

SYMPOSIUM CUMANUM 2008

Re stranieri e divine profetesse

Flavia Calisti

Sessanta anni prima della guerra di Troia, a dire di Dionigi d'Alicarnasso¹, dalla città arcadica di Pallantio partì, per motivi che le fonti non riportano in maniera univoca, una nuova ondata migratoria greca a capo della quale era Evandro, figlio di Hermes e di una ninfa locale nota in Grecia con vari nomi, ma sul suolo italico con quello di Carmenta. Sarebbero stati proprio il *doctae monitus Carmentis* (Ov., *fast* 1, 449 e 509-536; 5, 95-96) e i *tremenda Carmentis nymphae monita* (Verg., *aen.* 8, 335-336) a mostrare agli Arcadi la sede faticosa della futura Roma. Giunti in tale sito, all'epoca occupato dagli Aborigeni di Fauno, gli esuli vennero accolti benevolmente dal re locale, che permise loro di stanziarsi dove avessero voluto. Fu allora un vaticinio di Carmenta ad indicare il sito più propizio, ovvero il colle Palatino, sul quale fu fondato l'abitato di Pallantio.

Il racconto relativo alla venuta di Evandro nel Lazio, e al ruolo della profetica madre Carmenta, ricorda per alcuni aspetti la straordinaria promozione dell'esule Lucumone, che grazie all'intervento della moglie Tanaquil, esperta profetessa etrusca, si trasferisce a Roma e ivi diviene sovrano con il nome di Tarquinio Prisco.

Se per le due figure maschili, quella di Evandro e di Lucumone, gli elementi comuni si fermano ad un confronto esteriore tra la simile iniziale natura di esuli e il felice comune esito che li vede assurgere al trono sul sito di Roma, per le due figure femminili il legame è ben più stretto, come il presente lavoro cercherà di mostrare.

¹ I, 31, 1.

Come Carmenta fa re Evandro, così Tanaquil fa re non solo Tarquinio Prisco, ma anche il suo successore Servio Tullio².

Anch'egli era straniero e forse, come adombrato dal nome, di origine servile, eppure da *Servus* della casa reale egli divenne re, proprio grazie alla capacità di leggere il volere divino di Tanaquil.

Se in una versione del mito è la regina, moglie di Tarquinio Prisco, ad operarsi per far salire il giovane Servio, figlio di una scintilla del focolare che aveva fecondato una schiava³ e predestinato dall'apparizione di un fuoco sulla sua testa, al trono⁴, tanto che Dionigi scriverà (IV, 4, 2): "In effetti gli andava apprestando la supremazia colei che era stata anche l'artefice di tutte le sue fortune e cioè la moglie del re defunto"⁵, altre versioni del mito presentano un intervento divino dietro la straordinaria promozione sociale di questo re-"servo". Egli era infatti in alcuni miti strettamente legato alla dea Fortuna, in merito Plutarco (*fort. rom.* 10) scrive: "il regno di Servio [...] appartiene totalmente alla Fortuna"⁶ e Valerio Massimo (3, 4, 3) osserva: "la fortuna mostrò la sua potenza soprattutto in Tullio, dando a questa città un re ch'era nato da una schiava"⁷. La dipendenza delle sue personali "fortune" dall'intervento divino è tanto stretta da aver fatto della dea, in alcuni racconti mitici, perfino la sua amante Plutarco afferma in merito (*fort. rom.* 10): "Egli si legò alla Fortuna e fece dipendere la propria sovranità da lei al punto di far credere che la Fortuna si congiungesse con lui, discendendo nella sua camera attraverso una piccola finestra che ora chiamano Porta

² G. Capdeville, "Servius Tullius et le mythe du premier roi", in *Mythe et Politique, Actes du Colloque de Liège*, Septembre 1989, Paris 1990, pp. 45-74.

³ Liv. 1, 41; Dion. Hal. IV, 2, 1-4.

⁴ Livio inizialmente (1, 39) nega l'origine servile di Servio, che però, in 1, 40, diviene fondamentale per l'intelligenza dei fatti, tanto più che la regina spronerebbe il suo protetto al trono con queste parole: *qui sis, non unde natus sis reputa*. Dionigi IV, 1, 1 lo presenta invece come "straniero e apolide". Sul ruolo della regina come elargitrice di sovranità non vi sono dubbi, Livio afferma infatti (1, 41) che fu lei ad investire Servio della nuova dignità: *Tuum est, inquit, Serui, si uir es, regnum*.

⁵ (trad. F. Cantarelli). vd. V. Fromentin, « Servius Tullius sans Fortuna? ou la figure du roi Servius Tullius chez Denys d'Halicarnasse », *ivi*, pp. 53-77.

⁶ (trad. G. Forni).

⁷ (trad. R. Faranda).

Fenestella"⁸. Ella si sarebbe congiunta con l'amato mortale nel tempio da questi edificato in suo onore nel Foro Boario⁹.

Per questo analogo ruolo di «faiseuse de rois»¹⁰, avuto dalla regina quanto dalla dea, Tanaquil è stata vista come una trasposizione umanizzata di Fortuna¹¹. Gli studiosi danno per lo più per assodato tale elemento dato il medesimo ruolo, svolto da entrambe, nella promozione sociale e nell'ascesa al trono di Servio¹² e nell'analogo ruolo ricoperto, in entrambi i miti, da una "finestra"¹³.

La dea accedeva da una finestra (identificata topograficamente con la *Porta Fenestella*, edificata presso il santuario) al *cubiculum Fortunae*¹⁴ per unirsi al re. Tanaquil avrebbe proclamato sovrano il suo prediletto affacciandosi alla finestra del palazzo reale. Tale elemento, a prima vista marginale, appare invece fondamentale¹⁵

⁸ (trad. G. Forni).

⁹ R. T. Ridley, "The Enigma of Servius Tullius", in *Klio* 57, 1 (1975), pp. 147-177.

¹⁰ P. M. Martin, "Tanaquil, la «faiseuse de rois»", in *Latomus* XLIV (1985), pp. 5-15.

¹¹ vd. tra gli altri J. Champeaux, *Fortvna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, I, Roma 1982, p. 286 e F. Coarelli, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma 1988, pp. 313-314 (la presenza della statua della regina/dea nel tempio di *Semo Sancus* con il fuso rimanderebbe alla sua caratterizzazione come uno dei *Tria Fata*; nella stipe del tempio del Foro Boario sono stati ritrovati fusi di legno e fusuerole, letti anch'essi come allusione al ruolo della dea quale divinità *ab origine* del fato; ivi, p. 327). Contro tale interpretazione, accettata dai più, vd. A. Momigliano, "Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia", in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, p. 455.

¹² C. Santini, "Tanaquil vel Fortuna", in *Giornale Italiano di filologia*, 57, 2 (2005), pp. 189-210.

¹³ Plut., *quaest. rom.* 36: "Chiamano una delle porte della città *thyris* (questo infatti significa *fenestra*) e presso di essa c'è la cosiddetta camera della Fortuna. Perché? Forse perché il re Servio, che fu molto fortunato, ebbe fama di incontrarsi con la Fortuna che gli faceva visita attraverso una finestra. Oppure questa è una favola; e invece il luogo ebbe tale denominazione dopo che, alla morte di Tarquinio Prisco, sua moglie Tanaquilla, donna saggia e regale, sporgendosi da una finestra si rivolse ai cittadini e li convinse a proclamare re Servio" (trad. N. Marinone). Cfr. *fort. rom.* 10; Liv. 1, 41 e Dion. Hal. IV, 5, 1. C. Grottanelli, "Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente", in *DA*, s. III, 5, 2 (1987), pp. 73-80; F. Coarelli, "Sull'area sacra di S. Omobono", in *PP* XXXII (1977), p. 37; J. Gagé, *Matronalia*, *Coll. Latomus*, IX, Bruxelles 1963, p. 43, n. 1.

¹⁴ J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 294; F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 307. La finestra sarebbe per Coarelli un elemento ricorrente nei templi a carattere oracolare (ivi, p. 310). Lo studioso identifica il *cubiculum* con una stanza sotterranea rinvenuta sotto il tempio del Foro Boario (ivi, p. 311 e p. 357).

¹⁵ Grottanelli ha osservato la sua grande diffusione nel mondo orientale, sempre in relazione con la conquista o la perdita della regalità (C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., pp. 73-79). Il tema si ritrova anche in Irlanda, nella figura di Mebd (J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 330; G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris 1943, p. 225).

laddove si pensi alle rappresentazioni orientali di Afrodite-Astarte alla finestra¹⁶, quale divinità promotrice di sovranità¹⁷.

La dea però, come tutte le divinità infatuate di mortali, finì per stancarsi presto del suo protetto¹⁸ (Ovidio, *fast.* 6, 784 parla di Fortuna definendola *dubia dea*), tanto che egli incontrò una morte tutt'altro che fortunata¹⁹. Ce lo dice il mito. Tullia, sua figlia (in cui gli studiosi hanno riconosciuto una versione negativizzata di Tanaquil-Fortuna), alleata con l'ex cognato, ora marito, Tarquinio, ne decise la morte e, in spregio del suo cadavere, fece scempio del suo corpo esanime calpestandolo con il suo *carpentum*²⁰.

¹⁶ F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 320 e p. 322.

¹⁷ E' la dea che a Cipro prende il nome di Afrodite Parakypousa/Prospiciens (C. Bonnet, *Astarté, dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996, p. 84; M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite di Cipro", in *MEFRA* 1980, p. 48; la studiosa definisce la dea colei che "legittimizza il sovrano arrivato al potere attraverso un atto di usurpazione"; ivi, p. 75), la quale era considerata la "più vecchia delle Parche", identificabile dunque con la romana dea della *Fors*, Fortuna (M. Torelli, *Storia degli Etruschi*, Milano 1981, p. 176). Il riscontro sull'origine muliebre della regalità di Servio sarebbe dunque da ricercarsi nel mondo fenicio (C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., pp. 89-90; M. Torelli, *Storia...*, cit., p. 176). Gagé osserva l'importanza della "finestra dell'apparizione" per la nomina del nuovo faraone in Egitto (J. Gagé, *Matronalia*, cit., p. 43, in nota). E' per noi di fondamentale interesse la raffigurazione di una dea alla finestra proveniente dalla Tomba Bernardini di Preneste (M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., p. 71).

¹⁸ Per altri celebri esempi vd. C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., p. 108: "il tema del re (prima favorito e poi) rovinato da una dea è dunque orientale e poi greco, e s'inserisce bene nel contesto della regalità orientale «ierogamica»", esso già nel II millennio a.C. era riferito a figure storiche vd. Sargon e Inanna. cfr. anche G. Piccaluga, *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma 1974, pp. 9-35.

¹⁹ Del resto, come aveva insegnato Solone a Creso, bisognava attendere la fine di un uomo per considerarlo effettivamente fortunato (M. Guarducci, "La Fortuna e Servio Tullio in un'antichissima *sors*", in *EPRO* 1983, p. 128). La Guarducci ha osservato come nel racconto ovidiano sui rapporti tra il re e la dea, quest'ultima, facendo intendere la sua voce nel tempio del Foro Boario, non avesse mostrato il minimo dispiacere né un qualche turbamento per la tragica fine dell'amato (ivi, p. 129). La dea sarebbe presentata dalle fonti con caratteri ambigui, rappresentando un ambito non "corretto", ovvero non ancora pienamente civico (C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., p. 105). Dopo la caduta dei monarchi il suo culto sembrerebbe essere stato risemantizzato, la sua capacità oracolare sembra essere stata infatti riadattata alla nuova temperie culturale: essa non avrebbe determinato più i destini individuali, ma, semplicemente, vi avrebbe sovrinteso, attraverso i vari riti di passaggio legati all'età (v. J. Gagé, *Matronalia*, cit., p. 39; F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 281 e J. Champeaux, *La religion romaine*, Paris 1998, p. 46).

²⁰ Per una dettagliata analisi del valore simbolico del carro in tale episodio si veda C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., pp. 80-85). Curiosamente un altro Tullius sarebbe morto perché caduto dal carro, il Manius Tullius ricordato da Liv. 2, 19 e Dion. Hal. V, 52-57 (V. E. Vernole, *Servius Tullius*, Roma 2002, p. 196).

Una donna aveva fatto re Servio e una donna lo aveva disfatto²¹. La dea orientale elargitrice di sovranità, cui l'arcaica Fortuna romana sembra ispirata, è spesso raffigurata sul carro in atto di travolgere i suoi avversari²². Il modello orientale sembra dunque assimilato organicamente²³. Ma non è tutto. L'archeologia sembra confermare²⁴.

Una *sors* (strumento di divinazione legato a Fortuna) di III secolo a.C.²⁵, proveniente da un'area periferica in cui è attestato un importante culto di Fortuna (probabilmente *Fanum Fortunae* nelle Marche²⁶), riporta una frase (*Fortuna Servios perit*),

²¹ Livio, osserva Grottanelli, insiste molto sull'origine non istituzionale, ma familiare, del potere di Servio, che *muliebri dono regnum occupasse*. Anche Plutarco (*fort. rom.* 10) osservava come la regalità di Servio dipendesse totalmente dalla Fortuna (C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., p. 72).

²² F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 316 e pp. 319-321.

²³ Il tema iconografico della dea che affianca il suo protetto sul carro come emblema di regalità appare anch'esso assai diffuso.

²⁴ Tale presenza e persistenza di idee orientali mostrerebbe l'importanza del periodo Orientalizzante in Italia (J. J. Bachofen, "From The Myth of Tanaquil. A study of Orientalism in Rome and Italy", ed. or. *Die Sage von Tanaquil*, Heidelberg 1870, in *Myth, Religion & Mother Right*, Princeton 1973, p. 219). Si devono in merito ricordare le forti influenze del mondo punico sull'Italia tirrenica in questo periodo; si sarebbe avuta una alleanza etrusco-cartaginese in chiave antigreca, come mostrerebbe la battaglia di Alalia, nella quale Cerveteri e Cartagine erano alleate contro i Focei, intorno al 540 a.C. (Erod. I, 166) e come attestano i trattati commerciali menzionati da Aristotele (*Pol.* III, 9, 1280 a), comprovanti una intesa così stretta che "si sarebbero potuti considerare Cartaginesi ed Etruschi come praticamente cittadini di una sola città" (M. Pallottino, "Les relations entre les Étrusque et Carthage du VII^e au III^e siècle avant J.-C. Nouvelles données et essais de périodisation", da *Cahiers de Tunisie* 44 (1963), in *Saggi di antichità*, I, Roma 1979, p. 371). Anche la monarchia romana aveva intavolato rapporti diplomatici con la grande potenza d'oltremare, come dimostrerebbe il primo trattato tra Roma e Cartagine (risalente con ogni probabilità al regno di Tarquinio il Superbo). Tale trattato cercava di arginare le scorrerie Cartaginesi tra il Tevere e Terracina, e testimonia di come effettivamente i Cartaginesi avessero un ruolo attivo lungo le coste del Lazio e dell'Etruria. "Siamo così portati a concludere che vi fu un periodo, verso la fine del VI secolo e il principio del V, in cui le relazioni fra Etruschi e Cartaginesi, più che di alleanza paritaria, furono in un certo senso di gravitazione delle città etrusche nella sfera di supremazia cartaginese; e in cui Cartagine poté far sentire addirittura la sua pressione commerciale, politica e militare sulle stesse coste tirreniche d'Italia" (M. Pallottino, "Nuova luce sulla storia di Roma arcaica dalle lamine d'oro di Pyrgi", da *St. Rom.* XIII (1965), in *Saggi di antichità*, cit., pp. 385-387).

²⁵ Il documento appare eccezionale per la sua antichità, non si deve dimenticare infatti che, tranne un probabile accenno al re Servio fatto nel IV secolo a.C. da Timeo (fr. 61 Jacoby), i primi documenti letterari datano al I secolo a.C. (C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., p. 91). Esso attesta dunque la sostanziale attendibilità della tradizione, anteriore ad ogni possibile rielaborazione antiquaria (F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 303).

²⁶ La *sors* è conservata al Museo di Fiesole, la provenienza è ignota, ma si ipotizza come altamente probabile una sua pertinenza a tale sito e al suo celebre *fanum*, tanto rinomato da aver improntato di sé il nome dell'odierna Fano (M. Guarducci, "Ancora sull'antica *sors* della Fortuna e di Servio Tullio", in *EPRO* 1983, p. 137).

evidentemente già all'epoca proverbiale²⁷, relativa all'ormai compromesso legame tra il re e la sua dea. Il testo nel suo complesso suona: "Se obbedirai²⁸ non (ti) voglio rovinare. Se non obbedisci, (ricordati che) per opera della Fortuna Servio andò in rovina" (*Se · cedues · perdere [·] nolo · ni · ceduas · Fortuna · Servios · perit* ·²⁹).

Servio è dunque fatto re e disfatto re per volere di una dea, una dea alla quale è così legato che ogni tempio di Fortuna di una qualche antichità a Roma viene attribuito al suo devoto fervore.

Il principale tempio dedicato alla dea, il più antico e venerando, è però proprio quello del Foro Boario, accanto al quale, o meglio, in stretta relazione con il quale, sorge un tempio sacro a Mater Matuta, l'unica altra dea che avrà in un mortale un suo diletto, quel Camillo ultimo baluardo dell'epopea romana secondo Dumézil³⁰.

Proviamo ora a uscire dal mito e ad entrare nella storia³¹. Secondo l' "etruscologo"³² imperatore Claudio³³, come lo definisce Heurgon, Servio Tullio sarebbe stato un

²⁷ E. Peruzzi, "Un'antichissima *sors* con iscrizione latina", in *PP* XIV (1959), p. 218; M. Guarducci, "La Fortuna...", cit., p. 125. Si veda in merito anche C. Grottanelli, "Il gioco e la sorte. Sulla filastrocca del re in Roma antica", in *SMSR* 62 (1996), pp. 237-246.

²⁸ E' stato osservato (Mariotti) il valore ideomatico di *cedere Fortuna*, ovvero obbedire alla Fortuna (M. Guarducci, "Ancora sull'antica *sors*...", cit., p. 131).

²⁹ M. Guarducci, "Ancora sull'antica *sors*...", cit., p. 131 e *Eadem*, "La Fortuna...", cit., p. 125.

³⁰ G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, III, Paris 1981³, pp. 114-115. Non è forse un caso che sia legato a Mater Matuta l'altro condottiero, Camillo (L. Piccirilli, "Camillo...", cit., p. 415; G. Dumézil, , *Mythe et Épopée*, III, cit., p. 93), ritenuto, come Servio, nuovo fondatore della patria, l'ultimo grande "personaggio mitico" della storia di Roma ("La figure de Camille domine le dernier siècle de «l'histoire romaine avant l'histoire»"; G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, III, cit., p. 93). Camillo è colui che verosimilmente reintrodusse il trionfo (F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 410 e pp. 430-431), colui che si presentò a Roma su un carro trainato da quattro bianchi destrieri per mostrarsi quale prediletto della dea (G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, III, cit., pp. 100-101) e che concesse alle matrone romane l'uso del *carpentum* (Liv. 5, 29, 9 e Fest. 282 L). "L'uso del carro, nell'antichità romana – osserva Brelich -, rientra sempre e senza eccezione in una sfera sacrale, super-umana" (A. Brelich, "Il mito nella storia di Cecilio Metello", in *SMSR* XV (1939), p. 33, vd. anche p. 40).

³¹ Ampolo osserva come Servio sia un personaggio storico mitizzato mediante l'adattamento di dati storici ad un antico modello di origine orientale (C. Ampolo, "Servio Tullio e Dumézil (osservazioni su Dumézil e le tradizioni e i documenti della storia romana del VII-VI secolo a.C.)", in *OPUS* II (1983), p. 397; giudizio condiviso da C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., p. 71), la sua figura sarebbe stata oggetto di un "incipiente processo di eroizzazione" (M. Pallottino, *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano 1993, p. 251). La presenza di aspetti sovrumani nella leggenda di Servio sarebbe funzionale a caratterizzare il suo regno "come un episodio irripetibile dell'antichità, fondante le condizioni dell'attualità, ma senza alcuna possibile «riattualizzazione»" (V. E. Vernole, *Servius Tullius*, cit., p. 92).

³² J. Heurgon, "La vocation étruscologique de l'empereur Claude", in *Scripta Varia*, Latomus 191, Bruxelles 1986, pp. 427-432.

avventuriero proveniente da Vulci, noto in ambito etrusco con il nome di Mastarna³⁴, personaggio indiscutibilmente di un certo rilievo visto che il suo nome ricorre in una saga di grande diffusione.

La sua figura, in nudità eroica, come si sa, compare sulle pareti della tomba François di Vulci (databile al terzo quarto del IV secolo a.C.³⁵), la stessa città dalla quale proviene l'abbondante materiale ceramico rinvenuto presso l'area sacra di S. Omobono³⁶. In tale raffigurazione egli appare nell'atto di liberare, insieme ad Aulo Vibenna, Celio Vibenna, mentre il suo compagno *Marce* Camitlas si occupa dell'uccisione di un Cneo³⁷ Tarquinio Romano (forse non è casuale che la tradizione ricordi i figli di Anco *Marcio* come assassini del primo Tarquinio³⁸).

Una spedizione nella quale compare un Mastarna, presunto Servio, porta dunque alla morte di un Tarquinio Romano; l'eco della tradizione sembrerebbe evidente³⁹.

Il ritrovamento di un frammento ceramico a Portonaccio della prima metà del VI secolo (del periodo serviano per intenderci), attesta l'esistenza di un dedicante

³³ D. Briquel, "Claude, érudit et empereur", in *CRAI* 1988, pp. 217-232.

³⁴ CIL XIII, 1668 e Tac., *ann.* 11, 23-25; cui si aggiungono le testimonianze frammentarie di Varro, *ling.* 5, 46 e Fest. 486 L.

³⁵ F. Coarelli, "Le pitture della tomba François a Vulci: una proposta di lettura", in *DA* s. III, 1,2 (1983), p. 48.

³⁶ M. Pallottino, "Fatti e leggende (moderne) sulla più antica storia di Roma", in *SE XXXI* (1963), p. 22 e *Idem, Origini e storia...*, cit., p. 249; J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 256. Dalla tomba di Iside a Vulci proviene materiale cipriota – così come dalla tomba della Polledrara – che confermerebbe i contatti con il mondo fenicio-orientale nel VI secolo a.C. (M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., pp. 49-50 e p. 63). In quello che Pallottino definisce il "periodo della grande intesa etrusco-cartaginese", tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C., Vulci ha un ruolo predominante: "on peut supposer que cette ville jouissait alors d'une prospérité et d'une puissance remarquables et qu'elle a joué un rôle prédominant dans le commerce avec Carthage". Le importazioni etrusche, per la maggior parte provenienti proprio da Vulci, iniziano a sparire da Cartagine verso la fine del VI secolo, forse proprio a seguito della decadenza di città quali Vulci e Cerveteri (M. Pallottino, "Les relations entre les Étrusque et Carthage...", cit., pp. 373-374). La dedica di Thefarie, databile intorno al 500 a.C., mostra la persistenza dei legami con Cartagine, essendo considerata come un atto di deferenza verso tale città, che forse aveva imposto una sorta di protettorato (M. Pallottino, "Nuova luce...", cit., pp. 382-383).

³⁷ In questo Tarquinio si è voluto da alcuni riconoscere il Prisco; circa la discordanza tra il prenome attestato epigraficamente e quello conservato dalla tradizione si è pensato ad una derivazione di *Lucius* da *Lucumo*, con la trasformazione di un nome comune etrusco in un nome proprio romano, ipotizzata, ad esempio, anche per Porsenna (V. E. Vernole, *Servius Tullius*, cit., p. 188).

³⁸ Liv. 1, 41 e Dion. Hal. IV, 4, 1. vd. F. Coarelli, "Le pitture...", cit., p. 49.

³⁹ Conferma dei contrasti tra Roma e Vulci sarebbe data dalla circostanza che nessuna *gens* di Vulci entrò nel senato romano (F. Coarelli, "Le pitture...", cit., p. 68).

chiamato Aulo Vibenna⁴⁰. Lo stesso personaggio si ritrova come destinatario di una dedica, su una coppa proveniente forse proprio da Vulci, appena un secolo dopo⁴¹. Ancora un secolo e, in compagnia del fratello, appare eroizzato su uno specchio di Bolsena⁴² nel quale figura in atto di compiere un agguato contro un apollineo Caco⁴³. Ma non è tutto. Una frammentaria documentazione⁴⁴ ci dice che Celio era arrivato a Roma dove, trovando la morte, avrebbe dato il nome all'omonimo colle.

Il fratello Aulo invece sarebbe stato ucciso (*per manus servuli*) da un servo di suo fratello (Arnobio specifica: *cuius germani servuli vita fuerit spoliatus et lumine*⁴⁵). Interessante, per identificare l'assassino, la circostanza che Mastarna fosse noto proprio come *sodalis fidelissimus* di Celio⁴⁶, e che la sua condizione servile sia ipotizzata data l'assenza di una formula onomastica articolata nell'affresco sopra citato⁴⁷, inoltre Mastarna non sarebbe una semplice resa etrusca di *magister*⁴⁸, come

⁴⁰ TLE² 35. J. Heurgon, "La coupe d'Aulus Vibenna", in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Vendôme 1966, pp. 515-527; M. Pallottino, "A proposito della iscrizione veiente di Avile Vipiennas", in *SE XV* (1941), p. 399, scettico in un primo momento sull'identificazione finirà per accettarla: *Idem, Origini e storia...*, cit., p. 243.

⁴¹ M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 243.

⁴² "Il caso di Aulo Vibenna prova senza possibilità di dubbi che un personaggio storico del VI secolo a.C. è divenuto col tempo (forse già nel V) un personaggio mitico (...). Se i racconti su Roma arcaica sono in alcuni casi mito trasformato in storia e la mentalità romana ha 'demitizzato', in altri casi – come quello di Servio e di Aulo Vibenna – le vicende storiche sono state a loro volta trasformate in mito". Per valutare a pieno la storia dei primi secoli della città si dovrebbero dunque tener presenti i due processi, "non basta una sola chiave per aprire le porte di Roma arcaica" (C. Ampolo, "Servio Tullio...", cit., p. 397).

⁴³ Tradizione che si ritrova in Sol. 1, 8 = Gell. fr. 7 P, che lo presenta come ambasciatore presso Tarconte. La medesima raffigurazione si ritrova anche in diverse urne etrusche, nelle quali non è però presente la specificazione dei nomi dei personaggi coinvolti (M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 240; A. Mastrocinque, *Romolo*, Este 1993, p. 78).

⁴⁴ L'avventura dei Vibenna costituisce "un capitolo della storia di Roma che manca completamente nei racconti degli storici di età tardo-repubblicana e imperiale" ne "abbiamo qualche sentore (...) dagli scritti di erudizione" in cui vi sarebbero "spunti di autorevole credibilità" (M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 237).

⁴⁵ *nat.* 6, 7. F. Coarelli, "Le pitture...", cit., p. 51; M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 237 e p. 242. D. Briquel, « Le témoignage de Claude sur Mastarna/Serviu Tullius », in *RBPH LXVIII*, 1 (1990), p. 101.

⁴⁶ CIL XIII, 1668 riportante il testo del senatoconsulto claudiano di Lione rielaborato da Tac., *ann.* 11, 23-25.

⁴⁷ E' l'unico a presentare un solo elemento onomastico tra gli assalitori, insieme a Rasce. Interessante che i quattro avversari soccombenti presentino tutti l' "etnico", si potrebbe per loro ipotizzare il ruolo di capi delle rispettive città (M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit. p. 240).

⁴⁸ L. Bianchi "Il *magister* Servio Tullio", in *Aevum LIX*, 1 (1985), pp. 57-68.

sostenuto dai più, ma verrebbe, secondo Pallottino, da *macstr* + *-na* (di appartenenza), indicante cioè colui che appartiene al *magister*⁴⁹, il suo *sodalis*.

Una tradizione minoritaria colloca la saga dei Vibenna ai tempi di Romolo⁵⁰, ma la maggior parte delle fonti situa le avventure dei due fratelli proprio nel periodo serviano.

Il mito relativo al ritrovamento di una testa umana durante lo scavo delle fondamenta del tempio di Giove effettuato dal Superbo⁵¹, ancora intatta e con la significativa iscrizione *Olus (Aules) rex*, da cui il Campidoglio prenderà il suo nome (da *Caput-oli*), ci riporta proprio al periodo che qui interessa⁵² (e che l'Aulo di cui si parla fosse proprio Vibenna lo confermerebbe, oltre ad Arnobio⁵³, che parla di un *Olus Vulcentanus*, la documentazione iconografica della tomba François, giacché, come ha rilevato Coarelli, in base all'analisi dei primi disegni eseguiti degli affreschi, ai piedi dell'eroe era forse raffigurata una testa barbata, possibile prefigurazione della sua tragica fine, secondo quella "visione sintetica del tempo" che caratterizza il linguaggio simbolico della raffigurazione⁵⁴).

Anche per Mastarna infine l'imperatore Claudio ricordava una *varia fortuna*.

Le fonti archeologiche ci dicono dunque che una compagnia di ventura proveniente da Vulci, guidata dai Vibenna, si sarebbe spinta fino a Roma in cerca di fortuna e potere⁵⁵. Con l'uccisione di un Tarquinio e la morte di Celio sarebbe poi salito al

⁴⁹ M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 245.

⁵⁰ Per le fonti vd. F. Coarelli, "Le pitture...", cit., p. 50. La saga dei gemelli presenterebbe inoltre, in alcune versioni, una rispondenza sorprendente con le vicende dei fratelli Vibenna, elemento che non può essere una casualità. L'anonimo autore dell'*Origo gentis Romanae* (22, 8) cita in merito, quale sua fonte, gli autorevoli *Libri Pontificales* (F. Coarelli, "Le pitture...", cit., p. 65).

⁵¹ Liv. 1, 55.

⁵² La presenza stessa di *Cneve Tarχunies Rumaχ* nell'affresco vulcente garantirebbe altresì "l'ancoraggio cronologico dell'intera storia con l'età dei Tarquini" (M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 239). vd. anche A. Mastrocinque, *Romolo*, cit., p. 86.

⁵³ *nat.* 6, 7 = Fab. Pict. fr. 12 P.

⁵⁴ F. Coarelli, "Le pitture...", cit., p. 52.

⁵⁵ Esistono anche altri esempi dell'avventurosa e aggressiva mobilità dei gruppi aristocratici e dei loro *sodales*, si pensi a Lucumone (Tarquinio Prisco), Porsenna o Atto Clauso (M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., pp. 229-230). In merito all'attività dei Vibenna, Pallottino osserva come essa costituisca "un grosso sconvolgimento" che avrebbe "turbato l'Etruria meridionale e Roma", tale azione militare svolta "a scopo di rapina e conquista (...) è un esempio tipico dell'avventurosità delle aristocrazie arcaiche" avente il carattere di "iniziativa privata" (ivi, p. 243).

trono il re Aulo, presto ucciso dal *Servus* di suo fratello⁵⁶. A questo punto, sulla base delle allusioni presenti nelle fonti letterarie, si potrebbe ipotizzare che egli, non avendo la legittimità del regno, (le fonti ricordano unanimemente come Servio regnasse *iniussu populi*⁵⁷), cercò di crearsela⁵⁸ servendosi dei modelli orientali allora in voga in tutto il bacino del Mediterraneo, attraverso la ierogamia con una dea donatrice di regalità⁵⁹: a Roma, Fortuna⁶⁰.

Cosa successe alla morte di Servio?

L'area sacra di Fortuna nel Foro Boario sarebbe stata in tali anni modificata nel suo impianto decorativo (alcuni ipotizzano un intervento dovuto forse ad un incendio, ma la continuità tra le due prime fasi sarebbe evidente⁶¹). Sulla sommità del tempio venne posto un acroterio raffigurante una dea che introduce Eracle nell'Olimpo⁶². Vi

⁵⁶ M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., pp. 245-248. G. Capdeville, *Volcanvs. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Roma 1995, pp. 28-38.

⁵⁷ Già l'ascesa di Tarquinio aveva costituito un atto anomalo e traumatico (Liv. 1, 35: *Isque primus et petisse ambitiose regnum*). Allo stesso modo la presa di potere da parte di Servio avvenne irregolarmente, resta traccia di tale irregolarità e della sua origine violenta anche nella tradizione che presenta benevolmente il re (M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 233), vd. Liv. 1, 41: *Seruius... primus iniussu populi, uoluntate patrum regnavit* e Dion. Hal. IV, 8, 2, in cui si ribadisce che il regno di Servio fu considerato illegale poiché non fu nominato dal senato attraverso l'interregno. Nonostante questa modalità "impropria" di acquisizione del potere, Servio vantava un'ottima fama nel ricordo dei posteri; Accio nel *Brutus* ne faceva addirittura il fondatore della libertà: *Tullius qui libertatem civibus stabiliverat* (Cic. *Sest.* 123; vd. anche Liv. 1, 60, 3). Il giudizio positivo espresso su un "tiranno" non è in realtà un'eccezione in tale periodo, si pensi a Pisistrato, sulla cui tirannide "sono unanimi le valutazioni positive della tradizione antica" (D. Musti, *Storia greca*, Bari 1992, p. 326), a differenza di quanto avverrà per il figlio Ippia ad Atene, così come a Roma con Tarquinio il Superbo.

⁵⁸ M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 250.

⁵⁹ Vernole nega, in maniera a dire il vero poco convincente, l'esistenza di un modello ierogamico, verso la quale converge invece, come precedentemente visto, tanto la documentazione letteraria quanto quella archeologica e sulla quale appaiono concordi gli studiosi (V. E. Vernole, *Servius Tullius*, pp. 130-133 e p. 138).

⁶⁰ Assimilata, come più volte ripetuto, all'Astarte cipriota. Interessante la circostanza che la casa di Servio sorgesse presso il *vicus Cuprius* (Varro, *ling.* 5, 159; F. Coarelli, "Sull'area sacra di S. Omobono", cit., p. 37). vd. anche C. Ampolo, "Livio I 44, 3: la casa di Servio Tullio, l'Esquilino e Mecenate", in *PP CCLXXXVI* (1996), pp. 27-32.

⁶¹ F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 209.

⁶² Tale gruppo acroteriale, di riconosciuto valore tirannico, trova rispondenza cronologica con il regno del Superbo (M. Cristofani, "Sulle terrecotte di S. Omobono", in *PP XXXVI* (1981), pp. 31-32).

è stata vista Minerva⁶³, ma ancor meglio Astarte anche alla luce dei riconosciuti elementi ciprioti nella figura di Eracle⁶⁴ (identificabile allora con Melqart⁶⁵).

Il c.d. acroterio cela un chiaro riferimento ad un modello tirannico⁶⁶: il re regna per volere della dea⁶⁷.

Improvvisamente, con quella che sembra una straordinaria corrispondenza con la cacciata di Tarquinio, il complesso santuarioale di S. Omobono viene completamente distrutto da un intervento definito da Coarelli violento e sistematico⁶⁸. L'odiato sovrano fugge a Cere⁶⁹ dove, proprio in un contesto topografico rispondente a quello romano (fuori dall'abitato, presso una struttura portuale), sorge nello stesso periodo un tempio, edificato, è ancora un documento archeologico a dircelo, da un sovrano per ringraziare una dea del regno che gli ha concesso⁷⁰.

In breve tempo il primo edificio templare dedicato ad Uni-Astarte⁷¹ (tempio B) è affiancato da un altro tempio dedicato a Thesan-Leucothea (tempio A), divinità assimilabili, nei loro tratti fondamentali, a Fortuna e Mater Matuta. Le strutture sono talmente rispondenti da aver fatto supporre agli archeologi un chiaro influsso da parte

⁶³ Specialmente in merito al ruolo tirannico di tale tema nell'Atene di Pisistrato (C. Ampolo, "Il gruppo acroteriale di S. Omobono", in *PP XXXVI* (1981), p. 33).

⁶⁴ F. Coarelli, "Sull'area sacra di S. Omobono", cit., p. 36; M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., p. 71.

⁶⁵ F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., pp. 232-233; S. Ribichini-P. Xella, *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma 1994, p. 23. Tale dio avrebbe improntato di sé la figura dell'eroe Melikerte (M. Yon, "Cultes phéniciens à Chypre: L'interprétation chypriote", in *Studia Phoenicia IV, Religio phoenicia, Acta Colloquii Namurcensis*, 14-15 Dicembre 1984, a cura di C. Bonnet, E. Lipinski, P. Marchetti, Namur 1986, p. 129). La Verzár propone di vedere nella dea direttamente Fortuna (M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., p. 71).

⁶⁶ La figura di Tarquinio, che secondo Pallottino mostrerebbe una "sostanziale autenticità" (accompagnata però da un pesante giudizio negativo), presenterebbe un tiranno "nel senso delle tirannidi greche" (M. Pallottino, *Origini e storia...*, cit., p. 269).

⁶⁷ Riceve da essa "la giustificazione del carisma (e potere) monarchico" (F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 234).

⁶⁸ F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 221 e p. 410. La Champeaux ritiene che sia stata proprio la rivoluzione del 509 a cancellare i legami prima esistenti tra Fortuna, "dea della sovranità", e la monarchia (J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 327).

⁶⁹ Liv. 1, 60. M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., p. 75.

⁷⁰ F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit. p. 340, pp. 358-362 e in particolar modo p. 361.

⁷¹ A Malta si ritrova l'identificazione di Astarte con Era/Giunone Regina (S. Ribichini-P. Xella, *La religione fenicia...*, cit., p. 24).

del contesto santuarioale romano⁷². Significativo del resto il fatto che una delle lamine di Pyrgi ricordi come il santuario più antico fosse stato dedicato da Thefarie Velianas⁷³, "re su Cere" per volere di Astarte⁷⁴.

Le antefisse architettoniche di tale tempio rinvierebbero ugualmente alla sfera della ierogamia tra sovrano e divinità, tema che si ritrova legato, nella cultura cipriota, come più volte accennato, all'Afrodite di Paphos⁷⁵.

La Verzár propone in merito una interessante interpretazione dell'intero programma figurativo. Essa vede, nelle antefesse raffiguranti un personaggio maschile circondato da vampe, la rappresentazione simbolica dell'uomo designato re dalla miracolosa apparizione delle fiamme⁷⁶, che si ritrova nella vicenda di Servio, di Ceculo⁷⁷ e di

⁷² F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit. p. 247 e pp. 357-361.

⁷³ TLE² 873-874. M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Firenze 1975, p. 79.

⁷⁴ Il medesimo rapporto di riconoscenza verso la dea che concede il regno si ritrova nell'iscrizione di Yeh-Awmilk da Byblos in cui il re vi afferma di dovere il trono ad una dea: "Io sono Yeh-Awmilk, re di Byblos [...] che la Signora, patrona di Byblos, ha fatto re su Byblos" (J. Elayi, "Le roi et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse", in *Studia Phoenicia* IV, cit., p. 250; C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., p. 88; lo studioso sottolinea il medesimo tema nella vicenda di Sargon e Ištar; la dea è altrove definita "colei che dona lo scettro, il trono, gli anni di regno a tutti i re", J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 331). L'iscrizione di Pyrgi ricorderebbe dunque la celebrazione della ierogamia tra la dea ed il sovrano (G. Colonna, "Dèi ed eroi greci in Etruria. L'altorilievo di Pyrgi con i sette contro Tebe", *Atti del Colloquio Internazionale*, Roma-Santa Severa 14-16 aprile 1997, p. 298), confrontabile con il mito del legame tra la dea e Melqart, re di Cipro (C. Bonnet, *Astarté*, cit., pp. 120-121; M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., pp. 69-71), che ben si prestava quale paradigma della divina investitura (G. Colonna, "Dèi ed eroi...", cit., p. 304). Il principale scopo di tali pratiche, l'eco delle quali è conservato da tali iscrizioni fino a noi, era proprio quello di legittimare il potere, come attestano le numerose testimonianze relative alla dea provenienti dalla Fenicia, che mostrano come "elle est la garante de la souveraineté" (C. Bonnet, *Astarté*, cit., p. 121). Se si accettasse l'interpretazione dalla riga 6 del testo fenicio della tavoletta di Pyrgi (che presenterebbe caratteri ciprioti, ivi, p. 125; F. Coarelli, "Sull'area sacra di S. Omobono", cit., p. 37; M. Torelli, *Storia...*, cit., p. 202 e M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., p. 78), relativa al ruolo attivo avuto dalla dea nella richiesta del tempio (accettato anche da Colonna, "Dèi ed eroi...", cit., p. 295), che essa avrebbe "richiesto per sé", si potrebbe riconoscere in essa un responso oracolare della dea, che presenta sovente tale caratterizzazione (C. Bonnet, *Astarté*, cit., p. 121). La Verzár osserva come "il contenuto delle lamine di Pyrgi rispecchi una storia parallela a quella di Servio Tullio" (M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., p. 75).

⁷⁵ C. Bonnet, *Astarté*, cit., p. 125.

⁷⁶ Nell'Eneide due personaggi destinati alla sovranità vivono tale prodigio, Iulo (2, 682-684) e Lavinia (7, 73-77). B. Liou-Gille, *Une lecture «religieuse» de Tite-Live I*, Langres – Saints – Geosmes 1998, p. 319.

⁷⁷ Verg., *aen.* 7, 678 e Serv., *aen.* 7, 678-681.

altri personaggi destinati da tale miracolosa apparizione al trono⁷⁸. Come a Roma, anche qui il programma decorativo del santuario rimanderebbe alla figura di Eracle ed alla sua apoteosi⁷⁹, tema che, anche in Etruria, si presenterebbe come "squisitamente «tirannico»"⁸⁰, rappresentando "la massima espressione delle aspettative nutrite da chi era riuscito a conquistarsi, anche col vantato appoggio della divinità, un forte potere personale"⁸¹.

L'altorilievo centrale del tempio A, databile alla metà del IV secolo a.C. (che non si doveva però discostare, nel contenuto, dal programma decorativo che lo aveva preceduto⁸²) raffigura poi l'accoglimento, da parte di Eracle, di Ino e Melikerte, che trova perfetta corrispondenza con il mito romano dell'introduzione del culto di Mater Matuta a Roma, attestato da un acroterio frammentario rinvenuto insieme a quello dell'apoteosi di Ercole a S. Omobono e databile al 530-520 a.C.⁸³. Significativo il fatto che alcuni elementi testimonino l'esistenza di resti raffiguranti, secondo gli archeologi, la dea con Palemone fra le braccia, oltre ad un'altra statua di Ercole con accanto una divinità femminile di cui resta solo il piede destro⁸⁴, forse Carmenta che accoglie Mater Matuta?

⁷⁸ M. Verzár, "Pyrgi e l'Afrodite...", cit., pp. 64-67. Per le leggenda dell'apparizione del fuoco qualificante il futuro re vd. G. Dumézil, *Servius...*, cit., p. 220. Coarelli vi legge un riferimento all'apoteosi, tramite il fuoco, di Melqart (Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 353). Colonna vi vede invece Usil (G. Colonna, "La dea di Pyrgi: bilancio aggiornato dei dati archeologici (1978)", da *Die Göttin von Pyrgi*, Firenze 1981, pp. 13-37) in *Idem, Italia ante romanum imperium, scritti di antichità etrusche, italiche e romane (1958-1998)*, IV, Pisa-Roma 2005, p. 2262).

⁷⁹ Apparterrebbero a tale tempio terrecotte raffiguranti Eracle tra cavalli alati alludenti alla sua apoteosi (G. Colonna, "Dèi ed eroi...", cit., p. 280 e p. 283; *Idem*, "La dea...", cit., p. 2266. Una raffigurazione analoga si ritrova a S. Omobono e nel Palazzo di Acquarossa (C. Grottanelli, "Servio Tullio...", cit., p. 101). Il dio è il principale protagonista dell'apparato decorativo del tempio. Il ciclo degli altorilievi era, secondo Colonna, con tutta probabilità completato dall'apoteosi del dio "narrata nella versione «matrimoniale» che poneva in special risalto il ruolo positivo avuto in essa da Era, attraverso l'ipostasi della dea rappresentata dalla prediletta figlia Ebe", promessa sposa "che si accinge a condurre col suo carro l'eroe tra gli dèi" (G. Colonna, "Dèi ed eroi...", cit., p. 288. Una processione di carri con cavalli alati proviene, come visto, dalla II fase del tempio di S. Omobono). Il programma figurativo dell'edificio culminava nell'acroterio raffigurante l'apoteosi del dio (G. Colonna, "Dèi ed eroi...", cit., pp. 289-292).

⁸⁰ *ivi*, p. 293.

⁸¹ *ibidem*.

⁸² G. Colonna, "Dèi ed eroi...", cit., p. 325.

⁸³ *ivi*, p. 327.

⁸⁴ *ibidem*, nota 306.

Ma torniamo a Tarquinio il Superbo.

Mentre il tiranno devoto alla Fortuna elargitrice di potere minacciava di riprendere la città, il santuario dal quale prendeva la sua legittimazione, inscindibilmente legato alla sovranità e al trionfo, venne distrutto.

A questo punto, a titolo di ipotesi, possiamo chiederci se tale atto fosse una voluta soluzione adottata dai Romani per scongiurare il rischio che altri uomini potessero farsi prediletti della dea o degli dèi. Un estemporaneo atto materiale accompagnato forse da una profonda riforma religiosa. L'eliminazione dei miti divini che potevano legare gli uomini alle divinità, la rimozione degli aspetti genealogici e ctonii, potevano assolvere a tale necessità, portando altresì a scegliere o a riscegliere come garante un dio sovrano, alieno da ogni contaminazione con il potere muliebre di elargire il potere⁸⁵, lo Iuppiter⁸⁶ che, con il poderoso tempio voluto da Tarquinio per spostare il baricentro politico della lega dal Monte Albano a Roma⁸⁷ (concordemente con il programma politico serviano che aveva voluto un tempio di Diana sull'Aventino, ad imitazione di quello della Lega Ionica di Efeso), prometteva l'egemonia politica sul Lazio. Può forse rintracciarsi in tali stravolgimenti il movente storico della demitizzazione, svelata ma non spiegata da C. Koch.

Giove romano doveva essere allontanato dal possibile legame genealogico con uomini e dèi, si dovrà aspettare Scipione l'Africano per avere un uomo proclamantesi, sotto l'influsso dell'ellenizzazione, suo figlio⁸⁸, e altresì con ogni componente ctonia in quanto manifestazione del potere fecondo ed elargitore di beni delle dee "cererie".

⁸⁵ V. E. Vernole, *Servius Tullius*, p. 97. "La teologia della dea dispensatrice di sovranità, diffusa dalla koiné greco-etrusco-italica", riconosce Vernole, "può aver costituito un paradigma alternativo (rispetto all'ordinamento in senso giovio a Roma)" (ivi, p. 99).

⁸⁶ In merito Brelich osservava la singolarità di tale scelta che potrebbe dunque non essere "originaria e spontanea" quanto piuttosto "una scelta cosciente presa in un secondo, sia pure antichissimo, tempo: nulla dimostra, infatti, - benché del resto nulla escluda - che le funzioni poliadi fossero attribuite a Iuppiter anche anteriormente alla fondazione del tempio capitolino. Certo è che con questa scelta Roma si distingue dalle altre città latine" (A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1972, pp. 53-54).

⁸⁷ Liv. 1, 52-53; G. Colonna, "Tarquinio Prisco e il tempio di Giove Capitolino", in *PP XXXVI* (1981), p. 48; R. Bloch, *Tite-Live et les premiers siècles de Rome*, Paris 1965, p. 81.

⁸⁸ L. Piccirilli, "Camillo fra Roma e Cere", in *PP XXXV* (1980), p. 422.

Non a caso quando si ripropose il tema del prediletto della divinità, questo si presentò nuovamente come preferito di Fortuna, e non è un moderno a dirlo, ma Plutarco, il quale ricorda: "Silla si spacciava apertamente, in virtù delle sue imprese, come figlio della Fortuna, proclamando con le parole dell'Edipo di Sofocle «Mi ritengo figlio della Fortuna», e in lingua latina era chiamato Felix, ma per i Greci scrisse così «Lucio Cornelio Silla Epafrodito»" (*fort. rom.* 5)⁸⁹.

Facciamo ora un passo indietro e torniamo all'area sacra di S. Omobono.

Sappiamo quale importanza avesse a Roma la prossimità dei diversi luoghi di culto, specialmente per l'epoca arcaica, nella quale si esprimeva, attraverso un rapporto topografico, il rapporto culturale esistente tra le rispettive divinità. Il mito della venuta di Mater Matuta e Portuno nel Lazio, e la loro accoglienza da parte di Ercole e Carmenta lo rende palese, giacché vi sono coinvolte le principali divinità titolari di templi nell'area del Foro Boario e del vicino Foro Olitorio.

Dunque nel mito è Carmenta, e non Fortuna, a presentare uno stretto legame con Mater Matuta. Ora potrebbe forse non essere casuale che una paretimologia volesse il suo nome derivato da *carpenta*⁹⁰, ovvero dal carro (*carpentum*) così importante nella raffigurazione della Fortuna elargitrice di sovranità e della perfida Tullia-"Mala" Fortuna. Il tempio stesso della dea, situato lungo le pendici sud-occidentali del Campidoglio⁹¹, sarebbe stato, secondo la tradizione, dedicato dalle matrone romane come ringraziamento per i felici parti che accompagnarono l'abolizione della lex

⁸⁹ (trad. G. Forni). vd. anche F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., p. 301. La stessa Venere presentava elementi di confronto con Astarte (avendo come punto di mediazione proprio l'Afrodite di Cipro) e, a Roma, con Fortuna (J. Champeaux, *Fortvna*, cit., pp. 378-395). vd. N. Boëls-Janssen, "Les signes de royauté à l'époque royale: prédestination ou confirmation", in *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, ed. M. Fartzoff, É. Smadja e É. Geny, Paris 2002, "Les rois étrusques", p. 51.

⁹⁰ *Ov., fast.* 1, 619-620. G. Pisani Sartorio, s.v. "Carmentis, Carmenta", in *Lexicon topographicum urbis Romae*, I, Roma 1993, p. 240 (cfr. nota 185).

⁹¹ Tale tempio sarebbe stato preceduto da strutture più risalenti ugualmente intitolate alla dea. L'antichità del culto di Carmenta è testimoniata anche dalla presenza di un *flamen* a lei intitolato (Cic., *Brut.* 14, 56; CIL VI, 3720) e di feste *Carmentalia* nel più antico feriale, l'11 ed il 15 gennaio (*Ov., fast.* 1, 461-586 e 617-724; Varro, *ling.* 6, 12; *Fasti Praenestini* CIL I², p. 307; R. Pettazzoni, "Carmenta", in *SMSR XVII* (1941), pp. 8-12 e C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007, p. 228).

Oppia⁹² (la quale per un breve periodo - dal 215 al 195 a.C. – aveva loro vietato l'utilizzo del *carpentum*) e con essa la fine della ritorsione delle donne, così oltraggiate, di procreare figli⁹³.

Una conferma di tale percepita prossimità tra le due figure divine ci viene anche dalle fonti, ed in primo luogo da Virgilio, che si riconferma un grande conoscitore, ed una ottima fonte ricostruttiva, della più antica religione romana. Già in un precedente lavoro⁹⁴, riprendendo delle osservazioni fatte da Poccetti circa la presenza di "dislocazioni onomastiche"⁹⁵ nel testo virgiliano, si è notato come il Poeta presenti dei rimandi, delle allusioni, a realtà percepite come prossime. Come la presenza di Alletto nella Valle d'Ansanto mostrava il suo carattere di *Umbilicus*, e celava dietro l'Erinni un accenno ad una Mefitis condannata da questo momento in poi ad essere vista quale *dea odoris gravissimi*, così la presenza in Eneide 8, 334 della *Fortuna Omnipotens* potrebbe non essere casuale. E' infatti proprio la Fortuna in Virgilio a indicare agli Arcadi il luogo in cui fermarsi, Carmenta sarà nominata due versi dopo, e avrà il medesimo compito di faticosa guida, le due figure appaiono in tale passo come strettamente connesse nel ruolo di promozione del sito di Roma quale sede prescelta dai fati. Un altro indizio può forse venirci da Ovidio, nei suoi Fasti egli più volte presenta l'attributo *felix* accanto ai nomi di Carmenta ed Evandro. Abbiamo visto come dalla testimonianza di Plutarco fosse messo in valore l'attributo di *Felix*, che Silla amava attribuirsi, strettamente legato alla dea Fortuna. Può dunque non essere casuale l'allusione al *felix pes* che tocca la riva del Tevere (1, 514), *felix* è Evandro che ebbe tale luogo per esilio (1, 540), *felix uates* è infine definita Carmenta (1, 585); nell'Ade descritto da Silio Italico, il nome di Tanaquil seguirà immediatamente quello della *Euandria mater* (13, 816-820).

⁹² Plut., *quaest. rom.* 56; Ov., *fast.* 1, 619-628; Liv. 34, 1.

⁹³ R. Pettazzoni, "Carmenta", cit., pp. 1-2.

⁹⁴ F. Calisti, "Mefitis in Vergil: *saevamque exhalat opaca mephitim*", negli Atti del *Symposium Cumanum 2007* di prossima pubblicazione.

⁹⁵ P. Poccetti, "Mefitis rivisitata (vent'anni dopo...)", in *ITALICA ARS. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio I Sanniti*, a cura di D. Caiazza, 2005, p. 82.

Diversi elementi avvicinano dunque la figura di Carmenta a quella di Fortuna, insieme alla connessione topografica dei due rispettivi luoghi di culto alle pendici del Campidoglio, si può allora provare ad azzardare l'ipotesi che sia una Fortuna-Carmenta ad accogliere, nel mito, Leucotea-Mater Matuta⁹⁶.

Le due dee avevano un altro elemento comune, ovvero la loro "personalità doppia". Fortuna presenta sovente una raffigurazione doppia⁹⁷ (che non appare legata alla semplice reduplicazione della sua figura divina, fenomeno comune ma tardo che coinvolge ad esempio le *Cereres* e le *Iunones*⁹⁸) standardizzata ad Anzio⁹⁹, dove le Fortune erano due (una con aspetto matronale, l'altra con aspetto virginale), a Preneste, dove si parla di *Praenestinae sorores* e dove è stato rinvenuto un ex-voto raffigurante le due dee, forse a Capua, dove una moneta mostra due *xoana* velati e sul dritto una dea identificata con Giunone¹⁰⁰ (forse Uni? Fortuna?). A Roma inoltre la dea possedeva templi in cui era venerata con la medesima epiclesi in aree limitrofe: al IV miglio della via Latina possedeva due statue come *Fortuna Muliebris*¹⁰¹, aveva almeno due templi al I e al VI miglio della via Campana, in cui era onorata come *Fors Fortuna*¹⁰², al di fuori del nucleo urbano aveva poi, sempre sulla via Latina, due templi o statue che, a dire di Strabone, segnavano il confine tra il territorio di Cales e di Teanum Sidicinum¹⁰³.

⁹⁶ Per la romanità di Fortuna vd. A. Brelich, *Tre variazioni...*, cit., p. 37. La Champeaux ritiene che la storia ufficiale della dea cominci con quella della città (J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 258 e pp. 447-469). Di parere diametralmente opposto è Sabbatucci, "L'extra-romanità di Fortuna", in *Religioni e civiltà* 3, Bari 1982, pp. 511-527 (v. anche F. Coarelli, *Il Foro Boario*, cit., pp. 244-246).

⁹⁷ J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 149, p. 174 e p. 336.

⁹⁸ G. Pugliese Carratelli, "Cereres", in *PP CXCIX* (1981), pp. 367-372; A. Sartori, "Un viandante tra Iuno e le Iunones", in *Epigraphica* 57 (1995), pp. 235-237.

⁹⁹ La dea aveva qui un celebre santuario. Quando Coriolano fuggì da Roma, dopo l'episodio legato alla Fortuna Muliebris, si rifugiò proprio qui, presso un re Tullus (J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 343).

¹⁰⁰ A. Sambon, *Les monnaies antiques de l'Italie*, Paris 1903, p. 401, n. 1038.

¹⁰¹ La dea "était la gardienne de la frontière et du territoire primitif de la cité" (J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 188).

¹⁰² J. Champeaux, *Fortvna*, cit., p. 199.

¹⁰³ *ivi*, pp. 187-188.

Anche Carmenta, proprio come Fortuna, presentava un aspetto doppio, nel suo culto erano infatti invocate Antevorta e Postvorta¹⁰⁴, designate come *Carmentae*. "Carmenta era dunque concepita tanto in figura unica quanto in figura duplice: corrispondentemente, si parlava di un'ara di Carmenta, oppure di due are, correlative alle due Carmente"¹⁰⁵.

Fortuna e Carmenta dunque quali divinità un tempo investite del potere d'investitura, come "faiseuses de rois", come esponenti di quel modello di legittimazione del potere regale di matrice vicino orientale che trova in Afrodite/Astarte il suo tipo mitico di riferimento e nei fitti commerci fenicio-ciprioti con le coste tirreniche il suo mezzo di diffusione ed affermazione.

Fortuna e Carmenta come esponenti di una modalità di affermazione del potere il cui rifiuto da parte dei Romani rappresenta forse il finora mai spiegato movente della demitizzazione nella religione romana.

¹⁰⁴ Macr., *sat.* 1, 7, 20. Le due dee erano altrove chiamate Postverta e Prorsa (Varro ap. Gell. 16, 16, 4) o Postverta e Prosa (Tertull., *nat.* 2, 11).

¹⁰⁵ R. Pettazzoni, "Carmenta", cit., p. 2. Serv., *Aen.* 8, 337; Varro ap. Gell. 16, 16, 4.