

Religio civitatis.
Spazi e simboli dell'esperienza religiosa di Roma
tra Livio e Agostino

ROSALBA ARCURI

*'Hoc nemus, hunc 'inquit' frondoso vertice collem
(quis deus incertum est) habitat deus...*

Verg. *Aen.* 8,351-352

Poche culture dell'antichità 'colonizzarono' lo spazio come quella romana, incidendolo e semantizzandolo con pratiche sociali e rituali da tempo proficuamente indagate da antropologi e storici delle religioni¹. Nella Roma arcaica, in particolare, l'esperienza individuale sfuma e si identifica con quella collettiva, che ebbe il suo collante – come si evince dalle testimonianze letterarie tra tarda repubblica e principato –, nel rispetto della tradizione, che è *institutum patrum*, la *memoria veterum* di cui parla Festo, il quale sottolinea che essa si esercita *in primis* verso la *religio*². *Religio* e tradizione – su cui si fonda l'identità culturale romana nelle sue molteplici sfaccettature – non sono comprensibili se non nel loro aspetto specificamente spaziale.

Come ci hanno chiarito gli studi di antropologia della contemporaneità, ogni società delimita, specializza e riempie di simboli il proprio spazio: è attraverso questa triplice operazione che la 'mente locale' trasforma la genericità dello spazio nella specificità del luogo³. L'esigenza di incidere e

¹ Sulla categoria antropologica dello spazio nel mondo romano rimando agli studi di Gianluca De Sanctis: De Sanctis 2015; De Sanctis 2016; De Sanctis 2024a, in part. 33-47; 207-224, lavori in cui in l'A. si è concentrato sullo spazio confinario. Sul tema in genere nelle scienze sociali: Remotti 1993. Sul dibattito ermeneutico circa i modi di percepire lo spazio sacro nelle società tradizionali: Anesa 2022, con discussione delle posizioni di Durkheim, Lévi-Strauss, Lefebvre. Sullo spazio sacro nella cultura romana *infra* n. 6.

² *De verborum significatu* 3-5, 146 Lindsay.

³ Soprattutto gli studi di Marc Augé (Augé 2007, 45-60; Augé 2009, 37-53; Augé 2014, 31-61). Il *place making* è un tutt'uno con la costruzione delle identità personali e collettive: Basso 1996, 7. Sullo *spatial turn* affermatosi alla fine del secolo scorso come nuovo paradigma epistemologico (avviato da Lefebvre 1991, per il quale lo spazio è il risultato di un processo di produzione storico e politico): Warf-Arias 2009.

delimitare l'ambiente che ci circonda è ancora più forte nelle società tradizionali, che, attraverso l'ineludibile e propedeutico passaggio del tracciare un confine (come accade a Roma durante l'atto fondativo dell'eroe archegete, che incide il *sulcus primigenius* e con esso il confine sacro per eccellenza, il *pomerium*⁴), si sottraggono all'angoscia territoriale' e al flusso della storia⁵. Nel caso dell'*homo Romanus* lo spazio, di per sé, è inestricabilmente connesso al numinoso: gli spazi tolti alla natura dagli atti della 'culturalizzazione' – edificazione di abitazioni ed edifici per le attività politiche e religiose, impregnati di un valore simbolico grazie a specifiche operazioni rituali, poi reiterate – non sono che spazi sottratti al temibile mondo numinoso a beneficio delle azioni umane⁶.

Ancor più nella sua fase aurorale l'esperienza spaziale dell'uomo romano è essenzialmente religiosa. Sarà utile ricordare che il sistema religioso romano non era volto al misticismo, ma era un 'sistema epistemico',

⁴ Il *pomerium* secondo Varrone (*Ling.* 5,143) e Gellio (13,14,1-2: *Pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum*) è il confine augurale e rituale, perché delimita lo spazio inaugurato dell'*Urbs*, che per questo non può essere contaminato da immagini di morte (cadaveri o eserciti in armi). Per il concetto di 'confine rituale' a Roma: De Sanctis 2007; Stevens 2017, *passim*. Vd. anche n. 6.

⁵ De Martino 1973. Lévi-Strauss 1968 considerò l'esigenza di disciplinare lo spazio come una componente epistemologica del pensiero primitivo, che trova riflesso e riscontro nel radicamento territoriale comune a tutte le culture. Nella religione romana un altro esempio di controllo dello spazio può essere considerato il culto di Giano, rappresentato con due facce, perché posto a guardia tra ciò che sta dentro e ciò che sta fuori (nello spazio), tra il prima e il dopo (nel tempo), è il dio degli inizi e dei passaggi: Dumézil 2017, 290-295; Schilling 1979; Champagneux 2002, 34; De Sanctis 2024a, 49-59.

⁶ Cfr. il rito riportato da Cato *agr.* 139, per gli spazi agresti sconosciuti, di cui non si dovevano offendere gli dèi, o lo spazio delimitato dall'augure con il *lituus* (il *templum*), entro cui era possibile interrogare la volontà divina: Catalano 1960. Sullo spazio sacro nella cultura romana restano fondamentali: Catalano 1978 (la *res publica* come un sistema in cui agiscono *homines* – i *Quirites* – e *dii*); Meslin 1981, 31-50; Magdelain 1990; Gros 2007; Guittard 2009 (richiamo al rapporto fra identità e alterità, realtà e simbolo, natura e cultura, che entra in gioco nella definizione del concetto di spazio); Saggiaro 2014; Carlà 2015; Bettini 2024, 21-34 (dove l'accento è posto sulla dimensione cosmologica dell'*Urbe* e del suo perimetro, il *pomerium*); De Sanctis 2024b.

che crea un ordine ed è funzionale all'interpretazione della realtà⁷; non è 'tradizione cumulativa'⁸, ma, in senso durkheimiano⁹, in esso la collettività stabilisce le regole del sacro e i suoi limiti col profano, usando riti e credenze per attuare tali regole e gestirne il controllo¹⁰.

Studiare il mondo romano da questa visuale implica un momentaneo abbandono della prospettiva meramente storica della fattualità (e autenticità) di cause, eventi e relazioni per adottare quella delle categorie culturali¹¹, sulla base di racconti che possono anche essere stati falsificati in modo mirato, ma che, tuttavia, riflettono i modi di pensare e di concepire le istituzioni politiche, sociali, religiose dei portatori stessi della cultura romana¹².

⁷ Per la religione come sistema epistemico: Comba 2014, 24. La funzione sociale della religione – al centro del pensiero durkheimiano (*infra* n. 9) – a sua volta è derivata, per Clifford Geertz (Geertz 1998, 156), dalla sua funzione culturale, alla radice di disposizioni mentali radicate e specifiche: nella sua forma più fortemente ritualistica è l'aspetto della religione come modello *per* (mentre la religione come modello *di* è fonte di concezioni generali sul rapporto tra l'io e il mondo).

⁸ Per Smith 1978, in tale tipo di tradizione interagiscono l'io del soggetto e la cultura in cui è inserito.

⁹ Ne *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (= Durkheim 1912, 31-66) Émile Durkheim sostenne l'origine sociale della religione. Per il contributo di Durkheim (e della sociologia in generale) all'antropologia delle religioni: Ciattini 2014, 76-83.

¹⁰ Si pensi alle competenze – enormi ed esclusive – del collegio dei *pontifices*, nei cui *penetralia* era *repositum* il *civile ius* (Liv. 9,46,5; cfr. Val. Max. 2,5,2), fino alla divulgazione che di esso fece l'edile Gn. Flavio nel 304 a. C.; nell'espressione liviana il *mos* si pone alla base di un meccanismo di 'trasfigurazione cerimoniale', essenziale nel pensiero romano sin dalle origini: Schiavone 2017, 90-100. Per una lettura in chiave antropologica del diritto romano: McClintock 2016. Le 'concrezioni simboliche' legate alla religione sono abilmente manipolate da chi gestisce il potere e controlla il presente per costruire l'identità collettiva: De Sanctis 2021, 25-30.

¹¹ Tra queste la religione «è sociologicamente interessante non perché descrive il sociale, ma perché dà ad esso una forma»: Geertz 1998, 151.

¹² È la prospettiva emica degli antropologi, contrapposta a quella etica, categorie ermeneutiche introdotte da Kenneth Lee Pike nel 1967 (Pike 2015, 37-72). Per l'applicazione di questi due livelli di indagine agli studi antichistici: Bettini-Short 2016, 13-19.

Fatte tali premesse, in questa sede si tenterà di ricostruire il complesso rapporto tra memoria culturale¹³ e sacro nell'esperienza religiosa romana attraverso l'analisi di alcuni *loci* liviani relativi alla figura del dittatore M. Furio Camillo¹⁴, che sembrano essere tra i più significativi per comprendere e interpretare una simile relazione da un punto di vista emico; in una seconda parte, ai fini di un'ermeneutica storico-antropologica della trasformazione nella percezione del rapporto tra luoghi e *religio*, saranno valutate alcune riflessioni di Agostino, che suggerano il definitivo «disincanto del mondo» di weberiana memoria e l'affermazione della religione che sancì l'«uscita dalla religione»¹⁵, con l'abbandono di tutto quanto vi era di magico e di numinoso nella memoria storica e culturale di Roma.

Al di là delle discussioni sul Camillo liviano – se e in che misura possa essere stato costruito ad arte per fungere da strumento di esaltazione della *pietas* e delle *virtutes* di Augusto¹⁶ –, non c'è dubbio che in tutta la tradizione letteraria la figura del dittatore sia una delle più rappresentative della vicenda di Roma in quel travagliato IV secolo a. C., in cui l'Urbe visse uno dei momenti più drammatici della sua storia, ovvero il sacco gallico del luglio 386¹⁷. Dagli studi condotti sul tema sappiamo ormai che la città fu effettivamente presa e saccheggiata in ogni sua parte, di cui la tradizione salva il Campidoglio e mette in bocca a Camillo un'orgogliosa risposta a Brenno sul riscatto romano, che doveva avvenire col ferro e non con

¹³ Sulla memoria culturale restano fondamentali gli studi di Assmann 1997, spec. 5-57 (*La cultura del ricordo*); Halbwachs 1997a; Halbwachs 2001; Assmann 2002; Wiseman 2014. Sulla memoria culturale a Roma di recente Bettini 2022a; Bettini 2022b, spec. 45-62.

¹⁴ Oltre alla trattazione propriamente storiografica della figura di Camillo in Mazzarino 1994, 251-255, rinvio a Gaertner 2008, per la foltissima bibliografia di carattere filologico-letterario e storico prodotta tra '900 e primi anni del 2000 sul personaggio, e, più di recente, a Helm 2022, 84-113.

¹⁵ Cfr. Gauchet 1992, che ha ripreso nel titolo una suggestione di Max Weber per ricostruire il percorso seguito dalle religioni, le quali, progredendo nella razionalità a scapito dell'universo magico e religioso, col sorgere del cristianesimo realizzano appunto l'«uscita dalla religione» (133).

¹⁶ Discussione in Gaertner 2008, dove si avanza l'ipotesi che l'*exemplum* di Camillo sia arrivato ad Augusto attraverso l'uso politico che ne fecero filo-repubblicani come Pompeo e Cicerone. Sull'uso del passato romano nella propaganda augustea: Gildenhard-Gotter-Havener-Hodgson 2019.

¹⁷ Sordi 1984. Per una bibliografia essenziale rinvio a Roberto 2012, 3-23, con ampia discussione della memoria del sacco gallico in età imperiale; di recente Helm 2022, 84-113.

l'oro¹⁸. Ma ai fini della presente ricerca interessano soprattutto i *verba facta* da Camillo dopo il passaggio di Brenno e dopo che *iam ante [...] religio civitatis apparuerat*, ovvero, dopo che le matrone avevano offerto i propri monili ai Galli pur di non toccare quello consacrato agli dèi¹⁹. L'occorrenza per il discorso che segue è a tutti nota: dinanzi alle rovine che i Galli avevano lasciato dietro di sé, per cui si prospettava una lunga e faticosa ricostruzione della città, i tribuni della plebe incitavano il popolo ad abbandonare un'Urbe quasi irriconoscibile per trasferirsi a Veio²⁰, e poiché il popolo, scoraggiato dinanzi ad un'impresa che appariva improba, tumultuava, ci si rivolse a Camillo, il quale, *in contionem universo senatu prosequente*, ricordò il rapporto indissolubile tra uomini, dèi e luoghi, per ribadire il potere di questi ultimi, con un celeberrimo discorso²¹:

Liv. 5,51,2: [...] *quippe ut in sua sede maneret patria, id agebatur*; 4: *Equidem si nobis cum urbe simul positae traditaeque per manus religiones nullae essent [...] 52,2: Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollemnibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant. Hos omnes deos publicos privatosque, Quirites, deserturi estis? 6: in Iovis epulo num alibi quam in Capitolio puluinar suscipi potest? 7: Haec omnia [il fuoco di Vesta, gli scudi Ancili] in profano deseri placet sacra, aequalia urbi, quaedam vetustiora origine urbis? 13: De sacris loquimur et de templis; quid tandem de sacerdotibus? Nonne in mentem venit quantum piaculi committatur? Vestalibus nempe una illa sedes est, ex qua eas nihil unquam praeterquam urbs capta movit; flamini Diali noctem unam manere extra urbem nefas est. 14: Hos*

¹⁸ Liv. 5,49,3: anche in questo caso Camillo esorta i suoi a tenere *in conspectu [...] fana deum [...] et solum patriae deforme belli malis et omnia quae defendi repetique et ulcisci fas sit*; cfr. Mazzarino 1994, 253: la disfatta allienese fu gravissima, ed ebbe conseguenze interne, con il colpo di stato di M. Manlio Capitolino, ed esterne, con la riduzione della *res publica ad tenue*, premuta com'era dagli attacchi dei Latini di Fidene, guidati da Postumio Livio, una tradizione cui lo storico catanese è incline a prestar fede contro lo scetticismo di Beloch.

¹⁹ Liv. 5,50,7.

²⁰ Come sottolineato da Sordi 1992, 303, tra III e II secolo si sviluppa, già in Fabio Pittore, il motivo dell'*omen* del *Caput Oli* e dell'alternanza sacrale tra Roma e Veio, che caratterizza, soprattutto in Livio, la vicenda della catastrofe gallica. Veio quale possibile alternativa all'Urbe rimase nella memoria culturale dei romani, si pensi ad una delle 'pasquinate' apparse quando Nerone pose mano alla sua *domus aurea* dopo l'incendio del 64 e riportata in Suet. Nero 39: *Roma domus fiet; Veios migrate, Quirites/Si non et Veios occupat ista domus*.

²¹ Sul discorso di Camillo in Livio: Liebeschuetz 1967, 49-50; Gaertner 2008, 39-45; Renda 2015; De Sanctis 2016, 151-153.

Veientes pro Romanis facturi estis sacerdotes, et Vestales tuae te deserent, Vesta, et flamen peregre habitando in singulas noctes tantum sibi reiue publicae piaculi contrahet? 15: Quid alia quae auspicato agimus omnia fere intra pomerium, cui oblivioni aut neglegentiae damus? 53,7: Si non Galli hoc sed veteres hostes vestri, Aequi Volscive, faciant ut commigrent Romam, velitisne illos Romanos, vos Veientes esse? 8: Si tota urbe nullum melius ampliusve tectum fieri possit quam casa illa conditoris est nostri, non in casis ritu pastorum agrestiumque habitare est satius inter sacra penatesque nostros quam exsulatum publice ire? 54,7: Hic Capitolium est, ubi quondam capite humano invento responsum est eo loco caput rerum summamque imperii fore; hic cum augurato liberaretur Capitolium, Iuventas Terminusque maximo gaudio patrum vestrorum moveri se non passi; hic Vestae ignes, hic ancilia caelo demissa, hic omnes propitii manentibus vobis di.

Ad una prima lettura di questi brani due aspetti balzano all'attenzione: un paesaggio urbano semiotizzato da 'forme'²² religiose concrete (*loca, templa*, Campidoglio) e oggetti simbolici (i *sacra*²³: il fuoco di Vesta, gli Ancili). Qui si intravede la storia di Roma e il suo destino – che si sostanzia di passato e futuro – scritti nello spazio prima e più ancora che nelle pagine degli storici²⁴, perché ogni oggetto e concetto rievocati da Camillo sono strumentali al richiamo del «ricordo fondante»: per dirla con Jan Assmann²⁵, questo, operando attraverso oggettivazioni stabili (rituali, miti, paesaggi), rivela la sua funzione mnemotecnica e, nella sua forma istituzionalizzata, diventa tutt'uno con la memoria culturale.

Quella di Camillo è una forma di comunicazione cerimoniale, perché va oltre la quotidianità: il suo sforzo non è volto ad attribuire un senso a

²² Nel senso enunciato da Geertz 1998, 116, di formulazioni tangibili di nozioni, astrazioni dall'esperienza fissate in forme percepibili.

²³ Gai *Inst.* 2,4: *Sacrae sunt, quae diis superis consecratae sunt*; 8: *Sanctae quae res, uelut muri et portae, quodam modo diuini iuris sunt*. Benveniste 2001, 419: il dualismo delle coppie aggettivali (lat. *sacer-sanctus*, gr. ἱερός-ἅγιος) ci spinge ad ammettere nella preistoria una nozione di segno duplice: 'ciò che è pieno di presenza divina', positivo; 'ciò che è interdetto al contatto con gli uomini', negativo.

²⁴ Com'è stato giustamente evidenziato da De Sanctis 2016, 151. Cfr. Assmann 1997, 108, sulle forme di simbolizzazione dell'identità, che non si sostanzia solo di testi e parole, ma anche «di immagini, paesaggi, segnavia e contrassegni di confine: tutto può diventare segno per codificare la comunanza, determinanti sono la funzione simbolica e la struttura semiotica».

²⁵ Assmann 1997, 26; su Aug. *Conf.* 10,8,12, che accenna a «campi» e «ampi palazzi della memoria», l'A. commenta che «il medium primigenio di ogni mnemotecnica è la spazializzazione» (33).

sacra e *sacerdotes* di Roma, ma a ricordare che Roma è un luogo già semiotizzato dalla presenza divina all'atto stesso della sua fondazione²⁶, perché entro il *pomerium* tutto viene fatto *auspicato*²⁷ e ogni luogo deputato al rapporto tra uomo e divinità è *inauguratum* (come il Campidoglio, dove, accanto a Giove, rimasero stabili due altre divinità, Iuventas e Terminus, quest'ultimo simbolo dell'inaimovibilità dei confini romani, se non in avanti²⁸). La quotidianità è tuttavia intrinsecamente rievocata nel severo richiamo a quei rituali (*si nobis cum urbe simul positae traditaeque per manus religiones nullae essent* [...]) in cui la società romana si riconosce e si preserva dal flusso della storia: i sacrifici, la cura costante del sacro fuoco di Vesta da parte delle sue sacerdotesse vergini, sono altrettante riaffermazioni della 'morale tribale' e delle sue condizioni cosmiche²⁹. Camillo non ha altra prospettiva, se non quella religiosa nell'affrontare il problema suscitato dalla proposta dei tribuni. La realtà – la distruzione di case ed edifici pur importanti per il paesaggio urbano – può essere messa in dubbio in nome di verità superiori e non ipotetiche. Pertanto, l'imperativo morale sarà l'impegno, non il distacco fisico dall'*Urbs auspicato inauguratoque condita*³⁰.

Del resto, il luogo in cui è sorta Roma non è casuale, né la scelta di esso rientra solo in un'ottica ambientale e utilitaristica³¹, ma è il risultato di

²⁶ Enn. *ann.* 18,3: *Augusto augurio [...] inclita condita Roma est.*

²⁷ Nell'esaltazione di Romolo del *De republica* (2,3,5; 9,16), Cicerone sottolinea a più riprese che la fondazione di Roma è avvenuta *auspicato*.

²⁸ Su Terminus, il 'dio ostinato' della tradizione liviana (Liv. 1,55,5; cfr. Ov. *fast.* 2,671-672): Piccaluga 1974; Dumézil 1985, 156-157; 165-167; Dumézil 2017, 185-188; Pucci 1996; De Sanctis 2015, 19-51; Roberto 2015 (nella visione religiosa alla base del programma di restaurazione imperiale della prima tetrarchia il dio Terminus divenne una delle divinità tutelari); De Sanctis 2024b. Sulla presenza nelle società tradizionali di divinità 'oggetto', come le pietre di confine, protettrici «dei limiti, del passaggio e della relazione»: Augé 2014, 35; Augé 2016.

²⁹ Cfr. Geertz 1998, 126. Dumézil 2017, 494: «La vita di Roma può essere considerata come un'immensa liturgia permanente, unitaria nella sua dispersione annuale, in cui ciascun sacerdote o collegio svolge la propria parte differenziata».

³⁰ Su *augurium* e *auspicium*: Catalano 1960, 7-186.

³¹ Pure ricordata da Camillo nella rievocazione del suo esilio e della struggente nostalgia per la bellezza dell'Urbe (Liv. 5,54,3), riecheggiata in Cicerone (*p. red. ad Quir.* 1,4). Sul rapporto, attualmente molto dibattuto, tra ambiente e storia dell'uomo, oltre l'ormai classico Harper 2019, vd. da ultimo Calame 2023.

una scelta augurale a cui Romolo era stato indirizzato dagli dèi³². Il paesaggio di Roma, elevato interamente a funzione di segno, è plasmato dalle parti costitutive di un processo – questo sì storico – di semantizzazione: il *pomerium*, il Campidoglio, l'*aedes Vestae*³³, il *pulvinar* di Giove³⁴, i templi. Non è un caso che Livio, nell'atto allocutivo messo in bocca al suo eroe, ricorra ad un lessico infarcito di termini pertinenti all'area semantica dello spazio (*locus, templum, pomerium, tectum, casa*)³⁵. Roma nella sua interezza diventa uno 'mnemotopo'³⁶. L'abbandono di Roma sarebbe

³² Catalano 1978, 443-444, per sottolineare l'aspetto spaziale dell'esistenza del popolo romano ricorda che è in un dato momento – il 21 aprile – e in un dato luogo – il *palatium* – che nasce il popolo romano, dall'incontro cioè del re augure, del *populus* e dell'*urbs*; cfr. Sordi 1992, 302. La funzione di Romolo come re augure è anche in Dion. Hal. 2,18-20.

³³ Rüpke 2018a, 141: «Se c'era una 'religione di stato' a Roma, va ricercata proprio nell'*atrium* e nell'*aedis* [sic] *Vestae*»; cfr. Dumézil 2017, 280: «L'*ignis Vestae*, è precisamente il focolare di Roma e, come tale, una delle garanzie del suo vincolo sulla terra, della sua permanenza nella storia». Il sostantivo *aedes* è di etimologia incerta, ma per lo più è ricondotto al verbo αἶθω, 'ardo': Bartoli 1929.

³⁴ Liv. 5,52,6: *In Iovis epulo num alibi quam in Capitolio pulvinar suscipi potest?* Il cuscino sul quale il dio si sdraia accanto alla tavola imbandita per Camillo è inconcepibile se non nel Campidoglio.

³⁵ Cfr. Plut. *Cam.* 31,3-4, dove sono i senatori a richiamare nel popolo il ricordo e la funzione di templi e luoghi santi, che Romolo o Numa (re sacerdoti: Liv. 1,20,1) o qualche altro re avevano consacrato e affidato loro: citavano il fuoco di Vesta, che dopo la guerra era stato riacceso dalle Vestali, farlo spegnere ed estinguere con l'abbandono della città sarebbe stato per loro motivo di vergogna (ὄνειδος) [4]. Sullo stretto parallelismo del passo plutarceo con Liv. 5,54,7, Gaertner 2008, 40. Cfr. Cic. *nat. deor.* 3,94, con la risposta di Cornelio Balbo all'accademico Cotta: *Est enim mihi tecum pro aris et foci certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis; quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico.* La casa Romuli (casa illa conditoris [...] nostri di Liv. 5,53,8) è classificata da Bettini 2022b, 58, tra i 'cronotopi', ovvero «quegli elementi attraverso i quali il tempo si rende spazialmente visibile e lo spazio si carica di risonanze temporali e storiche». Sull'alternativa di Veio *supra* n. 20.

³⁶ Assmann 1997, 16-17; 33-34. Roma diventa 'luogo della memoria' in un senso non molto lontano dalla topografia della Terra Santa studiata da Halbwachs 1997b. Sui luoghi come strumenti del ricordo: Assmann 2002, 331-380; Zerubavel 2005, 72-80. Sui luoghi della memoria della storia romana, dalla repubblica all'impero, vd. i saggi in Stein-Hölkeskamp-Hölkeskamp 2020.

non menomazione dell'identità collettiva, ma la distruzione di questa. Più esplicito in tal senso è Plutarco, nel racconto parallelo del suo Camillo, nel riferire che, dopo la presa di Veio del 396, i tribuni proponevano che popolo e Senato si dividessero in due parti, l'una a Roma e l'altra nella città di recente conquistata, ma «il Senato e i maggiorenti fra i cittadini, ritenendo che quello che proponevano i tribuni significasse non una divisione, ma una distruzione di Roma, ricorsero a Camillo», il quale adottò strategie dilatorie per differire di continuo la votazione della proposta di legge³⁷. Per comprendere appieno cosa significasse l'ἀναίρεσις temuta dal senato, è necessario far ricorso al concetto di 'identità collettiva', prodotto dell'immaginario sociale: tra i fattori in grado di comprometterla gravemente vi è l'emigrazione ed è ciò che sarebbe accaduto se i romani fossero emigrati a Veio. Per l'uomo arcaico il senso della realtà più che mai si identifica nell'ordine, e il turbamento di questo comporta il rischio di crollo della cultura³⁸. A spiegare questo atteggiamento si ricorre di consueto al mito³⁹, in quanto i miti esprimono l'aspirazione all'ordine (come l'atto fondativo di Romolo e l'uccisione del fratello a sanzione dell'inviolabilità del confine⁴⁰), i riti lo producono⁴¹ (i sacrifici agli dèi, la presa degli auspici, la perpetuità del fuoco di Vesta, l'obbligo del *flamen Dialis* di non passare mai la notte fuori da Roma o avrebbe attirato su di sé e sulla *res publica* il *piaculum*⁴²).

³⁷ Plut. *Cam.* 7,4-5: [4] ἡ δὲ βουλή καὶ τῶν ἄλλων οἱ κράτιστοι πολιτῶν, οὐ διαίρεσιν, ἀλλ' ἀναίρεσιν ἠγοούμενοι τῆς Ῥώμης πολιτεύεσθαι τοὺς δημάρχους καὶ δυσανασχετοῦντες, ἐπὶ τὸν Κάμिलλον κατέφυγον.

³⁸ Questo timore ingenera ciò che Geertz 1998, 126, ha definito «senso di paradossale etico»: «C'è un luogo in cui il caos rischia di scagliarsi sull'uomo, quello ai limiti della sua visione morale (che è lo stesso luogo in cui si teme il crollo della cultura)»; 114: «I simboli sacri sintetizzano l'*ethos* di un popolo, tra cui il suo generale senso dell'ordine».

³⁹ Qui 'mito' non nell'accezione di racconto fantasioso, invenzione, ma *fabula* (dal verbo *fari*), ovvero atto del parlare capace di incidere nella realtà e di interpretarla: Bettini-Short 2016, 12-13.

⁴⁰ De Sanctis 2009; De Sanctis 2015, 121-152.

⁴¹ Cfr. Assmann 1997, 111.

⁴² Del flamine di Giove Plutarco (QR 111) dice che è una statua vivente e consacrata, su cui vd. le suggestive riflessioni di Dumézil 2017, 496-497: il *flamen Dialis* «è al di fuori della storia», perché in totale e intima relazione con la sua funzione, di cui incarna il principio. Tra gli operatori del sacro individuati dall'antropologia delle religioni, nella tradizione romana sono presenti il fondatore (Numa, che però è anche sacerdote), il sacerdote (i membri dei vari collegi), il

È vero che «spazio sacro e profano appartengono alla stessa logica culturale»⁴³, ma il primo ha confini scrupolosamente delimitati. Ce lo ricorda Plutarco, nel riferire di «coloro che erano stati incaricati da Camillo di ritrovare i luoghi sacri e di determinarne i limiti»⁴⁴, dopo che il popolo nel 386 si era convinto che sarebbe stato contrario al diritto divino abbandonare l'Urbe⁴⁵.

Ma il Camillo liviano ci consente di cogliere ulteriori sfumature del rapporto tra spazi, luoghi e *sacra populi Romani*. Ogni cosa sacra è disposta in relazione ad un luogo preciso (*templum, aedes, Capitolium*), di cui Roma non è cornice, né contenitore, ma parte integrante ed essenziale di un insieme politico e cosmologico⁴⁶. È la collocazione in quello spazio che rende funzionale l'eternità del fuoco di Vesta, significativa il *caput* trovato nel sito del Campidoglio e sacri gli scudi di Marte. Spostarli equivarrebbe ad abbandonarli, perché l'ordine crollerebbe⁴⁷: la loro immobilità è garanzia di continuità della cultura. L'antropologia ha chiarito che lo spazio

divinatore (gli auguri). I sacerdoti interpretano e impongono la differenza tra *fas* e *nefas* (vd. n. s.) e conoscono le procedure rituali: Dumézil 2017, 492-506; Rüpke 2018a, 138-150. Il *piaculum* è propriamente una colpa – commessa più o meno consapevolmente – che rende *impius* e che necessita di un'espiazione: Dumézil 2017, 476. La dicotomia fondante del *ius sacrum* è tra *fas* e *nefas*: così, lasciare Roma sarebbe stato *nefas*, ovvero un comportamento che infrange la legge divina. Sul concetto di *fas* vd. di recente Bettini 2016, con ampia discussione delle fonti.

⁴³ Cfr. Raveri 2006, 11.

⁴⁴ Plut. *Cam.* 32,6: Οἱ δὲ τοὺς ἱεροὺς τόπους ἀναλαβεῖν καὶ ὀρίσαι ταχθέντες ὑπὸ τοῦ Καμίλλου[...]. La differenza tra confini religiosi e confini profani riposa sul fatto che i primi sono simbolici ed espressivi, i secondi cognitivi e strumentali. Cfr. *supra* nn. 4-5.

⁴⁵ Plut. *Cam.* 32,2. Senato e popolo si convinsero definitivamente dopo il *signum oblativum* del centurione, che, passando dal luogo in cui erano riuniti i senatori, ordinò al vessillifero di piantare l'asta lì; il segno si manifestò prima che L. Lucrezio (il primo a prendere la parola dopo Camillo, che aveva esortato «a conservare Roma») principiasse il suo discorso. Cfr. Liv. 5,55,1-2, dove il centurione grida: *Signifer, statue signum; hic manebimus optime*. A Roma la voce profetica disincarnata che annunciò l'invasione gallica venne divinizzata col nome di Aius Locutius (il 'dio che dice e che parla'): Liv. 5,32,6.

⁴⁶ Roma con l'*augustum augurium*, intrinseco alla fondazione (*supra* n. 26), è divenuta un luogo consacrato e in quanto tale destinata a ripetere il passaggio continuo tra le quattro categorie spaziali (corpo, casa, territorio, cosmo): Tweed 2006.

⁴⁷ Cfr. Lévi-Strauss 1968, 23.

sacro, come categoria, non è statico, ma il suo valore è comunemente percepito come tale – e dunque non negoziabile – dalla collettività che si relaziona con esso⁴⁸ e le attività simboliche della religione costruiscono un reale inviolabile in rapporto alle «rivelazioni discordanti dell'esperienza laica»⁴⁹; così, per la grammatica mentale dell'uomo romano di età arcaica, riflessa e ricostruita nel racconto di Livio – pur parzialmente inficiato dalla lontananza storica e condizionato dalle esigenze ideologiche del *saeculum Augustum* - *sacra, sacerdotes, loca augurata e auspicata* sono posti al di fuori dei processi di trasformazione e rinegoziazione⁵⁰, cui i prodotti delle società umane inevitabilmente vanno incontro⁵¹.

⁴⁸ Cfr. Anesa 2022, 59.

⁴⁹ Geertz 1998, 142. Applicando questa riflessione al caso *sub iudice*, potremmo dire che, osservando la realtà fattuale di una città fatta di muri ed edifici deturpata dal saccheggio nemico, i tribuni propongono il suo abbandono contro il richiamo al dovere civico e religioso del dittatore: la tradizione, incarnata da Camillo (ed esaltata *a posteriori* da Livio), mira a preservare l'ordine esistente e a garantirne la continuità, laddove l'esperienza storica (e traumatica), di cui si fanno ricettori e portavoce i *tribuni plebis*, vorrebbe introdurre il cambiamento. Come sottolineato da Santangelo 2022, 22, «il concetto di laicità, o di secolarizzazione della politica, non ha alcun valore analitico nell'esperienza storica romana»: sotto questo aspetto, l'assassinio di Tiberio Gracco con i suoi seguaci su iniziativa del pontefice massimo Scipione Nasica assume i tratti di un sacrificio rituale, funzionale alla purificazione dell'Urbe da una presenza che la contaminava con la macchinazione di *res novae*.

⁵⁰ Cfr. Dumézil 2017, 280: Roma si considerava «un vasto e immutabile *templum*, all'interno del quale erano riunite, distinte ma strette le une alle altre [...] le abitazioni degli uomini e quelle degli dei».

⁵¹ Anche le tanto discusse 'identità etniche' secondo Leach 1954 e Barth 1969, sono negoziabili in base alle situazioni, processo che fa di esse, appunto, dei «costrutti situazionali». Lo scambio tra un 'noi' e gli 'altri' non è mai marginale, ma costituisce momento formativo di un'identità culturale, che, proprio in virtù di queste dinamiche, è passibile di rinegoziazione: come ebbe a dire Edward Sapir, «le culture raramente bastano a se stesse» (Sapir 1969, 192). La ricerca antropologica collega la questione dell'identità (e dell'alterità) con quella dello spazio, un legame che rivela un'esigenza comune ad entrambe le categorie, quella cioè di «sistemare spazi interni e di predisporre aperture sull'esterno, di simbolizzare il focolare e la soglia, ma contemporaneamente anche necessità di pensare l'identità e la relazione, il medesimo e l'altro» (Augé 2007, 47). Anche la sociologia ha studiato il rapporto tra cultura e territorializzazione, sia nella definizione di confini spaziali per delimitare la 'patria' dall'esterno, sia nella forma di «territorializza-

Un altro elemento che appare significativo di questa *forma mentis* è la coppia oppositiva *religio-neglegentia*. All'atto del riprendere a scadenze regolari' (*relego*, secondo la migliore ricostruzione etimologica data da Cicerone)⁵², si contrappone la *neglegentia*, la trascuratezza dei doveri verso gli dèi (la cui presenza inverte l'ordine del mondo) e delle pratiche rituali (che ne preservano la stabilità)⁵³. Nello scontro dialettico tra iniziativa politica e obblighi religiosi, nella tradizione letteraria prevalgono questi ultimi⁵⁴ e non potrebbe essere altrimenti, in quanto è attraverso il pun-

zione delle memorie», processo che sfocia nella creazione di «paesaggi etnici»: Smith 2010, 64-66.

⁵² Cic. *nat. deor.* 2,72, di contro a quella vulgata, che ne riconduce l'etimologia a *religio* in Lact. *inst.* 4, 28, più vicina, come avverte Champeaux 2002, 13, alla spiritualità di un cristiano o di un pagano del Tardoantico che non dell'uomo romano di età arcaica. Cfr. Benveniste 2001, 488-496. *Religio* è propriamente lo scrupolo religioso, lo spavento di cui si imbeve l'animo umano di fronte a fatti inspiegabili, dai quali arretra con mente «superstiziosa e inquieta» (Champeaux 2002, 34). Nel II sec. a. C. Polibio (6,56,6-12) darà una lettura tutta politica della religione romana, bollandola come *δεισιδαιμονία* (lat. *superstitio*), piena di 'paure oscure' (*ἀδήλοις φόβοις*), concepite dai governanti per imbrigliare il popolo *τῆ τοιαύτη τραψιδία*. Su questa visione polibiana: De Sanctis 2015, 83-85.

⁵³ Camillo ritiene manifesto l'intervento divino a fianco dei romani, per cui risulta inammissibile la negligenza verso il culto degli dèi (Liv. 5,51,4: [...] *ut omnem neglegentiam divini cultus exemptam hominibus putem*; cfr. 5,52,1: *neglectique numinis tanta monumenta*; 9: *Recordamini, agite dum, quotiens sacra instaurantur, quia aliquid ex patrio ritu neglegentia casuve praetermissum est*. Champeaux 2002, 13: «La *superstitio* nega per eccesso, la *neglegentia* nega per difetto». Secondo Sordi 1992, 291, l'Editto di Milano sarebbe stato emanato per correggere le *neglegentia* verso il dio dei cristiani, a cui andava tributato un culto senza restrizioni al pari di quello tributato agli altri dèi della città e dell'Impero. Sul vocabolario latino del sacro resta fondamentale Fugier 1963. Di recente, il concetto di *sacer* è stato ripreso nei saggi curati da Thibaud Lanfranchi (Lanfranchi 2018), dai quali emerge che la tanto discussa nozione era presente presso altri popoli dell'Italia antica, le cui divergenze e convergenze con la cultura romana in questo campo sono studiate mediante il ricorso non solo alla storia e all'archeologia, ma anche all'antropologia e alla linguistica (sotto questo profilo segnalano in particolare il contributo di Dehouve 2018).

⁵⁴ In proposito si potrebbe ricordare il contrasto tra l'augure Atta Navio e il re Tarquinio Prisco, che voleva riformare il sistema delle tribù, venendo clamorosamente osteggiato da un prodigio, che confermò il diniego degli dèi a quell'innovazione, diniego di cui l'augure si era fatto interprete e portavoce: Liv.

tuale espletamento di tali obblighi che la comunità dei *cives* mantiene un corretto rapporto con gli dèi⁵⁵.

Al tempo di Camillo essere romani significava vivere nello spazio consacrato di Roma: le alternative avrebbero condotto alla perdita della propria identità politica e religiosa (che per l'uomo romano sono indistinguibili)⁵⁶. Livio sembra assumere l'antico dittatore a 'figura del ricordo', in quanto lo rende protagonista di un racconto da cui sorgono e agiscono valori culturali che la collettività è chiamata a rispettare con scrupolo religioso (*religio*): nella tradizione Camillo diventa un *exemplum*, tanto più prezioso, perché nei suoi *verba*, come già detto, richiama il legame indissolubile tra i luoghi e la storia⁵⁷.

Sebbene affinato dalle speculazioni neoplatoniche di Plotino, Porfirio e Salustio⁵⁸, il pensiero storico-religioso dell'uomo romano legato alla

1,36; Cic. *rep.* 2,20; *nat. deor.* 2,3; *div.* 1,32-33; Val. Max. 1,4; Plin. *nat.* 15,77; Lact. *inst.* 2,7,8; Aug. *civ.* 10,16.

⁵⁵ In nome di questo corretto rapporto col divino il rispetto della religione pubblica venne sancito dalle *Leggi delle XII Tavole*: '*Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos*' (*ap.* Cic. *leg.* 2,19). Com'è noto, il principio informatore della religione romana intesa come *Weltanschauung*, in cui si riflettono le idee sugli dèi, il cosmo, l'uomo e i suoi simboli, fu la *pax deorum*: Sordi 1992, 288, che giustamente riconosce a Dumézil – pur tanto discusso per la sua ricostruzione della religione romana arcaica in chiave comparativa – il primato di aver colto la concezione sacrale della storia, peculiare dell'uomo romano (e di probabile matrice etrusca), del resto percepibile nei luoghi più disparati della tradizione in lingua latina, tra cui, *e.g.*, in Sen. *nat.* 11,32,2, il quale, in faccia agli eventi storici, precisa che *cum omnia ad Deum referant, in eo opinione sunt, tamquam non quia facta sunt significant, sed quia significatura sunt, fiant*.

⁵⁶ Liv. 5,52,14: *Hos Veientes pro Romanis facturi estis sacerdotes [...]; 53,7: Si non Galli hoc sed veteres hostes vestri, Aequi Volscive, faciant ut emigrant Romam, velitisne illos Romanos, vos Veientes esse? Cfr.* Plut. *Cam.* 31,4: i senatori rimproveravano ai concittadini la vergogna che avrebbero provato ἄν θ' ὕπ' ἄλλων [τὴν πόλιν] οἰκουμένην ὠρῶσιν ἐπηλύδων καὶ ξένων [...].

⁵⁷ I luoghi della storia collettiva vengono prima 'inventati' e poi 'conservati', processo che l'antropologia definisce *iconatropy*, ovvero la ricostruzione a ritroso di una vicenda mediante racconti inventati per dare significazione ad un luogo (nel caso *sub iudice* un esempio potrebbe essere la *fabula* del *caput* trovato nel luogo che poi sarà il Campidoglio in Liv. 5,54,7, *cfr. supra* con n. 20): Norenzayan 2014, 160-161; Bettini 2022b, 57.

⁵⁸ Per un inquadramento generale di una tematica vastissima, quale il paganesimo in età tardoantica e i suoi rapporti con la filosofia, tra gli studi più recenti

tradizione continuò in età tardoantica a vedere nell'*Urbs*, con i suoi *loca sacra, inaugurata e religiosa*⁵⁹, il centro giuridico-religioso irrinunciabile e imprescindibile per la sopravvivenza del *nomen Romanum*. Per quest'uomo della Tarda antichità, però, il legame con la tradizione sarà minacciato dal sorgere e affermarsi di un nuovo credo, che, per il suo carattere universale, intese allentare i vincoli con la città terrena.

Alla definizione degli spazi sacri nella dialettica pagani-cristiani sarà ancor più funzionale la prospettiva emica – come sottolineato da Alessandro Saggioro –, idonea a cogliere le «coordinate esistenziali dei rispettivi sistemi religiosi»⁶⁰.

Dai primi decenni del IV secolo d.C. si assiste al passaggio da uno spazio sacro condiviso ad uno spazio sacro conteso e per questo liminale, perché un confine si genera laddove due categorie si oppongono, generando inevitabilmente la trasformazione⁶¹. Uno dei modi in cui un'identità collettiva può essere 'disdetta' è la conversione⁶². Una delle migliori spiegazioni in chiave sociologica delle persecuzioni anticristiane si può trovare nelle parole di Jan Assmann, che ha colto il rischio insito nel monoteismo esclusivo, osservando che «tutte le grandi divinità sono dèi di una città [...] questa identità socio-politica ampiamente articolata sfumerebbe in una massa indistinta, se la pluralità degli dèi venisse sostituita da un unico dio»⁶³.

Sul versante opposto, la polemica antipagana, che informa tutto un settore della patristica, si è prima di tutto preoccupata di sottolineare ra-

vd. almeno: Fowden 2008; Vedeshkin 2018; Gassman 2020; Herkert 2023. Sempre utile la lettura di Dodds 1993.

⁵⁹ È la nota tripartizione delle *res divini iuris* (Gai *Inst.* 2,4-8): Fiori 1996, 25-35; De Souza 2004.

⁶⁰ Saggioro 2014, 145. Una fine indagine sociologica sul sacro in età tardoantica è in Brown 1997.

⁶¹ Sulla contesa degli spazi pubblici tra pagani e cristiani: Lugaresi 2019, spec. 4-13.

⁶² L'altro modo, come su ricordato, è la migrazione: Assmann 1997, 102.

⁶³ Assmann 2011, 58-59; a 47, l'A. coglie la dimensione spaziale del fenomeno: «Gli dèi del politeismo sono per essenza dèi particolari, localizzati in un territorio specifico e socialmente assimilati alla loro cerchia di adoratori». Cfr. Aug. *civ.* 6,5,3: [...] *fieri enim potest, ut in urbe secundum falsas opiniones ea colantur et ea credantur, quorum in mundo uel extra mundum natura sit nusquam* («Può avvenire appunto che nella città, secondo determinati pregiudizi, si adorino e si ammettano esseri, la cui natura non esiste in alcun luogo né nel mondo né fuori del mondo»).

zionalmente come il sacro, per i tradizionalisti romani, fosse un'invenzione nata con la città terrena, anzi, persino posteriore, stando a Tertuliano, che considera migliori i tempi di Numa, quando non c'era il tempio di Giove sul Campidoglio e Roma non era ancora *religiosa*, eppure già grande per le sue istituzioni; quando il tempio fu edificato divenne ad un tempo simbolo dell'impero e dell'intrinseca debolezza della religione romana⁶⁴.

Com'è a tutti noto, il sacco alariciano dell'agosto 410 ebbe tra le sue molteplici conseguenze le recriminazioni pagane per l'abbandono degli antichi culti, imposto dal potere imperiale in via definitiva trent'anni prima. Tali accuse trovarono una pronta risposta da parte di Agostino in quello stesso anno con il *sermo De excidio Urbis Romae*⁶⁵, in cui il vescovo cerca di convincere i suoi afflitti contemporanei che la città era stata punita secondo il giusto giudizio di Dio, ma non distrutta. Anche qui, come avverrà nel suo *opus magnum*, Roma è accostata ad una città corrotta, Sodomia, ma, a differenza della punizione che colpì la città biblica, Roma non era stata completamente cancellata e quanti tra i suoi giusti erano periti nell'eccidio barbarico, ora partecipavano della gloria di Dio⁶⁶. Molto significativa ai fini del discorso che qui si fa è la domanda retorica rivolta all'uditorio: *An putatis, fratres, civitatem in parietibus et non in civibus deputandam?*⁶⁷ Nella via indicata da queste parole l'antico spazio sacro viene definitivamente misconosciuto, il nuovo, pur nella cristianizzazione che si aveva avuto dell'Urbe sin dall'età di Costantino, è in subordine alla Città celeste, agognata mèta dei giusti. Nella nuova fede Roma si identifi-

⁶⁴ Tert. *apol.* 15,13: l'osservazione del rigorista africano mostra come anche un cristiano interpretasse il sacro della tradizione come emanazione di un luogo (in questo caso il tempio di Giove Capitolino), come se prima di questo culto non ci fossero dèi per l'Urbe, ma tutto nascesse in un momento preciso e intorno ad un edificio. Ma vd. Dion. Hal. 2,63,2, il quale sottolinea come a Roma ai tempi di Numa ci fossero più culti che in qualunque altra città.

⁶⁵ Aug. *serm.* 397, CCL 46, 249-262. In questo, come in molti altri *sermone*s, Agostino non tralascia riferimenti critici e/o irridenti alla religione dei pagani: Lomiento 2017, con ricca bibliografia.

⁶⁶ *Serm.* 397,2,2.

⁶⁷ *Serm.* 397,6,6; nel ms. *M* l'espressione è ancora più assertiva: *Civitas in civibus est, non in parietibus* (*Opere di Sant'Agostino. Discorsi*, 6, Roma 1989, 704, cl.). Di contro Catalano 1978, 505, sottolineò come lo status di *civis Romanus* dipendesse dal rapporto con un luogo determinato auguralmente e questo luogo poteva essere solo l'*urbs Roma*.

ca con i suoi cittadini e non con il luogo fisico in cui essa storicamente sorge. Più avanti nel discorso si dirà che molti si erano messi in salvo con la fuga prima della devastazione dell'incendio nemico, altri erano comunque sfuggiti uscendo dal corpo mortale come da una prigione, molti altri ancora, pur presenti all'eccidio, riparatisi nei luoghi sacri, erano sani e salvi⁶⁸: la nuova sacralizzazione dello spazio è in grado di salvare corpi e anime. Quanto agli antichi luoghi di culto, Agostino ne auspicava sì la distruzione, ma dinanzi al rischio di una coalescenza identitaria di marca pagana, innescata dalla privazione dei templi, riteneva prioritario debellare i demoni nel cuore degli uomini⁶⁹.

Sebbene la più serrata e sistematica confutazione dell'antica religione ad opera del vescovo di Ippona si abbia nei primi dodici libri del *De Civitate Dei*, gli eventi del tempo e i codici retorici e culturali della *paideia*⁷⁰ indussero Agostino a riflettere quasi di continuo sulla dialettica tra fede cristiana e memoria culturale di Roma⁷¹, massima espressione storica del-

⁶⁸ *Serm.* 397,7,8.

⁶⁹ È l'insistenza sul valore sostanziale e non formale della fede: cfr. *Rom.* 2,25-29 sulla non necessità della circoncisione per recare nella carne i segni della fede, che devono essere impressi piuttosto nel cuore.

⁷⁰ Il rapporto tra il vescovo di Ippona e la cultura antica è stato per primo affrontato da Henri-Irenée Marrou nella sua celeberrima *thèse* del 1938 (Marrou 1958), in cui della società tardoantica e della sua cultura, sclerotizzata sul modello ciceroniano in Occidente, su quello della greicità classica in Oriente, si dava un giudizio radicalmente negativo, come di un mondo ormai volto al Medioevo, in cui tutte le manifestazioni dell'intelligenza erano subordinate alla fede (541), salvo poi riconoscere a quella stessa epoca tardo-imperiale – di cui Agostino è supremo rappresentante – un'intrinseca vitalità nella *retractatio* del 1949: Mazza 2009, 36-50. Vd. anche n. s.

⁷¹ Brown 2005, 304-305, nella sua raffinata ricostruzione della vicenda socio-culturale di Agostino e del suo tempo, individua nella presenza 'pericolosa' a Cartagine di uomini come Volusiano (figlio di quell'Albino che Macrobio inserì tra i protagonisti dei suoi *Saturnali*) e di altri «fanatici antiquari» la spinta essenziale alla composizione del *De Civitate Dei*: i veri interlocutori della requisitoria anti-pagana agostiniana non erano (o almeno, non solo) il 'popolo di Roma' in genere, contrapposto al 'popolo di Dio', ma i seguaci di forme religiose e filosofiche improntate alla *litterata vetustas*; per questa via la grande opera di Agostino diventa uno specchio fedele della cultura pagana di inizio V secolo.

la città terrena, fino ad affermare con orgoglio: «Io canto di altri luoghi, non di questo»⁷².

Molti e di grande suggestione sono i momenti nella *Città di Dio* in cui emerge una visione ipercritica degli aspetti spaziali della Roma pagana, ad es. nell'accostamento tra il 're augure' e Caino, entrambi fondatori di città edificate sul sangue fraterno; sulla base di questo parallelismo Roma diventa immagine corrispondente a quell'archetipo negativo (la città fondata dal fratricida biblico) e il suo destino è la divisione in se stessa, conseguenza di quanto è avvenuto tra Romolo e Remo⁷³. Ricorrendo al felice sintagma *signa culturae*⁷⁴, Agostino lamenta l'eccessiva, per non dire infinita, parcellizzazione dello spazio del sacro nell'antica religione, e. g. quando enumera con fastidio la folla di divinità minori preposte alla fertilità dei campi e alla lavorazione delle messi; lo stesso dicasi per le porte, che delimitano lo spazio domestico e lo proteggono da tutto ciò che sta al di fuori⁷⁵.

Ma è discutendo delle *Antiquitates* varroniane che Agostino esprime al meglio la sua convinzione che il sacro della religione romana, nonché spazi e luoghi ad esso dedicati, siano sovrapponibili in ogni loro aspetto, manifestazione e forma rituale, alla *theologia civilis*⁷⁶. Agostino precisa che lo stesso erudito cesariano, discutendo delle *res divinae*, conferma di aver trattato prima della cultura e poi della religione, perché prima furono istituite le città e poi da esse furono istituiti i culti, laddove, dichiara il dotto vescovo, la vera religione preesiste a qualunque città terrena ed è

⁷² Aug. in *psalm.* 64,3; cfr. in *psalm.* 84,10: «Quando la morte sarà tramutata in vittoria, queste cose non ci saranno [...] Saremo in una specie di città».

⁷³ *Civ.* 15,5,6-7; 26-35; Brown 2005, 322-323: Caino è l'uomo 'naturale' radicato nel mondo e per questo fondatore della prima città.

⁷⁴ *Civ.* 6,9,2, a indicare divinità e riti in azione per contrastare la forza selvaggia di Silvano che insidiava le puerpere, su cui vd. Lentano 2009, 7-10.

⁷⁵ Aug. *civ.* 4,8: *Vnum quisque domui suae ponit ostiarium, et quia homo est, omnino sufficit: tres deos isti posuerunt, Forculum foribus, Cardeam cardini, Limentinum limini.*

⁷⁶ Dal pensiero religioso del pontefice Scevola (140 circa - 82 a. C., console nel 95), Varrone propone la teoria della 'teologia tripartita': *mythica* o *theatrica*, propria dei poeti e rappresentata nei teatri; *physica* (o *naturalis*), propria dei filosofi, che interpretano i miti in maniera simbolica per comprendere la natura; *civilis*, perché propria della città e agglutinata intorno alla ritualità dei templi. È quest'ultima, secondo Varrone e Scevola, che va preservata per mantenere intatte le tradizioni della città. Cancik 1985; Rüpke 2004, 130-135; Rüpke 2009; Rüpke 2014; Lugaresi 2019.

principio e fondamento della città celeste⁷⁷. Egli ammette che c'è identità tra città e mondo – non è in questa assimilazione che riposa la città terrena? –, e tuttavia riconosce all'Urbe uno spazio sacro distinto, unico, la cui natura è peculiare del suo essere Roma e non Atene o qualunque altra città; ma si tratta di uno spazio malsano, entro il quale, a dispetto delle classificazioni dell'eruditissimo Varrone, è possibile constatare l'assoluta identità tra *theologia theatrica* (idolo polemico agostiniano per eccellenza, a causa dell'immortalità che ispirava le sue rappresentazioni) e *theologia civilis*: Vnde, quia sunt ambae similis turpitudinis absurditatis, indignitatis falsitatis, absit a ueris religiosis, ut siue ab hac siue ab illa uita speretur aeterna⁷⁸.

Nel mentre che la società dell'Impero completava il suo processo di cristianizzazione e la dottrina procedeva con l'elaborazione dei dogmi, l'esegesi agostiniana dei testi pagani in chiave polemica impone una nuova tradizione, entro la quale la storia viene adeguata alla 'vera' sapienza: da qui procede la reinterpretazione della vicenda di Roma in Orosio, che adatta il 'ricordo fondante' – gli accadimenti politici e culturali – alla nuova categoria interpretativa, mutuata dal suo maestro africano, dei 'giudizi di Dio'⁷⁹. È una forma di risemantizzazione del passato, per sottrarlo al senso che i tradizionalisti gli avevano conferito, ovvero la gloria politica e militare di Roma come risultato del favore accordato da una pluralità di dèi. La Roma tutta impastata di vicende e trionfi terreni andava neutralizzata, ricacciando nella dimensione dell'effimero una fragile

⁷⁷ Aug. *civ.* 6,5,1-2. Si potrebbe dire – non senza qualche improprietà – che qui Agostino si configuri come un precursore tanto della prospettiva non autonomistica del sacro (nella sua ottica quello 'pagano'), sviluppata scientemente negli studi sociologici del '900 da Émile Durkheim e dal suo allievo Maurice Halbwachs, che di quella autonomistica di Robert Hertz e di Mircea Eliade (che Agostino conferma per quanto attiene alla vera religione, che trascende l'uomo, perché tutt'uno e coesistente con la realtà metafisica di Dio); Remotti 1993, 130-145. Sul sacro come risultato di un processo di 'sacralizzazione' operato dall'uomo (e dunque categoria prodotta socialmente o cognitivamente): Lynch 2012 (che si chiude col dolente interrogativo se una società senza il sacro sia possibile o desiderabile); Anesa 2022, 58-59. Sulla sacralizzazione nel mondo antico, che non prescinde dai contesti urbani: Rüpke 2018b, 24-28.

⁷⁸ Aug. *civ.* 6,9,4.

⁷⁹ Nella pur folta bibliografia sul tema del rapporto Chiesa-storia, temporalità nel pensiero storico tardoantico, restano fondamentali le riflessioni di Mazzarino 1997, 310-329; inoltre vd. almeno Siniscalco 2009, con gli studi ivi citati.

mondanità – pur tanto idealizzata – per fissare gli occhi sulla Gerusalemme celeste riedificata da Dio⁸⁰.

In conclusione. Nella cultura romana, in particolare quella arcaica, la percezione emica dello spazio fisico è sussunta alla dimensione dell'agire sociale, e, grazie ai processi di rappresentazione tipici del linguaggio religioso, a quella, altrettanto forte, dei simboli in azione⁸¹ (*arae*, templi, *termini* – ovvero, segni di confine che sono altrettante rappresentazioni del dio Terminus -, oggetti sacri o elementi, che sono essi stessi simboli, come il fuoco di Vesta per il suo carattere perpetuo). I tre aspetti spaziali – fisico, sociale e simbolico -, saranno in comunicazione fino alla cristianizzazione dello spazio e del tempo⁸², processo che innescherà tensioni tra memoria storica e presente, tra aperture e visioni intolleranti dell'esperienza religiosa, rendendo problematica l'interazione della religione tradizionale con lo spazio. Da Livio ad Agostino – le due fonti assunte a testimoni privilegiati del trapasso da una concezione all'altra dello spazio sacro urbano – si innesta una dialettica oppositiva, per cui Roma, da monumento della *memoria* e della *religio*, trasmuterà in concetto storico astratto, semplice sinonimo ontologico dell' 'essere romani'⁸³.

Un grande studioso degli aspetti spaziali della religione e del diritto di Roma, Pierangelo Catalano, intravide una «religiosità umanistica» nei riti che hanno accompagnato e sancito la fondazione dell'*Urbs*⁸⁴: è questo tipo di 'umanesimo romano' che la nuova concezione dello spazio intro-

⁸⁰ Cfr. Aug. *serm.* 105,9. Agostino e Orosio hanno ben in mente la promessa di Giove ai discendenti di Enea di un *imperium sine fine*, ma specie il primo si compiacerà di rilevare il velato scetticismo con cui prima Varrone e poi Virgilio tratteranno la tradizione religiosa e culturale dei romani: Brown 2005, 294-296. In realtà, tutti i grandi nomi della tradizione culturale e storica di Roma vengono chiamati in causa dal vescovo, ad es., in *Civ.* 3,7,34-37, il bersaglio è Sallustio, che aveva mentito nell'elogio dell'antica Roma, perché, dice l'autore, «non aveva altra città da lodare». Un'identità collettiva si intensifica in modo distintivo quando il sistema religioso in cui si riconosce «vuole comprendere *tutti e interamente*» (Assmann 1997, 124); ciò accade, per eccellenza, nelle religioni monoteistiche, ad es., nell'ebraismo dopo la rivoluzione di Giosia (2 *Re* 22-23) o, appunto, nel cristianesimo: Assmann 2007.

⁸¹ Come sottolinea Pezzoli-Olgiati 2013, 64, spazio fisico, sociale e simbolico non sono dimensioni propriamente distinte, ma aspetti distinguibili in una lettura analitica.

⁸² Vd. almeno Perrin 2000; Saggiaro 2014, 153-158.

⁸³ Vd. *supra* n. 67.

⁸⁴ Catalano 1978, 489.

dotta dal cristianesimo non comprese più e che Agostino intese contestare mediante una nuova antropologia della storia, che in chiave teleologica esigeva il sacrificio – prima di tutto mediante il disconoscimento – dei luoghi e delle associazioni mentali ed emotive, che i culti tradizionali potevano ancora innescare nella nuova *plebs Dei*⁸⁵.

La distruzione dei luoghi di culto pagano in età tardoantica, specie nella *pars Orientis*, fu operata con furia fanatica. Eppure, in alcune costituzioni contenute nel libro XVI del *Codex Theodosianus* gli imperatori fanno mostra di una certa sensibilità al valore artistico (e forse anche storico) di templi e statue⁸⁶, che sono sì oggetti immobili nello spazio, ma dinamici nel modo in cui sono percepiti e usati. È questo un segno normativo del superamento nella cultura romana tardoantica, già volta all'universale, di quel senso religioso dei luoghi prima inscindibile dai quadri sociali e dalla memoria culturale di Roma: tra IV e V secolo d.C. fu possibile intravedere in sacelli e simulacri oggetti fruibili sulla base di categorie culturali (l'arte), ma svuotati del sacro e del numinoso, di cui l'antica 'mente locale' li aveva pervasi⁸⁷.

Bibliografia

Anesa 2022 = N. Anesa, *Confini (in)visibili: margini reali e immaginati dello spazio sacro*, in I. Candelieri - C. Daffonchio (edd.), *Confini e sconfinamenti*, Trieste 2022, 51-65.

⁸⁵ Come sopra accennato, quasi tutti gli autori cristiani dell'antichità sentirono come un dovere insistere sul senso della storia umana che i nuovi *tempora christiana* esprimevano, ma è impossibile qui dare anche solo un'idea della messe di ricerche che questo aspetto ha prodotto nella riflessione contemporanea, per cui rinvio solo ai saggi di Siniscalco 2003. Vd. anche n. 80. Per la scienza dell'uomo presente negli scritti patristici: Grossi 1983.

⁸⁶ Vaes 1989; Saradi-Mendelovici 1990; Sotinel 2004. Messa a punto sulla normativa tardoimperiale in materia di luoghi sacri del paganesimo, dei quali si riconosce un valore artistico, in Kunderewicz 1971; vd. anche Frascchetti 2005.

⁸⁷ Sul valore culturale delle vestigia del paganesimo e dell'intero paesaggio urbano di Roma («memoria di memorie», come la sua tradizione) vd. le osservazioni di Vansina 1985, 160. Non va trascurata l'importanza antropologica degli oggetti che semantizzano i luoghi, come precisa Saggio 2014, 144 (con n. 5): «Una volta edificato, un oggetto concreto e reale porta in sé caratteristiche sue proprie, che possono appartenere a sistemi valoriali, a sfere semantiche, a reticolati complessi di segni che lo contraddistinguono e che stanno lì a riplasmarne nel tempo l'identità».

- Assmann 1997 = J. Assmann, *La memoria culturale. Struttura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino 1997.
- Assmann 2002 = A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria funzionale*, trad. it., Bologna 2002.
- Assmann 2007 = J. Assmann, *Non avrai altro dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, trad. it., Bologna 2007.
- Assmann 2011 = J. Assmann, *La distinzione mosaica*, trad. it., Milano 2011.
- Augé 2007 = M. Augé, *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*, Milano 2007.
- Augé 2009 = M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. it., Milano 2009.
- Augé 2014 = M. Augé, *L'antropologo e il mondo globale*, trad. it., Milano 2014.
- Augé 2016 = M. Augé, *Il dio oggetto*, trad. it., Milano 2016².
- Barth 1969 = F. Barth, *Introduction*, in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-London 1969, 9-38.
- Bartoli 1929 = A. Bartoli, s.v. *Aedes*, in Enciclopedia Italiana Treccani, consultabile su [https://www.treccani.it/enciclopedia/aedes_\(Enciclopedia-Italiana\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/aedes_(Enciclopedia-Italiana))
- Basso 1996 = K. H. Basso, *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque 1996.
- Benveniste 2001 = É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 2. *Potere, diritto, religione*, trad. it., Torino 2001².
- Bettini 2016 = M. Bettini, *Fas*, in A. McClintock (ed.), *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, Bologna 2016, 17-51.
- Bettini 2022a = M. Bettini, *Introduzione. I re e la memoria culturale*, in M. Bettini (ed.), *Romolo. La città, la legge, l'inclusione*, Bologna 2022, 7-24.
- Bettini 2022b = M. Bettini, *Roma, città della parola. Oralità Memoria Diritto Religione Poesia*, Torino 2022.
- Bettini 2024 = M. Bettini, *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma 2024².
- Bettini-Short 2016 = M. Bettini - W. M. Short, *Introduzione*, in M. Bettini - W. M. Short (edd.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2016, 7-22.
- Brown 1997 = P. Brown, *La società e il sacro nella tarda antichità*, trad. it., Torino 1997.
- Brown 2005 = P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it., Torino 2005².
- Calame 2023 = C. Calame, *Humans and their Environment: beyond the Nature/Culture Opposition*, London 2023.
- Cancik 1985 = H. Cancik, *Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome*, «Visible Religion» 4-5, 1985, 250-265.
- Carlà 2015 = F. Carlà, *Pomerium, fines and ager Romanus. Understanding Rome's "First Boundary"*, «Latomus» 79, 2015, 599-630.
- Catalano 1960 = P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960.

- Catalano 1978 = P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico romano*. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia, *ANRW* 2, 16, 1, 1978, 442-553.
- Champeaux 2002 = J. Champeaux, *La religione dei romani*, trad. it., Bologna 2002.
- Ciattini 2014 = A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Roma 2014.
- Comba 2014 = E. Comba, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Roma-Bari 2014 (ediz. dig.).
- De Martino 1973 = E. De Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in Id., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1973, 261-276.
- De Sanctis 2007 = G. De Sanctis, *Solco, muro, pomerio*, «MEFRA» 119, 2007, 504-526.
- De Sanctis 2009 = G. De Sanctis, *Il salto proibito. La morte di Remo e il primo comandamento della città*, «SMSR» 75, 2009, 66-88.
- De Sanctis 2015 = G. De Sanctis, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma 2015.
- De Sanctis 2016 = G. De Sanctis, *Spazio*, in M. Bettini - W. M. Short (edd.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2016, 143-165.
- De Sanctis 2021 = G. De Sanctis, *Roma prima di Roma. Miti e fondazioni della Città Eterna*, Roma 2021.
- De Sanctis 2024a = G. De Sanctis, *Frontiera*, Roma 2024.
- De Sanctis 2024b = G. De Sanctis, *Un dio per confine*, in O. Dally - F. Fless (edd.), *Die Grenzen Roms in der Antike/I confini di Roma nell'antichità*, Roma 2024, 86-109.
- De Souza 2004 = M. De Souza, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne 2004.
- Dehouve 2018 = D. Dehouve, *Sacer et sacré. Notion emic et categorie anthropologique*, in Th. Lanfranchi (ed.), *Autour de la notion de sacer*, Rome 2018, 17-37.
- Dodds 1993 = E. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it., Firenze 1993³.
- Dumézil 1985 = G. Dumézil, *Gli dèi sovrani degli indoeuropei*, trad. it., Torino 1985.
- Dumézil 2017 = G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, trad. it., Milano 2017⁵.
- Durkheim 1912 = É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912.
- Fiori 1996 = R. Fiori, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996.
- Fowden 2008 = G. Fowden, *Polytheist religion and philosophy*, in *Cambridge Ancient History*, II ed. (ediz. elettronica), 13, Cambridge 2008, 538-560.
- Fraschetti 2005 = A. Fraschetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele*, in A. Saggioro (ed.), *Diritto romano*

- e identità cristiana: definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma 2005, 123-140.
- Fugier 1963 = H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.
- Gaertner 2008 = J. F. Gaertner, *Livy's Camillus and the Political Discourse of the Late Republic*, «JRS» 98, 2008, 27-52.
- Gassmann 2020 = M. Gassman, *Worshippers of the Gods: debating Paganism in the fourth-century Roman West*, Oxford-New York 2020.
- Gauchet 1992 = M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, trad. it., Torino 1992.
- Geertz 1998 = C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. it., Bologna 1998².
- Gildenhard-Gotter-Havener-Hodgson 2019 = I. Gildenhard - U. Gotter - W. Havener - L. Hodgson (edd.), *Augustus and the Destruction of History: the Politics of the Past in Early Imperial Rome*, Cambridge 2019.
- Gros 2007 = P. Gros, *Le concept d'espace à Rome*, in J. P. Genet (ed.) *Rome et l'État moderne européen*, Rome 2007, 97-114.
- Grossi 1983 = V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.
- Guittard 2009 = C. Guittard, *La délimitation du «templum» augural: les formules d'«auguratio» de Varron (L, VII, 8) et de Tite-Live (I, 18, 6-10)*, in O. Devillers - J. Meyers (edd.), *Pouvoirs des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan: hommages au professeur Paul Marius Martin*, Louvain-Paris 2009, 77-89.
- Halbwachs 1997a = M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, trad. it., Napoli 1997.
- Halbwachs 1997b = M. Halbwachs, *Memorie di Terrasanta*, trad. it., Venezia 1997.
- Halbwachs 2001 = M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, trad. it., Napoli 2001.
- Harper 2019 = K. Harper, *Il destino di Roma. Clima, epidemie e la fine di un impero*, trad. it., Torino 2019.
- Helm 2022 = M. Helm, *Kampf um Mittelitalien. Roms ungerader Weg zur Großmacht*, Stuttgart 2022.
- Herkert 2023 = F. Herkert, *Körperlichkeit im theurgischen Neuplatonismus. Immanente Pforten zur Transzendenz* (Beiträge zur Altertumskunde, 413), Berlin 2023.
- Kunderewicz 1971 = C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Theodosien*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, 4, Milano 1971, 137-153.
- Lanfranchi 2018 = Th. Lanfranchi (ed.), *Autour de la notion de sacer*, Rome 2018.
- Leach 1954 = E. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London 1954.
- Lefebvre 1991 = H. Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford 1991.
- Lentano 2009 = M. Lentano, *Signa culturae. Saggi di antropologia e letteratura latina*, Bologna 2009.
- Lévi Strauss 1968 = C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it., Milano 1968.

- Liebeschuetz 1967 = W. Liebeschuetz, *The Religious Position of Livy's History*, «JRS» 57, 1-2, 1967, 45-55.
- Lomiento 2017 = V. Lomiento, *La polemica antipagana nei Discorsi di Agostino: temi e immagini*, «Auctores Nostri» 18, 2017, 113-146.
- Lugaresi 2019 = L. Lugaresi, *Theologia theatrica e theologia civilis. La natura "spettacolare" del politeismo nella critica agostiniana al paganesimo romano*, in L. Alici (ed.), *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, vol. 2. *Pace nella «Civitas»*, Roma 2019, 3-58.
- Lynch 2012 = G. Lynch, *The Sacred in the Modern World: a Cultural Sociological Approach*, New York 2012.
- Marrou 1958 = H.- I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴.
- Mazza 2009 = M. Mazza, *Spätantike: genesi e trasformazioni di un tema storiografico (da Burckhardt a Mickwitz e Marrou via Riegl)*, in Id., *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità. Saggi scelti*, Catania, 2009, 5-63.
- Mazzarino 1994 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 2, Roma-Bari 1994².
- Mazzarino 1997 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3, Roma-Bari 1997³.
- Magdelain 1990 = A. Magdelain, *Le pomerium arcaïque et le mundus*, in Id., *Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Rome 1990, 156-191.
- McClintock 2016 = A. McClintock (ed.), *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, Bologna 2016.
- Meslin 1981 = M. Meslin, *L'uomo romano. Uno studio di antropologia*, trad. it., Milano 1981.
- Norenzayan 2014 = A. Norenzayan, *Grandi dèi. Come la religione ha cambiato la nostra vita di gruppo*, trad. it., Milano 2014.
- Perrin 2000 = M.-Y. Perrin, *Il nuovo stile missionario: la conquista dello spazio e del tempo*, in Ch. Pietri - L. Pietri (edd.), *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, vol. 2. *La nascita di una cristianità (250-430)*, ed. it., Roma 2000, 549-579.
- Pezzoli-Olgiati 2013 = D. Pezzoli-Olgiati, *La religione nello spazio, lo spazio delle religioni. Un approccio di scienze delle religioni*, in A. Palese (ed.), *La guerra dei simboli. Comprendere e gestire i conflitti religiosi nello spazio pubblico*, Lugano 2013, 57-66.
- Piccaluga 1985 = G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.
- Pike 2015 = K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Berlin 2015².
- Pucci 1996 = G. Pucci, *Terminus. Per una semiotica dei confini nel mondo romano*, in G. Manetti (ed.), *Knowledge through Signs: Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout 1996, 295-307.
- Raveri 2006 = M. Raveri, *Itinerari del sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia 2006.

- Renda 2015 = C. Renda, *L'exemplum di Furio Camillo tra Cicerone e Livio*, «BStudLat» 45, 2015, 473-488.
- Remotti 1993 = F. Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- Roberto 2012 = U. Roberto, *Roma capta. Il Sacco della città dai Galli ai Lanzichenecchi*, Roma-Bari 2012.
- Roberto 2015 = U. Roberto, *Sous le signe de Terminus: cycles historiques et action politique à l'époque de la première tétrarchie*, in E. Bertrand - R. Compatangelo-Soussignan (edd.), *Cycles de la Nature, Cycles de l'Histoire. De la découverte des météores à la fin de l'âge d'or*, Bordeaux 2015, 219-232.
- Rüpke 2004 = J. Rüpke, *La religione dei Romani*, trad. it., Torino 2004.
- Rüpke 2009 = J. Rüpke, *Antiquar und Theologe: systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro*, in A. Bendlin - J. Rüpke (edd.), *Römische Religion im historischen Wandel*, Tübingen 2009, 73-88.
- Rüpke 2014 = J. Rüpke, *Historicizing Religion: Varro's Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic*, «HR» 53-3, 2014, 246-268.
- Rüpke 2018a = J. Rüpke, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, trad. it., Torino 2018.
- Rüpke 2018b = J. Rüpke, *Religious agency, sacralisation and tradition in ancient city*, «Istraživanja-Journal of Historical Researches» 29, 2018, 22-38.
- Saggio 2014 = A. Saggio, *Definizioni dello spazio sacro fra paganesimo e cristianesimo*, in C. Cremonesi - L. Carnevale (edd.), *Spazi e percorsi sacri: le vie, i corpi, i santuari*, Padova 2014, 143-162.
- Santangelo 2022 = F. Santangelo, *La religione dei Romani*, Roma-Bari 2022.
- Sapir 1969 = E. Sapir, *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, trad. it., Torino 1969.
- Saradi-Mendelovici 1990 = H. Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries*, «DOP» 44, 1990, 47-61.
- Siniscalco 2003 = P. Siniscalco, *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli 2003.
- Siniscalco 2009 = P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari 2009³.
- Schiavone 2017 = A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2017².
- Schilling 1979 = R. Schilling, *Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages*, in Id., *Rites cultes dieux de Rome*, Paris 1979, 220-262.
- Smith 2010 = A. D. Smith, *Le origini culturali delle nazioni*, trad. it., Bologna 2010.
- Smith 1978 = W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1978².
- Sordi 1984 = M. Sordi, *Il Campidoglio e l'invasione gallica del 386*, in M. Sordi (ed.), *I santuari e la guerra nel mondo classico*, Milano 1984, 82-91.

- Sordi 1992 = M. Sordi, *L'Homo romanus. Religione, diritto e sacro*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 3. *Le civiltà del mediterraneo e il sacro*, Milano 1992, 285-308.
- Sotinel 2004 = C. Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en Occiden. Enjeux et méthode*, in M. Narcy - É. Rebillard (edd.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve-d'Ascq 2004, 35-60.
- Stein-Hölkeskamp - Hölkeskamp 2020 = E. Stein-Hölkeskamp - K. J. Hölkeskamp (edd.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2020.
- Stevens 2017 = S. Stevens, *City Boundaries and Urban Development in Roman Italy*, Louvain 2017.
- Tweed 2006 = T. A. Tweed, *Crossing and Dwelling: a Theory of Religion*, Cambridge 2006.
- Vaes 1989 = J. Vaes, *Nova construere sed amplius vetusta servare: la réutilisation chrétienne d'édifices antiques en Italie*, in N. Duval (ed.), *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne*, Rome 1989, 299-319.
- Vansina 1985 = J. Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison 1985.
- Vedeshkin 2018 = M. Vedeshkin, *Bribe and Punishment: to the question of persistence of pagan cults in Late Antiquity*, «ΣΚΟΛΗ» 12, 2018, 259-275.
- Warf-Arias 2009 = B. Warf - S. Arias (edd.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, London 2009.
- Wiseman 2014 = T. P. Wiseman, *Popular Memory*, in K. Galinsky (ed.), *Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory*, Ann Arbor (Mich.) 2014, 43-62.
- Zerubavel = E. Zerubavel, *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione culturale del passato*, trad. it., Bologna 2005.

Abstract. The essay proposes a historical-anthropological analysis of Rome's urban space, understood as a sacred landscape, in which the interaction between divinities and men is regulated by *religio*, understood both as religious sentiment and as a set of rites that form a codified ceremonial system. The investigation starts from some of Livy's most representative *loci* of the republican religious tradition (Camillus' speech to the *populus*, who wanted to abandon Rome after the sack of the Gauls) and arrives at Augustine's thought, in which the space of the *Urbs* is no longer sacralised by the presence of the numinous, but, emptied of that *religio civitatis* that had semantised it from the beginning, becomes the ideal-typical manifestation of the *civitas terrena*.

ROSALBA ARCURI
rarcuri@unime.it