



Santi, Claudia, *Castor a Roma. Un dio 'peregrinus' nel foro*. Lugano, Agorà & Co., 2017, 171 pp. ISBN: 978-88-97461-85-2.

Il libro di C. Santi *Castor a Roma* si apre con alcune osservazioni preliminari che muovono dalla dedica nel 484 a. C. di un tempio all'interno del Foro, legato alla vittoria dei Romani contro Tarquinio e i Latini presso il lago Regillo. Le questioni sollevate dall'A. riguardano prima di tutto la dissociazione cultuale di Castor dal fratello Pollux, perché in origine il tempio doveva essere dedicato unicamente a lui; in secondo luogo la presumibile derivazione del complesso mitico-rituale da aree limitrofe in grado di influenzare la religione romana; in terza battuta l'insolito insediamento di una divinità straniera nel *pomerium*; infine la possibile relazione tra questo culto e il passaggio dalla monarchia alla repubblica.

Il primo capitolo è dedicato alla disamina delle fonti letterarie, epigrafiche e archeologiche concernenti la battaglia del lago Regillo. In particolare i testi che vengono analizzati circa il racconto dello scontro sono tre: quello di Cicerone (*nat. deor.* 2, 5-6; 3, 11-13), quello di Livio (2, 20, 10-13) e quello di Dionisio di Alicarnasso (6, 13, 1-2). In realtà l'A. fa notare che mentre il resoconto di Livio riferisce come, a seguito di un *votum* formulato da A. Postumio, il tempio fu dedicato unicamente a Castor, le altre fonti parlano di una apparizione di due giovani cavalieri sul campo di battaglia, o nel Foro romano. Riguardo ai documenti epigrafici, è possibile rilevare che tutti, fino all'età di Augusto, attribuiscono unicamente a Castor la titolarità del tempio eretto nel Foro. Vengono poi esaminati i dati archeologici per suffragare la sostanziale veridicità delle fonti letterarie.

Sulla questione della titolarità del tempio, come molti studiosi, anche C. Santi ritiene che la dedica in origine doveva essere esclusivamente a Castor. La conferma verrebbe soprattutto dalla monetazione del III sec. a C. che attesterebbe la presenza del solo dio. Tuttavia secondo l'A. probabilmente vi era a Roma un sentimento popolare che riteneva Castor e Pollux entrambi titolari dello stesso luogo di culto. Infatti la variante non ufficiale che credeva nell'azione provvidenziale dei gemelli divini è visibile nel passo citato di Cicerone. Si tratterebbe di un *mitologema*, la cui sopravvivenza sarebbe presente a livello di vulgata, e non pubblicamente. Pertanto dovevano esistere tre varianti del racconto della battaglia: una ufficiale, riportata da Livio, una popolare, presente nel testo di Cicerone, e infine una gentilizia, che si riscontrerebbe nella versione di Dionisio di Alicarnasso.

A proposito del problema della posizione *intra pomerium* del tempio di Castor, dio straniero accolto nell'area religiosa riservata solo alle divinità nazionali romane, secondo l'A. l'anomalia resta. Dal momento che il racconto di Livio sul *votum* pronunciato da A. Postumio e indirizzato a Castor sembra essere attendibile, non rimarrebbe che accettare la realtà data.

Nel capitolo successivo, allo scopo di spiegare l'anomalia della collocazione intrapomeriale del tempio di Castor, viene impostato un impianto comparativo

fondato sul contesto greco di provenienza, e poi sull'ambiente greco-etrusco-italico.

Nella mitologia greca i Dioskouroi sono strettamente collegati alla cultura spartana. Pausania (3, 1,5) li inserisce nella genealogia dei sovrani della città. Dai racconti emergerebbe chiaramente la loro caratterizzazione regale e guerriera: essi sono protagonisti di guerre mitiche, di episodi di caccia e mostrerebbero la qualità di atleti vincitori di agoni. Inoltre sono anche presentati con la *hybris* tipica degli eroi greci. Secondo la tradizione, Kastor sarebbe mortale e Polydeukes immortale, ma Zeus avrebbe concesso a quest'ultimo di condividere la sua immortalità con il fratello. Riguardo al culto, l'A. ci riferisce che i Dioskouroi avevano onori divini, ed erano particolarmente venerati in Laconia (ad essi era dedicata la *theoxenia*). A Sparta essi rappresenterebbero la proiezione metastorica dei due *basileis* della città. Inoltre venivano invocati in aiuto durante le battaglie e gli Spartiati eseguivano la cosiddetta «danza armata dei Dioskouroi». Quando poi, durante le guerre, si stabilì che uno dei due re dovesse restare in patria, anche la coppia divina dovette dividersi. E così si sarebbe delineata una differenza tra i due: l'uno pacifico, l'altro bellicoso. Infatti a Kastor era intitolato l'inno di marcia pronunciato dall'esercito quando era schierato. L'A. sottolinea la valenza militare delle loro figure, ma questo dato è significativo anche nel contesto romano, come viene illustrato più avanti, e soprattutto in funzione della questione dell'associazione dei due gemelli alla sfera del potere imperiale.

Il terzo capitolo è tutto dedicato al culto di Castor a Roma. In omaggio a G. Dumézil, la cui influenza è ben evidente in tutto il volume, C. Santi apre la sezione trattando dei gemelli divini nella mitologia dei popoli indoeuropei. Le due figure sono state riportate da vari studiosi alla tipologia dei *Divine Twins*, presenti nelle tradizioni indoeuropee (fatto già rilevato da F. Max Müller¹). L'A. cita più volte gli studi di A. A. Macdonel², che aveva riscontrato delle somiglianze nella tradizione vedica tra gli *Aśvina(u)*, una coppia gemellare di divinità, invocata come «figli di *Dyaus Pitān*»³, e i Dioskouroi. Nella prospettiva dell'A., il motivo dei gemelli divini si sarebbe trasferito sul piano degli universali, assumendo la forma di un archetipo metastorico e transculturale. A tale proposito, vengono ricordati gli studiosi A. Meurant⁴ e D. Ward⁵ che hanno ipotizzato l'esistenza di un tema mitico universale. Il primo avrebbe individuato anche i caratteri di un *mitologema* indoeuropeo gemellare.

C. Santi poi illustra gli studi di Dumézil: egli avrebbe messo in luce, nell'ambito indoeuropeo, l'asimmetria dei *Divine Twins*⁶ e, secondo lo schema del trifunzionalismo, essi rappresenterebbero la terza funzione della fertilità⁷. Riguardo alla figura di Castor⁸, lo studioso ha evidenziato le contraddizioni relative all'introduzione di questa divinità nel *pantheon* romano. L'interpretazione dumeziliana si fonda sull'origi-

¹ F. Max Müller, *Lectures on Language*, II, London, 1873⁷.

² A. A. Macdonel, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1898.

³ L'A. qui ricorda l'interpretazione di M. Eliade, *History of Religious Ideas*, vol. 1, Chicago, 1978, 189.

⁴ A. Meurant, *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*, Louvain-la-Neuve, 1998; *L'idée de gemellité dans la legend des origins de Rome*, Bruxelles, 2000.

⁵ D. J. Ward, *The divine Twins: an Indo-European Myth in Germanic Tradition; Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley/Los Angeles/London, 1968.

⁶ G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, *L'idéologie de trois fonctions dans les épopées des peuples indo-europeens*, Paris, 1968.

⁷ G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.

⁸ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, 1974³.

ne greca di Castor, e pertanto non vi sarebbero tracce dell'ideologia trifunzionale indoeuropea. Il dio sarebbe stato accolto nel sistema religioso romano quando questo si presentava ormai demitizzato, e quindi non vi è di lui alcun mito autenticamente romano; i temi mitici sarebbero stati cancellati o riversati su personaggi della protostoria di Roma, in particolare sugli eroi-fondatori, Romolo e Remo.

Proprio ripensando il modulo dumeziliano, viene affrontato il problema della demitizzazione. C. Santi, seguendo l'orientamento più tradizionale della scuola romana di Storia delle Religioni, secondo la formulazione di D. Sabbatucci⁹, parla di una dissociazione mitico-rituale, in cui il mito a Roma scomparirebbe in funzione del rito. L'A. ricorda che in epoca repubblicana le divinità non sarebbero unite da nessun legame genealogico di paternità o di discendenza, e così anche le diadi possono perdere un elemento e ridursi ad un'unica figura, come nel caso specifico di Romulus-Remus, allorché a livello culturale sarebbe scomparsa la seconda figura e la prima sarebbe stata identificata con il dio Quirinus. Ciò spiegherebbe la separazione di Castor dal fratello Pollux e l'assenza di qualsiasi corredo mitico che lo riguardi. Ancora un altro problema da risolvere sarebbe l'identità degli agenti di una simile riplasmazione a livello religioso. Valutando la tradizione relativa ad A. Postumio, si può notare che egli operò in maniera decisiva. Non solo promosse l'introduzione del culto di Castor, ma anche l'istituzione di quello di Ceres, Liber e Libera (Dion. Hal. 6, 17, 1-4). L'introduzione dei due culti ad opera del *dictator* è coerente nel segno della demitizzazione romana. Altra ipotesi forte che l'A. formula è quella dell'intervento attivo dei *pontifices*, come responsabili della registrazione ufficiale negli *Annales* dell'episodio del *votum* durante la battaglia del lago Regillo: essi avrebbero posto le basi per l'affermazione del culto di Castor. Infine l'ultimo problema, relativo alla posizione intrapomeriale del suo tempio, viene risolto dall'A. facendo ricorso al concetto di 'romanizzazione' introdotto da R. Schilling¹⁰. Castor perse il suo corredo mitico e fu venerato nel suo tempio, perché fu 'romanizzato' e considerato una divinità indigena.

Per il culto del dio a Roma abbiamo poche testimonianze. L'unico rito a lui connesso era quello della *transvectio equitum*, la processione di cavalieri celebrata ogni anno alle idi di luglio, giorno in cui si svolse la battaglia del lago Regillo e *dies natalis* del tempio nel Foro. La sfilata dei giovani a cavallo partiva dal tempio di Mars e, passando per l'*aedes* di Castor nel Foro, arrivava a quello di Iuppiter Optimus Maximus sul Campidoglio. Da tali osservazioni, l'A. giunge a definire il profilo 'teologico' del dio. Il legame di Castor con la cavalleria appare come un elemento funzionale e sistemico: gli *equites* erano gli agenti rituali del culto. Pertanto egli è associato sia alla sfera della guerra sia ai cavalli. Inoltre si deve aggiungere che la *transvectio* era celebrata anche in onore di Mars e di Iuppiter Optimus Maximus. Lo svolgimento della cerimonia suggerisce che Castor partecipava tanto della funzione guerriera di Mars quanto della sovranità di Iuppiter, secondo il noto schema dumeziliano espressamente ripreso dall'A. (p. 97). Nella religione romana, la figura di Castor interpreta un aspetto particolare della guerra: quello del soccorso in battaglia, della vittoria e della *salus*.

Importante sarebbe anche la posizione del tempio di Castor che era vicinissimo all'*aedes* di Vesta. Il primo aveva una pianta quadrangolare, mentre la seconda era

⁹ D. Sabbatucci, *Da Osiride a Quirino*, Roma, 1984.

¹⁰ R. Schilling, *La religion romaine de Vênu depuis les origins jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954.

circolare. Sembrerebbe probabile anche una dialettica maschile/femminile, visto che già Numa aveva deciso che non potessero entrare uomini là dove c'erano sacerdotesse vergini e non vi potessero essere sedute del senato (Serv. *ad Aen.* 9, 4). Al contrario, il luogo di culto di Castor fu fin dalle origini uno spazio con una marcata valenza politica, in cui il senato si riuniva regolarmente.

Il capitolo finale del cospicuo lavoro di C. Santi è dedicato alla riplasmazione della figura di Castor in prospettiva mitizzante. Il discorso sull'argomento è molto interessante ed offre numerosi spunti di riflessione, anche per ulteriori chiavi di lettura. Il mutamento significativo della religione romana avvenne fin dal 68 a. C., quando Cesare affermò la discendenza della *gens Iulia* da Venus. Nel 46 a. C. la dedica nel nuovo Foro di un tempio a Venus Genetrix costituisce il primo caso di culto pubblico fondato sulla discendenza divina di una *gens* romana. Qualcosa era cambiato nel sistema politeistico romano. Cadeva così l'orientamento demitizzato della religione romana di età repubblicana, a causa di un *civis*, che ebbe un ruolo politico autocratico e creò per se stesso uno statuto religioso privilegiato. Una volta accettate le pretese religiose di Cesare, si apriva la strada ad una nuova affabulazione mitica. Nel 46 a. C. il senato gli assegnò la denominazione di Divus Iulius e, una volta morto, venne edificato un tempio a lui intitolato.

A questo punto, le due figure gemellari di Castor e Pollux si saldarono all'ideologia di un potere esercitato ormai da un solo individuo. In tale clima culturale Augusto adottò i due nipoti figli di Giulia e di Agrippa, Gaio e Lucio, che vennero chiamati *Caesares* ed ebbero il titolo di *principes iuventutis*. Essi avrebbero avuto una posizione di privilegio e soprattutto sarebbe stato forte il loro legame con la cavalleria. È possibile che ben presto sia iniziato un processo di apoteosi dei due eredi, come attesta un'epigrafe di Efeso, databile tra il 102 e il 117 d. C., in cui Gaio e Lucio Cesari sono associati ai Dioscuri e ad Alessandro.

L'ultimo aspetto decisivo della questione sta nel fatto che Augusto nel 4 d. C. adottò Agrippa Postumo, l'ultimo dei figli di Giulia e di Agrippa, e Tiberio, figlio della sua terza moglie, Livia. Contestualmente egli obbligò Tiberio ad adottare Germanico Giulio Cesare, figlio del fratello Druso Maggiore. In questo scenario, nel 6 d. C. Tiberio dedicò a Castor il tempio nel Foro a nome suo e del fratello Druso, ormai morto. Ovidio nei *Fasti* (1, 707-708) restituisce bene il senso ideologico del gesto: i divini gemelli Castor e Pollux ricevono da due fratelli di rango divino l'omaggio del tempio a loro dedicato. Da quel momento Tiberio e Druso vennero a rappresentare l'immagine ideale dei fratelli concordi e inseparabili e si venne a creare intorno a loro una sorta di «storia mitizzata». La nuova dedica del tempio nel Foro viene a trovare fondamento nel riassetto non più demitizzato della religione romana. La discendenza di Pollux e Castor da Iuppiter viene ormai ammessa in modo esplicito, ed acquista un senso con l'equiparazione di Augusto alla divinità suprema: il motivo dinastico e il tema mitico della sovranità di completano e si sovrappongono. L'ultimo nodo da sciogliere è per l'A. l'assimilazione degli eredi del *princeps* ai divini gemelli come simbolo funzionale alla soluzione del problema della successione: essa si è realizzata nella stagione in cui Tiberio fu nominato erede di Augusto. Poiché non vi erano precedenti nella storia di Roma, e soprattutto non era semplice far accettare un potere non collegiale e trasmesso per via dinastica, sia Augusto sia Tiberio mostrarono di preferire che la loro eredità passasse ad una coppia, piuttosto che ad un singolo. Così fecero ricorso all'istituto dell'adozione per designare i successori.

A chiusura del suo studio, C. Santi esplora brevemente la permanenza delle figure divine nei secoli successivi. L'immagine dei gemelli associati agli eredi del *princeps* o come simbolo del potere riaffiora a tratti fino alla tarda antichità e in ogni caso questa connessione rimane l'elemento di maggiore persistenza nel tempo. Vale la pena sottolineare, in questa sede, che il tema della correlazione delle due divinità con la sfera dell'autorità politica, specie in ambito romano, potrebbe essere più approfonditamente indagato in futuro, dal momento che la consistenza dei documenti al riguardo risalta proprio attraverso la lettura del volume.

Il pregio del lavoro di C. Santi sta, dunque, nell'aver presentato uno studio scrupoloso, accurato e ricco di dati criticamente elaborati, riuscendo a stimolare anche l'interesse per ulteriori prospettive di ricerca.

Chiara Di Serio
La Sapienza, Università di Roma