



Francesco Sini
Università di Sassari

DIRITTO E PAX DEORUM IN ROMA ANTICA

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Pax deorum. – 3. Luoghi della pax deorum: la urbs Roma “auspicato inauguratoque condita”. – 4. Procedure operative per la pax deorum. A) Qualificazione religiosa del tempo (tempo degli dèi). – 5. B) “Aperture culturali” verso tutti gli dèi: alcuni esempi dai documenti sacerdotali. – 6. Ispirazione religiosa della pace.

1. – Premessa

Pochi giorni dopo il suo trionfale ritorno dall’esilio, Marco Tullio Cicerone introduceva con queste parole l’orazione *De domo sua*, pronunciata davanti al collegio dei pontefici il giorno 29 settembre (o forse il 30) del 57 a.C.:

Cic. *De domo* 1: Cum multa divinitus, pontifices, a maioribus nostris inventa atque instituta sunt, tum nihil praeclarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae reipublicae praesesse voluerunt, ut amplissimi et clarissimi cives rem publicam bene gerendo religiones, religionibus sapienter interpretando rem publicam conservarent[1].

Non posso certo ripercorrere qui di seguito le vicende della casa di Cicerone, la cui area, dopo la condanna all’esilio dell’oratore, era stata fatta consacrare dal tribuno della plebe P. Clodio Pulcro[2], con l’intenzione di innalzarvi un tempio alla *Libertas*[3]; tuttavia, vorrei rammentare il valore giuridico e religioso dell’orazione, che si presenta come una fonte attendibilissima, e certo ben documentata, in tema di *ius publicum* e di *ius pontificium* [4].

Il brano iniziale del celebre discorso ciceroniano esprime, in maniera davvero pregnante, il pensiero politico essenziale e l’ideologia dominante della classe dirigente romana in merito al rapporto tra diritto (pubblico / privato) e religione. Al di là della circostanza, nelle parole di Cicerone si registra tutta la consapevolezza, tipicamente romana, sia dell’ispirazione religiosa delle istituzioni della *res publica populi Romani*, sia del carattere “civile” della religione tradizionale di Roma[5]. Ne consegue, che l’idea di *pax deorum* risulta l’angolo visuale più idoneo per inquadrare le dinamiche del sistema giuridico-religioso romano[6].

Questa mia comunicazione propone alcune riflessioni sul tema diritto e *pax deorum*.

2. – Pax deorum

Per comprendere le dinamiche del sistema giuridico-religioso romano risulta fondamentale l'idea di *pax deorum*[7]. Infatti, nella comunità romana arcaica e repubblicana, la *sapientia* (teologica e giuridica) dei sacerdoti, rivolgendo le sue prime e maggiori cautele alla regolamentazione dei rapporti tra uomini e dèi, perseguiva la finalità essenziale di instaurare, preservare e conservare la *pax deorum*: cioè una favorevole situazione di benevolenza e di amicizia da parte degli dèi. La conservazione della *pax deorum* richiedeva una perfetta conoscenza da parte dei sacerdoti di tutto ciò che potesse turbarla; degli atti che mai dovevano essere compiuti nel tempo e nello spazio; delle parole che mai dovevano essere pronunciate.

«In queste condizioni tutta la vita privata e quella pubblica erano dominate dall'assillo ansioso e ininterrotto di operare in accordo con queste “forze” o “deità”, di procurarsi il loro ausilio, di propiziarsi il loro assenso, di mettersi al riparo dalle loro influenze ostili, di non fare nulla che potesse suscitare il loro sfavore o una loro reazione. La paura di non soddisfare gli dèi o, peggio, che qualche atto o comportamento potesse rompere la *pax deorum* da cui dipendevano il benessere dell'individuo, della famiglia, della comunità, rendeva il romano continuamente attento a cercare in qualunque aspetto della natura i segni della volontà divina»[8].

Nell'antitesi *fas/nefas*[9], fondata sul sentimento che spazio e tempo appartenessero agli Dèi, si manifestava compiutamente la peculiarità dei rapporti tra uomini e divinità nel sistema giuridico-religioso romano: in un sistema, cioè, in cui la distinzione tra il “divino” e l’“umano” rappresentava – per usare le parole di un grande maestro come Riccardo Orestano – «la più antica concezione romana del mondo»[10]. Va sottolineato, che su tale concezione del mondo, da cui risultano evidenti la cautela definitoria della scienza sacerdotale e la tensione universalistica della teologia pontificale[11], appaiano fondate sia la definizione ipianea di *iurisprudencia*, accolta nei *Digesta* dell'Imperatore Giustiniano

D. 1.1.10.2 (Ulpianus *libro primo regularum*): *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*[12];

sia la *summa divisio rerum* della giurisprudenza romana

Gai. *Inst.* 2.2 = D. 1.8.1 pr.: *Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani* [13].

Quasi sicuramente, anche M. Terenzio Varrone[14] faceva riferimento a questa «più antica concezione romana del mondo» per la divisione delle sue *Antiquitates*[15] in *humanae* e *divinae*[16].

Tutte le manifestazioni significative della *vita* e della storia del Popolo romano sono rappresentate in rapporto di imprescindibile causalità con la *religio*[17]. Teologia e *ius divinum* mostravano che la volontà degli Dèi aveva determinato la fondazione dell'*urbs Roma*[18]; ne aveva sostenuto la prodigiosa “crescita” del numero dei cittadini (*civitas augecens*, per usare l'espressione del giurista Pomponio, conservata dai compilatori dei *Digesta Iustiniani*[19]); infine, presiedeva all'incomparabile fortuna dell'*imperium populi Romani* e garantiva la sua estensione *sine fine*[20].

I sacerdoti romani postularono, fin dalle prime attestazioni della memoria storica e documentaria delle loro attività, un legame indissolubile tra la *vita* del Popolo romano e la sua *religio* (parola da intendere nel senso di culto degli Dèi «*religione, id est cultu deorum*») [21]; per questa ragione riti e culti della religione politeista furono sempre finalizzati al

conseguimento e alla conservazione della *pax deorum*[22], pace degli Dèi, ma da intendere nel senso di pace con gli Dèi:

«La conception – d’ordre philosophique – du monde romain est celle d’un ensemble de rapports ou de forces en équilibre: toute action humaine affecte par définition cette harmonie naturelle et trouble l’ordre voulu par les dieux. D’où la nécessité, avant (ou, au pire, après) toute action, de se concilier l’accord des dieux témoignant leur adhésion. La paix universelle est alors sauvegardée. La religion consiste ainsi à rester en bons rapports avec les dieux, pour les avoir avec soi»[23].

Per la vita del Popolo romano si riteneva indispensabile il permanere di una situazione di amicizia nei rapporti tra uomini e dèi[24], considerati anch’essi una delle parti del sistema giuridico-religioso; certo la più importante, in ragione dell’intrinseca potenza che si riconosceva alle divinità[25].

Marco Tullio Cicerone doveva avere ben presente questa concezione della *religio*, quando scriveva nel *de legibus* che gli dèi e gli uomini appartengono alla medesima *societas*, alla medesima *civitas*[26]:

Cic. *De leg.* 1.23: Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt. Si vero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis parent [autem] huic caelesti descriptioni mentique divinae et praepotenti deo, ut iam universus sit hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda [27];

e che la loro associazione riposa nella comunanza della legge: *lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus*.

Dagli dèi i Romani si aspettavano di ricevere pace e perdono[28]; senza tuttavia ignorare che le loro colpe potevano essere punite da *Iuppiter* con gravissimi mali[29]. Emerge così la nozione di *pax deorum*, attestata ancora nella sua forma arcaica, *pax divom o deum*, da Plauto (*sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse?*)[30], Lucrezio (*non divom pacis votis adit, ac prece quaesit*)[31], Virgilio (*exorat pacem divom*)[32] e Tito Livio (*His avertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium virorum mulierumque turba implebantur*)[33].

Dal punto di vista umano (cioè dello *ius sacrum*), il «legalismo religioso» («Legalismo religioso è l’insieme delle regole che insegnano a mantenere la *pax deorum*»: P. Voci)[34] dei sacerdoti romani configurava la *pax deorum* come una somma di atti e comportamenti, ai quali collettività e individui dovevano necessariamente attenersi per poter conservare il favore degli Dèi. Questo spiega anche l’attenzione precisa e minuziosa dell’annalistica romana, erede diretta dell’attività “storiografica” del collegio dei pontefici [35], nel documentare fatti e avvenimenti suscettibili di turbare la *pax deorum*, conseguenze negative per la vita comunitaria, riti e cerimonie posti in essere per espiare[36].

La conservazione della *pax deorum* costituiva il fondamento e la *ratio* di tutte le procedure operative dei riti pubblici e privati:

«Roman ritual, as it was later formulated in the *ius divinum* of the State-cult, recognized four means (*caerimoniae*) for securing and maintaining the *pax deorum*,

the relation of kindness between gods and men»[37];

allo stesso tempo, era considerata la più solida garanzia dell'organizzazione politica romana. Non senza ragione essa costituiva, quindi, materia dello *ius* del Popolo romano (*ius publicum*), tripartito in *sacra*, *sacerdotes*, *magistratus* nel *De legibus* di Cicerone[38] e nella celebre definizione del giurista Ulpiano[39].

Si tratta di «una suddivisione propria della giurisprudenza repubblicana, tracciata in spontanea adesione ai documenti sacerdotali e magistratuali»[40]. A mio avviso, la tripartizione ulpiana (e ciceroniana) dello *ius publicum* affonda le sue radici in età precedente al pareggiamento tra patrizi e plebei, o in anni appena successivi; riflette, infatti, una gerarchizzazione delle parti dello *ius publicum* sostanzialmente antiplebea[41]. Il conservatorismo rituale e il carattere prevalentemente sacerdotale della giurisprudenza medio-repubblicana[42] hanno consentito all'antica partizione dello *ius publicum* di affermarsi nella sistematica giurisprudenziale del III e II secolo a.C.[43].

3. – Luoghi della *pax deorum*: la *urbs Roma* “auspicato inauguratoque condita”

Nei *libri ab urbe condita* di Tito Livio[44] si registra di norma una convinta adesione – forse anche influenzata dalla coeva restaurazione religiosa di Augusto – alla “teologia” della storia propria dei collegi sacerdotali romani. Nell'opera liviana, infatti, traspare più volte la convinzione che la storia dei Romani costituisse la prova più inconfutabile di come nelle vicende umane «*omnia prospera evenisse sequentibus deos*»:

Liv. 5.51.4-5: Equidem, si nobis cum urbe simul positae traditaeque per manus religiones nullae essent, tamen tam evidens numen hac tempestate rebus adfuit Romanis, ut omnem neglegentiam divini cultus exemptam hominibus putem. Intuemini enim horum deinceps annorum vel secundas res vel adversas; invenietis omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus[45].

Animava lo storico un altro convincimento profondo: la *pietas* e la *fides*[46] avevano costituito (e costituivano) gli elementi essenziali per la legittimazione divina dell'*imperium* dei Romani; a suo avviso, gli dèi si erano mostrati, in ogni circostanza, più ben disposti verso coloro i quali avevano osservato la *pietas* ed onorato la *fides*:

Liv. 44.1.9-11: favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit[47].

Ai fini del nostro discorso, appare più rilevante un altro passo di Tito Livio, peraltro assai conosciuto, tratto dal quinto dei suoi *ab urbe condita libri*:

Liv. 5.52.1-3: Haec culti neglectique numinis tanta monumenta in rebus humanis cernentes ecquid sentitis, Quirites, quantum vixdum e naufragiis prioris culpae cladisque emergentes paremus nefas? Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollemnibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant. Hos omnes deos publicos privatosque, Quirites, deserturi estis?

In questo testo, relativo alla narrazione degli eventi appena successivi alla distruzione

dell'Urbe ad opera dei Celti, il grande annalista, con un discorso attribuito a Furio Camillo, ha voluto caratterizzare la città di Roma, proprio in ragione dei suoi *initia* (cioè dei riti della sua fondazione), come lo spazio terrestre massimamente votato alla conservazione della *pax deorum* («Abbiamo una città fondata con regolari auspici e augurii, dove non vi è luogo che non sia pieno di cose sacre e di dèi»)[48]. La valenza religiosa di questo testo liviano era stata già colta assai bene da Huguette Fugier nel suo libro dedicato all'espressione del sacro nella lingua latina:

«En fait, le *populus* ne pourrait subsister s'il perdait le milieu sacré qui le nourrit pour ainsi dire, en quittant l'*urbs* fondée avec l'acquiescement des auspices et par un acte inaugural; ou pour exprimer la même idée à un niveau religieux un peu plus moderne, il ne pourrait conserver la *pax deorum*, hors du cadre seul apte à contenir les sacrifices réguliers, par lesquels cette "paix" se maintient. Telles sont les vérités que lui rappelle Camille, pour ruiner la folle suggestion des tribuns, d'émigrer en masse vers le site de Véies»[49].

Del resto il testo di Livio è molto esplicito: con buone argomentazioni, tutte svolte sul filo della teologia e dello *ius sacrum*, Camillo sosteneva che il popolo romano sarebbe perito qualora avesse abbandonato il sito dell'*Urbs Roma*, dove peraltro «*nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus*»; cioè l'unico luogo che aveva determinato (al momento degli *initia Urbis*) e poteva assicurare (nel tempo) l'identità religiosa e giuridica del popolo romano, in quanto fondato da Romolo con un atto inaugurale seguendo il volere degli dèi. Detto in altre parole, il pensiero di Camillo è che non si potesse conservare la *pax deorum* al di fuori del solo ambito locale (la *Urbs Roma*) adatto a contenere i riti e i sacrifici che ordinariamente assicuravano al popolo romano la conservazione della *pax deorum*. Anzi nella parte finale del testo, si confondono volutamente i luoghi con gli dèi onorati in quei luoghi: Tito Livio, infatti, fa dire a Camillo che l'abbandono del sito di Roma corrisponderebbe all'abbandono degli dèi romani: «Volete abbandonare, o Quiriti, tutti questi dèi, pubblici e privati?».

Questo imprescindibile legame tra dèi e luoghi deputati al loro culto, di cui la *urbs Roma* rappresenta l'esempio più significativo, non deve far dimenticare, tuttavia, che la religione politeista romana, proprio perché finalizzata alla conservazione della *pax deorum*, fu sempre caratterizzata da forti tensioni universalistiche e da costanti "aperture" culturali verso l'esterno[50].

4. – Procedure operative dei sacerdoti per la *pax deorum*. A) Qualificazione religiosa del tempo (tempo degli dèi)

Che il calendario romano[51], più che far conoscere ai cittadini la successione delle stagioni o l'annuale ripetersi del loro ciclo, avesse lo scopo precipuo di tracciare i doveri religiosi a cui essi dovevano attenersi nei giorni stabiliti, era stato osservato già da Auguste Bouché-Leclercq nel suo bel libro *Les Pontifes de l'ancienne Rome*[52], opera per molti versi ancora fondamentale nella ricostruzione della storia di questo antico collegio sacerdotale romano[53].

«C'était le tableau des fêtes – scriveva il grande studioso francese – ordinaires et extraordinaires, fixes ou mobiles, qui imposaient à l'Etat et aux particuliers le chômage exigé par la théologie pontificale. Le calendrier, ainsi conçu, ne pouvait être

régle que par le collège de Pontifes et échappait par sa nature à tout autre contrôle»[54].

Del resto, nella tradizione documentaria sacerdotale la misurazione del tempo, o per meglio dire – parafrasando il suggestivo sottotitolo del volume che Jörg Rüpke ha dedicato al calendario romano[55] – la definizione qualitativa del tempo dal punto di vista religioso, viene sempre presentata come tipica prerogativa dei *sacerdotes* e prima ancora dei *reges*, a cominciare dallo stesso Romolo[56]:

Macr. *Sat.* 1.12.3: Non igitur mirum in hac varietate Romanos quoque olim auctore Romulo annum suum decem habuisse mensibus ordinatum: qui annus incipiebat a Martio et conficiebatur diebus trecentis quattuor, ut sex quidem menses, id est Aprilis Iunius Sextilis September November December, tricenum essent dierum, quattuor vero, Martius Maius Quintilis October, tricenis et singulis expedirentur, qui hodieque septimanas habent nonas, ceteri quintanas[57].

A proposito di Numa Pompilio[58], in Tito Livio si legge che il re sabino, dopo aver ristrutturato il calendario annuale, per primo diede forma alla divisione qualitativa dei giorni (*Idem nefastos dies fastosque fecit*), alla cui osservanza destinò i *sacerdotes pontifices*.

Liv. 1.19.6-7: Atque omnium primum ad cursus lunae in duodecim menses describit annum; quem quia tricenos dies singulis mensibus luna non explet, desuntque *** dies solido anno qui solstitiali circumagitur orbe, intercalariis mensibus interponendis ita dispensavit, ut vicesimo anno ad metam eandem solis unde orsi essent, plenis omnium annorum spatiis, dies congruerent. Idem nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat[59].

La centralità del tempo (o più concretamente dei giorni e delle stagioni) nelle pratiche cultuali dell'antica religione romana[60], finalizzate sempre alla conservazione della *pax deorum*[61], risulta anche da un altro testo di Tito Livio, attinente anch'esso alla riforma religiosa di Numa Pompilio[62].

Liv. 1.20.5-7: (Numa) Pontificem deinde Numam Marcium Marci filium ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec celestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove, quo visu missa susciperentur atque curarentur[63].

Nel passo Tito Livio trascrive l'elenco/ordine delle materie di competenze dei pontefici: *hostiae, dies, templa, pecunia, cetera sacra, funebria, prodigia*; quale risultava dagli antichissimi *sacra omnia exscripta exsignataque*[64] di Numa Pompilio, istitutivi del sacerdozio pontificale. Innegabile la buona qualità di questo elenco/ordine delle competenze pontificali, poiché, come è stato autorevolmente dimostrato[65], il testo di Tito Livio appare ricalcato, quasi per certo, su un documento di autentica derivazione sacerdotale.

La tradizione documentaria sacerdotale fa risalire, dunque, le competenze del collegio dei pontefici[66] nella qualificazione religiosa (e quindi giuridica e politica) del tempo all'epoca immemorabile dell'origine delle istituzioni romane, rappresentata appunto dall'età

dell'antichissimo re Numa Pompilio. Tali competenze si sostanziavano, da un punto di vista tecnico, nel registrare le lunazioni e nell'ordinare le intercalazioni; ma in tal modo i pontefici divennero

«i depositari della sapienza religiosa romana, della normativa (sacrale e giuridica) che ne derivava e che permetteva loro di dare un ordine persino al corso degli eventi. In quest'ultima funzione essi registravano gli avvenimenti e le magistrature di ciascun anno, e compilavano il calendario festivo»[67].

Il rispetto del tempo degli dèi, *dies festi* o *feriae*, era una delle prescrizioni religiose più rilevanti del Popolo Romano; per i sacerdoti romani, infatti, la conservazione della *pax deorum* dipendeva massimamente da tale scrupolosa osservanza. I *dies festi*, come apprendiamo da Macrobio, erano dedicati interamente agli dèi (*Festi dis dicati sunt*):

Macr. *Sat.* 1.16.2-3: Numa ut in menses annum, ita in dies mensem quemque distribuit, diesque omnes aut festos aut profestos aut intercisos vocavit. Festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandum rem privatam publicamque concessi, intercisi deorum hominumque communes sunt. Festis insunt sacrificia epulae ludi feriae.

Si trattava, dunque, di giorni in cui i cittadini romani dovevano praticare la devozione verso le divinità e celebrare i sacrifici in loro onore; giorni sottratti alle altre attività umane, per essere consacrati esclusivamente all'esercizio della religione. L'obbligatorietà del rispetto delle *feriae* viene argomentata con linguaggio tecnico-giuridico dal Servio Danielino nel commento al verso 268 del primo libro delle *Georgiche*, in un contesto che sembra estrapolato, quanto meno, da un trattato di *ius pontificium* di eccellente fattura:

Serv. *in Verg. Georg.* 1.268: Sunt enim aliqua, quae si festis diebus fiant, ferias polluant: quapropter et pontifices sacrificaturi praemittere calatores suos solent, ut, sicubi viderint opifices adsidentes opus suum, prohibeant, ne pro negotio suo et ipsorum oculos et caerimonias deum attaminent: feriae enim operae deorum creditae sunt. Sane feriis terram ferro tangi nefas est, quia feriae deorum causa instituuntur, festi dies hominum quoque.

Il commentatore di Virgilio scrive che le *feriae* sono da considerarsi, a tutti gli effetti, *operae* dovute agli dèi (*Feriae enim operae deorum creditae sunt*) e spiega il *nefas* che inibisce i lavori agricoli durante le *feriae* (*feriis terram ferro tangi nefas est*), in ragione del fatto che «*feriae deorum causa instituuntur*». Proprio nel ricorso alla nozione di *opera*, mi pare possa cogliersi il preciso senso giuridico degli obblighi gravanti sugli uomini per il rispetto del tempo delle *feriae*. Tuttavia, al riguardo, non credo di poter condividere la tesi formulata da Pierre Braun alla fine degli anni cinquanta del Novecento, in un suo saggio dedicato ai “Tabous des «feriae»”[68]. Lo studioso francese, basandosi sul passo appena discusso, ha sostenuto che i divieti imposti nelle *feriae* determinerebbero l'instaurarsi di una relazione tra uomini e divinità del tutto simile «à celle de l'affranchi et de son patron», per quanto poi nella pratica esplicazione delle *operae* il liberto fosse tenuto ad un operare in positivo, mentre il dovere dell'uomo verso gli dèi era di astenersi dalle attività vietate[69].

Su questi divieti, i pontefici elaborarono regole di comportamento piuttosto complesse e minuziose, di cui avevano tramandato la memoria e la dottrina nei *libri* del collegio, come attesta ancora una volta Servio Danielino nel suo commento al verso 270 del primo libro delle *Georgiche* virgiliane.

Serv. Dan. *in Verg. Georg.* 1.270: Sed qui disciplinas pontificum interius agnoverunt, ea die festo sine piaculo dicunt posse fieri, quae supra terra sunt, vel quae omissa nocent, vel quae ad honorem deorum pertinent, et quidquid fieri sine institutione novi operis potest: ut rivoꝝ inductionem sic accipimus, per fossam vel pratum purgatum deducere, id est emittere, quoniam cautum in libris sacris est feriis denucalibus aquam in pratum ducere nisi legitimam non licet, ceteris feriis omnes aquas licet deducere. Ergo hic, ut aliquibus videtur, ‘deducere’ purgare est, et sordes emittere, quae praecludant aquam, ideo quia a pontificibus, ut novum fieri non permittitur feriis, ita vetus purgeri permittitur. Alii hoc secundum augurale ius dictum tradunt, quod etiam in bello observetur, ne novum negotium incipiatur. Ergo ‘rivos deducere’ non est novum negotium, et potest hoc ad illud referri quique paludis collectum umorem bibula deducit harena. Sane quae feriae a quo genere hominum vel quibus diebus observentur, vel quae festis diebus fieri permissa sint, si quis scire desiderat, libros pontificales legat[70].

Tuttavia, sulla materia vi erano scrupoli e zone d’ombra che richiedevano il costante conforto degli esperti. Regnava, per esempio, grande incertezza sulle opere agricole consentite durante i *dies festi*; tema peraltro usuale fra gli scrittori di *agricultura*: ne trattarono Catone il Censore[71], poi Virgilio[72] ed infine Columella[73], senza pervenire ad una totale identità di vedute.

Le prescrizioni pontificali in materia dovevano essere assai permissive, almeno a far data dall’età di Quinto Mucio Scevola[74]: il grande giurista e pontefice massimo, infatti, *consultus, quid feriis agi liceret*, aveva risposto che durante le ferie poteva essere portato a compimento tutto ciò *quod praetermissum noceret*.

Macr. *Sat.* 1.16.11: Scaevola denique consultus, quid feriis agi liceret, respondit: quod praetermissum noceret. Quapropter, si bos in specum decidisset eumque pater familias adhibitis operis liberasset, non est visus ferias polluisse; nec ille qui trabem tecti fractam fulciendo ab imminente vindicavit ruina[75].

Lo stesso Quinto Mucio era, invece, piuttosto rigoroso nell’escludere la possibilità di espiare le violazioni volontarie del “tempo degli dei”:

Varr. *De ling. Lat.* 6.30: Contrarii horum vocantur dies nefasti, per quos dies nefas fari praetorem ‘do, dico, addico’; itaque non potest agi: necesse est aliquo <eorum> uti verbo, cum lege qui <d> peragitur. Quod si tum imprudens id verbum emisit ac quem manumisit, ille nihilo minus est liber, sed vitio, ut magistratus vitio creatus nihilo setius magistratus. Praetor qui tum fa[c]tus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius a[b]i[g]ebat eum expiari ut impium non posse[76].

Come si legge in Varrone, il pontefice massimo Scevola, a proposito della violazione da parte del pretore dei *dies nefasti*, per quos *dies nefas fari praetorem ‘do, dico, addico’*, distingueva nettamente la posizione del magistrato che avesse violato il *nefas fari* involontariamente (*imprudens*), e dunque poteva espiare con un sacrificio; da quella di chi a tale obbligo era venuto meno volontariamente (*prudens*), per il quale non vi era a suo avviso possibilità di espiazione: *si prudens dixit, Quintus Mucius aiebat eum expiari ut impium non posse*[77].

L’*interpretatio* (dispositiva, precettiva o rispondente) dei pontefici, e degli altri

sacerdoti, risultava dunque finalizzata a preservare nel tempo la *pax deorum*; da consolidare mediante le prescrizioni culturali previste nei giorni riservati agli dèi. Ai sacerdoti si richiedeva un'intensa attività cautelare in rapporto al tempo e alla natura; al fine di evitare, prevenire o rimuovere, ogni accadimento suscettibile di innescare il verificarsi del *nefas*[78] (che l'opera della natura o l'azione degli uomini tendevano sempre a provocare), con la sua dirompente turbativa dei rapporti tra uomini e divinità. Proprio mediante la riqualificazione a favore degli dèi di quote del tempo profano, che in tal modo diventavano giorni di ferie e di preghiera per tutta la comunità, la scienza sacerdotale si mostrò quasi sempre in grado di *exposcere pacem deum* nella maniera più efficace. Un mirabile esempio di questa procedura operativa può leggersi nel terzo libro di Tito Livio:

Liv. 3.5.14: Ut Romam reditum est, iustitium remissum est; caelum visum est ardere plurimo igni, portentaque alia aut obversata oculis aut vanas exterritis ostentavere species. His avertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium virorum mulierumque turba implebantur [79].

Con queste azioni rituali, la giurisprudenza sacerdotale rendeva concreto, attuale e indissolubile il legame tra la *vita* del Popolo romano e la sua *religio*, per stabilizzare la *pax deorum*: cioè il permanere di una situazione di benevolenza e amicizia nei rapporti tra uomini e dèi.

5. – B) “Aperture culturali” verso tutti gli dèi: alcuni esempi dai documenti sacerdotali

La concezione romana di *pax deorum* postulava una costante apertura religiosa, giuridica e politica verso l'esterno[80]. Nell'intero arco del suo sviluppo storico dalla *civitas* all'impero, la *res publica* romana – e la sua religione politeista –, è sempre stata caratterizzata dalla continua esigenza (e preoccupazione) di integrare l'“alieno”: dèi, uomini, spazi terrestri; divinità dei vicini e divinità dei nemici[81], cerchi concentrici sempre più larghi, che potenzialmente abbracciavano l'intero spazio terrestre e tutto il genere umano. Si tratta, come appare evidente, di una esperienza giuridica millenaria per niente assimilabile alla concezione particolaristica ed esclusivistica dello Stato contemporaneo. Per la stessa ragione, risulta fuorviante applicare la “Staatslehre” allo studio dello *ius publicum* del popolo romano[82].

Dai documenti sacerdotali emergono numerose “procedure operative” che hanno permesso ai sacerdoti di dare corpo a questa vocazione universalistica. In questa sede, mi limiterò a segnalare solo alcuni esempi.

1.

Il primo frammento attiene alla distinzione dei *genera agrorum* elaborata dalla disciplina augurale:

Varr. *De ling. Lat.* 5.33: Ut nostri augures publici dixerunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Romanus dictus unde Roma ab Romo; Gabinus ab oppido Gabis; peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia; dictus peregrinus a pergendo, id est a progrediendo: eo [quod] enim ex agro Romano primum progrediebantur. Quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed quod auspicia habet

singularia, ab reliquo discretus; hosticus dictus ab hostibus; incertus is, qui de his quattuor qui sit ignoratur[83].

La divisione dello spazio terrestre in cinque *agrorum genera*[84] rappresenta un mirabile esempio della semplicità, dell'efficacia interpretativa e delle potenzialità universalistiche della scienza sacerdotale. Pur salvaguardando la centralità dell'*ager romanus* (anche verso gli Dèi), la classificazione dei *genera agrorum* mostra una fortissima propensione religiosa e giuridica ad instaurare rapporti – tanto reali quanto potenziali – con la molteplicità degli spazi terrestri; con gli *homines* che hanno relazioni a vario titolo con questi spazi; con gli innumerevoli Dèi che quegli spazi (e quanti li abitano) presiedono e tutelano.

2.-3.

I frammenti 2 e 3 (Cic. *De nat. deor.* 1.84) (Serv. Dan. *in Verg. Georg.* 1.21) provengono dai documenti del collegio dei pontefici[85].

Cic. *De nat. deor.* 1.84: At primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis[86].

Serv. Dan. *in Verg. Georg.* 1.21: DIQUE DEAEQUE OMNES post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, (per) quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur[87].

In *De nat. deor.* 1.84, Cicerone attesta la rigorosa propensione dei pontefici romani a determinare, con la maggiore certezza possibile, i *nomina deorum*; divinità di cui tuttavia sfuggiva alla conoscenza umana il dato numerico quantitativo. Il frammento n. 3 (Serv. Dan. *in Verg. Georg.* 1.21) si presenta in logica connessione col testo di Cicerone. Servio Danielino riferisce all'antico *mos pontificum* una cautela rituale osservata nelle formule delle preghiere indirizzate agli dèi. Quasi ad esorcizzare l'umana impossibilità di conoscere il numero degli dèi, i pontefici romani prescrivevano al fedele, una volta pronunciata l'invocazione alle divinità particolari onorate nella cerimonia, di rivolgersi sempre *ad generalitatem, ne quod numen praetereat*. Non senza ragione, proprio in questo antico *mos pontificum* delle preghiere, che operava fin dai *primordia civitatis*, «una “apertura” illimitata» verso tutti gli Dèi, è stata ravvisata la potenzialità universalistica della concezione romana di *pax deorum*[88].

4.

Il quarto frammento, anch'esso riferibile ai documenti del collegio dei pontefici, attiene alle realtà teologiche e culturali dei *peregrina sacra*[89], nonché alle concrete procedure operative dell'*interpretatio Romana*.

Fest. *De verb. sign.*, v. *Peregrina sacra*, p. 268 L.: Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt † conata † [conlata Gothofr.; coacta Augustin.], aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta[90].

Dalla definizione di *peregrina sacra* del *De verborum significatu* di Sesto Pompeo Festo, emergono con chiarezza le concrete procedure operative dell'*interpretatio Romana*: la "teologia" sacerdotale e lo *ius divinum* potevano integrare nel rituale romano, ogni qualvolta fosse stato ritenuto necessario, tutte le divinità straniere – compresi gli dèi dei nemici –, delle quali si conservavano, peraltro, anche le forme di culto originarie (*quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*)[91]. Avvalendosi di queste procedure operative, i sacerdoti romani conciliarono la fedeltà agli dèi patrii con l'apertura potenzialmente illimitata verso le divinità straniere. A fondamento dell'*interpretatio*[92] stava un senso "cosmico" e "politico" della religione, che si traduceva, secondo Jean Bayet, nei concetti di *pax deorum* e *religio*:

«Qu'il ne s'agisse point là d'un phénomène second, mais d'un primat psychologique, c'est ce que prouvent deux expressions spécifiquement latines: *pax deorum; religio*. Les Romains désirent, à chaque instant de leur vie publique la "paix des dieux", c'est-à-dire l'assurance qu'au delà de leur nature et de leur activité humaines ils ne rencontrent pas, s'opposant à leur vouloir, la réaction hostile des dieux - y compris (ceci est important) ceux de l'adversaire ou ceux dont le camp est douteux»[93].

Come ha rilevato assai acutamente Robert Turcan, la propensione ad allargare all'infinito la sfera degli dèi, e quindi dei rapporti umani, fu caratteristica congenita della religione politeista e del sistema giuridico-religioso di Roma antica, determinando un rapporto inscindibile tra «polythéisme et pluralisme cultuel»[94].

5.-6.

Gli ultimi due frammenti proposti riguardano le *evocationes*[95] degli dèi del nemico [96]:

Liv. 5.21.3: Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequere, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat[97].

Macr. *Sat.* 3.9.6-9: Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furius vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: "Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque, veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo civitatisque metum formidinem oblivionem iniciatis, propitiique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihique populoque Romano militibusque meis propitii sitis. Si <haec> ita faceritis ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum". In eadem verba hostias fieri oportet, auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura[98].

Si tratta delle formule solenni concepite dai sacerdoti romani per le *evocationes* delle divinità che proteggevano due mortali nemici di Roma, quali la città etrusca di Veio[99] e la metropoli africana dell'impero dei Fenici d'Occidente, Cartagine[100].

Non posso discutere, qui e ora, le implicazioni teologiche e giuridiche della formula e del rito delle *evocationes*[101] degli dèi del nemico; tuttavia, appare evidente che proprio le *evocationes* costituiscono una delle prove più significative della costante apertura religiosa

verso l'esterno, insita nella concezione di *pax deorum* elaborata dalla teologia e dal diritto dei sacerdoti romani.

6. – Ispirazione religiosa della pace

Per la tradizione giuridica e religiosa romana, la guerra rappresentava una rottura della pacifica naturalità delle relazioni *inter populos*; sempre finalizzata, quindi, alla restaurazione della pace. Questo legame tra guerra e pace, o per meglio dire la subordinazione della prima alla seconda, si trova ben configurato, anche dal punto di vista della dottrina dei sacerdoti romani, nella stessa etimologia che gli scrittori antichi davano della parola *fetiales*:

Varr. *De ling. Lat.* 5.86: Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum, et inde desitum, ut foedere fides pacis constitueretur. Ex his mittebantur, ante quam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus, quod fidus Ennius scribit dictum[102].

Collegando strettamente l'etimologia[103] alle competenze dei sacerdoti[104] feziali, *quod fidei publicae inter populos praeerant*, Varrone[105] e gli altri grammatici antichi[106] stabilivano, dunque, un rapporto molto stretto tra *fides*, *foedus*[107] e *fetialis*; mentre con l'evidenza data alla funzione «di presiedere alla *fides publica*»[108], si sottolineava la competenza di questi sacerdoti a ristabilire la *fides pacis* con il *foedus*, piuttosto che quella (logicamente precedente) di *concipere* un *bellum iustum*.

Da notare, inoltre, che anche nel II libro del *De legibus* di Cicerone, l'ordine delle funzioni dei sacerdoti feziali vede la pace anteposta alla guerra.

Cic. *De leg.* 2.21: Feoderum pacis, belli, indotiarum ratorum fetiales iudices, nontii sunt, bella disceptant.

Infine, la “teologia” dei sacerdoti romani manifestava in tutta la sua evidenza la subordinazione della guerra alla pace anche nell'antichissima gerarchia dei sacerdoti: nell'*ordo sacerdotum*, infatti, il flamine di *Iuppiter*, cioè della divinità che tra le altre cose tutelava i *foedera pacis* e la *fides*, si presenta sovraordinato al flamine di Marte[109].

Tuttavia, per questa breve e conclusiva riflessione sulla pace, vorrei muovere da alcuni versi virgiliani (*Aen.* 6.851-853), che a mio avviso illuminano, forse meglio di ogni altro testo antico, la nozione “romana” della pace, intesa nei suoi aspetti essenziali giuridici e religiosi.

Tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes) pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos[110].

È innegabile, che la poetica virgiliana sottenda una concezione della storia rappresentata religiosamente come prodotto «eines Wirkens der Gotter», da cui consegue il governo mondiale dei Romani, da intendere come missione religiosa, fondata - ha scritto Antonie Wlosok - sulla convinzione che esista «eine theologische Deutung der römischen Geschichte und Herrschaft»[111]; tuttavia dai versi appena citati emerge, in primo luogo, il carattere bilaterale e imperativo della *pax*. Rimandano al carattere imperativo sia il termine *mos*, connesso con *lex* nel commento del grammatico Servio: *Pacis morem leges pacis*[112]; sia il verbo *imponere*[113]. L'osservanza della *pax* sembra essere condizione necessaria per

distinguere *subiecti* e *superbi*, assicurando la legittimità del *parcere* nei confronti dei primi[114] e dello «sterminio con la guerra» nei confronti degli altri[115].

Il carattere bilaterale della pace risulta evidente anche nelle definizioni che ne davano giuristi e antiquari, i quali sottolineavano la connessione etimologica del termine *pax* con le parole *pactio* e *pactum*. Tale è il caso della definizione attribuita da Verrio Flacco all'antiquario augusteo Sennio Capitone[116]:

Fest. *De verb. sign.*, p. 260 L.: Pacem a pactione condicionum putat dictam Sennius Capito, quae utrique inter se populo sit observanda[117];

o di quella che i compilatori giustinianeî trassero dal quarto libro *ad edictum* di Ulpiano:

D. 2.14.1.1-2: Pactum autem a pactione dicitur (inde etiam pacis nomen appellatum est) et est pactio duorum pluriumve in idem placitum et consensus[118].

Questa etimologia, ammessa anche da molti linguisti moderni[119], ricollega *pax* alla radice indoeuropea *pak-*, alternante con *pag-*, da cui anche l'arcaico *pacere* delle XII Tavole [120], *pacisci*, *pacio*, *pactio*. *Pax*, nome d'azione femminile, designa l'atto di stipulare una convenzione, quindi gli atti relativi alla situazione di pace[121]; in ciò sta anche la differenza tra *pax* e il termine greco ε,ρnh: mentre questo designa «il contenuto e i frutti del tempo di pace, la *pax* latina indica più semplicemente il presupposto e la premessa di un contenuto, piuttosto che il contenuto stesso»[122].

Per concludere, mi pare dimostrato che la definizione giuridica di pace, bilaterale e imperativa al tempo stesso, esprime pienamente questo «significato sacrale originario di *pax*»[123]: accordo tra parti in conflitto (“atto” quindi rivolto alla pace e non alla “situazione di pace” che da esso conseguiva), che tuttavia prefigurava, a simiglianza della *pax deorum*, una gerarchizzazione dei rapporti tra le parti contraenti, pur in presenza di *idem placitum et consensum*. Da ciò lo strettissimo legame tra guerra, pace e *fides*, o meglio tra la vittoria militare e quel *paci imponere morem*[124] garantito dalla *fides publica*, che rappresentava l'essenza della vocazione pacifica ed universalistica del *populus Romanus*, seppure perseguita attraverso una storia di guerre ininterrotte[125]. Nella *pax deorum*, e nella sua conservazione, risiedevano dunque le motivazioni religiose e giuridiche della dimensione universale dell'*imperium populi Romani*[126].

[1] Trad.: *Tra le molte istituzioni che gli dèi, o pontefici, hanno ispirato ai nostri antenati, non ce n'è una che sia più bella della loro volontà di affidare agli stessi uomini sia i culti degli dèi immortali (religiones deorum immortalium) sia i supremi interessi della repubblica, affinché i più autorevoli e illustri cittadini assicurassero col loro buon governo la conservazione dei culti e con una saggia interpretazione della religio la prosperità della repubblica.*

[2] Altre fonti: Cic. *De leg.* 2.42; Plut. *Cic.* 33; Cass. Dio 38.17.6. Sull'episodio, da ultimo, vedi B. BERG, *Cicero's Palatine home and Clodius' shrine of liberty: alternative emblems of the Republic in Cicero's De domo sua*, in *Studies in Latin literature and Roman history VIII*, a cura di C. Deroux (Bruxelles 1997) 122 ss.

[3] Il culto della *Libertas* ebbe ufficialmente inizio nella seconda metà del III secolo a.C.; proprio in quegli anni, infatti, fu dedicato a questa divinità un tempio nell'Aventino da parte di Ti. Sempronio Gracco, console dell'anno 238 (Tito Livio 24.16.19). Cfr. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2a ed. (München 1912) 138 s.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960) 256; C. KOCH, v.

Libertas, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XIII.1 (Stuttgart 1926) 101 ss.; R.F. ROSSI, v. *Libertas Dea*, in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* IV (Roma 1958) 903.

[4] Alle molteplici problematiche religiose e giuridiche affrontate nell'orazione ciceroniana ha dedicato una monografia la studiosa tedesca CLAUDIA BERGEMANN, *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom* (Stuttgart 1992); ora vedi anche W. STROH, *De Domo Sua: Legal Problem and Structure*, in *Cicero. The Advocate*, a cura di J. Powell e J. Paterson, (Oxford 2004) 313 ss. Cfr. F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. Libri e commentarii (Sassari 1983) 96 ss., 172.

[5] Penso al *genus* della teologia varroniana, *theologia tripertita*, conosciuta soprattutto grazie all'esposizione di Sant'Agostino in ampi passi del *De civitate dei*: sul rapporto Agostino Varrone, vedi G. BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel "De civitate dei" di Agostino* (Napoli 1969); i passi sono raccolti in R. AGAHD, *M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum. Libri I XIV XV XVI. Praemissae sunt quaestiones varronianae*, in *Jahrbücher für Classische Philologie*, Supplementband 24 (Leipzig 1898) 142 ss.; A.G. CONDEMI, *M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum. Librorum I-II fragmenta* (Bologna 1965) 14 ss.; B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum, I. Die Fragmente* (Wiesbaden 1976) 18 ss.

La teologia varroniana è stata oggetto in passato di numerosi studi: per maggiori approfondimenti rinvio all'articolo, davvero esauriente, di G. LIEBERG, *Die "Theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I.4 (Berlin-New York 1972) 63 ss., in cui sono discussi i contributi anteriori al 1970. Successivamente a tale data, sono da vedere P. BOYANCÉ, *Étymologie et théologie chez Varron*, in *Revue des Études Latines* 53 (1975) 99 ss.; ID., *Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani I* (Rieti 1976) 137 ss.; J. PÉPIN, *Remarques sur les sources de la 'theologia tripertita' de Varron*, in *Varron. Grammaire antique et stylistique latine. Recueil offert à J. Collart* (Paris 1978) 127 ss.; B. CARDAUNS, *Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der Antiquitates Rerum Divinarum*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.1 (Berlin-New York 1978) 80 ss.; G. LIEBERG, *Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 125 (1982) 25 ss.; H. DÖRRIE, *Zu Varros Konzeption der theologia tripertita in den Antiquitates rerum divinarum*, in *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift für G. Radke* (Münster 1986) 83 ss.; Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain* (Bruxelles 1997) 192 ss.

[6] Sull'espressione «sistema giuridico-religioso», vedi P. CATALANO: *Linee del sistema sovranazionale romano* I (Torino 1965) 30 ss., in part. 37 nt. 75; *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.1 (Berlin-New York 1978) 445 s.; *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano* (Torino 1990) 57; con il quale concorda, in parte, anche G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla Dignitatis Humanae* (Roma 1991) 34 s.

[7] Per la definizione di *pax deorum*, vedi H. FUCHS, *Augustinus und der antike Friedengedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei* (Berlin 1926) 186 ss.; ampi riferimenti alle fonti attestanti i comportamenti umani suscettibili di violarla in P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19 (1953) 49 ss. [= ID., *Scritti di diritto romano* I (Padova 1985) 226 ss.]; ai quali sono da aggiungere: J. BAYET, *La religion romaine. Histoire politique et psychologique* (1957) 2a ed. (Paris 1969 [rist. 1976]) 57 ss. [= ID., *La religione romana. Storia politica e psicologica*, trad. it. di G. Pasquinelli (Torino 1959, rist. 1992) 59 ss.]; M. SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in *La pace nel mondo antico* (Milano 1985) 146 ss.; con qualche riserva, R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa* (Napoli 1996) 167 ss.; E. MONTANARI, *Il concetto originario di 'pax' e la 'pax deorum'*, in *Concezioni della pace (Seminario 21 aprile 1988)*, [Da Roma alla Terza Roma, Studi - VI] a cura di P. Catalano e P. Siniscalco (Roma 2006) 39 ss.

[8] R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica* (Torino 1967) 114.

[9] F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"* (Sassari 1991) 83 ss.

[10] R. ORESTANO, *Dal ius al fas. Rapporto tra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 46 (1939) 201: «Una siffatta concezione ci riporta a quella che è stata la più antica concezione romana del mondo, rimasta costante in tutta la tradizione, secondo la quale la totalità degli esseri ragionevoli si divideva in due gruppi, gli Dei e gli uomini. Da essa

scaturiva la suprema distinzione di tutti i rapporti e delle pertinenze in “divina” e “humana”».

[11] Cfr. la qualifica, certo antichissima, attribuita al *pontifex maximus* nell’*ordo sacerdotum*: Fest. *De verb. sign.*, pp. 198-200 L.: *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus: Dialis, qui universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.* Per la risalenza dell’*ordo sacerdotum* attestato da Festo, vedi soprattutto G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2^a ed. (Paris 1974) 155 [= ID., *La religione romana arcaica*, trad. it. di F. Jesi (Milano 1977) 138 s.]; sul testo cfr. anche F. D’IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica* (Roma-Bari 1986) 91 s.; M. BRETONNE, *Storia del diritto romano* (Roma-Bari 1987) 108.

[12] F. SENN, *Les origines de la notion de jurisprudence* (Paris 1926); F. STELLA-MARANCA, *Intorno alla definizione della giurisprudenza*, in *Historia* 8 (1934) 640 ss.; F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. a cura di G. Nocera (Firenze 1968) 242; R. MARTINI, *Le definizioni dei giuristi romani* (Milano 1966) 341 nt. 543; G. NOCERA, *Iurisprudentia. Per una storia del pensiero giuridico romano* (Roma 1978) 9 ss.; G. CRIFÒ, *Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.15 (Berlin-New York 1976) 708 s.

[13] Sebbene nel manuale gaiano questa *summa divisio* sia preceduta dalla divisione tra cose *quae vel in nostro patrimonio sunt vel extra nostrum patrimonium habentur* (*Inst.* 2.1), non mi pare si possa dubitare del carattere più risalente della partizione delle *res* tra *ius divinum* e *ius humanum*: di ciò non dubitavano i compilatori dei *Digesta Iustiniani*, i quali nel titolo VIII del primo libro, *De divisione rerum et qualitate*, hanno ripristinato tale priorità. Su questa *divisio* vedi F. FABBRINI, v. *Res divini iuris*, in *Novissimo Digesto Italiano* XV (Torino 1968) 510 ss., con ampia rassegna del dibattito dottrinario precedente e della bibliografia; brevemente anche G. GROSSO, *Problemi sistematici del diritto romano. Cose-Contratti* (Torino 1974) 22 s. Riguardo al significato dell’espressione *summa divisio*, sempre in riferimento a Gaio, vedi invece F. GORIA, *Schiavi, sistematica delle persone e condizioni economico-sociali nel principato*, in *Prospettive sistematiche nel diritto romano* (Torino 1976) 339 ss.; sull’influenza dell’ideologia religiosa vedi, infine, L. LANTELLA, *Il lavoro sistematico nel discorso giuridico romano (Repertorio di strumenti per una lettura ideologica)*, *Ibid.* 244 ss.

[14] Per la bibliografia più recente, rinvio a Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, [Collection Latomus, 237] (Bruxelles 1997).

[15] Per la sistematica delle *Antiquitates varroniane*, risultano fondamentali H. DAHLMANN, v. *M. Terentius Varro*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VI (Stuttgart 1935) coll. 1229 ss.; ID., *Zu Varros antiquarisch-historischen Werken, besonders den Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani* I cit. 163 ss.; J. COLLART, *Varron grammairien latin* (Paris 1954) 275 ss. Più in particolare, sulle ‘antichità divine’: A.G. CONDEMI, *Proemium a M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum. Librorum I-II fragmenta* (Bologna 1965) VII ss.; B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum, II. Kommentar*, (Wiesbaden 1976) 125 ss.; P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia* cit. 446 ss.; brevemente anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. *Libri e commentarii* cit. 210 ss. Per il diritto, vedi A. CENDERELLI, *Varroniana. Istituti e terminologia giuridica nelle opere di M. Terenzio Varrone* (Milano 1983).

[16] Aug. *De civ. dei* 6.3: *In divinis identidem rebus eadem ab illo divisionis forma servata est, quantum attinet ad ea quae diis exhibenda sunt. Exhibentur enim ab hominibus, in locis et temporibus sacra. Haec quattuor, quae dixi, libris complexus est ternis: nam tres priores de hominibus scripsit, sequentes de locis, tertios de temporibus, quartos de sacris, etiam hic qui exhibeant, ubi exhibeant, quando exhibeant, quod exhibeant, subtilissima distinctione commendans. Sed quia oportebat dicere et maxime id expectabatur quibus exhibeant, de ipsis quoque diis tres conscripsit extremos, ut quinquies terni quindecim fierent. Sunt autem omnes, ut diximus, sedecim quia et istorum exordio unum singularem qui prius de omnibus loqueretur, apposuit; quo absoluto consequenter ex illa quinquepartita distributione tres praecedentes, qui ad homines pertinent, ita subdivisit, ut primus sit de pontificibus, secundus de auguribus, tertius de quindecimviris sacrorum: secundos tres ad loca pertinentia ita, ut in uno eorum de sacellis, altero de sacris aedibus, diceret, tertio de locis religiosis. Tres porro qui illos sequuntur, ad tempora pertinent, id est ad dies festos, ita, ut*

unum faceret de feriis, alterum de ludis circensibus, de scenicis tertium. Quartorum trium ad sacra pertinentia uni dedit consecrationes, alteri sacra privata, ultimo publica. Hanc velut pompam obsequiorum in tribus, qui restant, dii ipsi sequuntur extremi, quibus iste universus cultus impensus est, in primo dii certi, in secundo incerti, in tertio cunctis novissimo dii praecipui atque selecti.

[17] Per significati e spettro semantico della parola, cfr. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (Paris 1963) 172 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. Pouvoir, droit, religion (Paris 1969) 265 ss.; H. WAGENVOORT, *Wesenzüge altrömischer Religion in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I.2* (Berlin-New York 1972) 348 ss. [ripubblicato col titolo *Characteristic Traits of Ancient Roman Religion*, in ID., *Pietas. Selected Studies in Roman Religion* (Leiden 1980) 223 ss.]; G. LIEBERG, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di Religio*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 102 (1974) 34 ss.; R. MUTH, *Von Wesen römischer religio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.16.1* (Berlin-New York 1978) 290 ss.; R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, in ID., *Rites, cultes, diex de Rome* (Paris 1979) 30 ss.; E. MONTANARI, v. *Religio*, in *Enciclopedia Virgiliana IV* (Roma 1988) 423 ss.

Quanto invece all'antitesi *religio/superstitio*, vedi il lavoro ormai classico di W.F. OTTO, *Religio und Superstitio*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1911) 406 ss.; e il più recente saggio di M. SACHOT, *Religio/superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 208 (1991) 355 ss.; cfr. Anche S. CALDERONE, *Superstitio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I.2* (Berlin-New York 1972) 377 ss.; D. GRODZYNSKI, *Superstitio*, in *Revue des Études Anciennes* 76 (1974) 36 ss.; L.F. JANSSEN, *Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes*, in *Mnemosyne* 28 (1975) 135 ss.; W. BELARDI, *Superstitio* (Roma 1976).

[18] Già il poeta Ennio aveva cantato, in questo modo, l'antichissima fondazione dell'Urbe: *Augusto augurio postquam inclita condita Roma est* (Svetonio, *August. 7: cum, quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevaluisse, ut Augustus potius vocaretur, non solum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicatur, ab auctu vel ab avium gestu gustave, sicut etiam Ennius docet scribens: Augusto augurio postquam inclita condita Roma est*); cfr. anche Livio 1.4.1: *Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium*. Le varie 'fondazioni', di cui Roma sarebbe stata oggetto in epoche diverse, sono state studiate da A. GRANDAZZI, *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire* (Paris 1991); di cui vedi, in part. 195, dove lo studioso francese sostiene che i Romani ebbero piena coscienza di questo «recommencement perpétuel» che aveva caratterizzato la storia della loro città. Sul tema cfr. ora F. SINI, *Initia Urbis e sistema giuridico-religioso romano (ius sacrum e ius publicum tra terminologia e sistematica)*, in «*Roma e America. Diritto romano comune*». *Atti del Congresso internazionale «Mundus Novus. America Latina. Sistema giuridico latinoamericano»* 18 (2004) [= *Mundus Novus. America. Sistema giuridico latinoamericano*, a cura di S. SCHIPANI, Roma 2005] 205 ss.

[19] D. 1.2.2.7 (Pomponius libro singulari enchiridii): *Augescente civitate quia deerant quaedam genera agendi, non post multum temporis spatium Sextus Aelius alias actiones composuit et librum populo dedit, qui appellatur ius Aelianum*. Le implicazioni giuridiche e politiche del concetto di *civitas augescens*, con particolare riguardo alla raccolta di *iura* ordinata dall'imperatore Giustiniano, sono state ben delineate da P. CATALANO, *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano* cit. XIV s.: «Entro il quadro 'sistematico' della *civitas augescens* [...], nei suoi aspetti demografici oltre che spaziali e temporali, dobbiamo collocare sia il *favor libertatis* e l'eliminazione degli *status* di *peregrinus* e di *Latinus* [...] sia il favore per i nascituri». Sulla stessa linea interpretativa, vedi ora M.P. BACCARI, *Il concetto giuridico di civitas augescens: origine e continuità*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 61 (1995) [= *Studi in memoria di Gabrio Lombardi II* (Roma 1996)] 759 ss.; EAD., *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI* [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 9] (Torino 1996) 47 ss.

[20] Verg. *Aen.* 1.275-279: *Inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus / Romulus excipiet gentem et Mavortia condet / moenia Romanosque suo de nomine dicet. / His ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi*. La forte carica ideologica e la precisa connotazione religiosa del passo non sono sfuggite a P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile* (Paris 1963) 54, per il quale proprio sull'annuncio *imperium sine fine dedi* «sur l'annonce de l'Empire dans la bouche du dieu suprême repose pour ainsi dire toute l'œuvre». Già i commentari antichi (cfr. Serv. in *Verg. Aen.* 1.278) avevano stabilito un nesso ben preciso tra l'*imperium sine fine* e l'eternità di Roma; lo stesso orientamento si registra nella maggior parte della dottrina contemporanea. Tuttavia, ad un esame più attento, il verso non sembra avere univoco senso temporale. Lo interpretano in senso spazio/temporale sia G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione*

romana (Roma 1974) 209; sia R. TURCAN, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romains de l'éternité*, in *Roma Costantinopoli Mosca* [Da Roma alla Terza Roma, Studi I] (Napoli 1983) 16; mentre A. MASTINO, *Orbis, kosmos, oikoumene: aspetti spaziali dell'idea dell'impero universale da Augusto a Teodosio*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia* [Da Roma alla Terza Roma, Studi III] (Napoli 1986) 71, sostiene che nei due versi *Aen.* 1.278-279 è attestata la propensione augustea a superare tutti i limiti di spazio. Per la bibliografia sul poema virgiliano, mi pare utile rinviare a W. SUERBAUM, *Hundert Jahre Vergil-Forschung: eine systematische Arbeitsbibliographie mit besonderer Berücksichtigung der Aeneis*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.31.1 (Berlin-New York 1980) 3 ss. Quanto alla *divini et humani iuris scientia* di Virgilio, vedi invece F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"* cit. 17 ss.

[21] Cic. *De nat. deor.* 2.8: *Nihil nos P. Clodi bello Punico primo temeritas movebit, qui etiam per iocum deos inridens, cum cavea liberati pulli non pascerentur, mergi eos in aquam iussit, ut biberent, quoniam esse nollent? Qui risus classe devicta multas ipsi lacrimas, magnam populo Romano cladem attulit. Quid collega eius L. Iunius eodem bello nonne tempestate classem amisit, cum auspiciis non paruisset? Itaque Clodius a populo condemnatus est, Iunius necem sibi ipse conscivit. C. Flaminius Coelius religione neglecta cecidisse apud Transumenum scribit cum magno rei publicae vulnere. Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruisset. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.* Cfr. anche Cic. *De nat. deor.* 1.117: *religionem, quae deorum cultu pio continetur*; *De leg.* 1.60; 2.30; ed ancora *De har. resp.* 18.

Una diversa definizione di *religio* è data da Serv. in *Verg. Aen.* 8.349: *RELIGIO id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio*. Sull'uso del termine nelle opere di Virgilio, vedi E. MONTANARI, v. *Religio*, in *Enciclopedia Virgiliana* IV cit. 423 ss.

[22] Su tale nozione, mi permetto di rinviare ad alcuni dei miei lavori (ivi fonti e letteratura precedente): F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"* cit. 256 ss.; *Populus et religio dans la Rome républicaine*, in *Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari* 2, n. s. (1995, ma 1996) 77 ss.; *La negazione nel linguaggio precettivo dei sacerdoti romani*, in *Il Linguaggio dei Giuristi Romani. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 5-6 dicembre 1994*, a cura di O. Bianco e S. Tafaro (Galatina 2000) 176 ss.; *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica* (Torino 2001) 167 ss., 262 ss.; *Lòdi i bogi v rimskoj religiozno òridiqeskoj sisteme: pax deorum, vremà bogov, hertvolrinowenià [= Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: pax deorum, tempo degli Dèi, sacrifici]*, in *Ius Antiquum - Drevnee Pravo* 8 (Moskva 2001) 8 ss., pubblicato in italiano in *Diritto @ Storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 1 (Maggio 2002) = <http://www.dirittoestoria.it/tradizione/F.%20Sini%20-%20Uomini%20e%20D%E8i%20nel%20sistema%20giuridico-religioso%20roman.htm>; *Ut iustum conciperetur bellum. Guerra "giusta" e sistema giuridico-religioso romano*, in *Seminari di storia e di diritto*, III. «Guerra giusta? La metamorfosi di un concetto antico», a cura di A. Calore (Milano 2003) 71 ss.; «Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant»: *riflessioni su fides e "diritto internazionale" romano (a proposito di bellum, hostis, pax)*, in *Il ruolo della buona fede oggettiva nell'esperienza giuridica storica e contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di A. Burdese. (Padova – Venezia - Treviso, 14-15-16 giugno 2001)*, a cura di L. Garofalo, III (Padova 2003) 535 ss.; *Religione e sistema giuridico in Roma repubblicana*, in *Diritto @ Storia* 3 (Maggio 2004) = <http://www.dirittoestoria.it/3/Memorie/Organizzare-ordinamento/Sini-Religione-e-sistema-giuridico.htm>; *Bellum, fas, nefas: aspetti religiosi e giuridici della guerra (e della pace) in Roma antica*, in *Diritto @ Storia* 4 (Novembre 2005) = <http://www.dirittoestoria.it/4/Memorie/Sini-Guerra-pace-Roma-antica.htm>.

[23] M. HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique*, in *Mélanges Felix Wubbe* (Fribourg Suisse 1993) 195.

[24] Cfr. in tal senso, P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica* cit. 49 [= ID., *Scritti di diritto romano* I cit. 224].

[25] J. SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République*, in *Des ordres à Rome*, direction de C. Nicolet (Paris 1984) 269 s.: «La République est effectivement une association de trois partenaires: les dieux, le peuple et les magistrats».

[26] Cfr., al riguardo, le suggestive riflessioni di P. CATALANO, *Una civitas communis deorum atque hominum: Cicerone tra temperatio reipublicae e rivoluzioni*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*

61 (1995) [= *Studi in memoria di Gabrio Lombardi* II (Roma 1996) 723 ss.]. Quanto ai diversi impieghi della parola, vedi invece P. RODRÍGUEZ, *El significado de civitas en Cicerón*, in *Veleia* 7 (1990) 233 ss.

[27]. Su questo passo ciceroniano, cfr. K.M. GIRARDET, *Die Ordnung der Welt: ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift de legibus* (Wiesbaden 1983) 135 ss.; M. DUCOS, *Les Romains et la loi. Recherches sur les rapports de la philosophie grecque et de la tradition romaine à la fin de la République* (Paris 1984) 225 ss.

[28] Cic. *Pro Rabir. per.* 5: *ab Iove Optimo Maximo ceterisque dis deabus immortalibus, quorum ope et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem ac veniam peto*; Ovid. *Amor.* 1.2.21: *veniam pacemque rogamus*; Liv. 39.10.5: *pacem veniamque precata deorum dearumque*. Cfr. Plaut. *Merc.* 678: *Apollo, quaeso te ut des pacem propitius*; Liv. 1.16.3: *pacem praecibus exposcunt*; 3.7.8: *veniam irarum caelestium finem pesti exposcunt*; Sen. *Med.* 595: *Parcite, o divi, veniam precamur*. Per una più ampia raccolta delle fonti sul *pacem deum petere* da parte degli uomini e sul *pacem dare* degli dèi, rinvio al libro di H. FUCHS, *Augustinus und der antike Friedengedanke* cit. 186 ss.

[29] Verg. *Aen.* 12.849-852: *Hae Iovis ad solium saevique in limine regis / apparent acuuntque metum mortalibus aegris, / si quando letum horrificum morbosque deum rex / molitur, meritas aut bello territat urbes*; per quanto nella teologia tradizionale *Iuppiter* non era legato alla morte, come possiamo leggere nel commento di Serv. in Verg. *Aen.* 12.851: *LETUM HORRIFICUM volunt Iovem non esse morti auctorem, sed posse mortis genere vel prodesse vel obesse mortalibus*.

[30] Plaut. *Poen.* 252-253: *Ergo amo te. Sed hoc nunc responde [mihi]: / Sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse?*

[31] Lucr. *De rer. nat.* 5.1226-1230: *Summa etiam cum vis violenti per mare venti / induperatorem classis super aequora verrit / cum validis pariter legionibus atque elephantis, / non divom pacem votis adit, ac prece quaesit / ventorum pavidus paces animasque secundas?*

[32] Verg. *Aen.* 3.369-373: *Hic Helenus caesis primum de more iuvenicis / exorat pacem divom vittasque resolvit / sacrati capitis, meque ad tua limina, Phoebe, / ipse manu multo suspensum numine ducit, / atque haec deinde canit divino ex ore sacerdos*. Questo è anche l'unico testo di Virgilio in cui troviamo esplicitamente menzionata l'espressione *pax deorum*; il contenuto, poi, è di particolare solennità rituale, in quanto il verbo *exorare* nel linguaggio sacerdotale significa *impetrare*, come del resto aveva già spiegato il grammatico Servio (Serv. in Verg. *Aen.* 3.370: *EXORAT PACEM DIVUM aut de sacrificantum more requirit, utrum tempus consulendi esset; nam et hoc vehementer quaeritur, ut in sexto cum virgo poscere fata tempus ait; aut certe, quod et melius est, de sacrificantum more ante nefas expiat ab harpyia praedictum, et sic venit ad vaticinationem. Ut autem hic expiatam famem intellegamus sequens efficit locus, ut aderitque vocatus Apollo, cum constet, nisi in hoc intellexeris loco, famis causa nusquam invocatum esse Apollinis numen. Dubitationem autem in hoc loco 'exorat' facit; nam 'orare' est petere, 'exorare' impetrare: ergo impetrat pacem aut ad inquirendum tempus, aut ad mitigandum famis periculum*. Sul testo cfr. C. BAILEY, *Religion in Virgil* (Oxford 1935) 47; F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"* cit. 262.

[33] Liv. 3.5.14; 7.2.2: *nisi quod pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit*; 42.2.3: *prodigia expiari pacemque deum peti praecationibus, qui editi ex fatalibus libris essent, placuit*. Vedi anche Liv. 3.7.6-8; 6.41.8-9; 10.7.12; 27.22.4; 38.46.12-13; 39.10.5.

[34] P. VOICI, *Diritto sacro romano in età arcaica* cit. 50 [= ID., *Scritti di diritto romano* cit. 225].

[35] B.W. FRIER, *'Libri Annales pontificum Maximorum': the Origins of the Annalistic Tradition* (Roma 1979 [2^a ed., Ann Arbor 1998]); J. RÜPKE, *Livius, Priesternamen und die annales maximi*, in *Klio* 75 (1993) 155 ss.; M. CHASSIGNET, *L'annalistique romaine, Tome I. Les annales des pontifes et l'annalistique ancienne (fragments)*, Texte établi et traduit par M. Ch. (Paris 1996).

[36] Cfr. Liv. 2.36.1; 3.5.14; 3.10.6; 4.9.3; 4.12.6; 4.21.5; 4.30.7; 5.13.4; 6.20.16; 7.2.2; 7.3.3; 7.27.1; 7.28.7; 8.6.9; 8.9.6-12; 8.25.1; 10.47.6; 21.46.1-3; 21.63.13; 22.3.11; 22.9.7; 22.36.6; 23.31.15; 23.36.10; 23.39.5; 24.10.6; 24.44.8-9; 25.7.7-9; 25.16.1; 25.17.3; 26.23.3-6; 26.45.9; 27.4.11; 27.11.1; 28.27.16; 30.2.9-13; 30.38.8. Sul nutrito elenco di prodigi presenti nell'opera liviana, certo improntati - direttamente o

indirettamente - agli *Annales Maximi*, vedi E. DE SAINT-DENIS, *Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live*, in *Revue de Philologie* 16 (1942) 126 ss.; J.PH. PACKARD, *Official notices in Livy's fourth decade: style and treatment* (Ann Arbor 1970) 125 ss.; E. RAWSON, *Prodigy list and the use of Annales Maximi*, in *The Classical Quarterly* 21 (1971) 158 ss.; infine B. MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome* (Bruxelles 1982) 82 ss. [Appendix A: index of prodigies].

[37] C. BAILEY, *Phases in the religion of Ancient Rome* (Berkeley 1932 [rist. Westport, Conn. 1972]) 76.

[38] Cic. *De leg.* 2.19 ss.; 3.6 ss. V. MAROTTA, *Ulpiano e l'impero I* (Napoli 2000) 157, sostiene che «Ulpiano, scrivendo che “*ius publicum in sacris, in sacerdotibus ... consistit*”, rinnova, nella peculiare situazione politica e religiosa dei suoi tempi, il punto di vista tradizionale di derivazione ciceroniana: se gli auspici di Romolo e i riti di Numa posero le fondamenta della *res publica*, Roma appartiene ai suoi dèi in ogni momento e in ogni aspetto della vita quotidiana».

[39] D. 1.1.1.2 (Ulpianus libro primo institutionum): *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*. Riguardo al frammento di Ulpiano, mi pare che possano ormai considerarsi superate sia affermazioni contrarie alla genuinità del testo: F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts* (München 1934) qui cit. in trad. it.: *I principii del diritto romano*, trad. it. a cura di V. Arangio-Ruiz (Firenze 1949) 23 nt. 33; U. VON LÜBTOW, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht* (Frankfurt am Main 1955) 618: «Die merkwürdige Dreiteilung des *ius publicum: in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus* stammt sicherlich nicht von Ulpian»; sia dubbi e perplessità: B. ALBANESE, *Premessa allo studio del diritto privato romano* (Palermo 1978) 192 nt. 295. Favorevoli all'autenticità del testo, fra gli altri: F. STELLA MARANCA, *Il diritto pubblico romano nella storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, in ID., *Scritti vari di diritto romano* (Bari 1931) 102 ss.; SILVIO ROMANO, *La distinzione fra ius publicum e ius privatum nella giurisprudenza romana*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano IV* (Padova 1940) 157 ss.; G. NOCERA, *Ius publicum (D. 2, 14, 38). Contributo alla ricostruzione storico-esegetica delle regulae iuris* (Roma 1946) 152 ss.: «Ulpiano è sulla scia della più pura tradizione romana» (161); ID., *Il binomio pubblico-privato nella storia del diritto* (Napoli 1989) 171 ss.; F. WIEACKER, *Doppelexemplare der Institutionen Florentins, Marcians und Ulpians*, in *Mélanges De Visscher II* (Bruxelles 1949) 585, il quale sostiene che *sacra, sacerdotia e magistratus* è una suddivisione di inconfondibile stampo repubblicano; A. CARCATERRA, *L'analisi del ius e della lex come elementi primi. Celso, Ulpiano, Modestino*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris XLVI* (1980) 272 ss.; G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum - ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 37 (1983) 447 ss., in part. 461 ss.; H. ANKUM, *La noción de ius publicum en derecho romano*, in *Anuario de Historia del Derecho Español* 53 (1983) 524 ss.; M. KASER, *Ius publicum und ius privatum*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (R. A.)* 103 (1986) 6 ss.; F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del “diritto internazionale antico”* cit. 223 nt. 112; P. STEIN, *Ulpian and the Distinction between ius publicum and ius privatum*, in *Collatio iuris Romani. Études dédiées à Hans Ankum à l'occasion de son 65ème anniversaire II* (Amsterdam 1995) 499 ss.; V. MAROTTA, *Ulpiano e l'impero I* cit. 153 ss.

[40] P. CATALANO, *La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di Giuseppe Grosso VI* (Torino 1974) 676; con adesione di C. NICOLET, *Notes complémentaires*, in *Polybe, Histoires, Livre VI* (Paris 1977) 149 ss.; e di J. SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République* cit. 269 ss.

[41] F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica* cit. 213-214: «Questa simiglianza rappresenta un fatto di notevole portata, in quanto consente di definire con precisione la matrice ideologica della concezione ciceroniana e ulpiana del *ius publicum*. Essa trae le sue radici da una gerarchizzazione assai antica delle parti del *ius publicum*, sostanzialmente antiplebea, risalente di certo alla elaborazione sacerdotale di età precedente al pareggiamento dei due ordini, o ad età immediatamente successiva: prova di ciò può trovarsi nel fatto che con l'avvento dei plebei alle magistrature, questi introdussero la consuetudine non solo di cumulare magistratura e sacerdozio, ma di anteporre gli *honores* ai *sacerdotia* (schema ancora conservato in Varrone, *De ling. Lat.* 5,80-86), che divenne tipica dell'età medio-repubblicana».

[42] Cfr. F. D'IPPOLITO, *Sulla giurisprudenza medio-repubblicana* (Napoli 1988).

[43] F. D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica* cit.; F. SINI, *A quibus iura civibus*

praescribentur. *Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.* [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 8] (Torino 1992, 1995).

[44] Già G. SCHERILLO, *Il diritto pubblico romano in Tito Livio*, in *Liviana* (Milano 1943) 79 ss., sottolineava, a ragione, la notevole rilevanza dei libri *ab urbe condita* quale fonte privilegiata per la conoscenza della complessa materia dello *ius publicum* in età repubblicana; nello stesso senso, C.ST. TOMULESCU, *La valeur juridique de l'histoire de Tite-Live*, in *Labeo* 21 (1975) 295 ss.

[45] Cfr. Liv. 1.9.3-4: *Urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua virtus ac dii iuvent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam virtutem.* 1.21.1-2: *Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa, et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum pro legum ac poenarum metu civitatem regerent. Et cum ipsi se homines in regis velut unici exempli mores formarent, tum finitimi etiam populi, qui antea castra non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crediderant, in eam verecundiam adducti sunt, ut civitatem totam in cultum versam deorum violare ducerent nefas.* 1.55.3-4: *Inter principia condendi huius operis movisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Termini fano non addixere; idque omen auguriumque ita acceptum est, non motam Termini sedem unumque eum deorum non evocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere.* 8.3.10: *Hoc demum proelium Samnitium res ita infregit, ut omnibus conciliis fremerent minime id quidem mirum esse, si impio bello et contra foedus suscepto, infestioribus merito deis quam hominibus, nihil prospere agerent.* 28.11.1: *In civitate tanto discrimine belli sollicita, cum omnium secundorum adversorumque causas in deos verterent, multa prodigia nuntiabantur.*

[46] M.-L. DEIBMANN-MERTEN, *Fides Romana bei Livius*, Diss. 1964 (Frankfurt am Main 1965); W. FLURL, *Deditio in fidem. Untersuchungen zu Livius und Polybios* (Diss. München 1969) 127 ss.; P. BOYANCÉ, *Études sur la religion romaine* (Rome 1972) 105 ss. [*Fides romana et la vie internationale*], 135 ss. [*Les Romains, peuple de la Fides*]; K.-J. HÖLKESKAMP, *Fides - deditio in fidem - dextra data et accepta: Recht, Religion und Ritual in Rom*, in *The Roman middle republic. Politics, religion, and historiography c. 400 - 133 B.C.*, edited by C. Bruun (Rome 2000) 223 ss.; su *fides e pietas* vedi T.J. MOORE, *Artistry and Ideology: Livy's Vocabulary of Virtue* (Frankfurt am Main 1989) in part. 35 ss., 56 ss.

[47] Livio 44.1.9-11: *Paucis post diebus consul contionem apud milites habuit. Orsus a parricidio Persei perpetrato in fratrem, cogitato in parentem, adiecit post scelere partum regnum veneficia, caedes, latrocinio nefando petitum Eumenen, iniurias in populum Romanum, direptiones sociarum urbium contra foedus. Ea omnia quam dis quoque invisae essent, sensurum in exitu rerum suarum; favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit.* Per una visione d'insieme delle concezioni religiose del sommo annalista romano, sono da consultare G. STÜBLER, *Die Religiosität des Livius* (Stuttgart-Berlin 1941); I. KAJANTO, *God and fate in Livy* (Turku 1957); A. PASTORINO, *Religiosità romana dalle Storie di Tito Livio* (Torino 1961); W. LIEBESCHUETZ, *The Religious position of Livy's History*, in *The Journal of Roman Studies* 67 (1967) 45 ss.; D.S. LEVENE, *Religion in Livy* (Leiden-New York-Köln 1993); per le formule di preghiera, vedi invece F.V. HICKSON, *Roman prayer language: Livy and the Aeneid of Virgil* (Stuttgart 1993).

[48] Cfr., in tal senso, A. FERRABINO, *Urbs in aeternum condita* (Padova 1942); J. VOGT, *Römischer Glaube und römisches Weltreich* (Padova 1943). Per quanto riguarda, invece, più specificamente l'ideologia, vedi H. HAFFTER, *Rom und römische Ideologie bei Livius*, in *Gymnasium* 71 (1964) 236 ss. [= ID., *Römische Politik und römische Politiker* (Heidelberg 1967) 74 ss.]; M. MAZZA, *Storia e ideologia in Livio. Per un'analisi storiografica della 'praefatio' ai 'libri ab urbe condita'* (Catania 1966) 129 ss.; G. MILES, *Maiores, Conditores, and Livy's Perspective of the Past*, in *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988) 185 ss.; B. FEICHTINGER, *Ad maiorem gloriam Romae. Ideologie und Fiktion in der Historiographie des Livius*, in *Latomus* 51 (1992) 3 ss.

[49] H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* cit. 207; ma vedi anche la riflessione di C.M. TERNES, *Tantae molis erat... De la 'nécessité' de fonder Rome, vue par quelques écrivains romains du -Ier siècle*, in "Condere Urbem". *Actes des 2èmes Rencontres Scientifiques de Luxembourg (janvier 1991)* (Luxembourg 1992) 18 s.

[50] F. SINI, *Impero Romano e religioni straniere: riflessioni in tema di universalismo e "tolleranza" nella religione politeista romana*, in *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 21-22

(1998-1999 [pubbl. 2001]) 57 ss.; ID., Sua cuique civitati religio. *Religione e diritto pubblico in Roma antica*, cit. 44 ss.; ID., *Dai documenti dei sacerdoti romani: dinamiche dell'universalismo nella religione e del diritto pubblico di Roma*, in *Diritto @ Storia* 2 (Marzo 2003) < <http://www.dirittoestoria.it/tradizione2/Sini-Dai-Documenti.htm> >; ID., *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano*, in *La Condition des "autres" dans les systèmes juridiques de la Méditerranée*, sous la direction de F. Castro et P. Catalano (Paris 2001, pubbl. 2004) 59 ss.

[51] Per un rapido elenco dei calendari superstiti, vedi N. TURCHI, *La religione di Roma antica* (Bologna 1939) 320 s.; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico* (Milano 1988) 8; frammenti epigrafici in A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, vol. XIII: *Fasti et elogia* (Roma 1963).

Sull'antico calendario romano è ancora da consultare il vecchio lavoro di PH.E. HUSCHKE, *Das alte Römische Jahr und seine Tage. Eine chronologisch-rechtsgeschichtliche Untersuchung in zwei Büchern* (Breslau 1869, rist. an. Vaduz 1986); fra gli studi recenti: V.L. JOHNSON, *The Prehistoric Roman Calendar*, in *American Journal of Philology* 84 (1963) 28 ss.; AGNES K. MICHELS, *The Calendar of the Roman Republic* (Princeton 1967), da leggere anche la recensione di J.-C. RICHARD, *Le calendrier préiulien*, in *Revue des Études Latines* 46 (1968) 54 ss.; CH. GUITTARD, *Le calendrier romaine des origines au milieu du Ve siècle avant J. C.*, in *Bulletin de l'Association G. Budé* (1973) 203 ss.; H. HAUBEN, *Some Observations on the Early Roman Calendar*, in *Ancient Society* 11-12 (1980-1981) 41 ss.; A.J. HOLLEMAN, *Zur Schaltung im vorjulianischen römischen Kalendar*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 124 (1981) 55 ss.; ED. LIÉNARD, *Calendrier de Romulus. Les débuts du calendrier romain*, in *L'Antiquité Classique* 50 (1981) 469 ss.; P. BRIND'AMOUR, *Le calendrier romain. Recherches chronologiques* (Ottawa 1983); W. BERGMANN, *Der römische Kalender: zur sozialen Konstruktion der Zeitrechnung. Ein Beitrag zur Soziologie der Zeit*, in *Saeculum* 35 (1984) 1 ss.; G. RADKE, *Fasti Romani. Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders* (Münster 1990).

[52] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome* (Paris 1871, rist. an. New York 1975).

[53] Riguardo alle prerogative giuridiche e religiose di questi sacerdoti abbiamo – com'è noto – una vastissima bibliografia; mi limito pertanto a segnalare, senza alcuna pretesa di completezza, qualche titolo fra le opere più recenti: JOLE VERNACCHIA, *I pontefici nella storia del processo romano arcaico*, in *Ciceroniana* 1.2 (1959) 124 ss.; EAD., *Il pontificato nell'ambito della res publica romana*, in *Studi Betti* IV (Milano 1962) 425 ss.; EAD., "Cogitabant Pontifices", in *Sodalitas. Scritti Guarino* I (Napoli 1984) 315 ss.; G.J. SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic. A Study of interactions between Priesthoods and Magistracies* (Bruxelles 1972); ID., *The Dual Priests of the Republic*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 117 (1975) 72 ss.; ID., v. *Pontifex*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Suppl. XV (Stuttgart 1978) 331 ss.; H. LE BOURDELLES, *Nature profonde du pontificat romain. Tentative d'une etymologie*, in *Revue d'Histoire des Religions* 189 (1976) 53 ss.; A. PARIENTE, *Sobre pontifex*, in *Durios* 6 (1978) 7 ss.; F. WIEACKER, *Altrömische Priesterjurisprudenz*, in *Iuris Professio. Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag* (Wien-Köln-Graz 1986) 347 ss.; R. SEGUIN, *Remarques sur les origines des pontifes romains: pontifex maximus et rex sacrorum*, in *Res sacrae. Hommages à Henri Le Bonniec* (Bruxelles 1988) 405 ss.; M.T. BEARD, *Priesthood in the Roman Republic* (Ithaca-New York 1990) 19 ss.; J. RÜPKE, *Livius, Priesternamen und die annales maximi*, in *Klio* 75 (1993) 155 ss.; ID., *Innovationsmechanismen kultischer Religionen. Sakralrecht im Rom der Republik*, in *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag II. Griechische und Römische Religion*, hrg. von H. Cancik (Tübingen 1996) 265 ss.

[54] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome* cit. 228.

[55] J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Berlin-New York 1995); su cui vedi la nota di J.-CL. RICHARD, *Du nouveau sur le calendrier romain*, in *Revue des Études Latines* 74 (1996) 33 ss.

[56] Riguardo al "primo" re di Roma, alla tradizione antica e al dibattito storiografico più recente, vedi la sintesi di C. AMPOLO, *Introduzione*, in *Plutarco, Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. A. e M. Manfredini (Milano 1988) XXXII ss. (con ampia bibliografia alle LXVIII ss.); da vedere anche A. MASTROCINQUE, *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)* (Este 1993); A. CARANDINI, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà* (Torino 1997) 491 ss.; J. POU CET, *Romulus:*

fondateur et premier roi de Rome. Autopsie d'une légende, in *Folia Electronica Classica* 2 (2001) = <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/02/Romul.html> .

[57] Cfr. *Macr. Sat.* 1.12. 5-38; *Plut. Numa* 18.2.

[58] Quanto alla dottrina basterà citare le opere, ormai classiche, di P.H.E. HUSCHKE, *Das alte Römische Jahr und seine Tage* cit. 26 ss. («Das Jahr des Numa Pompilius»); e di W.W. FOWLER, *The Religious Experience of the Roman People. From the earliest times to the age of Augustus* (London 1911) 92 ss. («The Calendar of Numa»); nonché il lavoro assai più recente di M. YORK, *The Roman Festival Calendar of Numa Pompilius* (New York-Frankfurt 1986). Più in generale sulla figura del sovrano sabino di Roma, cfr. K. GLASER, v. *Numa Pompilius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XVII.1 (Stuttgart 1936) 1242 ss.; J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome des origines à Auguste* (Paris 1955) 297 ss.; S. ACCAME, *I re di Roma nella leggenda e nella storia* (Napoli s.d., ma 1965) 206 ss.; R.M. OGILVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5* (Oxford 1965) 90 ss.; J. POU CET, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome* (Louvain-Kinshasa 1967) 138 ss.; L. PICCIRILLI, *Introduzione*, in *Plutarco, Le vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. P. (Milano 1980) XXVII ss.; A. STORCHI MARINO, *C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa*, in *Aion (Archeol.)* 14 (1992) 105 ss.; V. BUCHHEIT, *Numa-Pythagoras in der Deutung Ovids*, in *Hermes* 121 (1993) 77 ss.; A. DEREMETZ, *La sagesse de Numa: entre l'oralité et l'écriture*, in *Uranie* 5 (1995) 33 ss.; T. LABEYE, *Les degrés de cohésion de la tradition construite autour du règne de Numa Pompilius*, in *Folia Electronica Classica* V (2003) = <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/05/labeve.html#Notes> .

[59] Sull'importante testo liviano, con osservazioni assai suggestive riguardo alle funzioni religiose, politiche e giuridiche del calendario, vedi BERNADETTE LIOU-GILLE, *La calendrier Romain: histoire et fonctions (Tite-Live, 1 19, 6-7)*, in *Euphrosyne* 20 (1992) 311 ss. Peraltro, a proposito del passo in questione, la studiosa francese ritiene che il testo di Tito Livio ingeneri una qualche confusione sull'essenza dei *dies fasti e nefasti*, proprio nella parte conclusiva dell'*excursus* sul calendario: *Idem nefastos dies fastosque fecit, qui aliquando nihil cum populo agi futurum erat*; poiché l'espressione utilizzata dall'annalista «*nihil cum populo agi*» è un'espressione tecnica che si utilizzava sempre a proposito delle assemblee del popolo, convocate in comizi centuriati o in comizi tributi, sia per l'elezione dei magistrati, sia per votare delle leggi, mentre i giorni fasti e nefasti non avevano riguardo che all'attività giudiziaria (cfr. 320).

[60] Sul calendario festivo della religione romana resta ancora valido, per molti versi, il lavoro di W.W. FOWLER, *The Roman Festivals of the Period of the Republic. An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*, 1899 (qui citato nella ristampa London 1925); ma sono da vedere anche P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis* (Roma 1959) 322 ss.; E. VETTER, *Zum altrömischen Festkalender*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 103 (1960) 90 ss.; M. LE GLAY, *La religion romaine* (Paris 1971) 13 ss.; A. PASTORINO, *La religione romana* (Milano 1973) 22 ss.; A.J. PFIFFIG, *Religio etrusca* (Graz 1975) 91 ss.; G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines* (Paris 1975) trad. it. a cura di M. Del Ninno: *Feste romane* (Genova 1989); D.P. HARMON, *The Public Festival of Rome*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.2 (Berlin-New York 1978) 1440 ss.; H.H. SCULLARD, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic* (London 1981) 51 ss.; cfr. anche la traduzione tedesca: ID., *Römische Feste. Kalender und Kult* (Mainz am Rhein 1985) 75 ss.

[61] Sul punto, mi pare di poter condividere il pensiero di AGNES K. MICHELS, *The Calendar of the Roman Republic* cit. 5: «The *pax deorum*, the absence of divine anger, is sought by all the great religious ceremonies of the state on behalf of the *populus Romanus Quiritium*, the body of Roman citizens. All the activities of the state, those which to us seem secular as well as those which are clearly religious, must be carried out at times which meet with the approval of the gods, as it is interpreted by the priests, because the orderly conduct of public affairs is to the Roman both necessary for the maintenance of the *pax deorum*, and also evidence that it has been maintained. Disorder in the state is evidence that the gods are angry».

[62] Per le fonti vedi *Liv.* 1.19-20; *Dion. Hal.* 2.64-73; *Plut. Numa* 9-13; *Macr. Sat.* 1.13. Fra gli studiosi che si sono occupati delle riforme religiose attribuite a Numa, a parte i vecchi lavori di J.B. CARTER, *The Religion of Numa, and other Essays on the Religion of Ancient Rome* (London 1906) 1 ss., sono da vedere: F. RIBEZZO, *Numa Pompilio e la riforma etrusca della religione primitiva di Roma*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 5, VIII ser. (1950) 553 ss.; P. BOYANCÉ, *Fides et le serment*, in *Homages à A. Grenier* I (Bruxelles 1962) 329 ss. [= ID., *Études sur la religion romaine* (Rome 1972) 91 ss.]; E.M. HOOKER, *The Significance of Numa's Religious Reforms*, in *Numen* 10 (1963) 87 ss.; F. DELLA

CORTE, *Numa e le streghe*, in *Maia* 26 (1964) 3 ss.; M.A. LEVI, *Il re Numa e i "penetralia pontificum"*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 115 (1981 [pubbl. 1984]) 161 ss.; ID., *Fides, Terminus, familia e le origini della città*, in *Religione e città nel mondo antico* (Roma 1984) 361 ss.; J. MARTÍNEZ PINNA, *La reforma de Numa y la formación de Roma*, in *Gerión* 3 (1985) 97 ss.; J. POU CET, *Les origines de Rome. Tradition et histoire* (Bruxelles 1985) in part. 194 ss., 219 ss.; L. FASCIONE, *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella 'Storia di Roma arcaica' di Dionigi d'Alicarnasso I parte* (Napoli 1988) 128 ss.; G. CAPDEVILLE, *Les institutions religieuses de la Rome primitive d'après Denys d'Halicarnasse*, in *Pallas* 39 (1993) 153 ss.

[63] Sul testo, F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit. 160 ss.; ID., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica* cit. 177 ss.; ID., *Lòdi i bogi v rimskoj religiozno òridiqeskoj sisteme: pax deorum, vremà bogov, hertvolrinowenià* cit. 8 ss.; ID., *Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: pax deorum, tempo degli Dèi, sacrifici* cit. [pubbl. anche in cinese: *Human Being and Gods in the Roman Juridical-religious System: Pax Deorum, Times of Gods and Sacrifice*, Translated by Xu Guodong, *Roman Law and Modern Civil Law* (University of Xiamen) 3 (2002) 1 ss.]; ID., *Aspetti giuridici, teologici e rituali della religione romana (A proposito di sacrifici, vittime e interpretazioni dei sacerdoti)*, in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Sini e P.P. Onida, [Collezione «Sistemi Giuridici del Mediterraneo». Studi e testi, 3] (Torino 2003) 24 ss.

[64] Sul particolare significato da attribuire all'espressione *exscripta exsignataque*, nonché per la ricostruzione dei materiali in essi contenuti, vedi E. PERUZZI, *Le origini di Roma II. Le lettere* (Bologna 1973) 155 ss.: «E quindi si dovrà attribuire a *exscripta exsignataque* un preciso valore tecnico; e ciò a tanto maggior ragione in quanto lo stile arido e minuzioso della notizia liviana esclude che si possa vedere in tale binomio un'espressione ridondante, come invece propongono certe versioni [...] È impossibile dire cosa significhi propriamente *exsignatus* nel passo liviano (munito di sigillo impresso con un anello, accompagnato da una formula di approvazione, da un *explicit*, ecc.), ma l'espressione *exscripta exsignataque* non lascia dubbio che il testo affidato al pontefice era una copia, integrale o parziale, autenticata dal *rex*, degli stessi *libri latini* "iuris pontificii" che si ritroveranno nel 181 a.C., cioè un esemplare che Numa aveva debitamente dichiarato conforme all'originale o comunque pienamente valido» (162-163).

Quanto poi al rapporto tra i *sacra omnia exscripta exsignataque* di Numa Pompilio e i più antichi libri dei pontefici, vedi anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica* cit. 160 s.: «È noto che nelle fonti la compilazione dei "primi" libri sacerdotali si presenta strettamente connessa con l'organizzazione voluta dal re Numa Pompilio; anzi, [...] tale compilazione deve essere considerata, anche materialmente, opera dello stesso re. Del resto appare ben comprensibile l'esigenza di testi scritti che la riforma religiosa di Numa dovette imporre, se solo si consideri la complessità dei *sacra* e delle *caerimoniae* e la minuziosa regolamentazione dei sacrifici, testimoniati a proposito della religiosità di quell'epoca. Che poi questi *libri Numaie* abbiano costituito il nucleo primitivo dei *libri pontificum* è sostenuto anche dalla tradizione antiquaria».

[65] E. PERUZZI, *Le origini di Roma I. La famiglia* (Firenze 1970) 144 s.: «L'importanza di questo argomento e *silentio* è indubbia: la principale fonte scritta degli storici di Roma sono gli *Annales Maximi*, e, come è verosimile che dedicassero particolare attenzione a fatti di significato religioso, così è assolutamente certo che essi erano il documento più preciso e minuzioso della tradizione pontificale. Ora, il passo di Liu. 1.20.5 è una scarna notizia, espressa non meno *ieiune* di quelle degli *Annales*, che reca un elemento davvero singolare. Trattando della più antica età regia, non di rado lo storico patavino indica la parentela dei personaggi, sia pure concisamente, però questo è l'unico caso in cui egli menziona un individuo con la sua formula onomastica, quale doveva apparire in registrazioni burocratiche: *Numa Marcius Marci Filius*; formula, si noti, dell'età di Numa Pompilio, poiché questo sovrano, come diceva il sarcofago riportato alla luce nel 181 a.C., si chiamava ufficialmente *Numa Pompilius Pomponi filius rex Romanorum*. Ritengo probabile che la notizia di Livio risalga in ultima analisi agli *Annales*». Cfr. ID., *Le origini di Roma II. Le lettere* cit. 156 («Già la formula onomastica *Numa Marcius Marci filius* dà l'impressione che questa notizia risalga agli *Annales Maximi*»), 162 («Tutti i precisi particolari di Liu. 1.20.5-7 sul pontefice, che, ripeto, è l'ultimo dei sacerdoti elencati e tuttavia, unico fra tutti, è perfino rammentato con piena formula onomastica, denotano che la fonte prima da cui deriva la notizia dello storico patavino è un testo redatto dai pontefici: verosimilmente (poiché si tratta di una notizia storica, non di norme religiose o giuridiche), gli *Annales Maximi*»).

[66] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome* cit. 228 ss.; J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung, III. Das Sacralwesen*, 2ª ed. a cura di G. Wissowa (Leipzig 1885 [rist. an. New York 1975]) 281 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* cit. 432 ss.; N. TURCHI, *La religione di*

Roma antica cit. 77 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* cit. 205 s.; G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica* cit. 478 ss.

[67] D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* cit. 5.

[68] P. BRAUN, *Les tabous des «feriae»*, in *L'Année Sociologique*, 3a ser. (1959, ma 1960) 49 ss.

[69] P. BRAUN, “Les tabous des «feriae»” cit. 54-55: «Ce caractère obligatoire du respect des *feriae* avait une valeur juridique à laquelle les romanistes ne se sont guère intéressés; les *feriae* étaient, en effet, des *operae* dues aux dieux: *Feriae ... operae deorum creditae sunt*, adfirme Deutero-Servius. On pourrait évidemment considérer que *operae* signifie ici journée de travail. Mais le texte du commentateur de Virgile est bien plus précis; il s’agit d’*operae* au sens juridique. Nous sommes en présence d’une relation entre les dieux et l’homme semblable à celle de l’affranchi et de son patron. Le parallélisme du concept d’*operae* dans les deux cas est frappant; le devoir de l’homme envers les dieux rappelle la notion l’obsequium. [...] L’homme doit se tenir à la disposition des dieux comme l’affranchi est obligé d’être au service de son ancien maître. Le pouvoir du patron sur l’affranchi va jusqu’au droit de vie et de mort; il est évident que les dieux ont un pouvoir semblable sur les hommes. Cette soumission se matérialise dans l’*officium* qui signifie étymologiquement la prestation de services ou l’exécution d’une tâche. Le terme *operae* désigne ces services; mais, alors que l’affranchi est tenu à une action positive, le devoir de l’homme envers les dieux est de s’abstenir des activités interdites».

[70] Sulle implicazioni di questo passo del Servio Danielino nella prospettiva di una ricostruzione delle materie raccolte ed elaborate nei *libri pontificum*, si vedano, pur nella diversità di valutazioni, G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Berlin 1936) 40 s.; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica* cit. 109 s.

[71] Cato *De agr.* 4: *Per ferias potuisse fossas veteres tergeri, viam publicam muniri, vepres recidi, hortum fodiri, pratum purgari, virgas vinciri, spinas eruncari, expinsi far, munditias fieri.*

[72] Verg. *Georg.* 1.268-272: *Quippe etiam festis quaedam exercere diebus / fas et iura sinunt: rivos deducere nulla / religio vetuit, segeti praetendere saepem, / insidias avibus moliri, incendere vepres / balantumque gregem fluvio mersere salubri.* Su questi versi risultano, per molti versi, ancora valide le riflessioni di W.W. FOWLER, *Roman Essays and Interpretations* (Oxford 1920) 79 ss.

[73] Colum. *De re rust.* 2.21.

[74] Intorno all’elaborazione teologica e giuridica di questo sommo giurista dell’età repubblicana, vedi fra gli altri: G. LEPOINTE, *Quintus Mucius Scaevola. I. Sa vie et son oeuvre juridique. Ses doctrines sur le droit pontifical* (Paris 1926), a cui rimando per la bibliografia precedente; F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana* cit. 81 ss.; O. BEHREND, *Die Wissenschaftslehre im Zivilrecht des Q. Mucius Scaevola*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* (1976) 265 ss.; M. TALAMANCA, *Costruzione giuridica e strutture sociali fino a Quinto Mucio*, in *Società romana e produzione schiavistica. 3. Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, a cura di A. Giardina e A. Schiavone (Roma-Bari 1981) 15 ss.; R.A. BAUMAN, *Lawyers in Roman republican politics. A study of Roman jurists in their political setting, 316-82 BC* (München 1984) 340 ss.; F. BONA, *Cicerone e i “libri iuris civilis” di Quinto Mucio Scevola*, in *Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana. Atti di un Seminario (Firenze, 27-28 maggio 1983)*, a cura di G.G. Archi (Milano 1985) 205 ss.; A. SCHIAVONE, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana* (Roma-Bari 1987) 25 ss.; ID., *Linee di storia del pensiero giuridico romano* (Torino 1994) 47 ss.

Per quanto riguarda la teologia muciana, *theologia tripertita*, che notoriamente sta alla base del pensiero teologico varroniano, vedi il saggio di G. LIEBERG, *Die Theologia tripertita in Forschung und Bezeugung* cit. 63 ss. (a 107 ss. sono raccolte le fonti fondamentali per la conoscenza della *theologia tripertita*), a cui rimando per la discussione della bibliografia anteriore al 1970. Fra la dottrina più recente, sono da vedere: A. SCHIAVONE, *Quinto Mucio teologo*, in *Labeo* 20 (1974) 315 ss. = ID., *Nascita della giurisprudenza. Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma repubblicana*, 2ª ed. (Bari 1977) 5 ss.; J. PÉPIN, *Remarques sur les sources de la ‘theologia tripertita’ de Varron*, in *Varron. Grammaire antique et stylistique latine* cit. 127 ss.; G. LIEBERG, *Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 125 (1982) 25 ss.; A. DIHLE, *Die Theologia tripertita bei Augustin*, in *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag II* cit. 183 ss.

[75] P.H.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae Antejustinianae quae supersunt*, editio quinta (Lipsiae 1886) 15 fr. 12; F.P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt. Pars prior: Liberae Reipublicae iuris consulti* (Lipsiae 1896, rist. an. Roma 1964) 57 fr. 2. Sul testo muciano vedi G. LEPOINTE, *Quintus Mucius Scaevola* cit. 93 s.; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* cit. 41.

[76] Ovid. *Fast.* 1.47-48: *Ille nefastus erit per quem tria verba silentur; / Fastus erit, per quem lege licebit agi.* Gai. *Inst.* 4.29: *praeterea quod nefasto quoque die, id est quod non licebat lege agere, pignus capi poterat.* Cfr. inoltre Fest. *De verb. sign.*, p. 162 L.; Macr. *Sat.* 1.16.14; Isid. *Orig.* 6.18.1.

[77] Nello stesso senso anche Macr. *Sat.* 1.16.9-10: *Adfirmabant autem sacerdotes pollui ferias si indictis conceptisque opus aliquod fieret. Praeterea regem sacrorum flaminesque non licebat videre feriis opus fieri, et ideo per praeconem denuntiabant ne quid tale ageretur: et praecepti neglegens multabatur. Praeter multam vero adfirmabatur eum qui talibus diebus imprudens aliquid egisset porco piaculum dare debere. Prudentem expiare non posse Scaevola pontifex adseverabat, sed Umbro negat eum pollui qui opus vel ad deos pentinens sacrorumve causa fecisset, vel aliquid ad urgentem vitae utilitatem respiciens actitasset.*

[78] Per un primo approccio alla nozione di *nefas*, J. PAOLI, *Le monde juridique du paganisme romain. Introduction à l'étude du domaine interdit des dieux dans le temps (nefas)*, in *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 23 (1945) 1 ss.; H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* cit. 127 ss.; P. CIPRIANO, *Fas e nefas* (Roma 1978); F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"* cit. 102 ss.

[79] Vedi anche Liv. 3.7.6-8: *Haud minor Romae fit morbo strages quam quanta ferro sociorum facta erat. Consul qui unus supererat moritur; mortui et alii clari viri, M'. Valerius, T. Verginius Rutulus augures, Ser. Sulpicius curio maximus. Et per ignota capita late vagata est vis morbi, inopsque senatus auxilii humani ad deos populum ac vota vertit: iussi cum coniugibus ac liberis supplicatum ire pacemque exposcere deum. Ad id quod sua quemque mala cogeant auctoritate publica evocati omnia delubra implent. Stratae passim matres, crinibus templa verrentes, veniam irarum caelestium finemque pesti exposcunt.* 42.2.3-7: *Cum bellum Macedonicum in expectatione esset, priusquam id susciperetur, prodigia expiari pacemque deum peti precationibus, qui editi ex fatalibus libris essent, placuit. Lanuvi classis magnae species in caelo visa dicebatur, et Priverni lana pulla terra enata, et in Veienti apud Rementem lapidatum; Pomptinum omne velut nubibus lucustarum coopertum esse; in Gallico agro, qua induceretur aratrum, sub existentibus glebis pisces emersisse. Ob haec prodigia libri fatales inspecti, editumque ab decemviris est, et [ex] quibus diis quibusque hostiis sacrificaretur, et ut supplicatio prodigiis expiandis fieret. Alteraque, quae priore anno valetudinis populi causa vota esset, ea uti fieret feriaeque essent. Ita sacrificatum supplicatumque est, ut decemviri scriptum ediderant.*

[80] Cfr., da ultimo, F. SINI, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano* cit. 49 ss.; ID., *Impero Romano e religioni straniere: riflessioni su universalismo e tolleranza nella religione politeista romana* cit. 57 ss.; ID., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica* cit. 1 ss.; ID., *Dai documenti dei sacerdoti romani: dinamiche dell'universalismo nella religione e del diritto pubblico di Roma* cit.

[81] Sul complesso fenomeno dei rapporti con gli dèi dei vicini e con gli dèi dei nemici, interpretato in termini di "estensioni" e "mutamenti" della religione tradizionale, vedi G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* cit. 409 ss., 425 ss. [= ID., *La religione romana arcaica* cit. 355 ss., 369 ss.].

[82] Sul punto vedi ora, brevemente, F. SINI, *Diritto e documenti sacerdotali: verso una palingenesi*, in *Ius Antiquum - Drevnee pravo* 16 (Moskva 2005) 22 ss.

[83] A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae (Pars I)* (Lipsiae 1875) 42 fr. XXVII.

[84] In merito a questa divisione elaborata dal collegio degli auguri e, più in generale, sul valore giuridico dell'*ager*, cfr. P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano* cit. 492 ss.

[85] Cfr. Gell. *Noct. Att.* 13.23.1: *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus*; Aug. *De civ. dei* 4.8.

[86] Sul rapporto tra Cic., *De nat. deor.* 1.84 e i libri dei pontefici: A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis*

De natura deorum I (Darmstadt 1968, rist. della 1^a ed. 1955) 426; M. VAN DEN BRUWAENE, *Ciceron, De natura deorum. Livre premier* (Bruxelles 1970) 146; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica* cit. 94 e 96. G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* cit. 18-19, formula invece l'ipotesi che Cicerone abbia attinto alle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone.

[87] Seguo la lezione del testo serviano offerta da B. CARDAUNS: *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum* I cit. 64 fr. 87. Su questo passo di Servio, vedi F. SINI, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano* cit. 59 s.

[88] M. ADRIANI, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, in *Studi Romani* 6 (1958) 516: «Volgersi a tutti gli dèi come nel *mos pontificum* delle invocazioni si verifica, e attraverso un rinvio dall'ambito degli dèi conosciuti e nominabili all'ambito dei molti di cui non si sa il nome e che non possono quindi avere un culto determinato, ma dei quali si pensa l'esistenza e cui si vuole rendere perciò un ossequio almeno indiretto attraverso il riconoscimento di un limite che è il limite proprio, è linea implicita alla tolleranza religiosa, perché è confessione della generalità rispetto al particolare di partenza, e quindi ammissione dell'*adventicium*. E' da questo angolo visuale che si legittima un atteggiamento che potremmo dire positivo in quanto ravvisabile in una "apertura" illimitata, e insieme un modo altrettanto costante, ordinato negativamente, poiché quella illimitatezza rivela nonostante tutto dei limiti».

[89] Sui *sacra peregrina* vedi, per tutti, J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung* III cit. 42 ss., 74 ss. = ID., *Le culte chez les Romains* I (Paris 1889) 44 ss., 81 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* cit. 348 ss.; M. VAN DOREN, *Peregrina sacra. Offizielle Kultübertragungen im alten Rom*, in *Historia* 3 (1955) 488 ss. Cfr. R. TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et «religion d'Etat»*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di M.P. Baccari (Roma 1994) 23 ss.; F. SINI, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano* cit. 59 ss.

[90] Quanto alla fonte del testo verriano, F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del «de verborum significatu» di Verrio Flacco* (Milano 1964) 16 nt. 11, ipotizza che possa essere una "glossa catoniana": una delle glosse, cioè, «il cui lemma è costituito da espressioni verbali o nominali tratte dal lessico di Catone (nella quasi totalità dalle orazioni)» (15); nello stesso senso ID., *Opusculum Festinum* (Ticini 1982) 15. Cfr. anche F. SINI, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano* cit. 77 s.

[91] J.-L. GIRARD, *Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, in *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 60 (1980) 21 ss. In questa prospettiva, risultano chiaramente invecchiate alcune esposizioni manualistiche della materia: cfr., ad esempio, K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* cit. 264 s., per il quale il fenomeno è da intendersi nel senso di «Hellenisierung der Götter».

[92] R. BLOCH, *Interpretatio*, in ID., *Recherches sur les religions de l'Italie antique* (Genève 1976) 1 ss.

[93] Queste parole si leggono in un breve ma denso paragrafo, intitolato significativamente «Il cosmico e il politico: *pax deorum* e *religio*», di J. BAYET, *La religion romaine* cit. 58 = ID., *La religione romana* cit. 61 s.

[94] R. TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et «religion d'Etat»* cit. 23 ss.: «Le polythéisme est foncièrement étranger à l'esprit d'une "religion d'Etat", puisqu'il implique la possibilité d'un élargissement du panthéon à l'infini» (31).

[95] Per un esame completo della documentazione antica e della dottrina moderna sulla formula e sul rito, rinvio all'ampio studio di V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain* (Paris 1947).

[96] Sulle implicazioni teologiche e giuridiche delle *evocationes* degli dèi del nemico, sono da vedere anche Plin. *Nat. hist.* 28.18: *Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credit in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cuius in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent. Serv. Dan. in Verg. Aen. 2.351: EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est, quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. Et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii*

Romani appellarentur, ne exaugurari possint. Macr. Sat. 3.9.2-5: Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos; quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam si posset, nefas aestimarent deos habere captivos. Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt. Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus quicquid de hoc putatur innotuit. Alii enim Iovem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat; alii autem, quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consiviam esse dixerunt. Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur.

[97] L'evocatio di Giunone Regina è stata studiata, fra gli altri, da V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain* cit. 42 ss.; S. FERRI, *La Iuno Regina di Veii*, in *Studi Etruschi* 24 (1955) 106 ss.; J. HUBAUX, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain* (Paris 1958) 154 ss.; R.E.A. PALMER, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays* (Philadelphia 1974) 21 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* cit. 426 s. [= ID., *La religione romana arcaica* cit. 370 s.]; R. BLOCH, *Interpretatio* cit. 15 ss.

[98] P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum* (Tilsit 1878) 11 fr. 52; F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt* I cit. 29 fr. 1; C. THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung* (Berlin 1906) 59 ss.; HUSCHKE-SECKEL-KÜBLER, *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias* I cit. 15 fr. 1. Quanto all'identità del Furio autore del *vetustissimus liber*, non sembrano esservi dubbi sull'identificazione di esso con L. Furio Filo, uomo politico e giurista amico di Scipione Emiliano, console nel 136 a. C.: così M. SCHANZ - C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur* I, 4^a ed. (München 1927, rist. an. 1966) 234; sul personaggio vedi F. MUNZER, v. *Furius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VII.1 (Stuttgart 1910) 360; O. BEHREND, *Tiberius Gracchus und die Juristen seiner Zeit - die römische Jurisprudenz gegenüber der Staatskrise des Jahres 133 v. Chr.*, in *Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition. Symposium aus Anlass des 70. Geburtstages von F. Wieacker* (Ebelbach 1980) 113 ss.; R.A. BAUMAN, *Lawyers in Roman republican politics: a study of the Roman jurists in their political setting, 316-82 BC* cit. 282 ss.

[99] Più in generale su "la guerra tra Roma e Veio" e sulla tradizione annalistica in relazione a tale guerra, vedi M. SORDI, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio* (Roma 1960) 2 ss.; H. SCULLARD, *The Etruscan Cities and Rome* (Ithaca 1967) 258 ss.

[100] Per il contesto storico di questa *evocatio*, vedi V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain* cit. 37 ss.; R. BLOCH, *Interpretatio* cit. 17 s.; N. BERTI, *Scipione Emiliano, Caio Gracco e l'evocatio di Giunone da Cartagine*, in *Aevum* 64 (1990) 69 ss.

[101] Da vedere: J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung* III cit. 21 = ID., *Le culte chez les Romains* I cit. 25 s.; G. WISSOWA, v. *Evocatio*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI (Stuttgart 1907) 1152 ss.; ID., *Religion und Kultus der Römer* cit. 383 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* cit. 125; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* cit. 425 s. = ID., *La religione romana arcaica* cit. 369 s.; J. ALVAR, *La fórmula de la evocatio y su presencia en contextos desacralizadores*, in *Archivo Español de Arqueología* 57 (1984) 143 ss.; ID., *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus, sive dea*, in *Numen* 32 (1985) 236 ss.; J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Kruges in Rom* (Stuttgart 1990) 162 ss.; A. BLOMART, *Die evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom*, in H. CANKIĆ-J. RÜPKE (a cura di), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (Tübingen 1997) 99 ss.

[102] A. CENDERELLI, *Varroniana. Istituti e terminologia giuridica nelle opere di M. Terenzio Varrone* cit. 33 fr. 44. J. COLLART, *Varron, De lingua Latina, Livre V, Texte établi, traduit et annoté par J.C.* (Paris 1954) 199: «Les anciens établissaient un rapport entre *foedus*, *fidēs* et *fētīālis*. La parenté des deux premiers mots est certaine, ils diffèrent seulement par le degré de la racine. *Foedus*, mot figé dans la langue religieuse et juridique, a gardé sa diphtongue, mais *fidus* est attesté ici et dans les Glossaires. Quant à *fētīālis*, son origine demeure obscure». Più in generale, vedi F. CAVAZZA, *Saggio su Varrone etimologo e grammatico. La lingua latina come modello di struttura linguistica* (Firenze 1981): si occupa marginalmente del passo, ma per ribadire il rapporto *foedus* / *fides* (49, n. 61).

[103] Sull'etimologia della parola, R. SGARBI, *A proposito del lessema latino «Fētiālēs»*, in *Aevum* 66 (1992) 71 ss.

[104] Sui sacerdoti feziali e sullo *ius fetiale*, vedi F.C. CONRADI, *De Fecialibus et iure feciali populi Romani* (Helmstadii 1734); M. VOIGT, *De fetialibus populi Romani quaestionis specimen* (Lipsiae 1852); G. FUSINATO, *Dei Feziali e del diritto feziale. Contributo alla storia del diritto pubblico esterno di Roma*, in *Memorie dell'Accademia dei Lincei* 13 III ser. (1883-84). Fra la letteratura più recente, P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis* (Roma 1959) 472 ss.; P. BIERZANEK, *Sur les origines du droit de la guerre et de la paix*, in *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 38 (1960) 94 ss.; P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano* cit.; CHR. SAULNIER, *Le rôle des prêtres fétiaux et l'application du "ius fetiale" à Rome*, in *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 58 (1980) 171 ss.; T. WIEDEMANN, *The Fetiales: a reconsideration*, in *Classical Quarterly* 36 (1986) 479 ss.; CL. AULIARD, *Les Fétiaux, un collège religieux au service du droit sacré international ou de la politique romaine?*, in *Mélanges Pierre Lévêque* V (Paris 1992) 1 ss.; J.-L. FERRARY, *Ius fetiale et diplomatie*, in ED. FRÉZOULS et A. JACQUEMIN eds., *Les relations internationales. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1993* (Paris 1995) 411 ss.; L. CAPPELLETTI, *Il ruolo dei fetiales e il concetto di civitas* in *Liv. IX* 45, 5-9, in *Tyche* 12 (1997) 7 ss.; M.R. CIMMA, *I feziali e il diritto internazionale antico*, in *Ius Antiquum-Drevnee Pravo* 6 (2000) 24 ss.; E. BIANCHI, *Fest. s.v. 'Nuntius' p. 178, 3 L. e i documenti del collegio dei Feziali*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 66 (2000) 335 ss.; infine – ma non ho potuto leggere – N.G. MAJOROVA, *The College of Fetials* (in russo), in L.L. KOFANOV (a cura di), *Collegia sacerdotum Romae primordialis. Ad problemam de incremento iuris sacri et publici* (Mosca 2001) 142 ss.

[105] Per la bibliografia più recente, rinvio a Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain* [Collection Latomus, 237] (Bruxelles 1997).

[106] Fonti sulle prerogative politiche e rituali di tali sacerdoti: Cic. *De off.* 1.36; *De leg.* 2.21; Liv. 1.32.5-11; 8.39.14; 9.5.3-4; 9.10.2; 9.10.8; 21.45.8; 30.43.9; 31.8.3; 36.3.7; Dion. Hal. 2.73; Val. Max. *Facta et dicta* 6.6.3; Plin. *Nat. hist.* 22.5; Arnob. *Adv. Nat.* 2.67.

[107] Serv. in *Verg. Aen.* 1.62: *Foedere modo lege, alias pace, quae fit inter dimicantes. Foedus autem dictus vel a fetialibus, id est sacerdotibus per quos fiunt foedera, vel a porca foede, hoc est lapidibus occisa, ut ipse et caesa iungebant foedera porca*; cfr. Servio Dan. in *Verg. Aen.* 4.242.

[108] A. CENDERELLI, *Varroniana* cit. 105.

[109] Fest. *De verb. sign.*, pp. 198-200: *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus: Dialis, qui universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque*. Per la risalenza dell'*ordo sacerdotum* attestato da Festo, vedi soprattutto G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* cit. 155 = ID., *La religione romana arcaica* cit. 138 s.; sul testo cfr. anche F. D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica* cit. 91 s.; M. BRETONE, *Storia del diritto romano* (Roma-Bari 1987) 108.

[110] *Verg. Aen.* 6.851-853. Commenti in E. NORDEN, *P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI*, rist. 4^a ed. 1957 (Stuttgart 1984) 334 ss.; R.G. AUSTIN, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus* (Oxford 1977) 260 ss.; E. PARATORE, *Virgilio, Eneide, III (Libri V-VI)* (Milano 1979) 358 s.; cfr. anche K. BÜCHNER, *Virgilio*, 2^a ed. (Brescia 1986) 482. Per un inquadramento più generale, vedi, fra gli altri: F. CHRIST, *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung* (Stuttgart 1938) 145 ss.; E. BECKEMANN, *Der Friede des Augustus*, 2^a ed. (Münster im Westf. 1954) 37 s.; W.P. BASSON, *Virgil, Roman history and the Romans' destiny. Notes on Aen. VI 836-853*, in *Akroterion* 20.4 (1975) 83 ss.; J.-L. POMATHIOS, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Énéide de Virgile* (Bruxelles 1987) 135 s.

[111] A. WLOSOK, *Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit*, in *Antike und Abendland* 16 (1970) 44: «Diese Auffassung der Geschichte als eines Wirkens der Götter, in dem sie sich fordernd, lohnend und strafend offenbaren, ist die einzige Form von Theologie, die Rom aufweisen kann. Denn zu einer theoretischen Entfaltung ihres Religions- und Gottesbegriffs sind die Römer nie gekommen. Ihr grösster und nahezu einziger Theologe ist ein Dichter: Vergil. Seine Aenis gibt nicht nur eine

theologische Deutung der römischen Geschichte und Herrschaft in dem umrissenen Sinn». Nello stesso senso, M.A. LEVI, *Augusto e il suo tempo* (Milano 1986) 327: «Qualunque fosse l'atteggiamento individuale rispetto ai problemi religiosi e metafisici, per gli antichi era impossibile spiegare grandi fenomeni storici, come la vicenda di Roma nei secoli, senza ammettervi la collaborazione di forze trascendenti. Una poesia epica sulla storia di Roma o sulle sue origini doveva affrontare il problema: e, implicitamente, doveva dire se la potenza di Roma fosse "giusta", cioè fosse stata voluta dagli dèi e dal fato».

[112] Serv. in *Verg. Aen.* 6.852.

[113] Cfr., in tal senso, F. KLINGNER, *Virgil und die römische Idee des Friedens*, in ID., *Römische Geisteswelt*, 4^a ed. (München 1961) 601: «Die römische *pax*, dem Gedanken nach ein Rechtsverhältnis zwischen zwei Partnern, ist in Wirklichkeit eine Herrschaftsordnung, Rom ist der Partner, der von sich aus das Verhältnis ordnet, die Bedingungen festsetzt: *pacis leges dicit* oder *imponit* lauten die Ausdrücke. Am Anfang steht ein Sieg Roms oder die freiwillige Unterwerfung eines Gegners». Più in generale, sull'uso del verbo *imponere* vedi J.B. H(OFFMANN), v. *Impono*, in *Thesaurus Linguae Latinae* VII.1 (Lipsiae 1934-1964, ma 1938) 650 ss.; l'insigne studioso tedesco colloca il passo virgiliano fra i testi enumerati al paragrafo «imponere leges, ius sim.» (col. 657). Sul verbo vedi anche, brevemente, A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* cit. 521.

[114] Sulle implicazioni del testo virgiliano, vedi F. EGGERDING, *Parcere subiectis. Ein Beitrag zur Vergilinterpretation*, in *Gymnasium* 59 (1952) 31 s. Da considerare che il dovere di *parcere* i nemici sottomessi, motivo ricorrente nella riflessione politica e giuridica dell'età repubblicana (Cic. *De off.* 1.35: *Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur, parta autem victoria conservandi ii, qui non crudeles in bello, non inmanes fuerunt, ut maiores nostri Tusculanos, Aequos, Volscos, Sabinos, Hernicos in civitatem etiam acceperunt*; Liv. 30.42.16-17: *Populum Romanum eo invictum esse, quod in secundis rebus sapere et consulere meminerit; et hercule mirandum fuisse, si aliter faceret; ex insolentia, quibus nova bona fortuna sit, impotentis laetitiae insanire; populo Romano usitata ac prope tam obsoleta ex victoria gaudia esse, ac plus paene parcendo victis quam vincendo imperium auxisse*), diventa poi nell'ideologia augustea uno dei cardini dell'azione del *princeps* (*Res Gestae* 1.3.15-16: *Externas gentes, quibus tuto ignosci potuit, conservare quam excidere malui*).

[115] Penetranti considerazioni di I. LANA, *La concezione della pace a Roma. Lezioni* (Torino 1987) 84: «Le parole chiave sono: *regere, imperium, populi, pax, subicere, debellare*. Tutte parole cariche di senso e di valore, tra le quali la pace si presenta, al centro, come lo strumento per governare tutto il mondo con un potere che va al di là del puro esercizio del potere, manifestandosi come lo strumento in grado di ristabilire la giustizia, nel senso che esso esige la sottomissione di tutti i popoli al volere del fato: chi non lo accetta, si macchia della colpa della superbia, per la quale non v'è né perdono né clemenza». Da vedere anche H. HAFFTER, *Politischen Denken im alten Rom*, in ID., *Römische Politik und römische Politiker* cit. 52 ss., in particolare 53: «Der Kampf gilt Gegnern, deren Wesen und Gebaren eine Herausforderung darstellt. Wer die durch das *imperium Romanum* verkörperte politische, rechtliche, sittliche und kulturelle Ordnung nicht anerkennt, ist ein Feind aller, ist ein Verächter dessen, was der Völkergemeinschaft frommt, ist ein *superbus*»; A. TRAINA, v. *Superbia*, in *Enciclopedia Virgiliana* IV (Roma 1988) 1072 ss., in partic. 1074, il quale sottolinea come il verso *parcere subiectis et debellare superbos* costituisca «la giustificazione etico-politica dell'imperialismo romano almeno sin dai tempi di Plauto e di Catone». Più in generale, sulla *superbia* come categoria della lotta politica, J. HELLEGUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République* (Paris 1963) 339 ss. Lo studioso francese sottolinea peraltro, proprio con riferimento a *Aen.* 6.851-853, la profonda avversione dei Romani per tale concetto: «Cette aversion pour la *superbia* était même si familière à Rome qu'elle avait tendance à l'imputer à ses ennemis et qu'elle se fixa comme l'un des bouts de sa politique extérieure de triompher des peuples qui s'en rendraient coupables».

[116] W.S. TEUFFEL, *Geschichte der römischen Literatur* II, 7^a Aufl. (Leipzig 1920, rist. an. Aalen 1965) 137 s.; M. SCHANZ-C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur* II cit. 380; per i frammenti H. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae fragmenta* (Lipsiae 1907, rist. Roma 1964) 457 ss.

[117] H. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae* cit. 461 fr. 10; F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del "de verborum significatu" di Verrio Flacco* cit. 66 s. Cfr. Fest. *De verb. sign.*, p. 296 L.: *Pacionem antiqui dicebant, quam nunc pactionem dicimus; unde et pacisci adhuc, et paeo in usu remanet*.

[118] Cfr. anche Isid. *Orig.* 5.24.18: *Pactum dicitur inter partes ex pace conveniens scriptura, legibus ac moribus comprovata; et dictum pactum quasi ex pace factum, ab eo quod est paco, unde et pepegit*. Sul

frammento ulpiano vedi L. CECI, *Le etimologie dei giureconsulti romani* (Torino 1892) 165; F. DE VISSCHER, *Pactes et religio*, ora in ID., *Études de droit romain public et privé*, trois. ser. (Milano 1966) 410; A. CARCATERRA, *Le definizioni dei giuristi romani. Metodi, mezzi, fini* (Napoli 1966) 199, il quale considera il contenuto del frammento un «esempio di definizione (etimologica) persuasiva».

[119] Per tutti A. WALDE-J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch II* (Heidelberg 1954) 231 s.; A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* cit. 473.

[120] Il verbo *pacere* compare in due frammenti del codice decemvirale. Il primo è *Tab. I.6-7: Rem ubi pacunt, orato. Ni pacunt in comitio aut in foro ante meridiem caussam coiciunto* (*Fontes Iuris Romani Anteiusustiniani I* cit. 28); per la discussione di questo testo vedi, pur nella diversità di interpretazioni: C. GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane* (Roma 1955) 151; ID., *Rem ubi pacunt orato: XII Tab. I, 6-9* (*Per la critica del testo decemvirale*), in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 76 (1973) 271 ss.; H. LÉVY-BRUHL, *Recherches sur les actions de la loi* (Paris 1960) 206 s.; G. PUGLIESE, *Il processo civile romano I. Le legis actiones* (Roma 1962) 402 s.; M. KASER, *Das römische Zivilprozess* (München 1966) 83 s.; O. BEHREND, *Der Zwölftafelprozess. Zur Geschichte der römischen Obligationenrecht* (Göttingen 1974) 77 ss.; G.G. ARCHI, *Ait praetor: «pacta conventa servabo»*. (*Studio sulla genesi e sulla funzione della clausola nell'«Edictum Perpetuum»*), in ID., *Scritti di diritto romano I* (Milano 1981) 493 nt. 28; G. NICOSIA, *Il processo privato romano II* cit. 68 ss.; A. MANFREDINI, *Rem ubi pacunt, orato*, in *Atti del Seminario sulla problematica contrattuale in diritto romano* (Milano 1988) 73 ss.

Il secondo frammento è *Tab. VIII.2: Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto* (*Fontes* cit. 53); su questa norma vedi J.M. ALBURQUERQUE, *Historia del «pactum» antes del «edictum»: «pactum» como acto de paz en las XII Tablas*, in *Estudios en omenaje al profesor Juan Iglesias III* (Madrid 1988) 1110 ss.; e la rapida sintesi di B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma* (Milano 1989) 40.

[121] ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* cit. 473; nello stesso senso, vedi C. MILANI, *Note sulla terminologia della pace nel mondo antico*, in *La pace nel mondo antico* [Contributi dell'Istituto di storia antica XI] a cura di M. Sordi (Milano 1985) 25.

[122] I. LANA, *La pace nel mondo antico*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 33 (1967) 9; nello stesso senso, vedi ora ID., *Studi sull'idea della pace nel mondo antico* cit. 21 (estratto).

[123] M. VIANO, *Contributo alla storia semantica della famiglia latina di «pax»*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 88 (1953-1954) 12 (estratto).

[124] Cfr. *Res Gestae* 2.13.43: *cum per totum imperium populi Romani terra marique esset parta victoriis pax*. Tale situazione è ben colta da I. LANA, *La pace nel mondo antico* cit. 9: «Perciò i Romani, quando sono in guerra e dichiarano che il loro scopo è quello di *pacem dare, leges pacis imponere*, ovvero, come si esprime Virgilio nel famoso passo del libro VI dell'Eneide, *paci imponere morem*, intendono dire che con la guerra mirano a realizzare una situazione di superiorità che consenta loro di dettare all'avversario le condizioni per l'instaurazione di un certo rapporto fra Roma e il nemico vinto. In questo senso preciso essi *pacem dant* ai vinti». Cfr. ID., *Studi sull'idea della pace nel mondo antico* cit. 21 dell'estratto.

[125] Su quest'aspetto, apparentemente contraddittorio, dell'ideologia romana vedi le acute osservazioni di D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* cit. 293.

[126] Cfr., da ultimo, F. SINI, *Impero Romano e religioni straniere: riflessioni su universalismo e tolleranza nella religione politeista romana* cit. 57 ss.; ID., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica* cit. 1 ss.