

MAURIZIO BETTINI, *Roma, città della parola*, Torino, Einaudi, 2022, pp. 410, ISBN 978-88-06-24887-1.

Il corposo volume del noto studioso, costituito da ben quattordici capitoli più sei appendici, conduce per mano il lettore in un affascinante viaggio negli aspetti più profondi dell'oralità nella Roma antica. Il solo elenco di alcuni tra i numerosissimi punti toccati nelle pagine del volume dà ben l'idea della vastità di prospettive che si aprono alla sua lettura, riflessioni tutte volte a sottolineare l'importanza dell'orale nell'*Urbs*: la ritualità di toccare il lobo dell'orecchio della persona alla quale si intendeva ricordare qualcosa (nella visione dei Romani la sede della memoria è proprio l'orecchio), la mancanza (nel ricchissimo *pantheon* latino) di un dio specifico della scrittura, l'importanza della parola nel modellare e rimodellare nel tempo l'identità romana, la prevalenza dell'oralità nella pratica giudiziaria e amministrativa, il concetto di *Fatum* con le sue evoluzioni, la differenza tra le Parche greche (divinità che 'tessono' il destino dell'individuo) e le Camene latine (che invece lo 'pronunciano'), la natura del *fas* e del *nefas*, la questione del saturnio. La lettura del saggio, pertanto si ritiene consigliabile (per

Maurizio Bettini
Roma, città della parola



non dire necessaria) non solo per gli 'addetti ai lavori' dell'Università, ma anche per quanti - come il sottoscritto - si occupano di queste discipline in ambito scolastico. Solo a titolo d'esempio, le precisazioni sulla costruzione 'partecipata' di tanti testi letterari latini (Virgilio che trae ispirazione per la soluzione di alcuni passaggi poetici dalle reazioni dei suoi ascoltatori - non esattamente lettori -, le dichiarazioni di Marziale secondo cui le cose migliori da lui composte

provengono da chi ascoltava - *dictavit auditor* -, l'importanza dell'interazione tra poeta e pubblico denunciata dal Materno tacitano che dichiara di star rivedendo la propria tragedia proprio alla luce del feedback ricevuto in occasione di una pubblica lettura) andrebbero proposte a scuola ad ogni introduzione allo studio della letteratura latina: risulterebbero assai utili per i discenti a distinguere meglio la differenza tra il nostro fare letteratura e il loro.

In secondo luogo, va rilevato un aspetto metodologico sotteso al discorso condotto dall'autore: l'insistenza su una lettura 'emica' dei dati della tradizione culturale romana che legittima un attacco al principio di spiegazione evoluzionistico. Qualche parola in più per chiarire meglio i termini della questione. Come è noto, l'approccio 'emico' ai fenomeni oggetto di studio dell'antropologia si rende necessario per evitare che il ricercatore (nell'accostarsi ad una realtà culturale diversa dalla propria) finisca per sovrapporre proprie credenze, quadri interpretativi, criteri di giudizi al campo d'indagine della cultura da analizzare deformandone inevitabilmente la fisionomia. A tal proposito, cautele di tal genere non possono che essere condivisibili anche quando sotto esame finiscono non i costumi di una popolazione della foresta amazzonica, ma istituzioni, pratiche culturali, visioni proprie del mondo antico. Salutare dunque appare l'insistenza più volte ribadita da M. Bettini di leggere i *Realien* che emergono dalla tradizione latina secondo schemi interpretativi tutti interni a quel mondo. Illustrare alcuni di esempi in tal senso può chiarire l'importanza del discorso: a nostro avviso meritano particolare attenzione i capitoli dedicati al concetto di *fas* (capp. IX-X) in quanto propedeutici ad una considerazione più generale relativa a caratteri specifici della cultura romana (cap. XI: *Uno stile culturale umano*). Ed è proprio su queste pagine che intendiamo concentrare l'attenzione.

Prima di tutto lo studioso di Siena ritiene opportuno ribaltare del tutto l'idea molto radicata negli studi su Roma antica secondo cui *fas* è da intendere come legge divina. Questa concezione troverebbe conferma solo in due passi antichi: il commento di Servio ad un verso delle *Georgiche* di Virgilio (Serv. *Georg.* I 269: *Fas*

et iura sinunt: id est divina humanaquae iura permittunt: nam ad religionem fas, ad homines iura pertinent) e una voce di Isidoro di Siviglia (*Et. 5, 2, 2: Fas lex humana est, ius lex humana*). Sul primo brano, M. Bettini fa notare che Virgilio usa il termine *fas* molte volte anche in contesti che non avrebbero nulla a che fare con la sfera religiosa; per la nota di Isidoro, si tratterebbe delle parole di un vescovo del VI-VII sec. d.C. troppo influenzato da un modello religioso cristiano tendente a contrapporre radicalmente la *Civitas Dei* alla *Civitas hominum*. In più, nota M. Bettini, a stare ad una affermazione di Macrobio, Numa avrebbe diviso i giorni in *festi, profesti* e *intercisi* e i *dies fasti* (= derivati da *fas*) sarebbe compresi tra i *profesti*, esplicitamente indicati come quelli riservati non agli dèi, ma alle attività umane (*sat. I 16, 2-3: Numa ut in menses annum, ita in dies mensem quemque distribuit, diesque omnes aut festos aut profestos aut intercisos vocavit. Festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandam rem privatam publicamque concessi, intercisi deorum hominumque communes sunt*). Ne deriverebbe allora un marcato abbaglio nell'assegnare al termine *fas* un connotato religioso. L'analisi di M. Bettini si spinge fino ad individuare la causa di tale fraintendimento: all'origine ci sarebbe l'affermazione di una logica evoluzionistica che contrappone un passato 'oscurantista' caratterizzato dal prevalere di una concezione religiosa omnicomprensiva ad un presente 'civilizzato' che vede invece la realizzazione di un 'sano' spirito laico. Per essere più chiari, l'errore di vedere in *fas* una legge divina nascerebbe dall'arbitraria idea che nel più lontano passato la mentalità 'primitiva' fosse dominata da una concezione esclusivamente religiosa, dominio che col tempo sarebbe poi andato scemando fino al sorgere di una visione secolarizzata. Lasciamo all'autore trarre da ciò le dovute conclusioni: «Tutte queste considerazioni, dunque, ci invitano ad abbandonare definitivamente l'ipotesi che *fas* costituisse una originaria legge sacra o divina, in seguito secolarizzatasi con il progredire dello sviluppo culturale fra i Romani» (p. 203).

Non basta, continua lo studioso:

«Esiste però un'altra ragione, e molto seria, per cui non possiamo pensare che i Romani avessero delegato a una forza divina, mistica, la definizione del giusto e dell'ingiusto. Un atteggiamento di questo tipo, infatti, contrasterebbe esplicitamente con il modo in cui nella memoria culturale romana viene rappresentato in generale il rapporto fra l'umano e il divino» (*ibidem*).

Non credo possa sfuggire la rilevanza di questo passaggio: in gioco sono esattamente elementi di importanza capitale. Qual è il rapporto che si stabilisce a Roma tra religione e *civitas*? In che modo gli antichi Romani si relazionano con gli dèi? Quale ruolo svolgono le funzioni sacerdotali nelle dinamiche politiche interne alla città? Si tratta dunque di ridisegnare nel profondo il quadro politico/religioso/sociale della Città eterna. Per approfondire questo tema, vengono chiamati in causa (cap. XI) miti relativi alla figura del re Numa, secondo la tradizione responsabile dello *ius*, delle *leges* e dei *mores* di cui la Roma delle origini si sarebbe dotata (Liv. 1, 19, 1: *Qui – sc. Numa – regno ita potitus urbem novam conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat*). Più volte M. Bettini sottolinea che tale operazione di fondazione è riservata ad un uomo, Numa appunto. Non solo. L'attenzione è concentrata poi su un passo di Ovidio (*Fast.* 3, 339 e ss.) che molto ricorda il brano della *Genesi* (18, 22 e ss.) in cui Abramo, dinanzi alla decisione del Signore di distruggere Sodoma, 'mercanteggia' al ribasso con la controparte divina il numero dei giusti che dovrebbero assicurare alla città la salvezza. Nella vicenda mitica di Roma si fronteggiano Giove, che chiede sangue umano per espiare il fulmine, e Numa, che con giochi di parole riesce ad evitare spargimenti di sangue. Alla fine il padre degli dèi con un sorriso dovrà accettare la volontà del re in base alla quale da allora in poi l'espiazione del fulmine sarebbe stata realizzata attraverso una cipolla, dei capelli e un pesciolino piuttosto che con un sacrificio umano. Nell'interpretazione dello studioso, questo è un esempio di come a Roma si verifichi una «preminenza dell'umano sul divino

– diciamo meglio, delle istituzioni sull'ispirazione – in materia di pratiche giuridiche e religiose» e che questa «costituisca una cifra caratteristica della cultura romana» (p. 214).

Poco più sotto aggiunge:

«Riteniamo che anche i Romani fossero caratterizzati da un determinato stile culturale, in particolare riguardo al loro modo di concepire la giustizia e la religione. Esso consiste nella convinzione che – come avvenuto con Numa – siano gli *uomini* a instaurare questo tipo di regole, senza l'intervento della divinità».

La tesi è estremamente affascinante in quanto apre a non poche considerazioni: ne emergerebbe allora che lo stile culturale romano preveda un'*agency* da parte dell'uomo nelle sue relazioni con le divinità, la possibilità cioè per l'individuo di un libero e autonomo agire nei confronti del divino. Le argomentazioni di M. Bettini allora potrebbero far pensare che quella romana sia una società 'laica' o 'secolarizzata': l'autore – sempre in nome dell'approccio 'emico' sopra indicato – tiene a precisare però che ciò sarebbe un grave errore (pp. 215 e ss.). Il concetto di laicità, infatti, non è applicabile al mondo antico in quanto esso è il prodotto di una cultura moderna in cui la religione cristiana ha opposto nettamente ciò che è laico a ciò che è religioso. Tale distinzione invece non si riscontra nella Roma antica, come è possibile appurare da una serie di passi molto chiari. Ad esempio, Cicerone afferma che uomini e dèi partecipano di una stessa società attraverso il vincolo della *lex* che è a sua volta espressione della *ratio*, bene appunto condiviso da uomini e divinità (*leg. 1, 23: Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus*). Ne deriva che i due mondi (quello dei mortali e quello degli immortali) costituiscano una stessa *civitas* (*Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt, ibid.*). Non basta. La concezione romana si caratterizza –

come dice M. Bettini – per la «persuasione che le divinità e il loro culto siano una *funzione* delle comunità *umane*, per così dire una loro conseguenza, non il contrario» (p. 219). A conferma di tale specificità, l'autore riporta tra le altre due testimonianze: una di Agostino (*civ. 2, 26*), l'altra di Plinio il Vecchio (28, 4). Nella prima da una prospettiva cristiana si critica l'impostazione pagana di Varrone. Appare assurdo infatti agli occhi di Agostino che l'autore latino abbia prima scritto un'opera relativa alle *res humanae* e solo dopo una concernente le *res divinae*: nell'ottica di Varrone sono gli uomini a venire prima degli dèi (= a creare gli dèi: *Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de diuinis autem postea scripsisse testatur, quod prius extiterint ciuitates, deinde ab eis haec instituta sint*) e non il contrario così come prima del quadro viene il pittore, prima dell'edificio il costruttore (*Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium: ita priores sunt ciuitates quam ea, quae a ciuitatibus instituta sunt*). Nella seconda testimonianza M. Bettini nota come secondo Plinio il Vecchio sia nel potere degli uomini poter stornare da sé, cioè rendere inefficaci, prodigi che provengano dagli dèi (*Haec satis sint exemplis ut appareat ostentorum uires et in nostra potestate esse ac, prout quaeque accepta sint, ita ualere*): nella pratica degli áuguri, infatti, nel caso di presagi sfavorevoli basta che coloro che stanno per intraprendere qualcosa neghino di averli mai visti per impedire che essi si avverino (*In augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos qui quamque rem ingredientibus obseruare se ea negauerint*). Perentoria ed efficace la conclusione dello studioso di Siena: «Anche in questo caso lo stile culturale tipico della religiosità romana si mostra in tutta la sua chiarezza: è l'uomo che determina i segni, non i segni che determinano l'uomo» (p. 224). Ma questo significa azzerare del tutto il peso della religione nell'agire quotidiano? E cioè di qui si giunge inevitabilmente ad immaginare una società totalmente laica nella quale l'individuo è pienamente libero nelle proprie azioni e immune da ogni forma di condizionamento superiore? M. Bettini al contrario nota come i Romani ci tenessero a mostrarsi come un popolo dal profondo

scrupolo religioso (Cic. *Nat. deor.* 2, 3: *Et si conferre uolumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione id est cultu deorum multo superiores* e anche Polibio precedentemente dall'esterno confermava quest'idea, 6, 56, 6-8: Μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν [7] διαλήψει. Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων [8] πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν).

La contraddizione che potrebbe palesarsi ai nostri occhi dinanzi a dei Romani che ammettono di poter impunemente 'manipolare' i segni celesti e che contemporaneamente si professano e sono riconosciuti come i più scrupolosi osservanti della volontà divina si scioglie – spiega l'autore – alla luce delle deformazioni che inevitabilmente si generano applicando i nostri parametri cristiani a fenomeni religiosi che cristiani non sono. In altri termini, gli antichi abitanti di Roma hanno piena consapevolezza della fragilità della condizione umana sottoposta a forze incontrollabili da cui dipende inevitabilmente il proprio destino; ma proprio in virtù di questo dato di fatto, elaborano una fitta trama di divinità (i *dei minuti*) nel tentativo di 'ingabbiare' quanti più aspetti possibili della quotidianità in modo che attraverso un'altrettanto ricca congerie di riti, sacrifici, formule possano arrivare a 'gestire' a proprio favore la *vis* divina. Si tratta dunque di un «pensare insieme gli opposti», commenta lo studioso che fa problema per noi moderni abituati a leggere la realtà e i rapporti col divino da un'impostazione cristiana. E d'altra parte stiamo parlando di un mondo (quello romano così come quello greco) in cui non esiste la figura del profeta rivelatore della Verità (che non a caso nella lingua greca è indicata con *aletheia*, dalla radice *lat/let*, quindi come 'qualcosa che non è nascosto').

Se tutto questo appare molto fondato, è nostra intenzione spostare l'attenzione su alcuni aspetti particolari e provare a porre delle domande. Appare del tutto corretto sottolineare che la religione romana non è quella cristiana; nulla da eccepire sul riconoscimento di un'*agency* umana che opera sul piano divino. Viene però da chiedersi: se c'è una forma di controllo da parte dell'uomo sul

mondo degli dèi (spiegabile anche perché – come abbiamo detto – quella romana non è una religione rivelata) questo significa che tutti gli uomini indistintamente esercitano questa forma di influenza? Ciò a noi appare difficilmente accettabile. Quando si cita la figura di Numa come esempio tipico dello stile culturale romano in cui la divinità sembra ‘subire’ la capacità d’azione dell’uomo, ci si deve domandare se il re in questione sia assimilabile all’uomo della strada o non rappresenti piuttosto un modello di eroicità dotato di un’eccezionalità che lo pone ben al di sopra degli altri. A questa considerazione ne segue un’altra: l’*agency* umana si realizza in quadro storico-politico complesso nel quale la sapienza religiosa è per lungo tempo monopolio assoluto delle classi al potere, come giustamente riconosce anche M. Bettini (pp. 222-23). Questo significa, in altri termini, che non tutti hanno pari capacità di azione sulla sfera divina e che tale funzione sia prerogativa esclusiva dei potenti aristocratici. D’altro canto, come sa bene Polibio per primo (6, 56, 6 e ss.), la *religio* entra pesantemente in gioco nelle dinamiche politiche della Città diventando un efficace *instrumentum regni*. Alla luce di tutto questo, non si vede perché mai *fas* (inteso dallo studioso come il «principio *non negoziabile*, indiscutibile, assoluto: che come tale si applica sia al modo di trattare i *sacra* o la divinità, sia alle leggi della natura, sia alla coerenza di ragionamento, e così via», p. 238, corsivi dell’autore) non possa avere una valenza religiosa (o quanto meno, più precisamente, essere caricato di una connotazione sacrale da quelle classi sociali che se ne servono per rafforzare il loro potere). In sostanza la domanda è semplice ma fondamentale: cosa assicura al *fas* la potenza normativa? Perché ciò che è detto dal *fas* non è negoziabile? Cosa lo pone al di sopra di ogni discussione? È pur vero che a queste obiezioni M. Bettini sembra rispondere nel testo quando ci invita a non «far ricorso a vecchie formulazioni quali l’arcano “potere” della parola nelle società primitive o il valore “magico” che essa avrebbe posseduto» (p. 251). Si tratta, infatti, di un approccio ‘etic’ poco rispettoso dei caratteri specifici di una cultura lontana dalla nostra. A suo dire, allora, l’efficacia del *fas* si spiega proprio in virtù dell’assenza del locutore: in una dimensione

orale in cui l'identità della comunità si costruisce attraverso la parola parlata infinite volte ascoltata e ripetuta, è chiaro che non sussiste – come per noi abituati alla parola scritta – il problema essenziale dell'individuazione dell'emittente. Se tale prospettiva appare imprescindibile, va detto però che il discorso va poi calato in una dinamica storico-politica precisa, quella della Roma delle origini dove domina sì l'orale, ma dove il potere politico-sacrale è saldamente nelle mani di una precisa classe sociale: difficile pensare che quest'ultima, detentrici e interprete del *fas*, si sia astenuta dal dare ad essa un connotato sacrale proprio per accrescerne il peso.

Se infine la storia di Roma arcaica è anche la storia del graduale indebolimento dell'esclusività dei patrizi nell'esercizio dei *sacra*, appare evidente come il concetto di *fas* vada incontro a delle trasformazioni nel corso del tempo: la sua fisionomia muta col passare del tempo in relazione al trasformarsi della società romana. Anche se non lo si vuole chiamare evolucionismo in nome di corretti principi interpretativi, è di tutta evidenza che ci troviamo di fronte a trasformazioni che non possono essere negate.

Alla luce di queste seppur cursorie considerazioni emerge la ricchezza di orizzonti, di stimoli all'approfondimento e alla discussione che il volume in questione lascia al suo lettore: riflessioni che, illuminando aspetti essenziali del mondo antico, *per differentiam* contribuiscono anche a chiarire caratteri della società moderna. Ed è per questo che non si può che essere grati all'autore.

GIULIO COPPOLA
giulio.74.ce@gmail.com