

ROMOLO DIVINO, ROMOLO FATTO A PEZZI. L'USO POLITICO DEL MITO DELLA SCOMPARSA DEL PRIMO RE ALLA FINE DELLA REPUBBLICA

ROMULUS DIVINE, ROMULUS TORN APART: POLITICIZING THE DISAPPEARANCE MYTH OF THE FIRST KING AT THE END OF THE REPUBLIC

PIETRO SCUDIERI
Universidad de Málaga
pietro.scudieri@uma.es

ABSTRACT

La complessità della tradizione letteraria sui primi secoli della vita di Roma è ormai nota, e proverbiale è quella sulla biografia romulea, imperniata su informazioni ambigue e contrastanti che, tra luci e ombre, rendono affascinante lo studio della sua figura, fin dall'antichità. Non da meno il caso della sua scomparsa, che presenta due varianti principali: in effetti, se in una il primo sovrano di Roma era assunto in cielo tra gli dei, nell'altra era brutalmente smembrato dalla furia dei *patres*. Nel presente contributo, che si colloca solo in coda a una lunga storia di studi storiografici, attraverso una prospettiva prettamente politica, si è cercato di comprendere le motivazioni sottostanti alla presenza di queste due, non solo diverse, ma diametralmente opposte tradizioni sulla scomparsa di Romolo. Il taglio politico conferito intende giustificare tale doppia esistenza partendo dallo sfruttamento del mito di Romolo all'interno dell'evoluzione e degli sconvolgimenti politici del I secolo a.C., divenendo oggetto centrale nel dibattito politico repubblicano: nella lotta tra le fazioni o negli scontri tra gli *imperatores* che dominarono la scena.

PAROLE CHIAVE

Mitologia romana, Roma repubblicana, Tradizione storica romana, Monarchia romana

The intricate nature of the literary tradition on the early centuries of the life of Rome is well known, and the one on Romulus' biography, hinged on ambiguous and contradictory information, between lights and shadows, makes the study of his figure fascinating, since antiquity. No exception is made by his disappearance, which presents two main versions: in one the first king of Rome ascended among the gods, in the other he was brutally dismembered by the fury of the *patres*. In the work here presented an effort has been made to understand from a political perspective the motivations underlying the presence of these two versions on Romulus' disappearance, which are not just different, but diametrically opposite. The political slant given, intends to justify this duality by exploiting the myth of Romulus within the political evolution and upheavals of the 1st century BC, which became a central object in the republican political debate, both in the struggle between factions and in the clashes between the *imperatores* who dominated the scene.

KEYWORDS

Roman mythology, Republican Rome, Roman historical tradition, Roman kingship

LE VARIANTI MITICHE SULLA SCOMPARSA DI ROMOLO

È ormai da tempo, almeno a partire dal contributo offerto dalla *Römische Geschichte* di A. Schweigler, che il controverso racconto della scomparsa di Romolo riceve ampia attenzione da parte della critica, scaturendo un appassionato dibattito volto a ordinare le intricate narrazioni conosciute.¹ Tale intensa e incessante elaborazione di ipotesi rispecchia in realtà una altrettanto articolata tradizione antica in cui le varianti del tema, come già sostiene Dionigi di Alicarnasso, erano molte e tra loro discordanti: *περὶ ἧς πολλοὶ παραδέδονται*

¹ Si veda il dibattito storiografico in SCHWEGLER 1853; DUMÉZIL 1941; BRELICH 1960; CLASSEN 1962; GAGÉ 1972; DEVALLET 1989; FRASCHETTI 2002; FONTANELLA 2003; VER ECKE 2008; GUARISCO 2016; GASTI 2018.



λόγοι καὶ διάφοροι (II, 56, 1).² A tal riguardo, le fonti trasmettono quattro versioni.³ La prima racconta della scomparsa di Romolo in Campo Marzio e della sua divinizzazione, resa poi nota da Proculo Iulio. Per Cicerone e Plutarco, l'occasione si collocherebbe il 7 del mese di luglio,⁴ in concomitanza con le *nonae Caprotinae*; per Ovidio, invece, il 17 febbraio,⁵ in relazione alla festa dei *Quirinalia*.⁶ Il secondo racconto, definito il più attendibile da Dionigi di Alicarnasso, narra della degenerazione dispotica del sovrano e la individua quale causa del suo omicidio da parte dei senatori, a cui il re era invisibile per il mancato coinvolgimento nell'amministrazione dello Stato. Morto il fondatore, nella Curia, nel santuario di Vulcano o nel Comizio a seconda dei racconti,⁷ i senatori ne smembrarono il corpo, nascosero le parti sotto le toghe e lo seppellirono in diverse parti della città.⁸ Queste prime due varianti, che saranno da qui in avanti contrassegnate con le lettere a) e b), sono senza dubbio le più celebri, diffuse e discusse, in particolare perché forniscono racconti diametralmente antitetici. Esiste poi una terza variante, probabilmente associabile a quella precedente dato lo svolgimento, che ricorda la morte violenta del re in una congiura ordita dai cosiddetti "nuovi cittadini" per lo scorretto trattamento loro riservato dal sovrano stesso. Essi avrebbero approfittato di una prodigiosa tempesta, dell'oscurità da essa originata e della dispersione della folla per colpire a morte Romolo. Il ricordo dell'episodio, avvenuto il 5 luglio, avrebbe poi dato origine alla festa dei *Poplifugia*.⁹ L'ultima variante, la meno diffusa, attribuisce a Romolo una morte più convenzionale, nonostante non ne siano conosciute le modalità, e la sua sepoltura nel Foro.¹⁰

Da quanto emerge dalle fonti, il primo a problematizzare l'argomento attraverso le due più note versioni appare essere Cicerone nel *De re publica*, opera in cui sono ravvisabili sia la variante a), attestata in I, 25 e in II, 17, in cui Romolo è assunto in cielo durante un'eclissi di sole, sia la b), documentata in II, 20. Tuttavia, per entrambe Cicerone non fornisce informazioni più precise, né sulle circostanze né sul luogo della morte. Ampliando il numero di testi ciceroniani considerati, è possibile osservare un'ulteriore testimonianza della variante a) nella terza *Catilinaria* (III, 2), in cui, rivendicando il riconoscimento di aver salvato lo Stato dalla minaccia del rivale, Cicerone pretese anche il diritto di essere onorato dal popolo romano, dato che *illum qui hanc urbem condidit ad deos immortalis benivolentia famaue sustulimus*. Un accenno alla variante b) del racconto emerge invece in un'epistola inviata ad Attico in seguito alla concessione a Cesare di realizzare una propria statua all'interno del tempio di Quirino. In tale circostanza, non tralasciando una certa nota sarcastica, Cicerone scrive all'amico: *Eum σύνναον Quirini malo quam Salutis* (Att. XII, 45, 3), mostrando chiaramente di riferirsi al racconto dell'omicidio di Romolo.¹¹ Similmente, anche nel *De officiis* Cicerone ironizza sulla presunta divinizzazione del sovrano: *Peccavit igitur, pace vel Quirini vel Romuli dixerim* (III, 41). Nelle restanti opere, invece, l'oratore menziona esclusivamente la variante a), in cui in soli due casi è presente anche l'associazione con Quirino.¹² Anche all'inizio del Principato coesistevano le due tradizioni sul tema: ne sono esempio gli antitetici racconti offerti da Tito Livio e Dionigi di Alicarnasso. Il primo, che sembra ignorare il processo degenerativo di Romolo, sebbene ricordi come *multitudini tamen gratior fuit quam patribus* (I, 15, 8),¹³ presenta esclusivamente la variante a), sottolineando la minore attendibilità dell'altra. Secondo Livio,

² Cfr. Plut. *Rom.* XXVII, 4. Inoltre, MARTINEZ-PINNA 2011, p. 120.

³ Per la classificazione, si vd. EDLUND 1984, pp. 401-408.

⁴ Plut. *Num.* II, 1 colloca la scomparsa di Romolo il 5 luglio, probabilmente in relazione alla terza variante.

⁵ Rispettivamente, Cic. *Rep.* I, 25; Plut. *Rom.* XXVII, 4; *Cam.* XXX, 10; Ovid. *Fast.* II, 475 e ss.

⁶ Alcuni affermano che egli stesse tenendo un'assemblea, Plut. *Rom.* XXVII, 6; Flor. I, 1, 16, altri che stesse arringando l'esercito, Cic. *Nat.* III, 39. Ovid. *Fast.* II, 494; *Met.* XIV, 806 lo ritrae impegnato a legiferare e Plut. *Num.* II, 1, contro quanto in *Rom.* XXVII, 6, riferisce che egli stesse compiendo un sacrificio. Un'altra versione, attestata solo in Svet. *Reg.* p. 318, 7-9 (Reifferscheid), racconta della scomparsa mentre nuotava nella palude. Sebbene le discrepanze, la quasi totalità degli autori che accolgono la variante a) colloca la vicenda in Campo Marzio, presso la *palus caprae*. Inoltre, la scomparsa del re è accompagnata da una tempesta e/o un'eclissi di sole, cfr. Dion. Hal. II, 56, 2; Liv. I, 16; Ovid. *Fast.* II, 495 e ss.; Plut. *Num.* II, 2; *Cam.* XXX, 9; Flor. I, 1, 17.

⁷ Tale tendenza era ravvisata anche nella sua eccessiva crudeltà nelle punizioni, nel suo abbigliamento, nell'aver creato una guardia del corpo personale e nell'istituzione di dodici littori. In merito, Dion. Hal. II, 56, 1-7; Plut. *Rom.* XXVII, 2-3. Per quanto riguarda il luogo, a collocarlo nella Curia: Dion. Hal. II, 56, 4; Liv. I, 16, 4; Val. Max. V, 3, 1; nel santuario di Vulcano: Plut. *Rom.* XXVII, 6; nel Comizio: Fest. p. 184, 19-23 (Lindsay).

⁸ Dion. Hal. II, 56, 4; Plut. *Rom.* XXVII, 6.

⁹ Variante attestata solo in Dion. Hal. II, 56, 5; cfr. FRASCHETTI 2002, p. 94; SABBATUCCI 1988, pp. 228 e ss.

¹⁰ In merito, Hor. *Epod.* XVI, 11-14. Inoltre, il commento di Ps. Acr. in Hor. *Epod.* XVI, 13-14, spinge a ritenere quanto riferito da Orazio indice di una tradizione secondo cui il sepolcro di Romolo sarebbe da collocare nei Rostris. Oltre a ciò, interessante è anche quanto afferma Pomponio Porfirione in *Comm. Hor. Epod.* XVI, 13: *Ossa Quirini. Hoc sic dicitur, quasi Romulus sepultus sit, non ad caelum raptus aut discerptus. Nam Varro post Rostra fuisse sepultum Romulum dicit*. Dunque, una notizia risalente al I secolo a.C. e attribuita a Varrone. A tal proposito, GUARISCO 2016, p. 11.

¹¹ FONTANELLA 2003, p. 287.

¹² Cic. *Leg.* I, 3; *Nat.* II, 62.

¹³ GASTI 2018, p. 69; cfr. FRASCHETTI 2002, pp. 94 e ss.

Romolo scomparve in Campo Marzio durante una tempesta che produsse una nube tale da sottrarre il re alla vista degli astanti. I più addolorati, si legge, furono i giovani, ma, subito rincuorati dai senatori e informati che Romolo era stato condotto in cielo, salutarono il re come dio, genitore e protettore della città (I, 16, 1-2).¹⁴ Il secondo, invece, offre il racconto nella variante b), allontanandosi dalle categorie del favoloso e del meraviglioso, come dimostra in II, 56, 6 in un commento sarcastico sull'eccessiva commistione di *res humanae* e *res divinae* nella tradizione sul concepimento e sulla morte di Romolo.

Molto si è dibattuto riguardo al periodo in cui si presume si sia sviluppata la variante a) dell'episodio in analisi. L'unico dato certo rimane legato alla sua antichità,¹⁵ non solo perché essa rappresenta «the orthodox schema for the death of heroes»,¹⁶ ma anche in considerazione di un passo delle *Tusculanae disputationes* (I, 28) in cui Cicerone attribuisce a Ennio la trasmissione di tale variante remota, ma ampiamente diffusa, ritenuta la più antica testimonianza della divinizzazione di Romolo: *O Romule, Romule die qualem te patriae custodem di genuerunt! O pater, o genitor, o sanguen dis oriundum!*¹⁷ Nonostante la vasta discussione, resta impossibile stabilire se Ennio sia il creatore del motivo qui presente o abbia accolto una tradizione già esistente;¹⁸ restano però significativi i continui richiami all'autore come testimone dell'antichità del nucleo narrativo della prima variante. Ne sono esempio Ovidio, che lo cita nei *Fasti* e nelle *Metamorfosi*, Lattanzio e Servio.¹⁹ Tale variante si è anche affermata come «versione canonica», arricchitasi solo in un secondo momento di nuovi elementi narrativi quali l'identificazione di Romolo con Quirino o l'apparizione a Proculo Iulio.

Invece, si discosta da quanto raccontato da Ennio l'epilogo della variante b), sulla cui diffusione la critica contemporanea ha proposto numerose interpretazioni. Oltre alla motivazione politica, il dibattito è stato ampliato con ipotesi di natura storico-religiosa e antropologica, come quella di W. Burkert che riconobbe un legame tra lo squartamento del corpo di Romolo e il sacrificio annuale di un toro compiuto sul Monte Albano durante le *feriae Latinae*.²⁰ Il contributo di M. Delcourt, che reputava più antica la variante b), era invece costruito, attraverso uno studio in termini comparativistici, sul confronto tra elementi propri del mito della scomparsa di Romolo con quelli esistenti nei racconti della morte di altri sovrani, come Mezio Fufezio o Tullo Ostilio.²¹ J. Gagé individuò nel motivo della scomparsa di Romolo la trasposizione mitica di un antico rito di integrazione quiritaria volto a sancire l'ingresso dei giovani nell'età adulta. In tale cerimonia, gli dei, quali tutori del processo, si sarebbero manifestati attraverso la tempesta che larga parte degli autori riporta, mentre il re avrebbe operato affiancato da un sacerdote, riconosciuto in Proculo Iulio.²² Una prospettiva politico-istituzionale è stata invece accolta da A. Fraschetti, che interpretò il mitema sulla base della necessità di creare un racconto sull'origine del patriziato: attraverso lo smembramento del corpo del sovrano, i *patres* si impossessarono degli auspicci propri del re, trasferendo così l'*auctoritas* da un unico detentore a un gruppo sociale che la condivideva.²³

Nonostante si tratti di varianti alternative, le somiglianze nei mitemi che ne accomunano lo svolgimento, come la degenerazione dispotica di Romolo, il motivo della tempesta o l'accusa rivolta ai senatori, e l'esistenza di complessi narrativi misti, in cui «démembrement et divinisation ne s'opposaient pas, mais se succédaient

¹⁴ Enn. *Ann.* I, fr. 61, 110-111 (Skutsch).

¹⁵ COARELLI 1981, pp. 173-188, colloca all'ultima età regia la produzione della variante a) principalmente per due ragioni. La prima si basa sulla modalità in cui i re si presentavano al popolo, più spesso come tiranni che come espressione del Senato; cfr. CAIRO 2010, p. 81. La seconda, invece, sul luogo in cui si svolse l'episodio, il Campo Marzio, durante un'assemblea che parrebbe corrispondere ai Comizi Centuriati, tradizionalmente creati da Servio Tullio e lì collocati. Dal momento che la variante a) implica l'esistenza dei Comizi Centuriati, non può essere precedente al VI sec. a.C. Sempre secondo Coarelli, la doppia tradizione sulla morte di Romolo sarebbe da legare, rispetto ai luoghi descritti, al doppio carattere delle strutture comiziali (*comitia curiata* e *comitia centuriata*).

¹⁶ CARTER 1909, p. 23. È importante notare che il concetto di apoteosi era estraneo alla religione dell'Italia antica e che quindi dovette essere mutuato dal mondo greco, come dimostrato in Cic. *Nat.* III, 39, in cui si rimonta a esiti simili di figure della mitologia greca come Eracle, Esculapio e Tindaro e in Plut. XXVIII, 4 e ss., in cui sono menzionate le vicende di Aristeo di Proconneso, cfr. Hdt. IV, 13, 15, di Cleomede di Astipalea, cfr. Paus. VI, 9, 6-8, e di Alcmena, ma traspare anche l'esistenza di altri casi analoghi. Secondo CARANDINI 2014, vol. IV, p. 334, sarebbe stato l'esempio dell'apoteosi di Eracle a fornire le linee guida per l'ingresso nel mondo romano-italico del concetto di apoteosi. Sul tema, LIOU-GILLE 1980, pp. 135-207.

¹⁷ Enn. *Ann.* I, fr. 61, 106-107 (Skutsch).

¹⁸ SKUTSCH 1985, p. 205; OGILVIE 1965, p. 84. Secondo SCHWEGLER 1853, è possibile identificare tre fasi nell'evoluzione della variante a). La *fase I*, in cui il mito della scomparsa di Romolo avrebbe posseduto solo una menzione generica; una *fase II*, in cui Romolo è divinizzato, e una *fase III*, in cui sarebbe sorta una tendenza razionalizzante per sostituire i motivi eccessivamente fantastici.

¹⁹ Ovid. *Fast.* II, 487; *Met.* XIV, 814; Lact. *Inst.* I, 15, 31-33; Serv. *Ad Aen.* VI, 777.

²⁰ BURKERT 1962, pp. 356-376. La connessione ipotizzata, basata su un passo di Plin. *N.H.* III, 69, evidenziava come anche il corpo della vittima sacrificale, dopo essere stato immolato sull'altare di *Juppiter Latiaris*, fosse diviso in trenta parti uguali equamente assegnate ai rappresentanti dei *populi Albenses*. Si veda anche SCHEID 1988, pp. 271-276, per uno studio sul rito del Monte Albano.

²¹ DELCOURT 1960, pp. 77-82; 1963, pp. 1-25; cfr. EDLUND 1984, pp. 401-408.

²² GAGÉ 1972, pp. 49-77.

²³ FRASCHETTI 2002, p. 108 e ss.

dans le récit»,²⁴ inducono a ritenere entrambe le versioni plausibilmente appartenenti a uno stesso nucleo mitico, e distanziatesi solo nel momento in cui iniziarono a essere sfruttate per motivi politici. In questo senso, l'opposizione tra gli epiloghi delle varianti a) e b) implica anche, come già considerava Cicerone (*Rep.* I, 16, 25), dover accogliere quegli ulteriori aspetti della biografia di Romolo, siano essi positivi o negativi, tali da giustificare la sua scomparsa nelle diverse modalità. Riconoscendo allora la complessità di determinare con precisione la collocazione cronologica delle versioni e stabilire, dunque, se esse appartengano agli strati più antichi o a quelli più recenti della tradizione, in questa sede ci si propone di comprendere l'uso politico del mito della scomparsa di Romolo alla fine della Repubblica e, conseguentemente, le motivazioni sottostanti al bisogno di creare nuove varianti della leggenda o modificare quelle esistenti. La scelta di adottare un approccio di natura politica si giustifica sia riscontrando alcune somiglianze tra elementi narrativi delle varianti con le vicende legate alla morte di Silla e a quella di Cesare sia ricordando come durante l'età repubblicana l'immagine di Romolo fosse diventata un elemento distintivo delle aspirazioni di potere personale. A partire all'incirca dal periodo delle guerre civili tra Mario e Silla, infatti, l'immagine del primo re, in virtù dell'ambiguità di alcuni episodi della sua biografia, fu impiegata per esprimere quella tendenza dispotica che la tradizione repubblicana considerava peculiare del potere monarchico.²⁵ Non è un caso, allora, che Marco Emilio Lepido, console nel 78 a.C., in un'orazione confluita nelle *Historiae* di Sallustio, accusasse proprio Silla di essere *scaevos ille Romulus* (I, 55, 5), evidenziando tendenziose interpolazioni sulla leggenda romulea.²⁶ Analogamente, è da ricordare come nel 67 a.C., in sede di approvazione della *lex Gabinia*, il console C. Calpurnio Pisone, intimorito dalla deriva demagogica e dai poteri straordinari che tale legge avrebbe conferito a Pompeo, si rivolse a lui affermando che se avesse voluto imitare Romolo non sarebbe sfuggito alla stessa sorte: καὶ τῶν μὲν ὑπάτων ἄτερος, εἰπὼν πρὸς αὐτὸν ὅτι Ῥωμύλον ζηλῶν οὐ φεύξεται ταῦτόν ἐκείνῳ τέλος, ἐκινδύνευσεν ὑπὸ τοῦ πλήθους διαφθαρήναι.²⁷ Una minaccia utile a dimostrare nuovamente la centralità della figura Romolo, e del mito della sua scomparsa, nelle vicende politiche della tarda repubblica.

LA MORTE DI ROMOLO E I FUNERALI DI SILLA

Accanto al dibattito storiografico sull'origine e sullo sviluppo della dittatura dell'82 a.C., che per il momento non trova accordo nella critica,²⁸ è importante riconoscere il romulismo attribuito a Silla, al quale, però, non sono necessariamente legate sue ambizioni monarchiche. In particolare, sembra essere stato l'aspetto religioso, piuttosto che quello prettamente politico o militare, a interessare il processo di accostamento tra le due figure. L'atto più eclatante, in questo senso, fu la scelta di estendere il *pomerium*, prerogativa di cui Tacito sottolinea il valore regale.²⁹ È significativo, inoltre, che la connotazione sacrale del primo re fosse già stata fruttuosa a Silla tra l'85 e l'83 a.C., quando utilizzò la simbologia legata all'*augurium* regale per radunare a sé le forze dell'aristocrazia conservatrice contro i *populares*. Infine, da ricordare anche come, tornato dall'Oriente, Silla ottenne la dignità augurale e conìò una moneta raffigurante il *lituus*, bastone ricurvo di cui si servì Romolo per dividere le aree della città durante la fondazione.³⁰

Alla notizia della morte di Silla, diffusasi rapidamente, i senatori convocarono una prevedibilmente turbolenta assemblea che originò un'accesa discussione: da un lato, il tentativo della fazione a lui vicina di sacralizzare la sua persona e la sua dittatura, dall'altro, la denuncia di *adfectatio regni* rivoltagli dai *populares*. In seguito alla sua scomparsa, infatti, gli *optimates*, al fine di preservare le misure attuate dal dittatore, riuscirono a far votare in Senato sia l'approvazione di un periodo di *Iustitium* sia la concessione di funerali di

²⁴ DEVALLET 1989, p. 112.

²⁵ WIRSZUBSKI 1957, p. 53 e ss.; cfr. FONTANELLA 2003, p. 285.

²⁶ VER EECHE 2008, p. 182; cfr. ROSENBLITT 2013, p. 447.

²⁷ Plut. *Pomp.* XXV, 9. In merito, appare difficile ritenere che il console volesse fare riferimento a un possibile romulismo legato a Pompeo, piuttosto, sembra che il nome di Romolo fosse stato usato per una generica menzione di potere personale. In merito, VER EECHE 2008, p. 433, sottolinea come il console avesse articolato la proposizione sulla base di tre elementi fondanti: la denuncia della monarchia, l'assassinio del tiranno e la presentazione del Senato come garante del *mos maiorum*.

²⁸ Il Senato gli attribuì pieni poteri attraverso la *Lex Valeria de Sulla dictatore*, App. B.C. I, 98-99, Cic. *Pro Rosc. Amer.* VIII, 22. Secondo una prospettiva predominante, questa dittatura sarebbe da considerare come una «monarchia mancata» sulla base dei diritti regali e religiosi arrogati da Silla. Tuttavia, sono stati sollevati dubbi, osservando come i racconti più noti, quelli tramandati da Plutarco e Appiano, siano fondati su fonti tendenziose perché o apertamente ostili a Silla o già intrise del «mito tirannico» che gli si attribuisce. Per il ritratto monarchico di Silla, si vedano CARCOPINO 1947, p. 90 e ss.; GABBA 1960, pp. 175-225; MARTIN 1994, pp. 283-286. Sul «mito tirannico» di Silla si veda LAFFI 1967a, pp. 177-213; 1967b, pp. 255-277; BRIZZI 2018, p. 147 e ss.

²⁹ Tac. *Ann.* XII, 23, 2. Sulla *prolatio pomerii*, SIMONELLI 2001, pp. 120-162.

³⁰ App. B.C. I, 69; cfr. App. B.C. I, 69; cfr. CRAWFORD 1974, p. 386, n. 367, 2-5.

Stato, entrambi fondamentali per controllare l'opinione pubblica.³¹ A ciò, si aggiunga anche la sostituzione dell'*agnomen Felix*, assunto precedentemente da Silla, con quello di *pater*, più allineato alla tradizione repubblicana e utile a creare un ricordo più accettabile, se non rassicurante, della dittatura. A Roma, però, era Romolo a incarnare il modello di *pater* per eccellenza, e questo condusse a inscrivere, forse implicitamente, la dittatura sotto il segno di Romolo, qui inteso come fondatore di Roma e saggio sovrano. Considerando inoltre che i funerali si sarebbero svolti in Campo Marzio, luogo in cui secondo gran parte degli autori scomparve Romolo, e la presenza di una sovranaturale tempesta al termine della celebrazione, si è generalmente indotti a interpretare questi aspetti come elementi della dimensione condivisa tra Silla e il primo re. Tuttavia, osservando più attentamente le disposizioni adottate, emerge la necessità della fazione degli *optimates* di allineare meglio Silla con la più autentica tradizione repubblicana.³² Il corpo di Silla, infatti, a differenza di quello di Romolo, secondo quanto trasmesso, fu cremato su una pira e ricevette onori terreni. Ciò nonostante, la concessione di funerali di Stato al dittatore fu un segnale di vittoria solo provvisoria della fazione degli *optimates*, che molto si era prodigata per costruire un'immagine di Silla basata sul suo essere *pater Romanorum*, poiché i *populares*, opponendosi a tali privilegi, proposero di impedire la sepoltura di Silla, destino riservato tradizionalmente ai tiranni, tra cui Romolo nella variante b).³³ I *populares* strutturano allora un chiaro legame tra il dispotismo del primo re, a cui fu interdotta la sepoltura in quanto tiranno, e quello del dittatore, vittima della stessa sorte. L'interdizione della sepoltura mirava ad attribuire a Silla le più tipiche caratteristiche tiranniche, assimilandolo a Romolo e al suo governo dispotico. L'eco di tale connessione può riscontrarsi in un passo di Livio relativo agli avvenimenti che portarono Tarquinio il Superbo al trono: *Inde L. Tarquinius regnare coepit, cui Superbo cognomen facta indiderunt, quia socerum gener sepultura prohibuit, Romolo quoque insepultum perisse dictitans* (I, 49 1). In particolare, in questo passaggio sembra emergere una correlazione tra il settimo re di Roma, perfetto esempio di tiranno, e il sesto e il primo re, entrambi associati a Silla nella sua propaganda. In merito, M. Ver Eecke afferma che in essa è ravvisabile «la projection rétrospective des attaques anti-syllaniennes de Lévide, qui aurait ainsi, par ce parallèle négatif, répondu au romulisme et au servianisme de Sylla».³⁴ Il conflitto, dunque, diede luogo a una riattualizzazione del tema della morte di Romolo, divenuto anche lui colpevole di *adfectatio regni*, da parte dei *populares* che, per rispondere alla propaganda *optimates*, opposero un Romolo-tyrannus a un Romolo-pater, politicizzando il motivo dell'assenza di sepoltura e rafforzando, chiaramente in maniera polemica, l'immagine romulea di Silla.³⁵ È quindi ragionevole supporre che la variante b) del racconto si fosse ampiamente diffusa proprio in quel periodo – probabilmente – a opera di Licinio Macro, lo stesso autore che, stando a quanto riferito nell'*Origo gentis Romanae* (XIX, 5), aveva già negato anche l'origine divina di Romolo, attribuendone il concepimento alla violenza di Amulio sulla vestale Rea Silvia, dimostrando i suoi intenti propagandistici.³⁶ Dunque, nonostante fosse già presente un profilo negativo, o almeno ambiguo, del fondatore di Roma, fu in antitesi al romulismo proposto da Silla che esso assunse tratti più marcatamente dispotici.

LA MORTE DI CESARE: ROMOLO ALLE IDI DI MARZO

Ciò nonostante, la morte di Silla non è l'unica legata al mito della scomparsa di Romolo, in quanto si evidenzia al contempo una chiara connessione con quella di Cesare. I risultati del romulismo cesariano si

³¹ BRIZZI 2018, p. 144.

³² Secondo la prospettiva pro-sillana, i funerali del 78 a.C. non avrebbero dovuto accogliere il modello romuleo, ma s'ispirarono ai funerali di Publicola; cfr. Cic. *Leg.* II, 23, 58. Sul testamento di Silla, App. *B.C.* I, 12, 105; Plut. *Sull.* XXXVIII, 1; *Pomp.* XV, 3; *Luc.* IV, 5.

³³ A testimonianza, il successo che ebbe l'accostamento di Silla con l'immagine del tiranno, una prospettiva sviluppatasi certamente durante la dittatura di Cesare, in contrasto con il dittatore precedente, ma nata molto probabilmente in seguito all'accusa di *adfectatio regni* rivolta a Silla. Sul rapporto tra sepoltura e tirannide, invece, si veda Enn. *Thyest.* XIV, 364-365 (Vahlen). Tuttavia, Silla riservò a Mario il medesimo epilogo. Una volta ottenuto il potere, infatti, Silla fece disseppellire il corpo di Mario, accanendosi contro i suoi resti; Cfr. Cic. *Leg.* II, 22, 56-57; Plin. *N.H.* VII, 54, 187; Val. Max. IX, 2, 3.

³⁴ VER EECKE 2008, p. 190.

³⁵ REGGIANI 1994, pp. 212-221.

³⁶ Contrariamente ad altre occasioni, in cui si è individuata una volontà razionalizzante, è qui necessario considerare l'adesione alla *factio popularis* dell'autore, motivo per cui è lecito attribuirgli il desiderio di minare la base ideologica di Silla. Quanto tradisce il suo intento politico consiste nell'indicare Amulio come autore della violenza sulla nipote. Se lo scopo di Macro si fosse limitato a essere razionalizzante sarebbe bastato indicare un uomo comune come padre dei gemelli, come accade in altre versioni del racconto. In questo caso, invece, la scelta di Amulio sembra rispondere al bisogno di rendere Romolo non solo figlio di due mortali, di cui uno tradizionalmente un tiranno, ma addirittura il prodotto di un incesto. Inoltre, lo svolgimento del racconto in queste forme non possiede alcuna coerenza mitica, poiché lo scopo dichiarato di Amulio era quello di evitare che Rea Silvia generasse eredi.

correlano infatti sia ai successi ottenuti sia alla reazione avversa che suscitò tra i suoi oppositori politici, tanto che il suo assassinio alle Idi di marzo nel pieno della Curia ispirò all'interno della letteratura un esplicito parallelismo con la morte violenta di Romolo nella variante b), avvenuta, per alcuni autori, nella Curia stessa. Non è ben chiaro quando il dittatore avesse iniziato a sfruttare l'immagine di Romolo; evidenti, tuttavia, più esplicite manifestazioni negli ultimi anni della sua vita, tra 46 e 44 a.C. Invero, una prima plausibile testimonianza dell'associazione tra Cesare e Romolo è riscontrabile in un verso di Catullo, datato al 55 a.C., in cui si legge *Cinaede Romule, haec uidebis et feres?* (XXIX, 5). Sebbene il dato emerso rimanga isolato, fornendo solo in trasparenza la possibilità di accogliere una datazione tanto alta, è possibile riscontrare, viste le menzioni precedenti contro Pompeo e Silla, la trasmissione di un'eco anti-romulista come forma di accusa politica verso Cesare.

Il legame tra la morte di Romolo e quella di Cesare è ravvisabile innanzitutto nel testo di Appiano, in cui si motiva l'azione dei cesaricidi proprio sull'esempio fornito dalla variante b) del tema: Χωρίον δ' ἐπενόουν τὸ βουλευτήριον ὡς τῶν βουλευτῶν, εἰ καὶ μὴ προμάθοιεν, προθύμως, ὅτε ἴδοιεν τὸ ἔργον, συνεπιληφομένον, ὃ καὶ περὶ Ῥωμύλον τυραννικὸν ἐκ βασιλικῶν γινόμενον ἐλέγετο συμβῆναι (B.C. II, 114). Sulla base di quanto riportato da Appiano, che propone il punto di vista degli assassini, l'entusiasmo che spinse a uccidere Cesare nella Curia, simbolo dell'*auctoritas* senatoria, è giustificato con quello che condusse i *patres* a compiere il regicidio nello stesso luogo. Non solo, sono evidenziate corrispondenze anche dal punto di vista esecutivo: infatti, come i *patres* avevano ucciso Romolo circondandolo, così i congiurati delle Idi di marzo circondarono il dittatore, partecipando collettivamente all'evento. Inoltre, una volta compiuti entrambi gli omicidi, i senatori si allontanarono in modo disordinato. In quest'ottica, è evidente come la leggenda narrata nella variante b), considerando il passo di Appiano, fosse stata deliberatamente impiegata come modello per pianificare l'assassinio di Cesare in virtù di una ferma opposizione al suo romulismo.³⁷

La reinterpretazione e l'adattamento dell'originale schema narrativo della leggenda, che trasformarono il racconto delle origini in arma politica, sono riferite anche da Lattanzio e Plutarco.³⁸ Un'analisi approfondita, in particolare sulle modalità in cui nella *Vita di Romolo* è descritta la degenerazione del re, suggerisce che in realtà non furono le circostanze dell'assassinio di Cesare a essere state influenzate da quelle di Romolo, come proponevano in modo analogo tra loro Appiano e Lattanzio, piuttosto, sembra più coerente ritenere che sia stata la leggenda dell'omicidio di Romolo a essere rappresentata con i cruenti tratti che avevano caratterizzato quello di Cesare. In altre parole, plausibile che gli avversari politici del dittatore avessero modificato il mito della morte del primo re, intensificandone la simbologia e incrementando i tratti dispotici del fondatore in opposizione al dominante romulismo cesariano. Per questa ragione, si può ritenere che l'apparato regale di Cesare «a été reporté sur Romulus par ses adversaires»,³⁹ fino a diventare la prova della degenerazione dispotica di Romolo e, di conseguenza, la causa del suo assassinio. Questa interpretazione è evidente nel racconto di Plutarco, il quale, per la costruzione del dispotismo romuleo, trasferisce sul sovrano le aspre accuse rivolte a Cesare.⁴⁰ Quanto permette di accostarsi a questa ipotesi consiste nell'accusa paradossale rivolta a Romolo di aver assunto atteggiamenti troppo monarchici, come aver indossato paramenti regali quali la tunica purpurea e la toga bordata dello stesso colore, oppure di aver accolto i senatori seduto su un trono;⁴¹ elementi così consueti per un sovrano, ma così poco per un politico di età repubblicana, da indurre ad assumerli come l'effetto di una proiezione retrospettiva dell'antiromulismo dei congiurati delle Idi di marzo. Si veda, inoltre, quanto racconta lo stesso Plutarco nella *Vita di Cesare* (XL, 4 e ss.). Narra lo storico di Cheronea che nel 45 a.C. fu concesso a Cesare il privilegio di sedere su un seggio d'oro in Senato e di indossare la toga purpurea, chiari simboli monarchici. Poste a confronto, la biografia di Romolo e quella di Cesare rivelano evidenti somiglianze nella descrizione del loro dispotismo. È quindi plausibile che, per la stesura dei passi inerenti alla scomparsa del fondatore, Plutarco avesse utilizzato una fonte che modellava intenzionalmente i caratteri di Romolo su quelli di Cesare, al fine di rendere più evidenti i tratti negativi che li accomunavano. Un altro episodio destò particolare indignazione: riferisce Svetonio che il dittatore ricevette i senatori seduto davanti al tempio di Venere *Genitrix*, in una scena analoga a quella narrata da Plutarco in cui Romolo accolse i *patres* seduto in trono.⁴² Oltre a ciò, la prospettiva antiromulista emerge in modo evidente anche da un frammento di Cassio Dione, confluito nel *De magistratibus* di Giovanni Lido (I, 7, 3), in cui si fa preciso riferimento alle

³⁷ Tra le più note conferme della sua volontà regale, l'episodio dei Lupercales del 44 a.C.: Plut. *Caes.* LX, 3; Svet. *Iul.* 79; App. *B.C.* II, 108; C. Dio. XLIV, 10, 3. In merito, CANFORA 1999, pp. 310 e ss; dal punto di vista religioso, SABBATUCCI 1988, pp. 53 e ss.

³⁸ Lact. *Inst.* I, 15, 29; Plut. *Rom.* XXVI, 1-2.

³⁹ VER ECKE 2008, p. 476.

⁴⁰ MARTIN 1994, p. 150; p. 286.

⁴¹ Stessi elementi in Cic. *Phil.* II, 34, 85 e Plut. *Caes.* LXI, 3 per l'*adfectatio regni* di Tiberio Gracco; cfr. Plut. *Tib. Gr.* XIV, 3.

⁴² Svet. *Iul.* LXXVIII.

calzature color rosso porpora: ὑπόδημα φοινικοῦ ε κόθορνος. Questo dettaglio risulta di particolare interesse poiché connette il dispotismo del fondatore di Roma con quello di Cesare: infatti, le scarpe menzionate sono indubbiamente le stesse indossate dal dittatore per richiamare le sue origini albane. In questo modo, tanto per l'uno quanto per l'altro, l'acquisizione di attributi regali rappresentò l'estrema degenerazione del loro potere, la manifestazione più evidente della loro *superbia* e il movente per i loro rispettivi omicidi. La morte di Cesare, inoltre, ebbe anche una portata simbolica: la romulizzazione dell'evento permise ai congiurati di conferire una dimensione mitica al loro gesto. Uccidendo il dittatore, il tiranno, non si cercava solo di mettere fine alla Roma giuliana, ma anche alla Roma autocratica che la sua politica proponeva; ragion per cui, in continuità con quanto già attuato dagli oppositori di Silla, attribuire a Romolo tratti tirannici, così simili a quelli dell'ultimo sovrano di Roma, creava una relazione intrecciata tra Romolo, Tarquinio il Superbo e Cesare, riattualizzando la caduta della monarchia. Non è per questo possibile escludere che i congiurati avessero provato a far rivivere, attraverso l'assassinio e il giuramento di Bruto, la liberazione dal tiranno del 509 a.C. e la fondazione di un nuovo ordine.⁴³

L'EREDITÀ DELLE IDI DI MARZO: DA CESARE A OTTAVIANO

L'uso politico del motivo della morte di Romolo non si esaurì con l'assassinio di Cesare, ma continuò a essere rilevante anche dopo il 44 a.C., un periodo che fu testimone non solo dello scontro tra i suoi oppositori e i suoi partigiani, ma anche delle fondamenta della guerra tra Antonio e Ottaviano.⁴⁴ In tale contesto, se il primo, una volta a conoscenza del contenuto del testamento di Cesare, si adoperò per ritardare la *lex curiata* che avrebbe sancito l'ufficialità dell'adozione di Ottaviano, il secondo, guadagnandosi un più forte consenso, fin dall'aprile del 44 a.C. propose il culto del dittatore per attirare il sostegno popolare.⁴⁵ Di fatto, la divinizzazione di Cesare, decretata ufficialmente nel 42 a.C., da un lato, permise a Ottaviano di presentarsi come suo legittimo successore, politicamente e ideologicamente, dall'altro, consentì l'accostamento dell'omicidio del dittatore a un parricidio. In risposta al discorso propagandistico dei congiurati, imperniato sulla concezione dell'omicidio di Cesare come tirannicidio, fu allora costruita una difesa della sua immagine utilizzando l'epilogo della variante a). In questi termini, la negazione del tirannicidio comportò anche la negazione della variante b) della leggenda e, più in generale, la riabilitazione della figura di Romolo attraverso la diffusione della versione dell'apoteosi, posta al centro della propaganda di Ottaviano in favore di Cesare.⁴⁶ Si può supporre, quindi, che il rapporto tra l'apoteosi di Cesare e quella di Romolo rappresenti una proiezione retrospettiva della leggenda del fondatore nel discorso augusteo, messa in atto per legittimare a posteriori l'eredità del romulismo cesariano e liberare Romolo dall'accusa di aver trasformato il regno in una tirannide. In altri termini, l'associazione tra l'apoteosi di Cesare e quella di Romolo può leggersi come un tentativo di reinterpretazione della figura del dittatore al fine di legittimare il governo di Augusto e parte della sua politica ideologica fondata sull'accostamento al fondatore. Un esempio delle trasformazioni apportate alla leggenda di Romolo in virtù della propaganda augustea in favore di Cesare, in parte fondata sull'importanza del *sidus Iulium*, è il racconto dell'apoteosi di Romolo riferito nelle *Metamorfosi* (XIV, 823-828) da Ovidio, per il quale non si può escludere una libera ispirazione al discorso augusteo sull'apoteosi di Cesare. In particolare, è rilevabile una connessione tra l'apoteosi-catasterismo di Cesare e quella di Romolo, come si può riscontrare similmente anche nei *Fasti*, in cui è evocata la divinizzazione di Romolo in questi termini: *Bellicus a telo venit in astra deus* (II, 478). Inoltre, la traccia di tale tradizione può essere osservata nelle somiglianze presenti nella letteratura tra i due eventi sovranaturali: ricorrenti sono il motivo della tempesta, presente in Cassio Dione (XLIV, 52, 1), e quello dell'eclissi narrato da Virgilio (*Georg.* I, 466-468), Ovidio (*Met.* XV, 785-786) e

⁴³ MARTIN 1994, pp. 161-168.

⁴⁴ RICHARD 1966, pp. 69-78.

⁴⁵ Sulla divinizzazione di Cesare, WEINSTOCK 1971, pp. 270-410; FISHWICK 1987, pp. 56-72; ZECCHINI 2001, pp. 35-64.

⁴⁶ GUARISCO 2016, p. 109, sostiene che l'apoteosi del sovrano «passa attraverso la totale scomparsa dell'uomo Romolo, sia nel corpo, sia nel nome»; in effetti, il fondatore di Roma, almeno per parte degli autori considerati, diventa dio e s'identifica con Quirino, mentre l'apoteosi di Cesare si concretizza con l'accostamento del titolo *divus* al suo nome. Inoltre, la concezione romana dell'apoteosi prevedeva la totale scomparsa del corpo, in esempio il caso del re Latino, diventato *Iuppiter Latiaris* (Fest. 212 L), e di Enea, identificato con *Iuppiter Indiges* (Serv. *Ad Aen.* IV, 620; Liv. I, 2, 6; Virg. *Aen.* XII, 794 ss.; Dion. Hal. I, 64, 4). Di fatto, Cesare e Augusto non sono identificati con una divinità, ma essi stessi ne diventano una nuova attraverso la *consecratio*. Cfr. WARDLE 2002, pp. 181-191; RAMELLI 2000, pp. 125-149. Inoltre, VER EECHE 2008, p. 478, afferma che l'apoteosi di Cesare, a differenza di quella romulea, fosse il frutto di un culto dapprima spontaneo, poi confermato dal passaggio del *sidus Iulium* e, infine, ufficializzato. Non in accordo, FONTANELLA 2003, p. 289, secondo cui, sulla base di Ovid. *Fast.* III, 697, in cui il poeta nega il reale assassinio del dittatore, sarebbe stato il modello dell'apoteosi di Romolo a essere impiegato per quella di Cesare.

Plutarco (*Caes.* LXIX, 4). Analogamente, anche Livio può essersi ispirato alla recente divinizzazione di Cesare per costruire il racconto di quella di Romolo, almeno nelle sue tappe principali.⁴⁷ Come accadde per il dittatore, infatti, anche Romolo ottenne una sorta di doppio riconoscimento: uno spontaneo, nel momento della morte, e uno ufficiale; quest'ultimo è osservabile, per Cesare, nella *consecratio* e, per Romolo, nella dichiarazione di Proculo Iulio, l'uomo che annunciò al popolo romano che il loro re era divenuto un dio chiamato Quirino.⁴⁸

Romolo-Quirino e il destino imperiale

Non è allora trascurabile il motivo dell'associazione tra Romolo e Quirino, argomento che rivela numerose difficoltà interpretative. È indubbio che la loro assimilazione fosse ormai corrente in epoca augustea, tanto che Ovidio poté collocare senza difficoltà il giorno della scomparsa di Romolo il 17 febbraio, in occasione dei *Quirinalia*, aprendo la narrazione sostenendo *qui tenet hoc nomen*, riferendosi a Quirino, *Romulus ante fuit* (*Fast.* II, 476). In tale contesto, il poeta fornisce anche tre possibili etimologie del termine Quirino, il cui nome potrebbe infatti derivare da *curi*, la lancia dei Sabini, dal modo in cui i Quiriti chiamavano il loro re o dal momento in cui Romolo annesse la città di Curi al territorio romano.⁴⁹ Si veda, tuttavia, che Livio, pur accogliendo la variante a) del racconto, evitò una loro esplicita assimilazione, definendo Romolo una volta scomparso solo come dio e protettore della città. Le reticenze di Livio, e di Ennio prima delle sue, possono essere spiegate considerando una notizia di Varrone (*L.L.* V, 74; V, 168) che racconta della dedica di un'ara a Quirino da parte di Tito Tazio. Il culto del dio, pertanto, doveva già essere presente a Roma prima della morte di Romolo; in conseguenza, è difficile ritenere il legame tra il re e il dio come elemento originario della tradizione storico-religiosa romana.⁵⁰ L'antichità del culto di Quirino è dimostrata anche dalla presenza del *flamen Quirinalis*, tra più rilevanti e vetusti di Roma, e dall'esistenza di un tempio sul Quirinale chiamato *Quirini sacellum*, indicato da Plinio il Vecchio (*N.H.* XVI, 120) come uno dei più longevi della città. Considerando, invece, le tre ipotesi etimologiche brevemente riportate, se da un lato esse rimandano tutte alla figura di Romolo, dall'altro sembrano voler soddisfare necessariamente l'esigenza di appurare un nesso tra il primo re e Quirino. Inoltre, nessuna fonte attesta la presenza di un culto di età arcaica dedicato a Romolo: né come divinità, né tantomeno come eroe divinizzato.⁵¹ Al fine di fornire una cronologia più precisa dell'associazione tra il fondatore di Roma e Quirino, il dibattito si è imperniato sulla corretta ubicazione di un frammento degli *Annales* di Ennio in cui è citato Quirino, prima testimonianza della presenza di tale divinità: *Teque Quirine pater ueneror Horamque Quirini* (I, fr. 56, 100 Skutsch). La collocazione del passo all'interno della vita di Romolo è ancora discussa: non è ben chiaro, infatti, se esso sia da inserire in un momento narrante un episodio prima o dopo la morte del fondatore. Al contrario di K. Latte, che riteneva l'associazione di Romolo e Quirino già conosciuta al tempo di Ennio, G. Wissowa sosteneva che il frammento in questione andasse collocato precedentemente alla morte di Romolo, in modo da porre tale identificazione a un periodo successivo non solo a quello della formazione della leggenda in questione, ma anche alla morte di Ennio, il quale, probabilmente, ne avrebbe fatto menzione.⁵² Seppur sia vero che la natura frammentaria degli *Annales* non aiuti a verificare se il loro autore fosse già a conoscenza della notizia, valutazioni di differente origine

⁴⁷ Liv. I, 16, 2 e ss.

⁴⁸ Per approfondire: VER EECHE 2008, pp. 480 e ss.; WEINSTOCK 1971, pp. 382-383.

⁴⁹ Quanto riportato da Ovidio si ritrova anche in Fest p. 43 (Lindsay); Plut. *Rom.* XXIX, 1; Varro. *L.L.* VI, 68; sulle ipotesi etimologiche: PORTE 1985, p. 259; SABBATUCCI 1988, p. 63.

⁵⁰ Non in accordo DUMÉZIL 1941, p. 86 e ss., che interpretò nella prospettiva della tri-funzionalità indoeuropea il mito della scomparsa di Romolo e il suo accostamento con Quirino, divinità che insieme a Marte e Giove era parte della più antica triade del *pantheon* romano e costituiva la terza funzione sociale, quella legata alla fertilità. In effetti, il *flamen Quirinalis* compiva i suoi sacrifici in contesti religiosi dedicati alla propiziazione di buoni raccolti o in conclusione ad alcuni cicli agrari. Sulla sovrapposizione tra Romolo e Quirino, Dumézil ne ipotizzò l'antichità sulla base di quanto riportato da Liv. X, 23, 11 e ss., il quale racconta che nel 296 a.C. i due edili Q. e Cn. Ogulnio finanziarono opere pubbliche in onore di Giove, di Marte e dei gemelli, accostabili allora a Quirino già a quel tempo. Contributi al dibattito su Quirino si ritrovano anche in BRELICH 1960 p. 87 e ss., il quale, sulla base della comparazione storico-religiosa, ha spostato la chiave di lettura sui *dema*, sostenendo l'antichità della relazione Romolo-Quirino. La divinità sarebbe anche da collegarsi con i *Fornacalia*, celebrati il 17 febbraio, che indicavano l'ultimo giorno possibile per la torrefazione del farro (Ovid. *Fast.* II, 515) all'interno delle curie, un termine quest'ultimo a cui il nome Quirino appare essere legato dal punto di vista etimologico. In effetti, se *curia* deriva da *co-uiria*, allora il termine *Quirinus* potrebbe essere stato elaborato da *Co-uirinus*. Solo parzialmente in accordo, SABBATUCCI 1988, 63 e ss., che riprende la teoria frazeriana del *dying god* volto alla promozione della fertilità dei campi.

⁵¹ FONTANELLA 2003, p. 284; cfr. CLASSEN 1962, pp. 174 e ss., secondo cui in nessuna testimonianza antica è presente alcun riferimento dell'esistenza di un culto arcaico di Romolo. Solo Varrone (*L.L.* V, 168) menziona un *aedes Romuli*. Tuttavia, questo sarebbe un edificio distinto dal tempio di Quirino, poiché per l'antiquario Quirino sarebbe una divinità introdotta a Roma al tempo del governo di Romolo e Tazio.

⁵² Sul dibattito: LATTE 1960, p.113; WISSOWA 1912, p. 141.

inducono a identificare nella tarda repubblica il momento in cui si affermò la variante che intendeva l'origine del dio Quirino in conseguenza all'apoteosi di Romolo. Concorre a sostegno di questa ipotesi l'incontro tra Romolo-Quirino e Proculo Iulio, la cui menzione più antica è riscontrata, come detto, in Cicerone.⁵³ La produzione annalistica a lui precedente tace il nome di questo personaggio, un'assenza giustificabile solo reputando l'associazione tra Romolo e Quirino, e di conseguenza anche la necessità dell'intervento di Proculo, come un prodotto seriore rispetto al momento di creazione del nucleo della leggenda. Tale figura compare variamente nella letteratura, inserita nello svolgimento del racconto sia dalla variante a) che da quella b). Dubbi sono la sua provenienza, tanto in senso sociale quanto in quello geografico, e il suo ruolo all'interno della vicenda. Secondo Cicerone, egli sarebbe stato un *homo agrestis*, caratteristica che ridurrebbe la veridicità della sua testimonianza. Analogamente, Livio si mostra sorpreso che i Romani avessero attribuito tanta fiducia a un uomo che dava una simile notizia, eppure lo stesso autore contraddice quanto scritto solo qualche riga sopra, avendo definito Proculo un autorevole testimone.⁵⁴ Per quanto riguarda il personaggio di Proculo Iulio nei *Fasti*, Ovidio non si spende in alcuna descrizione, riferisce soltanto che *Proculus Longa veniebat Iulius Alba* (II, 499). Tuttavia, il poeta impiega la sua vicenda per ribadire la falsità dell'accusa di omicidio rivolta ai *patres*, un *escamotage* letterario necessario a sollevare Romolo da un epilogo tanto nefasto, evitando una conflittualità sia interna alla narrazione sia con la pubblicistica augustea.⁵⁵ Nell'opera di Plutarco, invece, Proculo non solo ha origini albane, ma è anche nobilissimo patrizio e caro amico di Romolo.⁵⁶ A sostegno della promozione di tale operazione da parte della *gens Iulia* ricorre proprio la presenza di questo personaggio, il cui nome tradisce il bisogno di annoverarlo tra gli ancestrali membri della *gens*. Inoltre, si è visto come egli fosse originario di Alba, città fondata da Ascanio, antenato della *gens Iulia*.

All'interno dello svolgimento della vicenda, a Quirino è affidato anche il compito di predire la grandezza dell'Impero di Augusto.⁵⁷ Il primo riscontro del disegno divino su Roma è visibile in Livio e in Ovidio, nei cui testi Quirino individua la pratica delle armi come unico mezzo utile al conseguimento della suddetta missione ecumenica.⁵⁸ Analogamente, è significativo il ruolo di protettore di Roma che Properzio gli conferisce in un'elegia realizzata per la vittoria di Azio, sovrapponendo esplicitamente Quirino e Ottaviano: *altera classis erat Teucro damnata Quirino/ pilaque feminae turpiter apta manu* (IV, 6, 21-22). La rilettura del mito delle origini è attestata efficacemente anche in Virgilio, che pone Remo al fianco di Quirino intenti a dettare, in totale armonia, leggi giuste al popolo romano: *Aspera tum positis mitescent secula bellis/cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus/ iura dabunt* (*Aen.* I, 291-293). Non solo, lo stesso autore utilizza l'espressione *victor Quirinus* (*Georg.* III, 26-27) per celebrare le vittoriose campagne militari di Augusto.⁵⁹ Per ampliare la panoramica, da ricordare la ricostruzione del tempio di Quirino, datata al 16 a.C., sul cui frontone doveva essere rappresentata proprio l'apoteosi di Romolo.⁶⁰ Tale divinità divenne tanto rilevante nel panorama politico di Augusto che nella sua opera Floro (I, 1), oltre ad accogliere la versione liviana, connette Romolo-Quirino con Augusto, entrambi garanti del felice destino della città. Nello stesso senso, è altresì supponibile interpretare un ambiguo passo dell'*Eneide* in cui si racconta che Marcello avrebbe offerto le *Spolia opima* del nemico sconfitto, un tratto già di per sé romuleo, al tempio di Quirino, invece che a quello di *Juppiter Feretrius* a cui era abitudine dedicarle.⁶¹ Allo stato della documentazione, risulta allora sensato ritenere che la versione della variante a) che prevede l'associazione tra Romolo e Quirino si fosse affermata con lo scopo di epurare per motivi politici gli aspetti problematici della leggenda del sovrano,⁶² prima in favore di Cesare, poi per

⁵³ Cic. *Rep.* II, 20; *Leg.* I, 3

⁵⁴ Liv. I, 16, 8; cfr. I, 16, 5.

⁵⁵ Sull'accostamento tra l'imperatore Augusto e Romolo: MARTIN 1994, pp. 405-408. Sul tema, Svet. *Aug.* XCV; App. *B.C.* III, 94; Liv. I, 7; Ovid. *Fast.* IV, 817; Plut. *Rom.* IX, 5, raccontano che nel momento in cui Ottaviano dovette ottenere gli auspici precedenti al primo consolato, nell'anno 43 a.C., vide dodici avvoltoi, gli stessi che apparvero a Romolo. Appare non essere un caso anche il rifiuto del principe a superare il numero di tre trionfi, esattamente quelli celebrati dal fondatore. È importante, inoltre, la presenza di raffigurazioni di Romolo sia nel foro di Augusto sia sui pannelli dell'*Ara pacis*. Il processo di revisione del mito di Romolo da parte di Ottaviano, invece, può collocarsi intorno al 31 a.C., dopo la battaglia di Azio, quando pensava di assumere il titolo di *Romulus*.

⁵⁶ Plut. *Rom.* XXVIII, 1

⁵⁷ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA 2011, p. 376.

⁵⁸ Liv. I, 16, 6-7; Ovid. *Fasti*, II, 508.

⁵⁹ SCOTT 1925, pp. 85 e ss.

⁶⁰ C. Dio. LIV, 19, 4.

⁶¹ Virg. *Aen.* VI, 858-859; cfr. BUTLET 1919, pp. 61-63.

⁶² Il processo di revisione della leggenda di Romolo da parte di Augusto è analogo per il motivo del fratricidio. La dimensione della rettifica è ben testimoniata in Orazio, nei cui testi sono evidenti differenze nel ritratto Romolo. Si veda il confronto tra Hor. *Epod.* VII, 13-20; XVI, 9 e Hor. *Epist.* II, 1; *Carm.* IV, 8, 22-24. Nelle ultime due opere, Romolo non solo è assolto dall'accusa di omicidio, ma è divinizzato e associato a Quirino. La motivazione svolta è ravvisabile nel momento di stesura delle opere: a distinguere la reputazione di Romolo concorse il suo ingresso nel circolo di Mecenate e l'allineamento al discorso augusteo.

legittimare il governo del principe, a cui è da attribuire anche l'indelebile associazione tra Romolo e Quirino e tra quest'ultimo e lui stesso. Pertanto, non è da escludere che sia il nuovo modo di intendere il dio Quirino a condurre verso l'ipotesi di un adattamento tardivo della sua figura alle esigenze propagandistiche della *gens Iulia* o, più precisamente, dell'imperatore Augusto.

CONCLUSIONI

Nonostante l'analisi condotta nel presente contributo abbia riguardato esclusivamente l'episodio finale della vita di Romolo, è opportuno sottolineare che tale momento costituisce solo l'estremità di una tradizione ambigua sui momenti salienti della sua biografia. Consapevoli dell'impossibilità di trovare risposte definitive alla ragione della presenza di versioni tanto diverse, proponendo anche una precisa relazione cronologica, si è valutato l'uso politico dell'epilogo della vita di Romolo durante l'ultimo secolo della Repubblica, periodo in cui è registrato un significativo sfruttamento della figura del primo re da parte dei protagonisti della scena politica. Ne è un primo esempio Silla, tanto che fu in particolare dagli anni 80 e 70 del I secolo a.C., quelli intorno alla sua dittatura, che iniziarono a diffondersi versioni del mito che contribuirono a trasformare la leggenda in un importante strumento politico, alimentando così anche la stratificazione letteraria della saga di Romolo. Fu allora in risposta alle strumentalizzazioni operate dai principali *imperatores* repubblicani che si sviluppò una "leggenda nera" fondata sugli eventi moralmente compromettenti già presenti nella biografia del fondatore: elementi come la sua deriva tirannica o il suo assassinio da parte dei senatori furono chiaramente impiegati per sfaldare la loro base ideologica. In questi termini, l'assassinio di Cesare, presentato sul modello di quello di Romolo, e il dibattito intorno ai funerali di Silla, dittatore che per primo sfruttò l'esempio di Romolo per legittimare alcuni tratti della sua politica, emergono come chiari esempi di anti-romulismo promosso dai rispettivi oppositori politici.

Per quanto concerne la romulizzazione delle Idi di marzo, probabile causa dell'inasprimento dell'opposizione tra le varianti, sono state evidenziate le due nette posizioni politiche: se i congiurati costruirono un esplicito parallelismo tra la morte violenta di Romolo e quella di Cesare, esaltando la variante b) della leggenda, al contrario, con l'obiettivo di contrastare la diffusione di tale versione e scagionare Cesare dalle accuse di tirannide che lo legavano a Romolo, confermando in tal modo la sua divinizzazione, i partigiani del dittatore, e Ottaviano prima di tutti, posero speciale enfasi sull'epilogo della variante a), che prevedeva per Romolo un esito felice. La promozione della riabilitazione della figura del primo re, di cui Ottaviano era l'erede in quanto ri-fondatore della città e portatore della pace, risponde anche alle necessità del principe di una più nitida associazione con Romolo, il quale, di fatto, non doveva presentare tratti ambigui. Le profonde trasformazioni apportate alla leggenda della scomparsa di Romolo mostrano dunque le tracce sia dell'impatto significativo del dibattito tra le fazioni prima e dopo le Idi di marzo sia di come l'anti-romulismo dei congiurati, di cui la principale traccia rimane nel racconto di Plutarco, non ebbe molto successo nei tempi seriori, poiché fu con il dio Quirino che Romolo trovò la sua più compiuta identificazione. Considerando infatti la variante a) come "versione canonica", la più conosciuta e la più diffusa, si chiarisce il risultato del solco lasciato dal romulismo cesariano sotto il Principato e, dunque, l'affermazione radicale di tale versione rispetto a quella che proponeva il racconto dell'omicidio del fondatore della città.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BRELICH 1960 : A. Brelich, *Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 31 (1960), pp. 63-119.
- BRIZZI 2018 : G. Brizzi, *Silla*, Bologna, Il mulino, 2018.
- BURKERT 1962 : W. Burkert, *Caesar und Romulus Quirinus*, «Historia» 11 (1962), pp. 356-376.
- BUTLET 1919 : H.E. Butlet, *Virgil, Aeneid 6, 859*, «Classical Review» 33 (1919), pp. 61-63.
- CAIRO 2010 : G. Cairo, *Romolo figlio del fuoco*, «Itinerari di storia antica/1», a cura di F. Cenerini e G. Poma, Bologna, Patron editore, 2010.
- CANFORA 1999 : L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

- CARANDINI 2014 : A. Carandini, *La leggenda di Roma. Dalla morte di Tazio alla fine di Romolo*, a cura di A. Carandini, Traduzioni di L. Argentieri, morfologia e commento di P. Carafa e U. Fusco, Milano, A. Mondadori editore, 2014.
- CARCOPINO 1947 : J. Carcopino, *Sylla, ou la monarchie manquée*, Paris, L'artisan du livre, 1947.
- CARTER 1909 : J.B. Carter, *The death of Romulus*, «American Journal of Archaeology» 13, 1 (1909), pp. 19-29.
- CRAWFORD 1974 : M.H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- CLASSEN 1962 : C.J. Classen, *Romulus in der römischen Republik*, «Philologus» 106 (1962), pp. 174-204.
- COARELLI 1981 : F. Coarelli, *La doppia tradizione sulla morte di Romolo e gli auguracula dell'Arx e del Quirinale*, «Gli Etruschi e Roma. Atti dell'incontro di studi in onore di Massimo Pallottino», Roma (11-13 dicembre 1979), pp. 173-188.
- DELCOURT 1960 : M. Delcourt, *Romulus et Mettius Fufetius*, «Hommages à George Dumézil», Bruxelles-Berchem, 1960, pp. 77-82.
- DELCOURT 1963 : M. Delcourt, *Le partage du corps royal*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 34 (1963), pp. 1-25.
- DEVALLET 1989 : G. Devallet, *Apothéoses romaines. Romulus à corps perdu*, «Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète», Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- DUMÉZIL 1941 : G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception Indo-Européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941.
- EDLUND 1984 : I.E.M. Edlund, *Must a king die? The death and disappearance of Romulus*, «La parola del passato» 39 (1984), pp. 401-408.
- FISHWICK 1987 : D. Fishwick, *The Imperial cult in the Latin West. Studies on the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire*, Vol. I, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. Brill, 1987.
- FONTANELLA 2003 : F. Fontanella, *Romolo Quirino e divinità imperiale nei "Fasti" di Ovidio*, «Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica», Atti del convegno internazionale di studi, Firenze (18-20 settembre 2003), A cura di P. Desideri, S. Roda e A.M. Biraschi, con la collaborazione di A. Pellizzari, pp. 283-295.
- FRASCHETTI 2002 : A. Frascetti, *Romolo, il fondatore*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- GABBA 1960 : E. Gabba, *La costituzione di Romolo*, «Athenaeum» 38 (1960), pp. 175-225.
- GAGE 1972 : J. Gagé, *Le témoignage de Julius Proculus sur l'assomption de Romulus Quirinus et les prodiges fulguratoires dans l'ancien ritus comitalis*, «L'Antiquité Classique» 41 (1972), pp. 49-77.
- GASTI 2018 : F. Gasti, *Un giallo alle origini di Roma: Livio I,16 e la tradizione*, «Ri-leggere i testi latini», Genova (13-14 Aprile 2018), a cura di S. Rocca, pp. 67-81.
- GUARISCO 2016 : D. Guarisco, *Ossa Quirini. Mortalità e apoteosi di Romolo tra Cesare e Augusto*, «Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea», a cura di I. Baglioni, Edizioni Quasar, Roma, 2016.
- LAFFI 1967a : U. Laffi, *Il mito di Silla. Parte I*, «Athenaeum» 45 (1967), pp. 177-213.
- LAFFI 1967b : U. Laffi, *Il mito di Silla. Parte II*, «Athenaeum» 45 (1967), pp. 255-277.
- LATTE 1960 : K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck, 1960.
- LIOU-GILLE 1998 : B. Liou-Gille, *Une lecture "religieuse" de Tite-Live I: cultes, rites, croyances de la Rome archaïque*, Paris, Klincksieck, 1998.

- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA 2011 : P. López Barja de Quiroga, *Augusto, monarquía y revolución*, «El estado en el Mediterráneo antiguo», a cura di M. Campagno, J. Gallego, C. García Mac Gaw, Buenos Aires, 2011, pp. 371-390.
- MARTIN 1994 : P.M. Martin, *L'idée de royauté à Rome. Haine de la royauté et séductions monarchique*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1994.
- MARTINEZ-PINNA 2011 : J. Martinez-Pinna, *Las leyendas de fundación de Roma. De Eneas a Rómulo*, Publicacions i Edicions, Barcelona, 2011.
- Ogilvie 1965 : R.M. Ogilvie, *A commentary on Livy. Books I-V*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- PORTE 1985 : D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, Les belles lettres, 1985.
- RAMELLI 2000 : I. Ramelli, *Divus e deus negli autori del I secolo d.C.: Lucano, Seneca e Plinio il Giovane davanti al culto imperiale*, «Rendiconti dell'istituto lombardo. Classe di Lettere, scienze morali e storiche» 134 (2000), pp. 125-149.
- REGGIANI 1994 : R. Reggiani, *Silla "peior atque intestabilior" e "scaevus Romulus"*, «Athenaeum» 82 (1994), pp. 212-221.
- RICHARD 1966 : J.-C. Richard, *Énée, Romulus, César et les funérailles imperiales (Dione Cassius 56, 34, 2 et Tacit, Annales, 4, 9, 3)*, «Mélange d'Archeologie et d'Histoire de l'École Française de Rome» 78 (1966), pp. 67-78.
- ROSENBLITT 2013 : J.A. Rosenblitt, *Sallust's Historiae and the voice of Sallust's Lepidus*, «Arethusa» 46 (2013), pp. 447-470.
- SABBATUCCI 1988 : D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, Il saggiatore, 1988.
- SCHEID 1988 : J. Scheid, *La spartizione sacrificale a Roma*, in C. Grottanelli, N. Parise, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma, Laterza, 1988.
- SCHWEGLER 1853 : A. Schwegler, *Römische Geschichte*, Tübingen, H. Laupp'schen Buchhandlung, 1853.
- SCOTT 1925 : R. Scott, *The identification of Augustus with Romulus-Quirinus*, «Transactions of the American philological association» 56 (1925), pp. 82-105.
- SIMONELLI 2001 : A. Simonelli, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, «Aevum» 75, 1 (2002), pp. 119-162.
- SKUTSCH 1985 : O. Skutsch, *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford, Clarendon press, 1985.
- VER ECKE 2008 : M. Ver Eecke, *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*, Paris, De Boccard, 2008.
- WARDLE 2002 : D. Wardle, *Deus or divus: the genesis of Roman terminology for deified emperors and a philosopher's contribution*, in G. Clark, T. Rajak, *Philosophy and power in Graeco-Roman world: essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 181-191.
- WEINSTOCK 1971 : S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- WIRSZUBSKI 1957 : C. Wirszubski, *Libertas. Il concetto politico di libertà tra Repubblica e Impero. Con un'appendice di A. Momigliano*, Bari, Laterza, 1957.
- WISSOWA 1912 : G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, Beck, 1912.
- ZECCHINI 2001 : G. Zecchini, *Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart, Steiner, 2001.