

# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

6 · 2024



# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici



UniMe  
1548

Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di «Civiltà Antiche e Moderne»

I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» - Mascalucia (CT)

## CONTATTI

Dipartimento di «Civiltà Antiche e Moderne» – Polo Universitario dell'Annunziata  
98168 Messina

Indirizzo e-mail: [classicavox@unime.it](mailto:classicavox@unime.it)

URL: <https://cab.unime.it/journals/index.php/ClassicaVox>

Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons  
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0  
Classica Vox, 6(2024)

ISSN 2724-0169 (*online*)

# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

6 · 2024



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

2024



# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

## DIREZIONE

Nicola BASILE - Paola RADICI COLACE - Anna Maria URSO

## COMITATO SCIENTIFICO

Sergio AUDANO (Genova); Mario BOLOGNARI (Messina); Loredana CARDULLO (Catania); Menico CAROLI (Foggia); Paolo CIPOLLA (Catania); Francesco DE MARTINO (Foggia); Arsenio FERRACES RODRÍGUEZ (A Coruña); Giuseppe GIORDANO (Messina); Brigitte MAIRE (Lausanne); Claudio MELIADÒ (Messina); Angelo MERIANI (Salerno); Philippe MUDRY (Lausanne); Michele NAPOLITANO (Cassino); Vincenzo ORTOLEVA (Catania); Nicoletta PALMIERI DARLON (Reims); Maria Rosaria PETRINGA (Catania); Rosario PINTAUDI (Firenze); Donatella PULIGA (Siena); Massimo RAFFA (Milazzo); Giovanni SALANITRO (Catania); Rosa SANTORO (Messina); Luigi SPINA (Bologna); Renzo TOSI (Bologna); Giuseppe UCCIARDELLO (Messina).

## COMITATO DI REDAZIONE

Lucia Maria SCIUTO (Catania); Mario LENTANO (Siena); Domenico PELLEGRINO (Messina); Maria Rosaria STRAZZERI (Catania).

## COMITATO TECNICO

Cettina COSENZA, Nunzio FEMMINÒ, Dario ORSELLI  
(Università degli Studi di Messina, Sistema Bibliotecario di Ateneo – SBA)

# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

**Classica Vox** è una Rivista annuale di Studi Umanistici *on-line*, consultabile e scaricabile *open access*, che coniuga in un'unica proposta editoriale la ricerca scientifica e la sperimentazione didattica per un dialettico confronto di saperi ed esperienze tra Università e Scuola.

Nasce dalla già consolidata collaborazione tra il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università di Messina e l'I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» di Mascalucia-Catania, e si rivolge, nella declinazione delle sue Sezioni, sia agli studiosi impegnati nella ricerca scientifica sia ai docenti interessati alla proposta di nuovi modelli formativi e alla sperimentazione didattica.

Si avvale di un Comitato Scientifico internazionale e della procedura di *peer review* per la selezione e valutazione anonima dei contributi da pubblicare.

Si articola nelle seguenti Sezioni:

- Saggi e note (Filologia e linguistica, testi e contesti letterari, ricezione dell'antico)
- Sperimentazione e innovazione didattica
- Recensioni

## INDICE

### SAGGI E NOTE

- Natascia PELLÈ, Massimo RAFFA  
... ἀε[ιδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν] (Il. 9, 189). *Una scena 'metamusicale' dell'Iliade in P.Mich. inv. 6132* 9
- Mario LENTANO  
*Il ventriloquo di Romolo. Giulio Proculo e le ultime parole del fondatore* 23
- Michele CORTI  
*Erone, Pneumatica, 1, 16. Un esempio delle conoscenze pneumatiche antiche e della loro ripresa e trasmissione* 43
- Alfredo Mario MORELLI  
*Il sale e il miele: sul rapporto tra epigramma e bucolica in Marziale 11, 40-42* 61
- Tommaso RAIOLA  
*Plutarco medico dell'anima. Alcune osservazioni su metafore e similitudini mediche nel corpus dei Moralia* 75
- Rosario SCANNAPIECO  
*Dio Chrys. Or. 7, 143-145: nota critico-esegetica* 101
- Chiara THUMIGER  
*Eyes wide shut. Appearance, vision, and care in a 12<sup>th</sup>-century illustration of a phrenitic patient* 123
- Tommaso BRACCINI  
*Il richiamo degli abissi: una ripresa del Glauco ovidiano in H. P. Lovecraft* 145
- Silvia ONORI  
*Il giudizio di Paride secondo la cantastorie Lucia. Un particolare caso di ricezione tra le righe di Bestie di Sofia Pirandello* 159
- Massimo FUSILLO  
*«Wie man zum Stein spricht». L'empatia con il mondo minerale: Paul Celan / Anselm Kiefer* 169
- Alessandra SCIMONE  
*Medicina antica e tardoantica. Rassegna degli studi (2024) e complementi bibliografici (2020-2023)* 177

### SPERIMENTAZIONE E INNOVAZIONE DIDATTICA

- Nicola BASILE  
*Ut pictura poesis. Un possibile percorso di didattica orientativa* 233

### RECENSIONI

- M. CENTANNI, P. B. CIPOLLA (ed.), *Sophocles' Laocoön*, 2024 (Giampiero SCAFOGLIO) 267
- G. E. RALLO, *Laughing at domestica facta. Identity Construction in Mid-Republican Rome through the Lens of the togata*, 2024 (Mario LENTANO) 271

P.-H. ORTIZ (ed.), <i>La psychiatrie à Rome. Comprendre et soigner la folie d'après Celse et Caelius Aurelianus</i> , 2024 (Giuseppe TROVATO)	277
S. SANTELLA (ed.), <i>Sidonio Apollinare. Carmina minora</i> , 2023 (Ignazio LAX)	283
PORCELIO DE' PANDONI, <i>Triumphus Alfonsi Regis Aragonei devicta Neapoli</i> , 2023 (Anita DI STEFANO)	289
G. LACAZE (ed.), <i>Les mots grecs de la médecine. «Logiatrie»</i> , 2024 (Paola RADICI COLACE)	293
AUTORI	297

MARIO LENTANO

*Il ventriloquo di Romolo.  
Giulio Proculo e le ultime parole del fondatore*

**SOMMARIO**

Le parole di Giulio Proculo, l'uomo che annunciò ai Romani l'avvenuta divinizzazione di Romolo, sono riportate in modo significativamente diverso dalle fonti che riferiscono l'episodio. L'articolo prende in esame questa tradizione, che da Livio giunge sino alla letteratura bizantina, mostrando come di volta in volta le priorità indicate dal fondatore rispondano a contesti storici e situazioni politiche proprie dell'epoca nella quale l'episodio viene ripreso.

**Parole chiave:** Romolo, Quirino, Giulio Proculo, *death-bed speech*.

**ABSTRACT**

The words of Julius Proculus, the man who announced the deification of Romulus to the Romans, are reported in significantly different ways by the sources that relate the episode. The article examines this tradition, which stretches from Livy to Byzantine literature, showing how from time to time the priorities indicated by the founder respond to the historical contexts and political situations of the era in which the episode is recounted.

**Keywords:** Romulus, Quirinus, Julius Proculus, death-bed speech.

1. *Premessa*

**T**ito Livio racconta che l'inopinata scomparsa di Romolo, durante una rassegna dell'esercito che si svolgeva, come di consueto, nella spianata del Campo Marzio, aveva piombato nella costernazione i presenti. Oltre tutto, in pochi avevano creduto alla versione prontamente diffusa dai senatori più vicini al re, disposti a giurare che una tempesta scoppiata all'improvviso aveva strappato il fondatore dal suo trono, trascinandolo verso l'alto e restituendolo infine a quel cielo dal quale proveniva il suo seme, salvo cessare subito dopo con la stessa inattesa rapidità con cui era comparsa. In effetti, i rapporti di Romolo con l'organismo da lui stesso creato, quell'assemblea di capifamiglia che costituiva la seconda gamba dell'architettura istituzionale di Roma, si erano fatti con il tempo sempre più tesi e il re, almeno secondo i suoi detrattori, aveva assunto progressivamente i tratti del tiranno, che si caratterizza in primo luogo per la volontà di emarginare l'aristocrazia dalla gestione della cosa pubblica: nulla di strano, dunque, che sulla fine di Romolo avesse preso piede anche una storia del tutto diversa, secondo la quale il re era stato ucciso e successivamente smembrato dai senatori nel santuario di Vulcano oppure nell'area del Comizio o ancora nella curia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Tutte le fonti antiche sulla fine di Romolo sono comodamente raccolte in CARANDINI 2014 (33-73 per la variante canonica, 73-81 per quella che vuole il re ucciso e fatto a pezzi dai senatori, con ampio commento di Paolo Carafa a 330-357). Sulla figura di Romolo nel suo complesso, il saggio più ampio a me noto è quello di BRIQUEL 2018, viziato però da un'adesione senza tentennamenti alle teorie di Georges Dumézil, che induce a continue forzature del racconto allo

Per fortuna, a placare la diffusa inquietudine e il crescente malcontento che serpeggiavano tra la plebe di Roma era stato il tempestivo intervento di un certo Giulio Proculo: la mattina dopo gli eventi del Campo Marzio, l'uomo si era imbattuto nello stesso Romolo disceso dal cielo e aveva appreso dalla viva voce del fondatore scomparso il suo avvenuto accesso alla condizione divina, insieme alla richiesta di essere venerato di lì in avanti con l'appellativo di Quirino e a un ulteriore messaggio sul cui contenuto non ci soffermiamo perché sarà l'oggetto delle prossime pagine<sup>2</sup>. Si tratta di un motivo spesso attestato nelle biografie degli eroi fondatori o di figure ad essi assimilabili: il transito dell'eroe dalla condizione umana a un nuovo statuto divino si rende noto a quanti lo hanno conosciuto nella sua veste mortale grazie all'apparizione ad alcuni testimoni privilegiati, i quali hanno poi il compito di partecipare a tutti gli altri la buona novella; e la stessa apparizione lungo la via a uno o due isolati viandanti non è priva di paralleli<sup>3</sup>. Una delle versioni sulla fine di Enea, ad esempio, raccontava che il condottiero troiano era scomparso nelle acque del fiume Numicio, anche in questo caso nel corso di una tempesta, e che alcuni giorni dopo era stato visto dal figlio Ascanio e da altri con le stesse armi indossate durante la sua ultima battaglia, ciò che aveva persuaso tutti dell'avvenuta divinizzazione<sup>4</sup>.

## 2. *Variazioni su un racconto*

Nel caso di Quirino, la manifestazione del nuovo dio dinanzi al suo testimone d'eccezione si verificava in un contesto spaziale variamente identificato nelle fonti che la raccontano: lungo la via che collegava Roma ad Alba Longa, di cui Proculo era originario; sul colle che avrebbe tratto il proprio nome da quello del

---

scopo di farlo rientrare nello schema trifunzionale; resta invece di grande pregio il lavoro di FRASCHETTI 2002, in particolare 93-121.

<sup>2</sup> Per un primo approccio alla vicenda e alla figura di Proculo cfr. GAGÉ 1972, dove però, ad onta del titolo, il tema è poco più che un pretesto per affrontare questioni diverse; BRÉGUET 1978, 264-267, in particolare per i resoconti di Cicerone e Livio; GOSLING 2002 per quello di Ovidio e per un confronto con le fonti parallele; LEE-STECUM 2010, in particolare 257-260, all'interno di una riflessione sull'uso politico della menzogna; SALAMON 2010; ROBERTO 2011 sulle riletture bizantine; GASTI 2017 per le riletture cristiane, in particolare in Agostino, e GASTI 2019, centrato sul racconto liviano; PALOMBI 2019-2020, con ampia riconsiderazione delle fonti e ulteriore bibliografia; ARESI 2020, in particolare 436-440; ŠTERBENC ERKER 2020, nel contesto di un interessante contributo sul tema delle epifanie divine (la studiosa ha ripreso il tema più di recente in ŠTERBENC ERKER 2023, in particolare 126-145); BUSZARD 2023, 250-258, all'interno di un esame del profilo teologico di Quirino. Cfr. anche ROBINSON 2003; STEM 2007, 465-466; BRIQUEL 2018, *ad indicem*, in particolare 401-403; COOK 2018, 254-272.

<sup>3</sup> In questo senso, l'episodio di Giulio Proculo si può accostare a quello dei cosiddetti discepoli di Emmaus (Luca, 24, 13-35), che racconta l'apparizione *post mortem* del Cristo a due seguaci sulla via tra Gerusalemme e il villaggio di Emmaus: il richiamo è già in EHRHARDT 1964, peraltro non privo di inesattezze, e implicitamente in PEASE 1942, che offre molti altri paralleli; cfr. ora EVANS 2022, in particolare 114-118. Naturalmente, la constatazione della presenza di questo mitema in racconti diversi è altra cosa dall'improbabile ipotesi che l'episodio di Giulio Proculo costituisca un'allusione alla resurrezione di Cristo, come suggeriscono, a proposito della variante plutarca della leggenda, PIZZAGALLI 1943, 101 e ora CARRARA 2019.

<sup>4</sup> La notizia è attestata in ps. Aur. Vict. *orig.* 14, 4: *Idemque [scil. Aeneas] tamen post ab Ascanio et quibusdam aliis visus affirmatur super Numici ripam eo habitu armisque, quibus in proelium processerat. Quae res immortalitatis eius famam confirmavit.*

re divinizzato, il Quirinale; nella campagna dalla quale l'uomo stava facendo ritorno; su una via non altrimenti precisata, che simpaticamente Cicerone situa non lontano dalla casa dell'amicissimo Attico<sup>5</sup>. Si tratta in ogni caso di uno spazio disabitato, esterno alla città o comunque deserto al momento dell'epifania, così come sempre isolato è Giulio Proculo, unico beneficiario dell'evento straordinario, come di norma accade per fenomeni di questo genere nelle letterature antiche<sup>6</sup>. Inoltre, a seconda dei casi Quirino scende da quel cielo di cui ha ormai preso possesso o viceversa viene scorto proprio nell'atto di dare inizio alla sua ascensione, o ancora sembra sbucare all'improvviso dal margine della strada, più simile a un brigante di passo che a un dio alla sua prima manifestazione – ma in quest'ultimo caso entra in gioco l'irriverente teologia ovidiana<sup>7</sup>.

Anche il momento dell'apparizione, nei casi in cui gli autori antichi si prendono cura di precisarlo, è tramandato in modo diverso e coincide per Livio con l'aurora, per Ovidio, invece, con una notte intensamente rischiarata dalla luce lunare, che rendeva superfluo il ricorso alle torce<sup>8</sup>. Entrambe le opzioni non sembrano scelte a caso e rispecchiano credenze diffuse nell'immaginario della cultura romana: le prime luci dell'alba rappresentano per definizione un momento liminale, una fase di passaggio in cui notte e giorno si intrecciano e si sovrappongono, e appaiono dunque particolarmente appropriate per fare da sfondo al contatto fra realtà umana e mondo divino. A sua volta, il contesto notturno è quello in cui si verifica, nelle leggende sull'età monarchica, l'incontro con gli dèi: di notte hanno luogo gli abboccamenti fra Numa e la ninfa Egeria, nel bosco fuori porta Capena dove il re incontra la sua divina consigliera, e sempre di notte si diceva che la Fortuna raggiungesse il suo amante Servio Tullio in una piccola stanza, identificata in prosieguo di tempo con un vano nei pressi della porta Fenestella<sup>9</sup>. Nel caso specifico, però, non si può escludere che Ovidio intendesse suggerire una situazione ambigua o senz'altro perturbante, nella misura in cui l'ora notturna da un lato e la presenza di un chiarore particolarmente brillante dall'altro mettono in tensione due elementi di per sé contraddittori, il buio e la luce, che preludono al contatto tra l'uomo e il dio; in questo senso, la notazione dei *Fasti* potrebbe essere funzionalmente non dissimile da quella che si legge in Livio<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. Ov. *fast.* 2, 499 (sulla strada tra Alba Longa e Roma); Dion. Hal. *ant.* 2, 63, 3 (dalla campagna); Cic. *rep.* 2, 20 (sul Quirinale); *leg.* 1, 3 (non lontano dalla casa di Attico); Plut. *Rom.* 28, 1 («mentre camminava sulla strada»); *vir. ill.* 2, 13 (sul Quirinale). In Livio il luogo dell'incontro non viene specificato.

<sup>6</sup> Cfr. GAGÉ 1972, 57-59 e MASTROBATTISTA 2011, 435, n. 9.

<sup>7</sup> Le tre varianti sono esemplificate rispettivamente da Liv. 1, 16, 6; Plut. *Num.* 2, 3; Ov. *fast.* 2, 501.

<sup>8</sup> Liv. 1, 16, 6 (*prima hodierna luce*) e Ov. *fast.* 2, 500 (*luna fulgebat, nec facis usus erat*).

<sup>9</sup> Per Numa cfr., tra gli altri, Liv. 1, 19, 5 (*congressus nocturnos*), per Servio Tullio Ov. *fast.* 6, 573-578.

<sup>10</sup> Qualcosa di analogo accade nella novella petroniana del licantropo (62, 3), dove il tratto della luna che *lucebat tamquam meridie* mentre Nicerote e il suo compagno sono in cammino contribuisce a suscitare nel lettore una sensazione di inquietudine e anticipa la metamorfosi in lupo del soldato – anche qui, insomma, due realtà antitetiche che vengono in contatto. «The moon turns night into day and the magical forces are at work», commenta SCHMELING 2011, 256, *ad loc.* Secondo

Non meno oscillante appare poi nelle diverse varianti lo statuto del testimone prescelto da Romolo-Quirino. Per Cicerone, Proculo era un *homo agrestis*, un campagnolo la cui credibilità dipese solo dal rilievo della figura cui prestava in quel momento la sua voce. Anche Dionigi di Alicarnasso parla di un *georgikòs anér*, espressione sovrapponibile a quella usata da Cicerone, ma al tempo stesso lo qualifica come individuo irreprensibile, che mai avrebbe mentito per tornaconto personale. Livio definisce invece Proculo *gravis auctor*, ma senza fornire dettagli che giustificino tale appellativo<sup>11</sup>. Tutt'al contrario, nella tradizione confluita in Plutarco si tratta del più eminente fra i patrizi e del più apprezzato per il suo carattere, compagno della prima ora di Romolo, al punto da aver goduto a lungo della stima e dell'amicizia del fondatore; nella *Vita di Numa*, lo stesso Plutarco ne parla nuovamente come di un uomo illustre, ma senza menzionare i suoi legami con il re, mentre l'autore pseudo-plutarco dei cosiddetti *Paralleli minori* lo definisce «uno di quelli in vista»<sup>12</sup>. Per l'anonimo redattore dell'operetta tardo-antica *De viris illustribus urbis Romae* Proculo era genericamente un *vir nobilis*, mentre 'cavaliere' lo definiscono i due cronachisti bizantini Giovanni di Antiochia e Giovanni Zonara, che scrivono rispettivamente nel VII e nel XII secolo e sui quali torneremo più avanti<sup>13</sup>.

S'intende che il gentilizio di Proculo, Giulio, spingeva già gli antichi a includerlo tra i discendenti di Enea (Dionigi preferisce dire «di Ascanio») e ha suggerito ai moderni che attraverso la sua figura i Giuli di età tardo-repubblicana puntassero a ritagliarsi uno spazio nella saga delle origini e nella stessa peripezia del fondatore, o, per usare una colorita espressione di Jan Bremmer, a «mettere un dito nella torta di Romolo»: un tentativo che dovette precedere la versione, ancora più onorifica per la *gens* di Cesare, secondo la quale nelle vene di Romolo scorreva l'antico sangue di un Iulo che era anche il capostipite di quel clan aristocratico<sup>14</sup>. Difficilmente però si può andare oltre queste generiche considerazioni o definire in modo più puntuale il momento in cui la tradizione aveva assegnato a Proculo il suo gentilizio<sup>15</sup>.

---

ROBINSON 2011, 315, invece, la menzione della luce intensa punta solo a rassicurare sul fatto che Proculo non poteva essersi ingannato su ciò che aveva visto.

<sup>11</sup> Cic. *rep.* 2, 20; Dion. Hal. *ant.* 2, 63, 3 (ARESI 2020, 438, n. 35, fraintende in questo punto il testo di Dionigi, parlando di un Proculo mosso dall'interesse personale); Liv. 1, 16, 5.

<sup>12</sup> Plut. *Rom.* 28, 1; *Num.* 2, 3; ps.-Plut. *par. min.* 32, 313d.

<sup>13</sup> *Vir. ill.* 2, 13; Ioh. Ant. fr. 59 Roberto = 11 Mariev (il frammento non compare, se ho ben visto, nella raccolta di CARANDINI 2014); Zonar. 7, 4.

<sup>14</sup> Dion. Hal. *ant.* 2, 63, 3; BREMMER 1987, 46. Piuttosto isolata la posizione di BRIQUEL 2018, 402, per il quale «La figure de Proculus Julius faisait donc certainement partie de la tradition dès un stade ancien».

<sup>15</sup> Secondo SKUTSCH 1985, 260-261 (e cfr. SKUTSCH 1968, 132 e 137, n. 5), la figura di Proculo compariva già negli *Annales* di Ennio, in cui avrebbe pronunciato i celebri versi *Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum / degit*, ma avrebbe acquisito il gentilizio solo alla fine del II secolo a.C., quando i Giuli iniziarono a elaborare la genealogia che li legava a Venere e alle origini troiane di Roma; in alternativa, il medesimo studioso propone che sia stato Cesare stesso, nella sua veste di pontefice massimo, ad attribuire il gentilizio *Iulius* al testimone di Quirino – una ipotesi sulla quale aveva insistito già CLASSEN 1962, in particolare 191-199 –, ma si è giustamente obiettato che in questo caso Cicerone non ne parlerebbe come di un dato tradizionale (*contra* ZECCHINI 2001, 45). Sul punto cfr. di recente MASTROBATISTA 2011, 440-441 e FARNEY 2013, 52; per il rapporto con Ennio cfr. anche WEEBER 1984, 339-342.

Quanto al nome *Proculus*, esso costituiva almeno in origine un prenome, passato più tardi alla funzione e alla posizione di cognome, come accade in altri casi nella complicata storia dell'onomastica latina<sup>16</sup>. Secondo il lessico di Festo, era chiamato *Proculus* chi nasceva mentre il padre era in viaggio lontano (*procul*) dalla patria o, secondo una spiegazione alternativa, il figlio di genitori avanti negli anni, quasi che la loro età fosse «ormai progredita lontano (*procul*)»<sup>17</sup>. *Proculus* apparteneva dunque alla tipologia di nomi che Quintiliano definiva *ex casu nascentium*, legati cioè alle circostanze della nascita, e in particolare al sottogruppo che mirava a definire la posizione relativa di padre e figlio al momento della nascita stessa: è il caso di *Postumus*, dato ai nati dopo la morte del padre, o di *Opiter*, che designava invece i bambini che avevano il padre morto, ma il nonno ancora in vita<sup>18</sup>.

In realtà, entrambe le etimologie proposte da Festo appaiono decisamente inverosimili e in ogni caso non aiutano a illuminare il profilo del personaggio e il ruolo a lui attribuito nei racconti sull'apparizione di Quirino<sup>19</sup>. Più plausibilmente, come è stato suggerito più volte, *Proculus* sarà da intendere quale ipocoristico di *Proca*, nome portato dal re di Alba Longa che fu bisnonno dei gemelli Romolo e Remo: chi ha elaborato il racconto intendeva forse enfatizzare il legame del personaggio con la genealogia del fondatore e rafforzare la sua identità specificamente 'albana'<sup>20</sup>.

### 3. *Un messaggero per molti messaggi*

L'aspetto più interessante del racconto che stiamo esaminando è rappresentato però, com'è ovvio, dal contenuto del messaggio di cui Proculo si fa latore presso i Romani, ancora frastornati dalla perdita improvvisa del loro re. Nel cospicuo numero di fonti che lo tramandano, quel messaggio presenta di norma un'articolazione bipartita: il primo elemento, che compare in tutte le versioni, coincide con la rivelazione dell'avvenuta apoteosi di Romolo, variamente accompagnata da indicazioni sul suo nuovo teonimo, sulle modalità del suo culto e sul relativo edificio templare che andrà eretto in suo onore; il secondo elemento è costituito invece da uno o più moniti che riguardano il futuro della città, e questa volta si tratta di una componente attestata solo in alcuni autori e

---

<sup>16</sup> *Lib. de praen.* 3: *Quae olim praenomina fuerunt, nunc cognomina sunt, ut Postumus Agrippa Proculus Caesar.* Tra i moderni cfr. già CHASE 1897, 145.

<sup>17</sup> Paul. Fest. p. 225: *Proculum inter cognomina eum dicunt qui natus est patre peregrinante a patria procul. Proculos sunt qui credant ideo dictos, quia patribus senibus quasi procul progressis aetate nati sunt.* Altro in MALTBY 1991, 497-498.

<sup>18</sup> Cfr. Quint. *inst.* 1, 4, 25 (che peraltro non include tra i suoi esempi *Proculus*). Per *Postumus* cfr. anche Varro *ling.* 9, 60; Plut. *Coriol.* 11, 5; Gell. 2, 16; Serv. *Aen.* 6, 763, per *Opiter* Fest. 201 L., nonché l'anonimo *Lib. de praen.* 4. Sul punto mi permetto infine di rimandare a LENTANO 2018, 173-192 e ora a LENTANO 2024.

<sup>19</sup> Confesso di non capire la nota di OGILVIE 1965, 87 a Liv. 1, 16, 5. Sulla questione cfr. da ultimo PALOMBI 2019-2020, 364-365.

<sup>20</sup> Cfr. tra gli altri RIX 1972, 721 e l'introduzione di Carmine Ampolo in AMPOLO, MANFREDINI 1988, XXXIII. Altre ipotesi e bibliografia in KOPIEV 2005a, 10 = KOPIEV 2005b, 384, da assumere tuttavia con molta cautela.

soprattutto formulata in termini diversi da una fonte all'altra. Questa situazione induce a ritenere che mentre la prima parte del messaggio si fosse ormai stabilizzata nella memoria collettiva, la seconda fosse rimasta sempre soggetta a oscillazioni anche significative: in quanto libera dall'onere di trasmettere l'informazione essenziale – Romolo era divenuto un dio –, quella sezione appare di fatto particolarmente sensibile alle trasformazioni del contesto storico o culturale che fa da cornice alle riproposizioni della vicenda. Non resta dunque che passare in rassegna le diverse forme in cui si presenta questo specifico segmento del racconto.

In Livio, il monito di Quirino ha una curvatura specificamente militaristica: esso si sostanzia infatti nell'esortazione a non dismettere il profilo guerriero impresso da Romolo alla città, lo stesso che aveva fatto di Roma una sorta di accampamento in stato di permanente belligeranza e ne aveva consentito una prima, significativa espansione territoriale. Ciò che Proculo deve riferire ai Romani è che gli dèi hanno destinato la loro città al dominio del mondo; essi dovranno dunque coltivare l'arte della guerra, consapevoli che non esistono forze umane in grado di resistere alle armi di Roma, e tramandare questo monito a tutte le generazioni a venire<sup>21</sup>. Una simile formulazione, come si è osservato, rappresenta un tipico esempio di vaticinio *ex eventu*, in quanto presuppone un'egemonia imperiale ormai consolidata, e appare oltre tutto pienamente coerente con le aspirazioni di dominio universale dell'età augustea<sup>22</sup>. La sua elaborazione in ambito storiografico deve dunque collocarsi non prima della fine del III secolo a.C., allorché la definitiva affermazione su Cartagine apre il dominio di Roma a una dimensione mediterranea, ed è spesso presente, come vedremo, anche nelle fonti parallele a Livio.

Sulle tracce dello storico augusteo, come spesso accade per gli episodi della storia romana arcaica, si pone Ovidio, che nei *Fasti* conferisce al precetto di Quirino una formulazione ancora più asciutta: i Romani vengono esortati a offrire incensi, a stabilire un rapporto funzionale con il nuovo dio e al tempo stesso a coltivare «le arti patrie e la milizia (*patrias artes et militiam*)»: un'espressione, quest'ultima, che può considerarsi alla stregua di un'endiadi, come se il poeta volesse identificare le arti in questione appunto con la propensione guerriera dei sudditi di Romolo<sup>23</sup>. Il debito di Ovidio nei confronti dell'opera liviana è stato più volte riconosciuto dagli studiosi, insieme a un'eco delle celebri parole con cui Anchise, nel sesto libro dell'*Eneide*, identifica nel governo dell'impero e nell'esercizio della guerra il *proprium* dei futuri Romani; quella eco è anzi probabilmente più raffinata e complessa di quanto appaia a prima vista e non si limita a riprendere il motivo delle capacità militari dei

<sup>21</sup> Liv. 1, 16, 7: «*Abi, nuntia*» inquit «*Romanis, caelestes ita velle ut mea Roma caput orbis terrarum sit; proinde rem militarem colant sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas armis Romanis resistere posse*».

<sup>22</sup> Su questo cfr. DE SANCTIS 2022, che prende le mosse proprio dalle parole del Proculo liviano.

<sup>23</sup> Ov. *fast.* 2, 507-508: *tura ferant placentque novum pia turba Quirinum / et patrias artes militiamque colant*. L'interpretazione di *patrias artes militiamque* come endiadi è già nel commento al secondo libro dei *Fasti* di MILLER 1985, 36.

Romani come pegno del loro futuro dominio del mondo<sup>24</sup>. In effetti, i tre moniti scanditi dai *Fasti* – portino incensi, plachino il nuovo Quirino e coltivino le arti patrie e la milizia – si collocano tutti sullo stesso piano, legati come sono l'uno all'altro dal polisindeto *-que... et...*, che unisce in uno stretto vincolo l'esercizio del culto e quello della guerra; nella stessa direzione va la scelta ovidiana di definire i Romani *pia turba* nel momento stesso in cui il dio allude alla prospettiva imperiale che si schiude dinanzi a loro. Ciò che insomma il Quirino dei *Fasti* suggerisce ai Romani a venire è la medesima combinazione di rispetto per gli dèi e pratica della guerra (giusta) che aveva trovato la sua espressione più compiuta proprio nella figura dell'Enea virgiliano, l'eroe *pietate insignis et armis*, che spicca per la sua devozione religiosa non meno che per il valore dimostrato sul campo di battaglia.

Ma proseguiamo nel nostro percorso attraverso le varianti del racconto<sup>25</sup>. Nei due riferimenti ciceroniani alla leggenda di Proculo, il mandato di Romolo riguarda esclusivamente la sfera sacrale: il fondatore fa sapere di essere ormai un dio fra gli altri dèi e ordina ai Romani di venerarlo con il nome di Quirino, innalzando per lui un tempio. Non a caso, per Cicerone come per altre fonti l'apparizione aveva luogo sul medesimo colle indicato come sede per la costruzione del nuovo santuario. Inoltre, tale versione mette in rilievo in modo efficace il mutamento di *status* cui Romolo è andato incontro: un tempo ecista umano che consultava gli dèi circa il luogo più opportuno nel quale fondare la nuova città, ora è lui, nella sua veste divina, a indicare agli uomini un certo spazio urbano come destinato a ospitare il suo culto<sup>26</sup>. Accanto a queste indicazioni, manca però in Cicerone ogni altra consegna, così come manca in Dionigi di Alicarnasso, dove l'unica traccia della caratterizzazione bellica di Quirino è forse nel fatto che il dio viene scorto da Giulio Proculo rivestito di un'armatura completa: del resto, una delle etimologie elaborate dagli antichi riconnetteva il teonimo *Quirinus* al presunto nome sabino della lancia, *curis*, che rientrava tra gli *insignia* del dio, gli attributi che ne manifestavano visibilmente l'identità<sup>27</sup>.

Diversamente stanno le cose in Plutarco. Anzitutto, il biografo greco parla di Quirino come di un 'demone', precisando, nel medesimo contesto, che tale

---

<sup>24</sup> Cfr. in particolare Verg. *Aen.* 6, 852 (*hae tibi erunt artes*), dove ricorre il medesimo plurale *artes* presente nei *Fasti* (il rimando alle parole di Anchise era già nel commento di FRAZER 1929, 423; ragioni cronologiche rendono invece difficile, come vorrebbe lo stesso studioso, che i versi virgiliani abbiano influenzato anche l'episodio di Giulio Proculo in Livio). Cfr. inoltre BÖMER 1958, II, 118; OGILVIE 1965, 87; BARCHIESI 1997, 116-117; ROBINSON 2003, 613-614; ROBINSON 2011, 318.

<sup>25</sup> Possiamo qui lasciare da parte le fonti cristiane sulla vicenda, che anche quando menzionano la figura di Proculo si interessano pressoché esclusivamente della sua funzione di assertore dell'avvenuta apoteosi di Romolo (un episodio – e di questo i seguaci del nuovo culto erano consapevoli – che rischiava di assomigliare pericolosamente ai racconti sull'ascensione del Cristo): cfr. Min. Fel. 24, 1; Tert. *apol.* 21, 23; *adv. Marc.* 4, 7, 3; Lact. *div.* 1, 15; Cypr. *idol.* 4; Aug. *civ.* 3, 15; Hier. *chron.* 91a Helm. Cfr. anche il commento dello pseudo-Probo a Verg. *georg.* 3, 27-29.

<sup>26</sup> Cic. *rep.* 2, 20; *leg.* 1, 3, quest'ultimo da vedere con l'importante nota *ad loc.* di Dyck 2007, 63-64. Anche nel rapido cenno di Agostino, ricordato alla nota precedente, Quirino si limita ad ammonire i Romani, per bocca di Proculo, *ut inter numina coleretur*, e così accade negli pseudo-plutarchei *Parallela minora*, 32, 313d, dove si rimanda come fonte ai perduti *Italiká* di Aristobulo.

<sup>27</sup> Basti su questo il rimando alla voce *Quirinus* in MALTBY 1991, 516-517.

categoria è intermedia tra quella degli eroi e quella delle vere e proprie divinità: una presa di distanza tutt'altro che innocua rispetto al racconto tradizionale, che parla senz'altro di apoteosi per Romolo. In secondo luogo, anche in Plutarco Quirino si presenta «adorno di armi splendenti e scintillanti», ma il contenuto del suo messaggio appare significativamente diverso rispetto alle fonti sin qui esaminate:

Ma adesso addio. Riferisci ai Romani che praticando la moderazione, non disgiunta dal valore militare, giungeranno al culmine della potenza umana. Io sarò per voi un demone propizio, Quirino<sup>28</sup>.

Come si vede, gli elementi del valore guerriero e della potenza militare fanno la loro comparsa anche nelle parole del Romolo plutarco, ma in funzione subordinata, persino sul piano sintattico: l'espressione che riassume nel biografo il messaggio di Quirino, «la moderazione non disgiunta dal valore militare (σωφροσύνην μετ' ἀνδρείας)», riconosce infatti il primo posto a una diversa virtù, della quale l'eccellenza bellica costituisce un semplice accompagnamento<sup>29</sup>.

A dire il vero, nel lessico etico dei Greci la nozione di σωφροσύνη si presenta particolarmente complessa e sfumata, al punto che uno studio recente sul termine ne ha distinto ben diciotto diversi significati<sup>30</sup>. Inoltre, l'abbinamento di σωφροσύνη e ἀνδρεία appare piuttosto inconsueto: come è stato osservato, tra queste due virtù esiste una lunga storia di tensione e nelle fonti esse si trovano più spesso contrapposte che appaiate. A questo riguardo, Platone giunge al punto da affermare che moderazione e valore militare sono divisi da una sorta di reciproca inimicizia e quasi di guerra civile, pur rientrando entrambi sotto la comune categoria della virtù<sup>31</sup>. Nel nostro caso, abbiamo però la fortuna di possedere una definizione di σωφροσύνη che proviene dall'interno dello stesso *corpus* plutarco, e più precisamente dall'operetta *De virtute morali*: in quel contesto, della nostra virtù si afferma che essa si realizza laddove la ragione guida e governa l'elemento passionale, come imbrigliandolo e costringendolo a obbedire alle redini, in modo da accogliere il senso della misura e della decenza<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Plut. *Rom.* 28, 3: ἀλλὰ χαίρε καὶ φράζε Ῥωμαίοις, ὅτι σωφροσύνην μετ' ἀνδρείας ἀσκοῦντες ἐπὶ πλείστον ἀνθρωπίνης ἀφίζονται δυνάμεως. ἐγὼ δ' ὑμῖν εὐμενὴς ἔσομαι δαίμων Κυρῖνος. Né l'edizione di FLACELIÈRE ET AL. 1964 né il commento, peraltro eccellente, di AMPOLO, MANFREDINI 1988 si soffermano sul contenuto del messaggio di Quirino.

<sup>29</sup> La coppia viene ripresa dalla fonte di Zonara (7, 4), qui chiaramente dipendente da Plutarco, con una soluzione sintattica diversa, che pone le due virtù sullo stesso piano, ma assicura comunque alla *sophrosyne* una posizione prioritaria: ἀλλὰ χαίρε καὶ φράζε Ῥωμαίοις ὅτι σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν ἀσκοῦντες ἐπὶ πλείστον δυνάμεως ἀνθρωπίνης ἀφίζονται.

<sup>30</sup> Mi riferisco all'utile e amplissimo lavoro di RADEMAKER 2005; tra la bibliografia precedente cfr. in particolare NORTH 1966.

<sup>31</sup> Cfr. rispettivamente RADEMAKER 2005, 305-321 e Plat. *Pol.* 306b (Καὶ μὴν σωφροσύνην γε ἀνδρείας μὲν ἕτερον, ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο μόνιον ἦς [cioè della *aretè*] κάκεινο [...] ἐστὶν κατὰ δὴ τινα τρόπον εὖ μάλα πρὸς ἀλλήλας ἔχθραν καὶ στάσιν ἐναντίαν).

<sup>32</sup> Plut. *mor.* 445b: νῦν δὲ σωφροσύνη μὲν ἐστίν, οὗ τὸ παθητικὸν ὡς περ εὐήμιον θρέμμα καὶ πρᾶον ὁ λογισμὸς ἠνιοχεῖ καὶ μεταχειρίζεται, περὶ τὰς ἐπιθυμίας χρώμενος ὑπείκοντι καὶ δεχομένῳ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὖσχημον ἐκουσίως. Rimando in proposito alla trattazione di SMITH 2003-2004.

In altri luoghi della sua vasta produzione, inoltre, Plutarco sottolinea il rilievo che la σωφροσύνη occupa in campo politico e tra i requisiti di quanti sono chiamati a rivestire ruoli di comando: chi governa deve mostrarsi capace anzitutto di regolare la propria anima e di moderarne gli appetiti, prima di volgersi a forgiare il carattere dei propri sudditi<sup>33</sup>. Questo aspetto era del resto ampiamente presente nella tradizione socratica, ben nota a Plutarco: se la *Ciropedia* senofontea valorizzava la σωφροσύνη di Ciro il Grande, frutto della sua impeccabile educazione, Platone dedica alla definizione di questa qualità un intero dialogo, il *Carmide*, che si chiude peraltro in forma aporetica, e soprattutto ne parla a più riprese nella *Repubblica*, in cui la σωφροσύνη è definita come la «virtù più affine a un accordo e a un'armonia [...], una specie di ordine e di dominio dei desideri e delle passioni», ma anche come la disposizione che porta a riconoscere il ruolo direttivo spettante alla razionalità e dunque ai filosofi che ne sono i depositari in quanto ceti dominante della città ideale, il cui profilo viene tracciato in quel dialogo famoso<sup>34</sup>. Per tutte queste ragioni, la σωφροσύνη sarà auspicabilmente presente tanto in chi governa quanto in chi è governato, rappresentando l'«accordo naturale dell'inferiore e del superiore su chi debba comandare in città»<sup>35</sup>. Non solo: sempre nella *Repubblica*, allorché definisce il complesso delle attitudini che devono caratterizzare la classe dei guardiani, chiamati a orientare la loro aggressività esclusivamente contro i nemici esterni, Socrate afferma la necessità che essi possiedano, ben armonizzate, tanto la mitezza quanto il coraggio e che il loro animo, in quanto frutto di un'educazione capace di bilanciare queste spinte potenzialmente divergenti, sia allo stesso modo «temperante e coraggioso (σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἢ ψυχὴ)»: è la medesima coppia che si legge sulla bocca del Quirino di Plutarco, qui declinata nella forma dei rispettivi aggettivi<sup>36</sup>. Anche Romolo voleva educare i futuri guardiani del mondo.

In realtà, nonostante l'indubbio rilievo di questi precedenti platonici, si può ragionevolmente ipotizzare che il riferimento più immediato di Plutarco fosse il Polibio del sesto libro, lo stesso nel quale lo storico di Megalopoli si interrogava sui presupposti materiali e culturali che avevano reso possibile la rapida affermazione di Roma sullo scenario della storia universale. Qui, nel contesto di un raffronto tra l'ordinamento spartano attribuito a Licurgo e il sistema politico dei Romani, risolto a tutto vantaggio del secondo, Polibio menziona a sua volta

<sup>33</sup> Cfr. HERTZOFF 2008. Naturalmente, Plutarco impiega largamente il termine anche nel suo significato più consueto, che ne fa una sorta di equivalente del latino *puccinitia*: cfr. a questo riguardo, in tempi recenti, BENEKER 2014 e 2020, nonché XENOPHONTOS 2016, *ad indicem*.

<sup>34</sup> Un quadro degli usi e dei significati di σωφροσύνη nel *Carmide* e in altri dialoghi platonici (ma non nella *Repubblica*, su cui va visto semmai RADEMAKER 2005, 317-321 e ora PFEFFERKORN 2023, 70-82) è offerto da VORWERK 2001.

<sup>35</sup> Xen. *Cyr.* 6, 1, 47; Plat. *resp.* 389d-e; 430e-431b; 432a (trad. di G. Lozza); in Plat. *leg.* 840a dove invece, ma a proposito di un atleta, l'espressione τὸ μετὰ τοῦ σωφρονεῖν ἀνδρείον. Cfr. CENTRONE 1997, 33-79, con ulteriore bibliografia.

<sup>36</sup> Plat. *resp.* 411a: τοῦ μὲν ἡμοιομένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἢ ψυχὴ; cfr. anche Plat. *leg.* 630a-b, dove si afferma che ἀμείνων δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ φρόνησις εἰς ταῦτον ἐλθοῦσαι μετ' ἀνδρείας, αὐτῆς μόνης ἀνδρείας, nonché Arist. *pol.* 1334a, dove della città perfetta, in grado di governarsi bene in pace e in guerra, si dice che dev'essere σώφρονα [...] καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερικὴν. Σωφροσύνη e ἀνδρεία coesistono anche nella figura di Alessandro il Macedone per come viene interpretata dallo stesso Plutarco in *Alex. fort.* 326e.

le due virtù che il Quirino plutarco additava ai propri sudditi, sia pure con la significativa inversione del loro ordine, quando osserva tra l'altro che «Se ambedue queste qualità, coraggio e moderazione (ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης), si combinano in un solo animo o in una sola città, è improbabile che da essi nasca il vizio, né è facile che essi siano assoggettati dai vicini»<sup>37</sup>. Nella conclusione del suo ragionamento, però, Polibio rimprovera al legislatore greco di aver infuso la σωφροσύνη nei singoli, ma non nella città di Sparta nella sua interezza insieme, con il risultato che nei confronti degli altri Greci i Lacedemoni si mostrarono «ambiziosi, avidi di dominio e arroganti oltre misura»<sup>38</sup>.

Così definita dalla tradizione precedente, sia filosofica che storica, la σωφροσύνη appare dunque una virtù chiamata ad agire a due diversi livelli. Sul piano individuale, essa investe gli ambiti della moderazione, dell'autocontrollo e del dominio esercitato sulle spinte passionali; al tempo stesso, la σωφροσύνη assume una spiccata declinazione politica, che è probabilmente alla base della scelta plutarca di suggerirla all'intera collettività dei Romani a venire. Per bocca di Giulio Proculo e in forma compendiarica, Plutarco accredita al fondatore un programma minimo di governo dell'impero nel quale l'esercizio del dominio da parte del vincitore e la posizione subordinata dei vinti sono certo fuori discussione, in quanto costituiscono, come avrebbe detto Platone, «l'accordo naturale dell'inferiore e del superiore», ma al tempo stesso quel superiore è ammonito a gestire con misura il proprio potere e a non cedere a un uso incontrollato della forza, che non solo ne sconterebbe il profilo etico, ma finirebbe per rivelarsi controproducente sullo stesso piano politico. Un programma di egemonia ben temperata, insomma, che all'epoca di Plutarco ha un significato preciso e si lega strettamente all'attualità di un impero nel quale, messi da parte i progetti di ulteriori ampliamenti territoriali, le priorità riguardano ormai il governo delle province e le relazioni con i ceti dirigenti locali che di tale governo si fanno concretamente carico. Lungi dal mettere in questione i rapporti di forza, che non appaiono realisticamente modificabili nel breve periodo, quel programma mira a ritagliare uno spazio di agibilità politica per le élite dei popoli sottomessi, quelle stesse élite di cui Plutarco è consapevole di far parte e alle quali si rivolge la sua sterminata produzione<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Polyb. 6, 48, 4 (trad. di M. Mari): ἐκατέρων δὲ τούτων ὁμοῦ συνδραμόντων εἰς μίαν ψυχὴν ἢ πόλιν, ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης, οὐτ' ἐξ αὐτῶν φθναί κακίαν εὐμαρὲς οὔθ' ὑπὸ τῶν πέλας χειρωθῆναι ῥάδιον. È singolare che né la monografia di NORTH 1966 (se non per un fugace accenno a 247) né quella di RADEMAKER 2005 diano rilievo a questo passo di Polibio; cfr. anche il saggio di Noreen Humble citato alla nota successiva.

<sup>38</sup> Polyb. 6, 48, 7: νῦν δ' ἀφιλοτιμοτάτους καὶ βουνεχεστάτους ποιήσας περὶ τε τοῦς ἰδίου βίου, καὶ τὰ τῆς σφετέρως πόλεως νόμιμα, πρὸς τοῦς ἄλλους Ἑλληνας φιλοτιμοτάτους καὶ φιλαρχοτάτους καὶ πλεονεκτικοτάτους ἀπέλιπε. Cfr. HUMBLE 2002, in particolare 96-97, relativo alla centralità della σωφροσύνη nella rappresentazione antica di Sparta, ma utile più in generale per il discorso che stiamo qui conducendo.

<sup>39</sup> Possiamo aggiungere che la formula σωφροσύνη + ἀνδρεία proposta da Plutarco era probabilmente memore di certe posizioni sofistiche confutate da Socrate in quanto tendevano a connettere quella virtù piuttosto alla condizione di ἀνανδρία, come accade nel discorso di Callicle in Plat. *Gorg.* 492a-b, ma anche in un passaggio della *Repubblica* (560d), in cui si afferma che l'uomo democratico, che nasce dalla degenerazione dell'oligarca, allontanerà da sé la σωφροσύνη chiamandola ἀνανδρία.

Possiamo qui lasciare da parte la formulazione che del messaggio di Giulio Proculo dà in età antonina Anneo Floro, chiaramente dipendente da Livio; tra l'altro, lo storico ne ridimensiona significativamente la seconda parte, riducendola a una generica promessa di dominio universale che esprime la volontà degli dèi e non chiede ai Romani alcuno specifico requisito<sup>40</sup>. Più interessante è invece la variante che si legge nel già ricordato *De viris illustribus urbis Romae*, una collezione anonima di brevi biografie, da Romolo a Cleopatra, risalente con ogni probabilità alla seconda metà del IV secolo d.C. Qui Proculo

si presentò al popolo riunito in assemblea e dichiarò sotto giuramento che Romolo gli era apparso sul colle Quirinale in un aspetto più augusto, come di chi accede al mondo degli dèi, ordinando ai Romani di astenersi dalle sedizioni e di coltivare la virtù, poiché erano destinati a diventare signori di tutti i popoli<sup>41</sup>.

Come in Plutarco, dunque, anche nel *De viris illustribus* la virtù bellica fa la sua comparsa in posizione subordinata, mentre il precetto enunciato in prima battuta da Proculo riguarda semmai l'ambito delle relazioni interne alla cittadinanza, con l'ammonimento a evitare le *seditiones*. Nel commento alla sua recente edizione dell'operetta tardo-antica, Paul Marius Martin ipotizza al riguardo che l'autore dipenda da una fonte contemporanea all'epoca delle guerre civili tardo-repubblicane<sup>42</sup>; in realtà, l'enfasi posta sulla concordia civile come condizione preliminare e necessaria perché i Romani possano convogliare contro i nemici esterni le proprie energie e realizzare così il loro destino di signori del mondo, cui lo stesso Proculo allude subito appresso, rappresenta un motivo talmente diffuso nella tradizione annalistica, prima e dopo la fine della repubblica, da rendere difficile individuare un preciso momento nel quale esso sarebbe risultato più appropriato. Non a caso, e forse non senza ironia, nel *De viris illustribus* il monito di Romolo/Quirino si colloca fra due occorrenze ravvicinate che riguardano proprio il termine *seditio*, relative la prima alle tensioni fra senatori e popolo seguite all'inattesa scomparsa del fondatore, la seconda ai disordini legati al prolungarsi dell'interregno e alla conseguente, mancata elezione di un successore del defunto sovrano: come a dire che l'uomo divenuto dio sapeva bene di mettere il dito su una piaga endemica della vita politica romana<sup>43</sup>. In ogni caso, quel monito non cessava di essere attuale nell'epoca in cui la collezione di biografie venne allestita, anzi lo era persino di più, se si considerano le lacerazioni che avevano insanguinato gli ultimi decenni di storia dell'istituzione imperiale:

---

<sup>40</sup> Flor. 1, 1, 18: *Cui mox Iulius Proculus fidem fecit, visum a se Romulum adfirmans augustiore forma quam fuisset; mandare praeterea ut se pro numine acciperent; Quirinum in caelo vocari; placitum dis ut gentium Roma poteretur.* Sul passo cfr. GASTI 2018, in particolare 85-90.

<sup>41</sup> *Vir. ill.* 2, 13: *Iulius Proculus, vir nobilis, in contionem processit et iureiurando firmavit Romulum a se in colle Quirinali visum augustiore forma, cum ad deos abiret; eundemque praecipere ut seditionibus abstinerent, virtutem colerent; futurum ut omnium gentium domini existerent.*

<sup>42</sup> MARTIN 2021, 104.

<sup>43</sup> *Vir. ill.* 2, 13 (*inter patres et populum seditione orta Iulius Proculus eqs.*) e 3, 1 (*Post consecrationem Romuli cum diu interregnum esset et seditiones orirentur eqs.*).

anche in questo caso, sono dunque le urgenze del presente a dettare retrospettivamente i contenuti del discorso di Proculo.

Infine, è un peccato che non sia giunto sino a noi il racconto dell'episodio presente in Cassio Dione, anche se gli studiosi hanno puntato a ricostruirlo a partire dalle fonti bizantine che a lui presumibilmente attingevano. A questo scopo sono state valorizzate in particolare l'*Epitome delle storie*, opera del già menzionato Giovanni Zonara, e la ben più antica *Cronaca* di Giovanni di Antiochia, cui pure si è fatto cenno, che giunge sino all'ascesa al trono dell'imperatore Eraclio (610 d.C.) ed è a noi accessibile solo in forma di *excerpta*: i due autori concordano infatti nell'attribuire a Proculo lo statuto di cavaliere (ἵππεύς), un dato assente in tutte le altre fonti, e questa coincidenza aveva indotto già l'editore tardo-ottocentesco di Cassio Dione, Ursul Philip Boissevain, a postulare su questo specifico punto il ricorso a una matrice comune, identificata appunto nello storico di età severiana. In realtà, lo stesso Boissevain osservava che nel resoconto di Zonara le parole di Proculo riprendono pressoché alla lettera quelle di Plutarco, con la sola aggiunta del riferimento al rango equestre del testimone<sup>44</sup>; tuttavia, il cronista antiocheno ha una sua propria variante da proporre, nella quale il contenuto del messaggio di Quirino è molto diverso rispetto ai testi sinora considerati:

Non siate addolorati, Quiriti! Io stesso ho visto Romolo ascendere al cielo. Egli mi ha ordinato di riferirvi che è diventato un dio, con il nome di Quirino, e di ammonirvi che ad ogni costo e senza indugio scegliate qualcuno come re e continuiate a vivere sotto questo tipo di ordinamento politico. [...] Ed essi immediatamente edificarono un tempio a Quirino e stabilirono di continuare ad essere governati da un re<sup>45</sup>.

In questa loro estrema riformulazione, ormai oltre i confini cronologici del mondo antico, le parole del Romolo divinizzato sembrano guardare dunque ai tempi brevi della cronaca politica e insieme a quelli lunghi della storia. L'invito a preservare un regime di carattere monarchico non avrebbe avuto senso, com'è ovvio, nella storiografia repubblicana e della prima età imperiale, mentre per i Bizantini doveva costituire il mito di fondazione di un sistema politico ormai da lungo tempo apertamente autocratico, la legittimazione di una forma istituzionale che dal remoto passato di Romolo giungeva senza soluzione di continuità sino agli imperatori della Costantinopoli contemporanea, tanto più se

<sup>44</sup> Cfr. *supra*, n. 29 e l'apparato di BOISSEVAIN 1895, 11, in cui lo studioso afferma che «τις τῶν ἱππέων a Dione mutuatus est Zon. addiditque Plutarcheis suis».

<sup>45</sup> Giovanni di Antiochia, fr. 59 Roberto = 11 Mariev (qui riportato nel testo stabilito da quest'ultimo editore): μη λυπεῖσθε Κυριται· ἐγὼ γὰρ αὐτὸς τὸν Ῥωμόλον εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνίοντα εἶδον. Καί μοι ἔφη εἰπεῖν τε ὑμῖν ὅτι θεὸς ἐγένετο, καὶ ὅτι Κυρίνος ὀνομάζεται, καὶ προσπαραινέσαι ὑμῖν βασιλέα τε πάντως εὐθὺς ἐλέσθαι τινά, καὶ τοῦτο πολιτεύματι κεχρηῆσθαι. Sulla pagina in questione cfr. MASTROBATTISTA 2011, che punta a negare la dipendenza da Cassio Dione; ROBERTO 2016, 72-73; RICH 2018, 231-232; da ultimo BURDEN-STREVEVS 2020, 152-154, mentre STEWART 2022, 304-305 e n. 16 lascia impregiudicata la questione. Per un inquadramento generale, oltre al già citato ROBERTO 2016, cfr. MALLAN 2018.

si considera che Eraclio, del quale Giovanni era contemporaneo, sarebbe stato il primo ad adottare nel 629 il titolo di *basileus*<sup>46</sup>. D'altra parte, l'invito a scegliere senza indugio un nuovo re da parte del fondatore divinizzato sembra alludere implicitamente ai conflitti che seguivano spesso la morte di un sovrano, specie quando, come nel caso della monarchia romana arcaica, non fosse previsto un criterio di successione a carattere dinastico: la stessa tradizione annalistica – vi faceva allusione, come si è visto, anche il *De viris illustribus* – conosceva i contrasti che per un intero anno dopo la scomparsa di Romolo avevano di fatto paralizzato il sistema, prorogando il regime dell'interregno e rendendo a lungo impossibile la scelta del nuovo sovrano<sup>47</sup>. Una questione che ben lungi dall'aver perso la sua drammatica attualità anche nel contesto del mondo bizantino, in cui la successione prendeva molto spesso le forme sanguinose della congiura di palazzo; lo stesso Giovanni era stato sbigottito testimone della violentissima usurpazione di Foca ai danni del legittimo imperatore Maurizio, all'inizio del VII secolo<sup>48</sup>.

Al tempo stesso, il Quirino del cronachista antiocheno invitava a prediligere la forma monarchica come quella meglio in grado di assicurare la stabilità e al tempo stesso di garantire il benessere e la libertà dei cittadini: un aspetto, quest'ultimo, che il cronista poteva certo trovare già in Cassio Dione, ma che assumeva, ancora una volta, un significato pregnante nell'orizzonte del pensiero politico bizantino, che già con Giovanni Lido, in età giustiniana, identificava nella *basilèia* una forma costituzionale altamente positiva, caratterizzata da rispetto delle leggi, amore per i sudditi e condivisione del potere con l'aristocrazia. La monarchia così definita veniva opposta alla tirannide e se ne ricercavano volentieri le premesse nella più antica storia istituzionale di Roma: nulla di strano, insomma, che Giovanni ne facesse il contenuto del monito formulato a suo tempo dal fondatore in persona<sup>49</sup>.

#### 4. *Il death-bed speech e le sue varianti*

Steso sul letto di morte, il vecchio re Micipsa rivolge ai congiunti più stretti, e in particolare al figlio adottivo Giugurta, i propri ultimi moniti, che riguardano le future relazioni in seno alla famiglia reale e, in misura non minore, le scelte che garantiranno forza e prosperità al regno di Numidia:

Non l'esercito né i tesori sono la difesa del regno, ma gli amici, che non puoi costringere con le armi né comprare con l'oro: si conquistano con il rispetto e la lealtà. [...] Vi consegno un regno saldo, se sarete giusti, debole, se malvagi. Infatti nella concordia i

---

<sup>46</sup> Così, tra gli altri, BRANDES 2002, 19.

<sup>47</sup> Basti qui il rimando a Liv. 1, 17.

<sup>48</sup> Valorizza questo punto ROBERTO 2011, cui rimando per i dettagli.

<sup>49</sup> Per quanto qui esposto mi rifaccio soprattutto al competente lavoro di ROBERTO 2018.

piccoli Stati prosperano, nella discordia crollano anche i più potenti<sup>50</sup>.

In questa pagina dello storico Sallustio, l'ammonimento a serbare la concordia come pegno di grandezza ricorda le parole pronunciate da Romolo/Quirino nel *De viris illustribus*, con l'invito ad astenersi dalle sedizioni: un ammonimento destinato anche in questo caso a cadere nel vuoto, come sarà per quello relativo alla corruzione. L'aspetto su cui vorrei richiamare l'attenzione è però un altro: il racconto sallustiano rinvia infatti a un ben preciso *topos*, quello degli ultimi suggerimenti che un uomo dotato di potere – spesso, come nel caso di Micipsa, un leader politico – rivolge a quanti sono accanto a lui nel momento del trapasso, quello stesso momento che attribuisce al morente un sovrappiù di autorevolezza e chiaroveggenza.

Nel costruire la scena, come da tempo è stato rilevato, Sallustio o la sua fonte avevano quale primo e più prestigioso modello il discorso pronunciato da Ciro il Grande alla fine dell'opera di Senofonte a lui dedicata; il motivo giungerà poi almeno sino a Erodiano, con il resoconto delle ultime parole di Marco Aurelio, passando per Cassio Dione e il celebre monito con il quale Settimio Severo, in punto di morte, invitava i figli alla concordia (anche questa volta invano) e li ammoniva ad arricchire i soldati disprezzando tutti gli altri, trapassando infine nella storiografia bizantina<sup>51</sup>. Come si vede, tra gli elementi che accomunano le diverse realizzazioni letterarie del *topos* c'è la compresenza di indicazioni contingenti, relative alla successione e spesso miranti a scongiurare l'insorgere di prevedibili tensioni e conflitti tra i possibili aspiranti al trono, e ammonimenti di carattere generale, che riguardano invece le scelte di lungo periodo in grado di mantenere saldo il sistema politico o additano le virtù che i cittadini sono invitati a coltivare come garanzia delle loro sorti future.

S'intende che il *pattern* narrativo così ricostruito può presentare alcune varianti. Nel caso di Augusto, ad esempio, le raccomandazioni finali non vennero pronunciate sul letto di morte, dove il principe, secondo Svetonio, si limitò a chiedere l'approvazione dei presenti qualora avesse ben recitato la commedia della vita, ma furono affidate piuttosto a un documento scritto, stando almeno alla tradizione confluita in Cassio Dione<sup>52</sup>. Tali ultime volontà vennero poi lette in Senato come quarto documento che si aggiungeva alle disposizioni relative al

<sup>50</sup> Sall. *Iug.* 10, 4-6 (trad. di G. Brescia): *Non exercitus neque thesauri praesidia regni sunt, verum amici, quos neque armis cogere neque auro parare queas: officio et fide pariuntur. [...] Equidem ego vobis regnum trado firmum, si boni eritis, sin mali, inbecillum. Nam concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur.* Su questa pagina resta fondamentale lo studio di BRESCIA 2002, dal quale traggio alcune delle suggestioni sviluppate in quanto segue.

<sup>51</sup> Cfr. rispettivamente Xen. *Cyr.* 8, 7; Herod. 1, 4; Dio Cass. 76, 15, 2 (ma dalla biografia di Settimio Severo contenuta nella *Historia Augusta*, 21, 10 e 23, 3, risulta che il primo dei Severi avesse anche provveduto a inviare ai figli copia del discorso di Micipsa in Sallustio, parafrasandone poi un passaggio chiave sul letto di morte); in quest'ultimo storico va anche segnalato il *death-bed speech* di Adriano in 69, 20. Per il testo di Erodiano, e i suoi paralleli con la tradizione precedente, cfr. ora le considerazioni di CHRYSANTHOU 2022, 249-310; per il recupero del motivo in ambito bizantino cfr. il discorso tenuto prima di morire da Tiberio II nelle *Storie* di Teofilatto Simocatta, 1, 1, 5-20.

<sup>52</sup> Il passo di Svetonio si legge in *Aug.* 99, 1.

funerale, al noto *Index rerum gestarum* e al prezioso breviario che sintetizzava la distribuzione delle forze militari e lo stato finanziario delle province e dell'impero tutto. Secondo quanto risultava allo storico greco, il testo in questione

presentava degli ordini e delle raccomandazioni per Tiberio e per la comunità: tra di esse ce n'era una che esortava a non liberare un gran numero di schiavi, in modo tale da non popolare la città di un coacervo di razze, e un'altra che prescriveva di non estendere la cittadinanza a molti elementi, affinché ci fosse una marcata differenza tra cittadini romani e popolazioni delle nazioni soggette. Esortò loro ad affidare gli affari di pubblico interesse a tutti coloro che avevano le capacità per capirli e per gestirli, e a non permettere che dipendessero esclusivamente da una sola persona, in modo tale che nessuno aspirasse alla tirannide e neppure che lo stato andasse in rovina per colpa degli errori di una simile figura. Consigliò di accontentarsi dei possedimenti in loro attuale possesso e di non desiderare in alcun modo di ampliare l'impero<sup>53</sup>.

Ora, è credibile che sia proprio quello del *death-bed speech* il modello ultimo sul quale la tradizione annalistica ha esemplato la storia di Quirino e Giulio Proculo, che ne riproduce i motivi caratterizzanti: oltre tutto, non sfuggirà che tanto Ciro il Grande quanto Augusto, al pari di Romolo, erano stati dei fondatori, la cui azione apriva un capitolo totalmente nuovo nella storia delle rispettive comunità. Senonché, nel caso di Romolo tale modello va incontro a un processo di ristrutturazione, reso necessario dal fatto che il fondatore non muore, almeno nella versione più mitizzante della sua leggenda, ma viene assunto in cielo mentre è ancora nel pieno esercizio delle sue funzioni regali: nessun 'discorso sul letto di morte' sarebbe stato dunque possibile nel suo caso. Al tempo stesso, la storiografia non intende rinunciare al motivo delle raccomandazioni al momento del trapasso, che da un lato godeva di una prestigiosa tradizione letteraria, dall'altro offriva l'opportunità di condensare, in un momento così decisivo dell'esistenza individuale, il significato di un'intera parabola biografica e insieme di valorizzare gli aspetti caratterizzanti di una cultura, magari, come abbiamo visto, adattandoli alla cangiante percezione che quella cultura ha avuto di sé nel corso del tempo o al mutare dei suoi osservatori.

Ecco allora che quanto Romolo non aveva potuto raccomandare in prima persona ai suoi concittadini in punto di morte viene affidato a Giulio Proculo:

---

<sup>53</sup> Dio Cass. 56, 33, 3-5 (trad. di A. Stroppa), su cui cfr. ancora DE SANCTIS 2022, 90-99, con bibliografia. L'esistenza di questo quarto documento è stata messa in discussione, benché l'ultimo dei precetti ricordati da Cassio Dione, quello di mantenere l'impero entro i confini stabiliti da Augusto, sia citato anche da Tacito (*Ann.* 1, 11, 4), tra l'altro con la motivazione che le questioni in esso affrontate sarebbero state più appropriate per l'epoca dello storico severiano che per quella di Augusto (così LENAZ 2003, 1021): se davvero fosse così, significherebbe che anche i *novissima verba* del principe sarebbero andati incontro a quel medesimo processo di adattamento alle crisi di volta in volta emergenti che abbiamo osservato a proposito di quelli di Romolo.

un vero e proprio ventriloquo del fondatore, un personaggio senza un passato e senza un futuro, emerso dal nulla e nel nulla destinato a sprofondare nuovamente una volta portato a termine il suo compito, pura funzione sonora il cui unico ruolo è quello di farsi tramite asettico e portavoce neutrale delle prime parole di Quirino, che sono, in realtà, le ultime di Romolo<sup>54</sup>. Una situazione in fondo non troppo diversa da quella di Augusto che abbiamo ricordato qui sopra: nel caso del principe, anzi, le funzioni assolte da Proculo appaiono ulteriormente frazionate, perché le due componenti del messaggio – la conferma dell'avvenuta divinizzazione da un lato, i precetti rivolti ai Romani dall'altro – erano state affidate ad altrettanti, distinti locutori. A certificare l'apoteosi del principe fu un certo Numerio Attico, un ex pretore che giurò di aver visto la sua *effigies* sollevarsi dalla pira funebre e salire verso il cielo e venne per questo lautamente compensato dall'imperatrice Livia Drusilla; le indicazioni sulla gestione futura dell'impero scritte di pugno da Augusto, le stesse che abbiamo citato poc'anzi, furono invece lette in Senato da Druso Minore, figlio del successore designato Tiberio e chiamato anche lui, al pari di Giulio Proculo, a svolgere il compito di ventriloquo di un leader scomparso e di lì a poco divinizzato<sup>55</sup>.

Certo, non c'è dubbio che in questo moltiplicarsi di momenti e di attori la vicenda postuma di Augusto perda, almeno in parte, lo smalto che illustrava quella del suo predecessore Romolo: ma la storia, si sa, appare quasi sempre in affanno quando si propone di replicare le perfette sceneggiature del mito.

### Bibliografia

AMPOLO, MANFREDINI 1988 = C. AMPOLO, M. MANFREDINI (edd.), *Plutarco. Le vite di Teseo e Romolo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1988.

ARESI 2020 = L. ARESI, *Fama storica e fama poetica. Livio e Ovidio alle prese con il mito di Roma*, «Maia» 72, 2020, 426-454.

BARCHIESI 1997 = A. BARCHIESI, *The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse*, Berkeley-Los Angeles-London, The University of California Press, 1997 (ed. or. *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma-Bari, Laterza, 1994).

BENEKER 2014 = J. BENEKER, *Sex, Eroticism, and Politics*, in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, Wiley, 2014, 503-515.

BENEKER 2020 = J. BENEKER, *Death Is not the End. Spousal Devotion in Plutarch's Portraits of Camma, Porcia, and Cornelia*, in J. BENEKER, G. TSOUALA (edd.), *The Discourse of Marriage in the Greco-Roman World*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2020, 199-218.

<sup>54</sup> L'unica ulteriore comparsa di Proculo ricorre in Plut. *Num.* 5, 2, dove il biografo fa sapere che l'uomo fu tra i possibili candidati per la successione a Romolo – un dato coerente con la sua qualificazione da parte di Plutarco come uomo eminente – e fece poi parte della delegazione recatasi da Numa per invitarlo ad accettare il regno.

<sup>55</sup> Suet. *Aug.* 100, 7; Dio Cass. 56, 46, 2, quest'ultima con il rilievo del parallelo di Romolo e Giulio Proculo. La lettura della documentazione augustea da parte di Druso, figlio di Tiberio, è attestata in Dio Cass. 56, 33, 1.

BOISSEVAIN 1895 = U. PH. BOISSEVAIN (ed.), *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, vol. I, Berlin, Weidmann, 1895.

BÖMER 1958 = F. BÖMER (ed.), *P. Ovidius Naso. Die Fasten*, vol. II, *Kommentar*, Heidelberg, Winter, 1958.

BRANDES 2002 = W. BRANDES, *Heraclius between Restoration and Reform. Some Remarks on Recent Research*, in G. J. REININK, B. H. STOLTE (edd.), *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, Leuven-Paris-Dudley (MA), Peeters, 2002, 17-40.

BRÉGUET 1978 = E. BRÉGUET, *Récits d'histoire romaine chez Cicéron et Tite-Live*, «Museum Helveticum» 35, 1978, 264-272.

BREMMER 1987 = J. N. BREMMER, *Romulus, Remus and the Foundation of Rome*, in N. HORSFALL, J. N. BREMMER, *Roman Myth and Mythography*, London, Institute of Classical Studies, 1987, 25-48.

BRESCIA 2002 = G. BRESCIA, *La parola al moribondo (Sall. Iug. 10) tra letteratura, antropologia e folclore*, in G. MARINANGELI (ed.), *Atti del Primo convegno nazionale sallustiano, L'Aquila 28-29 settembre 2001*, L'Aquila, Centro studi sallustiani, 2002, 105-124.

BRIQUEL 2018 = D. BRIQUEL, *Romulus jumeau et roi. Les réalités d'une légende*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

BURDEN-STREVENSON 2020 = CH. BURDEN-STREVENSON, *Cassius Dio's Speeches and the Collapse of the Roman Republic. The Roman History, Books 3-56*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

BURDEN-STREVENSON, LINDHOLMER 2018 = CH. BURDEN-STREVENSON, M. LINDHOLMER (edd.), *Cassius Dio's Forgotten History of Early Rome: The Roman History, Books 1-21*, Leiden, Brill, 2018.

BUSZARD 2023 = B. BUSZARD, *Greek Translations of Roman Gods*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2023.

CARANDINI 2014 = A. CARANDINI (ed.), *La leggenda di Roma*, vol. IV, *Dalla morte di Tito Tazjo alla fine di Romolo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2014.

CARRARA 2019 = P. CARRARA, *Vita di Romolo, 28, 4-10: una nascosta polemica anticristiana?*, «Plutarchos» n.s. 16, 2019, 3-14.

CENTRONE 1997 = B. CENTRONE, *Introduzione*, in Platone, *Teage. Carmide. Lachete. Liside*, Milano, Rizzoli, 1997, 7-158.

CHASE 1897 = G. D. CHASE, *The Origin of Roman praenomina*, «Harvard Studies in Classical Philology» 8, 1897, 103-184.

CHRYSANTHOU 2022 = CH. S. CHRYSANTHOU, *Reconfiguring the Imperial Past: Narrative Patterns and Historical Interpretations in Herodian's History of the Empire*, Leiden-Boston, Brill, 2022.

CLASSEN 1962 = C. J. CLASSEN, *Romulus in der römischen Republik*, «Philologus» 106, 1962, 174-204.

COOK 2018 = J. G. COOK, *Empty Tomb, Resurrection, Apotheosis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.

DE SANCTIS 2022 = G. DE SANCTIS, «*Fines auxi*». *Augusto e i limiti dell'impero*, «I Quaderni del ramo d'oro on-line» 14, 2022, 75-111.

DYCK 2007 = A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2007.

EHRHARDT 1964 = A. EHRHARDT, *The Disciples of Emmaus*, «New Testament Studies» 10, 1964, 182-201.

EVANS 2022 = C. A. EVANS, *Romulus, Roman Omens, and the Portents of the Birth and Passion of Jesus*, in C. A. EVANS, A. Z. WRIGHT (edd.), *Gods, Spirits, and Worship in the*

*Greco-Roman World and Early Christianity*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney, T&T Clark, 2022, 83-121.

FARNEY 2013 = G. FARNEY, *The Trojan Genealogy of the Julii before Caesar the Dictator*, «Ancient History Bulletin» 27, 2013, 49-54.

FLACELIÈRE ET AL. 1964 = R. FLACELIÈRE, É. CHAMBRY, M. JUNEUX (edd.), *Plutarque. Vies*, vol. I, *Thésée-Romulus Lycurge-Numa*, Paris, Les Belles Lettres, 1964<sup>2</sup>.

FRASCETTI 2002 = A. FRASCETTI, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

FRAZER 1929 = J. G. FRAZER (ed.), *P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. The Fasti of Ovid*, edited with a translation and commentary, vol. II, *Commentary on Books I and II*, London, MacMillan, 1929.

GAGÉ 1972 = J. GAGÉ, *Le témoignage de Julius Proculus (sur l'assomption de Romulus-Quirinus) et les prodiges fulguratoires dans l'ancien ritus comitialis*, «L'Antiquité Classique» 41, 1972, 49-77 (poi in ID., *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles, Latomus, 1977, 135-161).

GASTI 2017 = F. GASTI, *Agostino e l'apoteosi di Romolo*, «Vetera Christianorum» 54, 2017, 39-52.

GASTI 2018 = F. GASTI, *Floro storiografo fra retorica e lingua poetica: a proposito di praef. 3 e di 1, 1, 16-18*, «Bollettino di studi latini» 48, 2018, 75-92.

GASTI 2019 = F. GASTI, *Un "giallo" alle origini di Roma: Livio 1, 16 e la tradizione*, in S. ROCCA (ed.), *Latina didaxis XXXIII. Atti del Convegno "Ri-leggere i testi latini", 13-14 aprile 2018*, Genova, DARFICLET, 2019, 67-81.

GOSLING 2002 = A. GOSLING, *Sending up the Founder: Ovid and the Apotheosis of Romulus*, «Acta Classica» 45, 2002, 51-69.

HERTZOFF 2008 = A. HERTZOFF, *Eros and Moderation in Plutarch's Life of Solon*, «The Review of Politics» 70, 2008, 339-369.

HUMBLE 2002 = N. HUMBLE, *Sōphrosynē Revisited: Was It Ever a Spartan Virtue?*, in A. POWELL, S. HODKINSON (edd.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea-London, The Classical Press of Wales-Duckworth, 2002, 85-109.

KOPIEV 2005a = A. KOPIEV, *Exploring the Tripartite Archetype in the Historical Tradition on Archaic Rome*, in C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. XII, Bruxelles, Latomus, 2005, 5-47.

KOPIEV 2005b = A. KOPIEV, *"Three Brothers" at the Head of Archaic Rome: The King and his "Consuls"*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 54, 2005, 382-423.

LEE-STECUM 2010 = P. LEE-STECUM, *Mendacia maiorum: Tales of Deceit in Pre-Republican Rome*, in A. J. TURNER, J. H. KIM ON CHONG-GOSSARD, F. J. VERVAET (edd.), *Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 249-270.

LENAZ 2003 = L. LENAZ, traduzione e commento di *Annales 1-6*, in Tacito, *Opera omnia*, a cura di R. Oniga, vol. I, Torino, Einaudi, 2003.

LENTANO 2018 = M. LENTANO, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, Bologna, il Mulino, 2018.

LENTANO 2024 = M. LENTANO (ed.), *Anonimo. Il libro dei nomi*, Milano, La vita felice, 2024.

MALLAN 2018 = C. T. MALLAN, *The Regal Period in the Excerpta Constantiniana and in Some Early Byzantine Extracts from Dio's Roman History*, in BURDEN-STREUVENS, LINDHOLMER 2018, 76-96.

MALTBY 1991 = R. MALTBY, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, Francis Cairns, 1991.

MARTIN 2021 = P. M. MARTIN (ed.), *Les hommes illustres de la ville de Rome*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 2021.

MASTROBATTISTA 2011 = L. MASTROBATTISTA, *Riflessioni sul fr. 6, 1<sup>aa</sup> Boissevain: Cassio Dione, Giovanni di Antiochia e l'apparizione di Romolo-Quirino a Giulio Proculo*, «Mediterraneo antico» 14, 2011, 433-458.

MILLER 1985 = J. F. MILLER (ed.), *Ovid. Fasti II*, Bryn Mawr, Thomas Library-Bryn Mawr College, 1985.

NORTH 1966 = H. NORTH, Sophrosyne. *Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1966.

OGILVIE 1965 = R. M. OGILVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

PALOMBI 2019-2020 = D. PALOMBI, «*Cum subito sole obscurato non comparuisset*» (*Cic. Resp. 2.17*). Note intorno alla «scomparsa» di Romolo, «Palamedes» 13, 2019-2020, 357-380.

PEASE 1942 = A. S. PEASE, *Some Aspects of Invisibility*, «Harvard Studies in Classical Philology» 53, 1942, 1-36.

PFEFFERKORN 2023 = J. PFEFFERKORN, *Platons tanzende Stadt. Moralpsychologie und Chortanz in den Nomoi*, Leiden-Boston, Brill, 2023.

PIZZAGALLI 1943 = A. M. PIZZAGALLI, *Plutarco e il Cristianesimo*, «Atene e Roma» 24, 1943, 97-102.

RADEMAKER 2005 = A. RADEMAKER, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

RICH 2018 = J. RICH, *Speech in Cassius Dio's Roman History, Books 1-35*, in BURDEN-STREVEVS, LINDHOLMER 2018, 217-284.

RIX 1972 = H. RIX, *Zum Ursprung der römisch-mittelitalischen Gentilnamensystem, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1972, 700-758.

ROBERTO 2011 = U. ROBERTO, *Romolo, Foca e la morte del tiranno. Racconto storico e tensione emotiva nell'opera di Giovanni di Antiochia*, «ὄριος. Ricerche di storia antica» n.s. 3, 2011, 257-273.

ROBERTO 2016 = U. ROBERTO, *Giovanni di Antiochia e la tradizione di Cassio Dione*, in V. FROMENTIN, E. BERTRAND, M. COLTELLONI-TRANNOY, M. MOLIN, G. URSO (edd.), *Cassius Dion: nouvelles lectures*, vol. I, Bordeaux, Ausonius, 2016, 69-80.

ROBERTO 2018 = U. ROBERTO, *Giovanni Lido sul consolato. Libertà, sophrosyne e riflessione storico-politica a Costantinopoli (metà VI-inizio VII secolo)*, «Lexis» 36, 2018, 384-404.

ROBINSON 2003 = M. ROBINSON, *Festival, Fools and the Fasti: The Quirinalia and the Feriae stultorum (Ovid, Fast. II 475-532)*, «Aevum Antiquum» n.s. 3, 2003, 609-621.

ROBINSON 2011 = M. ROBINSON (ed.), *Ovid Fasti Book 2*, edited with introduction and commentary, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

SALAMON 2010 = G. SALAMON, *Autour de la mort de Romulus (à partir du texte de Tite-Live, 1.15.6-16)*, «Dialogues d'Histoire Ancienne», supplément n. 4, 2010, 509-524.

SCHMELING 2011 = G. SCHMELING, *A Commentary on the Satyricon of Petronius*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

SKUTSCH 1968 = O. SKUTSCH, *Studia Enniana*, London, The Athlone Press, 1968.

SKUTSCH 1985 = O. SKUTSCH (ed.), *The Annals of Q. Ennius*, edited with introduction and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1985.

SMITH 2003-2004 = M. D. SMITH, *Enkrateia: Plutarch on Self-Control and the Politics of Excess*, «Ploutarchos» n.s. 1, 2003-2004, 79-88.

STEM 2007 = R. STEM, *The Exemplary Lessons of Livy's Romulus*, «Transactions of the American Philological Association» 137, 2007, 435-471.

ŠTERBENC ERKER 2020 = D. ŠTERBENC ERKER, *Narrations on Epiphany and Deification: Romulus' Deification*, in M. C. PIMENTEL, A. M. LÓIO, N. S. RODRIGUES, R. FURTADO (edd.), *Augustan Papers. New Approaches to the Age of Augustus on the Bimillennium of His Death*, vol. I, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2020, 133-161.

ŠTERBENC ERKER 2023 = D. ŠTERBENC ERKER, *Ambiguity and Religion in Ovid's Fasti. Religious Innovation and the Imperial Family*, Leiden-Boston, Brill, 2023.

STEWART 2022 = S. STEWART, *Imperial Fortunes: Portents, Prodigies and Dio's Astrology of the State*, in A. M. KEMEZIS, C. BAILEY, B. POLETTI (edd.), *The Intellectual Climate of Cassius Dio. Greek and Roman Pasts*, Leiden-Boston, Brill, 2022, 301-323.

VORWERK 2001 = M. VORWERK, *Plato on Virtue: Definitions of σωφροσύνη in Plato's Charmides and in Plotinus, Enneads 1.2 (19)*, «American Journal of Philology» 122, 2001, 29-47.

WEEBER 1984 = K.-W. WEEBER, *Abi, nuntia Romanis . . . : ein Dokument augusteischer Geschichtsauffassung in Livius 1 16?*, «Rheinisches Museum für Philologie», n.F. 127, 1984, 326-343.

XENOPHONTOS 2016 = S. XENOPHONTOS, *Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2016.

ZECCHINI 2001 = G. ZECCHINI, *Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart, Steiner, 2001.



Online on the December 2024

©2024 by the Author(s); licensee Classica Vox. This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution, No Commercial, No Derivatives 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>)