

IL RUOLO DELLA COMPONENTE ETRUSCA
NELLA DIFESA DELLA RELIGIONE NAZIONALE
DEI ROMANI CONTRO LE *EXTERNAE SUPERSTITIONES*

DOMINIQUE BRIQUEL

La letteratura della fine della repubblica e dell'inizio dell'impero dimostra che, in quei tempi, esisteva un vivace dibattito sull'apporto delle diverse parti dell'Italia, ormai già da tempo riunita sotto l'egemonia di Roma, alla costruzione del mondo nel quale vivevano e che è lecito chiamare mondo romano. Da una parte, questo dibattito è la prova che la penisola formava un'entità ora unificata, soprattutto dopo che, alla fine della guerra sociale, tutti gli abitanti – inizialmente almeno coloro che abitavano nella penisola stessa, eccettuata cioè la zona padana, che fu annessa all'Italia soltanto con Cesare ed Augusto – avevano ricevuto la cittadinanza romana ed erano dunque Romani anche loro a pieno diritto. Ma d'altra parte fa sentire quale peso continua a esercitare il ricordo della situazione anteriore, nella quale l'Italia formava un mosaico di gruppi etnici diversi, ognuno con la sua lingua e la sua cultura, tra i quali le relazioni erano state fatte più di tensioni e di guerre che di contatti pacifici e di imprese comuni. Si sentiva ancora che, nella penisola, c'era un'Etruria, una Sabina, c'erano dei popoli sabellici o liguri, ciascuno con il suo carattere, che nel passato avevano avuto atteggiamenti diversi rispetto a Roma – basta ricordare che la storia dell'Urbe contava tre guerre sannitiche oppure che la guerra sociale era chiamata *bellum Marsicum*, dal nome del piccolo popolo appenninico presso il quale era stata fissata la prima capitale degli insorti del 90 a.C., Corfinio.

Il dibattito si svolgeva particolarmente attorno al ruolo dell'Etruria. Un importante libro di D. Musti, apparso nel 1970 (*Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Livio e Dionigi d'Alicarnasso*), dimostrò l'esistenza, nella letteratura storiografica, di due filoni diversi rispetto all'apprezzamento dell'apporto del mondo etrusco a Roma, uno più favorevole, rappresentato da Tito Livio, e uno assai critico, il cui migliore testimone è il contemporaneo greco dello storico patavino, Dionigi d'Alicarnasso¹. Giudizi opposti sugli Etruschi non si riscontrano soltanto negli storici: Mar-

¹ D. MUSTI, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Livio e Dionigi d'Alicarnasso*, Roma 1970.

ta Sordi, con un gruppo di suoi allievi, allargò l'inchiesta ai poeti dell'età augustea². Anche loro mostrano atteggiamenti diversi rispetto agli Etruschi. Forse l'esempio migliore che se ne può dare è il rovesciamento che, nell'*Eneide*, Virgilio fa subire agli Etruschi. Nella forma primitiva della tradizione, erano i nemici di Enea e dei suoi Troiani, sotto la guida del re di Caere Mezenzio, mentre il figlio della dea Venere trovava l'appoggio dei Latini. In Virgilio invece i Latini sostengono Turno contro l'eroe troiano, contro il parere del vecchio re Latino che aveva preferito Enea a Turno come sposo di sua figlia, ma si rivelava incapace di assicurargli l'appoggio dei suoi soggetti. Al contrario, gli Etruschi sono alleati dell'eroe troiano: essi si sono liberati dall'oppressione di Mezenzio, presentato come un tiranno crudele, giustamente cacciato dai suoi connazionali, in un movimento che ricorda il modo nel quale i Romani stessi avevano espulso il loro ultimo re, Tarquinio il Superbo³. Insomma, gli Etruschi vengono assimilati ai Romani e al contrario i Latini vengono staccati dai loro antenati troiani.

Siamo dunque di fronte ad un gioco di concorrenza tra i popoli della penisola, nel quale ciascuno cerca di mettere in rilievo il particolare debito di Roma verso di sé e a presentare in un modo poco favorevole gli altri. Così si spiega che certi temi ritornano con maggiore o minore credibilità per diversi componenti dell'Italia. Nella geografia dell'Italia che si legge nel libro III di Plinio il Vecchio, quando il naturalista arriva alla descrizione della quarta regione augustea, che comprende il Sannio e gli altri popoli italici della zona appenninica, avverte che tratta delle *fortissimae gentes Italiae* – in accordo con la solita immagine di questi Italici, che si sono rivelati nella storia pericolosi nemici di Roma, secondo una rappresentazione che è stata studiata di recente da E. Dench⁴. Ma Virgilio, nato in una città orgogliosa del suo glorioso passato etrusco – al quale doveva probabilmente il suo *cognomen* di *Maro* – e protetto dal toscano Mecenate, la cui stirpe risaliva ai re di Arezzo⁵, attribuiva l'epiteto *fortis* all'Etruria, divenuta la *fortis Etruria* nelle *Georgiche*⁶, benché la sua immagine sia abitualmente quella di un popolo dedito

² M. SORDI e al., *L'integrazione dell'Italia nello stato romano attraverso la poesia e la cultura protoaugustea*, "Contributi dell'Istituto di Storia Antica" 1 (1972), pp. 146-175.

³ Cfr. le nostre osservazioni in *Le personnage de Mézence: érudition et poésie, Ovide entre Verrius Flaccus et Virgile*, "REA" 100 (1998), pp. 401-416.

⁴ Plin. *nat.* III 106: *sequitur quarta regio quarta gentium uel fortissimarum Italiae*; E. DENCH, *From Barbarians to New Men: Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples from the Central Apennines*, Oxford 1995.

⁵ Sull'atteggiamento di Virgilio rispetto agli Etruschi, L. GORDON, *The family of Vergil*, "JRS" 24 (1934), pp. 1-12; R. ENKING, *Vergilius Maro, uates Etruscus*, "MDAI(R)" 66 (1959), pp. 65-96; G. COLONNA, *Virgilio, Cortona e la leggenda di Dardano*, "ArchClass" 32 (1980), pp. 1-15.

⁶ Verg. *georg.* II 533: *sic fortis Etruria creuit*.

alla *tryphé* e ai piaceri della vita, ben lontano delle dure condizioni del mestiere delle armi⁷. Ma era necessario, per un difensore degli Etruschi come il *uates Etruscus* Virgilio, opporsi al solito disprezzo delle qualità militari degli Etruschi e conferire a loro la virtù bellica che appariva congeniale alla parte italica dell'Italia⁸: come fu suggerito da D. Musti e poi ammesso da M. Sordi e dai suoi allievi, appare che esisteva una specie di alternativa tra il mondo etrusco e quello italico, e che spesso il filosabinismo che pervade una parte della letteratura latina era, almeno in parte, una risposta ad un atteggiamento che insisteva sul debito dei Romani verso gli Etruschi⁹.

Il nostro intervento non riguarderà il periodo finale della repubblica o quello iniziale dell'impero, nel quale la prossimità cronologica dei tempi dell'indipendenza rendeva ancora vivace il senso di appartenenza a componenti diverse e spesso contrastanti dell'Italia. Parleremo dell'impero già avanzato e del suo periodo finale, dunque di un tempo nel quale l'esistenza di *ethne* diversi, ciascuno con la sua propria lingua e una cultura autonoma, apparteneva ad un passato superato da tempo. Non si può dire per esempio che il riferimento ai vecchi Sabini, che aveva suscitato tanto interesse nell'età classica, abbia conservato la pur minima importanza nei tempi successivi. Più generalmente l'impoverimento di intere zone della penisola, specialmente nel Sud, fa sì che il ricordo del loro lontano passato non esca dalla mera erudizione: che Servio, oppure ancora più tardi Isidoro da Siviglia ci diano sempre informazioni su quei popoli non significa che essi contino ancora agli occhi dei loro contemporanei; e se nel II sec. d.C. Frontone segnala con interesse di avere visto documenti scritti degli Ernici ad Anagni, questo non va al di là della semplice curiosità archeologica¹⁰.

Invece, lo stesso non si può dire nel caso degli Etruschi. Certo non esiste più, da tempo, una civiltà etrusca autonoma, distinguibile da quella romana. I tratti più salienti della loro cultura, come usi funerari particolari – im-

⁷ Sulla *tryphé* attribuita agli Etruschi, J. HEURGON, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris 1961, pp. 46-51; W.V. HARRIS, *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford 1971, pp. 14-23; e da ultimo Y. LIÉBERT, *Regards sur la truphè étrusque*, Limoges 2006.

⁸ Sul fatto però che l'immagine dei Sabini nella letteratura non è univoca, D. MUSTI, *I due volti della Sabina. Sulla rappresentazione dei Sabini in Varrone, Dionigi, Strabone, Plutarco*, "DArch" 3 (1985), pp. 77-86 = *Preistoria, storia e civiltà dei Sabini*, Rieti 1982 (1985), pp. 75-98 = *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 235-257.

⁹ Sul filosabinismo nella letteratura latina, che va ben al di là dei casi di Catone e Varrone, J. POU CET, *Les origines mythiques des Sabins à travers l'œuvre de Caton, de Cn. Gellius, de Varron, d'Hygin et de Strabon*, in *Études étrusco-italiques*, Louvain 1963, pp. 155-225; *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Louvain-Kinshasa 1967; C. LETTA, *I mores dei Romani e l'origine dei Sabini in Catone*, in *Preistoria, storia e civiltà dei Sabini*, Rieti 1982 (1985), pp. 15-34; *L'Italia dei mores Romani nelle Origines di Catone*, "Athenaeum" 72 (1984), pp. 3-30; 416-439.

¹⁰ Fronto p. 67 (Naber).

piego di urne cinerarie caratteristiche, soprattutto nella regione di Chiusi o di Perugia – non si protraggono oltre il I sec. a.C. e il ricorso alla lingua nazionale sparisce nello stesso periodo – l’iscrizione etrusca più tarda che possediamo, un documento bilingue etrusco-latino su un’urna in marmo, proveniente da Arezzo, è datata, grazie alla presenza di ceramica aretina con bollo *Ras(ini)*, agli anni 10-15 d.C., sotto il regno di Tiberio¹¹. Ma si continua a parlare di Etruschi, a riferirsi a loro, e questo per una ragione precisa: l’antica cultura etrusca ha tuttora una grande importanza in un importante settore della vita, sia ufficiale sia privata, del mondo mediterraneo ora controllato dai Romani, quello della religione. L’*Etrusca disciplina* continuava a mantenere vivo il riferimento a quell’*ethnos* dell’Italia dei tempi anteriori alla conquista militare e all’unificazione linguistica e culturale compiuta da Roma – diversamente da tanti altri popoli che non rappresentano più niente nel mondo romano di età imperiale. Viene così operata un’identificazione tra gli Etruschi in generale e gli specialisti della scienza religiosa di tradizione etrusca: era ovvio per tutti che, quando l’anonimo autore cristiano del poemetto contro i pagani, scritto all’inizio del IV secolo, criticava un personaggio, dicendo di lui che era “sempre l’amico degli Etruschi” (v. 50), voleva dire che si fidava degli aruspici etruschi. Infatti l’antica scienza religiosa che si riferiva al fanciullo divino Tagete e alla ninfa Vegoia conservava una vitalità nel mondo dell’impero romano che non deve essere dimenticata.

Nei tempi della repubblica, il senato si rivolgeva agli aruspici per le necessità religiose della *res publica*¹². In uno stato divenuto monarchico, l’imperatore aveva a disposizione i suoi aruspici personali, che intervenivano sia nei casi di prodigi, sia soltanto per permettere al principe di approfittare della capacità divinatoria degli specialisti dell’*Etrusca disciplina*, in particolare attraverso l’osservazione del fegato delle vittime sacrificali¹³. Esisteva anche un’aruspicina ufficiale a livello municipale: l’esistenza di corpi locali di aruspici, come quello, in età repubblicana, della città di Urso, conosciuto dal testo della *lex epigrafica* del 44 a.C., trovata in questa colonia della Spagna, è attestata, sotto l’impero, da iscrizioni in molte città del mondo ro-

¹¹ CIE 378 = H. RIX e al., *Etruskische Texte*, Tübingen 1991, Ar 1.18; E. BENELLI, *Le iscrizioni bilingui etrusco-latine*, Firenze 1994, n° 2. Possiamo anche ricordare un’altra iscrizione bilingue di poco anteriore, un epitafio dell’ipogeo dei Volumni a Perugia, dell’ultimo decennio del I sec. a.C.: CIE 3763 = *Etruskische Texte*, Pe 1.313; *Le iscrizioni bilingui etrusco-latine*, n° 7.

¹² Sugli aruspici nel periodo della repubblica, lo studio fondamentale è quello di B. MAC BAIN, *Prodigy and Expiation. Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982.

¹³ Sull’aruspicina nel mondo romano sono apparse di recente le sintesi di I. RAMELLI, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell’indipendenza*, Alessandria 2003; M.-L. HAACK, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux 2003.

mano, in Gallia, Belgio, Germania, Norico, Mesia, Dacia. Altro aspetto dell'aruspicina ufficiale, in quell'età imperiale, le legioni sembrano avere avuto i loro specialisti della disciplina: appaiono in documenti dell'età severiana. Accanto agli specialisti legati alle strutture ufficiali, l'aruspicina privata, già fiorente nei tempi precedenti – come testimonia la letteratura, da Plauto e Catone in poi –, s'era diffusa in tutte le parti dell'impero romano – almeno nella sua metà occidentale di lingua latina, quella orientale di lingua greca avendo altre tradizioni mantiche: il recente studio prosopografico di M.-L. Haack enumera più di un centinaio di iscrizioni di aruspici, per lo più di carattere privato, provenienti da quasi tutte le provincie¹⁴. Lungi dall'aver provocato un deperimento dell'antica scienza religiosa degli Etruschi, il periodo imperiale, con l'estensione che aveva dato al dominio di Roma, le aveva concesso un'estensione che era impensabile nei tempi dell'indipendenza etrusca.

La situazione non cambia nel tardo impero¹⁵. Ancora nel IV secolo, un imperatore rimasto fedele alla religione ancestrale come Giuliano continuava ad avere i suoi specialisti dell'*Etrusca disciplina*. Quando partì per la sua spedizione contro la Persia, era accompagnato da aruspici¹⁶, che mantengono la tradizione degli *haruspices imperatoris* dei secoli precedenti, come il famoso *Vmbrius Melior*, che aveva predetto, quando era aruspice di Galba, il prossimo accesso al trono di Ottone¹⁷. Più tardi ancora, il *praefectus Urbis Gabinius Barbarus Pompeianus*, al quale era stata affidata la difesa di Roma contro la minaccia dei Goti di Alarico durante la loro prima offensiva nel 408, voleva ricorrere all'arte degli aruspici per scatenare contro i barbari i fulmini celesti¹⁸. Ma l'*Etrusca disciplina* e i suoi maestri non riguardavano soltanto gli affari dello stato: continuavano, nella tarda antichità come in precedenza, a rispondere alle domande dei privati. Agostino racconta nelle sue *Confessioni* che, quando insegnava la retorica a Cartagine, tra il 374 e il 383, si era rivolto verso un aruspice affinché gli assicurasse la vittoria in un concorso di poesia drammatica¹⁹.

L'importanza dell'aspetto religioso nella percezione dell'identità degli Etruschi, cioè, dietro di essa, l'importanza della scienza religiosa di tradizione etrusca nella società, è un fenomeno che si lascia percepire già nell'età classica, nel I sec. a.C. Rispetto alle vecchie rappresentazioni degli Etruschi,

¹⁴ M.-L. HAACK, *Prosopographie des haruspices romains*, Pisa-Roma 2006.

¹⁵ Dati in S. MONTERO, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano. Emperadores y haruspices (193 D.C.-403 D.C.)*, Bruxelles 1991.

¹⁶ Amm. XXIII 5,10-14.

¹⁷ Tac. *hist.* I 27,1; Plut. *Galba* 24; Suet. *Galba* 14 (senza il nome dell'aruspice).

¹⁸ Zos. V 41,1-3.

¹⁹ Aug. *conf.* IV 2,3.

legate ad una loro percezione negativa, sia quella del pirata crudele²⁰, sia quella, un po' contraddittoria, che insisteva sulla *tryphé* etrusca e ne faceva un popolo incapace di qualunque attività virile, emerge l'immagine, secondo la nota formula di Livio, di una gente *ante alias magis dedita religionibus*, cioè più di tutte le altre addetta alle pratiche religiose²¹. Una spiegazione adeguata alla designazione etnica degli Etruschi in latino, *Tusci*, giustificava tale religiosità: la parola *Tusci* sarebbe collegata al verbo greco *thuein*, sacrificare, e, secondo la forma che Varrone deve avere dato a questa pseudo-etimologia (e che appariva anche in Verrio Flacco), risulterebbe dall'alterazione di *thuoskoos*, che designa il prete addetto ai sacrifici²². Siamo così rientrati nello stesso orizzonte cronologico di Livio, cioè alla fine della repubblica e agli inizi dell'impero: questa nuova percezione del carattere dell'*ethnos* etrusco corrisponde infatti al posto particolare che l'Etruria, grazie al ruolo degli aruspici, integrati nella religione romana, e specialmente in quella statale, conservano in un'Italia unificata e riorganizzata da Roma. Che questa religiosità etrusca sia da intendere rispetto a Roma e ai bisogni religiosi dei Romani, appare in pieno da una altra pseudo-etimologia: quella che collegava il nome latino delle cerimonie, *caerimoniae*, con quello della città etrusca di Caere, dalla quale i Romani avrebbero appreso i riti che adoperavano nei loro *sacra*²³. Anche qui, la spiegazione risale ad autori del I secolo a.C.: ci è nota da Valerio Massimo e da Paolo, cioè, tramite Festo, da Verrio Flacco. I Romani di quel tempo conoscevano il debito dei loro connazionali rispetto agli Etruschi in materia di religione, anzi erano a volte propensi ad esagerarlo in un modo quasi assurdo: ovviamente non tutti i riti dei Romani erano di origine etrusca e non è perciò possibile dire che tutte le cerimonie fossero da riportare ai loro vicini settentrionali. Ma tale esagerazione dimostra, una volta di più, l'importanza della scienza sacra degli Etruschi: i riti erano descritti nei *rituales libri*, una delle tre categorie di libri sacri nei quali era tramandata

²⁰ La rappresentazione dell'Etrusco come pirata crudele, legata alle imprese, considerate come piratesche da parte dei Greci, dei marinai etruschi in età arcaica, culminava nel ricordo del supplizio cui essi sottoponevano i loro prigionieri, legando un uomo vivo ad un cadavere (dati in M. GRAS, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Roma 1985, pp. 446-449). È interessante vedere che, nell'*Eneide* (VIII 478-488), Virgilio attribuisce quel supplizio al tiranno Mezenzio, liberando così gli altri Etruschi dell'accusa.

²¹ Liv. V 1,7.

²² La dottrina varroniana si può ricostruire attraverso Dion. Hal. I 30,3; Verrio Flacco, Fest. p. 487 (Lindsay) (e Paul. Fest. p. 486 Lindsay); altre forme della spiegazione in Serv. (e Serv. auct.) *Aen.* II 781; VIII 479; X 164; Isid. *orig.* IX 2,86; XIV 4,20.22. Abbiamo studiato la questione in *Une explication du nom des Étrusques chez Isidore de Séville: aperçus sur le développement de la divination étrusque à date tardive*, "Gerion" 9 (1991), pp. 289-298.

²³ Paul. Fest. p. 38 (Lindsay); Val. Max. I 1,10.

*l'Etrusca disciplina*²⁴. L'affermazione ci mostra, una volta di più, l'importanza della dottrina sacra degli Etruschi per i Romani – ed era certo giustificata in certi casi, come quello emblematico dei riti di fondazione delle città, per i quali era comunemente ammesso che lo stesso fondatore di Roma, Romolo, avesse fatto venire degli specialisti dall'Etruria²⁵.

Però, la capacità che i Romani riconoscevano ai loro vicini etruschi si esprimeva nell'importanza dell'aruspicina nella loro vita privata e pubblica e aveva indotto il senato, eccezionalmente, ad organizzare un corpo specializzato composto di non-Romani, l'*ordo* dei sessanta aruspici, *ordo sexaginta haruspicum*, per mettere a disposizione dello stato romano le luci dell'*Etrusca disciplina*²⁶.

Tale decisione deve essere stata presa poco tempo dopo la definitiva sotmissione della regione, che possiamo fissare alla presa di Volsini nel 264. E poiché essa riguardava un tema così delicato come la relazione della città e delle sue divinità con degli stranieri (degli stranieri contro cui, per secoli, i Romani avevano sostenuto numerosissime guerre, a volte marcate da episodi terribili come il sacrificio umano compiuto dai Tarquiniesi sul foro della loro città nel 358 a.C., di cui erano stati vittime 307 prigionieri romani²⁷) non era una cosa che i Romani potessero accettare facilmente. Si capisce che l'affidamento ad aruspici etruschi di una questione tanto grave per la città suscitò reazioni ostili. Ne abbiamo la prova in storie che sicuramente risalgono a quest'epoca, nelle quali gli aruspici etruschi, consultati per prodigi che riguardavano la loro *res publica*, cercavano perfidamente di ingannare i Romani²⁸. Si raccontava che, quando fu trovata sul Campidoglio la testa umana che doveva dare al colle il suo nome, secondo l'accostamento pseudo-etimologico *caput/Capitolium*, l'aruspice etrusco consultato dai Romani sul significato di tale segno, lungi dallo spiegare le cose come stavano, cioè che esso

²⁴ Per *l'Etrusca disciplina* e i suoi libri sacri, è d'obbligo il rimando a C.O. THULIN, *Die etruskische Disciplin*, Göteborg 1906-1909. La tripartizione dei libri sacri è esposta da Cic. *diu.* I 72.

²⁵ Plut. *Rom.* 11,1. Dionigi di Alicarnasso (I 88), coerentemente con il suo atteggiamento verso gli Etruschi, non accenna all'origine toscana del rito. Essa non appare neanche nella breve presentazione di Livio, che non parla del pomeriggio prima dell'epoca di Servio Tullio (I 44,4).

²⁶ Sulla questione dell'organizzazione dell'*ordo sexaginta haruspicum*, seguiamo la tesi che ne colloca l'inizio poco dopo la conquista (M. TORELLI, *Elogia Tarquiniensia*, Firenze 1975, pp. 119-129; MAC BAIN, *Prodigy...*, pp. 49-50; RAMELLI, *Cultura...*, p. 51). Al contrario, M. RAWSON, *Caesar, Etruria and the disciplina Etrusca*, "JRS" 68 (1978), pp. 132-152, part. pp. 146-147; HAACK, *Les haruspices...*, pp. 85-92, preferiscono pensare ad una creazione sotto Augusto, senza rapporto con i testi di Cicerone (*diu.* I 92) e di Valerio Massimo (I 1,1).

²⁷ Su questo episodio, cfr. le nostre osservazioni in *Sur un épisode sanglant des relations entre Rome et les cités étrusques : les massacres de prisonniers au cours de la guerre de 358/351*, in *La Rome des premiers siècles, légende et histoire. Table ronde en l'honneur de M. Pallottino (Paris 1990)* (Biblioteca di Studi Etruschi. 24), Firenze 1992, pp. 37-46.

²⁸ Su questi racconti, MAC BAIN, *Prodigy...*, pp. 53-56.

annunciava che Roma sarebbe divenuta *caput mundi*, aveva tentato di attribuire alla propria patria il senso favorevole del prodigio²⁹. Altra storiella del genere: dopo la caduta di un fulmine sulla statua di Orazio Coclite che stava sul Comizio, gli specialisti etruschi, competenti in materia di fulmini, avevano raccomandato ai Romani di fare il contrario di quel che era da fare dopo una tale manifestazione della divinità, e di porre la statua in posizione bassa anziché in posizione alta³⁰. In questo secondo caso, la fonte viene indicata da Gellio, che ci ha tramandato il racconto: si tratta degli annali dei pontefici, dunque della più antica forma di storia che esisteva a Roma. È chiaro che questi aneddoti risalgono ad un'età vicina alla conquista, risentono ancora del ricordo di una situazione nella quale gli Etruschi erano nemici dei Romani e vogliono sottolineare il rischio che la *res publica Romana* correva, ad appoggiarsi su un personale così sospetto. Ma, nello stesso tempo, dimostrano che Roma non poteva fare niente altro che chiedere aiuto, in materia di prodigi, agli specialisti etruschi: non possedeva, nelle sue proprie tradizioni religiose, nessun corpo sacerdotale che fosse in grado, davanti ad un'improvvisa manifestazione del divino, di spiegare quale ne fosse il senso e di indicare le adeguate misure da prendere. Testimoniano anche loro dell'importanza cruciale della scienza religiosa degli Etruschi per Roma.

Così, nel tempo della repubblica, gli aruspici potevano ancora essere considerati sospetti, capaci di voler mettere le loro capacità al servizio dei nemici di Roma. Nel periodo imperiale, non esiste più nessun timore del genere. Anzi, non viene più sentita una reale differenza tra ciò che è di origine etrusca e ciò che è genuinamente romano. Siamo da tempo in un'Italia unificata, sia politicamente, sia linguisticamente, sia culturalmente, e l'apporto religioso etrusco fa parte del patrimonio comune di tutti gli Italici. È significativo che, nel discorso che l'imperatore Claudio pronunciò nel 47 davanti al senato in favore di una riorganizzazione del vecchio ordine dei sessanta aruspici per dargli una nuova vitalità³¹, egli accennava alla loro scienza sacra come "la più vecchia scienza d'Italia", *uetustissima Italiae disciplina*: non appare

²⁹ Dion. Hal. IV 59-61; Plin. *nat.* VIII 161; Sol. 45,15; Serv. *Aen.* VII 345; Zon. VII 11,38. Invece, il filoeusco Livio non racconta l'appendice della storia, con la scoperta della testa umana sulla collina (I 55,5-6).

³⁰ Gell. IV 5,1-6, riferendosi a Verrio Flacco, *res memoria dignae*, e agli annali dei pontefici (fr. 4 Peter, 7 Chassignet).

³¹ Tac. *ann.* XI 15,1-3: *rettulit deinde ad senatum super collegio haruspicum, ne uetustissima Italiae disciplina per desidiam exolesceret: saepe aduersis rei publicae temporibus accitos, quorum monitu redintegratas caerimonias et in posterum rectius habitas; primoresque Etruriae sponte aut patrum Romanorum impulsu retinuisse scientiam et in familias propagasse: quod nunc segnus fieri publica circa bonas artes socordia, et quia externae superstitiones ualescant. Et laeta quidem in praesens omnia, sed benignitati deum gratiam referendam, ne ritus sacrorum inter ambigua culti per prospera oblitterarentur. Factum ex eo senatus consultum, viderent pontifices quae retinenda firmandaque haruspicum.*

più come una dottrina etrusca, l'*Etrusca disciplina* in senso stretto, bensì è divenuta un bene comune di tutti gli abitanti della penisola. In tale prospettiva, non c'è la pur minima ostilità verso l'etruscità: al contrario, ora integrata nella religione nazionale dei Romani, l'apporto etrusco ne appare come la gemma più bella. Via via che si allontana il ricordo delle lotte del passato, il senso della particolarità degli Etruschi, della diversità della loro civiltà rispetto a quella romana svanisce.

Ne abbiamo una chiara prova in un settore differente da quello della religione, quello linguistico. Riscontriamo, nella letteratura tarda, affermazioni sulla lingua etrusca che appaiono assurde. Si dice che parole chiaramente latine, come il nome della capra, *capra*, o quello della dea, *dea*, siano etrusche³², oppure, per spiegare parole che possono, almeno, avere un'origine etrusca (come *cassis*, che disegna l'elmo, il nome del maestro dei gladiatori, *lanista*, oppure il nome delle Camene, le Muse latine), si ricorre a spiegazioni che si riferiscono a parole puramente latine, come il nome latino della testa, *caput*, nel primo caso, il verbo *laniare*, che significa "lacerare", nel secondo, il verbo *canere*, "cantare", nel terzo³³. Si vede che a quell'epoca, gli autori non percepiscono più la differenza tra il latino e l'etrusco, e si possono dunque attribuire all'etrusco parole che non hanno niente a che vedere con questa lingua, oppure in altri casi, si possono mescolare ambedue le lingue per creare etimologie del tutto artificiali. Tale procedimento risponde ad una concezione che viene esposta da Isidoro, per la quale l'etrusco non è un idioma diverso dal latino, ma una fase dello sviluppo della lingua latina, corrisponde ad uno stadio antico, quello della cosiddetta "lingua Latina", che fu parlata nel periodo regale dagli abitanti del Lazio di allora, definiti come "Etruschi e altri" (*Tusci et ceteri in Latio*)³⁴. Insomma, il concetto di "etrusco" rimandava ad un orizzonte cronologico antico, ma non sentito come diverso di ciò che era latino o romano.

³² Cfr. le glosse TLE 820 e 828, da Esichio.

³³ Cfr. rispettivamente Isid. *orig.* XVIII 14,1 (= TLE 822): *cassidam autem a Tuscis nominatam. Illi enim galeam cassim nominant, credo a capite*; X 159 (= TLE 841): *lanista gladiator, id est carnifex, Tusca lingua appellatus, a laniando scilicet corpora*; Macr. *somm.* II 3,4 (non segnalato nei TLE): *Musas esse mundi cantum etiam Etrusci sciunt, qui eas Camenas quasi canenas a canendo dixerunt.*

³⁴ Isid. *orig.* IX 1,6-7: *Latinas autem linguas quattuor esse quidam dixerunt, id est Priscam, Latinam, Romanam, Mixtam. Prisca est quam uetustissimi Italiae sub Iano et Saturno sunt usi, incondita, ut se habent carmina Saliorum. Latina, qua sub Latino et regibus Tusci et ceteri in Latio sunt locuti, ex qua fuerunt duodecim tabulae scriptae. Romana, quae post reges exactos a populo Romano coepta est, qua Naevius, Plautius, Ennius, Vergilius poetae et ex oratoribus et Cato et Cicero uel ceteri effuderunt. Mixta, quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in Romanam ciuitatem inrupit, integritatem uerbi per soloecismos et barbarismos corrumpens.* Su questa dottrina, e le etimologie per noi assurde che ne sono la conseguenza, cfr. i nostri articoli *Les emprunts du latin à l'étrusque: l'approche de la question chez les auteurs anciens*, "SE" 63 (1997 [1999]), pp. 291-313; *Capus Itala lingua dicitur a capiendo*, "Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis", 6-7 (2001-2002), pp. 51-62.

Per i dati religiosi, siamo di fronte ad una situazione paragonabile. Il personaggio al quale venivano attribuite le maggiori istituzioni romane nel campo della religione, il pio secondo re di Roma Numa Pompilio, è presentato nel *Carmen aduerus paganos*, degli inizi del IV sec. come “il primo aruspice”³⁵. È dunque considerato come il fondatore non soltanto della religione nazionale dei Romani, ma anche di una pratica così legata all’Etruria, e originariamente sentita come estranea alla tradizione romana, come l’aruspicina. Non si può meglio mostrare che, ora, l’apporto della scienza religiosa degli Etruschi è integrato nel paganesimo romano, ne fa parte come i tratti di ascendenza veramente locale. Nello stesso tempo, il fatto che il riferimento agli Etruschi rimandi a tempi antichi fa sì che l’etruscità, o quel che ne sussiste attraverso la disciplina sacra trasmessa da quel popolo, è mescolata con le più antiche tradizioni religiose del Lazio. Lo vediamo se prendiamo in esame le carriere degli aruspici che l’epigrafia ci fa conoscere: molti di essi rivestono cariche religiose che rimandano ai più antichi culti latini, quelli legati alle vecchie metropoli religiose del Lazio, Alba e Lavinio. Nel III-II sec., l’aruspice imperiale *L. Fonteius Flavianus* fu dittatore albano, ebbe dunque il compito di presiedere alle feste dell’antica lega latina che continuavano ad essere celebrate in onore di *Jupiter Latiaris* sul sito della città distrutta da Tullo Ostilio (*CIL* VI 2161); un altro aruspice dello stesso orizzonte cronologico, *Cn. Domatus Priscus*, fu pontefice albano (VI 2168), mentre un *C. Nonius* ebbe il titolo, meno noto, di *sacerdos Cabensis montis Albani*, la cui funzione era di rappresentare la città di *Cabum*, sparita da tempo, nelle festività del monte Albano (VI 2175). La stessa presenza di aruspici si nota per l’altra metropoli dei Latini, Lavinio: l’anomino dell’iscrizione *CIL* VI 2163, nel II sec., e *L. Vibius Fortunatus*, nel III sec., di X 4721, ambedue aruspici dell’imperatore, ebbero il titolo di *Laurens Lauinas*, cioè furono onorati dalla cittadinanza della vecchia città, ormai sparita, per compiere i riti che in essa si svolgevano ancora³⁶. La scelta di specialisti dell’*Etrusca disciplina* per tali cariche non sembra casuale: essi apparivano legati, come diceva l’imperatore Claudio, ad una tradizione religiosa molto antica e dovevano dunque sembrare più adeguati per mantenere questi vecchi riti latini – anche se avevano perso ogni importanza pratica e, diversamente dall’apporto religioso di tradizione etrusca, si riducevano ora a ricordi antiquari, senza incidenza sulle forme di religiosità vissute dai Romani di quel tempo³⁷.

³⁵ Cfr. *Carm. c. pag. 35: e multis primus aruspex.*

³⁶ Cfr. ora rispettivamente HAACK, *Prosopographie...*, nn. 43 (pp. 67-68), 64 (pp. 88-90), 117 (p. 143), 100 (pp. 125-127).

³⁷ Sui sacerdoti legati a Alba, M.G. GRANINO CECERE, *Sacerdotes Cabenses e sacerdotes Albani. La documentazione epigrafica*, in *Alba Longa, mito, storia, archeologia. Atti dell’incontro di studio* (Roma -

Infatti, rispetto all'aspetto linguistico, siamo, con la religione, di fronte ad una situazione opposta. Mentre la lingua etrusca era sparita e non si conservava più un ricordo esatto della sua natura e della sua posizione rispetto al latino, gli aspetti religiosi di eredità etrusca godevano, nel mondo romano imperiale, di una presenza e di una importanza nelle pratiche pubbliche e private che gli antichi culti di tradizione latina avevano perso da tempo. Si arrivava dunque alla strana conseguenza che il ricordo delle forme più venerabili della tradizione religiosa propriamente latina era legato ai rappresentanti della tradizione etrusca, che pure rimandava ad una origine diversa, non latina, ma che rimaneva viva e sembrava ancorata in un passato ormai sentito come panitalico, pienamente integrato nella religione romana. Insomma, l'*Etrusca disciplina* faceva ora parte del *mos maiorum* dei Romani.

Questo spiega che, se il *mos maiorum* dei Romani sembrava messo in pericolo in ambito religioso, essa poteva apparire come il migliore baluardo contro le novità che lo minacciavano. Ora, durante il periodo imperiale la religione romana tradizionale poteva a buon diritto sembrare minacciata dallo sviluppo di nuove forme di religiosità, che potevano apparire più adatte alle attese spirituali degli uomini di quel tempo, specialmente dalle cosiddette "religioni orientali", tra le quali, naturalmente, c'era la religione nata in Giudea, inizialmente all'interno del giudaismo, dall'insegnamento di Gesù. Si era dunque creata una situazione di concorrenza religiosa e di messa in crisi della vecchia religione nazionale, nella quale la componente etrusca di essa fu chiamata alla riscossa. È significativo che, quando Claudio tentò di dare una nuova vitalità all'*ordo* degli aruspici, uno dei suoi scopi era quello di lottare contro le *externae superstitiones*, le superstizioni straniere³⁸. A quell'epoca, si trattava probabilmente soprattutto dell'influenza dei magi e degli astrologi, contro i quali Tiberio aveva preso severe misure nel 19³⁹. Anche l'influenza della religione giudaica è da prendere in considerazione: lo stesso Tiberio, poco tempo dopo, allontanò i Giudei dalla capitale e ne esiliò quattromila in Sardegna, con l'intento non dissimulato di farli così morire⁴⁰.

Albano Laziale 1994), ed. A. PASQUALINI, Roma 1996, pp. 275-316; sui *Laurentes Lauinates*, C. SAULNIER, *Laurens Lauinas. Quelques remarques à propos d'un sacrodoce équestre à Rome*, "Latomus", 43 (1984), pp. 517-533; Y. THOMAS, *L'institution de l'origine. Sacra principiorum populi Romani*, in *Tracés de fondation*, ed. M. DÉTIENNE, Louvain - Paris 1990, pp. 143-170. Abbiamo studiato questo aspetto dell'aruspicina di età imperiale nel nostro libro *Chrétien et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris 1997, pp. 104-107.

³⁸ Tac. *ann.* XI 15,1.

³⁹ Tac. *ann.* XI 32,3; Suet. *Tib.* 36.

⁴⁰ Tac. *ann.* XI 85,4 (parlando anche di seguaci di dottrine egiziane); Suet. *Tib.* 36; Flav. Jos., *ant. Iud.* XVIII 81; Cass. Dio LVII 18,5a (cfr. Sen. *epist.* 108,22).

Ma non è da escludere, secondo la proposta di M. Sordi⁴¹, che l'inizio della diffusione della fede cristiana, con i disturbi che provocò all'interno delle comunità giudaiche, abbia avuto qualche ruolo nella decisione dell'imperatore. Almeno per l'analoga misura di espulsione dei Giudei, decisa da Claudio nel 49, la dimensione anticristiana appare chiara, se è lecito pensare – come è molto probabile – che il celebre passo di Svetonio relativo all'agitazione dovuta ad un certo Cresto sia da riferire a quest'anno⁴².

Nel periodo successivo, quando le persecuzioni contro i cristiani si svilupparono apertamente⁴³, la difesa della religione tradizionale si appoggiò chiaramente sui rappresentanti della sua componente etrusca. Nella più grave crisi che la nuova religione subì, quella della grande persecuzione di Diocleziano, dal 303 in poi, gli aruspici sono in prima linea. La decisione di perseguire i cristiani nasce dall'episodio delle "viscere mute", *muta exta*: durante un sacrificio offerto dall'imperatore, il capo degli aruspici imperiali avvertì che gli dei rifiutavano di mandare segni agli uomini, come era atteso. Questa gravissima situazione, che rischiava di provocare i peggiori danni per l'impero, era dovuta, secondo gli aruspici, alla presenza, non gradita alla divinità, di cristiani: questo incidente indusse l'imperatore ad iniziare una politica di persecuzione aperta, che non aveva intrapreso nei primi anni del suo regno⁴⁴. Grazie alla loro posizione nella religione ufficiale dello stato, e accanto alla persona del principe, gli specialisti della scienza religiosa etrusca furono dunque direttamente coinvolti nell'offensiva contro il cristianesimo. Questo viene confermato, poco dopo l'incidente dei *muta exta*, quando l'imperatore, dopo avere consultato le più alte autorità dell'impero, civili e militari, che erano favorevoli alla persecuzione, si rivolse agli dei, per sapere se confermavano la decisione presa dagli uomini. Perciò inviò un aruspice a Didimi, per avere l'assenso di Apollo: è significativo che colui che intraprese questa missione fu, anche qui, un aruspice⁴⁵. Appare dunque che gli specialisti dell'*Etrusca disciplina* ebbero un ruolo diretto nella politica anticristiana, il che era reso possibile dalla particolare posizione di alcuni di essi nella religione statale. Ma questo era il segno di un'ostilità generale degli aruspici contro la nuova religione: ne abbiamo la conferma negli scritti degli autori cristiani, che non nascondono il loro odio nei confronti degli aruspici⁴⁶.

L'importanza che l'*Etrusca disciplina* ebbe nella resistenza della vecchia

⁴¹ M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1983, pp. 29-37.

⁴² *Oros. hist.* VII 6,15-16 (da Flavio Giuseppe); cfr. *Atti degli apostoli* 18,2; Suet. *Claud.* 25,4.

⁴³ Sulle persecuzioni, da ultimo, M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007, pp. 169-397, per il caso dei cristiani.

⁴⁴ *Lact. inst.* IV 27-32; *mort. pers.* 10,4; cfr. BRIQUEL, *Chrétien...*, pp. 54-58.

⁴⁵ *Lact. mort. pers.* 11,8; Euseb. *Caes. Const.* II 49-51; cfr. BRIQUEL, *Chrétien...*, pp. 58-64.

⁴⁶ Dati in BRIQUEL, *Chrétien...*, pp. 75-94.

religione romana contro le novità religiose, e specialmente contro l'espansione del cristianesimo, non si limita però allo sfruttamento della posizione privilegiata della quale godeva nelle strutture della *res publica*, che fece sì che i suoi rappresentanti avessero un ruolo diretto nella persecuzione. Intellettualmente, l'antica tradizione etrusca offriva aspetti che, meglio delle altre componenti della religione nazionale, potevano rispondere alle attese spirituali dei contemporanei. Tra quelli, c'era già il fatto di essere, in gran parte, una scienza divinatoria – ed era proprio per questo (e insieme per i suoi aspetti rituali) che era stata accolta a Roma. Certo, il desiderio di sapere quale sarà il futuro esiste in ogni tempo, in ogni parte del mondo. Ma ha avuto una particolare forza nel mondo dell'impero romano. Siamo, per riprendere la famosa espressione del Dodds, in quell'età di angoscia⁴⁷, che spingeva gli uomini a domandarsi con timore quale fosse il destino che li aspettava. Ma siamo anche, per riprendere questa volta una espressione del Padre Festugière, in un'età di declino del razionalismo e di ritorno al religioso⁴⁸: l'interrogazione verso il futuro viene espressa in termini di attesa di un destino comandato dalla divinità, dunque riguarda la religione. Il pagano Celso, nel suo libro contro i cristiani, poteva chiedere: «Esiste qualcosa che sia più divino della previsione e della predizione del futuro?»⁴⁹. Era un compito essenziale della religione, come era concepita in quel tempo. Ed è significativo che gli autori cristiani, quando attaccano gli aruspici e gli altri indovini che esistevano nel quadro delle pratiche pagane, non negano la validità delle loro indicazioni sul futuro. Lo scetticismo, che dimostrava verso di esse un accademico come Cicerone nel suo trattato *De divinatione*, ha lasciato pochissime tracce nei loro scritti⁵⁰. È chiaro che non mettono in dubbio l'esattezza delle predizioni degli aruspici. Anzi, la presentano come un mezzo inventato dai demoni per ingannare gli umani, e si sforzano di spiegare come le loro predizioni possono essere giuste, senza con questo intaccare la loro concezione di un Dio solo maestro del futuro⁵¹: non si può meglio riconoscere l'importanza attribuita a questo aspetto dell'aruspicina.

⁴⁷ E.R. DODDS, *Pagan and Christians in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965.

⁴⁸ Ci riferiamo al titolo che P. Festugière diede al primo capitolo del suo libro *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1940, pp. 1-18.

⁴⁹ Passo citato da Orig. *Cels.* 4,88.

⁵⁰ Sull'atteggiamento degli autori cristiani verso la divinazione pagana, BRIQUEL, *Chrétien...*, pp. 79-82.

⁵¹ Per esempio, Tertulliano (*apol.* 22,9-10) spiegava che la velocità dei demoni permetteva loro di osservare eventi che si svolgevano a grandissime distanze e di riferirli a coloro che li interrogavano tramite gli oracoli; oppure, avendo la loro dimora nel cielo, essi erano vicini ai fenomeni atmosferici e potevano annunziarli agli uomini; oppure essi avevano ascoltato, quando erano ancora angeli nel cielo, Dio dare indicazioni sul futuro, e le presentavano come frutto della loro proprio capacità divinatoria.

Ma questo aspetto ebbe certamente una minore importanza, nei confronti del cristianesimo, di un altro aspetto della vecchia religione etrusca, che ha chiaramente giocato un ruolo nella lotta contro la nuova religione. Un punto centrale del cristianesimo, che si riferiva ad un salvatore morto e risorto, era di proporre all'attesa dell'uomo una prospettiva di vita dopo la morte, fatta di felicità e di consolazione delle pene sofferte nella vita terrena. Rispondeva così certo meglio all'attesa degli uomini della vecchia religione nazionale, che poteva offrire soltanto nozioni vaghe, come quelle di lemuri o di mani, e un mondo dell'aldilà che si riduceva al nome dell'Orco, sul quale non si sapeva nulla. Ma, diversamente dei Romani, gli Etruschi avevano idee precise sull'aldilà, che erano esposte in una particolare categoria dei loro libri sacri, i libri dell'Acheronte⁵². *L'Etrusca disciplina* aveva infatti sviluppato tutta una teoria sulle prospettive di vita dopo la morte concessa agli uomini: potevano divenire dei, grazie a una particolare categoria di sacrifici, che erano capaci di trasformarli in *dei animales*, cioè in dei formati da un'anima⁵³. Tale dottrina, che permetteva di sperare una felicità eterna compiuta da semplici mezzi rituali, può sembrarci meccanica, se non puerile: ebbe però un certo successo nel periodo finale dell'impero, come mostrano le non poche allusioni che ne fanno autori sia cristiani, sia pagani. Essa sembra essere stata, in quel tempo, una delle teorie che la religione pagana poteva proporre come alternativa alla nuova fede cristiana: il cristiano Arnobio e il pagano Marziano Capella la citano insieme con la dottrina dei magi e Agostino, nella sua *Città di Dio*, la mette sullo stesso piano del mito di Er raccontato da Platone⁵⁴. Sembra sia stata utilizzata, nel III sec., da un difensore del paganesimo, Cornelio Labeone, che, diversamente di altri fra gli "ultimi pagani", le cui dottrine risalivano piuttosto ad una matrice greca – come Celso o Porfirio –⁵⁵, si fondava sulla religione tradizionale di Roma e perciò dava una particolare importanza alla tradizione etrusca⁵⁶. Labeone aveva scritto un trattato in quindici libri sulla scienza religiosa etrusca, nel quale riportava la dottrina etrusca come rivelata dai suoi profeti, Tagete e Vegoia⁵⁷. Ma sappiamo da Servio che egli aveva an-

⁵² Questi libri sono citati da Arnob. II 62. Servio (*Aen.* VIII 398) parla di *sacra Acheruntia*.

⁵³ Sulla dottrina degli *dei animales*, A.J. PFIFFIG, *Religio Etrusca*, Graz 1975, pp. 178-181, e il nostro articolo *Regards étrusques sur l'au-delà*, in *La mort, les morts, l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen (20-22 novembre 1985)*, ed. F. HINARD, Caen 1987, pp. 263-277.

⁵⁴ Rispettivamente Arnob. II 62; Mart. Cap. II 142; Aug. *civ.* XXII 28 (= Cornelio Labeone, fr. 11 Mastandrea).

⁵⁵ Sulla questione, buona sintesi di P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1991.

⁵⁶ Su Cornelio Labeone, cfr. il libro fondamentale di P. MASTANDREA (*Un neo-platonico latino: Cornelio Labeone*, Leiden 1979) e le nostre pagine in *Chrétien...*, pp. 119-137.

⁵⁷ Fulgenzio, *sermo antiqua* 4 (= fr. 9 Mastandrea); il nome di Tagete è sicuro, ma quello di Vegoia risulta da una restituzione del testo, corrotto, di Fulgenzio.

che composto un'opera monografica sulla dottrina degli *dei animales*, il che mostra l'importanza che allora aveva questo aspetto delle vecchie credenze etrusche⁵⁸. E l'interesse prestato alla questione da autori cristiani come Arnobio o Agostino è il segno che tale dottrina era diffusa tra i contemporanei e faceva parte, come le credenze di origine orientale o neo-platoniche che essi pure citano, delle concezioni pagane sull'aldilà che i cristiani dovevano combattere, per imporre la fede in Gesù Cristo.

Dunque gli elementi di origine etrusca che erano stati integrati nella religione romana potevano apparire come i più capaci, all'interno di essa, di resistere a quelle *externae superstitiones* nelle quali, già nel 47, l'imperatore Claudio denunciava un pericolo per la tradizione religiosa nazionale. Più delle altre sue componenti, quella etrusca offriva punti che ne facevano una valida alternativa proprio rispetto al cristianesimo. È stato sottolineato da molti che la religione etrusca era una religione del libro: gli aruspici avevano a loro disposizione i libri sacri nei quali era consegnata la loro scienza religiosa. Essa aveva dunque un punto di riferimento fermo, che le consentiva una solidità dottrinale estranea ad altri aspetti del paganesimo tradizionale. Soprattutto, la religione etrusca era una religione rivelata: la disciplina non appariva come il risultato dell'opera di uomini, bensì di una rivelazione, fatta da esseri soprannaturali, quelle figure profetiche che avevano insegnato i suoi principi agli Etruschi, nei primi tempi dell'esistenza della nazione, il prodigioso bambino Tagete, uscito dalla terra di Tarquinia, o la ninfa Vegoia, legata alla zona di Chiusi. Così, in un tempo nel quale si aspettava una verità che non venisse soltanto dall'uomo, ma che fosse il risultato di una rivelazione fatta da esseri divini, la religione etrusca forniva una risposta nazionale, propriamente italica e romana, alle religioni venute dall'estero, come quelle giudaica e cristiana, con i loro libri sacri e i loro profeti.

Il successo finale del cristianesimo ha fatto sì che abbiamo pochissimi testi che ci facciano conoscere le idee dei suoi avversari. Possiamo aggiungere che siamo meglio informati sui difensori della religione tradizionale di matrice greca, che non su quelli che, come Cornelio Labeone, s'inscrivevano in una prospettiva propriamente romana. Lo stesso Cornelio Labeone ci è accessibile soltanto attraverso qualche raro frammento e si sa che l'importanza esatta del suo ruolo per la letteratura successiva è sempre oggetto di discussione⁵⁹.

⁵⁸ Serv. *Aen.* III 168 (= fr. 10 Mastandrea). Sembra da Agostino (*loc. cit.* = fr. 11 Mastandrea) che abbia cercato di sottrarre alla dottrina il suo aspetto puramente rituale, introducendo considerazioni morali che essa inizialmente non comportava. Cfr. BRIQUEL, *Chrétien...*, pp. 135-137.

⁵⁹ Sulla discussione attorno alla sua influenza e sulla questione del "mito labeoniano", da ultimo (con posizione assai scettica), J. CHAMPEAUX, *Arnobé, Contre les Gentils, livre III*, ed. CUF, Paris 2007, pp. XIII-XX).

Perciò è certamente da sottolineare che, tra le poche testimonianze che abbiamo su questi ultimi pagani, ci sono due testi del IV sec., che paragonano il profeta etrusco Tagete a quelli della tradizione giudeo-cristiana. Uno scolio a Stazio, del cosiddetto Lattanzio Placido, che rimanda ad un ambiente ancora pagano, in una discussione sul nome di Dio, dopo avere citato e criticato i Magi, mette sullo stesso piano Orfeo, Mosè, definito come “prete di Dio altissimo”, il profeta Isaia “e gli altri simili a lui”, e gli Etruschi, dopo avere poco prima citato Tagete insieme con Pitagora e Platone⁶⁰. In un altro documento, la lettera mandata da un prete pagano, Longiniano, ad Agostino, che l’interrogava sul suo parere rispetto al Cristo, Tagete viene citato insieme con Socrate, Orfeo, Ermes Trismegisto e “i profeti di Gerusalemme”⁶¹.

⁶⁰ *Schol. Stat. Theb.* IV 516: “*Et triplicis mundi summum*” iuxta picturam illam ueterem in qua tormenta descripta sunt et ascensio ad Deum. Dicit autem Deum δριμολόγρον, cuius scire nomen non licet. Infiniti autem philosophorum, magorum, Persae etiam confirmant reuera esse praeter hos deos cognitos, qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol et Luna. Ceteri uero, qui circumferri a sphaera nominantur, eius clarescunt spiritu maximis in hoc auctoribus Pythagora et Platone et ipso Tagete. Sed dire sentiunt, qui eum interesse nefandis artibus actibusque magicis arbitrantur. In uersu ergo poeta sic dixit “illum”, quasi sciret nomen. Sic repetiuit, ut proderet. Sed hoc magis ad terrorem dixit “illum”, ut putaretur scire. Si ergo sciri nefas est, disci a uate non potuit. Licet magi sphragides habeant, quas putant Dei nomina continere, sed Dei uocabulum a nullo sciri hominum potest sed quid ueritas habeat percipere. Huiusne Dei nomen sciri potest, qui nutu tantum regit et continet cuncta, cuius arbitrio deseruiunt, cuius nec aestimari potest mundus nec finibus claudi? Sed cum magi uellent uirtutis eius, ut putabant, sese comprehendere singulas appellationes, quasi per naturarum potestates abusiue modo designarunt et quasi plurimorum numinum nobilitate Deum appellare conati sunt, quasi ab effectu cuiusque rei ductis uocabulis. Sic Orpheus fecit et Moyses, Dei summi antistes, et Esaias et his similes. Etrusci confirmant nympham, quae nondum nupta fuerit, praedicasse maximi Dei nomen exaudiri ab homine per naturae fragilitatem pollutionemque fas non esse. Quod ut documentis asserreret, in conspectu ceterorum ad aurem tauri Dei nomen nominasse, quem ilico ut dementia correptum et nimio turbine coactum exanimasse. Sunt qui se – licet secreto – scire dicunt, sed falsum sciunt, quoniam res inefabilis comprehendi non potest.

⁶¹ Longiniano, in *Aug. epist.* 234: *quaestionibus siquidem abundet quod ex parte uel iam dudum inter nos conuenerit, uel nunc identidem litteris magis magisque conueniar praecipis, non dicam tantum Socraticis, nec tuis, Romanorum uir optime, propheticis, aut paucis Ierosolymiticis, sed etiam Orphicis atque Tageticis et Trismegisticis, longe ante illis antiquioribus, et pene rudibus adhuc saeculis diis auctoribus enatis, et toti orbi terrae certis limitibus partitae trifariam diuinitus ostensis, priusquam nomen aut Europa caperet aut Asia acciperet, aut Libya possideret uirum bonum, ut tu, medius fidius, et eris et fuisti. Siquidem adhuc post hominum memoriam nisi Xenophontis figmentis compositae fabulae schema concedas, adhuc audierim, legerim, uiderim neminem, aut certe post ullum, nullum, nisi te. (...) [2] Verum qua uia effici possit, magis est ut tu non nescias, et mihi non insinuato extrinsecus aliquo dissertes, quam ut a me, domine percolende, scias. Quia tunc, fateor, huius boni in sedem profecturus sufficiens, ut mea expetunt sacerdotia, minime necdum, et si tamen potuero, uiaticum colligo. Verum quid traditum sancte atque antiquitus teneam atque custodiam, ut potuero paucis edicam. Via est in Deum melior, qua uir bonus piis, puris, iustis, castis, ueris dictis factisque, sine ulla temporum mutatorum captata iactatione probatus, et deorum comitatu uallatus, Dei utique potestatibus emeritus; id est, eius unius et uniuersi, et incomprehensibilis, et ineffabilis, infatigabilisque creatoris impletus uirtutibus, quo, ut uerum est, angelos dicitis, uel quid alterum post Deum uel cum Deo aut in Deum intentione animi mentisque ire festinat. Via est, inquam, qua purgati antiquorum*

Per noi è interessante notare che, per questi rappresentanti della religione pagana sotto il suo aspetto romano, la rivelazione etrusca ha la stessa importanza dei maggiori rappresentanti del pensiero religioso greco o ellenizzante – Orfeo, Ermes Trismegisto, Pitagora, Socrate, Platone – e dei profeti della Bibbia. È chiaro che, per questi pagani che si presentano come Romani, le figure della tradizione etrusca, come Tagete, sono quelle che contano di più. Nella sua lettera ad Agostino, Longiniano abbozza una teoria del profetismo che attribuisce a ciascuna delle parti del mondo – l’Africa, l’Asia, l’Europa – il suo proprio profeta. Mentre il Trismegisto viene assegnato all’Africa, Orfeo all’Asia, quello dell’Europa è Tagete: non si può meglio esprimere che, per questi pagani che si riferiscono alle tradizioni propriamente romane, le profezie trasmesse dal bambino tarquiniese hanno la precedenza e sono da seguire – anche se si inseriscono in una concezione tipica del pensiero pagano di quel tempo, nel quale, come diceva Simmaco, «non c’è un’unica via per pervenire ad un mistero così grande»⁶² e dunque ogni rivelazione, ogni profezia aveva il suo valore. Certo, in linea di principio, tutti i profeti furono ispirati del Dio unico che, in quei tempi, anche i pagani concepivano come maestro supremo dell’universo: però, per i Romani, la rivelazione fatta agli Etruschi, i loro connazionali, era da preferire⁶³.

Questo attaccamento alla tradizione etrusca non significa che essa sia rimasta com’era prima e non abbia subito cambiamenti, anche importanti. Lo vediamo nei testi che abbiamo citato, che illustrano la persistente importanza dell’*Etrusca disciplina* nel tardo impero e il suo ruolo nella resistenza della religione nazionale contro l’ascesa delle altre religioni, *in primis* il cristianesimo. Nella sua lettera ad Agostino, Longiniano professa la sua fede monoteista, considerando gli dei abituali del politeismo – che continuano ad essere presi in considerazione (*deorum comitatu uallatus*) e vengono assimilati agli angeli dei cristiani (*quos angelos dicitis*) – soltanto come potenze secondarie subordinate al Dio unico, ineffabile e onnipotente. Certo non è sorprendente, nell’ambito del paganesimo di quel tempo, ma siamo ben lontani dalla re-

sacrorum piis praeceptis expiationibusque purissimis, et abstemiis obseruationibus decocti, anima et corpore constantes deproperant. [3] De Christo autem tuae iam credulitatis carnali et spirituali Deo, per quem in illum summum, beatum, uerum, et patrem omnium ire securus es, domine pater percolende, non audeo nec ualeo quid sentiam exprimere, quia quod nescio, difficillimum credo definire.

⁶² Simmaco *relazione* 3,10. La risposta a tale apertura da parte dei cristiani fu un rifiuto totale. In *epist.* 18,8 e *retract.* I 4,3, Agostino opponeva alla formula di Simmaco la parola di Gesù «Io sono la via», e negava che potesse esistere un altro cammino per andare a Dio. Già nel III sec., Origene insisteva sul fatto che la rivelazione cristiana (o giudeo-cristiana) era unica e che non potevano esserne altre, se non quella della tradizione biblica (*esortazione al martirio* 46; *Cels.* 1,25).

⁶³ Sulla teorizzazione di questa rappresentazione attraverso il concetto degli “dei etnarchi” utilizzato da Celso (cfr. *Cels.* 5,25), BRIQUEL, *Chrétien*..., pp. 106-108.

ligione etrusca primitiva, quella del tempo dell'indipendenza nella quale era nata la disciplina originale. Ed è ancora più evidente nel testo di "Lattanzio Placido": in esso, per dimostrare la potenza del nome del Dio supremo, si attribuisce agli Etruschi una storiella che esisteva altrove, in ambiente cristiano, e che non era altro se non il recupero, da parte dei rappresentanti della tradizione etrusca, di un aneddoto inventato dai Giudei di Alessandria che, sotto la sua forma primitiva, faceva intervenire Mosè e il Faraone⁶⁴. Abbiamo qui un'altra testimonianza di questa intromissione di elementi di origine giudaica, o giudeo-cristiana, nella scienza religiosa degli Etruschi, o almeno in ciò che si presentava come tale in epoca tarda. Un lemma del lessico bizantino della *Suda* ci ha conservato un preteso racconto etrusco della creazione, che è una parafrasi del *Libro della Genesi*, con aggiunta di certi elementi di origine iranica⁶⁵.

Questi sforzi della vecchia tradizione etrusca per offrire qualche cosa di simile a ciò che offriva la giovane religione cristiana, o le altre novità spirituali che si diffondevano nell'impero romano, possono apparirci ridicoli e, certo, un tardo tentativo di aggiornamento del genere non bastò a impedire ciò che doveva inevitabilmente succedere, la sparizione dell'antica religione nazionale e il passaggio del mondo romano al cristianesimo. Ma essi esprimono anche, con questi ultimi esempi, in una forma forse eccessiva, la capacità di adattamento, di risposta alle rinnovate esigenze religiose degli uomini di quel tempo, che la componente etrusca della religione romana conservava. Questa componente etrusca possedeva, dalle origini, aspetti che si rivelavano in sintonia con le attese della tarda antichità ed offriva anche certe possibilità di sviluppo che le conferivano una capacità innovativa che essa era quasi la

⁶⁴ Cfr. F. CUMONT, *La plus ancienne légende de saint Georges*, "RHR" 114 (1936), pp. 5-41; J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*, I, Paris 1938, pp. 225-238 (appendice I, *Mages, Juifs et Étrusques*); BRIQUEL, *Chrétiens...*, pp. 145-147; la storia appare in un frammento della *Storia dei Giudei* di Artapanos, che viveva ad Alessandria nel II sec. a.C. (*FGrHist* 726,3, citato da Eus. *PE* IX 27,25-26, e, più brevemente, da Clem.AL. *strom.* I 154,3). Nel racconto di Artapanos, Mosè pronunzia il nome segreto di Dio all'orecchio del Faraone, che cade a terra, ucciso dalla potenza del nome divino – prima che Mosè lo richiami alla vita.

⁶⁵ *Suda*, s.v. *Τυρρηνία*: ἱστορίαν δὲ παρ' αὐτοῖς ἔμπειρος ἀνὴρ συνεγράψατο· ἔφη γὰρ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων θεὸν ἰβ' χιλιάδας ἐνιαυτῶν τοῖς πᾶσιν αὐτοῦ φιλοτιμημάσθαι κτίσμασι, καὶ ταύτας διαθεῖναι τοῖς ἰβ' λεγομένοις οἰκοῖς· καὶ τῇ μὲν α' χιλιάδι ποιῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· τῇ δὲ β' ποιῆσαι τὸ στερέωμα τοῦτο τὸ φαινόμενον, καλέσας αὐτὸ οὐρανόν, τῇ γ' τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ὕδατα τὰ ἐν τῇ γῆ πάντα, τῇ δ' τοὺς φωστῆρας τοὺς μεγάλους, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τῇ ε' πᾶσαν ψυχὴν πετεινῶν καὶ ἔρπετῶν καὶ τετράποδα ἐν τῷ ἀέρι καὶ ἐν τῇ γῆ καὶ ἐν τοῖς ὕδασι, τῇ ζ' τὸν ἄνθρωπον. φαίνεται οὖν τὰς μὲν πρώτας ἕξ χιλιάδας πρὸ τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως παρεληλυθέναι· τὰς δὲ λοιπὰς ἕξ χιλιάδας διαμένειν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ὡς εἶναι τὸν πάντα χρόνον μέχρι τῆς συντελείας χιλιάδας ἰβ'. Per l'analisi di questo testo, cfr. BIDEZ - CUMONT, *loc. cit.*; BRIQUEL, *Chrétiens...*, pp. 149-156.

sola ad avere, all'interno della religione romana⁶⁶. Mentre tanti altri aspetti del *mos maiorum* in materia di religione erano ridotti a mere sopravvivenze del passato – gli auguri, che a una certa epoca potevano apparire come la controparte puramente romana degli aruspici, sotto l'impero non hanno più nessuna importanza –, l'aruspicina rimaneva viva e poteva sembrare che sostenesse le speranze dei difensori della religione tradizionale, nella quale era ormai integrata da secoli.

⁶⁶ Anche un punto come la questione del monoteismo si presentava diversamente per la religione etrusca e per quella propriamente romana. Attraverso la nozione di destino, che aveva tanta importanza per gli Etruschi, l'idea di un Dio supremo, unico, che stava sopra le diverse divinità del pantheon, non appariva necessariamente estranea al pensiero religioso degli Etruschi. Cfr. BRIQUEL, *Chrétiens...*, pp. 147-149; 157-158. L'ipotesi di BIDEZ - CUMONT (*Les Mages...*, I, pp. 237-238) di un pasticcio fatto dai Giudei per diffondere, nascondendole, le loro idee nel mondo romano, è senz'altro da respingere.