinds 1992a, 81–112 e 1992b, 113–153.

3 La riflessione portata avanti negli studi citati *supra*, a n. 1, cui non posso che rimandare, costituirà un prerequisito fondamentale per la presente analisi.

4 Spesso solo formalmente schermate da interventi 'revisionistici' del poeta: cfr. la lettura di Hinds 1992b, 142–148 dell' 'assoluzione' ovidiana di Romolo dall'accusa di fratricidio. Si vedano anche le considerazioni di Harries 1989, 170–171 sul primo re di Roma come «utterly unbelievable and untrustworthy» narratore autoasolutorio dell'episodio dell'uccisione di Remo.

di un'ascendenza culturale sgradita in quanto lontana dalle tradizioni romane.

L'obiettivo del presente studio è appunto indagare i modi in cui le 'ombre' della figura di Numa sono state gestite da Ovidio nei *Fasti* nell'elaborazione del personaggio di Numa, con particolare attenzione alle implicazioni di tali scelte autoriali per la rappresentazione della *Einzelhererschaft* nella tarda età augustea.

1. Pace, inerzia, marginalità

La pace appare nelle fonti letterarie come intimamente connessa con le altre due sfere del progetto politico di Numa: il timore religioso sembra essere l'unico modo per mitigare gli animi troppo bellicosi, mentre, a sua volta, il dispiegamento dell'azione civilizzatrice richiede la pace come *condizione* necessaria, e il sentimento religioso come primo *strumento* per strappare gli animi semibarbari alla violenza e alla legge del più forte, rivolgendoli a 'più alti pensieri'.⁵

D'altra parte, il rifiuto della guerra è la qualità di Numa che lo pone con maggior evidenza in antitesi al predecessore:⁶ questi aveva portato a termine l'impresa della fondazione proprio attraverso l'attivismo virile della *virtus*. Il contrasto con le qualità positive di Romolo appare particolarmente evidente nella scena della *Vita* plutarchea in cui Numa cerca di schermirsi davanti all'offerta di diventare re (*Plut. Numa* 5): i motivi addotti dal giovane sabino nel proprio discorso appaiono legati alla umile (e lodevole) consapevolezza di non possedere *quel tipo* di virtù che i bellicosi Romani desideravano da un re, e ad una filosofica autosufficienza. Eppure nelle prime parole pronunciate dal futuro re (*Numa* 5,4) affiora anche un'ombra di pavidità: πᾶσα μὲν ἀνθρωπίνου βίου μεταβολὴ σφαλερόν («Ogni cambiamento della vita umana è pericoloso».)⁷

5 Si confronti, ad esempio, *Liv.* 19,1–5

6 Tale dicotomia si proietterà nella serie dei successori, in cui dopo Numa si alterneranno un Servio Tullio *ferocior etiam quam Romulus* («anche più bellicoso di Romolo», *Liv.* 1,22,2), ed un Anco Marzio, nipote ed emulo, almeno all'inizio, del re sabino – per quanto quest'ultimo costituisse piuttosto, a dire di Livio, un 'giusto mezzo' tra Romolo e Numa (cfr. *Liv.* 1,32,3: *Medium erat in Anco ingenium, et Numae et Romuli memor*, «Ma Anco, memore di Numa come di Romolo, aveva indole media»). E dopo di essi ancora un animoso Tarquinio Prisco e il più mite Servio Tullio. Cfr. Merli 2000, 120, n. 69, la quale rimanda all'ipotesi di Norden per cui il dualismo tra re-guerriero e re-sacerdote risale all'intertesto enniano (vd. *Bnn. Ann.* 2,113–119 Sk), e Fox 2002, 112–115.

7 Così prosegue il discorso di Numa: Πᾶσα μὲν ἀνθρωπίνου βίου μεταβολὴ σφαλερόν ᾧ δὲ μήτ' ἄπεισι τῶν ἱκανῶν μήτε μεμπτόν ἐστι τῶν

In una nazione votata alla costruzione di un Impero, Numa offre il fianco all'accusa di essere un irresoluto, un imbecille; la sua 'parentesi' di non belligeranza può essere letta come una semplice perdita di tempo. In questa chiave Barchiesi ha interpretato i versi immediatamente successivi alla menzione virgiliana del re sabino all'interno del sesto libro dell'*Eneide* (Verg. *Aen.* 6,808–815).⁸

810 *Quis procul ille autem ramis insignis oliuae
sacra ferens? Nosco crimis incanaque menta
regis Romani primam qui legibus urbem
fundabit, Curibus paruis et paupere terra
missus in imperium magnum. Cui deinde subibit
otia qui rumpet patriae residesque mouebit
Tullus in arma uiros et iam desueta triumphis
815 agmina.*

Ma chi è laggiù coronato di ramo d'olivo,
e i sacri arredi recante? Conosco i capelli e il mento canuto
del re romano, che alla città primitiva darà
fondamento di leggi, da povera terra, l'umile Curi,
a grande impero sortito. E subito dopo verrà
chi della patria infrangerà l'ozio e moverà l'armi,
Tullo, e gli uomini fatti restii, le schiere ai trionfi
già disavvezze.⁹

Una considerazione di Plutarco fa il paio con la pungente notazione virgiliana: nella Σύγκρισις tra Licurgo e Numa (4,10–14), il biografo annota come la costituzione creata dal primo sopravvisse al proprio autore, in quanto egli aveva provveduto ad educare il popolo ai valori condivisi della

παρόντων. τοῦτον οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἄνοια μετακοσμεῖ καὶ μεθίστησιν ἐκ τῶν συνήθων· οἷς κἂν εἰ μὴδὲν ἕτερον προσείη, τῷ βεβαιότερῳ διαφέρει τῶν ἀδύλων («Ogni cambiamento nella vita umana è pericoloso; chi poi non manca di niente del necessario, e non ha da lamentarsi delle sue condizioni presenti, solo la follia può indurlo a ordinare diversamente la sua esistenza e può toglierlo dalla vita abituale che, se non avesse altri vantaggi, almeno per la sua maggior certezza è preferibile all'ignoto» – le traduzioni plutarchee sono di Mario Manfredini). Oltre a Plutarco, anche Dionigi di Alicarnasso (2,60) testimonia di una ostinata resistenza da parte di Numa ad accettare la dignità regale, seppur mettendo in evidenza solo l'aspetto 'nobile' di tale atteggiamento, prova di saggezza che gli conquista la stima e l'amore dei futuri sudditi.

8 Cfr. Barchiesi 1994, 164–165, e prima di lui Norden 1970, 326–327 e Kennedy 1992, 26–58. Potremmo aggiungere che, a livello linguistico, il participio perfetto *missus* (812) conferisce a Numa un'ulteriore sfumatura di passività. Egli si è trovato, per così dire, 'catapultato' in *imperium magnum*: la notazione è perfettamente in sintonia con la riluttanza ad accettare la carica regale testimoniata dalla tradizione storiografica.

9 Questa, come le altre traduzioni dell'*Eneide* riportate in queste pagine, sono di Rosa Calzecchi Onesti.

potenza e del valore militare. Al contrario, sostiene Plutarco, i Romani poterono tornare ad ampliare la loro potenza proprio in quanto abbandonarono la κατὰστάσις pacifica della città voluta da Numa immediatamente dopo la sua morte.

Al fondo dei passaggi esaminati sembra delinearsi una sottile accusa di ignavia¹⁰ e, soprattutto, la constatazione dell'oggettiva estraneità di un re come Numa all'azione imperialistica del popolo romano. In questa ottica, la parentesi di incivilimento segnata dal regno del saggio re sabino può venir degradata dall'Anchise virgiliano a semplici *otia*.¹¹

Viceversa, nel mondo poetico dei *Fasti* alle riforme operate da Numa non fa seguito alcuna 'controriforma'. Lo stesso Barchiesi contrappone specularmente al passaggio citato dell'*Eneide* il brano del poema calendariale ovidiano in cui si dispiega più compiutamente, impeccabile, il programma politico-culturale di Numa (*Fast.* 3,277–284):

280 *Principio nimium promptos ad bella Quirites
molliri placuit iure deumque metu.
inde datae leges, ne firmior omnia posset,
coeptaque sunt pure tradita sacra coli.
Exiit feritas, armisque potentius aequum est,
et cum ciue pudet conseruisse manus,
atque aliquis, modo trux, uisa iam uertitur ara
uinaque dat tepidis farraque salsa focis.*

Dapprima piacque addolcire con l'osservanza del diritto e il timore degli dei i Quiriti troppo inclini alla guerra.

Poi si promulgarono leggi affinché non tutto potesse il più forte, e si cominciò ad osservare con purezza le sacre prescrizioni degli antichi.

Ci si spoglia della ferocia, la giustizia prevale sulle armi, ed è considerato vergognoso venire alle mani fra cittadini; più d'uno, poc'anzi protervo, si converte, visti gli altari, e sparge sul tiepido focolare vino e farro salato.¹²

Eppure, ad un livello più generale, la migliore confutazione del fatto che lo spirito riformatore del nomoteta Numa gli sia sopravvissuto (anche più dell'eredità di un Licurgo, di un Romolo o un Tullo Ostilio) è iscritta nell'intero impianto poetico ed ideologico dei *Fasti*.

10 Nel primo passo plutarceo, solo in parte giustificata dalla filosofica autosufficienza del saggio.

11 Curiosamente, lo stesso Numa di Tito Livio sembra essere presago del suo destino di isolamento (20,2): *In ciuitate bellicosa plures Romuli quam Numae similes reges putabat fore iturosque ipsos ad bella* («Pensava che in un popolo bellicoso ci sarebbero stati più re simili a Romolo che a Numa, i quali sarebbero andati essi stessi in guerra»).

12 Tutte le traduzioni italiane dei *Fasti* sono di Luca Canali.

Come è stato ripetutamente notato, nell'intero poema calendariale Ovidio insiste intenzionalmente, e non senza motivo, nell'individuare in Numa un modello di *Einzelherrschaft alternativo* a quello romuleo che si proponga come paradigmatico per i nuovi Cesari (l'Augusto del dopo-Azio, ma anche, come vedremo meglio più avanti, Germanico). Ma se Augusto è un nuovo Numa, se la Roma pacificata dei tempi di Ovidio è tornata a *quelle* radici religiose e morali, l'opera del re sabino è stata tutt'altro che marginale ed effimera. Anzi, con un radicale mutamento di prospettiva, è ora l'età degli *arma* ad apparire come una lunga parentesi nella storia di Roma, tra il primo Numa e il suo erede politico e morale.¹³

2. Creare la religione

Di norma, uno dei pilastri della legittimazione del potere regale è costituito da uno speciale rapporto col divino: paradigmatico il caso di Numa, colui che, dopo Romolo, *legibus urbem fundabit* («con le leggi fondò la città»: così Verg. *Aen.* 6,811). Ma, stando almeno alle fonti storiche, in tali *leges* si devono vedere principalmente le istituzioni religiose dello Stato romano;¹⁴ il che ci porta subito nel vivo della questione. Nei *Fasti* Numa rap-

13 Ha trovato così una sorta di realizzazione il desiderio che già il *pater Ennius* faceva esprimere al re sabino nei suoi *Annales* (Enn. *Ann.* 2,119 Sk): *Si quid me fuerit humanitus, ut teneatis* («Se in me vi è stato qualcosa di umano, conservatelo»).

14 Kroll 1936, 1245, seguendo un'intuizione di Norden, riconduce la *iunctura* virgiliana sopra citata a Enn. *Ann.* 2,114–115 Sk: *Mensas constituit idemque ancilia [...]* *libaque fectores Argeos et tutulatos* («Istitui le mense sacre e gli ancili, e ancora le focacce rituali, coloro che le impastano, gli Argei e coloro che portano sul capo il *tutulum*»); l'intero testo è tradito solo da Varr. *L.L.* 43–44). In ogni caso, l'esiguo frammento enniano ci testimonia fortuitamente dell'antichità della tradizione di Numa come iniziatore delle tradizioni religiose romane. Interessante poi è l'accostamento operato da Kroll tra lo stesso passaggio eneidico, Liv. 1,19,1 (*Urbem nouam conditam ui et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat*, «Si accinse a rifondare nelle leggi e nei costumi l'Urbe che da poco era stata fondata nella violenza e nella guerra») e – in modo ancor più interessante – un interessante passaggio dell'*Apocolocyntosis* senecana (10,2), in cui un discorso autocelebrativo messo in bocca ad Augusto viene fatto iniziare con le seguenti parole: *In hoc terra marique pacem peperit? Ideo ciuilia bella compescuit? Ideo legibus urbem fundauit, operibus ornauit, ut [...]* («Per questo ho ottenuto la pace per terra e per mare? Per questo ho composto le guerre tra cittadini? Per questo ho dato fondamento di leggi alla città, l'ho ornata di opere, perché in ultimo [...]). A questo breve ma interessante *dossier* potremmo aggiungere un passaggio delle *Res Gestae* la cui consonanza intertestuale lascia meno spazio ad un confronto diretto, ma che, essendo, per così dire, emanazione diretta di quella che siamo soliti chiamare la 'propaganda augustea', rappresenta una testimonianza preziosa. Le *leges*

presenta l'archetipo leggendario di una relazione con la sfera del divino che vorrei chiamare *attiva*. Si vedano la sua indefessa attività sacerdotale e di nomoteta religioso, i *pignora imperii* di varia natura che Numa *richiede* alla divinità, o ancora il suo rapporto con Egeria, che il re *ricerca* per trarne (come da altre figure semidivine, tra cui Pico e Fauno) autorità e sapienza. Numa non ha sangue divino, né è destinato ad una apoteosi: da una parte, egli è un uomo che *accede* al divino tramite pratiche legate ad una sapienza iniziatica; dall'altra, questa speciale sapienza gli viene dal rapporto con le (semi-) divinità con cui ottiene di entrare in contatto.

Si configura un circolo, generalmente visto come virtuoso, per cui Numa ha un rapporto assai privilegiato, tramite la frequentazione del bosco e della fonte sacri alla ninfa, con la semidea Egeria; da qui acquisisce le conoscenze per accedere a gradi ancora più elevati nella scala della divinità, da cui a sua volta trae l'autorità per imporre *leges* religiose e dominio politico (esemplare in tal senso l'episodio di Giove Elicio e dell'*ancile* in Ov. *Fast.* 3,285–392); l'alta considerazione in cui è dunque tenuta la religione presso tutto il popolo gli permette infine di esercitare al meglio, circondato dal rispetto, la sua funzione di re-sacerdote.¹⁵

Ovviamente, il circolo cesserebbe di essere virtuoso se venisse inficiata la sua prima scaturigine, ovvero se Numa si rivelasse creatore tanto 'attivo' della religione romana da aver *inventato* di sana pianta la figura di Egeria – come viene insinuato da più fonti –, e con essa tutti i segni miracolosi che legittimano il suo potere regale e il suo ruolo di nomoteta.¹⁶

del *Princeps*, almeno nell'autorappresentazione di quest'ultimo, mirata proprio a restaurare quei costumi antichi di cui personaggi come Numa sono stati, con le loro *leges* a sfondo religioso-culturale, i creatori leggendari. Tuttavia Augusto non perde l'occasione per sollevare anche se stesso al livello degli antichi 'creatori di *exempla*' (*Res Gestae* 2): *Legibus nouis m[e] auctore [l]atis [m]ulta [ex]empla maiorum exolescentia iam ex nostro [saeculo]o red[uxi] et ip[s]e multarum rerum exempla imitanda post[eris] tradidi* («Con nuove leggi da me patrocinate ho riportato in auge molti modelli di comportamento dei nostri antenati che già nei nostri tempi andavano perdendo vitalità, ed ho fornito in prima persona ai posteri modelli da imitare in molti campi»).

15 Cfr. Fox 2002, 112–115.

16 Livio non potrebbe essere più esplicito sulla falsità e la strumentalità (per quanto 'a fin di bene') di tutta la faccenda di Egeria (1,19,5): *Qui [scilicet] Deorum metus] cum descendere ad animos sine aliquo commento miraculi non posset, s[ed] in u[er]ba tibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse; eius se monitu quae acceptissima dis essent sacra instituire, sacerdotes suos cuique deorum praeficere* («E poiché esso – il timore degli Dei – non poteva giungere a toccare gli animi senza qualche finzione che sapesse di miracolo, simulò d'aver notturni convegni con la Dea Egeria, e di dover istituire secondo le sue indicazioni i riti più grati agli Dei, a ciascuno degli Dei preponendo poi particolari sacerdoti»). E più avanti (Liv. 1,21,3): *Lucus erat quem medium ex opaco specu fons perenni rigabat aqua. quo quia se persae-*

Di un tale sospetto, pure così diffuso nella documentazione in nostro possesso, non rimane alcuna traccia nella rielaborazione ovidiana dei *Fasti*: eppure nel Numa ovidiano quella propensione ad un rapporto *attivo*, creativo, con la sfera della divinità, risulta costitutiva. Semplicemente, ne sono stati espunti del tutto i connotati dell'impostura, della falsificazione.

Per rendere più chiaro il discorso, converrà subito ricordare che esiste un'altra via, assai più semplice, attraverso la quale il potere monarchico

pe Numa sine arbitris uelut ad congressum deae inferebat, Camenis eum lucum sacrauit, quod earum ibi concilia cum coniuge sua Egeria essent («Vi era un bosco, attraversato nel mezzo da un'acqua perenne sgorgante da una cupa grotta. E Numa, poiché ivi si recava spessissimo senza testimonii come a convegno con la Dea, lo consacrò alle Camene, le quali vi tenevano i lor concilii con la moglie di lui Egèria»). Più prudentemente Dionigi di Alicarnasso (2,60–61) si limita a riportare l'esistenza di λόγους ὑπὲρ αὐτοῦ πολλοὺς καὶ θαυμαστοὺς («numerosi e assai fantasiosi racconti su di lui»), tra cui quello di una tavola imbandita in un tempo prodigiosamente breve ad opera di Egeria, ma badando bene ad attribuire ad una generica fonte di origine 'romana' quanto scrive (Dion. Hal. 2,60,4: Ρωμαῖοί φασί, «dicono i Romani»), a riportare i dubbi sostenuti dai maliziosi (2,61,1) con tanto di possibili modelli leggendari greci (Minosse e Licurgo) per le sospettate invenzioni di Numa, e a dichiarare infine di non voler prendere posizione sulla questione, che richiederebbe, per essere approfondita, un'indagine troppo lunga (2,61,3). Il più aperto accusatore di Numa, da questo punto di vista, rimane comunque Plutarco: nel quarto capitolo della sua *Vita Numae* egli si mostra ancora possibilista sulla relazione tra il re e la ninfa, dapprima trovando verisimile che gli dei si intrattengano con gli uomini di stato per educarli e guidarli (*Vita Numae* 4,11), poi però considerando altrettanto probabile l'ipotesi per cui tanto Numa quanto Licurgo προσεποιήσαντο τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ δόξαν («si attribuirono la fama che veniva loro dalla divinità») per il fine nobile di acquisire l'autorevolezza necessaria ad operare grandi riforme utili al popolo (4,12). Ma già in 8,10 Plutarco definisce la storia di Egeria una messinscena (δραμα) strumentale, portata avanti sul modello di Pitagora: soprattutto in 8,4–11, Numa e i Pitagorici sembrano accomunati da una comune abilità nel trarre vantaggio dell'alone sacrale generatosi intorno a loro. L'intero capitolo 15, infine, contiene una serie di narrazioni inverosimili che Numa riesce a propinare ai suoi sudditi ormai ridotti a fanatici creduloni (15,1: μύθοις εοικότας τὴν ἀτοπίαν λόγους, «racconti simili a favole per l'assurdità» ovvero il già citato banchetto-lampo, e l'episodio della conversazione con Giove Tonante). Anche nell'epitome di Floro (Flor. 1,1) troviamo una formulazione che potrebbe apparire scettica dell'origine divina delle istituzioni religiose di Numa: *Haec omnia quae si monitu deae Egeriae, quo magis barbari acciperent*, «Tutte queste cose [proposte] presentandole come indicazioni della dea Egeria, di modo che quei barbari le accettassero più di buon grado», mentre il commento di Servio a Verg. *Aen.* 7,763 afferma assai lucidamente: *Egeriae lucis nympa in Aricino nemore, quam amicum suam Numa esse fingebat ad firmandam legum suarum auctoritatem*, «Nei boschi di Egeria: [si tratta di una] ninfa abitante nel bosco di Ariccina, che Numa fingeva fosse sua compagna per rafforzare l'autorità delle sue leggi». Peraltro, la *liaison* tra Numa e la ninfa è citata come esempio di fantasie degne di poeti sia in Cic. *De leg.* 1,1,4 (per cui cfr. Fox 2002, 5–7), sia in Quint. *Inst. or.* 2,4,19.

può trovare la sua legittimazione nel divino. È la via della semplice discendenza genealogica del re dalla divinità, che nei *Fasti* ovidiani appartiene a Romolo / Quirino. Il fondatore di Roma è figlio di Marte, e per questo meriterà l'apoteosi, ma per il resto si ricordano nel poema ben pochi momenti di *pietas* da parte sua, ovvero momenti di una ricerca *attiva* di un contatto con la divinità.

Vi è un episodio nei *Fasti* in cui la divinizzazione 'per discendenza' pare *alternativa* rispetto a quella 'ascendente' tramite la *pietas*. In Ov. *Fast.* 3,187ss. la nascente Roma, ancora tutta al maschile, ha il problema di trovare spose presso i popoli vicini. Dalla brachilogica narrazione ovidiana apprendiamo che Romolo si era rivolto alle *preces*, appellandosi proprio al divino genitore. La risposta di Marte, però, consiste nell'infondere *direttamente* al figlio la propria indole, e nello stroncare bruscamente il poco degno atteggiamento del supplice (3,197–198):¹⁷

Indolui patriamque dedi tibi, Romule, mentem.

«Tolle preces», dixi «quod petis arma dabunt».

Ne fui addolorato, e t'ispirai, o Romolo, il mio animo di padre:

«Smetti le preghiere», gli dissi, «ti daranno ciò che chiedi le armi».

Chiaramente nei *Fasti* di Ovidio Marte rappresenta una divinità assai peculiare, dai modi sbrigativi, tutta orientata all'azione e ad un uso spesso non ragionato degli *arma*.¹⁸ Nondimeno, in generale il passaggio riportato può costituire un esempio della dicotomia tra a) un rapporto *cercato* con la sfera del divino, e direzione ascendente, proprio dell'uomo Numa, e b) un atteggiamento *passivo*, proprio di chi, come Romolo, riceve dall'alto (per nascita ed indole) la dignità divina, e non è dunque animato dalla tensione religiosa a 'transumanare'.

Il discorso si farebbe più complesso qualora ci dovessimo chiedere a quale dei due schemi di legittimazione divina del potere sia riconducibile l'Augusto dei *Fasti*.

Appare infatti innegabile che il tema propagandistico di un Principe *discendente* da schiatta divina conosca anche nel poema eziologico ovidiano, come in tutta la letteratura di età augustea, una presenza diffusa: non solo ai membri della casata imperiale è direttamente attribuito il titolo di *deus*, e

17 Cfr. Hinds 1992b, 117–118 e 134–136; Stok 1992b, 86–87.

18 Vd. Barchiesi 1994, 10. Harries 1989, 174–177 dà un'interpretazione assai negativa della *patria mens* che Marte trasmette al figlio Romolo, immaginando che essa incarni un'eredità di «trickery, betrayal and rape» (così a 176): quel padre che all'inizio del libro (*Fast.* 3,11–42) è detto aver stuprato per pura lussuria la vestale Rea Silvia, adesso ispira al figlio un non meno proditorio stupro di massa nei confronti delle Sabine.

la voce autoriale si rivolge ad Augusto e a Germanico con toni innoctici,¹⁹ ma la genealogia divina della *domus Iulia* viene presentata all'interno dei *Fasti* nella sua forma più ampia, in modo da attingere, oltre che a Venere/Enea, anche a Marte/Romolo (vd. *Ov. Fast.* 4,31–56).²⁰

Nondimeno, nel poema Augusto costituisce anche, sulla scia di Numa, un campione di quell'approccio che abbiamo voluto chiamare 'ascendente' alla sfera del divino: egli è ripetutamente lodato come pio e solertissimo restauratore e rifondatore di riti, culti, templi.²¹

Naturalmente, rispetto all'umile re sabino il *Princeps* è caratterizzato dalla prospettiva di una futura e certa apoteosi, che lo porta a sollevarsi ad un livello di parità rispetto agli dei cui pure si dedica (vd., nel passo citato qui di seguito, la *mutua cura* del v. 64), fino a sfiorare livelli di imbarazzante esagerazione encomiastica nell'immagine di un Augusto che, non pago di mettere alle strette gli uomini, fa lo stesso anche con gli dèi (*Ov. Fast.* 2,55–66):

*Principio mensis Phrygiae contermina Matri
Sospita delubris dicitur aucta nouis.
Nunc ubi sunt, illis quae sunt sacrata Kalendis
templa deae? Longa procubuere die.
Cetera ne simili caderent labefacta ruina
cauit sacrati prouida cura ducis,
sub quo delubris sentitur nulla senectus;
nec satis est homines, obligat ille deos.
Templorum positor, templorum sancte repostor,
sit superis opto mutua cura tui.*

19 Si veda, ad esempio, la dedica a Germanico del primo libro (*Ov. Fast.* 1,3: *pacato [...] uoltu*; 6: *en tibi deuoto numine dexter ades*; 17: *da mihi te placidum*) e quella ad Augusto del secondo (*Ov. Fast.* 2,17–18: *Ergo ades et placido paulum mea muneru uoltu / respice*, «Perciò siimi propizio e guarda con volto benigno il mio impegno»), oltre che, naturalmente, l'intero pezzo encomiastico sul titolo di *Augustus* in *Fast.* 1,587–616. Si noterà di passaggio come nei *Fasti* anche i modelli di regalità leggendaria precedenti a Romolo (come Saturno, Giano, lo stesso Enea, figlio di Venere, ed Evandro, figlio della profetessa Carmenta) traessero la legittimazione della loro regalità dalla loro appartenenza diretta al numero degli dei, o dalla discendenza diretta da una figura divina.

20 Per le implicazioni ironiche di un Romolo improvvisamente divenuto esperto d'araldica, cfr. Barchiesi 1994, 159–162.

21 Per quanto riguarda i punti di contatto tra le figure di Numa e di Augusto anche dal punto di vista della legittimazione divina del potere (simbolizzata dallo scudo) e del rapporto privilegiato con una divinità, Vesta, inscindibilmente legata all'identità religiosa e nazionale di Roma, rimando nuovamente a Littlewood 2002, 175–197. Appare evidente come in questo ambito non appaia valida la tesi di Hinds 1992b, 142–148, secondo la quale Ovidio nel poema eziologico *nega* ad Augusto la possibilità di identificarsi *sia* con Romolo *sia* con Numa, marcando tra i due archetipi un'antitesi irrisolvibile.

65 *Dent tibi caelestes, quos tu caelestibus, annos,
proque tua maneant in statione domo.*

Si dice che all'inizio del mese fu eretto un nuovo tempio a Giunone Salvatrice che sta accanto alla Madre Frigia.

Dov'è ora il tempio che fu consacrato alla dea nel giorno delle calende? È crollato con il lungo trascorrere del tempo.

La prouida cura del nostro divino principe prouide che non crollassero gli altri sconnessi da uguale rovina: sotto di lui i templi non sentono alcuna vecchiaia; non gli basta dirigere gli uomini, dirige anche gli dei.

O pio fondatore, nonché restauratore di templi, prego i celesti che abbiano di te vicendevole cura.

Diano essi a te quanti anni tu dedichi loro e montino sempre la guardia in favore della tua casa.

Eppure, all'interno della σύγκρισις tra Augusto e Romolo un passaggio assai significativo indica come Ovidio intenda comunque marcare la superiorità del modello 'attivo' di legittimazione divina del potere rispetto al modello genealogico di ascendenza epica, 'passivo', legato alla figura di Romolo (*Ov. Fast.* 2,144):

Caelestem fecit te pater, ille patrem.

Te il padre rese divino, questi ha reso divino suo padre.

Il fondatore di Roma è *reso* dio dal padre Marte, mentre è Augusto a *rendere* dio il suo padre adottivo, Giulio Cesare.

Augusto *accede* alla divinità, *creando* un dio. Se l'archetipo storico-legendario di questo atteggiamento 'attivo' verso il divino è veramente Numa Pompilio, dobbiamo spingerci fino al punto di sospettare, dietro questo Augusto θεοποιητής, una pericolosissima allusione al motivo, così diffuso fuori dai *Fasti*, del Numa 'inventore' di Egeria per fini strumentali, ovvero per assicurarsi il potere tramite un uso accorto della *religio*?

Uno storico moderno potrebbe forse sottoscrivere una tale lettura dell'atteggiamento di Augusto nei confronti degli aspetti cultuali e latamente religiosi dello Stato romano. Purtroppo, personalmente non ritengo che l'attivazione di una memoria extratestuale di questo genere appartenga alla strategia del testo.

Se gli studiosi attenti ai risvolti potenzialmente 'anti-augustei' dei *Fasti* hanno avuto buon gioco a rintracciare allusioni 'corrosive' anche negli aspetti apparentemente encomiastici della rappresentazione di *Romolo*,²² ritengo però che sia necessario un supplemento di prudenza prima di ipotizzare un analogo attacco portato alla credibilità di Augusto tramite il ricordo mitico-storico di Numa. Come si è già accennato alla fine del para-

22 Un buon esempio potrebbe essere quello, già citato, di Hinds 1992b, 142–148 sul fratricidio di Romolo.

grafo precedente, riprendendo peraltro le conclusioni del più volte citato saggio di S. Hinds,²³ il collegamento tra Augusto e Numa Pompilio costituisce un asse portante della costruzione letteraria ed ideologica del poema. In particolare, tale asse individua quella precisa intersezione tra ideologia del principato, rifiuto della dimensione degli *arma* ed erudizione eziologica ed astrologica, che costituiva per Ovidio la sola chiave per tentare di conciliare la propria vocazione letteraria con la temperie politica e culturale del regno augusteo – l'esperimento poetico dei *Fasti* costituisce, appunto, tale tentativo. E non so immaginare perché Ovidio debba rivolgere la sua pungente e distruttiva ironia proprio contro l'immagine di un Augusto nuovo Numa, che tanto ha procurato di plasmare nel poema, ed è a lui così 'utile'.

Per questo motivo preferisco pensare che, nel complesso dei *Fasti*, Ovidio si sia limitato a far filtrare, della figura di Numa come *creatore* della religione romana, soltanto l'aspetto relativo ad una modalità 'attiva', 'ascendente', di relazione con la divinità in quanto contrapposta a quella 'discendente' di tradizione epica. Come vedremo nel paragrafo seguente, tale atteggiamento fa il paio con un altro modo, anch'esso 'attivo', di ascendere al cielo: la *doctrina* astronomica.

3. *Sic itur ad caelum*: astronomia ed ellenismo

Il culto non è la sola via attraverso cui Numa mostra una tensione attiva ad *accedere* al cielo, seguito senz'altro in questo dal pio Augusto. Un altro punto in cui il civilizzatore del popolo di Quirino si differenzia nettamente dal più rozzo predecessore è senz'altro la cultura, e in particolare la conoscenza degli astri. Chi penetra i segreti dei cieli può dominare il tempo: una strada diversa per ascendere al cielo (e insieme per regolare la vita degli uomini), che l'archetipo di Numa mostra essere degna di un monarca.²⁴

Il tema compare assai presto all'interno dei *Fasti* ovidiani, del che non ci stupiremo, trattandosi di un poema calendariale (Ov. *Fast.* 1, 19–30; 37–38; 43–44).²⁵

20 *Pagina iudicium docti subitura movetur
principis, ut Clario missa legenda deo.
Quae sit enim culti facundia sensimus oris,
ciuica pro trepidis cum tulit arma reis.*

23 Vd. Hinds 1992b, 113–153.

24 Cfr. Wallace-Hadrill 1987, 221–230; Feeney 1992, 4–6. Sul controllo del tempo calendariale da parte di Augusto, vd. Fraschetti 1990, 5–120.

25 Sulla dedica a Germanico del primo libro dei *Fasti*, si veda Fantham 1985, 245–249, insieme a Barchiesi 1994, 165–168, il quale ha costituito una base importantissima per queste riflessioni, e, da ultimo, Subias-Konofal 2003, 107–129.

*scimus et, ad nostras cum se tulit impetus artes,
ingenii currant flumina quanta tui.*

25 *Si licet et fas est, uates rege uatis habenas,
auspice te felix totus ut annus eat.*

*Tempora digereret cum conditor Urbis, in anno
constituit menses quinque bis esse suo.*

*Scilicet arma magis quam sidera, Romule, poras,
curaque finitimos uincere maior erat.*

[...]

37 *Haec igitur uidit trabeati cura Quirini,
cum rudibus populis annua iura daret.*

[...]

43 *At Numa nec Ianum nec quitas praeterit umbras,
mensibus antiquis praeposuitque duos.*

Trema la pagina destinata ad affrontare il giudizio di un principe dotto, quasi inviata da leggere al dio Clario.

Ho sentito qual sia la facondia delle tue colte labbra, quando essa prese le armi in difesa dei trepidi accusati.

E so quali fiumi del tuo ingegno corrano quando il loro impeto si volse alle nostre arti.

Se è lecito, reggi tu vate le briglie del vate, e sotto il tuo auspicio l'intero anno scorra felice.

Quando il fondatore di Roma suddivise con ordine il tempo, stabili che il suo anno fosse di dieci mesi.

Certo, o Romolo, conoscevi le armi più degli astri, ed era più assillante il pensiero di vincere i popoli di confine.

[...]

Dunque a queste cose mirò la cura del trabeato Quirino quando alle rozze genti diede le leggi dell'anno.

[...]

Ma Numa non trascurò Giano né le ombre degli avi, e agli antichi mesi ne antepose dunque altri due.

Eppure l'immediata contiguità con la dedica a Germanico, e il punto di sutura tra i due passaggi, con la ripresa puntuale del lessema *annus*, ci autorizzano forse a leggere come significativa la contiguità tra la figura di Germanico e le figure di monarchi astronomi (Romolo e Numa).

I significati dell' 'errore' di Romolo nel costruire un anno di soli 10 mesi, e l'antinomia che anche per questa strada si costituisce col dotto Numa, come anche la prossimità tra Germanico ed Ovidio, i due *uates* del v. 25, sono temi di estremo interesse sui quali si è appuntata di recente l'attenzione degli studiosi, con risultati di grande rilievo:²⁶ inutile dunque

26 Su Romolo astronomo maldestro, vd. rispettivamente Hinds 1992b, 121–124; Stok 1992a, 47–73; Barchiesi 1994, 161 e Fox 2002, 186–188; per quanto riguarda il rapporto tra Ovidio e Germanico, Fantham 1985, 243–281 e Barchiesi 1994, 165–168.

insistere ulteriormente su quelle *laudes astronomiae* (Ov. *Fast.* 1,296–310) che sembrano proporre al futuro *Princeps* Germanico (pur senza chiamarlo in causa direttamente) un programma alternativo di conquiste, non per via ‘epica’ e rivolto ai confini dell’Impero, ma orientato agli spazi immensi del cielo.²⁷

Sarà piuttosto mia cura sottolineare ancora, prima di entrare nello specifico della mia argomentazione, come il poeta costruisca una vera e propria ‘dinastia trasversale’ di re e principi ‘astronomi’, che punta evidentemente, seppure mai direttamente, a costruire un’immagine del potere assoluto strettamente collegata alla cultura astronomica.²⁸ L’altro passaggio decisivo in questo senso è quello che più da vicino crea un collegamento tra la figura archetipica di Numa e la *gens Iulia*, nella persona stessa del suo capostipite, Giulio Cesare (*Fast.* 3,151–160).²⁹

*Primus, oliuiferis Romam deductus ab aruis,
Pompilius menses sensit abesse duos,
siue hoc a Samio doctus, qui posse renasci
nos putat, Egeria siue monente sua.*

155 *Sed tamen errabant etiam nunc tempora, donec
Caesaris in multis haec quoque cura fuit.
Non haec ille deus tantaeque propaginis auctor
credidit officiis esse minora suis,*

27 Oltre alle già citate considerazioni di Barchiesi (vd. *supra*, n. 20), si vedano Labate 2003, 92–97 e il recente saggio di Landolfi 2004, 232–252. Diversa è la posizione al riguardo di Newlands 1995, 30–35 e 40–44, la quale esclude del tutto Germanico, in cui vede solo il generale vittorioso, dall’apoteosi simbolica adombrata nelle *laudes astronomiae* del primo libro dei *Fasti*, riservata invece ai filosofi-astronomi. Un punto di vista ancor più radicale sul rapporto di Germanico con l’impianto ideologico dei *Fasti* è in Corsaro 1986, 93–121, dove si propone che Ovidio, dopo un iniziale e mal riuscito tentativo di adattare il poema al probabile successore di Augusto, abbia abbandonato la stesura del poema proprio prendendo atto dell’impossibilità di conciliare un poema intrinsecamente augusteo come i *Fasti* con gli orientamenti politici e culturali di Germanico, ovvero «perché capiva quanto fosse lontano dallo spirito di un *carmen triumphale*, quale si addiceva a Germanico trionfatore, un poema come i *Fasti*, celebrativo della religiosità e della *pax romana*» (così a 121).

28 Non si dimentichi che nella realtà culturale di Roma la cultura astrologica appariva ‘allogena’, in quanto legata alle antiche sapienze orientali, o almeno alla raffinata erudizione alessandrina.

29 Cfr. le interessanti riflessioni sul programma culturale dei *Fasti* nel già citato Labate 2003, 92–97, il quale afferma (a 96): «L’identità culturale della Roma di Augusto non può non rifiutare le angustie della città di Romolo, incapace di guardare al cielo e ancora estranea al grandioso processo cosmopolita di allargamento e appropriazione culturale. Sono piuttosto Numa, l’allievo di Pitagora, e poi soprattutto Cesare a offrire un’immagine del potere degna delle sue ambizioni e del suo prestigio».

160 *promissumque sibi uoluit praenoscere caelum
nec deus ignotas hospes inire domos.*

Il primo ad accorgersi che mancavano due mesi fu Numa Pompilio, venuto a Roma da campi fecondi di ulivi: sia che l’avesse appreso dal filosofo di Samo che ritiene possibile l’umana rinascita, sia che glielo avesse suggerito Egeria. Tuttavia il calcolo del tempo era ancora errato, finché Cesare fra molte cose si prese cura anche di questa. Quel dio e padre di così nobile stirpe credette che questo non fosse indegno dei propri uffici, e volle conoscere prima il cielo che gli era promesso, per non entrare qual dio straniero in una dimora ignota.

Il breve passaggio è denso di motivi e spunti preziosi per la nostra discussione. Innanzitutto, vi compare un legame fortissimo tra regalità, divinità e conoscenza astronomica del cielo. Cesare percorrerà entrambe le ‘vie’ lecite per accedere al cielo.³⁰ Il desiderio di conoscenza è originato in lui dalla consapevolezza della futura apoteosi, per cui il condottiero intende, per dir così, farsi un’idea in anticipo di quello spazio celeste che andrà poi ad abitare come *deus*.

A Numa è negata la divinizzazione, ma anche in lui il percorso iniziatico di *ricerca* nelle questioni astronomiche può essere scaturito da un rapporto privilegiato con il divino: il suo rapporto con la ‘maestra’ (154: *monente*) Egeria.³¹

Tuttavia, piuttosto che seguire noi stessi ammirati il percorso che conduce Numa Pompilio, e con lui i suoi illustri successori ‘principi-astronomi’,³² attraverso l’ascesa ai cieli fino alla signoria del tempo e dunque del suo popolo, converrà tornare ai presupposti della nostra indagine, e ricercare se mai, anche nella tradizione su Numa come civilizzatore che introduce a Roma le arti liberali e l’astronomia, si innestassero elementi controversi, e quale trattamento Ovidio riservi loro nella costruzione del suo personaggio nei *Fasti*.

30 Un terzo potrebbe essere quello ‘epico’ dei Titani così chiaramente rigettato all’interno delle *laudes astronomiae* (Ov. *Fast.* 1,307–308); cfr. Barchiesi 1994, 167.

31 Stavolta l’autorità che gli proviene dal rapporto con la ninfa non si risolve semplicemente nella creazione di un alone di rispetto sacrale, ma porta il re sabino attraverso un percorso più ampio. Anche lui ascenderà alla conoscenza dei *sidera*, e per quella via diverrà (seppure non ancora perfettamente come l’*auctor* della stirpe degli *Iulii*) signore del tempo.

32 Tra cui si annovera, non si dimentichi, oltre a Giulio Cesare e a Germanico, lo stesso Augusto, perfezionatore della riforma calendariale del padre adottivo e riformatore a sua volta dell’intero sistema del tempo sacrale a Roma.

Da questo punto di vista, converrà partire ancora dal passaggio sopra citato, là dove vengono presentate le possibili fonti dell'erudizione astronomica di Numa (*Fast.* 3,153–154):

Sive hoc a Samio doctus, qui posse renasci nos putat, Egeria sive monente sua.

Sia che l'avesse appreso dal filosofo di Samo che ritiene possibile l'umana rinascita, sia che glielo avesse suggerito Egeria.

La tecnica di presentare sullo stesso piano due ipotesi esplicative – dunque due αἴτια, seppure in dimensioni ridotte – lascia intendere evidentemente la presenza di una controversia erudita. E davvero controverse sono entrambe le possibilità: di Egeria e dei dubbi sollevati su di lei nelle testimonianze storiche si è già detto, seppure Ovidio né qui né altrove alluda chiaramente ad un suo proprio scetticismo. Resta l'altra ipotesi da prendere in considerazione: Numa fu discepolo diretto di Pitagora?³³

La *quaestio* era davvero *uexata*, tanto da far concludere a Plutarco, il quale propende per un incontro diretto di Numa con Pitagora di Samo, che «poiché questa tradizione suscita molte controversie, dibatterla e avallarla più a lungo sarebbe segno di quell'amore per le contese che è tipico dei ragazzi». ³⁴ Da dove scaturisce tanta animosità? Agli occhi di un greco come Plutarco, l'ascendenza ellenica della cultura di Numa poteva apparire un dato 'neutro', da avallare o da rigettare *sine ira et studio*. Un altro storico ellenico, Dionigi di Alicarnasso (59,1–3) sceglie di respingere l'ipotesi basandosi su considerazioni cronologiche, restando però anch'egli lontano da toni eccessivamente polemici. Dichiarando di esprimere con ciò un'opinione personale, 'spiega' l'origine della tradizione di un discepolato pitagorico di Numa Pompilio sulla base di due dati su ciascuno dei quali esiste largo accordo tra gli studiosi: il soggiorno di Pitagora in Italia e la saggezza di Numa (59,4). Prende quindi in considerazione, per poi rigettarla recisamente, la possibilità che il maestro del re sabino possa essere stato un omonimo del più noto Pitagora (59,5).

Assai diverso appare l'atteggiamento delle fonti latine: rimanendo nell'ambito della storiografia, possiamo mettere a confronto con l'argomentazione di Dionigi di Alicarnasso quella di Tito Livio (1,18,2–4). Entrambi finiscono per rigettare l'ipotesi, ma i toni di Livio sono assai differenti: sin da subito, l'origine della diceria viene presentata dallo storico in modo sprezzante (18,2):

33 La costruzione *a Samio doctus* sembra indicare un contatto diretto, non un'ascendenza filosofica.

34 Vd. Plut. *Numa* 8,5–21. Sulla leggenda di un Numa pitagorico, vd. Ferrero 1955, 142–152 e 231–235 (riguardo alla scoperta nel 181 a.C. di alcuni libri, probabilmente pitagorici, ascritti allo stesso Numa), e ancora Fox 2002, 249–255.

Auctorem doctrinae eius, quia non exstat alius, falso Samium Pythagoram edunt.

A torto si afferma, ché non se ne conosce un altro, che fosse stato maestro di quella sua dottrina il samio Pitagora.³⁵

Solo per ignoranza si può cercare di colmare un vuoto della tradizione (l'assenza di un maestro per Numa) con un personaggio vissuto più di cento anni dopo. Il paragrafo 3 della narrazione liviana è occupato da una sequenza di tre interrogative retoriche volte a dimostrare l'assurdità dell'ipotesi al di là dell'argomentazione cronologica, richiamando l'estrema difficoltà – in un'età così remota – di scambi culturali tra popoli distanti e di lingua diversa.³⁶ In 18,4, infine, l'argomentazione sfocia in una considerazione orgogliosamente 'nazionalistica' che forse spiega il perché di tanta enfasi retorica:

Suopte igitur ingenio temperatum animum uirtutibus fuisse opinor magis instructumque non tam peregrinis artibus quam disciplina tetrica ac tristi ueterum Sabinorum, quo genere nullum quondam incorruptius fuit.

Io credo perciò ch'egli fosse per sua disposizione naturale uno spirito temprato di virtù, e in essa instruito non tanto da dottrine forestiere quanto dalla rigida e severa disciplina dei Sabini antichi, gente integra quante mai altre.

Orgoglio di *genus*, dunque: che risulta ancor più comprensibile se consideriamo come nella mentalità tradizionale quiritaria la radice sabina fosse sentita come un emblema dell'identità etnica e culturale romana.³⁷

La volontà ostinata di espungere l'elemento 'ellenico' dalla biografia di Numa appare un tema ricorrente in Cicerone, accompagnato da una *vis* polemica spesso sprezzante e da istanze 'sciovinistiche'. A questo riguardo vale la pena di riportare per intero un passaggio come Cic. *De re publ.* 2,15,28–30:

35 Le traduzioni di Livio sono di Guido Vitali.

36 Porte 1985, 530, attribuisce alla tendenza razionalistica di Livio e al suo rifiuto per le leggende più inverosimili riguardanti i primordi di Roma il rifiuto dell'ipotesi di una ascendenza pitagorica della cultura di Numa.

37 A titolo puramente esemplificativo potremmo citare passaggi come Prop. 2,32,47–48 (la cui sprezzante ironia è significativa, e *contrario*, della vitalità di un simbolo proprio degli accigliati *Catonas*): *Qui quaerit Tatium ueterem durosque Sabinos, / hic posuit nostra muper in urbe pedem* («Chi cerca l'antico Tazio e i rigorosi Sabini, / costui deve aver appena messo piede nella nostra città»); o Verg. *Georg.* 2,532: *Hanc olim ueteres uitam coluere Sabini* («Questa vita condussero un tempo gli antichi Sabini»); per non parlare dell'*idolum* negativo di primitività che il mondo sabino costituisce così spesso per Ovidio (vd. ad es. *Ov. Am.* 2,4,15: *Aspera si uisa est rigidisque imitata Sabinas, / uelle, sed ex alto dissimulare puto*, «Se qualcuna mi ha dato l'impressione di essere scontroso, e di emulare le rigide Sabine, / io penso che questa sia l'immagine che ella vuol dare di sé, mentre in realtà sta intimamente dissimulando la sua vera natura»).

Quae cum Scipio dixisset, Uerene, inquit Manilius, hoc memoriae proditum est, Africane, regem istum Numam Pythagorae ipsius discipulum aut certe Pythagoreum fuisse? Saepe enim hoc de maioribus natu audivimus et ita intellegimus uulgo existimari; neque uero satis id annalium publicorum auctoritate declaratum uidemus. Tum Scipio: Falsum est enim, Manili, inquit, id totum, neque solum fictum, sed etiam imperite absurdeque fictum; ea sunt enim demum non ferenda in mendacio, quae non solum ficta esse, sed ne fieri quidem potuisse cernimus. Nam quartum iam annum regnante Lucio Tarquinio Superbo Sybarim et Crotonem et in eas Italiae partis Pythagoras uenisse reperitur; Olympias enim secunda et sexagesima eadem Superbi regni initium et Pythagorae declarat aduentum. Ex quo intellegi regis annis dinumeratis potest anno fere centesimo et quadagesimo post mortem Numae primum Italiam Pythagoram attigisse; neque hoc inter eos, qui diligentissime persecuti sunt temporum annales, ulla est unquam in dubitatione uersatum. Di immortales, inquit Manilius, quantus iste est hominum et quam inueteratus error! Ac tamen facile patior non esse nos transmarinis nec inportatis artibus eruditos, sed genuinis domesticisque uirtutibus. Atqui multo id facilius cognosces, inquit Africanus, si progredientem rem publicam atque in optimum statum naturali quodam itinere et cursu uenientem uideris; quin hoc ipso sapientiam maiorum statues esse laudandam, quod multa intelleges etiam aliunde sumpta meliora apud nos multo esse facta, quam ibi fuissent, unde huc translata essent atque ubi primum extitissent, intellegesque non fortuito populum Romanum, sed consilio et disciplina confirmatum esse nec tamen aduersante fortuna.

Quando Scipione ebbe terminato, chiese Manilio: 'È corretta, o Africano, la tradizione per cui questo re Numa è stato un discepolo dello stesso Pitagora, o comunque un pitagorico? Spesso abbiamo udito ciò dagli anziani, ed abbiamo l'impressione che la cosa sia creduta dal popolo, eppure non consta che sia attestata sufficientemente dall'autorità degli annali pubblici'. E Scipione, di rimando: 'Infatti l'intera faccenda è del tutto falsa, Manlio, e non solo inventata, ma persino inventata in modo maldestro e assurdo; perché quel che è davvero insopportabile in una falsità, è ciò che non solo è inventato, ma di cui scorgiamo l'evidente impossibilità. Infatti già nel quarto anno di regno di Lucio Tarquinio il Superbo si legge che Pitagora si recò a Sibari, a Crotona e in quelle parti d'Italia. Infatti la sessantaduesima Olimpiade indica sia l'inizio del regno del Superbo, sia l'arrivo di Pitagora. Da ciò si può capire, contando gli anni di regno, che Pitagora giunse in Italia per la prima volta quasi centoquaranta anni dopo la morte di Numa; né questo è stato mai messo in dubbio in alcun modo tra quanti hanno analizzato con la massima diligenza gli annali che deriva dagli annali'. 'Dèi immortali', gli fa eco Manilio, 'quanto grande, e quanto inveterato, è questo errore popolare! D'altra parte, non mi giunge sgradita la notizia che non siamo stati eruditi da arti d'oltremare né importate, ma dai valori originari della nostra terra'. 'E te ne renderai conto molto più facilmente', disse l'Africano, 'se guarderai come lo Stato sia progredito e si sia evoluto in una condizione perfetta quasi con un cammino ed un percorso naturale; e anzi troverai motivo di lode per la sapienza dei nostri antenati proprio nel render-

ti conto che anche le cose che sono state prese da fuori, presso di noi sono state portate a un grado assai maggiore di perfezione, rispetto alle culture in cui sono nate e da cui sono state tratte, e comprenderai che il popolo romano non si è affermato per caso, ma per la sua accortezza e la sua disciplina, per quanto la fortuna, per parte sua, non si sia opposta.'

Tutti gli elementi dell'argomentazione liviana si ritrovano qui esplicitati ed ampliati: accanto alla prova cronologica, il disprezzo per l'assurdità della tesi; il 'sollevio' di poter escludere apporti ellenici di tanta importanza nel processo di inciviltamento del popolo romano e infine una *excusatio non petita*: quand'anche i Romani avessero importato elementi all'ottré (ma perché sottolinearlo adesso, se non è questo il caso di Numa?), li hanno comunque innalzati ad un grado di perfezione sconosciuto agli inventori (per lo più, naturalmente, Greci).³⁸

In Cic. *De orat.* 2,154 il nodo centrale della questione pitagorica su Numa, ovvero l'imbarazzante prospettiva di essere stati 'civilizzati' dai Greci, 'esplode' in una orgogliosa rivalsa: se Numa non è stato allievo di Pitagora né dei Pitagorici, ne consegue che i Romani avevano scoperto le arti del buon governo quando i Greci non ne avevano ancora la più pallida idea.³⁹

Ex quo etiam quidam Numam Pompilium, regem nostrum, fuisse Pythagoreum ferunt, qui annis ante permultis fuit quam ipse Pythagoras; quo etiam maior uir habendus est, quoniam illam sapientiam constituendae civitatis duobus prope saeculis ante cognouit, quam eam Graeci natam esse senserunt.

Sicché sostengono anche che Numa Pompilio, il nostro re, sia stato un pitagorico, lui che è vissuto moltissimi anni prima di Pitagora stesso. Anzi egli è tanto più degno di stima, in quanto ebbe contezza di quella sapienza che è necessaria per porre le fondamenta di una città circa due secoli prima che i Greci ne potessero avere i primi sentori.

Né fanno riferimento ad un'ascendenza culturale pitagorica del re Numa i versi già esaminati dell'*Eneide* di Virgilio (*Aen.* 6,808-812), in cui invece è ribadito il legame del monarca con la terra romano-sabina (810-811: *regis Romani [...] Curibus paruis et paupere terra / missus*, «del re romano, [...] da povera terra, l'umile Curi [...] sortito»). Va da sé che la brevità del passaggio non ci autorizza a proporre *argumenta ex silentio*, però cer-

38 Cfr. Fox 2002, a 19-20 su questo luogo ciceroniano, e a 25-26 sull'affermazione della esemplarità morale del regno di Numa in Cic. *De re publ.* 5,2,3.

39 Tali spunti polemici sono invece del tutto assenti in Cic. *Tusc.* 4,2-3, in cui invece, come in Dion. Hal. 59,4, viene semplicemente indagata la possibile origine della leggenda.

tamente non si vorrà negare il ruolo giocato dal contesto della parata degli eroi *nazionali* romani.

Spero che la documentazione addotta fin qui abbia dato un'idea di come, almeno in determinati settori della cultura romana, l'ipotesi di un'ascendenza pitagorica della saggezza del re sabino venisse sentita come una 'macchia' da espungere con sprezzo e orgoglio.

Numa rappresenta comunque il re saggio e 'civilizzatore', l'*auctor* di settori simbolicamente rilevanti dell'identità culturale romana (i *mores prisca*, la religione, la conoscenza degli astri e, dunque, del tempo sacrale). Quell'ipotesi, apparentemente 'innocua', rischiava di insinuare una lettura 'filellenica' del processo di acculturazione di Roma fin dalle sue più remote origini, e a una tale prospettiva la mentalità tradizionale reagiva con forza, valorizzando invece gli elementi 'autoctoni' (in questo caso, la matrice sabina della formazione del re).

A questo punto non sarà difficile misurare contrastivamente la portata anche ideologica della presa di posizione ovidiana. Nella prima sezione del quindicesimo libro delle *Metamorfosi*, il poeta afferma esplicitamente – direi anzi orgogliosamente – il rapporto tra Numa e Pitagora: il successore di Romolo ha ereditato i tratti tradizionali del re indigeno e pio, ma ad essi ha coniugato un amore per la conoscenza scientifica (inequivocabilmente, *rerum natura*) che ne fa un perfetto 'eroe della conoscenza' (Ov. *Met.* 15,4–6):

*Non ille satis cognosse Sabinae
gentis habet ritus, animo maiora capaci
concipit et, quae sit rerum natura, requirit.*

Numa conosce già gli usi e costumi della gente sabina; ma non si accontenta di questo: con la sua mente capace aspira a cose più alte e si dedica allo studio della natura.⁴⁰

Il passaggio si allinea perfettamente con il successivo ritratto di Pitagora schizzato in *Met.* 15,60–64:

*Uir fuit hic ortu Samius, sed fugerat una
et Samon et dominos odioque tyrannidis exul
sponte erat isque licet caeli regione remotos
mente deos adiit et, quae natura negabat
uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit.*

Qui c'era un uomo che era nativo di Samo, ma fuggito da Samo, e dai padroni dell'isola, per odio verso la tirannide viveva in volontario esilio. Costui avvicinò gli dèi, per quanto sperduti nelle profondità del cielo, con la mente, e ciò che la natura sottraeva agli sguardi umani, lo colse con l'occhio dell'intelletto.

⁴⁰ La traduzione delle *Metamorfosi* ovidiane usata è, qui e più avanti, quella di Piero Bernardini Marzolla, non distinta al suo interno in versi.

La presentazione del filosofo greco non solo presenta evidenti analogie col notissimo modello dell'Epicuro lucreziano,⁴¹ ma include un programma di ricerca filosofico-scientifica che parte proprio dall'*ascesa al cielo* tramite l'astronomia. È evidente il parallelo con le *laudes astronomiae* di *Fast.* 3,99–115 e con gli altri passaggi del poema calendariale ovidiano già discussi in questo paragrafo, relativi al nodo che unisce nei *Fasti* regalità, divinità, astronomia.⁴²

Tornando appunto al passo da cui eravamo partiti (*Fast.* 3,153–154: *sive hoc a Samio doctus, qui posse renasci / nos putat*, «sia che l'avesse appreso dal filosofo di Samo che ritiene possibile l'umana rinascita [...]»), adesso possiamo cogliere forse più in profondità il significato che assume in esso l'accettazione, pur dubitativa, dell'ipotesi di un Numa che va proprio da Pitagora a scuola di astronomia. In ambienti moderatamente tradizionalisti, tale possibilità era stata sentita come un attributo imbarazzante della figura leggendaria di Numa, come una *deminutio capitis* per lo sviluppo di una cultura romana fieramente autoctona. Tale latente atteggiamento di sospetto e gelosia nei confronti della tradizione culturale ellenica trova la sua espressione estrema nella proposta di Anchise (in Verg. *Aen.* 6,847–853) di espungere senz'altro le arti dell'Ellade – scultura, eloquenza, astronomia – dall'orizzonte della Romanità.⁴³

A fronte di ciò, l'accoglimento da parte di Ovidio della 'scomoda' ipotesi del pitagorismo di Numa nelle *Metamorfosi* e persino nel progetto poetico 'nazionale' dei *Fasti* si precisa come un nuovo risvolto di quella che Fabio Stok ha chiamato l'«alternativa dei *Fasti*». Con tale formula lo studioso intendeva, in sintesi, l'introduzione nella Roma augustea di una forma poetica, quella del poema eziologico-calendariale, che *rivendica* e inserisce nel tessuto più vivo dell'ideologia del principato caratteri di schietta ascendenza ellenistica, quali la raffinatezza letteraria, la dottrina mitologica ed astrologica alessandrina, il rifiuto della materia epica.

⁴¹ Si ricordi la notissima celebrazione di Epicuro in Lucr. *De rerum natura* 1,66ss.

⁴² Vd. Newlands 1995, 34–35; Landolfi 2003, 19–22 e 2004, 232–252.

⁴³ Di seguito il notissimo testo: *Excudent alii spirantia mollius aera / (credo equidem), uiuos ducent de marmore uultus, / orabunt causas melius, caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent: / tu regere imperio populos, Romane, memento / (haec tibi erunt artes), pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos* («Forgeran con più arte spiranti bronzi altri popoli, / lo credo, e vivi dal marmo sapran trarre i volti, / diranno meglio le cause, le strade del cielo / misureranno a sestante, il sorgere degli astri sapranno: / tu ricorda, o Romano, di governare le genti: / questa sarà l'arte tua, e dar costumanze di pace, / usare clemenza a chi cede, ma sgominare i superbi»). Il brano non chiama in causa né Numa, né specificamente Pitagora, ma merita di essere riportato in quanto assai significativo come termine di comparazione per l'atteggiamento ovidiano: si veda al riguardo innanzitutto il già citato Hinds 1992b, 124–127.

Solo in questo quadro si comprende a fondo la natura di quello che si configura come un ennesimo 'rovesciamento' ovidiano. Quell'ascendenza culturale ellenica di Numa, di matrice pitagorica, che molta cultura quiritaria doveva aver vissuto come un elemento inopportuno in un'ottica 'sciovinistica', ora Ovidio la *rivendica* fieramente a Numa.

Tramite il riferimento alla cultura ellenica, al fondatore della 'cultura' a Roma viene conferito l'ultimo tratto necessario per erigersi a perfetto archetipo, oltre che del pio Augusto, anche di Giulio Cesare, condottiero, dio ed astronomo (*Fast.* 3,155-166); dello stesso Ovidio, raffinato poeta callimacheo di *tempora, causae e signa* celesti (*Fast.* 1,1-2) che sostiene di aver bevuto, ma alla maniera callimachea, *exiguus haustibus*, alla fonte di Egeria (*Fast.* 3,277); ed infine di Germanico, sofisticato traduttore della poesia astronomica di Arato di Soli.

Bibliografia

- Barchiesi 1994: A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma/Bari 1994.
- Bellandi 1976: F. Bellandi, *Scelus Tulliae*. Storiografia e tipologia tragica in Dionigi, Livio, Ovidio, PP 31, 1976, 148-168.
- Corsaro 1986: F. Corsaro, Alcune ipotesi sulla rielaborazione ovidiana dei *Fasti*, SicGymn 29, 1986, 93-121.
- Fantham 1985: R.E. Fantham, Ovid, Germanicus and the Composition of the *Fasti*, in: Papers of the Liverpool Latin Seminar 5, 1985, 243-281.
- Feeney 1992: D.C. Feeney, *Si licet et fas est*. Ovid's *Fasti* and the Problem of Free Speech under the Principate, in: A. Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London 1992, 1-25.
- Ferrero 1955: G. Ferrero, *Storia del Pitagorismo*, Torino 1955.
- Fox 2002: M. Fox, *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*, Oxford 2002.
- Fraschetti 1990: A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Roma / Bari 1990.
- Harries 1989: B. Harries, Causation and the authority of the poet in Ovid's *Fasti*, CQ 39, 1989, 164-185.
- Heinze 1919: R. Heinze, *Ovids elegische Erzählung*, Leipzig 1919.
- Hinds 1992a: S. Hinds, *Arma* in Ovid's *Fasti*. 1. Genre and mannerism, *Arethusa* 25, 1992, 81-112.
- Hinds 1992b: S. Hinds, *Arma* in Ovid's *Fasti*. 2. Genre, Romulean Rome and Augustan Ideology, *Arethusa* 25, 1992, 113-153.
- Kennedy 1992: D.F. Kennedy, Augustan and Anti-Augustan. Reflections on Terms of Reference, in: A. Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London 1992, 26-58.
- Kroll 1936: W. Kroll, Numa, in: A. Pauly / G. Wissowa (edd.), *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft (PWRE)*, Bd. XVII/1., 1242-1253, Stuttgart 1936 (r.a. Stuttgart 1962).

- Labate 2003: M. Labate, Tra Grecia e Roma. L'identità culturale augustea nei *Fasti* di Ovidio, in: R. Gazich (ed.), *Fecunda licentia*. Tradizione e innovazione in Ovidio elegiaco, Milano 2003, 71-118.
- Landolfi 2003: L. Landolfi, *Integra prata*. Manilio, i proemi, Bologna 2003.
- Landolfi 2004: L. Landolfi, Ovidio, Manilio e le «*laudes astronomiae*», *Vichiana* 6, 2004, 232-252.
- Littlewood 2002: R.J. Littlewood, *Imperii Pignora imperii certa*. The Role of Numa in Ovid's *Fasti*, in: G. Herbert-Brown (ed.), *Ovid's Fasti*. Historical Readings at its Bimillennium, Oxford 2002, 175-197.
- Maleuvre 1997: J.-Y. Maleuvre, Les «*Fastes*» d'Ovide ou la guerre du calendrier, *RBP* 75, 1997, 69-105.
- Merli 2000: E. Merli, *Arma canant alii*. Materia epica e narrazione elegiaca nei *Fasti* di Ovidio, Firenze 2000.
- Newlands 1995: C.E. Newlands, *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Ithaca / London 1995.
- Norden 1970: E. Norden, *Aeneis*. Buch VI, Stuttgart 1970.
- Porte 1985: D. Porte, L'étologie religieuse dans les *Fastes* d'Ovide, Paris 1985.
- Stok 1992a: F. Stok, L'alternativa dei *Fasti*, in: F. Brugnoli / G. Stok (edd.), *Ovidius παρωδήσας*, Pisa 1992, 47-73.
- Stok 1992b: F. Stok, L'ambiguo Romolo dei *Fasti*, in: F. Brugnoli / G. Stok (edd.), *Ovidius παρωδήσας*, Pisa 1992, 75-110.
- Stok 2004: F. Stok, Lo spettacolo degli *ancilia*, in: L. Landolfi / P. Monella (edd.), *Nunc teritur nostris area maior equis*. Riflessioni sull'intertestualità ovidiana - I *Fasti*, Palermo 2004, 69-79.
- Subias-Konofal 2003: V. Subias-Konofal, Poésie, politique et rhétorique rituelle. L'hymne à Germanicus dans les «*Fastes*» d'Ovide (I, 3-26), *BAGB* 2003 (1), 107-129.
- Wallace-Hadrill 1987: A. Wallace-Hadrill, Time for Augustus. Ovid, Augustus and the *Fasti*, in: M. Whitby / P. Hardie (edd.), *Homo Viator*. Classical Essays for John Bramble, Bristol 1987, 221-230.