ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

XIV

Napoli 1992

Comitato di Redazione

Giancarlo Bailo Modesti, Ida Baldassarre, Irene Bragantini, Luciano Camilli, Anna Maria D'Onofrio, Bruno d'Agostino, Luigi Gallo, Patrizia Gastaldi, Emanuele Greco, Giulia Sacco

Segreteria di redazione: Patrizia Gastaldi, Gabriella Prisco

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

NORME REDAZIONALI DI *AIONArchStAnt*

I contributi vanno redatti in due copie, in cartelle di 30 righi, ciascuno di 65 battute. Di essi va inoltre redatto un breve riassunto (max 1 cartella).

Documentazione fotografica: le fotografie, in bianco e nero, devono possibilmente derivare da riprese di originali, e non di altre pubblicazioni; non si accettano fotografie a colori e diapositive. Unitamente alle foto deve pervenire una garanzia di autorizzazione alla pubblicazione, firmata dall'autore sotto la propria responsabilità.

Documentazione grafica: la giustezza delle tavole della rivista è max cm 14.5 x 21.5; pertanto l'impaginato va organizzato su multipli di queste misure, curando che le eventuali indicazioni in lettere e numeri e il tratto del disegno siano tali da poter sostenere la riduzione. Il materiale per le tavole deve essere completo di didascalie.

Le documentazioni fornite dagli autori saranno loro restituite dopo l'uso.

Gli autori riceveranno n. 50 estratti del proprio contributo.

Gli estratti eccedenti tale numero sono a pagamento.

Gli autori dovranno sottoscrivere una dichiarazione di rinuncia ai diritti di autore a favore dell'Istituto Universitario Orientale.

Le abbreviazioni bibliografiche utilizzate sono quelle dell'*American Journal of Archaeology*, integrate da quelle dell'*Année Philologique*.

Degli autori si cita la sola iniziale puntata del nome proprio e il cognome, con la sola iniziale maiuscola; nel caso di più autori per un medesimo testo i loro nomi vanno separati mediante trattini. Nel caso del curatore di un'opera, al cognome seguirà: (a cura di). Tra il cognome dell'autore e il titolo dell'opera va sempre posta una virgola.

I titoli delle riviste, dei libri, degli atti dei convegni, vanno in corsivo (sottolineati nel dattiloscritto).

I titoli di articoli contenuti nelle opere sopra citate vanno indicati tra virgolette singole, come pure la locuzione ' Atti... ', quella ' catalogo della mostra... ' e le voci di lessici, enciclopedie, ecc.; vanno poi seguiti da: in. I titoli di appendici o articoli a più mani sono seguiti da: *apud*.

Nel caso in cui un volume faccia parte di una collana, il titolo di quest'ultima va indicato tra parentesi.

Al titolo del volume segue una virgola e poi l'indicazione del luogo — in lingua originale — e dell'anno di edizione.

Al titolo della rivista seguono il numero dell'annata — sempre in numeri arabi — e l'anno, separati da una virgola; nel caso la rivista abbia più serie, quest'indicazione va posta tra parentesi dopo quella del numero dell'annata.

Eventuali annotazioni sull'edizione o su traduzioni del testo vanno dopo tutta la citazione, tra parentesi tonde.

Se la stessa citazione compare nel testo più di una volta, si utilizza un'abbreviazione costituita dal cognome dell'autore seguito dalla data di edizione dell'opera, salvo che per i testi altrimenti abbreviati, secondo l'uso corrente nella letteratura archeologica (p. es., per il Trendall, *LCS, RVAP* ecc.).

L'elenco delle abbreviazioni supplementari va dattiloscritto a parte.

Le parole straniere, salvo i nomi dei vasi, vanno in corsivo.

Abbreviazioni:

Altezza: h.; ad esempio: ad es.; bibliografia: bibl.; catalogo: cat.; centimetri: cm.; circa: ca.; citato: cit.; colonna/e: col./coll.; confronta o vedi: cfr.; dottore/dottoressa: dott.; eccetera: ecc.; edizione: ed.; *et alii*: *et al.*; fascicolo: fasc.; figura/e: fig./figg.; frammento/i: fr./frr.; inventario: inv.; larghezza: largh.; lunghezza: lungh.; metri: m.; numero/i: n./nn.; pagina/e: p./pp.; professore/professoressa: prof.; ristampa: rist.; secolo: sec.; seguente/i: s./ss.; serie: S.; sotto voce/i: s.v./s.vv.; supplemento: suppl.; tavola/e: tav./tavv.; tomba: t.; traduzione italiana: trad. it.

Non si abbreviano: *idem, eadem, ibidem*; in corso di stampa; nord, sud, est, ovest; nota/e; *non vidi*.

INDICE

G. Bartoloni, Palazzo o tempio? A proposito dell'edificio arcaico di Poggio Buco p. 9

A. Pelosi, Qualche considerazione sull'Incoronata di Metaponto » 35

H. Tréziny, Autour de la fondation de Poseidonia » 45

C. Ampolo, Onomastica e mobilità sociale: Da *Strinpon* a *Stremponius*. A proposito della iscrizione di Pontecagnano » 63

E. Laforgia, Nuove osservazioni sul tempio di Marica » 69

G. Paolucci, Su un gruppo di foculi etruschi con decorazione ornamentale dipinta in nero: a proposito di alcuni frammenti da Chianciano Terme » 77

S. Sarti, Gli strumenti musicali di Apollo » 95

A. Storchi Marino, C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa » 105

Il santuario di Punta della Campanella
Atti della Giornata di Studio

P. Guzzo, Introduzione » 151

E. Greco, Nel Golfo di Napoli: tra Sirene, Sirenusse e Athena » 161

B. d'Agostino, Dov'era il Santuario delle Sirene? » 171

S. De Caro, Appunti sull'Atena della Punta della Campanella » 173

L. Breglia, Athena e le Sirene? » 179

P. Poccetti, Note linguistiche sull'iscrizione osca di Punta della Campanella » 183

M. Russo, Materiali arcaici e tardo-arcaici dalla stipe dell'Athenaion di Punta Campanella » 201

C. Livadie, Cenni preliminari sugli scavi in località Trinità (Piano di Sorrento - 1987/1990) » 221

Discussione » 239

Attività del Dottorato di Ricerca in Archeologia

T. Cinquantaquattro, Dinamiche insediative nell'Agro Picentino dalla Protostoria all'Età Ellenistica » 245

I. D'Ambrosio, Tipologie insediative ed organizzazione territoriale nell'entroterra sirite tra VIII e VI sec. a.C.: indagini su Santa Maria d'Anglona e il suo comprensorio » 259

G. Napolitano, L'iconografia nuziale sulle loutrophoroi attiche a figure rosse di V sec. a.C. Considerazioni preliminari » 277

Recensioni e rassegne

A. Augenti, La città bassomedievale tra storia e archeologia: il caso di Roma » 283

Riassunti degli articoli » 291

PALAZZO O TEMPIO?
A PROPOSITO DELL'EDIFICIO ARCAICO DI POGGIO BUCO [1]

GILDA BARTOLONI

Gran spazio si è dato nella letteratura degli ultimi anni allo studio della necropoli di Poggio Buco [2], mentre meno interesse sembra sia stato attribuito al relativo abitato situato sul contiguo altopiano delle Sparne, riconosciuto nelle stesse campagne di scavo della necropoli (1896-1898) [3], e inglobato nella letteratura archeologica nel toponimo di Poggio Buco [4]. Altri scavi sono stati effettuati a cura della Soprintendenza archeologica della Toscana nell'ultimo decennio [5].

Il sito, abitato già nell'età del bronzo finale [6], appare rioccupato in età tardo-villanoviana/orientalizzante antico, alla fine cioè dell'VIII secolo a.C. [7].

Gli scavi della fine del secolo scorso furono eseguiti a cura del pittore orvietano Riccardo Mancinelli, archeologo dilettante [8] che aveva costituito, attraverso

[1] Desidero ringraziare per gli utili consigli e scambi di idee gli amici Piera Bocci, Stefano Bruni, Jette Christiansen, Giovanni Colonna, Mario Iozzo, Adriano Maggiani, Elisabetta Mangani, Enrico Paribeni, Annette Ratje, Antonella Romualdi, Vincenzo Saladino.

[2] Matteucig 1951; Bartoloni 1972; De Puma 1986; Pellegrini 1989; Kästner 1988, pp. 73-76.

[3] Pellegrini 1896; Pellegrini 1898.

[4] Pellegrini 1989, p. 137. Nella documentazione relativa agli acquisti effettuati dal Museo Archeologico di Firenze le due località sono ben distinte (la necropoli di Poggio Buco viene definita necropoli delle Sparne dell'Abbadia del Fiume) per cui non sottoscriverei la provenienza da Poggio Buco per l'ossuario dipinto.

[5] Michelucci 1992.

[6] G. Colonna, 'La presenza di Vulci nelle valli del Fiora e dell'Albegna prima del IV sec. a.C.', in *Vulci* 1977, pp. 208-210; A. Zanini, 'Insediamento del Bronzo Finale a Le Sparne di Poggio Buco (Pitigliano - GR)', in *Il Museo di Preistoria e Protostoria della Valle del fiume Fiora*, Manciano 1988, pp. 181-182; *Idem*, 'Le Sparne di Poggio Buco', in Notiziario *Rivista di Scienze Preistoriche* 42, 1989-1990, pp. 371-372.

[7] Pellegrini 1989, pp. 135-143 con riferimenti; *EAA*, suppl. s.v. 'Poggio Buco' (Gilda Bartoloni), in corso di stampa.

[8] 'Egli ha fatto fortuna con gli scavi e ha lasciato la pittura' (Barnabei-Delpino 1991, p. 348).

Abbreviazioni supplementari:

Barker 1984	= A. Barker, *Greek Musical Writings I. The Musicians and his Art*, Cambridge 1984.
Boardman 1956	= J. Boardman, ' Some Attic Fragments. Pot, Plaque, and Dithyramb ', in *JHS* 76, 1956.
Enthousiasmos	= AA.VV., *Enthousiasmos. Essay on Greek and Related Pottery, presented to J.M. Hemerlijk*, Amsterdam 1986.
La musica in Grecia	= AA.VV., *La musica in Grecia*, Bari 1988.
Maas-MacIntosh Sneyder 1989	= M. Maas - J. MacIntosh Sneyder, *Stringed Instruments of Ancient Greece*, New Haven - London 1989.
Wójcik 1989	= M.R. Wójcik, *Museo Claudio Faina di Orvieto. Ceramica attica a figure nere*, Perugia 1989.

C. MARCIO CENSORINO, LA LOTTA POLITICA INTORNO AL PONTIFICATO E LA FORMAZIONE DELLA TRADIZIONE LIVIANA SU NUMA *

Alfredina Storchi Marino

Elementi specifici e per lo meno singolari caratterizzano la figura e il regno di Numa nella narrazione liviana [1], ancora più evidenti nel raffronto con le versioni che del medesimo regno offrono le altre tradizioni [2]: da un lato Livio omette alcuni elementi, dà maggior spazio ad altri e infine caratterizza un po' diversamente i concetti ispiratori del regno di Numa [3].

È chiaro che la resa complessiva è certamente debitrice alla elaborazione personale dello scrittore patavino e alla sua rivisitazione anche ideologica della tradizione annalistica sulla figura del re [4]: ma alcuni elementi sembrano troppo

* A Ettore Lepore.

[1] Liv. I 18-21.

[2] Cic., *de rep.* II 25-30; D. H. II 58-76; Plut., *Num.*

[3] Queste differenze sono poco o nulla notate nella critica e comunque sottovalutate; in genere si tende ad attribuire molto rilievo alla personale elaborazione liviana di « linguaggio e colore », come fa ad es. J. Briscoe, ' The First Decade ', in D. R. Dudley - T. A. Dorey, *Livy*, London-Toronto 1971, pp. 10 ss., analizzando la prima decade liviana; più correttamente Luce 1977, spec. pp. 237-239, trovando atipici rispetto alle fonti annalistiche alcuni tratti della età regia e delle figure dei re nella versione liviana (per Numa in modo particolare chiama in causa solo l'uso a fini politici della religione, p. 237 n. 15 — ma il concetto è ben più antico di Livio, cfr. Mazzarino 1966, pp. 114 ss. —), ritiene che la spiegazione vada trovata oltre che in alcune idee fortemente presenti in Livio (l'*aeternitas* di Roma, la specificità e originalità del carattere nazionale romano, visto in progressivo sviluppo), anche nella varietà di fonti che Livio tiene presenti e che, mescolate insieme, producono una versione diversa da ognuna di esse. In realtà, in consonanza con la critica più recente, il problema vero è quello delle fonti liviane, del quale parleremo più avanti, dato per scontato che Livio ha molto operato del suo personale sentire. Ma non tutto può spiegarsi così né ritenersi frutto della combinazione meccanicistica e casuale di varie fonti.

[4] Colpisce ad esempio una certa *allûre* augustea del Numa liviano (cfr. Poucet 1975, p. 346 n. 46), ma a guardar bene le virtù a lui attribuite non ricoprono precisamente le *virtutes* di Augusto e sono in fondo elementi già rintracciabili nell'annalistica (quanto al tema

caratteristici, datati e si collegano tra loro nella differenza o nella concordanza con le altre tradizioni, né debbono nulla in particolare alla visione liviana, così da sembrarci significativi e assai utili per ricostruire — almeno in parte — il lavoro della tradizione nell'elaborare la figura del secondo re di Roma (non che la versione liviana non sia essa stessa complessa e vi confluiscano opzioni diverse: è d'altra parte abbastanza tarda).

Il racconto di Livio per Numa si muove su di un doppio binario: da un lato nega ogni sua connessione con Pitagora e ne accentua la sabinità « severamente » intesa: *disciplina tetrica ac tristis veterum sabinorum* [5] (le altre versioni anche quando negano la realtà di un rapporto Numa-Pitagora, in qualche modo introducono almeno rapporti tra il pitagorismo e l'opera del re) [6]; ma soprattutto individua due elementi fondamentali costitutivi del suo regno, strettamente correlati tra loro, a giudicare dal capitolo finale I. 21 che sembra una specie di ricapitolazione ideologica del regno, *pax* e *fides*, all'interno di uno schema che valorizza gli aspetti pacifici e bellicosi dei primi quattro re di Roma (schema per altro non esclusivamente liviano e neppure coerente e rigoroso) [7].

della pace, con cui si apre e si chiude la narrazione liviana di Numa, ad es., è già in Pisone (*Iani signum et ius*) e in Gellio (σύστεμα εἰρενοδικῶν). Sul ruolo originale dell'ideologia liviana e sui suoi rapporti con l'ideologia augustea interessante il taglio e convincenti le notazioni di M. Mazza, *Storia e ideologia in Livio*, Catania 1966, pp. 181 ss., che nega colgano nel segno le ipotesi di coloro che ritengono alcune figure, tra cui Numa, immagini di Augusto, e ancora le pagine di Luce 1977, pp. 230 ss. Diversamente ritengono de Blois-Bons, per i quali Livio e Dionigi vogliono proprio mettere in evidenza i legami tra Numa ed Augusto, sotto diversi aspetti.

[5] C'è probabilmente qui polemica contro certa concezione della Sabina, contro il *luxus*, che ritornerà anche in seguito: *ne luxuriarent animi*, come motivo per i provvedimenti di Numa. Per Piccirilli 1980 p. XXXV, Livio presenta il mondo romano come estraneo alle influenze culturali magnogreche e di isolamento culturale. Dionigi e Cicerone danno invece una spiegazione puramente cronologica dell'impossibilità del contatto Numa-Pitagora.

[6] Questo vale soprattutto per Plutarco e Dionigi; Cicerone in fondo dà una versione simile a quella liviana. Ma tutta la tradizione ciceroniana nella brevità del racconto è abbastanza complessa, ci sono sottesi temi e riferimenti contrastanti e andrebbe più approfonditamente indagata nella comparazione tra ciò che appare nel *de republica* e quanto si dice in altre opere, dove ancora compare il problema del pitagorismo di Numa, ovviamente negato, ma riproposto (vedi *Tusc.* IV 1, 1, giustificazione della leggenda pitagorica di Numa). Cfr. Ferrero 1955, p. 146; Luce 1977, p. 246, sottolinea come, con il negare il rapporto Pitagora-Numa, Livio respinga la stessa tesi che i Greci abbiano avuto parte nella fondazione di Roma (cfr. E. Gabba, 'Storiografia greca e imperialismo romano', in *RivStor* 86, 1974, pp. 625-642).

[7] Mentre vuole creare opposizioni, Livio altrove complica le figure dei re: il solo Numa è dedito esclusivamente alla pace; anche Romolo, che in alcuni passi della narrazione su Numa è il fondatore *vi ac armis* (1. 19), *belli artibus* (1. 21), ad 1. 15 è colui che ebbe *consilium* nel fondare la città e nel confermarla *bello ac pace*; Tullo è *ferocior quam Romulus*, ma alla fine cerca *pax* e *venia* dagli dei e riempie di superstizioni il popolo; Anco è per definizione di indole intermedia, dedito alla guerra, ma rispettoso degli dei, istituisce riti

La « semplificazione » religiosa

L'attività di Numa in Livio — è una prima caratteristica originale — si connota esclusivamente di fatti religiosi o strettamente ad essi collegati: del suo regno si ricordano solo sacerdozi — e pochi, rispetto alle altre tradizioni —; culti — pochi —; la organizzazione del sistema calendariale con la inserzione del mese intercalare, affinché ogni 20 anni coincidessero ciclo lunare e ciclo solare, e la determinazione dei giorni fasti e nefasti, con la precisa osservazione che talvolta sarebbe stato utile *nihil agi cum populo* [8].

È un primo elemento che conviene esaminare. Siamo in presenza di una certa semplificazione e schematizzazione della figura del re sabino? In Cicerone, oltre ad altri sacerdozi, sono accreditate a Numa *leges* e provvedimenti — genericamente detti — circa *sumptus, mercatus, ludi omnesque conveniundi causae.* Queste sono certamente connotazioni di una elaborazione più complessa della sua figura, che ne conosce anche fatti tipicamente politici e costitutivi della comunità in senso più ampio (celati certamente anche in quella anticipazione liviana: *de integro condere parat urbem iure legibus ac moribus* [9], sviluppata poi solo con fatti attinenti istituti religiosi). Analogamente le tradizioni che raccolgono Dionigi e Plutarco, sia pure con evidenti differenze tra di loro (Dionigi è spesso fonte di Plutarco, ma non esclusivamente) [10] e con la versione ciceroniana, mostrano un Numa di maggior spessore, cui si ricollegano istituti di pertinenza non solo prettamente religiosa, ma pure politica e financo economica [11], sia pure in relazione a fatti religiosi, come si conviene a realtà arcaiche; sono materiali

religiosi per la guerra. C'è — sottinteso — un rapporto di Tullo e Anco con la religione, strettamente connesso al loro temperamento bellicoso: feroce il primo e pertanto irreligioso, « medio » l'altro e incline alla *pietas* di Numa. Il contrasto tra Numa e Romolo, nei limiti in cui c'è — vedi Levi 1981, pp. 161 ss., che richiama G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, Firenze 1929, I, p. 370 n. 2 —, non è invece relativo a fatti religiosi, ma proprio alla *pax* e al *bellum*, anzi al *iure legibusque ac moribus* contrapposto a *vi ac armis*. Già Luce 1977 notava, p. 239, n. 20, che in Livio *most of the kings are represented as versatile and many sided.*

[8] È dunque attribuita a Numa questa che è una competenza specifica dei pontefici e con accenti tali che fanno pensare ai tentativi della *nobilitas* di limitare le possibilità di assemblee popolari (cfr. le disposizioni della *lex Hortensia* — 287 a.C., Macr. 1. 16. 28-30 — che toglie alle *nundinae* la possibilità di essere comiziali, o della *lex Acilia*, 191 a.C., che stabilisce per i pontefici la libertà e il diritto di situare i giorni intercalari, Macr. 1. 13. 21; cfr. Bouché-Leclercq 1871, pp. 125 e 233).

[9] Liv. I 19. 1.

[10] Piccirilli 1980, p. XLIII, XLIV (con elencazione dei passi coincidenti); Ziegler, *Plutarco* (trad. it.), Brescia 1965, pp. 266 ss.; Flacelière 1957, p. 171; B. Scardigli, *Die Römerbiographien Plutarchs. Ein Forschungsbericht*, München 1979, p. 22; De Blois-Bons, *passim*.

[11] Intendo riferirmi in particolare alla divisione del territorio in *pagi*, a provvedimenti di distribuzione delle terre, alla ripartizione del popolo in *collegia opificum*.

di diversa provenienza nelle varie narrazioni, sulla cui datazione il dibattito critico è tutt'ora aperto, alcuni dei quali io ritengo abbastanza antichi [12].

Ma Livio non sembra consapevole di tale semplificazione. A parte il già citato *de integro condere parat ...*, tutta la narrazione liviana sui primi quattro re di Roma si gioca sull'antinomia pace-guerra, che, per essere presente anche in Cicerone, Dionigi e Plutarco, sia pure con differenti sottolineature, è facilmente da pensare già nelle loro fonti [13]; mentre dunque ci si attenderebbe un re occupato in attività di vario ambito, di più ampio respiro, in Livio si rilevano unicamente le sue attività religiose, di organizzatore del culto e di sacerdote [14], in connessione con la sua volontà di pace. Ma Livio, dopo aver attribuito a Numa carattere di

[12] E. Gabba, 'The *Collegia* of *Numa*: Problems of Method and Political Ideas', in *JRS* 74, 1984, pp. 81 ss., riprendendo tesi precedenti espresse in Gabba 1960, pp. 175 ss., ha sostenuto che la ricostruzione delle misure politiche di Numa è frutto del lavoro degli storici e giuristi di I sec. a.C., forse anche dopo Cicerone. Qui prende in esame in particolare la tradizione sulla διανομὴ κατὰ τέχνας attribuita a Numa in Plutarco. Nonostante le importanti riflessioni del Gabba, resto convinta che almeno la tradizione sui *collegia* sia piuttosto risalente (cfr. Storchi Marino 1975, pp. 1-53): sul versante romano tracce di notizie relative ad *artifices* per Numa sono già in notizie abbastanza anticamente testimoniate, come le *figlinae* del rituale degli Argei — legato a Numa — o le notizie circa il fabbro Mamurio Veturio, o il *fictores* del verso enniano, che qualunque cosa precisamente significhi va certo nel senso di un legame con i *collegia* dei *figuli-fictores*; così come l'età della fine del IV sec. a.C. con la proibizione dei censori (Appio Claudio e Plauzio) ai *tibicines* di conservare l'antico privilegio di *vesci* nel tempio di Giove può aver visto la discussione sull'antichità del *collegium*; cfr. A. Storchi Marino, 'Artigiani e rituali religiosi nella Roma arcaica', in *Annali dell'Accademia di scienze, lettere ed arti*, Napoli 1979 (1981), pp. 61-89. Inoltre tutta la polemica che dovette essere viva a Roma all'inizio del secondo secolo sul tema dei libri di Numa e dei suoi precetti (che in nessun modo sono soltanto religiosi) è certamente correlata a quella sull'antichità del nucleo delle leggi regie che va sotto il nome di leggi di Numa (su cui più oltre). Per il versante greco della formazione della tradizione (testimoniato nella narrazione plutarchea con anche una caratteristica terminologia) non vedo spiegazione più tarda della temperie della Taranto di Archita che giustifichi la lettura filosofica e politica che Plutarco dà del provvedimento del re sabino. Sarei oggi più dubbiosa sul ruolo di Aristosseno, visto che non dà notizia di Numa tra i Romani allievi di Pitagora.

[13] Anche in considerazione delle diverse caratteristiche delle opere. Il *de rep.* di Cicerone ha purtroppo lacune, ma spunti di questo confronto sono in II. 25 (per Romolo e Numa); II. 31 per Tullio Ostilio. Dionigi di Alicarnasso accentua molto per Romolo l'aspetto di legislatore, una lunga digressione probabilmente da panflettistica di I sec. a.C. (cfr. Gabba 1960); ma cenni a tale schema sono rintracciabili in II 3. 4-5; 7. 1 (per Romolo); II 60. 4 (per Numa); III 1 (per Tullo Ostilio); III 36. 3; 37. 1-2 (per Anco Marcio). Infine in Plutarco molti sono gli spunti per Numa, ovviamente, anche se manca il confronto con Romolo, data la struttura dell'opera plutarchea; particolarmente significativo *Num.* 5. 7-8; 16. 4-6; etc. Nella vita di Romolo poi afferma che alcuni autori lo ritenevano φύσει φιλοπόλεμον (*Rom.* 14. 1); cfr. inoltre *Rom.* 33. 4 De Blois-Bons evidenziano che siamo in presenza di trascrizione filosofica greca, tipica di Plutarco, di una tradizione esistente.

[14] Ad eccezione forse dell'attività di Numa come organizzatore del calendario, che per altro è difficilmente distinguibile dall'attività di organizzazione del culto — anche se non è dichiarata come tale in Livio, a differenza che in Valerio Anziate, fr. 5 Peter (Macr., *Sat.* I. 13. 16 ss.), dove dice che Numa provvide all'intercalazione *sacrorum causa*.

legislatore più ampio, in fondo continua ancora a farlo nel dare una motivazione politica alle sue istituzioni religiose [15].

Numa legislatore religioso contrapposto a Romolo legislatore politico [16] sarà la conseguenza della versione liviana, l'ulteriore tappa sulla via della semplificazione che definitivamente cogliamo in Floro [17], col quale si perde la contrapposizione pace-guerra che è negli autori di I sec. a.C. e la si converte in quella di politica e religione (*religio* e *iustitia* sono le cifre del regno di Numa, *pax* è relegata a Giano).

E allora dobbiamo spiegarci perché la tradizione liviana, e verosimilmente le sue fonti, in contraddizione con la dichiarata complessità della figura di legislatore del re sabino, ne conoscano praticamente solo aspetti di legislazione religiosa, ignorando provvedimenti di portata più generale pur attribuiti al re nelle tradizioni coeve e già compresi ad es. in quel nucleo abbastanza antico che è la legislazione attribuita a Numa tra le *leges regiae* [18].

Il problema vero è di capire i livelli di questa semplificazione: se cioè gli elementi con caratteristiche connotazioni politico-sociali siano già presenti fin dall'inizio, nelle notizie su Numa o meglio sull'età regia attribuite a Numa (che pacificamente sono considerate le più solidamente antiche a noi pervenute) elaborate e nell'annalistica e nella storiografia greca che all'età regia di Roma si sono interessate o se invece siano il frutto di dotte attribuzioni di giuristi di tarda età repubblicana. Purtroppo ciò che ci è rimasto dell'annalistica e di Ennio su Numa è abbastanza poco, accenni a riti religiosi, cerimonie, elementi materiali di evidente pertinenza religiosa; Diodoro ci offre solo un frammento dove, accanto alla affermazione del pitagorismo di Numa — limitata da un 'alcuni dicono', che può già essere traccia di polemiche —, c'è il tema della *pax* e la considerazione che 'da Pitagora abbia preso le sue leggi relative agli dei e ne abbia ricevuto molti insegnamenti, per cui divenne personaggio insigne e fu scelto come re venuto da paese straniero' [19]. C'è poi il nucleo delle *leges regiae* attribuito a

[15] Il *metus deorum* è visto come mezzo *ne luxuriarent animi* al posto del *metus hostium disciplinaque militaris*.

[16] Dove lo schema applicato sarà più vicino a quella tripartizione funzionale che crede di vedere il Dumezil per la tradizione sui primi re (la raffigurazione dei primi quattro re di Roma come frutto dell'ideologia indoeuropea dei tre aspetti della regalità) che soprattutto la scuola italiana si rifiuta di vedere (cfr. Poucet 1985, p. 201) e ben a ragione: cfr. per tutti A. Momigliano, 'G. Dumezil e l'approccio trifunzionale alla civiltà romana', in A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988, pp. 46 ss.

[17] Cfr. P. Jal (a cura di), *Florus* (Belles Lettres), Paris 1967, Introd. pp. XXIII ss.: *Ianum fidem pacis ac belli; inclita religio*; ancora ivi I. 2: *quid Numa religiosius*? Ma forse già in Tacito, Ann. 3.2.5: *dein Numa religionibus et divino iure populum devinxit*.

[18] Come quelli relativi alla vendita del figlio sposato col consenso paterno o sui *quaestores parricidii*. Cfr. l'elenco delle leggi attribuite a Numa in Riccobono, *Fontes iuris romani anteiustiniani*, Firenze 1908, pp. 9 ss. o in Bruns, *Fontes iuris romani antiqui*, Tübingen 1909, pp. 8-11. Cfr. pure Aur. Vict. *de vir. ill.* 3,2.

[19] Diod. VIII, 14. Il brano purtroppo è frammentario ed è stato variamente attribuito:

Numa che, oltre che dalle tradizioni di Dionigi, Plutarco e Cicerone ricaviamo dall'antiquaria e dai commentarii giuridici: ed è legislazione abbondantemente inserita in una religiosità direi totalizzante, formulata non in maniera discorsiva, ma prescrittiva (a differenza che per altri re), arcaica nei termini, che normalmente si ritiene la parte più antica della raccolta di leggi regie e sufficientemente attestata [20]: e non è solo *ius sacrum*, ma contiene norme più generali relative alla famiglia, ad es. o alla legislazione penale. E bisogna pur ribadire che, anche per i provvedimenti più specificamente politici, questi non sono mai scissi da fatti religiosi: così è per la divisione del territorio (divisione in *pagi* e distribuzione delle terre, messe in rapporto con la religione di Termine, attribuita a Numa in tutta la nostra tradizione tranne che da Livio e da Varrone, che la fa risalire invece a Tito Tazio); così è per le τέχναι, per le quali, oltre ai connotati religiosi presenti in Plutarco, sono da ricordare i riferimenti impliciti nei *fictores* attribuiti a Numa nel verso enniano (in contesto religioso), nel fabbro Mamurio (in contesto religioso), nel rituale degli Argei (in contesto religioso: il quarto *sacrarium* degli Argei sul *mons Oppius* è *in figlinis*) [21].

Allora il problema vero è: perché la tradizione liviana, e verosimilmente le fonti da cui lo storico patavino la deriva, conosce solo questi provvedimenti « religiosi » e non altri, che — con anche connotazioni religiose, penso soprattutto ai *Terminalia* [22], ma non solo — si prestavano di più ad una lettura « politica » complessiva di Numa?

Gabba 1966, p. 155, pensa ad un annalista di II sec. a.C.; Ferrero 1955, p. 145, ipotizza Fabio Pittore dietro questo; certo sembra tradizione annalistica e probabilmente abbastanza risalente, considerate in genere le fonti di Diodoro.

[20] Cfr. tra gli altri Gabba 1966, p. 158 e bibl. ivi citata; Tondo 1979, pp. 155 ss., che pensa che esse siano state utilizzate pitagoricamente da Cassio Hemina e da Granio Flacco.

[21] Cfr. Storchi Marino 1975, p. 51 (gli *Argei* sono attribuiti a Numa in Ennio e in Livio).

[22] Al contrario di D. H. II 74-76 e Plut. *Num.* 16. 3-4 che attribuiscono a Numa il culto di Termine, Livio attribuisce questo culto a Tito Tazio, come risulta da Liv. I 55: una interessante traccia di questa tradizione è in una moneta del I sec. a.C. del monetiere di famiglia sabina Vettio, che verosimilmente rappresenta proprio Numa in relazione a provvedimenti di distribuzioni di terre; cfr. Morel 1962, spec. pp. 37-38; per altri — sulla base della doppia tradizione — il personaggio è Tito Tazio. Infine vogliamo ricordare che altre istituzioni, di carattere più precisamente politico, sono attribuite in parte della tradizione a Numa, in altra parte relegate ad altri re; ad es. i *collegia* nella versione di Floro, che è, anche se non esclusivamente, di tradizione liviana, sono attribuiti a Servio (Flor. I. 16); come a Servio sono altrove attribuite la divisione del territorio in *pagi* (D. H. IV. 15. 1; ed altri) e l'istituzione delle *nundinae* (non si attribuiscono *nundinae* direttamente a Numa, ma le *nundinae* sono i giorni di *mercatus*: e allora non possiamo fare a meno di ricordare i *mercatus* di cui parla Cicerone per Numa). Cfr., sulle attribuzioni a Servio, R. Thomsen, *King Servius Tullius*, Copenhagen 1980, pp. 115 ss., 252 ss. È interessante notare, e ci si dovrebbe ritornare sopra, come nella incertezza della tradizione sulla reale attribuzione all'uno o all'altro re degli istituti della Roma arcaica, si può intravedere una linea che in particolare nel sabino Varrone tende a sottrarre a Numa istituzioni politiche; per Varrone i *pagi* sono istituzione di Servio Tullio e la religione di Termine è di Tito Tazio; le *nundinae* sono di Servio. Con questo svuotamento dell'aspetto più propriamente politico della figura di Numa, operato dal sabino Varrone, sarebbe in linea la raffigurazione di Tazio sulla moneta di Vettio, se si potesse dimostrare che è proprio il collega sabino di Romolo e non Numa lì raffigurato.

Il ruolo del pontificato massimo

A guardar bene questa semplificazione in senso religioso del Numa liviano e una certa unità — non solo stilistica — che ha tutto il racconto sul suo regno, si rivela connessa ad un particolare rilievo che nel testo liviano ha la istituzione e il ruolo del pontificato massimo tra le varie attività del re, visto come il coronamento della legislazione di Numa in materia religiosa.

Già a semplice livello quantitativo, in Livio si dà maggiore spazio al pontificato massimo rispetto agli altri sacerdozi, con un procedimento inverso rispetto alle altre tradizioni su Numa. Cicerone si limita a ricordare che Numa *praefecit sacris* cinque pontefici, poi ogni riferimento ad attività normativa del re è decisamente privo di rapporti con questa notizia. Dionigi e Plutarco, pur seguendo un ordine nell'elencazione dei sacerdozi analogo tra loro — non identico, perché non c'è identità né di ordine né di nomi [23] —, nel senso che i pontefici sono all'ultimo e dunque al primo posto, danno nel loro racconto uno spazio proporzionalmente assai minore alla trattazione circa il collegio dei pontefici di quello concesso agli altri sacerdozi; e il solo Plutarco poi mostra di conoscere un certo ruolo del pontefice massimo, che per lui è lo stesso Numa.

Quanto ad una caratterizzazione più specifica, è da notare che Livio — che non ci parla del collegio pontificale [24] — conosce il nome del primo pontefice massimo, con la precisazione anche del patronimico, *Numa Marcius, M. f.* Scelto *ex patribus* (notazione precisa), questo pontefice ha un ruolo tutto descritto all'interno della normativa religiosa [25]: a lui Numa attribuisce *omnia sacra*, precisando che sono *excripta exsignataque* [26], con la connotazione più arcaica che arcaizzante del termine *exsignata*, che ha echi solo in Plauto [27] e specificamente dispone che a questo pontefice tocchi stabilire con quali vittime, in quali giorni, in quali templi si dovessero celebrare i *sacra* e da quali fonti si dovesse attingere il denaro per tali spese [28]. È dunque specificamente e tipicamente la normativa

[23] Su questo cfr. le osservazioni di Peruzzi 1973, p. 160, che non mi sembrano condivisibili.

[24] Al punto che Bouché-Leclercq 1871, p. 7 si è posto il — falso — problema se all'inizio ci fosse o meno il collegio pontificale. Se è per questo, Cicerone non ci parla del pontefice massimo, ma solo di cinque pontefici, cfr. *de rep.* II 26.

[25] Non ci sono ad es. riferimenti agli *annales*, ai *commentarii* e neppure semplicemente alla *tabula* o alle prerogative circa lo *ius civile*.

[26] Non è espressione ridondante, come sottolinea giustamente Peruzzi 1973, p. 162, che propone di tradurre « scritte e autenticate » (da *sigillum imprimere, confirmare*).

[27] Plaut., *Trin.* 655.

[28] Cfr. Cic., *de leg.* 2, 47: *de sacris, de votis, de feriis et de sepulchris et si quis eiusmodi modi est.* Peruzzi 1973, p. 156, ritiene che i libri ritrovati nelle arche scoperte nel 181 a.C. sul Gianicolo siano una copia fedele e completa di detti libri, ipotesi interessante ma abbastanza improbabile.

circa le celebrazioni rituali (anzi è da sottolineare la precisione della indicazione liviana dei capitoli di quelli che dovevano essere i testi rituali).

Agli *scita* del pontefice Numa sottopone inoltre tutti i rimanenti *sacra* sia pubblici sia privati (notazione di un certo interesse perché col tempo la giurisdizione pontificale circa i *sacra* privati andrà restringendosi) [29] *ut esset quo consultum plebes veniret* (*plebes* è nom. arcaico), al fine di salvaguardare la ortodossia della pratica cultuale nella materia dell'accoglimento dei riti stranieri e della celebrazione diligente (*non neglegere*) dei riti patrii [30]. Infine ha prerogative circa i funerali, i Mani, la *procuratio prodigiorum* [31].

A conferma di una identità precisa del pontefice, distinta da quella del re Numa, se nella tradizione plutarchea il re Numa è *pontifex maximus*, in quella liviana il re Numa è il flamine diale [32].

Il pontefice massimo Numa Marcus, M. f.

Mi pare risalti con evidenza dal testo liviano innanzitutto un fatto. Questo pontefice massimo, scelto *ex patribus*, è considerato (anacronisticamente e perciò anche in modo datato) come punto di riferimento per la plebe [33], in un contesto che contempla la realtà di introduzione e recezione di culti nuovi rispetto ai patrii.

[29] Cfr. Bouché-Leclercq 1871, pp. 84-86.

[30] La religione romana è fondata sul principio *nemo separatim habessit deos; neve novos sive advenas nisi publice adscitos, privatim colunto* (Cic., *De leg.* 2. 8-10; vedi pure *Liv.* 39. 16).

[31] Già Peruzzi 1973, pp. 156-162, notava che i dati sul *pontifex* in Livio sono più ampi di quelli sugli altri sacerdoti, ed anche più minuti, sia per la menzione del nome del pontefice, sia per l'elenco dei capitoli dei testi rituali. La fonte da cui deriva è per lui un testo pontificale, dove si racconterebbe un fatto storico, memorabile, cioè l'attività del *p. m. Numa Marcius.* Non tiene conto della possibilità che *Numa Marcius* sia un personaggio fittizio, accuratamente costruito, pensa ad un fatto storico; ma la sottolineatura della correttezza pontificale del testo liviano è giusta; tanto è vero che questo testo è stato usato dagli storici per elaborare la struttura dei testi pontificali (accanto ad altre informazioni, meno particolareggiate).

[32] Tradizione più arcaica o più attenta alla successione storica dei sacerdozi o semplicemente una tradizione che, volendo distinguere il pontefice massimo da Numa, non poteva fare altro che indirizzare l'attività sacerdotale che gli riconosceva sul flaminato? Anche questa notizia comunque insiste sulla connotazione « pace » per Numa: cfr. poi oltre.

[33] Ogilvie 1965, p. 101, spiega *quo consultum plebes veniret* con un riferimento alla pubblicazione degli *arcana* pontifici da parte di Gn. Flavio: « ... ha aperto gli *arcana* pontifici per una pubblica ispezione ». Mi pare invece che il riferimento nel testo per Numa sia piuttosto al pontefice che non alla consultazione di qualcosa di pubblicato; inoltre il testo di Livio per Flavio 9, 46.1 ss. dice testualmente: *fastosque circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posse sciretur* (dunque *circa forum* e non presso il pontefice); il riferimento in Livio I 19 è invece il pontefice; ciò è evidente anche dai testi in cui c'è un uso analogo — tecnico — del termine *consuli*: Dig. 1. 2. 2. 37; Cic., *de domo* 12. 33. Anche nella tradizione di Dionigi è esplicitamente detto, anche se in modo assai più generico: « i pontefici danno spiegazioni e interpretano la dottrina a tutti i privati cittadini che sono ignoranti riguardo al culto degli dei ».

Sono da segnalare nel testo termini arcaici (*exsignata, plebes*) [34] e tecnici (*consulere, iusta funebria*) [35].

Inoltre la narrazione liviana è l'unica che conosca e dia un nome al pontefice massimo sotto Numa (altrove non c'è o è — in Plutarco — il re stesso) [36]: *Numa Marcius, M. f.* Un personaggio di nome Marcio (senza altre specificazioni) è altrimenti noto come senatore amico di Numa, padre del marito della figlia del re e dunque antenato di Anco Marcio [37]; pretendente al trono dopo la morte di Numa, si lascia, nella versione plutarchea, morire di inedia perché gli è stato preferito Tullo Ostilio [38]; in una notizia riportata da Tacito un personaggio di tal nome — qui è Numa Marcio — è una specie di *praefectus urbis* sotto Tullo Ostilio [39].

Numa Marcius, di cui è necessario il patronimico *M. f.* (e *Marcus* è nome raro nella famiglia dei *Marcii*)[40] a ribadirne la realtà completa, è pontefice mas-

[34] Cfr. Ogilvie 1965, p. 101; il termine *exsignata* si trova solo in Plauto, ad esempio. Circa l'uso di arcaismi in Livio, cfr. J. Unterman, 'Gli autori classici e il latino arcaico', in *AION* (ling) VIII, 1986, pp. 13-35, che dimostra che non sono artificialmente introdotti da Livio.

[35] Cfr. Ogilvie 1965, p. 101; il termine *consuli* per il pontefice massimo fa venire in mente Dig. I. 2. 2. 37 cui (P. Scipione Nasica *Corculum p. m.* 150-141) *etiam publice domus in sacra via data est, quo facilius consuli posset*; o Cic., *de domo* 12. 33: *maiores nostri vos solos et consuli et scire voluerunt.*

[36] Tentativi di conciliare la tradizione in Peruzzi 1973, p. 157 n. 5, che mi sembrano poco condivisibili.

[37] Plut., *Num.* 5: Plutarco fa pronunciare un discorso a Numa — dopo che gli è stato offerto il regno — sugli inconvenienti della regalità e insiste tra l'altro sull'amore per la pace; Marcio (suo parente) e il padre lo convincono con un discorso in cui dicono tra l'altro che il popolo desidera un capo amico della giustizia per vivere in pace sotto buone leggi; certo questo discorso sembra in parte l'opera di Plutarco stesso, visto che in Dionigi 2. 60. 1 è assai più breve; ma la menzione di *Marcius* parente di Numa fa pensare che Plutarco disponeva del testo — oggi perduto — di un annalista: cfr. Flacelière 1957, p. 239 e E. Pais, *Storia critica di Roma*, Roma 1913, 1, p. 447; Dionigi parla genericamente di parenti e non dà nomi. Ancora notizia di *Marcius* in Plutarco, *Num.* 6. 1; 21. 4: qui *Pompilia* viene maritata a Marcio e Plutarco dice esplicitamente che tutte le fonti sono d'accordo. Questo Marcio è il figlio di quel Marcio che aveva convinto Numa ad accettare il regno e che, emigrato con lui a Roma, τιμώμενος, fece parte del senato: entrato in competizione con Tullo Ostilio alla morte di Numa e vinto, si sarebbe lasciato morire di fame per il dispiacere.

[38] Plutarco, *Num.* 21. Suo figlio Marcio, sposo di Pompilia, rimase a Roma ed ebbe per figlio Anco Marcio, il futuro re: questi non aveva che cinque anni alla morte di Numa. Dal momento che per la morte del re Plutarco cita l'annalista Pisone, si ritiene comunemente che le notizie su queste vicende familiari siano da questo annalista (di famiglia che a Numa si ricollegava, i Calpurnii) derivate alla nostra tradizione.

[39] Tac., *Ann.* 6. 11: in realtà più che *praefectus urbi* si dice uno che *ius redderet ac subitis mederetur* quando fossero assenti re o magistrati. (Tacito conosce altri due *praefecti urbis*, Dentre Romulio sotto Romolo e Spurio Tarquinio sotto Lucrezio). Verosimilmente si è riempita l'attività del figlio di Numa Marcio (o è una diversa versione che non lo fa pontefice?).

[40] Cfr. Münzer, RE, col. 1545: « das Praenomen Marcus ist bei den Marciern überhaupt

simo solo nella tradizione liviana; qui poi di lui si perde ogni traccia e Anco Marcio (Liv. I. 32) è semplicemente figlio della figlia di Numa, senza che si accenni alla sua ascendenza paterna [41].

Tradizioni marcie dunque non si contentavano di riferirsi al re Anco [42], ma cercavano di riempire con una genealogia certamente fittizia i vuoti risalendo alla prima monarchia, con un procedimento diffuso a Roma e di cui abbiamo dimostrazione ad esempio anche per Tullo Ostilio. Ma è il modo in cui è realizzato questo in Livio che è importante: Marcio è il pontefice massimo e non l'amico di Numa della versione plutarchea [per altro estremamente interessante anch'essa, perché è in bocca a *Marcius* (e difficilmente sembra invenzione plutarchea e sarà piuttosto annalistica) che vengono messe le giustificazioni per l'accettazione del regno da parte di Numa, sia pure con largo contributo plutarcheo [43]].

sehr selten ». Tra i *Marcii* di cui abbiamo notizia solo quattro portano questo prenome, concentrati nel III sec. a.C. e tra questi due rilevanti, il primo plebeo che fu *rex sacrorum* nel 210 a.C. e da cui verosimilmente presero i Marcii il soprannome di *Reges* e un *Marcius Ralla, praetor urbanus* nel 204, con Scipione a Zama. Si potrebbe pensare che chi ha coniato *Numa Marcius M. filius* abbia avuto presente il nome di uno di questi; o forse, più ragionevolmente, bisogna pensare a quanto diceva Mazzarino 1966, p. 276, che la *gens Marcia* presuppone la discendenza da un *Marcus* sulla base di un rapporto di derivazione del gentilizio dal nome. Mazzarino ne parla a proposito di una delle scene raffigurate sulle pareti della tomba François di Vulci, con un *Marce Camitlnas* che uccide *Cneve Tarchunies* — che ricollega alla tradizione romana dei figli di Anco Marcio che uccidono Tarquinio. Cfr. inoltre Peruzzi 1970, pp. 129 ss., per il quale il *nomen* si trasmette ad indicare rapporti di soggezione giuridica, e dunque *Marcius* vuole dire colui che è nella *manus* di *Marcus*.

[41] Liv. I. 32: secondo le migliori tradizioni che non gli conoscono padre, cfr. Fenestella in Sen., *ep.* 108. 36; cfr. Cic., *de rep.* II 31.

[42] La famiglia dei *Marcii* è in auge dalla metà del IV secolo e resterà importante ancora nel III e oltre; e la influenza dei *Marcii* nella ricostruzione della storia arcaica di Roma è presupposta da molti, ad es. Poucet 1985, pp. 221-222, pensa che alcune imprese di Anco siano in realtà la antidatazione di imprese di C. Marcio Rutilo *cos.* 357. Addirittura G. Dumezil, *Mithe et epopée, III, Histoires romaines*, Paris 1973, p. 197, propone che i *Marcii* di IV sec. abbiano dato il loro gentilizio ad Anco. Senza arrivare a questi eccessi, evidentemente improponibili per l'antichità della tradizione su Anco, è certamente vera l'esistenza di tradizioni marcie che hanno influenzato la storia romana: cfr. Mazzarino 1966, pp. 87 ss.; o più recentemente Coarelli 1985, pp. 115 ss.; cfr. inoltre Münzer 1920, pp. 146 ss. e Hölkeskamp 1987, pp. 151 ss.

[43] Cfr. nota 37. Numa, in Plut., *Num.* 5-6, adduce gli inconvenienti della regalità alle proposte degli ambasciatori del senato, ricordando le accuse a Romolo e i sospetti; inoltre ricorda la propria vita pacifica, dedita alla religione. Ritiratisi gli ambasciatori, il padre e Marcio lo invitano... « ad accettare questo dono divino; regnare è servire la divinità, per un uomo saggio è campo di belle e grandi azioni. In essa si possono onorare gli dei con magnificenza, inclinare alla pietà gli animi degli uomini, ... Chi può dire se i Romani... non desiderano un re dolce e amante della giustizia, per vivere in pace sotto buone leggi? ». Sono questi i punti salienti del discorso di Marcio a Numa, imperniato tutto sui concetti di pace, giustizia, saggezza, religiosità. Per de Blois-Bons in alcuni punti di questo discorso in Plutarco sono evidenti richiami alle teorie isocratee.

Siamo dunque con ogni probabilità, in Livio I. 20, in presenza di una versione della tradizione [44] che vuole valorizzare il ruolo della *gens Marcia* già nella primissima età regia. Per questo utilizza direttamente Numa piuttosto che Anco Marcio (in questo senso mi pare vada il riferimento a Numa nel nome dato a questo Marcio: tracce della stessa tradizione sono evidenti anche nella tradizione plutarchea, dove il legame è adombrato nel fare di Marcio uno dei parenti di Numa), scavalcando e dunque rendendo meno autorevole la tradizione delle famiglie che a Roma si ricollegavano a Numa attraverso la sua discendenza maschile [45]. Siamo inoltre in presenza di una versione che vuole valorizzare la *gens Marcia* in connessione precisamente con il pontificato massimo.

Anche il re Anco Marcio nella tradizione è generalmente connesso alle attività dei pontefici. Sia nella tradizione liviana di Liv. I. 32, sia in quella che arriva a Dionigi di Alicarnasso, egli ordina al *pontifex maximus* di *proponere in publico publica sacra ut a Numa instituta erant ex commentariis* [46] *regis, in album relata* [47] (la versione di D. H. III 36 ricorda oltre a questa [48] analoga attività del pontefice Papirio all'inizio della repubblica). Questa versione insiste evidentemente sul rapporto del re Anco con la legislazione normativa pontificale, nel segno della discendenza da Numa; versione insieme più povera nella caratterizzazione del ruolo del pontefice — confinato nella funzione di rendere pubblici i *sacra*

[44] Nell'ambito di tutto un processo ricostruttivo di genealogie per la prima età regia, dovuto in buona parte al lavoro delle famiglie che tentano di darsi antenati al livello della più alta antichità: cfr. il caso — analogo — di Tullo Ostilio. Cfr. su questo tema, tra gli altri, T. P. Wiserman, ' Legendary Genealogies in Late Republican Rome ', in *Greece and Rome,* 1974, pp. 66-78.

[45] Su questo vedi oltre. Specialmente interessata è la famiglia degli *Aemilii Mamercini.*

[46] Pailler 1988, p. 653, collega il termine *commentarii* (di Numa, in cui Tullo Ostilio avrebbe trovato i sacrifici segreti) al verbo *comminiscor*, che sarebbe usato per il processo verbale delle sedute dei collegi sacerdotali, e di conseguenza intende in senso tecnico l'uso del termine. Ma il termine *commentarii* è usato anche per indicare i testi di Servio Tullio da cui furono tratte le istituzioni repubblicane: dunque è verosimile un uso più ampio e generico di quello ipotizzato da Pailler.

[47] Secondo Peruzzi 1973 (che ci crede), p. 171, la pubblicazione di Anco Marcio dovette essere imponente. Naturalmente la tradizione sulla pubblicazione delle leggi sacre è tutt'altro che univoca: Livio 6. 1. 9-10 dice che i pontefici non pubblicarono delle *leges regiae* quelle che *ad sacra pertinebant*, per tener gli animi della moltitudine *oppressa ut religione costrictos*; Cicerone ripete che c'erano testi conosciuti solo dai pontefici: *de domo* 12. 33: *maiores nostri vos solos et scire et consuli voluerunt*; 54. 138: *nihil de abscondito pontificum iure dicturum*. C'è dunque tutta una tradizione che come quella di Livio per Numa non parla affatto di pubblicazione pel diritto sacro. Questa attività non è da assimilare *tout court* — come fanno molti — a quella di Gneo Flavio, che espone nel 304 solo lo *ius civile* e i *fasti* (Liv. IX 46; Val. Max. 2. 5. 2).

[48] Sono *exempla* di commento antiquario? Comunque la versione di Dionigi, che Anco prese dai pontefici le disposizioni circa le cose sacre fissate da Pompilio, le fece incidere su tavole ed esporre nel foro, per chiunque volesse vederle: a) tende a coinvolgere meno il pontefice; b) riprende esattamente i termini dell'esposizione dei *fasti* e dello *ius civile* da parte di Gn. Flavio.

ut a Numa instituta (o addirittura di portarli ad Anco nella versione di Dionigi) — e più ricca di particolari certamente seriori, come il riferimento ai *commentarii regis* e allo *ius papirianum* [49]. La versione liviana di *Numa Marcius* invece attribuisce ad un antenato della *gens Marcia* non solo una realtà ed un ruolo di rilievo nelle vicende del tempo del re Numa, ma soprattutto un rapporto diretto col pontificato attraverso il ruolo definito di pontefice massimo. La sua figura è chiaramente e direi accuratamente costruita, col nome di entrambi i re; non basta il gentilizio, occorre il prenome nella formula onomastica binaria; questo prenome è Numa e serve ad insistere su di un legame tra questo re ed i Marcii indipendente e precedente il legame di matrimonio con la figlia del re, e anche, forse più verosimilmente, per controbattere, inglobandola, la tradizione che affidava a Numa stesso il ruolo di primo pontefice massimo [50].

Dal patronimico non si può dedurre nulla, se non che serve ad identificare più completamente il personaggio; esso è raro nella famiglia dei Marcii ma non inesistente (anzi un personaggio Marcio di rilievo lo portò, il *Marcius* primo *rex sacrorum* plebeo nel 204 a.C.) [51]; ma è probabilmente in rapporto con il gentilizio (comunque i Marcii di tal nome sono tutti del III secolo) [52].

Come che sia, questa è una versione che, con più forza e chiarezza dell'altra che utilizza Anco, conosce e valorizza un legame della *gens Marcia* con il pontificato e forse ne sottolinea in una diversa maniera il ruolo: a Numa Marcio sono affidati i *sacra excripta exsignataque*, e il pontefice, che non li propone *in publico*, resta come garante per la plebe dell'ortodossia cultuale (che è lo stesso

[49] Questo nella versione di Dionigi: cfr. NNDD, s.v. « *ius papirianum* ». Cicerone non conosce nel *de rep.* lo *ius papirianum* e la prima menzione è proprio in Dionigi III, 35. 4. E Cicerone conosce e cita nel *de rep.* e altrove (importante *pro Rab.* 35-37) le leggi di Numa nei *monumenta* dei pontefici. Sullo *ius papirianum* e sulle possibili origini, cfr. Gabba 1960, pp. 202 ss. e Martin 1982, p. 118, che pensa a Valerio Anziate; le ipotesi prevalenti schematicamente sono: 1) è un falso di età cesariana o augustea; 2) è dovuto all'attività pontificale dei *Papirii* nei due ultimi secoli della repubblica; 3) è dovuto alla rielaborazione di Granio Flacco di materiale — pitagorico — di II sec. a.C. Cfr. inoltre Tondo 1979, pp. 35-36.

[50] Di cui c'è rimasta traccia unicamente nella versione plutarchea. Varrone, in Plut., *Q. R.* 4, ricorda come primo pontefice un *Cornelius* sotto Tarquinio. Martin 1982, pp. 116-117 pensa che Numa Marcio da un lato sia il modo concreto con cui Livio vuole rendere l'istituzione (Dionigi e Plutarco, in presenza di dubbi sul nome, tacerebbero); dall'altro che sarebbe un doppio di Anco Marcio e contemporaneamente, essendo *p. m.*, maschererebbe con la sua mancata elezione il fatto che durante l'età regia i pontefici sono i successori del re. Mi pare una considerazione piuttosto artificiosa e complicata; inoltre non tiene conto delle caratteristiche di Numa Marcio (che comunque dovrebbe essere un raddoppiamento e di Numa e di Anco Marcio, al limite). Ogilvie 1965, p. 183 identifica come primo pontefice un Postumio, sulla base di un denario di A. Postumio Albino, monetiere del 79 a.C. La propaganda familiare sulle monete è caratteristica della prima metà del primo secolo, come vedremo in seguito per i Marcii.

[51] Liv. XXVII 6; 16; 36. 5. Münzer *RE*, n. 98; vedi nota n. 42.

[52] Cfr. Münzer *RE*, 1545 ss. Questo potrebbe costituire un indizio cronologico per la nostra tradizione? Vedremo che in fondo gli altri elementi sembrano combaciare tutti.

fine che si propone Anco attraverso però la pubblicazione e dunque diminuendo il ruolo di garante del *p. m.* e senza riferimento alla plebe) e come affidatario e controllore di tutti i *sacra*, e pubblici e privati.

Se è realmente possibile cogliere in questi termini questa sfumatura nella contrapposizione delle due notizie, ne consegue che nella versione solo liviana di *Numa Marcius pontifex maximus* si deve vedere una lettura che tende a dare un diverso e maggiore rilievo alla figura del pontefice massimo, valorizzandone piuttosto la funzione di controllo e garanzia che non quella della pubblicazione, in un momento in cui la contrapposizione *patres-plebs* ha ancora un senso e c'è un contesto religioso abbastanza innovativo.

Accanto a questo, è versione che conosce ed elenca con precisione la caratteristica legislazione dei pontefici in materia di *ius sacrum*. Dunque dietro il racconto liviano si intravede anche una autorevole fonte di ambiente pontificale o quanto meno di giureconsulti legati al pontificato.

Numa, la fides *e la* concordia

Altri aspetti conviene considerare prima di cercare di identificare ambienti e tramiti di questa tradizione.

Dicevamo all'inizio che Livio identifica due elementi strettamente collegati tra loro a fondamenti costitutivi del regno di Numa, la *pax* e la *fides* fondamento di *ius iurandum*, in quel cap. 21 che è un po' la ricapitolazione, un po' la conclusione della breve trattazione dedicata alla vita di Numa.

Quanto al tema *pax*, esso ovviamente è generalmente testimoniato nella tradizione su Numa: legato a *Janus* nella tradizione annalistica di Pisone [53], o ai feziali e alle εἰρηνοδίκαι in quella di Cn. Gellio [54], è presente in tutte le tradizioni che siamo venuti considerando: in Cicerone, in Dionigi, in Plutarco, in Floro. Anche in Diodoro, tradizione notoriamente apprezzata per l'antichità delle fonti, Numa è precisamente all'insegna della *pax* [55]. In Livio è maggiormente evidente questa relazione, se riflettiamo che essa non è solo concettualmente sottolineata ma per così dire istituzionalizzata: Numa è *flamen dialis* nella versione liviana e questo

[53] Varr. *l.l.* 5. 165: *Iani signum et ius institutum a Pompilio, ut scribit in Annalibus Piso*, Piso, fr. 19 Peter.

[54] Fr. 23 Peter.

[55] Diod. VIII, 14: « il re romano Pompilio trascorse tutta la sua vita in pace »; inoltre c'è l'affermazione del pitagorismo di Numa e la caratterizzazione religiosa di questo pitagorismo: « ed alcuni dicono che divenuto alunno di Pitagora abbia preso da quello le sue leggi relative agli dei e ne abbia ricevuto molti insegnamenti, per i quali divenne personaggio insigne e fu scelto come re venuto da paese straniero ». Cfr. pure da ultimo, e non solo sul tema *pax*, V. Buchheit, ' Plutarch, Cicero und Livius über die Humanisierung Roms during König Numa ', in *SymbOslo* LXVI, 1991, pp. 71 ss.

sacerdote, tra gli altri divieti, ha quello di vedere *classem procinctam extra pomerium; id est exercitum*, come ci informa Gellio (*N. A.* X 15. 2).

Anche *fides*[56] è una connotazione diffusa per Numa. In modi diversi: in Cicerone, *de rep.* II. 14. 26, all'inizio del regno di Numa si dice che Numa ispirò amore per l'*otium* e la *pax*, con i quali soprattutto si rafforzano e si sviluppano *iustitia* e *fides* (dove dunque appunto questi diventano elementi programmatici, legati precisamente al provvedimento di distribuzione delle terre). Plutarco e Dionigi parlano del culto di *Fides*, accostandolo o collegandolo a quello di *Terminus*[57]. Anche in Floro c'è *Fides*, relegata a *Janus* (in Floro prevale *religio*)[58]. Certo nella sintetica versione liviana più facilmente *fides* assurge a concetto simbolico ispiratore (ed è *fides ac ius iurandum*, concetto che è per esempio già in Ennio, sia pure non per Numa ma nelle tragedie)[59], cioè *mores* (richiamo il *legibus ac moribus* dell'inizio della trattazione liviana). Accostato a *fides* in Cicerone c'è *iustitia*, in Dionigi pietas (che forse in qualche modo anticipa Floro, *religio et iustitia*); Plutarco ha vari richiami alla giustizia: un riferimento indiretto è nel cap. 17 della vita di Numa, dove credo di aver dimostrato attraverso la terminologia usata che il tema è quello della giustizia nei suoi due aspetti — aristotelici — di giustizia correttiva e giustizia distributiva[60].

Accanto a questi concetti ideali che presiedono alla attività di Numa, non è esplicitamente — ma direi neppure in maniera implicita — richiamato per il Numa liviano il concetto di *concordia*. È indubbiamente difficile e forse anche pericoloso ragionare per difetto; ma mi pare significativo che proprio nello storico patavino non ci sia nessun accenno a questo concetto — o a termini che lo indicano — neppure in riferimento agli antecedenti della sua nomina, lo scontro tra Sabini e Romani: alla morte di Romolo in Livio si accenna solo alla paura che la città priva di imperio divenga vittima dall'esterno e Numa viene scelto tra i Sabini non per mettere pace tra i due ἔθνη, ma perché *fremere deinde plebs moltiplicatam servitutem* e non avrebbe sopportato se non un re da lei creato (ancora qui riferimenti alla plebe e alla contrapposizione *patres-plebs*!):

[56] Cfr. Levi 1981, p. 166: « *fides* è il più elaborato dei concetti sacrali pregiuridici, base dello *ius sacrum* e poi dello *ius naturale* e dello *ius gentium* ». Per Ogilvie 1965, p. 103, l'attribuzione a Numa di *Fides*, religione ed *aedes*, è anacronistica, trattandosi di una di quelle divinità concettuali che nel III secolo avranno culto a Roma (secondo Cic., *de nat. deorum* 2. 61 il tempio a *Fides* fu eretto nel III secolo da Atilio Calatino; ma niente esclude che ci fosse un tempietto precedente). Ogilvie scrive: « Gli storici che ascrissero *Fides* a Numa lo fecero per rafforzare l'importanza di questo concetto nella società domestica e nelle relazioni internazionali dei loro propri tempi » (pensa appunto agli anni 250-150: ma casomai è solo la concettualizzazione, perché il culto di *Dius Fidius* è certamente precedente al III secolo).

[57] In Dionigi II 74-76: *Terminalia*; concordia e temperanza; *Fides*; divisione in *pagi*; concordia; in Plutarco, *Num.* 16. 3-4: *Fides*; *Terminus* veglia sulla pace e testimonia della giustizia; poi Numa divide gli *agri* tra i poveri e il territorio in *pagi*.

[58] Cfr. nota n. 17.

[59] Enn., *Trag.* 403 V.

[60] Cfr. Storchi Marino 1975, p. 32.

cioè per dir meglio il concetto che si tratta di evitare la στάσις e dunque creare la concordia non viene esplicitato, non giunge a consapevolezza.

È una omissione interessante: anche in Floro, che ha certamente in Livio una delle sue fonti principali, non c'è per Numa la concordia tra i concetti ispiratori del suo regno. In Cicerone invece c'è l'endiadi *pax concordiaque* che definisce il periodo del regno di Numa, accanto ai concetti di *iustitia, fides, religio*[61] che lo modellano. Anche in Dionigi e in Plutarco si sprecano le similitudini sull'accordo tra i cittadini: in Dionigi i termini di concordia sono a proposito del rapporto tra Romani e Sabini alla morte di Romolo; inoltre i termini di un accordo di strumenti musicali sono richiamati per la distribuzione delle terre e il regno di Numa si chiude con la visione della concordia tra i cittadini e dell'ammirazione dei vicini; in Plutarco il termine non c'è, ma c'è il concetto corrispondente espresso dal vocabolo εὐαρμοστία (termine raro nella letteratura greca, usato ancora solo nel trattato sulla regalità di Ecfanto)[62], realizzato con la διανομὴ κατὰ τέχνας (tutto il cap. 17 è all'insegna della ricerca dell'armonia e della concordia sociale). Inoltre si parla di dissensi tra Sabini e Romani e dell'elezione di Numa come mezzo per evitare le στάσεις all'interno di Roma. Συναρμοστία è poi esplicitamente richiamata in Plutarco nel confronto tra Licurgo e Numa, come effetto del regno di Numa.

È quella liviana dunque una omissione interessante e ritengo non casuale, visto che la concordia si trova giusto presso quelle tradizioni che contemporaneamente ricordano proprio quei provvedimenti di natura più specificamente sociale e politica che Livio omette, e che fanno scaturire da questi provvedimenti la concordia. Direi di più: accanto a *Fides* nelle tradizioni di Dionigi e di Plutarco c'è immediatamente ricordato il culto a *Terminus*, che si trascina dietro il tema della riforma dei *pagi* operata da Numa; ora la riforma dei *pagi* fa parte di quei provvedimenti politici di Numa che del tutto omette la tradizione liviana[63] e che servono a promuovere la concordia tra i cittadini in Dionigi; per Plutarco è presentata accanto[64] alla ripartizione in *collegia opificum* — che immediatamente

[61] Oltre a *clementia, amor otii ac pacis, sapientia, humanitas, mansuetudo.*

[62] Cfr. Storchi Marino 1975, p. 24.

[63] Da Livio I. 55 sembra opera di Tito Tazio (è la tradizione delle *aedes* del Campidoglio votate da Tazio e spostate da Tarquinio, all'infuori di quella dedicata a Termine). Anche per Varrone Termine è dio di Tazio, cfr. *l. l.* V 74; cfr. ancora il denario di Vettio del I sec. a.C. e la doppia interpretazione che se ne dà da parte dei critici proprio sulla base della doppia tradizione. Anche se credo che abbia ragione Morel 1962, pp. 37-38, nell'interpretare il personaggio rappresentato come Numa, perché al personaggio è attribuito il termine *iudex*, che è chiaramente connesso al concetto di *iustitia* che tutte le fonti rivendicano a Numa. Vedi inoltre nota 22.

[64] Plutarco non parla precisamente di concordia per i *pagi*, ma soprattutto di pace (la distribuzione delle terre ai poveri e la divisione della χώρα in *pagi* ha il fine di sopprimere l'ἀπορία che spinge all'ἀδικία ed è fonte di pace — φίλτρον εἰρήνης. Ma il concetto di accordo e concordia è in tutta la vita diffuso ed inoltre in questo cap. 16 usa il verbo

la segue e che è in lui concetto più ampio di unione-divisione del πλῆθος dei cittadini — [65]: quei provvedimenti cioè che identificano un Numa politicamente orientato (un Numa politico) [66]. E *Terminus* in Livio non c'è per Numa, c'è subito dopo *Fides* un riferimento a *loca*, ma sono i *sacraria* del rito religioso degli Argei.

Ne viene fuori un Numa anche idealmente diverso, un Numa dei *mores* e della *religio* piuttosto che un Numa dei πολιτεύματα, ispirato ai valori di *pax iustitia* e *fides* e non esplicitamente a quello di *concordia* pitagoricamente ed ellenicamente intesa come ὁμόνοια: cioè ad un sentimento di accordo e benevolenza tra cittadini, reso possibile o dalla subordinazione di tutti a un νόμος impersonale — o un ἡγεμών personale —, o dall'aiuto tra persone di differente condizione sociale, come bene la definisce il Momigliano [67]. Un concetto insieme più comprensivo, generico e meno dinamico di quello romano di *concordia ordinum* che da quello si verrà sviluppando nella differente realtà della Roma di IV sec. a.C., in cui il concetto della ὁμόνοια greca e il relativo culto penetra.

Come ha recentemente visto Freyburger [68], lo spirito di *Fides*, che consiste nel ricercare non tanto l'armonia e l'intesa, quanto nel preservare l'integrità della tradizione dei contratti, degli accordi (si parla in tal senso di conservatorismo di *Fides*), è abbastanza diverso da (e casomai opposto a) quello di *Concordia*.

Il Numa che ne vien fuori è da questa mancanza sottolineato; voglio dire: *fides* è in tutti, *fides* e *concordia* caratterizzano diversamente la stessa *fides*, accostando all'idea del rispetto della tradizione quella del superamento delle distinzioni politiche e soprattutto sociali — qui — in una unità più ampia [69].

μίγνυμι — ἐμμίξας τοῖς πολίταις τὴν γεοργίαν — che adopera pure per la divisione κατὰ τέχνας con quella polarità divisione-mescolanza che risulta dunque sottesa ai provvedimenti politici in Plutarco.

[65] Cfr. Storchi Marino 1975, p. 9.

[66] Alcuni ritengono che in particolare la raffigurazione di un Numa favorevole agli agricoltori (il Numa delle offerte incruente, 'agricoltore', il Numa della divisione delle terre) sia alla base della opposizione alla legislazione filosofica di Numa agli inizi del II sec. a.C., conclusa dal rogo dei libri e dalle polemiche del 181 a.C., così vive nella tradizione storiografica. Cfr. Piccirilli 1980, p. XXXV; e specialmente Della Corte 1974, pp. 3 ss., che vede in questa vicenda il contrasto tra gli interessi dei *pecuarii* e di chi deteneva terreni a pascolo e quelli di chi aspirava all'incremento dell'agricoltura, con lo sfruttamento in questo senso dell'*ager publicus*, sulla base tra l'altro del framm. 17 Peter di Cassio Hemina.

[67] Cfr. Momigliano 1942, pp. 111-120, che richiama positivamente il fr. 3 di Archita; Martin 1982, p. 387 richiama espressamente la « doctrine politico-religieuse propagée par Archytas ».

[68] Freyburger 1986, pp. 304 ss. Sul concetto di *fides* e di *concordia* vedi pure le relative voci in Helleguarch' 1972.

[69] Freyburger 1986, p. 315, analizza la vicinanza, ma anche l'opposizione tra i due concetti: « lo spirito di *Fides* è in ogni caso estraneo e al caso opposto alla mentalità di Concordia. Consiste non nel ricercare l'armonia o l'intesa, bensì nel preservare l'integrità della

La lex Ogulnia

A me pare che tutti questi elementi che siamo finora venuti considerando evochino un momento preciso, quello della *lex Ogulnia* del 300 a.C., che sanciva finalmente la presenza dei plebei nel collegio pontificale e in quello degli auguri [70]. Questa legge, proposta dai tribuni della plebe Q. e Cn. Ogulnio [71], veniva approvata dopo una strenua opposizione di Appio Claudio Censore a sostegno delle ragioni del patriziato [72]: contro di lui precisamente argomenta in Livio il *suasor legis P. Decius Mus* [73], mentre il resto del patriziato in questa occasione per Livio avrebbe lottato senza troppa forza, mostrandosi rassegnato, avvezzo a *tali genere certaminum vinci*, tanto più nel confronto con *consulares, triumphales, censorii* [74].

tradizione dei contratti, degli accordi ». Sottolinea poi insieme il conservatorismo di *fides*: ad es., in età augustea, questo concetto sarà la bandiera di Decimo Bruto, Lepido, Antonio, non di Augusto (p. 328). *Fides* è culto antico in Roma, come *Dius Fidius* nella forma originaria, mentre tra IV e III sec. si viene trasformando nel culto della *Fides*, concetto astratto, evoluzione comune nella religione romana.

[70] Liv. X 6. 3-9. 2. Per Bouché-Leclercq 1871, p. 323, l'importanza del *p. m.* sarebbe aumentata in seguito a questa legge: e già poco dopo, nel 253 a.C., avremo il primo pontefice plebeo.

[71] Che Livio — che mostra spesso tutt'altro che simpatia per i tribuni della plebe — presenta come mestatori per i quali ogni occasione è buona pur di *criminare patres apud plebem*, i quali, tentata invano ogni altra occasione — poco prima ci ha detto che la plebe per motivi bellici è nelle colonie — decidono di rivolgersi ai *capita plebis*, cioè ai *plebei consulares* e *triumphales*.

[72] Qualche critico anche di grosso rilievo ha ritenuto, data la difficoltà di immaginare Appio contemporaneamente teso a laicizzare il diritto e a conservare la tradizione patrizia del pontificato, che questa opposizione fosse inventata; ma giustamente e con chiarezza Cassola 1962, pp. 133 e 149 e letteratura ivi ampiamente citata, ben evidenzia come « contro l'autenticità della notizia non ci sono argomenti, né storici né filologici » e dunque la tradizione va compresa e non corretta. Per la tesi opposta, oggi poco frequentata, vedi ad es. F. A. Münzer, s.v. *Claudius* 91, in *RE* III, 2, 2683-2684.

[73] Liv. X 7.-8. Il discorso di *P. Decius Mus*, che sarà uno dei plebei nel primo collegio pontificale misto, è assai interessante: accanto al richiamo delle virtù della sua famiglia e della *devotio* del suo antenato, evidentemente accetta agli dei, Decio argomenta la capacità e dignità dei plebei per l'accesso al pontificato dal fatto che essi sono già *decemviri sacris faciundis*, interpreti dei carmi sibillini, *antistites Apollinaris sacri* (Liv. X. 8. 2); che già hanno un ruolo importante nello stato; che c'è analogia con quando *Atta Clausus*, progenitore dei Claudii, fu accolto nel numero dei patrizi; e che poi in fondo « se i patrizi possono chiamare il padre, vuol dire che sono appunto *ingenui* », come lo sono i plebei come lui e suo figlio (possiamo pensare ad una polemica indiretta, per questo riferimento alla *ingenuitas*, contro i libertini ed Appio Claudio che li appoggia?).

[74] Liv. X 6. 9-11 (*minus autem tctendere*); Liv. X 7. 1: *certatum tamen suadenda dissuadendaque lege inter Appium Claudium maxime ferunt et inter P. Decium Murem.*

Proprio nel primo collegio pontificale che accoglie i plebei dopo la *lex Ogulnia* troviamo l'unico Marcio che conosciamo come pontefice, *C. Marcius Rutilus* poi *Censorinus, cos.* nel 310 [75], che contemporaneamente e sempre per la *lex Ogulnia* nel 300 è eletto augure [76]; egli giocherà anche in seguito, nella prima parte del III sec., un ruolo di grande rilievo, rivestendo per ben due volte la censura [77].

Poco prima, nel 304 a.C., l'edile Gneo Flavio, ad Appio Censore strettamente legato [78], aveva sancito il compimento del processo di laicizzazione del diritto pubblicando i *fasti* e le *legis actiones*, aprendo cioè gli *arcana* pontificali [79].

La vicenda politica in quest'ultimo scorcio di IV sec. non fu cosa di poco momento: basti qui ricordare — la problematica è davvero troppo ampia — che ci furono scontri intorno ad una serie di temi, il completamento della parificazione tra plebe e patriziato, con la inserzione dei plebei nei collegi sacerdotali degli auguri e dei pontefici, i problemi della rappresentanza e valenza politica dei ceti non proprietari (la *turba forensis* e la sua distribuzione fra le tribù territoriali [80]; la presenza dei libertini nel senato [81]); l'innovazione in campo magi-

[75] Avrà colleghi: *P. Decius Mus* (*suasor legis*); *P. Sempronius Sopho*; *M. Livius Denter*. Sui personaggi del collegio pontificale del 300 vedi d'Ippolito 1986, pp. 76 ss.; Cassola 1962, pp. 146-159; Phillips 1972, pp. 337-356. Tra questi spicca un personaggio di certo rilievo e di grande autorità nel collegio pontificale, ricordato come pontefice giureconsulto dal Digesto D. 1. 2. 2. 37 Pomp. *sing. Enchir.*, definito *Sopho* (cfr. Colli 1981, pp. 74-89; 377-380 che parla di interazione con Apollo).

[76] Cfr. Liv., 1. c.; avrà colleghi *C. Genucius; P. Ae. Paetus; M. Minucius Faesus; T. Publilius*; qui è citato solo come *C. Marcius*. Sulla non necessità di questa identificazione, cfr. Hölkeskamp 1987, n. 4, p. 140.

[77] Cfr. Münzer *RE*, col. 1593.

[78] Anche se è stato sostenuto che questo legame possa non essere più che antica congettura; esso è infatti apparentemente ignorato da Pisone e da Licinio Macro. Vedi A. Drummond, rec. a Ferenczi 1967, in *JRS* 1982, p. 176.

[79] Cfr. Liv. IX 46 1 ss.; Val. Max. 2. 5. 2. In Dig. 1. 2. 2. 6-7 la versione è leggermente diversa: « G. Flavio dopo che Appio ebbe proposto e redatto queste azioni » (si riferisce all'opera di Appio *de usurpationibus* di cui non sappiamo altro, D 1. 2. 2. 36) « gli sottrasse il testo e lo consegnò al popolo »; cfr. Cic., *pro Mur.* 11. 25. Dietro questa tradizione del furto di Flavio dell'opera di un Appio che verosimilmente non avrebbe voluto darla al pubblico è da vedere un chiaro tentativo di parte della tradizione di addolcire i connotati antiaristocratici e antipontificali della politica di Appio Claudio, secondo quanto acutamente propone Schiavone 1990, p. 419.

[80] Cfr. in particolare Liv. IX 46 10-14. La *forensis factio*, ci dice Livio, era *vires nacta* con la censura di Appio, che prima aveva inquinato il senato con i figli dei liberti e poi, dato che la *lectio* non era stata accettata e che non aveva trovato *opes* presso il senato, aveva corrotto il campo, distribuendo gli *humiles* in tutte le tribù. La *civitas* era divisa *in duobus partibus*, da un lato il *populus integer, fautor ac cultor bonorum*; dall'altra la *forensis factio*; e nel 304 Fabio Rulliano, a motivo insieme di concordia e *ne comitia essent in manu humillimorum*, distribuisce nelle quattro tribù che chiama urbane gli *humiles*, realizzando così una *temperatio ordinum* e meritando il titolo di Massimo.

[81] Liv. IX 29. 6 (*infamis et invidiosa lectio*); Liv. IX 46 10.

stratuale [82]; le innovazioni cultuali [83], la spinta espansionistica orientata verso il centro-nord e il mezzogiorno della penisola italiana [84].

Anche se appunto le nostre fonti sono non del tutto esaurienti e si sono da parte della critica storica rivendicate in dubbio molte posizioni che l'annalistica ci ha tramandato [85], si può dire che due schieramenti principali si sono affrontati in questo scorcio di tempo: da un lato l'alta nobiltà plebea dei *Decii* e degli *Ogulnii*, nonché dei *Marcii* [86] e di *P. Sempronius Sopho* accanto alla nobiltà patrizia dei *Fabii*; dall'altro Appio Claudio nella scia legato a un gruppo eterogeneo, sui cui appartenenti c'è ampia discussione tra i critici [87], ma sostanzialmente

[82] Penso ai tentativi di Gn. Flavio di ottenere anche ad altri che non fossero consoli o *imperatores* la capacità di dedicare *aedes* o al dibattito sulla censura tra Appio Claudio e il tribuno della plebe Sempronio Sofo, e al plebiscito Ovinio che aveva poco prima della censura di Appio stabilito norme per la *lectio senatus*, contro cui va la *lectio* di Claudio — cfr. Clemente 1990, pp. 41 ss. — ma anche alla elezione popolare di parte dei *tribuni militum* su proposta dei tribuni della plebe *L. Atilius* e *C. Marcius* e dei *duumviri navales* su proposta del *t. p. M. Decius*.

[83] Pensiamo ad es. all'interesse di Appio per il culto di Ercole e alle sue trasformazioni; Liv. IX 29. 9; o all'introduzione del culto di Asclepio (Q. Ogulnio); cfr. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, pp. 144-149; J. Scheid, *La religione a Roma*, Bari 1986, pp. 108 ss.

[84] Cassola 1962, pp. 146 ss., sviluppando in parte una tesi di E. S. Staveley, ' The Political Aims of *Appius Claudius Caecus* ', in *Historia* 8, 1959, pp. 410-433, sull'interesse di Appio e di gruppi interessati al commercio e all'artigianato per una espansione verso il meridione della penisola italiana, ha individuato due distinte direttive politico-militari, rappresentata da due gruppi distinti, una (Publilio-Claudio) orientata all'espansione verso il mezzogiorno, l'altra (Fabio-Decio) orientata verso il nord. Oggi si tende da un lato a diminuire il ruolo dei gruppi commerciali in questo momento (cfr. Mac Bain 1980, p. 359), dall'altro ad interpretare in modo più corale la politica di espansione romana di questo periodo; cfr. Musti 1988, pp. 527 ss.; Clemente 1990, pp. 44 ss.; e da ultimo Loreto 1992, p. 67, per il quale non esiste un partito meridionale fino al 290.

[85] Si è parlato da parte di qualche studioso di un orientamento fortemente critico dell'annalistica romana nei confronti del censore. Per Alföldi 1969, p. 61, esso sarebbe dovuto soprattutto all'ostilità di Fabio Pittore e alla sua opera di falsificazione: sull'esagerazione di questa falsificazione e su una tradizione anticlaudia già nel poeta Nevio, vedi già Gabba 1966, pp. 154 ss. Sull'inquinamento della tradizione insiste ora T.P. Wiseman, *Clio's Cosmetics, Three studies in graeco-roman Literature*, Leicester 1979, parte II.

[86] In particolare C. Marcio Rutilo Censorino. Cassola 1962 nota a p. 149 che abbiamo dati piuttosto vaghi per il Censorino; a me pare invece che ce ne siano abbastanza per individuare la sua azione e la sua collocazione politica; cfr. Phillips 1972, p. 352 e Mac Bain 1980, p. 369.

[87] Nella tradizione Appio viene spesso presentato come isolato, ma questo è smentito dalle vicende che vengono narrate. Comunque non c'è accordo totale tra gli storici circa i referenti di Appio; nel testo citiamo i legami su cui c'è maggior consenso.

Aemilii Mamercini [88], Publilio Filone, Papirio Cursore [89], e il suo cliente, il libertino Gn. Flavio [90].

Anche sulla valenza politica della azione di Claudio c'è stato e c'è ampio dibattito tra gli storici; ne sono state tentate diverse letture, persino opposte [91]: qui non posso che limitarmi a dire — rischiando deliberatamente di semplificare — che non mi pare si possa identificare la sua politica con taglio troppo netto;

[88] Certamente i Mamercini sono legati a Filone e nella linea di Appio. Sugli *Aemilii Mamercini* vedi da ultimo Loreto 1992, che ne rileva l'interesse per l'agro falerno e la convergenza con Publilio Filone anche su questa questione (Liv. VIII. 12. 11-12).

[89] Vedi Cassola 1962, pp. 129 ss., che pensa sia suo alleato Papirio Cursore, mentre esclude altri. Appio Claudio è certamente nella scia dell'azione di Q. Publilio Filone: cfr. tra gli altri A. Garzetti, 'Appio Claudio Cieco nella storia politica del suo tempo', in *Athenaeum* (n.s.), 1947, pp. 175-224 (p. 223); cfr. inoltre Mazzarino 1966, p. 255. Altri nomi sono quelli di L. Volumnio Flamma e di C. Plautio *Venox*, cfr. Phillips 1972 e Mac Bain 1980, p. 371.

[90] Di recente l'importante lavoro di Hölkeskamp ha rinnovato il dibattito sull'uso del metodo prosopografico per la ricostruzione delle vicende politiche della età repubblicana, criticando una impostazione metodologica di prosopografia pura, ma certo eccedendo nella visione di un senato capace di superare le divisioni tra i nobili in nome di una solidarietà di ceto. È evidente che le scelte saranno ricadute su uomini di governo capaci: ma è pure evidente che si verificano alleanze e scontri tra gruppi nobiliari tenuti insieme da legami di clientela e anche — ma non sempre necessariamente — portatori di ipotesi diverse. Cfr. le osservazioni di G. Zecchini, 'Prosopografia e storia politica (a proposito di un libro recente di K. J. Hölkeskamp)', in *Aevum*, 1990, pp. 61-68. Tra l'altro va detto che già la tradizione antica, che appunto sugli scontri riflette prima ancora che la storiografia moderna, è ben consapevole che gli scontri tra i gruppi familiari non sono solo ideologici: vedi ad esempio le notazioni liviane sulla personalità di Valerio Corvo o di Papirio Cursore: esse si accentuano in modo particolare per la seconda metà del IV secolo.

[91] La valenza politica dell'azione di Appio Claudio è indubbiamente di non facile definizione; le differenti interpretazioni degli storici sono state rese possibili dalla varietà degli interessi e anche da una certa contraddizione tra gli stessi, vuoi per la originalità del personaggio e della sua linea politica, vuoi per le ambiguità a volte delle fonti che ce la tramandano, percorse spesso da una forte ostilità anticlaudia (vedi nota 85). Cfr. ora la bella messa a punto di Mac Bain 1980 assai chiara e lineare, ancorché sintetica. In modo particolare dobbiamo ricordare le tesi di Ferenczy 1967, pp. 27 ss., che evidenzia le contraddizioni, le incertezze, la terminologia instabile del testo liviano, che gli pare parziale nei confronti di Appio; di R. Develin, 'The Integration of the Plebeians into the Political Order after 366 B.C.' e J. von Hungern Sternberg, 'The End of the Conflict of Orders', in Raaflaub 1986. Cfr. inoltre Schiavone 1990, pp. 419-420, che presenta la politica claudiana come una democrazia plebea a sfondo tirannico. Ma è la lettura di Clemente 1990, pp. 45 ss., quella che mi sembra più convincente, per il quale sostanzialmente Appio è uomo politico aristocratico che fonda il suo potere su rapporti di clientela. Di recente Loreto 1991 ha dato del censore una interpretazione originale come di riformatore intento alla razionalizzazione delle strutture interne dello stato romano; ma del suo lavoro, per altro stimolante, non mi convince l'immagine che ne emerge, di Appio nel 312 'uomo di paglia' di non si capisce quali ambienti (bisognerà pur identificarli! e comunque i Claudii sono una famiglia potente) e poi 'riformatore tecnico' (le virgolette sono mie) con una scarsa consapevolezza ideologica e politica delle conseguenze della sua riforma.

essa dovette essere certo assai sfaccettata; e forse molte volte più che una opposizione reale su di un tema di politica interna poté essere l'opposizione all'ascesa politica o al consolidamento dell'influenza di una serie di personaggi di alta nobiltà plebea [92]. Ma sul pontificato in particolare, che è quello che qui propriamente ci interessa, credo che la tesi più plausibile sia quella che ritiene che la sua politica, fortemente innovativa in senso sociale, evidentemente ne tentava una riduzione del ruolo (va certo in questo senso la laicizzazione del diritto operata da Gn. Flavio) in contrasto con l'altro schieramento, favorevole certamente all'apertura del pontificato ai plebei e insieme alla conservazione e valorizzazione del ruolo del pontificato [93].

Ora 1) C. Marcio Censorino è l'unico esponente della *gens Marcia* che rivesta il pontificato e noi abbiamo messo chiaramente in evidenza come la costruzione di un Numa Marcio pontefice massimo vada nel senso di tradizioni marcie che con più forza e direttamente vogliono ribadire il legame *Marcii*-pontificato — non solo attraverso Numa e Anco — e di tradizioni di ambiente pontificale [94]; 2) la caratterizzazione del primo pontefice Numa Marcio ha in Livio elementi che evocano piuttosto la lotta politica di fine IV secolo. Mi pare proponibile ipotizzare che la tradizione che confluisce in Livio si sia ispirata a C. Marcio Cen-

[92] Sull'opposizione di Claudio alla *lex Ogulnia* ci sono tesi diverse tra gli storici, con la considerazione comune che è piuttosto l'opposizione ai *nobiles* plebei che motiva il suo contrasto. Cassola 1962, p. 149, pensa a Marcio Censorino (eletto nei due collegi dei pontefici e degli auguri) o a Decio Mure (il suo oppositore nella discussione sulla *lex Ogulnia*); cfr. ora Cassola 1988, p. 468: Appio si oppone al plebiscito Ogulnio contro gli esponenti di un gruppo a lui ostile; in particolare il suo obiettivo è di contrastare l'ascesa di Marcio Rutilo poi Censorino; per d'Ippolito 1986, p. 71, l'obiettivo potrebbe essere piuttosto il *Sempronius Sopho* che aveva impugnato da tribuno della plebe la volontà di Claudio di rimanere in carica come censore contro i dettati della *lex Aemilia* e quando il collega si era dimesso dalla carica (Liv. IX 33. 3 ss.; e 34, che si conclude con Claudio che resta in carica per l'appoggio di tre tribuni: *summaque invidia omnium ordinum solus censuram gessit* 34. 26); cfr. pure in questo senso Hölkeskamp 1987, p. 142, n. 10; per Mac Bain 1980, p. 367, è Decio Mure. Di recente R. E. Mitchell, 'The Definition of Patres and Plebs: an End to the Struggle of the Orders', in Raaflaub 1966, p. 171, ha individuato in aspetti concreti del pontificato i motivi della opposizione di Appio: l'aumento del numero dei sacerdoti e i cambiamenti negli usi matrimoniali che si sarebbero introdotti con la inserzione dei plebei.

[93] Per questa interpretazione cfr. d'Ippolito 1986, che mi sembra centrare veramente il punto (lí storia del problema); persuasiva ritiene anche Frier (rec. al libro di d'Ippolito, in *Gnomon* 1988, pp. 268-269) la sua ricostruzione del plebiscito Ogulnio, mentre gli pare discutibile la interpretazione di Gneo Flavio sia sul versante antipontificale sia nei rapporti con Claudio. Cfr. ancora Schiavone 1990, pp. 419-420: la scrittura del *ius* scompare: la reazione pontificale dovette vanificare in breve tutto lo sforzo di Appio: Cic., *pro Mur.* 11. 25. Proprio forse la struttura del pontificato come è in Livio I 19 potrebbe rappresentare l'eco di una discussione viva sul ruolo del pontificato e non solo a quest'epoca (tra l'altro il *p. m.* è scelto tra i *patres*).

[94] Solo un altro personaggio della famiglia dei *Marcii* sarà nel primo sec. della repubblica legato al collegio pontificale, ma non pontefice. Cfr. Münzer *RE*.

sorino nel costruire Numa Marcio pontefice massimo; abbia prestato a questo temi propagandistici che erano di quello e del suo ambiente [95] e lo abbia dunque usato a fini di propaganda: il primo pontefice è visto insieme non in contrapposizione ai *patres* (è scelto tra i *patres*), ma come punto di riferimento per la plebe, simbolo di un legame antico della plebe con il pontificato, con rapporti espliciti con la scrittura delle norme pontificali — a prescindere dalla loro pubblicazione [96] — in una atmosfera di innovazioni cultuali. Proprio l'epoca della *lex Ogulnia*, prima e poi, è momento di innovazioni religiose [97].

D'altronde che Marcio primo pontefice plebeo potesse avere interesse a rivendicare alla *gens Marcia* plebea il primo pontificato massimo, caratterizzandolo appunto con un significativo rapporto con la plebe, mi pare non abbia bisogno di ulteriori considerazioni. L'assicurazione, l'annessione di un pontefice Marcio proprio all'inizio della storia dell'istituto, come il ribadire la funzione di Numa e di Anco Marcio (con le differenze che abbiamo visto) nella scrittura e pubblicazione dei testi pontificali è certo propaganda politica evidentemente comprensibile proprio nell'epoca che vede l'apertura degli *arcana* pontificali [98] e nella quale comincia un dibattito e una trasformazione di mentalità all'interno del pontificato, grazie all'attività di giureconsulti di rilievo, come P. Sempronio Sofo o poco dopo Ti. Coruncanio, *cos.* 280, che sarà il primo *p. m.* plebeo [99].

Nella tradizione liviana su Numa Marcio dunque si colgono gli echi di questa lotta e propaganda politica, corroborati dall'uso di termini arcaici e desueti, che già Ogilvie genericamente notava, senza connettere tono e propaganda a personaggi ed ambienti precisi [100]; e tali echi sono giunti alla tradizione liviana certamente mediati attraverso fonti familiari marcie (e pontificali).

[95] Cioè *Fabii, Ogulnii, Decii, Sempronius Sopho.*

[96] Anche questo potrebbe essere in connessione con la lotta politica di fine IV sec. intorno al pontificato: vedi Schiavone 1990, l.c.; F. d'Ippolito, ' Le XII tavole, il testo e la politica ', in *Storia di Roma*, Torino 1988, I, p. 406: tutta la storia del diritto pontificale è caratterizzata dal tema della segretezza del diritto e dell'autoriconoscersi come luogo impenetrabile ed esclusivo della sua elaborazione: cfr. Liv. 6. 1. 9-10; Cic., *dom.* 12. 33; 54. 138.

[92] Cfr. nota n. 83.

[98] Si potrebbe anche osservare che ciò che è scritto specificamente per Numa è lo *ius sacrum* e non lo *ius civile* e i *fasti* (cioè quello che non è pubblicato da Flavio e che è riservato ai pontefici: ci sono abbondanti testimonianze di testi non consultabili dei pontefici).

[99] Su cui vedi più oltre, p. 132. T. Coruncanio diverrà *p. m.* nel 253 a.C. (*terminus ante quem*: *p. m.* tra i *patres*?).

[100] Ogilvie 1965, p. 101, parla di concetti di III sec.; in realtà la contrapposizione *patres-plebs* meglio si adatta alla fine del IV che non al III sec. Dopo la *lex Ogulnia* resterà ai plebei da conquistare solo la totale parità nelle assemblee, in parte già acquistata con la *lex Publilia* del 339 a.C.

*L'*aedicula *alla* Concordia

Quanto al tema della *concordia* assolutamente non valorizzato nella versione liviana tra i principi ispiratori del regno di Numa, è certo meno facile proporre delle conclusioni; tuttavia è forse legittimo sottolineare che anche questo tema, presenza caratterizzante di *concordia* o assenza, pare puntare indicativamente e inequivocabile nella stessa direzione.

Il culto di *Concordia* - Ὁμόνοια viene introdotto a Roma probabilmente durante il IV secolo [101], ma il primo tempio di cui abbiamo notizia è l'edicola che Gneo Flavio, edile plebeo nel 304 a.C. — *summa invidia nobilium* nella tradizione liviana — dedica nell'*area Vulcani* del comizio. « Non si resiste all'impressione che si stia introducendo un culto greco », dice Momigliano. A Gn. Flavio si era opposto strenuamente il pontefice Scipione Barbato [102] (legato al gruppo fabio-ogulnio), che riteneva solo il console o l'*imperator* abilitati alla dedica; costretto il pontefice a cedere [103], Gn. Flavio, nella versione che ci tramanda Plinio, fece edificare il tempio con i proventi delle multe agli usurai (altre costruzioni o statue di quest'epoca vengono erette con le multe per l'usura) [104]. Che siamo qui in presenza di una ὁμόνοια greca nel senso in cui ne abbiamo parlato prima mi pare certo [105]. Momigliano ritiene con

[101] Cfr. Momigliano 1942, pp. 111 ss.

[102] P. Cornelio Scipione Barbato, patrizio, ma legato al gruppo dei Fabii e dei Decii: *dictator* nel 306, il suo *magister equitum* è *Decius Mus*; cfr. Mazzarino 1966, p. 289, sui rapporti tra Fabio Rulliano e i Cornelii Scipioni Barbati (anche se comunque nella storiografia fabia si mette più l'accento sull'attività dei propri membri). Escludo che l'opposizione del pontefice sia solo tecnica (cfr. in questo senso Loreto 1991, p. 202) e non si sostanzi anche di una opposizione alla politica di Gn. Flavio, cfr. Coarelli 1985, p. 89.

[103] Liv. IX 46. 6: *coactusque consensu populi Cornelius Barbatus p. m. verba praeire, cum more maiorum negaret nisi consulem aut imperatorem posse templum dedicare.*

[104] Plin. *N. H.* 33, 17-19. Livio invece ignora questo tema, e d'altra parte è per certi aspetti strano trovare un riferimento a Gn. Flavio per le multe per gli usurai, perché la tradizione collega generalmente Appio Claudio ai feneratori (cfr. Liv. X 23, 1-12): ma è da dire che questa notizia potrebbe verosimilmente conservare il ricordo di una politica appiano-flaviana di regolamentazione « dall'alto » dell'usura (modello architeo). Certamente però gli esponenti della *turba forensis* erano in prima persona interessati al prestito ad usura. Al contrario del gruppo in cui ad es. gli *Ogulnii*, cui risale l'erezione di una statua con le multe ai feneratori, hanno preso posizione contro: vedi la *lex Marcia adv. feneratores*, Gaius *inst.* XI 23; cfr. Coarelli 1985, pp. 104-109 e Cassola 1962, p. 151. È degli *Ogulnii* la persecuzione contro gli usurai, esponenti della *turba forensis* sostenuta da Appio Claudio; cfr. X. 23 11-12; ma il personaggio certamente legato ad una serie di provvedimenti sui debiti e contro l'usura è C. Marcio Rutilo, padre del Censorino, sotto il cui primo consolato si fece un plebiscito *de fenore unciario*; nel secondo mise mano a *laevare rem fenebrem*, con l'istituzione dei *quinqueviri mensarii*; nel suo III consolato si ebbero i primi processi edilicii contro gli usurai; cfr. A. Storchi Marino, ' *Quinqueviri mensarii*: censo e debiti nel IV secolo ', in *Athenaeum* 1993, in corso di stampa.

[105] Cfr. nota n. 67.

molta cautela di poter dire che già qui c'è una visione più dinamica, meno aristocratica di ὁμόνοια e legata al concetto di *concordia ordinum*: secondo me ne prescinde ancora, a giudicare dai toni e dalla reale portata della realtà politica dell'epoca, è qualcosa di più e insieme di meno di un rapporto armonico *patres-plebs* almeno nel semplice scontro tra i due *ordines*. Forse Momigliano è stato soprattutto attratto dalla versione pliniana della vicenda, dove si parla esplicitamente di *concordia ordinum* in un modo per la verità poco chiaro e più adeguato ad un rapporto degli *ordines* tradizionali (*optimates* e cavalieri) col popolo: *si reconciliasset populo ordines*. È, credo, interpretazione più tarda di quella che è in Livio, con queste sue caratteristiche di seriorità. Nella versione liviana, che ha certamente dietro di sé più annalisti, almeno Calpurnio Pisone e Licinio Macro [106], lo scontro raffigurato è soprattutto tra *nobiles* e *humiles*, anzi Livio espressamente dice che la *civitas* era divisa tra *factio forensis* e *integer* (connotazione moraleggiante nello stile di C. Pisone?) *populus* e che in parte anche la preoccupazione del console dell'anno, Fabio, nel ridistribuire la *factio forensis* tra le quattro tribù urbane era di ottenere la *concordia* e insieme la diminuzione dell'influenza degli *humilissimi*, che è salvaguardia della *dignitas*, dei *boni*, della tradizione insomma e cioè dei *mores*. Inoltre nella versione liviana il contrasto di Flavio con il pontefice a proposito della creazione del tempio è motivato da chi fosse abilitato alla dedica secondo il *mos maiorum* [107]. In Livio non c'è invece nessun accenno alle multe ai feneratori, anzi la tradizione considera gli ambienti legati ad Appio Claudio come dalla parte degli usurai, anche se, in assenza di notizie concrete, non si deve a mio avviso escludere che la politica di Appio non potesse contemplare, piuttosto che un appoggio indiscriminato a quegli ambienti, ad esempio una politica di regolamentazione del *fenus*, proprio nel segno della ricerca di una concordia sociale gestita « dall'alto » [108].

Precisato che sulla raffigurazione di Appio Claudio pesa una tradizione storiografica avversa, ma già evidente nella letteratura in Nevio prima che in Fabio

[106] Licinio Macro per esplicita citazione — ripetuta — di Livio; Calpurnio Pisone per la corrispondenza di alcuni episodi del racconto — di cui Livio mostra di conoscere diverse versioni — col testo che Gellio, *N. A.* 7. 9, dichiara di aver preso da lui (cfr. pure Plin., *N. H.* 33, 17-19) e per toni ampiamente moraleggianti nel suo stile; come anche per la considerazione di Gn. Flavio, che in Licinio Macro dovette essere meno positiva: cfr. Mazzarino 1966, pp. 299, « la tradizione fabio-licinia tende a dimensionare Gn. Flavio »; al contrario Pisone, che si compiace di spiriti democratici, tende a dare una visione favorevole di Gn. Flavio. Per Lepore 1954, p. 26, Licinio Macro è uno dei maggiori propagatori del concetto di *concordia ordinum* e dunque da lui potrebbe dipendere la notizia sull'*aedicula* di Gn. Flavio e Liv. IX 46; a me invece pare più probabile che attraverso Licinio siano giunte solo alcune delle notizie di questo brano, e che a lui piuttosto risalga la nozione di *temperatio ordinum* per Fabio (si evita il ripetere del termine concordia probabilmente per distinguersi bene da Gn. Flavio). Probabilmente è reciproco delle due tradizioni non il termine *concordia* e il culto ma il suo valore di *temperatio*.

[107] Con qualche incongruenza.

[108] Cfr. nota n. 104.

Pittore, è però da dire che da quello che conosciamo della opposizione tra il gruppo claudio e quello fabio-ogulnio per quest'epoca e del legame tra il pontefice patrizio che contrasta Flavio e la nobiltà plebea emergente, è probabilmente più corretta la lettura liviana della vicenda che non quella di Plinio [109]: contrasto dunque tra salvaguardia dei *mores* sia pure in una visione di *concordia* o meglio di *temperatio ordinum*, e concordia come simbolo programmatico senza considerazione per la tradizione, di chiara connotazione sociale (*humiles-nobiles*) che prescinde e forse scavalca gli *ordines* tradizionali.

A me pare a questo punto possibile proporre un collegamento tra una lettura di Numa non considerato quale promotore di *concordia*, bensì di *pax* e *fides* e la polemica intorno alla costruzione di un tempietto alla *Concordia*, ellenicamente e pitagoricamente intesa come ὁμόνοια, polemica che certamente non poteva non avere un preciso senso politico e ideologico. Anche proprio perché intorno a questa polemica ruotano gli stessi ambienti che disputano sul pontificato, sul suo ruolo e sull'accesso alla plebe e che abbiamo ritenuto responsabili di una creazione artificiale insieme ma soprattutto anacronistica — e non proponibile dopo la totale parificazione della plebe — di Numa Marcio *p. m.*

Il gruppo di personaggi cui è legato M. Censorino è assai interessante per molti aspetti e vale la pena di ricordare in particolare i due Ogulnii, che da tribuni presentarono la legge sulla presenza plebea nel pontificato e nell'augurato, uno dei quali, Q. Ogulnio, rivestirà anche in seguito cariche importanti. Il loro referente culturale è greco, di cultura « mediterranea », dice d'Ippolito [110], come dimostra il racconto sull'ambasceria ad Epidauro del 292, momento non incerto della penetrazione del culto di Apollo a Roma [111]; Q. Ogulnio sarà ancora ambasciatore nel 273 in Egitto con uno dei Fabii (certa è l'alleanza fabio-ogulnia) [112],

[109] La *concordia* nel senso di *concordia ordinum* più facilmente può essere ricercata in quella che in Livio ispira l'azione di Fabio Rulliano, legato agli Ogulnii e ai Marcii, in modo particolare proprio a C. Marcio Censorino, col quale combatte durante la seconda e la terza sannitica. Ma la connotazione di questa concordia è piuttosto quella di *temperatio ordinum*. Liv. IX 46 15: *quod tot victoriis non pepererat* (il *cognomen* di *Maximus*) *hac temperatione ordinum pareret*. Sembra come se Fabio, in questa tradizione, volesse acquisire in ambito più istituzionale romano ideali come quello di *concordia*, limitandolo, attenuandolo prima con l'accostamento sullo stesso piano — *simul-simul* — dell'ostilità per gli *humillimi*, poi sostituendolo col termine *temperatio*, che è piuttosto equilibrio « giusto », adeguato, conveniente, con una connotazione forse etica che manca nel concetto di concordia che è unanimità e precisando che questa *temperatio* è propria ma per ciò stesso limitata agli *ordines*. Già Lepore 1954, pp. 23-24, notava che non si può dire che ὁμόνοια e *concordia* abbiano a Roma un valore veramente nuovo, non conservatore, almeno fino al I sec. a.C., avanzando riserve sulla tesi di Momigliano.

[110] Cfr. d'Ippolito 1986, pp. 73-75 (che sulla base di J. Carcopino, *La louve du Capitole*, Paris 1925, parla di legami con ambienti delfici per il totem della lupa).

[111] Val. Max. 1. 8. 2: relazione precisa e particolare del serpente con Q. Ogulnio (e Anxur); cfr. A. Momigliano, *Saggezza straniera*, Torino 1980, p. 16.

[112] Cfr. Cassola 1962, pp. 146-149; d'Ippolito 1986, pp. 76 ss.; Musti 1988, pp. 62 ss.

in coerenza con l'indirizzo politico di collegarsi a culti e ambienti greco-mediterranei [113]. Accanto agli Ogulnii un ruolo rilevante assume il giureconsulto pontefice P. Sempronio Sofo, che « unico meritò quel titolo » [114]: la sua σοφία non è solo legata all'immagine stessa del giureconsulto dell'età degli Ogulnii, *iudex et arbiter rerum divinarum humanarumque* [115], col quale si va caratterizzando un nuovo stile pontificale [116]; essa è spia importante del legame del pontefice plebeo con la cultura greca: l'attenzione ai temi della σοφία e della *sapientia* dovette essere rilevante — e con aspetti se non altro di distinzione tra una sapienza secondo la prudenza (virtù politica) ed una sapienza secondo la σοφία (virtù teoretica) — nella società ellenizzata romana tra IV e III secolo; basti pensare a questo appellativo di Sempronio e al termine di *sapiens* usato nell'elogio di Scipione Barbato, che alla prima metà del III sec. deve essere attribuito [117].

Alcibiade e Pitagora nel foro romano

Nella nostra ipotesi dunque tradizioni familiari marcie avrebbero anticipato al ruolo di pontefice, addirittura al pontificato massimo, un antenato appositamente costruito, legato contemporaneamente a Numa e ad Anco (che uno dei monetieri della famiglia nell'86 a.C. raffigurerà insieme sul dritto delle monete co-

[113] Cfr. Val. Max. 4. 3. 9: naturalmente non bisogna dimenticare i collegamenti col mondo etrusco al quale gli *Ogulnii* erano legati.

[114] Cfr. Dig. 1. 2. 2.37, Pomp. *sing. Ench.*: dopo Papirio, Appio il decemviro e Appio Claudio ci fu « Sempronio di grandissima scienza, dal popolo romano chiamato *sofos* e nessun altro prima di lui e dopo si meritò quel titolo »; *sofos* alla greca, dunque non *sapiens*. Sembra doversi prospettare una distinzione tra σοφία e *sapientia*.

[115] Secondo la interpretazione che ne dà d'Ippolito 1986, p. 91, n. 26, sulla base di testi ciceroniani, in particolare Cic., *de orat.* I. 45. 199-200; cfr. Colli 1981, l.c.: il *sofos* è in una sorta di interazione con Apollo. *Contra* Loreto 1991, p. 199, che giudica imprudente una identificazione tra pontefici e giureconsulti.

[116] Cfr. Schiavone 1990, pp. 420-421 e anche H. J. Jocelin, ' Forme letterarie e vita sociale ', in *Storia di Roma*, Torino 1990, II 1, p. 618: Ti Coruncanio dà *responsa in publico* in materia di diritto civile.

[117] Sulle discussione filosofica su questi concetti, vedi G. Garbarino, ' Evoluzione semantica dei termini *sapiens* e *sapientia* nei sec. III e II ', in *Atti dell'Acc. delle scienze* 100, Torino 1965-66, pp. 253-284, con discussione dei noti passi ciceroniani, *de off.* 1. 43.153 e *Lael.* 2. 6-7. Vedi pure d'Ippolito 1986, pp. 88 ss. (andrebbero forse meglio approfonditi proprio in relazione ai rapporti con la discussione filosofica nel mondo greco e specificamente in connessione con Pitagora). Cfr. da ultimo le interessanti notazioni di Zevi 1969-70, pp. 67 ss. e quelle recentissime di Pesando 1990, pp. 23 ss., che riflettono sul concetto partendo appunto dalla importantissima iscrizione del sarcofago di Scipione Barbato, *fortis vir sapiensque;* Pesando parla di una distinzione tra φρόνησις / σοφία alla fine del IV secolo, inaugurata da Platone e sottoposta a discussione nel primo stoicismo, che indica una diffusione non frammentaria delle discipline filosofiche greche nella Roma di inizio III secolo. Con Ennio si avrà una tappa importante di questa discussione.

niate [118] — ed è forse interessante notare che la moneta che raffigura insieme Anco e Numa è proprio di un Marcio Censorino [119] —, ispirandosi alla figura dell'unico pontefice della famiglia, C. Marcio Censorino, e a temi di dibattito politico e concettuale degli anni intorno al 300 a.C.

Di recente, con accurata e intelligente disamina di evidenze letterarie, numismatiche, monumentali, F. Coarelli [120] ha attribuito a C. Marcio Rutilo Censorino un ruolo importante nella sistemazione monumentale del comizio circolare che avvenne appunto intorno al 300 [121]; in particolare gli attribuisce — con abbondanza di evidenze — l'erezione della statua di *Marsya* (probabilmente considerato l'antenato mitico per i *Marcii* [122]) accanto a quella della Lupa e dei gemelli eretta dagli *Ogulnii*, come abbiamo visto a Marcio Censorino strettamente collegati. Ipotizza inoltre, senza poter fornire le evidenze che ha dimostrato per *Marsya*, che a Marcio Censorino possa risalire anche la sistemazione nel comizio delle statue di Alcibiade e Pitagora, che Plinio (e Plutarco) ci dice essere state poste *in cornua comitii* durante una non meglio precisata guerra sannitica per ordine di Apollo Pizio [123]: perché i *Marcii* si rapportavano a Numa (« i simulacri del Comizio presentano connotazioni politiche precise, mediate attraverso interessi gentilizi ») e perché l'esaltazione di Pitagora è certamente anche in sintonia con la credenza del pitagorismo di Numa diffusa a Roma in quest'epoca.

[118] Babelon, *Marcia* 18; Crawford 346/1 (*Cn. Marcius Censorinus*); cfr. Morel 1962, p. 49.

[119] Mentre il monetiere di un altro ramo della famiglia, quella dei *Marcii Reges*, ha il solo Anco: è ben vero che dall'altro lato della moneta qui è raffigurata l'*aqua marcia*, e forse questo obbliga la scelta, ma certo è impressionante vedere Numa ed Anco affiancati proprio nella moneta di un Censorino, dopo quanto siamo venuti dicendo.

[120] Coarelli 1985, pp. 87-123, spec. 101 ss.

[121] Cfr. Coarelli 1985, p. 121, n. 115, che alza un poco la data rispetto alla tesi sostenuta nel precedente volume, Coarelli 1983, p. 149.

[122] Una moneta di *L. Marcius Censorinus*, monetiere del I sec. a.C., raffigura il Marsya del Foro (Crawford 363); la scelta della figura da rappresentare si può spiegare solo attraverso un rapporto molto stretto con la persona che aveva eretto il monumento. Cfr. Coarelli 1985, pp. 113-118, con abbondanza di evidenze e letteratura ampiamente citata.

[123] Plin. *N. H.* XXXIV 26; Plut., *Num.* 8. 20. L'accoppiamento stravagante di queste due statue è stato motivo di dubbi e problemi tra gli studiosi ed è stato risolto in modi diversi. Quello che in questo complesso fa problema è Alcibiade, anche perché siamo già in anni in cui il più forte dei Greci già doveva fare pensare ad Alessandro. Cfr. Zevi 1969-70, pp. 68 ss., che pensa ad una influenza della Grecia vera e propria nella linea della *Alessandra* di Licofrone. Ma siamo probabilmente di fronte ad un modello nato prima in ambiente magnogreco e riportato in ambito romano (e così si potrebbe risolvere il problema della datazione che potrebbe scendere al 300 ca.): in questo senso e ragionevolmente Coarelli 1985, pp. 119 ss. Si deve dunque pensare ad un ambito greco pre-Alessandro; e per i riferimenti ad Alcibiade, ad un ambito greco antitarentino-antisiracusano: calcidese? Wallace 1990, p. 286, in una per altro interessante riflessione metodica sulla ellenizzazione della Roma di fine IV secolo, ha di recente proposto che le due statue fossero parte di un bottino delle campagne meridionali: ma sembra assai improbabile che la sistemazione di statue (nel comizio!) non risponda innanzitutto a motivazioni ideologiche ben precise, che determinano la scelta o l'utilizzazione.

Ora, che nel IV sec. a.C. a Roma dovesse esserci l'influenza della cultura pitagorica, è sufficientemente fondato [124]: tra l'altro, Appio Claudio Cieco, anche se non tutta la critica è d'accordo, è ritenuto pitagorico da Panezio e Cicerone [125] ed è probabilmente il referente di una cultura pitagorica tarentina, legata alla concezione politico-filosofica di Archita [126]. Viva infatti doveva essere proprio l'influenza del pitagorismo mediata attraverso Taranto e i Sanniti: alcune delle famiglie maschili di Numa — con un ruolo politico importante proprio tra V e IV sec. si facevano discendenti del re attraverso il figlio Mamerco — ed avevano perciò il cognome di *Mamercini* —, figlio di Numa dallo stesso nome del figlio di Pitagora: la più importante di queste era quella degli *Aemilii Mamercini* [127].

[124] La letteratura sul tema è assai vasta; cfr. Gabba 1966, p. 125; Piccirilli 1980, p. XXXVII, che tende ad innalzare la data della penetrazione pitagorica in Roma; Ferrero 1955, p. 174, dove tra l'altro ricorda il *logos pros Antenora* falsamente attribuito ad Epicarmo (falsificazione di IV sec.), dove si dice che i Romani hanno iscritto Pitagora nella loro cittadinanza: è questo chiaramente uno schema romano, che invoca la concezione politica romana del *ius civitatis* (mentre nelle tradizioni che collegano Pitagora ad altri luoghi si parla di viaggi); Martin 1982, pp. 386-387, che parla di abbondanza di elementi; Mele 1981, specc. pp. 89-92 (dove esamina accanto alla statua di Pitagora nel foro romano, la trad. circa il nome *Mamerkos* e la διανομὴ κατὰ τέχνας) e motiva e sostiene che la necessaria mediazione tra tradizioni pitagoriche tarentine e romane di IV sec. rimanda all'area campana e alle componenti osche in essa presenti; cfr. infine Wallace 1990, pp. 278 ss.

[125] Cic., *Tusc.* IV. 2. 4: accento pitagorico delle sentenze di Appio Claudio Cieco; cfr. Mele 1981, p. 90; J.P. Neraudau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome republicane*, Paris 1979, pp. 295 ss., pensa che l'opera di Archita possa avere influenzato la politica romana nel IV secolo, e le controverse riforme di Appio. Vedi inoltre Martin 1982, pp. 386-387, che ricorda il numaismo pitagorico di Appio e lo individua nella pubblicazione dei fasti, nell'insistenza per conservare il pontificato ai soli *patres* (in verità per Numa è solo il *p. m.* ad essere scelto tra i *patres*), nell'interesse per il culto di Ercole, nella concezione della legge come regina ma che un uomo solo può incarnare. Ma questo « numaismo » doveva però forse essere controverso; ricorderei l'episodio della folgorazione dei soldati di Claudio (la folgore nella religione di Numa, la folgore che aveva colpito l'empietà del successore Tullo Ostilio!), Liv. X 31. 8, interpretato dalle fonti come segno della collera divina. Cfr. anche Cic., *Att.* VI 1. 8, che vi vede un prodigio contro chi ha fatto pubblicare i *decreta* dei pontefici.

[126] Cfr. Ferrero 1955, pp. 155-156 e spec. 172: coincidenza tra indirizzo politico appiano e prassi architea; Cassola 1988, p. 467, parla di una discussa adesione di Appio Claudio al pitagorismo, ma comunque di interesse per la cultura greca; cfr. Mele 1981, p. 90, e da ultimo Martin 1982, p. 402, che almeno su questo argomento sembra assai più solido di quanto non vogliano autorevoli recensioni recenti.

[127] Sulla trasmissione del nome *Mamercus* e sulla formazione della leggenda, cfr. Mele 1981, p. 90. Gli *Aemilii Mamercini* si riallacciano insieme a Numa e a Pitagora, cfr. Münzer 1920, p. 156 e Gagè 1955, pp. 314 ss. Cfr. inoltre J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, Paris 1927, p. 183, che riflette che gli *Aemilii* si devono essere collegati a Pitagora nel periodo in cui presso di loro il nome *Mamerci* sostituisce quello più antico di *Mamercini*, nel IV secolo. Non utilizzerei invece il nome *Marcius* quale spia del pitagorismo dei *Marcii*; linguisticamente non c'è dubbio che i nomi siano collegati, ma il *cognomen Mamercus* è utilizzato solo dalle famiglie *Aemilia* e *Pinaria*: la confusione

Ma il complesso Alcibiade - Pitagora difficilmente può essere compreso nella sfera di influenza culturale tarentina, anche se non è mancato chi ci si è provato a farlo [128]. L'Alfoldi [129] ha segnalato e il Mele [130] ha dimostrato con chiarezza che, se da un lato la scelta di Pitagora fa pensare ad un ambiente magnogreco, quella di Alcibiade dà a questo una chiara connotazione filoateniese ed antisiracusana, essendo Alcibiade il campione della politica ateniese contro Siracusa, e in quanto tale anche antitarentina (in quanto antisannita); un pitagorismo dunque, ma di marca attico-calcidese, con forti connotazioni delfiche, se ricordiamo che l'oracolo in base al quale le due statue vengono collocate è dato dall'oracolo di Apollo Pizio.

Precisato questo e precisato altresì che gli interessi politici e culturali, per quel che è dato vederne, dei gruppi che fanno capo agli *Ogulnii* e ad Appio Claudio non sono sovrapponibili [131], l'ipotesi di Coarelli è affascinante. Ci pare indubbiamente coerente con l'interesse per il mondo greco e per Apollo (dio di Pitagora) che abbiamo visto essere una connotazione del gruppo di cui i *Marcii* facevano parte [132]. Anzi è proprio la correlazione tra Apollo e i *Marcii* che riveste interesse notevole, ovviamente per età successive: a proposito dobbiamo ricordare che i *carmina marciana*, di uno o più *Marcii vates* sono all'origine della istituzione dei *ludi apollinares* del 212 a.C. [133]. Ora nella propaganda delle famiglie

Marcii - Mamercini nell'uso dell'appellativo *reges* è opera di Plutarco: cfr. anche Gabba 1966, p. 156.

[128] Ferrero 1955, p. 139, ci prova, a dire il vero in maniera poco definitiva, sostenendo che Alcibiade è accostato a Pitagora nel segno di Sparta, per i suoi collegamenti con Sparta.

[129] Alföldi 1969, p. 346.

[130] Mele 1981, pp. 87 ss.

[131] Genericamente Coarelli 1985, pp. 122-123, collega questi personaggi in un ambito di interesse per la cultura greca e la politica di espansione verso il mezzogiorno. Ora abbiamo invece visto che i due gruppi seguivano politiche differenti ed opposte in politica interna; circa la politica estera si tende oggi ad attenuare i contrasti e a credere poco ad una divaricazione tra interessi meridionali (commerciali) ed interessi settentrionali (di espansione agricola), cfr. nota 84. Questo non vuol dire però che tra i due gruppi non ci fossero diverse opzioni anche in quest'ambito, pur in un contesto unitariamente diretto, cfr. Musti 1988, p. 553: « l'intera politica romana è investita dalla politica di espansione verso il mezzogiorno e non si lascia confinare alla strategia della sola *gens claudia* e dei suoi sostenitori »; nello stesso senso Clemente 1990, p. 45.

[132] Cfr. d'Ippolito 1986, p. 71. Q. Ogulnio fu *decemvir sacris faciundis*, legato all'introduzione a Roma del culto di Esculapio — per ordine dei libri sibillini; il culto di Apollo era considerato specifico della plebe, come ci dice il discorso di *Decius Mus* contro l'opposizione di Appio alla legge Ogulnia; Sempronio Sofo nel cognome e nella caratterizzazione è vicino alla cultura apollinea; dei *Fabii*, accanto a Numerio Fabio membro con Q. Ogulnio dell'ambasceria a Tolomeo, sappiamo che Fabio Pittore l'annalista fu inviato a Delfi in qualità di membro del collegio decemvirale per la consultazione dei libri sibillini. Cassola 1988, p. 480, fa giustamente riferimento alla cultura ellenica di καλοκαγαθία che ispira l'iscrizione del sepolcro di L. Cornelio Scipione Barbato, *cos.* 298 e *cens.* 290; vedi pure note n. 73 e 115.

[133] Cfr. Cic., *de div.* 1. 40. 89; i *Marcii vates* furono gli unici scampati alla *conquisitio* senatoria del 213, Liv. XXV 12; nell'Apollo dei *carmina marciana* si può cogliere il punto

numane un certo ruolo riveste proprio Apollo, da solo o in relazione con Numa, come dimostrano le monete della prima metà del I sec.; in particolare ne citiamo una di Pomponio Molo [134]: Numa da un lato e Apollo dall'altro e quella già ricordata di Cn. Marcio Censorino, che verosimilmente ricorda i *ludi Apollinares* (*desultor* sul retro della moneta che ha al diritto gli antenati della famiglia, Numa ed Anco) [135]. Secondo me giustamente Gagè e al suo seguito Morel [136] propongono il riferimento al pitagorismo, nel segno di Apollo: proprio il fatto che Apollo è usato da altre famiglie numane non direttamente interessate al culto di Apollo [137] starebbe a dimostrare che anche per i Marcii il collegamento non è solo con i *carmina marciana* e i *ludi Apollinares*, o che comunque questi sono sentiti inseriti senza contrasto in una tradizione familiare.

Un pitagorismo, ma non di marca tarentina, ammesso per i *Marcii* fa esattamente il paio, a mio avviso, con la caratterizzazione del Numa liviano senza concordia e senza quelle attività di carattere economico-sociale che al pitagorismo tarentino erano propriamente ispirate [138]; sarebbe nel segno della differenza tra la pubblicazione dei testi pontificali (Appio) e della consultazione (Marcio e il gruppo cui è legato, specialmente Sempronio Sofo) [139]. Così come la valorizzazione della σοφία greca che è di questo gruppo ellenizzante va ben d'accordo con la *saggezza* attribuita a Pitagora come unica cifra (il più saggio tra i greci), mentre l'aspetto più propriamente politico e militare, l'ἀνδρεία, è affidato ad Alcibiade.

di passaggio del culto apollineo durante la II punica dal gruppo fabio al gruppo cornelio, con una successiva esaltazione del dio delfico (Fabio), del dio italico (Marcio), del dio cumano (Scipione), cfr. L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli e libri sibillini*, Napoli 1983, pp. 159-160.

134 Cfr. Morel 1962, pp. 48 ss. (Pomponio Molo è monetiere tra il 93 e il 91): la sua moneta ha da un lato la testa di Apollo, dall'altro Numa che sacrifica *graeco ritu*, cfr. Gagé 1955, pp. 321-322.

135 Un'altra moneta di Cn. Marcio Censorino ha al rovescio l'immagine di un cavallo al galoppo (sempre i *ludi apollinares*) e al dritto una testa diademata di Apollo, di tipo arcaizzante, che il Morel legge come un tentativo di richiamarsi ad un Apollo sabinizzante. Questo tipo di Apollo, che non ha raffronti se non in queste monete di famiglie numane e sabine, è poco ellenico, diversamente dall'Apollo della moneta di Pomponio, fa pensare soprattutto ai *kouroi* arcaici, ma con delle differenze nella raffigurazione: il monetiere più legato a questo tipo di Apollo è Calpurnio Pisone Frugi (90-89 a.C.), che presenta ben 220 varietà di monete su questo tema, ma anche altri monetieri di famiglie numane vi si rifanno: probabilmente il tentativo è di creare un tipo arcaico e sabinizzante nel senso della italica *severitas*, che evocasse cioè un carattere indigeno (Morel evidenzia anche l'importanza dell'epoca che vede la creazione del tipo, la conclusione della guerra sociale e la definitiva riconciliazione degli Italici).

136 Gagé 1955, pp. 321-322 e Morel 1962, p. 46.

137 I *Pomponii*; i *Calpurnii* sono legati anch'essi invece ai *ludi apollinares*, con C. Calpurnio Pisone *praet. urb.* 211 a.C. — cfr. Liv. XXVI, 23. 3 (Münzer *RE*, n. 61).

138 Storchi Marino 1975, p. 45; cfr. inoltre Mele 1981, p. 91.

139 Cfr. ciò che abbiamo detto a pp. 117-119: secondo uno schema che potremmo sintetizzare così: Numa — consultazione — Marcio Censorino; Anco — pubblicazione — Appio Claudio (ma che potrebbe coinvolgere anche altri nomi).

Questo pitagorismo non tarentino veicolerebbe sulla leggenda di Numa soprattutto l'interesse per i fatti più propriamente religiosi, nell'idea di quel testo che riporta Diodoro e che potrebbe forse anche risalire ad annalistica di III sec. e dove si dice che Pitagora ispirò le leggi religiose di Numa [140]. Il Numa liviano sarebbe insomma all'insegna di una concezione del Pitagora sapiente, campione del Βίος θεορετικός, piuttosto che del Βίος πρακτικός, come sembra essere il Pitagora del complesso Alcibiade-Pitagora, dalla giustapposizione-distinzione dei due personaggi. La valorizzazione della sapienza per Numa è connessa per altro proprio ad un Marcio nel discorso di accettazione del regno quale lo leggiamo in Plutarco (e che abbiamo già messo in relazione in qualche modo con la versione liviana di Numa Marcio); essa è ben viva inoltre nella riflessione ciceroniana (*Tusc.* IV 1.2: la *sapientia* è virtù di Numa).

Tradizioni marcie, Cn. Gellio e la polemica sulla discendenza da Numa

Un altro elemento interessante che può aiutarci a ricostruire tramiti di questa tradizione è il problema della discendenza da Numa. Dico problema perché, come abbiamo detto, questa tradizione è varia e rivela dietro di sé polemiche evidenti tra le famiglie romane che a Numa si richiamavano: mentre Dionigi e Plutarco, per restare alle fonti che abbiamo esaminato, conoscono la discendenza di una figlia e di figli da Numa, in Cicerone e in Livio si parla esclusivamente della discendenza di una figlia dal re [141], dalla quale sarebbe nato Anco Marcio. Di questa polemica, che dovette essere assai ampia, come ci testimoniano Dionigi [142] e Plutarco [143], abbiamo tracce almeno nell'annalistica di secondo secolo a.C., dove da un lato a L. Calpurnio Pisone Frugi risalirebbe la notizia plutarchea della discendenza da Numa della figlia *Pompilia* e dei quattro figli *Pompo, Pinus, Calpus* e *Mamercus*, da cui sarebbero derivate altrettante famiglie, tra cui quella sua dei

140 E in effetti alcune delle leggi di Numa sono di chiaro sapore pitagorico; ma va pure sottolineato che in altre notizie Numa è promotore di riti cruenti — quella che la Piccaluga chiama alterità di Numa: cfr. G. Piccaluga, *Terminus*, Roma 1971, pp. 293 ss.

141 Cicerone e Fenestella dicono di non conoscere chi fosse il padre di Anco; cfr. nota n. 41.

142 D. H. II 76, 5: « lasciò, come i più scrivono, quattro figli maschi e una femmina, dei quali esiste ancora la discendenza, o come scrive Cn. Gellio, una sola figlia, da cui nacque Anco Marcio, che fu il terzo re dei Romani dopo Numa ».

143 Plut., *Num.* 21; ancora Plutarco, *Num.* 1. 2 ricorda l'affermazione di tal Clodio, in un'opera di cronologia, che i documenti genealogici sono stati falsificati per compiacenza verso uomini che volevano inserirsi tra le prime famiglie e le più illustri case della città; ancora Plutarco, *Num.* 8. 18 parla della discendenza da Numa degli *Aemilii*, da *Mamercus*, figlio di Numa dallo stesso nome del figlio di Pitagora, e il nome *Aemilii* dipenderebbe dall'appellativo con cui Numa lo avrebbe chiamato a causa della sua gentilezza (anche uno dei figli di Pitagora si chiama Emilio: la tradizione ha il suo reciproco, Paul ex Fest. 22 L).

Calpurnii; mentre sembra di capire da Dionigi di Alicarnasso che l'annalista Cn. Gellio, coevo di Calpurnio Pisone Frugi, esplicitamente polemizzava contro tale versione, attribuendo a Numa esclusivamente una figlia. Abbiamo già detto che una delle mediazioni per la caratterizzazione pitagorizzante di Numa è individuata [144] nel richiamarsi di famiglie romane alla discendenza da Mamerco, figlio di Numa dello stesso nome del figlio di Pitagora, e che questa connotazione rinvia ad un pitagorismo mediato attraverso Taranto e il mondo sannita [145]. E questo vale principalmente per gli *Aemilii Mamercini* e per i *Pinarii, Mamercini* anch'essi, che sono poi le famiglie che debbono essersi tra le prime collegate a Numa, data la loro importanza soprattutto nel V e IV sec. [146]. Ora la affermazione di Gellio della discendenza femminile da Numa, anch'essa antica nella tradizione (per l'ovvio riferimento ad Anco Marcio [147]), ed utilizzata specialmente [148] dai *Marcii* a partire dal IV sec. quando incontriamo personaggi di rilievo di tale famiglia, sembra volere escludere le altre famiglie numane maschili [149], espressione di una polemica che verosimilmente non era solo genealogica, ma doveva avere interessanti risvolti culturali e politici [150]. Può, ci domandiamo, la polemica essersi estesa anche a quella connotazione pitagorizzante del re, almeno nel senso tarentino-sannita, che abbiamo visto essere una delle connotazioni con cui questa discendenza si afferma? può cioè celarsi dietro questa polemica, certo più tarda del IV sec., anche una diversa lettura della connotazione pitagorica del re, mediata da quella che specificamente sottolineava l'aspetto religioso della attività di Numa? Accanto proprio alla valorizzazione del ruolo normativo del pontefice, nella sua sfera propria?

[144] Già da Plutarco, *Num.* 8. 18.

[145] Cfr. Mele 1981, p. 71.

[146] Cfr. Gabba 1966, p. 156: la *gens* degli *Aemilii* è importante nei sec. V e IV e così i *Pinarii*, che spariscono quasi dopo il IV secolo (anch'essi legati ad ambienti sud italici e al culto di Ercole). Le altre famiglie numane « maschili » si sono affermate più tardi nella politica romana, i *Pomponii* nel III secolo (vedi Gundel in *RE*, s.v. *Pomponii*: nel V sec. ci sono Pomponii importanti in qualità di *t. plebis*, senza cognome; ma i primi a ricoprire cariche curuli furono i *P. Mathones* nel 233 e 231), legati agli *Aemilii* e i *Calpurnii*, tirati forse nella leggenda di Numa da Calpurnio Pisone annalista, nel quale si ritrovano materiali claudi, attraverso l'annalistica di Cincio Alimento vicino ai Claudi Marcelli; vedi Mazzarino 1966, p. 293. Cfr. ancora Ferrero 1955, pp. 150 e 155; per Musti 1974, p. 74, la menzione della discendenza dei *Pinarii* proverrebbe in Dionigi II 76. 5 e Plut. 21. 3 da Valerio Anziate.

[147] Cfr. Ogilvie 1965, pp. 125-126.

[148] E forse non solo, ma anche dai *Lucretii*, se ha un senso la notizia plutarchea di un secondo matrimonio del re dopo la morte della moglie *Tatia*.

[149] Essa dunque si presenta come una tradizione chiusa ad apporti di altre famiglie, mentre quella della discendenza maschile è aperta.

[150] Verso la metà del secondo secolo si andò attenuando il contrasto tra le famiglie, senza riuscire a cancellare del tutto i contrasti tra le tradizioni familiari: cfr. Mazzarino 1966, pp. 254 ss.

Gellio è, come ha dimostrato con chiarezza Coarelli, l'annalista che ci ha tramandato le tradizioni marcie [151]. Coarelli sottolinea appunto la polemica contro le famiglie maschili di Numa, che valorizza esclusivamente la discendenza marcia dal re, e l'interesse per la figura di *Marsya*, mitico antenato dei *Marcii*, collegato a settori della Sabina e dei Marsi da cui forse proviene lo stesso Gellio [152]. Ancora, è contemporaneamente anche l'annalista che valorizza, con l'avversario Catone [153], anche se in maniera diversa, il ruolo dei Sabini nella Roma arcaica e che fa discendere i Sabini dai Lacedemoni, connettendosi evidentemente a tutte le interpretazioni sulla severità dei Sabini (in contrasto con le tradizioni di *luxus* che vediamo in altre tradizioni [154]). Per altro proprio il II secolo è l'epoca in cui è vivo un dibattito sulla figura del re sabino e sulla sua opera tutt'altro che di natura antiquaria, ma che investe con evidenza aspetti politici e culturali. È probabilmente Catone [155] il più probabile candidato alla osservazione della non corrispondenza cronologica tra Numa e Pitagora (anche se è affascinante che fosse già in Timeo, come è stato proposto [156]). Non sappiamo come si atteggiasse Gellio circa il rapporto di Numa con Pitagora e non abbiamo neppure la sua versione del ritrovamento dei libri di Numa, ma credo possiamo ritenere, data e la sabinizzazione della Roma delle origini e il rifiuto delle genealogie maschili da Numa, che il suo Numa, nel tempo del dubbio e della discussione, il pieno II sec., possa non avere avuto le connotazioni assolutamente pitagoriche che ha invece in Cassio Hemina, anche se nella protostoria di Roma dovette dare parte notevole ai Greci (Sabo spartano) [157].

Possiamo ritenere che attraverso Gellio siano passate tradizioni marcie legate al pontificato, di polemica con altre famiglie numane, esplicitamente pitagorizzanti in senso tarentino-sannita, e tradizioni pontificali legate ai *Marcii* e al nuovo indirizzo del collegio pontificale, che accentuavano l'aspetto sabino e quello pontificale puro: finendo per darci un Numa più propriamente legato alla legislazione religiosa, senza sottolineare quelle caratteristiche di legislatore più ampio che pure e a buon diritto circolavano, legate alle *leges* di Numa e a istituzioni

[151] Coarelli 1985, pp. 115 ss.; cfr. Mazzarino 1966, p. 90, che pensa che la caratterizzazione di severità dei Sabini-Spartani possa provenire da fonti marcie.

[152] Cfr. Coarelli 1985, p. 115.

[153] Per Mazzarino 1966, pp. 87 e 90, sono storici che hanno la visione dell'importanza delle altre stirpi italiche nella storia di Roma. Per Catone i Sabini discendono da Sabo (fr. 50 51-D. H. II 49), quello stesso che Gellio fa spartano.

[154] Livio giudica i Sabini di isolamento culturale, al contrario di ἀβροδίαιτον di Dionigi, vedi Musti 1974, p. 74; Mazzarino 1966, p. 89. Il contrasto è tra una concezione di severità ed una di *luxuria* che deriverebbe da Fabio Pittore; ma forse è troppo rigida questa contrapposizione.

[155] Vedi Martin 1982, p. 243; Ogilvie 1965, p. 89.

[156] Cfr. Gabba 1966, p. 156; Martin 1982, p. 245; A. Rostagni, *Pitagora e il pitagorismo di Timeo, Scritti minori*, Torino 1956, pp. 8 ss.; Gabba 1960, p. 163.

[157] Cfr. Mazzarino 1966, p. 90. Non che Catone lo evitasse.

religiose anche politicamente leggibili, che avevano dato origine ad una lettura pitagorica di Numa, nel segno di un pitagorismo orientato in senso tarentino e sannita, mentre casomai il pitagorismo che ispirava quelle era di marca calcidese e legato ad Apollo Pizio [158].

Va qui ricordato che proprio tra quarto e terzo secolo si sviluppò una polemica intorno alla figura di Pitagora, tra chi lo faceva campione del βίος πρακτικός — la tradizione che faceva capo a Dicearco, ma con qualche differenza anche ad Aristosseno e a Timeo e ispirata precisamente alla figura di Archita — e chi nella tradizione platonico-pitagorica di Eraclide Pontico vedeva in lui soprattutto rappresentato l'ideale del Βίος θεωρετικὸς, un Pitagora filosofo e religioso [159].

*Il pitagorismo di Numa e l'*affaire *dei libri di Numa del 181 a.C.*

In chiara connessione con la elaborazione che i diversi ambienti pitagorici facevano della figura di Pitagora, insomma, concretamente la fine del quarto secolo avrebbe agito in un doppio senso sulla leggenda di Numa, da un lato sottolineando tradizioni più propriamente di carattere politico, più vicine ad una cultura romana di marca pitagorico-architea, legata verosimilmente alla tradizione emilio-claudia: cioè ad un Pitagora mediato attraverso i Sanniti e Mamerco, figlio di Pitagora, ma anche in questa tradizione figlio di Numa e capostipite degli *Aemilii Mamercini* e dei *Pinarii Mamercini*, in linea con la cultura di Appio Claudio: un Numa promotore di *concordia* e δικαιοσύνη, come il Numa della divisione dei *pagi* e delle τέχναι [160]; dall'altro invece sottolineando nella linea di una cultura greca nel segno di Pitagora e di Apollo, piuttosto l'aspetto di Numa

[158] Vorrei ricordare e bisognerà ritornarci in seguito che non è Aristosseno che parla di un collegamento tra Numa e Pitagora e che questi parla di romani pitagorici: forse non è la linea di Aristosseno quella che cerca di annettere Numa al Pitagorismo.

[159] Per Ferrero 1955, p. 35, la distinzione e la radice dei due ideali di vita attribuiti a Pitagora rispettivamente da Dicearco e da Eraclide Pontico deriva da età presocratica (vedi pure l'ampia discussione sul tema alle pp. 23 ss., 35 ss.). W. Jaeger, *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, ripubblicato (da SBBnln XX, 1928, pp. 396 ss.) come appendice in *Aristotele* (trad. ital.), Firenze 1935, pp. 559 ss. invece ritiene che la discussione sui βίοι nasca all'interno dell'accademia, e che si sviluppi nella prima generazione successiva la morte di Aristotele, con contrasti nel peripato proprio intorno al tema del βίος θεορετικός e delle virtù intellettuali, circa la *sophia* e la missione dell'uomo, se consista nel πράττειν o nel θεορεῖν. Cfr. in relazione alla scuola pitagorica e alla interpretazione di Pitagora anche K. von Fritz, *Pythagoreans Politics in Southern Italy*, New York 1940, pp. 106 ss.; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Stuttgart 1969, I, 1, pp. 50-52; oltre alle pagine in E. Zeller - A. Mondolfo, *La filosofia dei greci* (trad. it.), Bari 1966, I, 2 sul primo peripato, pp. 484 ss. Cfr. oggi sul tema del βίος θεορετικός nella teoria di Aristotele e nei riflessi sulla natura e sulla organizzazione delle scuole filosofiche dipendenti, C. Natali, *Bios Theoretikòs, la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola* (Il Mulino - ricerca), Bologna 1991.

[160] Si può azzardare la congruenza con interessi della *turba forensis?*

promotore di *religio*, sulla base soprattutto dei ricordi di legislazione religiosa di Numa [161].

Questa seconda linea sarebbe più precisamente legata ad ambienti pontificali [162] (C. Marcio Censorino, P. Sempronio Sofo, gli *Ogulnii*) e finirebbe con l'accentuare questo aspetto religioso su quello pitagorico attraverso il passaggio degli anni, complice anche l'influenza della tradizione sabina [163].

La distinzione tra le due letture di Numa doveva trovare un ulteriore sviluppo un secolo dopo, agli inizi del II secolo, nella polemica tra le famiglie numane (esplicitata nell'annalistica), e soprattutto nell'*affaire* del ritrovamento dei libri del 181 a.C., che mostra — sia pure con accentuazioni diverse rispetto al secolo precedente, nella mutata e più radicalizzata, direi, situazione politica e culturale — contrasti e dissensi nella rappresentazione del re, anche nella sottolineatura di una negatività di Numa, direttamente derivata dalla diversa utilizzazione politica del personaggio.

L'episodio del 181 a.C., di importanza eccezionale per comprendere la realtà e politica e culturale della società romana dell'epoca, è di quelli che si prestano a molte e differenti letture ed è per altro troppo complesso, nella stretta connessione con avvenimenti contemporanei e nella difficoltà di individuare correttamente il dibattito culturale del periodo in tutta la sua complessità, per tentarne anche solo una semplificazione [164]. Ma a noi qui basta rilevare che esso mostra

[161] Che, come ben evidenzia la Piccaluga, non sono solo di marca pitagorica, ma anche di sacrifici cruenti (anche se è da dire che la tradizione pitagorica non è univoca, ma alcuni sacrifici cruenti sono ammessi in certa tradizione).

[162] Il ruolo dei pontefici nella formazione della tradizione su Numa è opinione corrente, cfr. Piccirilli 1980, ad es., che parla di pontefici di famiglie pitagorizzanti (senza però esplicitare).

[163] Martin 1982, p. 422, parla di una influenza pitagorica forte a Roma per il IV secolo e di un rifiuto del pitagorismo attraverso il nuovo apporto etnico sabino (il pitagorismo sarebbe influenzato dall'Etruria).

[164] Vedi gli esiti diversi delle diverse interpretazioni, sia sul versante dell'analisi delle diverse tendenze del pitagorismo romano, sia nella spiegazione della vicenda nel contrasto tra i gruppi politici dell'epoca, specialmente quelli di Scipione l'Africano e di Catone il censore, anche qui non facilmente distinguibili senza ambiguità in ogni suo componente; sia infine nella valutazione degli aspetti più specificamente religiosi della cultura dell'epoca. Vedi in particolare l'ampia discussione in Ferrero 1955, pp. 231 ss., sul significato ambiguo della falsificazione dei libri, risolvibile in due significati opposti, la difesa della religione davanti ai ceti intellettuali (diffusione del pitagorismo) o la difesa degli intellettuali e della loro religione pitagorizzante davanti ai benpensanti; inoltre, per citarne qualcuna, le interpretazioni connesse con la vicenda politica contemporanea, ma con esiti diversi, oltre che di Della Corte 1974 e di Piccirilli 1980, di cui abbiamo già detto, di K.R. Prowse, 'Numa and the Pythagoreans, a Curious Incident', in *Greece & Rome*, 1964, pp. 36-42; di A. Grilli, 'Numa, Pitagora e la politica antiscipionica', in *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, CISA VIII, 1982, pp. 186 ss.; di K. Rosen, 'Die falschen Numabücher, Politik, Religion und Literatur in Rom, 181 v.C.', in *Chiron* 15, 1985, pp. 65 ss., in cui sono molto interessanti le pagine intorno ai concetti di filosofia e di *sapientia*, su cui la riflessione è importante

con chiarezza che a quest'epoca [165] ci fu contrasto sulla identificazione dei libri ritrovati: per Cassio Hemina, dal quale abbiamo frammenti di legislazione religiosa assolutamente pitagorica per Numa [166], i libri ritrovati erano senza meno *philosophiae*. Il Numa di Hemina è senza dubbio pitagorico, mentre negli altri annalisti di II e I sec. per quel che ci resta, troviamo la distinzione tra libri filosofici — genericamente tali o specificamente pitagorici — e libri di diritto pontificale (quando non si semplifica — o si complica — superando la distinzione in *decreta Numae*) [167]. La distinzione è certamente tentativo di conciliazione, spia di discussioni e contrasti [168], implica, accanto al tentativo evidente di salvare la connotazione nazionale di Numa, anche una contrapposizione tra un Numa filosofo pitagorico — e dunque è questa la specifica evoluzione, a filosofo, che indaga sulle *causae* dei *sacra* —, e un Numa religioso (di religione pontificale). Colpisce nella polemica l'espressione tecnica *libri iuris pontificii*. È ben viva la convinzione nel secondo secolo che la attività numaica abbia avuto appunto nella normativa pontificale specifica un suo punto forte; e questo era ovviamente da attendersi; e questa attività viene vista distinta — anche se non contrapposta — alla attività più propriamente pitagorica del re (a sua volta generalizzata in filosofica: o contrapposta?).

in quest'epoca, come dimostra l'uso in Ennio. Da ultimo ha ripreso il problema, nello studiare l'episodio della repressione dei *Bacchanalia*, Pailler 1988, pp. 623-703, identificando diverse opzioni nel pitagorismo romano, su cui è ancora da vedere almeno Ferrero 1955, pp. 320 ss.

[165] Martin 1982, p. 245 — cfr. Gagé 1955, p. 531 — immagina che l'affare sia stato architettato dagli Scipioni contro Catone, che sarebbe stato il primo a definire Numa sabino e non pitagorico. Una difesa del pitagorismo di Numa contro la « nazionalizzazione » del re. Ma è stato anche visto come una protesta dei *pecuarii* contro il Numa della divisione delle terre.

[166] Fr. 12 Peter (riti con *fruge, mola salsa, far torrere*); fr. 13 (*pisces squamosi*).

[167] C. Hem. fr. 19 Peter: *quia philosophiae scripta*; Piso fr. 11 Peter, 7 *libri iuris pontificii, 7 Pythagorici*; S. Tuditano, fr. 3 P.: *14 Numae decretorum*; V. A., fr. 8 P.: *XII pontificales latinos, XII graecos praecepta philosophiae continentes* (per Livio XL 29. 8 Valerio Anziate parlerebbe di libri pitagorici). Cfr. fonti e discussione in Peruzzi 1973, pp. 107 ss. Giustamente sottolinea L. Hermann, ' Ennius et les livres de Numa ', in *Latomus,* 1946, pp. 87 ss., che le divergenze tra le fonti sono solo sulla natura e sull'autore del ritrovamento, mentre esse concordano sulla data, il luogo, il pretore, la sorte dei volumi (la sua tesi però che lo scopritore sia stato Ennio è piuttosto fantasiosa). Bisognerebbe forse cercare di capire qualcosa sul significato dei numeri così diversi, in rapporto anche alle dottrine numerologiche pitagoriche e direi platoniche. Credo bisogni anche entrare nella discussione sull'opposizione-specificazione *libri philosophiae-libri pithagorici*, che sembra sottesa alla nostra tradizione. Cfr. la polemica sulla filosofia in Cicerone, *Tusc.* V 3.8; *ad Att.* II 16; *Lael.* 2.7.; vedi pure *Tusc.* IV 1.2, dove si sottolinea la *sapientia* di Numa, cfr. Ferrero 1955, pp. 146 ss. Mi limito a farvi cenno, ma andrebbe in questo dibattito collocata la *nova sapientia* di cui Livio gratifica un Marcio Filippo console in questi anni (vedi J. Briscoe, ' Q. Marcius Philipphus and the *nova sapientia* ', in *JRS* 1966, pp. 66 ss.).

[168] La polemica sul pitagorismo di Numa si deve leggere non solo nella decisione di bruciare i libri, ma anche in quella di discutere di che libri si trattasse, e di identificarli nella distinzione tra libri pontificali e libri pitagorici.

Possiamo pensare che in una tradizione che si viene sistemando nell'annalistica di II sec. e che ha naturalmente i suoi precedenti e modelli in notizie, personaggi e situazioni di fine IV - inizi III, la elaborazione della leggenda su Numa subisca vari ritocchi nel segno della accentuazione dell'aspetto pontificale, nello specifico dello *ius pontificum*; vale forse la pena di rammentare qui che negli annali pubblici, secondo la testimonianza che Cicerone mette in bocca a Manlio nel *de republica* [169], non si parla — ma neppure si nega [170] — del pitagorismo di Numa. Questa elaborazione e accentuazione dell'aspetto religioso-pontificale avviene anche attraverso l'azione di famiglie numane come i *Marcii* (ma anche i *Calpurnii* e i *Pomponii*, di più recente acquisizione alla discendenza numaica) attraverso i quali passerà, come ha ben dimostrato Morel [171] dalle monete studiate, piuttosto l'aspetto religioso di Numa che non quello di legislatore *tout court*. Colpisce che l'unica moneta che potrebbe riferirsi al Numa della divisione delle terre non sia di una famiglia numana, bensì del sabino Vettio.

Questa connotazione della tradizione finisce specialmente nella tradizione liviana, la più lontana dal pitagorismo di Numa e da attività politico-sociali del re o come tali configurabili. Non a caso credo, anche l'attività religiosa del Numa liviano ed evidentemente delle sue fonti non conosce realtà come il culto di *Terminus* più precisamente legate a problemi di organizzazione sociale nella Roma arcaica (la regolamentazione della proprietà); come non conosce nulla circa problemi di distribuzione di terre o *collegia* artigianali. Cioè non è soltanto la limitazione a fatti religiosi, ma è la utilizzazione di certi fatti religiosi piuttosto che di altri, con valenza più ampia e altre implicazioni, che si rivela importante.

Niente del testo liviano è anacronistico se il momento di elaborazione delle linee essenziali del suo Numa sono gli inizii del III sec. (riflesso nell'annalistica di II): non il culto di *Fides*, cui proprio nel III sec. si eleva un tempio — la divinità più antica era *Dius Fidius* [172] —; Ennio ribadisce alla fine del III sec. la *fides* come fondamento di *ius iurandum* [173], lo stesso concetto di Livio; Ennio è testimone alla fine del III sec. della presenza nella leggenda di Numa di Egeria e soprattutto del rituale degli Argei, che diversamente da lui e da Livio le altre tradizioni non legano affatto a Numa. Quanto agli Argei almeno al III secolo può essere fatto risalire un testo scritto in funzione cultuale, nella versione che leggiamo in Varrone [174], forse derivato proprio da testi pontificali. Accanto

[169] Cic., *de rep.* II. 15. 28-29.

[170] Come giustamente e acutamente rileva Gabba 1966, p. 155; per Musti 1974, p. 74, qui Manlio commenta il rapporto Numa-Pitagora in un modo solo poco più annalisticamente atteggiato rispetto a Livio.

[171] Morel 1962, p. 58 (la *religio* più che la *iustitia*, dice Morel).

[172] Cfr. Ogilvie 1965, p. 103.

[173] Cfr. nota 59.

[174] Varro *l. l.* V 45-54. Sul tema, su cui ho in corso un lavoro, la letteratura è assai vasta; sul documento riportato da Varrone, vedi ora da ultimo le importanti osservazioni di A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Bari 1990, pp. 148 ss.

alla citata opposizione-composizione *patres-plebs* in relazione al pontefice e ai termini arcaici che abbiamo sottolineato.

Tutela pacis magis quam tutela regni

Resta un elemento non facilmente comprensibile della tradizione liviana su Numa: l'opposizione tra *pax* e *regnum*. Livio conclude la trattazione del regno di Numa dicendo che l'opera più importante del re fu la *tutela pacis* piuttosto che la *tutela regni*. Mi pare difficile credere che si tratti di una considerazione legata all'epoca di Livio, una specie di polemica del nostro pompeiano contro il principato di Augusto, che suonerebbe abbastanza forzata [175]; mi vengono invece in mente due possibili letture collegate alle cose che siamo andati dicendo. Una innanzitutto, legata al momento e agli ambienti che abbiamo visto coinvolti nel contrasto sulla *lex Ogulnia*: ad Appio è contestato — in Livio — di voler essere *rex*: è precisamente il discorso di Sempronio poi Sofo, tribuno della plebe, che cerca di ottenere che Claudio si attenga alla legge per la durata in carica come censore. Certo è indizio labile e bisognerebbe pensare che si sia voluto presentare Numa, legato ai pontefici e per mezzo loro alla plebe, sacerdote e legislatore in materia di *sacra*, connesso a ideali di *pax* e *fides* e non di *concordia*, che non cerca affatto di tutelare il *regnum*, come modello assolutamente contrario all'*habitus* del pitagorizzante (in senso architeo) Appio Claudio, che si oppone all'ingresso della plebe nel pontificato, in polemica con l'assetto istituzionale sia in campo magistratuale sia in campo religioso sia in campo sociale, esplicitamente accusato di voler essere *rex*; probabilmente è una ipotesi eccessiva, anche se è da dire che in qualche modo, se quello che siamo venuti dicendo fin qui ha qualche probabilità di cogliere nel segno, una certa qual polarità tra Numa, Numa Marcio, gli ambienti che ne hanno ispirato la costruzione in tal senso e Appio Claudio e la sua visione politica e filosofica deve certo presupporsi.

Oppure, ma più banalmente, il testo plutarcheo del cap. 21 della vita di Numa potrebbe consentirci un'altra lettura, nella chiave della opposizione tra famiglie numane: nella polemica tra la discendenza maschile e quella femminile, Plutarco dice esplicitamente che i *Mamerci* portano il cognome *Reges*, vale a dire Βασιλεῖς. *Reges* invece erano i *Marcii* o meglio un ramo dei *Marcii*. Il testo è comunemente inteso come un errore di Plutarco tra *Marcii* e *Mamerci*. Forse, visto che i *Marcii* non fanno riferimento a *Mamercus* figlio di Numa e che qui Plutarco allude esplicitamente alla discendenza maschile del re e dei *Marcii* riparla correttamente più oltre, a proposito della discendenza femminile, ci può essere qui qualcosa di più dell'errore: l'eco — nella confusione — di polemiche incro-

[175] Come abbiamo detto all'inizio non è affatto evidente una interpretazione augustea del Numa liviano, anzi ci sono motivi per non vederla: l'unico contatto reale è nel segno della pace.

ciate sul *regnum*, sul cognomen *rex*, sull'uso che di questa regalità facevano le famiglie numane nella loro guerra per ricollegarsi alle realtà più antiche della storia di Roma.

Le fonti di Livio

Resta il problema della fonte diretta di Livio, che certamente non nomina mai Cn. Gellio, ma utilizza invece preferibilmente annalisti di I sec. a.C. e specialmente Licinio Macro, del quale è pacifico che Gellio sia stato fonte importante, e Valerio Anziate (più raramente Elio Tuberone, che a sua volta molto elabora di Valerio Anziate [176]).

Ogilvie [177] nel suo commento pensa che la fonte di Livio per la vita di Numa sia Valerio Anziate, sulla base della coincidenza tra la notizia di Valerio Anziate sulla intercalazione attribuita a Numa e la tesi analoga di Livio. La premessa del suo discorso è: 1) il metodo di lavoro liviano consiste nel seguire abbastanza da vicino una stessa fonte sullo stesso argomento [178]; 2) Livio per questi primi libri segue alternativamente o Licinio Macro [179] o Valerio Anziate [180] e, siccome Licinio attribuisce l'intercalazione ai decemviri, qui Livio e per tutta la trattazione di Numa segue Valerio Anziate. Le divergenze con altre notizie su Numa di Valerio Anziate sono da Ogilvie considerate solo il frutto della elaborazione liviana, del suo modo di lavorare. Ma è probabilmente una affermazione imprudente.

[176] Avrebbe scritto storia sotto il triumvirato, dopo aver lasciato la politica a causa delle guerre civili. Il *Tubero* che troviamo in Livio usa Valerio Anziate e lo rimodella secondo l'esempio tucidideo; ma sembra evidente che Tuberone non è stato ampiamente usato.

[177] Ogilvie 1965, p. 90.

[178] Come si evince quando per certi libri abbiamo il racconto parallelo di Polibio che Livio segue; Livio sostiene di aver letto tutti gli annali latini e greci. Ma ci si crede poco, tanto meno proprio Ogilvie, che ragiona per i primi 5 libri per analogia con le ultime decadi dove si possono fare confronti tra il testo liviano e quello polibiano. Certo per la monarchia Livio non aveva Polibio e potrebbe essersi comportato diversamente. Per Ogilvie invece quando nomina varianti è solo per pedanteria scolastica, Livio non fa ricerche storiche, non conosce gli annali, non legge direttamente i *veterrimos auctores* che pure cita.

[179] Fine II sec. - 66 a.C. Non è citato da Livio oltre la prima decade e pertanto si può sospettare che la sua opera fosse incompleta e non andasse oltre il III sec. È evidente che deriva da Cn. Gellio, che scrive poco dopo la metà del II secolo, ma vi aggiunge di suo, in corrispondenza delle sue idee politiche (è mariano, seriamente impegnato nella vita politica). Inserisce suoi antenati in posizioni di rilievo, a volte inventate; ha accesso privilegiato alla storia fabia (fr. 19 Peter); accede ai *libri lintei* che usa per le liste dei magistrati; lo caratterizzano il marcato razionalismo, l'anticlericalismo e l'interesse per le città italiche e le zone minori intorno a Roma, reminiscenza del vecchio Catone.

[180] Fiorì tra l'80 e il 60 a.C.; non è storico politico, usa L. Calpurnio Pisone, dà un ruolo eccessivo ai Valeri nella storia di Roma e ad altre *gentes*, perché cerca di infilare nomi, quando non ne trova. Valerio onora gli ignoti, ed esalta i sillani, soprattutto i Cornelii e i Claudii.

Le differenze con Valerio Anziate sono di rilievo e dovrebbero quantomeno renderlo prudente nell'identificazione della fonte e comunque farlo riflettere sulla complessità — maggiore di quella che vuole indicare — della tradizione liviana, frutto non solo della personale elaborazione di Livio, per quanto questa in parte si riconosca, ma di tradizioni un po' diverse da quelle che leggiamo ad es. in D. H. e poi in Plutarco:

a) Livio ignora la scoperta dei libri di Numa, mentre Valerio Anziate racconta l'intera storia; si dismette la connessione pitagorica che sappiamo essere stata di Valerio Anziate (Liv. XL 29. 8 a proposito dei libri di Numa dice che Valerio Anziate li diceva pitagorici).

b) in Livio si sottolinea la *pax* più che la *religio* [181], a differenza di Valerio Anziate. Potrebbero essere temi contemporanei ma anche razionalistici (vedi la trattazione di *Juppiter Elicius*). Inoltre le istituzioni religiose nel racconto liviano sono non solo sommariamente narrate (è autore romano che scrive per i romani), ma sono ridotte al minimo. L'atteggiamento verso queste istituzioni è profondamente laico.

c) in Livio non c'è alcun racconto drammatico alla maniera di Valerio Anziate della consultazione di Giove Elicio [182]; anzi anche questo è immediatamente successivo e strettamente legato alla organizzazione pontificale delle attività di Numa. Ha appena finito di dire che il pontefice massimo deve dare norme (*edoceret*) circa i prodigi e appunto *ad ea elicienda* dedica l'ara a Giove Elicio e lo consulta.

d) inoltre non c'è di Valerio Anziate l'istituzione degli *Agonalia*.

e) i *Salii* sono solo *Palatini*; per Valerio Anziate Numa è *repertor Agonaliorum*.

f) il concetto che il *metus deorum* può risolvere la decadenza dei costumi in Valerio Anziate lo ritroviamo per Valerio Flacco; in Livio il *metus deorum* evita la *luxuria* (motivo piuttosto fabiano).

i) la visione di Numa come inventore della intercalazione non si legge esclusivamente in Livio [183]. Per giunta la teoria di Anziate è che Numa fece ciò *sacrorum causa* e questo non ha echi in Livio. Anzi in Livio l'attività di Numa in connessione al calendario è più vista in relazione all'attività politica [184].

Inoltre la recente indagine su Livio si indirizza nel senso di maggiore apertura alla sua ricerca di materiale e alla sua personale capacità di elaborazione [185].

[181] Per Ogilvie *pax* è l'esempio del *princeps* e ci sono in Livio temi contemporanei: fino ad un certo punto, visto che *pax* è anche nella tradizione annalistica precedente.

[182] Val. A. fr. 6 Peter; Liv. I 20. 7 racconta il puro fatto.

[183] Cic., *de leg.* II 29 dice che la procedura dell'intercalazione stabilita con cura da Numa è venuta meno per la negligenza dei pontefici successivi.

[184] Vedi pp. 109-110.

[185] Vedi Luce 1977, pp. 237-239. Su una rivalutazione dell'opera di storico di Livio, cfr. inoltre la miscellanea *Livius, Werk und Reseption, Festschrift für E. Burck*, München 1983; vedi inoltre, più in generale, T. Cornell, 'The Value of Literary Tradition concerning Archaic Rome', in Raaflaub 1986, pp. 52 ss.; *idem*, 'The Formation of the Historical Tradition of Early Rome', in I. S. Moxon - J. D. Smart - A. J. Woodman (a cura di), *Past perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writings*, Cambridge 1986, pp. 67 ss.

D'altronde abbiamo visto all'inizio che non tutto si può spiegare con il frutto casuale della composizione tra due o più fonti diverse, dato che tutto sommato la tradizione liviana sui re presenta delle caratteristiche sue tipiche che fanno pensare che Livio abbia avuto davanti una serie di fonti più ampia e abbia agito con più libertà di quanta non gliene voglia lasciare Ogilvie [186]. Certo, sono ben lungi dal proporre *tout court* Licinio come fonte di Livio per il regno di Numa — anche se andrebbe bene per i tratti razionalistici presenti nella figura di Numa, per la attenzione all'argomento *plebs* che è in Livio sia per l'elezione di Numa che per la connotazione pontificale, per la sua ostilità alla *gens Claudia* e la vicinanza ai Fabii [187] — per introdurre surrettiziamente almeno la possibilità dell'uso dell'annalista che trasmette particolarmente le tradizioni della famiglia dei Marcii, Cn. Gellio, del quale non abbiamo mai menzione diretta in Livio; mi pare però sia indispensabile proporre un atteggiamento quanto meno prudente e comunque escludere che sia Valerio Anziate la fonte principale se non unica che Livio qui segue; e pensare anche in termini di maggiore considerazione del lavoro di storico di T. Livio. Certo non può avere inventato quello che abbiamo messo in evidenza.

Abbreviazioni supplementari:

Alföldi 1969	= A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1969.
Bouché-Leclercq 1871	= A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871.
Cassola 1962	= F. Cassola, *I gruppi politici romani*, Trieste 1962.
Cassola 1988	= F. Cassola, 'Lo scontro tra patrizi e plebei e la formazione della *nobilitas*', in *Storia di Roma*, Torino 1988, I, p. 468.
Clemente 1990	= G. Clemente, 'Basi sociali e assetti istituzionali nell'età della conquista', in *Storia di Roma*, Torino 1990, II. I, pp. 41 ss.
Coarelli 1983	= F. Coarelli, *Il Foro Romano*, I, 1983.
Coarelli 1985	= F. Coarelli, *Il Foro Romano*, II, Roma 1985.
Colli 1981	= Colli, *La sapienza greca*, Milano 1981.
d'Ippolito 1986	= F. d'Ippolito, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Bari 1986.
De Blois-Bons	= L. De Blois - J.A.E. Bons, 'Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa', in *Ancient society* (in corso di stampa al momento in cui licenzio il lavoro, e che ho visto grazie alla cortesia di L. De Blois, che cordialmente ringrazio).

[186] Cfr. J. Poucet, 'Sur certains silences curieux dans la premiere decade de T. Live', in *Festschrift Radke*, 1989, il quale sostiene che Livio ha usato per Roma arcaica una fonte che non ha subito i rimaneggiamenti di età sillana e postsillana.

[187] Cfr. Mazzarino 1966, p. 281.

Della Corte 1974 = F. Della Corte, ' Numa e le streghe ', in *Maia* 1974.

Ferenczy 1967 = E. Ferenczy, ' The censorship of *Appius Claudius Caecus* ' in *AAntHung* XV, 1967, pp. 27 ss.

Ferrero 1955 = L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955.

Flacelière 1957 = J. Flacelière, *Plutarque, Vies*, I, Paris 1957.

Freyburger 1986 = G. Freyburger, *Fides, Étude semantique et religieuse depuis les origines jusq'à l'époque augustéenne*, Paris 1986.

Gabba 1960 = E. Gabba, ' Studi su Dionigi di Alicarnasso, I, La costituzione di Romolo ', in *Athenaeum* 38, 1960, pp. 175 ss.

Gabba 1966 = E. Gabba, ' Considerazioni sull'origine della tradizione letteraria ', in *Les origines de la Republique romaine* (Entretiens Hardt XIII), Genéve 1966.

Gagé 1955 = J. Gagé, *Apollon romain*, Paris 1955.

Helleguarch' 1972 = J. Helleguarch', *Le vocabulaire des relations et des parties politiques sous la République*, Paris 1972.

Hölkeskamp 1987 = K. J. Hölkeskamp, *Die Entstehung der Nobilität*, Stuttgart 1987.

Lepore 1954 = E. Lepore, *Il princeps ciceroniano*, Napoli 1954.

Levi 1981 = M. A. Levi, ' Il re Numa e i *Penetralia Pontificum* ', in *RendIstLomb* 1981, pp. 161-169.

Loreto 1991 = L. Loreto, ' La censura di Appio Claudio, l'edilità di Gn. Flavio e la razionalizzazione delle strutture interne dello stato romano ', in *AeR*, XXXVI, 1991, pp. 181-203.

Loreto 1992 = L. Loreto, ' Osservazioni sulla politica estera degli Aemilii Mamercini e di Publilio Filone ', in *Prometheus*, 1992, pp. 58-69.

Luce 1977 = T.J. Luce, *Livy, The composition of his history*, Princeton 1977.

Mac Bain 1980 = B. Mac Bain, ' *Appius Claudius Caecus* and the *Via Appia* ', in *CQ* XXX, 1980, 2.

Martin 1982 = P.M. Martin, *L'idee de royauté a Rome, De la Rome royale au* consensus *republicain*, I, Clermont-Ferrand 1982.

Mazzarino 1966 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, Bari 1966.

Mele 1981 = A. Mele, ' Il Pitagorismo e le popolazioni anelleniche d'Italia ', in *AION ArchStAnt* III, 1981.

Momigliano 1942 = A. Momigliano, ' Camillo e la concordia ', in *CQ* XXXVI, 1942, pp. 111-120, ora in A. Momigliano, *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987, pp. 257-274.

Morel 1962 = J.P. Morel, ' Thémes sabines et thémes numaiques dans le monnayage de la République romaine ', in *MélRome* 74, 1962, pp. 7-59.

Münzer RE = Münzer, s.v. *Marcius*, in *RE* XLV 2, 545 ss.

Münzer 1920 = Münzer, *Römische Adelsfamilien und Adelspartein*, Stuttgart 1920.

Musti 1974 = D. Musti, 'Tendenze nella tradizione di Livio e di Dionigi di Alicarnasso su Roma arcaica ', in *Quaderni urbinati* X, 1974.

Musti 1988 = D. Musti, ' La spinta verso il Sud: espansione romana e rapporti internazionali ', in *Storia di Roma*, I, Torino 1988, pp. 527 ss.

Ogilvie 1975 = R. M. Ogilvie, *A commentary on Livy Books 1-5*, Oxford 1965.

Pailler 1988 = J. M. Pailler, *Bacchanalia. La repression de 186 a. J. C. à Rome et en Italie*, Rome 1988.

Peruzzi 1970 = E. Peruzzi, *Le origini di Roma, La famiglia*, I, Firenze 1970.

Peruzzi 1973 = E. Peruzzi, *Le origini di Roma*, II, *Le lettere*, Bologna 1973.

Pesando 1990 = F. Pesando, ' Lucio Cornelio Scipione Barbato, « fortis vir sapiensque » ', in *Boll. Arch.* 1990, 1-2, pp. 23 ss.

Phillips 1972 = E. J. Phillips, ' Roman Politics during the Second Samnite war ', in *Athenaeum* 50, 1972, pp. 337-356.

Piccirilli 1980 = L. Piccirilli, ' Introduzione ', in Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*, Firenze 1980.

Poucet 1965 = J. Poucet, ' Le première livre de T. Live et l'histoire ', in *LEC* 43, 1975.

Poucet 1985 = J. Poucet, *Les origines de Rome*, Bruxelles 1985.

Raaflaub 1966 = K. Raaflaub (a cura di), *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Berkeley - Los Angeles - London 1986.

Schiavone 1990 = A. Schiavone, ' Pensiero giuridico e razionalità aristocratica ', in *Storia di Roma*, Torino 1990, II, 1, pp. 419-453.

Storchi Marino 1975 = A. Storchi Marino, ' La tradizione plutarchea sui *collegia opificum* di Numa ', in *Ann. Ist. Ital. St. Storici*, 1971-72, 1975, pp. 1-53.

Tondo 1979 = S. Tondo, *Leges regiae* e *paricidas*, Firenze 1979.

Wallace 1990 = R. W. Wallace, ' Hellenisation and Roman Society in the late Fourth Century b.C. ', in W. Eder (a cura di), *Staat und Staatlickeit in der frühen römischen Republik*, Stuttgart 1990, pp. 274-302.

Zevi 1969-70 = F. Zevi, ' Considerazioni sull'elogio di Scipione Barbato ', in *Studi Miscellanei*, 15, 1969-70, pp. 66 ss.

E. Tréziny, Autour de la fondation de Poseidonia.

This article proposes a critical re-examination of often-cited texts referring to the foundation of Poseidonia to the cult of Poseidon in the territory of Poseidonia and to the role of the Trezenians and of the Phocaeans in the region.

1. The temple of Poseidon, which apparently was not located in Poseidonia itself, is often thought, on the basis of a passage of Lycophron's *Alexandra*, to have been situated on the promontory of Agropoli. It is clear from the sources, instead, that this cult, if it ever existed, was located either on the Punta Licosa or on the homonymous island.

2. Likewise, Strabo's well-known passage on the foundation of Poseidonia does not refer to a double colonial foundation (Agropoli *then* Poseidonia, or Agropoli *and* Poseidonia), but probably relates the existence, on the site of Poseidonia, of a later, doubtlessly indigenous town.

3. Finally, the textes mentioning a " Massaliotic Italy " or a " Massalia of Italy " must be regarded very critically, as J. Brunel has already proposed. The role played by the Phocaeans or by Trezenians in the history of Poseidonia seems to have been exaggerated, to say the least.

C. Ampolo, Onomastica e mobilità sociale: da *Strinpon* a *Stremponius*. A proposito della iscrizione di Pontecagnano.

The Greek inscription of Pontecagnano (tomb 2706; end of the VI cent. B.C.) contains, among other things, the name Strinpon. This personal name, probably Greek, gave origin in Lucania to the Latin family name Stremponius It is possible to reconstruct a passage from Greek to Oscan, and then to Latin. More important, these onomastic transformations reflect either the phenomenon of horizontal social mobility, or that of the adoption of names of Hellenic origin on the part of local populations, and help to understand the interaction between Achaean colonies and Italic populations.

E. Laforgia, Nuove osservazioni sul tempio di Marica.

In this study, a new interpretation of the Archaic ruins of the temple of Marica is proposed.

Mingazzini and Pfister (*MonAnt*, 1938) reconstructed it as an Italic temple with pronaos and opisthodome.

It is here suggested, instead, that it should be reconstructed as a Greek-style temple, on the basis of the fact that the facing is of the same type found in contemporary Greek-style temples, notably the Pyrgi B and Satricum I temples.

The unit of measure used was the Attic foot, in this case of 29,2 centimeters, as in the latter temples.

This study is exclusively based on the text and plans found in Mingazzini and Pfister's publication, since a direct study of the ruins themselves is at present impossible.

G. Paolucci, Su un gruppo di foculi etruschi con decorazione ornamentale dipinta in nero. A proposito di alcuni frammenti da Chianciano Terme.

In the course of recent excavations in the Etruscan necropolis in La Pedata, near Chianciano Terme, fragments of *foculi* bearing a painted decoration have been brought to light in tombs 1 and 2. These foculi all come from a workshop active in the Chiusian territory between the end of the VI and the first decades of the V century B.C. Here specimens in bucchero, more common than the painted ones, where probably also made; the painted *foculi* were presumably made for a restricted market within the Chiusian territory.

S. Sarti, Gli strumenti musicali di Apollo.

The image of Apollo as a musician played an important role in the iconography of Attic vase-painting. The god is usually depicted playing the *kithara* or the *lyra*. These two musical instruments differ from one another in both morphology (size, sonority and type of sound-box) and function: the *kithara* was, in fact, the instrument of professional musicians, whereas the *lyra* was of more widespread use.

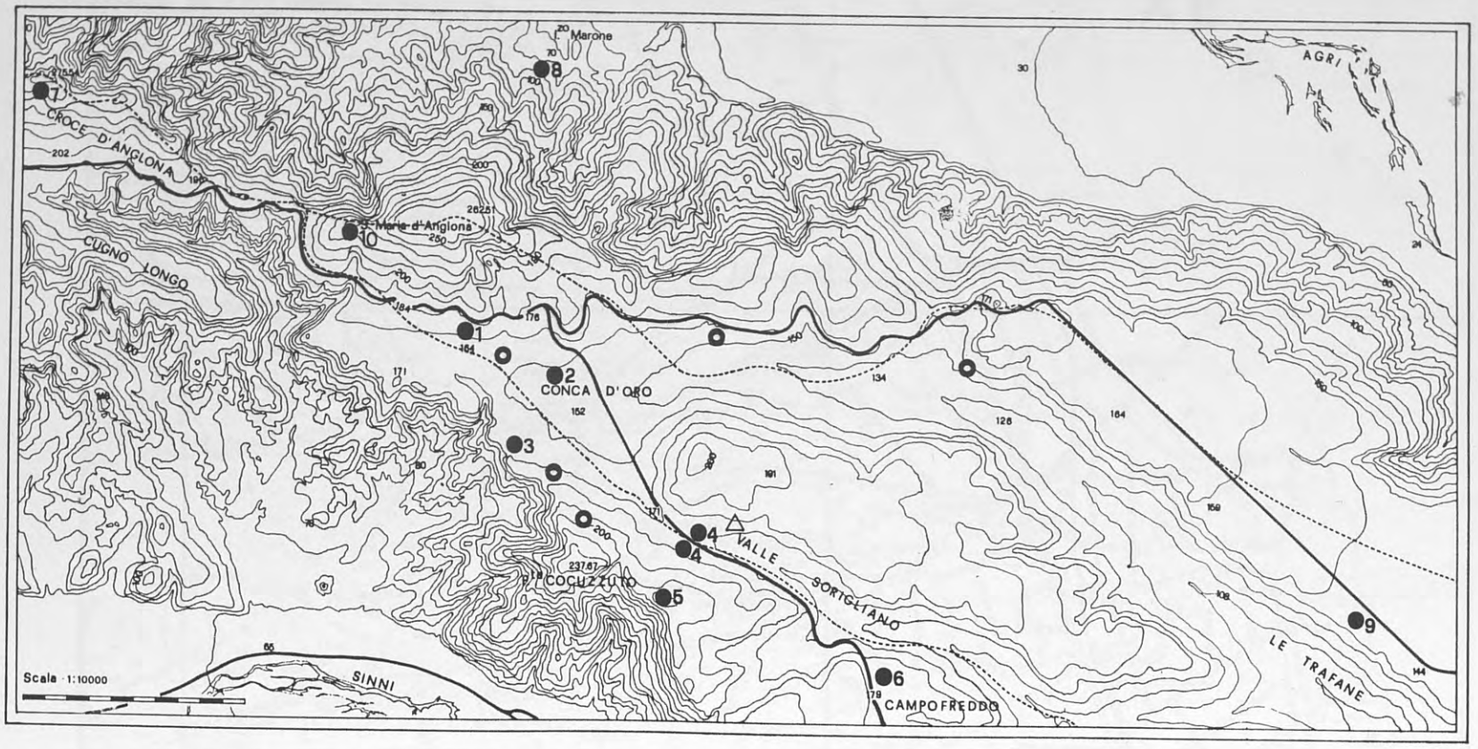
The representation of Apollo as a musician, playing one or the other of these two instruments, is probably fraught with meaning. By examining Attic iconography of the 6th and 7th centuries in the light of contemporary musical practice, it is possible to interpret specific scenes, such as those, found in 5th century icongraphy, of Apollo holding a *phiale* and *kithara* simultaneously, and of Marsyas playing Apollo's instruments, instead of his own *aulos*.

A. Storchi Marino, C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa.

Livy's tradition on Numa (Liv. I 18-21) reveals links with Marcian family traditions and with the pontificate, and reflects aspects fo the political struggle of the end of the IV century. I analyze here the whole of the tradition regarding the Marcii, and especially C. Marcius Rutilus Censorinus and the political group

he adhered to, in his struggle against Appius Claudius and his milieu. I outline the distinctive aspects of a Roman-Pythagorean tradition connected to the Marcii, which makes of Numa a merely religious legislator, just as it describes Pythagoras as merely *sofotatos*, thereby denying the political character of either one's activity as a reformer. Finally, I examine the development of this tradition and the way it has been handed down.

ILLUSTRAZIONI



Topografia di Santa Maria d'Anglona (1:10.000). Rielaborazione della planimetria (da S. Bianco, in Policoro 1991); dis. R. Losito.
1) Conca d'Oro - prop. di Pierro, 2) Conca d'Oro - prop. Urso, 3) Conca d'Oro - prop. Romano/Calciano, 4) Valle Sorigliano, 5) Cocuzzolo Sorigliano, 6) Campofreddo, 7) Croce d'Anglona, 8) Iazzo Marone, 9) Trafane, 10) Necr. Malnati 1984.
Cerchietto non campito: rinvenimenti sporadici. Triangolo: fattoria arcaica. La linea continua indica il tracciato delle strade moderne; la linea tratteggiata quello dei tratturi individuati dal Quilici.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI OTTOBRE MCMXCIII
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI