

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
UNIVERSITÀ DI ROMA “LA SAPIENZA”
Unità di ricerca ‘Giorgio La Pira’
Diffusione del Diritto romano e sistemi giuridici



SEMINARI INTERNAZIONALI DI STUDI
STORICI
“DA ROMA ALLA TERZA ROMA”

Diritto @ Storia

Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana

DIRITTO @ STORIA PER LA TERZA ROMA
2002-2019

(Tomo primo)

a cura di
CRISTIANA M.A. RINOLFI
Università di Sassari

CATERINA TROCINI
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Roma 2023

Consiglio Nazionale delle Ricerche
ITTIG (IGSG) – CNR



ISBN: 9788890576454

Roma 2023

INDICE – SOMMARIO

(TOMO PRIMO)

	<i>pag.</i>
FONDAMENTO	
<i>Deliberazione unanime del CONSIGLIO COMUNALE DI ROMA n. 546, del 22 settembre 1983</i>	3
INTRODUZIONE	
PADRE V. POGGI S.I., <i>Da Roma alla Terza Roma. Ricordi</i> “La Civiltà cattolica”, quaderno 3793 (5 luglio 2008), pp. 59-63	5
C. TROCINI, <i>Promemoria sui Seminari “Da Roma alla Terza Roma”</i> (2017)	11
P. CATALANO <i>Continuità romana: da Sassari a Mosca. Premessa agli Atti del XXXVII Seminario internazionale di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”</i> (2017)	23
PUBBLICAZIONI	
Collezione <i>Da Roma alla Terza Roma</i>	35
Collezione <i>Ot Rima k Tret’emu Rimu</i>	37
SELEZIONE DI TESTI DEI SEMINARI INTERNAZIONALI DI STUDI STORICI “DA ROMA ALLA TERZA ROMA” 1997-2014	
« <i>Initia urbis. Fondazioni di Roma Costantinopoli Mosca</i> » (XVII Seminario. Campidoglio, 21-23 aprile 1997)	
- F. SINI, <i>Initia Urbis. La fondazione di Roma tra teologia e diritto nei poeti dell’epoca di Augusto (Virgilio e Ovidio)</i>	41
« <i>Sanctitas. Persone e cose da Roma a Costantinopoli a Mosca</i> » (XXI Seminario. Campidoglio, 19-21 aprile 2001)	
- F. SINI, <i>Sanctitas: cose, Dèi, (uomini). Premesse per una ricerca sulla santità nel diritto romano</i>	61

«Città ed Ecumene. I luoghi dell'universalismo, da Roma a Costantinopoli a Mosca»
(XXII Seminario. Campidoglio, 21-23 aprile 2002)

- F. SINI, *Dai documenti dei sacerdoti romani: dinamiche dell'universalismo nella religione e nel diritto pubblico di Roma antica* 77
- R. DEL PONTE, *"E nos Lases iuuate". I Lari nel sistema spazio-temporale romano* 99

«Diritto e Religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca»
(XXV Seminario. Campidoglio, 21-23 aprile; Cremlino di Mosca, 17 ottobre 2005)

- F. SINI, *Diritto e documenti sacerdotali romani: verso una palingensi* 109
- R. DEL PONTE, *Documenti sacerdotali in Veranio e Granio Flacco: problemi lessicografici* 145
- F. VALLOCCHIA, *'Silentium' nei documenti sacerdotali. Le interpretazioni di Veranio e di Ateio Capitone* 159
- F. SINI, *Palingenesi dei documenti sacerdotali romani: un progetto scientifico russo-italiano* 171

«Pace e Impero. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Diritto e religione»
(XXVI Seminario. *Presidium* dell'Academia delle Scienze di Russia, Mosca, 8 novembre 2006)

- P. SINISCALCO, *Impero e pace nel pensiero dei cristiani dei primi secoli* 189

«Il Popolo nella storia e nel diritto. Da Roma a Costantinopoli a Mosca»
(XXVII Seminario. Campidoglio, 19-21 aprile 2007)

- F. SINI, *Urbs: concetto e implicazioni normative nella giurisprudenza* 199
- R. COPPOLA, C. VENTRELLA MANCINI, *Consensus e utilitas come elementi di identificazione del popolo di Dio in Agostino* 231
- D. BERINDEI, *Garibaldi et les Roumains* 243

«Libertà religiosa da Roma a Costantinopoli a Mosca»
(XXXI Seminario. Campidoglio, 20-21 aprile 2011)

- F. SINI, *Peregrina sacra, evocatio, interpretatio Romana*
Paragrafo I.3 del *Documento introduttivo XXXI* 253
- R. DEL PONTE, *L'Imperatore Pontefice Massimo e il promagister (fino al V secolo)* 261

«Impero: migrazioni, cittadinanze, governi regionali da Roma a Costantinopoli a Mosca» (XXXIV Seminario. Campidoglio, 22-23 aprile 2014)

- L. HECKETSWEILER, *La citoyenneté romaine des vaincus.*
Notes de travail

275

IMPERO

Atti del XXIX Seminario Internazionale di studi storici
“Da Roma alla Terza Roma”

(Campidoglio, 21-23 aprile 2009)

a cura di FRANCO VALLOCCHIA

Documento introduttivo XXIX-2009 a cura di P. CATALANO, P. SINISCALCO,
C. PITSAKIS, G. MANISCALCO BASILE, G. GIRAUDO, S. BERTOLISSI 291

Parte prima: Imperium e Sacerdotium

E. MONTANARI, *Aspetti religiosi dell'imperium in età repubblicana* 337

F. VALLOCCHIA, *Sacerdozio, magistratura e popolo* 347

E. DAL COVOLO, *Il “capovolgimento” dei rapporti tra la Chiesa
e l'Impero nel IV secolo* 361

B. ЦЫПИН, *Симфония священства и царства в России.
Исторический очерк и перспективы* 369

V. ZYPIN, *Sinfonia di sacerdotium e imperium in Russia.
Studio storico e prospettive* 385

Parte seconda: Translatio imperii

G. MINARDI ZINCONE, *Translatio imperii a Costantinopoli e a Mosca nella
letteratura e nella pubblicistica italiana dell'Ottocento* 401

I. BILIARSKY, M. TSIBRANSKA, *Translatio imperii et les formules verbales et
les images d'éloge de souverain (le cas de la Bulgarie médiévale)* 465

Parte terza: Tradizione romana orientale: da Troia all'Eurasia

A. FERRARI, *La nobiltà armena e l'Impero da Roma alla Terza Roma* 491

M. БИБИКОВ, *“Pax Orthodoxa” в Европе и Азии:
точки зрения из Константинополя* 497

M. ВІВІКОВ, *“Pax orthodoxa” in Europa ed Asia: punti di vista
da Costantinopoli [versione ridotta, curata dall'autore]* 537

A. FORTI, <i>La Lupa Capitolina del Tagikistan e la questione indoeuropeatra archeologia e politica</i>	553
M. МАХМУДОВ, А. ХАЛИКОВ, <i>Особенности распространения и ключевые моменты успехов римской традиции на Востоке</i>	561
M. MACHMUDOV, A. CHALIKOV, <i>Diffusione e momenti chiave dell'affermazione della tradizione romana in Oriente</i>	573
Parte quarta: Impero e Stati	
F. CARDINI, <i>L'Impero e gli imperi</i>	587
M. PANEBIANCO, <i>Impero e Stati: universalismo e internazionalismo</i>	615
G. LOBRANO, <i>La théorie de la respublica selon l'empereur Justinien (Digesta Iustiniani 1.2-4)</i>	643
H. HATTENHAUER, <i>Über die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reiches</i>	659
Appendice: Un ricordo di Giano Accame nel centenario di Giorgio La Pira	
G. ACCAME, <i>La "Repubblica di Firenze" secondo La Pira</i>	671

FONDAMENTO

DELIBERAZIONE UNANIME DEL CONSIGLIO COMUNALE DI ROMA

n. 5461 del 22 settembre 1983 *

Prot. Serv. Deliberazioni n. 9848/83

☩ S. P. Q. R.
COMUNE DI ROMA

ESTRATTO DAL VERBALE DELLE DELIBERAZIONI DEL CONSIGLIO COMUNALE
(SEDUTA PUBBLICA DEL 22 SETTEMBRE 1983)

L'anno millenovecentottantatré, il giorno di giovedì ventidue del mese di settembre, alle ore 18,30, nel Palazzo Senatorio, in Campidoglio, si è adunato il Consiglio Comunale in seduta pubblica.

Presidenza: VETERE - BUFFA.

Eseguito l'appello, l'On. Presidente dichiara che sono presenti i Consiglieri qui sotto riportati:

Vetere Ugo	Andreoli-Inghilesi Teresa	Apuzzo Mario Oriolo
Betti Luciano	Falomi Antonio	Rotiroi Raffaele
Aymonino Carlo	Leoni Carlo	De Felice Tullio
Alberti Ugo	Agnes Mario	Natalini Sandro
Aguirre-D'Amico Lietta	Ciocci Carlo Alberto	Gionfrida Mario
D'Alessandro-Frisco Franca	Starita Giovanni	Giancamerla Ettore
Buffa Lucio	Mensurati Elio	Gallito Bartolo
Veltroni Walter	Medi-Iacovoni Maria Beatrice	Buontempo Teodoro
Calzolari-Ghio Vittoria	Bernardo Corrado	Gramazio Domenico
Salvagni Piero	Castrucci Siro	Manzo Tommaso
Rossetti Piero	Mori Gabriele	Tortosa Oscar
Panatta Luigi	Mazzocchi Antonio	Borzi Ennio
Summa Vincenzo	Salatto Potito	Gatto Ludovico
Musi Marisa	Camuccini Francesco	Antonaroli-Listro Maria
Speranza Francesco	Antoniozzi Alfredo	De Bartolo Mario Stefano
Rossi Doria Bernardo	Tani Carlo	Alciati Gabriele
Bozzetto Giancarlo Franco	Di Paola Crescenzo	Antonetti Mauro
Pasquali-Dama Annita	Pelonzi Carlo	

Assiste il sottoscritto Segretario Generale Dott. Guglielmo Iozzia.

(O M I S S I S)

A questo punto, oltre ai Consiglieri che hanno risposto all'appello, risultano presenti anche i seguenti altri:

Alfonsi Dario Adelmo, Celestre Angrisani Luigi, Della Seta Piero, Malerba Salvatore, Marchio Michele, Meloni Piero, Nicolini Renato, Pala Antonio, Pietrini Vincenzo.

(O M I S S I S)

Deliberazione n. 5461

4645ª Proposta (Dec. della G. M. del 2-8-1983 n. 1802)

La Giunta Municipale decide di sottoporre all'On. Consiglio Comunale il seguente schema di deliberazione:

Istituzione seminario annuale di Studi Storici « Da Roma alla Terza Roma ».

Premesso che dal 21 al 23 aprile 1983 si è svolto in Campidoglio, per il terzo anno consecutivo, in occasione dell'anniversario della Fondazione di Roma, il III Seminario Internazionale di Studi Storici « da Roma alla Terza Roma » con la trattazione del tema « Popoli e spazio romano tra diritto e profezia »;

Avuto presente che l'iniziativa, patrocinata dal Comune di Roma e realizzata in collaborazione con l'Università degli Studi di Roma e con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche, ha inteso, a seguito anche dei lusinghieri risultati delle decorse edizioni, riproporre l'esigenza di studiare ed approfondire rivitalizzandola l'idea di Roma nei suoi momenti storici quando cioè l'eredità della Città Eterna passa dal Campidoglio a Costantinopoli e poi a Mosca quale erede naturale di Bisanzio;

Atteso che, nel quadro di tali intenti diretti a far superare artificiose barriere tra Oriente ed Occidente, si manifesta la possibilità di rilanciare la tradizione universalistica di civiltà e di pace che congiunge tutt'ora l'Urbe alla seconda Roma e alla terza Roma;

Reputato, pertanto, maturo istituzionalizzare l'effettuazione in Campidoglio del seminario internazionale di tali studi storici in occasione della ricorrenza del 21 aprile di ogni

* *Diritto @ Storia* 15 (2017), 16 (2018), 17 (2019) – Memorie.

anno, come momento di incontro di studiosi, storici e giuristi di tutto il mondo uniti nell'idea della civiltà romana per l'esaltazione dei diritti dell'uomo e della pace universale nel mondo;

IL CONSIGLIO COMUNALE

per i motivi indicati in narrativa, delibera che sia istituzionalizzata, sotto il patrocinio del Comune di Roma, l'effettuazione in Campidoglio del Seminario Internazionale di Studi Storici « da Roma alla Terza Roma » in occasione della ricorrenza del 21 aprile di ogni anno.

L'on. Consigliere MANZO, dopo aver preannunciato il voto favorevole del Gruppo del M.S.I.-D.N. alla sujestesa proposta, precisa che la « Terza Roma » è storicamente da considerare quella creata a Mosca dopo il 1453 all'atto del matrimonio tra la principessa Sofia Paleologo, fuggita da Costantinopoli, ed il principe di Mosca che assume il titolo di Zar, richiamandosi al latino Caesar e quindi alla tradizione romana.

Pertanto — conclude l'oratore — il seminario di cui alla proposta in esame, se si tenesse conto della storia, dovrebbe trattare la « Terza Roma » di Mosca.

Non sorgendo altre osservazioni, l'on. PRESIDENTE pone ai voti, per alzata e seduta, il sujesteso schema di deliberazione, che viene approvato all'unanimità.

(O M I S S I S)

IL PRESIDENTE

F.to: U. VETERE - L. BUFFA

IL CONSIGLIERE ANZIANO

F.to: L. BEITI

IL SEGRETARIO GENERALE

F.to: G. IOZZIA

PADRE VINCENZO POGGI S.I., *Da Roma alla Terza Roma. Ricordi*
“La Civiltà cattolica”, quaderno 3793 (5 luglio 2008), pp. 59-63 *

LA CIVILTÀ CATTOLICA

VINCENZO POGGI
Da Roma alla Terza Roma

Estratto

5 LUGLIO 2008 / QUINDICINALE / ANNO 159
3793

* *Diritto @ Storia* 15 (2017) – Memorie.

DA ROMA ALLA TERZA ROMA
Ricordi

VINCENZO POGGI S.I.

L'idea di uno speciale rapporto tra Roma, Costantinopoli e Mosca non è nata oggi. Verso il 1525 il teologo cattolico olandese Albert Pigge, detto pure Campensis, da Kempen, dove era nato, scriveva al papa Clemente VII di non rattristarsi eccessivamente della defezione dei luterani, perché c'erano cristiani russi con i quali era più facile intendersi che con i riformati. Tanto più che il loro zar era un monarca assoluto, e con la sua autorità era in grado di realizzare la riunione tra i credenti¹.

Dal Campidoglio

Nel 1981 due professori dell'Università romana «La Sapienza» — Pierangelo Catalano, ordinario di Diritto romano, e Paolo Siniscalco, storico della Chiesa antica — lanciano un seminario capitolino, in occasione del 21 aprile, anniversario del Natale di Roma. Vi invitano studiosi di Roma, di Costantinopoli e di Mosca. L'iniziativa, sostenuta dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e dall'Accademia delle Scienze di Mosca, è tesa a riallacciare tra loro Roma, la Nuova Roma inaugurata l'11 maggio 330 da Costantino il Grande e Mosca. Già il Concilio di Firenze del 1439 aveva cercato di riunirle: in esso c'erano infatti il papa Eugenio IV, il *basilense* Giovanni VIII Paleologo, il patriarca ecumenico Giuseppe II, cardinali, vescovi e abati latini, prelati greci e russi ortodossi, con il metropolita di Kiev e di tutte le Russie, Isidoro². Pochi an-

¹ «Lettera d'Alberto Campense delle cose della Moscovia», in *Delle navigationi et Viaggi di Giovanni Battista Ramusio*, Venezia, Giunti, 1583, 126-137 (tr. russa: O. F. KYDRJAVTSEV, *Rossija v pervoj polovine XVI v. vzgljad iz Evropy* [La Russia nella prima metà del s. XVI, vista dall'Europa], Moskva, 1997, 96-117, note 118-134).

² Cfr *Laetentur coeli et exultet terra, Bulla unionis Graecorum*, in G. HOFMANN, *Epistulae Pontificiae ad Concilium Florentinum Spectantes*, pars II^a, Romae, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1944, 68.

ni dopo, nel 1453, il *basileus* Costantino XII Paleologo è ucciso, quando Costantinopoli è conquistata dal sultano turco Maometto II. La riunione è sconfessata dai greci. Isidoro non riesce a farla accettare in Russia, anche perché vescovi reduci da Firenze, come Simeone di Smolensk e Abramo di Susdal, seguono l'esempio del greco Marco Eugenio, nel rifiutarla.

Oggi si lavora per far incontrare Roma, Costantinopoli e Mosca, a livello di ricerca accademica. Nel 1983, il Consiglio Comunale di Roma collega stabilmente l'incontro capitolino delle tre Rome al 21 aprile di ogni anno.

Dal 1986 l'iniziativa contempla seminari annuali a Roma, a Mosca e a Istanbul. A Mosca nella prima metà del secolo XVI, il monaco Filoteo di Pskov addita Mosca quale erede della seconda Roma, precisando che, dopo la terza, una quarta non ci sarà. Le tappe moscovite si mantengono a livello accademico, senza interferenze della politica sovietica o della guerra fredda. Anche a Istanbul l'atmosfera è serena e fraterna, come nel 1998, in occasione del settantacinquennio della Repubblica turca, quando sul Bosforo fu celebrato uno degli incontri più suggestivi.

A Mosca

Ho ottimi ricordi delle amicizie contratte a Mosca: ho fatto conoscenza del giovane Sergej, che studiava la storia dell'Unione di Brest e si rivolse a me per chiedere notizie del mio confratello gesuita Jan Krajcar, storico della Slavia ecclesiastica. Ma anche specialisti di fama, come Jaroslav Ščapov e Nina Sinitsyna, furono sempre molto gentili e mi fecero incontrare la Godovikova, che aveva tradotto in russo scritti del Possevino e me li portò in dono.

Mi sono recato più volte con le delegazioni di Roma e di Costantinopoli a Mosca e constatavo come ci fosse gente che frequentava le rare chiese aperte. A Zagorsk, nel monastero della Trinità, persone, anche giovani, avvicinavano *starets* per la direzione spirituale. Sapevo che in Russia, prima della rivoluzione, si studiava con passione la storia, la letteratura e la liturgia dell'Oriente cristiano. Infatti, nella Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale, c'è una serie di riviste delle Accademie teologiche di San Pietroburgo, di Mosca, di Kiev, di Odessa e di Kazan, con studi di ottimo livello sull'Oriente cristiano. Esaminando la storia del Pontificio Istituto Orientale, mi sono imbattuto nelle convin-

zioni di pionieri come il padre bianco Antoine Delpuch e il gesuita Guillaume de Jerphanion, che proponevano all'Istituto Orientale, nei suoi difficili inizi, quale modello da imitare, proprio quelle Accademie russe che la rivoluzione aveva soppresso. Vedevo i confratelli dell'Istituto, specialisti di liturgia bizantina, abbeverarsi alle fonti degli insuperabili studiosi russi di quella liturgia, come Aleksej Afanasevič Dmitresvskij (1856-1929) e Nikolaj Dmitrievič Uspenskij (1900-87). Quando, di ritorno da uno dei brevi soggiorni in Russia, trovai tra le carte del *Russicum* il testamento spirituale del rettore dello stesso Collegio, il gesuita Philippe de Régis, constatai che aveva capito profondamente «l'idea russa». Consumato dalla leucemia, sentendosi vicino a morire, volle testimoniare nel 1955 la certezza che la Russia, anche se dopo decenni, si sarebbe aperta. Non appena vidi avverarsi la profezia, pubblicai il suo testo, nell'originale francese, nella rivista dell'Istituto Orientale, quindi in italiano sulla *Civiltà Cattolica*³.

A Istanbul

Anche in Turchia ho avuto occasione di conoscere vari docenti universitari. Ricordo con simpatia una professoressa dell'Università di Istanbul: nel novembre 1998, in occasione del settantacinquennio della Repubblica turca, aveva fatto un interessante intervento sui concetti di democrazia e di repubblica. Mi chiese, dopo la conferenza, se conoscevo un sociologo italiano che portava il mio cognome. Le risposi che era mio fratello. Lei aggiunse che all'Università di Istanbul usavano, tradotto in turco, un libro di sociologia politica scritto da mio fratello. Poi mi fece un'altra domanda: «Come mai, voi cristiani occidentali siete così lontani da noi turchi? Invece i cristiani che vivono in Turchia li sentiamo più vicini». Lì per lì non seppi rispondere. Forse avrei dovuto chiederle: «Mi dica piuttosto perché i cristiani in Turchia sono sempre più rari, quando, nel 1906, erano il 25% della popolazione dell'impero ottomano?». In seguito, riflettendo su quella domanda, tentai di dare a me stesso una risposta. Il cristianesimo è nato in contesto orientale, semitico, come quello delle due lingue lette o parlate da Gesù: l'ebraico e l'aramaico. La sua diffusione spaziale

³ Cfr V. POGGI, «Le travail futur, d'après Philippe Régis S.J. (1897-1955)», in *Orientalia Christiana Periodica* LVIII (1992) 5-21; ID., «Il sogno dell'ex-Rettore del Russicum, Philippe de Régis S.J. (1897-1955)», in *Civ. Catt.* 1992 IV 26-37.

lo ha spesso rivestito di elementi culturali non più semiti, né orientali. Forse proprio questo ci fa trascurare indebitamente le origini orientali del cristianesimo e ci rende ottusi nel capire una religione come l'islàm, che conserva tuttora una matrice profondamente orientale e ritiene l'arabo, lingua semitica, la lingua di Dio.

In conclusione

Una lettera non spedita. Personalmente ho imparato molto frequentando Istanbul e Mosca. Ad esempio, che il papa Pio II, partito per la crociata contro il Turco, si ammala e muore nel 1464, mentre attende le navi di Venezia che tardano a giungere. Ma ho anche appreso che quel Papa lasciò in un cassetto del suo appartamento romano una lettera indirizzata al sultano Maometto II, conquistatore di Costantinopoli nel 1453. Quella lettera non fu mai spedita. Nella missiva, vergata nell'inconfondibile elegantissimo latino di Enea Silvio Piccolomini, dopo aver consultato il famoso Nicola Cusano e altri studiosi dell'islàm, Pio II proponeva al sultano di diventare cristiano, per essere *basileus*, successore di Costantino e di Giustiniano, icona terrena del *Logos* celeste⁴. Meno male che quella lettera non giunse mai nelle mani del destinatario. Sarebbe stato un *casus belli*.

Il sogno di Mosca. Appresi pure che il primo sacerdote gesuita, il beato Pietro Favre, confidò al suo *Memoriale*, o diario dell'anima, il sogno di un ministero pastorale in sette città della terra, tra le quali figuravano Costantinopoli e Mosca. Descrivendo quel sogno nel 1542 metteva Mosca, che chiamava *capitale della Sarmazia*, alla stregua delle sedi patriarcali di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme⁵. Mosca sarebbe diventata sede patriarcale soltanto 47 anni dopo, nel 1589.

Ho pure scoperto che il gesuita italiano Gianpaolo Campana, arrivato in Russia con Antonio Possevino, mediatore di pace fra Ivan IV il Terribile e il re di Polonia Stefano Bathory, scrisse al padre Claudio Acquaviva, Generale dei gesuiti, una lettera sulla corte zarista. E il Padre Generale dispose che quella lettera fosse inviata ai gesuiti di tutto il mondo, come «lettera annua del 1582»,

⁴ Cfr ID., «Lettera non spedita di Pio II a Maometto II», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, Roma, 2003, 113-133.

⁵ Cfr ID., *Moskva v Ispovedjak P'era Favra* [Mosca nelle Confessioni di Pietro Favre], in *Ot Rima k tret'emu Rimu*, Moskva. 1997, 351-366.

precorrendo le «Lettere edificanti e curiose» che ebbero tanto successo in seguito. I russi da me incontrati a Mosca hanno voluto tradurre in russo quella lettera che riguarda la loro storia⁶.

Quattordici «millet». Negli incontri capitolini ho pure imparato una certa continuità tra impero romano di Oriente e impero ottomano, non soltanto nel sistema fondiario, nel *selamlık* o prostrazione al cospetto del sultano che visita la moschea i venerdì di ramadan, residuo della *proskynesis* o prostrazione davanti al *basileus*. Ma rimangono anche tracce di continuità nel fisco, nel quale i greci erano agguerriti, quasi come i turchi; nel termine *Romaioi* con cui i greci chiamano se stessi, abbastanza vicino a *Rumî*, che arabi e turchi usano a loro volta, insieme a *Yunânî*, per designarli⁷.

Non è vero poi quanto affermano anche alcuni specialisti, i quali ritengono che l'impero ottomano si sia estinto perché i *millet* furono moltiplicati fino a diventare 14, frantumando il mondo dell'islâm, come se i *millet* fossero Stati nello Stato. Questa ipotesi si oppone a un principio inderogabile del *dâr al-islâm* o mondo islamico. La società musulmana, anche quando è pluri-etnica e plurireligiosa, ha sempre una sola autorità, quella musulmana, alla quale tutti i membri della società sono soggetti. Quell'unica autorità concede che gli appartenenti a *millet* riconosciuti siano sottoposti all'autorità amministrativa interna alla comunità⁸.

Camminare insieme. Ci auguriamo che continuino gli incontri *Da Roma alla Terza Roma*. Questo riunirsi annualmente, laici e religiosi, ortodossi e cattolici, cristiani e musulmani, esprime una collaborazione fraterna a livello scientifico, nelle singole competenze. I frutti conseguiti sollecitano a proseguire. Dei progressi inconsapevoli possiamo prendere coscienza in base ai risultati a vantaggio di ciascuno e di tutti.

⁶ Cfr ID., *Ioann-Pavel Kampana i Ivan Groznyj* [Gianpaolo Campana e Ivan il Terribile], in *Ot Rima k tret'emu Rimu*, Moskva, 1995, 272-287.

⁷ Cfr ID., «Rumî, dalla prima alla seconda Roma», in *Diritto e religione*, Roma, Herder, 1994, 227-241. V. POGGI, «Imperi ottomano, bizantino e romano a confronto», in *Imperi Universali e società multi-etniche*, ivi, 2002, 107-122.

⁸ ID., «Millet, da religione a nazione», in *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità*, ivi, 1995, 43-53.

Caterina Trocini

**Unità di ricerca "Giorgio La Pira"
del Consiglio Nazionale delle Ricerche**

PROMEMORIA SUI SEMINARI "DA ROMA ALLA TERZA ROMA" *

SOMMARIO: I. ROMA, COSTANTINOPOLI, MOSCA. – I.1. L'iniziativa italo-russa e la Città di Roma. – **I.2.** L'Accademia delle Scienze di Russia, la Città di Mosca e il Patriarcato. – **I.3.** Appoggio della Città di Istanbul. – **I.4.** Partecipazione di studiosi e diffusione dei risultati dei Seminari. – **I.5.** Istituzione dell'Unità di ricerca "Giorgio La Pira" del CNR. – **II. – PRIMI SEMINARI: 1981-2001. – III. – SEMINARI 2002-2016. – III.1.** 2002-2009. *Città, Impero, Popolo* da Roma a Costantinopoli a Mosca. – **III.2.** 2010-2016. *Migrazioni* da Roma a Costantinopoli a Mosca.

I. – ROMA, COSTANTINOPOLI, MOSCA

Roma, Costantinopoli Nuova Roma e Mosca Terza Roma sono i soggetti di questi Seminari in quanto realtà formalmente precise, volendosi seguire un metodo interdisciplinare di ricerca, in cui si incrocino le prospettive giuridica e storico-religiosa. Le formalizzazioni di queste realtà "romane" sono assai diverse per natura giuridica e religiosa (dall'*augustum augurium* della fondazione di Roma al Canone 3 del Concilio ecumenico Costantinopolitano I del 381, alla Carta costitutiva del Patriarcato di Mosca del 1589); ma da esse si è sviluppata una continuità di istituzioni e pensiero, che supera gli esclusivismi etnici e statali.

I.1. – L'iniziativa italo-russa e la Città di Roma

I *Seminari internazionali di studi storici "Da Roma alla Terza Roma"* vengono organizzati annualmente a partire da **21 aprile 1981**, con l'appoggio

* *Diritto @ Storia* 15 (2017), 17 (2019) – Memorie. Cfr. P. CATALANO, *Continuità romana da Sassari a Mosca*, *infra* p. 23.

dell'Università di Roma "La Sapienza"[1] e del Consiglio Nazionale delle Ricerche, in collaborazione con l'Accademia delle Scienze di Russia.

Nel 1983 il Consiglio Comunale di Roma ha deliberato all'unanimità di istituzionalizzare i *Seminari* nel quadro delle Celebrazioni ufficiali per il Natale di Roma (Deliberazione n. 5461 del 22 settembre 1983)[2].

Nel 2006 la Giunta comunale, su proposta dell'Assessore GIANNI BORGNA, ha deliberato di «partecipare alla realizzazione dei Seminari, dando all'iniziativa sede formale in Campidoglio» (Deliberazione n.136 del 29 marzo 2006).

I.2. – L'Accademia delle Scienze di Russia, la Città di Mosca e il Patriarcato di Mosca

Sin dal 1981, grazie anche a VLADIMIR PAŠUTO, dell'Istituto di storia dell'URSS, gli studiosi dell'Accademia delle Scienze dell'URSS sono intervenuti ai Seminari. JAROSLAV ŠČAPOV ha partecipato nel 1981, 1982 (con una comunicazione scritta), 1983, 1985; NINA SINIZYNA[3] nel 1982 (con una comunicazione scritta), 1983, 1985. Risultato della collaborazione con V. Pašuto è il volume *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, edito a Roma nel 1993, primo volume della Serie "Documenti" della Collezione «Da Roma alla Terza Roma»[4].

Nel 1986 è stato firmato a Mosca un protocollo tra l'Istituto di Storia dell'URSS dell'Accademia delle Scienze e la Cattedra di Diritto romano dell'Università di Roma "La Sapienza" per l'organizzazione di una ricerca comune su *Roma, Costantinopoli, Mosca: tradizione e innovazione nella storia e nel diritto*, anche nel quadro del generale Accordo di cooperazione tra CNR e Accademia delle Scienze. La continuità nell'applicazione del Protocollo è stata assicurata dai direttori dell'Istituto di Storia Russa SEMEN CHROMOV (dal 1986), ANATOLIJ NOVOSELCEV (dal 1988), ANDREJ SACHAROV (dal 1993) e JURIJ PETROV (dal 2010).

Grazie all'Istituto di Storia Russa dell'Accademia delle Scienze di Russia (già dell'URSS) negli anni 1986, 1989, 1991, 1993, 1994, 1997, 2000, 2003, 2005, 2006, 2009, 2010, 2012, 2015 e 2016 i *Seminari*, inaugurati in Campidoglio in occasione del 21 Aprile, sono proseguiti a Mosca, con l'appoggio del Comune di Mosca[5].

In apertura delle sedute moscovite hanno preso la parola rappresentanti del Comune di Mosca, e nel 2006 è intervenuto in

Campidoglio, nell’Aula Giulio Cesare, il Vice Sindaco di Mosca VALERIJ JU. VINOGRADOV.

Nel **1996** è stato stipulato un **Accordo di amicizia e collaborazione tra la Città di Roma e la Città di Mosca** dai sindaci delle due Città FRANCESCO RUTELLI e JURIJ LUŽKOV.

Nel 1990 l’Accademia delle Scienze dell’URSS ha celebrato il *IV centenario dell’istituzione del Patriarcato in Russia* con una Conferenza (Mosca, 5-6 febbraio) a cui ha partecipato anche una delegazione di studiosi italiani, tra cui i Promotori dei Seminari “Da Roma alla Terza Roma” P. Catalano e P. Siniscalco. Nel 1991 è uscito a Roma il volume degli Atti della Conferenza, curato da Ja. Ščapov[6].

Nel 2000, in apertura della Seduta moscovita del Seminario, ha preso la parola un rappresentante del **Patriarcato di Mosca** e nel 2002 ha pronunciato un discorso in Campidoglio, nell’Aula Giulio Cesare, il METROPOLITA METODIO, Presidente della Commissione storico-giuridica della Chiesa Ortodossa Russa[7].

L’Arciprete VLADISLAV ZYPIN, dell’Accademia Teologica di Mosca, attuale Presidente della Commissione storico-giuridica della Chiesa Ortodossa Russa, partecipa regolarmente alle Sessioni romane dei Seminari dal 1995. Risultato della collaborazione con il Padre Zypin è il secondo volume della Serie “Testi” della Collezione «Da Roma alla Terza Roma», *La Terza Roma nelle pubblicazioni del Patriarcato di Mosca 1944-1948*, uscito a Roma nel 2013[8].

La Sessione moscovita del Seminario del 2005 si è svolta al Palazzo dei Patriarchi nel Cremlino di Mosca[9], per celebrare nel luogo storicamente più significativo della città il XXV anniversario dei Seminari.

I.3. – Appoggio della Città di Istanbul

Nel 1998, 1999, 2010, 2012, 2014 i *Seminari* sono proseguiti ad **Istanbul** (Costantinopoli Nuova Roma) in collaborazione con l’Università di Galatasaray, l’Università di Bahçeşehir, il Museo del Palazzo Topkapı e con il patrocinio delle Municipalità metropolitana di Istanbul (e la Municipalità distrettuale di Fatih)[10].

Le date delle Sessioni di Istanbul hanno coinciso con le celebrazioni per la conquista di Costantinopoli da parte degli Ottomani (29 maggio), quando la continuità “romano-costantinopolitana” sembra spezzarsi, ma in realtà acquista nuova forza per la crescita in Eurasia[11].

I.4. – Partecipazione di studiosi e diffusione dei risultati dei Seminari

Hanno collaborato all'attività dei Seminari **oltre 300 studiosi**, appartenenti ad accademie, università e altre istituzioni scientifiche di Paesi mediterranei e dell'Europa centro-orientale, oltre che a istituzioni pontificie.

I risultati dei Seminari sono pubblicati nella Collezione “*Da Roma alla Terza Roma*” (ora edita dall’ ‘Erma’ di Bretschneider), diretta da P. CATALANO E P. SINISCALCO e nella Collana «Ot Rima k Tret’emu Rimu» [Da Roma alla Terza Roma], che viene pubblicata in parallelo dall’Accademia delle Scienze di Russia. Le due Collane contano ormai oltre trenta titoli, nelle **lingue francese, italiana e russa**[12].

Cronache dei Seminari sono regolarmente pubblicate in riviste internazionali[13].

I.5. – Istituzione dell’Unità di ricerca “Giorgio La Pira” del CNR

Nel **2006**, in base a una convenzione tra il Consiglio Nazionale delle Ricerche e la Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Roma “La Sapienza”, è stata costituita l’Unità di ricerca “**Giorgio La Pira**”, che attualmente organizza i *Seminari* e la “Ricerca comune”, e cura le pubblicazioni.

I lavori dell’Unità di ricerca **si ispirano al pensiero di Giorgio La Pira**: in particolare allo scritto *Mosca e Roma* del 1922 e al “pellegrinaggio” a Mosca del 1959[14].

II. – PRIMI SEMINARI: 1981-2001

- **1981.** I *Roma, Costantinopoli, Mosca*
- **1982.** II *La nozione di ‘romano’ tra cittadinanza e universalità*
- **1983.** III *Popoli e spazio romano tra diritto e religione*
- **1984.** IV *Spazio e centralismi del potere*
- **1985.** V *Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini*
- **1986.** VI *Roma, Costantinopoli, Mosca: studio storico e comparativo dei centri dell’ideologia e della cultura fino al XVII secolo*

- **1987.** VII *Continuità del Diritto romano nell'Europa orientale fino alla fine del XIX secolo*
- **1988.** VIII *Concezioni della Pace*
- **1989.** IX *L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI*
- **1990.** X *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche*
- **1991.** XI *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **1992.** XII *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **1993.** XIII *Antichità e rivoluzioni. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **1994.** XIV *Laicità tra Diritto e Religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **1995.** XV *Imperi universali e società multietniche. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **1996.** XVI *Civitas augescens: cittadinanza e sviluppo dei popoli. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **1997.** XVII *Initia Urbis. Fondazioni di Roma, Costantinopoli e Mosca*
- **1998.** XVIII *Temporum scientia. Epoche e Rivoluzioni. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **1999.** XIX *Repubblica e monoteismi. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **2000.** XX *Aevum sempiternum. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*
- **2001.** XXI *Sanctitas. Persone e cose. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*

La rivista *Index. Quaderni camerti di studi romanistici. International Survey of Roman Law* pubblica regolarmente notizie e documenti dei *Seminari internazionali di studi storici 'Da Roma alla Terza Roma'*.

In *Index 23 (1995)* *Nel nome di Giorgio La Pira*, (453-507), uno scritto inedito del giovane La Pira, *Mosca e Roma*, dà il titolo alla prima rubrica dedicata ai Seminari e in particolare a quello del 1994, che ha trattato il tema *Laicità tra diritto e religione* (la Cronaca del Seminario è di R. GASBARRO).

In *Index 30 (2002)* «*Res venit ad triarios*». *Omaggio a Johannes Irmscher* (65-142) sono pubblicati Documenti introduttivi e Cronache dei Seminari tenuti negli anni 1995-2000 (le Cronache sono di M.P. BACCARI, della Libera Università Maria Santissima Assunta di Roma, per i Seminari 1995-1997; di P. CATALANO, per le Sessioni di Istanbul dei Seminari 1998-

1999, e di M.R. FIOCCA, del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, per le Sessioni capitoline di suddetti Seminari; M.R. FIOCCA e R. GASBARRO hanno curato le Cronache del Seminario del 2000, per la Sessione capitolina e quella moscovita rispettivamente).

In *Index* 32 (2004), 435-448, sono pubblicati il Documento introduttivo e la Cronaca del Seminario del 2001 (di M.R. FIOCCA).

Cronache dei Seminari sono pubblicate in *Iura. Rivista internazionale di Diritto romano e antico*:

- XXXIV (1983), 266-269 (di P. MAROTTOLI e U. MONTI);
- XXXV (1984), 226-229 (di M.P. BACCARI);
- XXXVI (1985), 211-213 (di G. BARONE ADESI);
- XXXVII (1986), 217-219 (di G. MANISCALCO BASILE);
- XXXVIII (1987), 267-268 (di P. MAROTTOLI);
- XXXIX (1988), 271-273, XL (1989), 195-197, XLI (1990), 254-256, XLII (1991), 238-241, XLIII (1992), 264-266 (di M.P. BACCARI);
- XLIV (1993), 369-37 e XLV (1994), 218-221 (di G. LOBRANO);
- XLVI (1995), 215-218, XLVII (1996), 293-295, XLIX (1988), 222-225, L (1999), 369-371, LI (2000), 245-247 (di M.P. BACCARI);
- LII (2001), 411-413 (di M.R. FIOCCA).

III. – SEMINARI 2002-2016

III.1. – 2002-2009. Città, Impero, Popolo da Roma a Costantinopoli a Mosca

I *Seminari internazionali si studi storici “Da Roma alla Terza Roma”* degli anni 2002-2009 hanno trattato di *Città, Impero, e Popolo* da un punto di vista giuridico e storico-religioso.

- **2002-2004.** In questi anni è stato approfondito il tema *Città e Ecumene*: XXII Seminario (Roma, 2002) *I luoghi dell'universalismo*; XXIII Seminario (Roma-Mosca, 2003) *Autonomie e centralismi*; XXIV Seminario (Roma, 2004) *Impero e localizzazioni*.

I Documenti introduttivi e le Cronache di questi Seminari sono pubblicati in *Index* 32 (2004), 449-510 (vedi M.R. FIOCCA, 463-466, e C. TROCINI, 485-488 e 508-510).

Le Cronache del Seminario XXII e dei Seminari XXIII e XXIV, di M.R. FIOCCA, sono pubblicate anche in *Iura*, rispettivamente nei numeri LIII (2002), 400-403 ss. e LVII (2008-2009), 533-539.

- **2005.** Il XXV Seminario, su *Diritto e Religione*, inaugurato in Campidoglio in occasione del 21 aprile, è proseguito nel Cremlino di Mosca, nel Palazzo dei Patriarchi, luogo storicamente più significativo della città (non lontano, nel Palazzo dei Diamanti, si trovano gli affreschi raffiguranti l'Imperatore Augusto "progenitore" degli imperatori di Russia secondo la genealogia ufficiale). Il Seminario si è concluso a Dušanbe, con la Tavola Rotonda sul tema *Roma e popoli indoeuropei*, anche per riprendere una riflessione comune sull'affresco dell'VIII-IX secolo raffigurante la Lupa con Romolo e Remo ritrovato in Tagikistan alla fine degli anni Sessanta. I Programmi dei *Seminari «Da Roma alla Terza Roma»* ormai da molti anni recano in copertina sia l'affresco moscovita raffigurante Augusto sia l'affresco tagico della Lupa Capitolina.

L'articolo di P. CATALANO *Campidoglio e Cremlino. Per il Diritto romano dell'Asia Centrale* e la Cronaca delle tre Sessioni del Seminario, di C. TROCINI, sono pubblicati in *Index* 34 (2006), 635-643. In *Iura* LVII (2008-2009), 533-543, è pubblicata la Cronaca di M.R. FIOCCA.

- **2006 e 2009.** Al tema *Impero* sono stati dedicati i Seminari di questi anni, entrambi proseguiti a Mosca, nella Sala Rossa del Palazzo del *Presidium* dell'Accademia della Scienze di Russia.

Alla Seduta «Religione» della sessione capitolina del XXVI Seminario (Roma-Mosca 2006) su *Pace e Impero. Diritto e religione* è intervenuto l'Arcivescovo AGOSTINO MARCHETTO, Segretario del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, che ha introdotto il tema delle *Migrazioni*, affrontato poi con continuità nei Seminari a partire dal 2010. Il discorso di Mons. Marchetto e la Cronaca di C. TROCINI del XXVI Seminario sono pubblicati in *Index* 35 (2007), 53-55 e 49-76.

La Cronaca del Seminario, di M.R. FIOCCA è in *Iura* LVII (2008-2009), 543-545.

Il XXIX Seminario (Roma-Mosca 2009), che ha affrontato nuovamente il tema *Impero*, ha voluto altresì celebrare, a Roma e poi a Mosca, il Cinquantenario del pellegrinaggio di Giorgio La Pira nella capitale russa. Gli Atti del XXIX Seminario (a cura di F. VALLOCCHIA, della "Sapienza" Università di Roma) sono pubblicati nella Sezione "Memorie" del Quaderno n. 8 (2009) di *Diritto @ Storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*: http://www.dirittoestoria.it/8/Roma_Terza_Roma.html.

Per le Cronache si veda *Index* 38 (2010), 483-487 (C. TROCINI) e *Iura* LIX (2011), 431-435 (M.R. FIOCCA).

- **2007-2008.** I Seminari di questi anni hanno il tema *Popolo*: XXVII Seminario (Roma, 2007) *Il popolo nella storia e nel diritto*; XXVIII Seminario (Roma, 2008). *Persona e popolo*. La seconda parte della Seduta inaugurale di entrambi i Seminari è stata dedicata alla celebrazione del *MMD anniversario del Giuramento della plebe al Monte Sacro*, affidata dal Consiglio Comunale di Roma all'Unità di ricerca "Giorgio La Pira del CNR (deliberazione n.235 del 15 novembre 2007)[15]. La Seduta conclusiva del XXVII Seminario ha celebrato il Bicentenario della Nascita di Giuseppe Garibaldi (1807-2007).

Le Cronache dei suindicati Seminari sono pubblicate in *Index* 38 (2010), 477-482 (C. TROCINI) e in *Iura* LVII (2008-2009), 545-550 (M.R. FIOCCA).

III.2. – 2010-2016. Migrazioni da Roma a Costantinopoli a Mosca

Il tema delle *Migrazioni*, anche in relazione a *Impero, Città e Popolo*, senza perdere di vista la prospettiva giuridica e storico-religiosa, è stato approfondito con continuità dal 2010.

- **2010.** Alla seduta inaugurale del XXX Seminario *Imperi e migrazioni. Leggi e continuità* (Roma, Istanbul, Mosca, 2010) è intervenuto nuovamente l'Arcivescovo AGOSTINO MARCHETTO[16]. Il Seminario è proseguito a Istanbul, e successivamente a Mosca. Alle Sessioni di Istanbul e Mosca il Comune di Roma è stato rappresentato dall'on. TETYANA KUZYK, Delegata del Sindaco di Roma per l'integrazione delle comunità immigrate.

- **2011.** Nel maggio 2011 il Dipartimento 'Identità culturale' del CNR, allora diretto da CESARE MIRABELLI, ha approvato un Progetto di ricerca su «Migrazioni e sistemi di integrazione giuridica» presentato dall'Unità di ricerca 'Giorgio La Pira'[17]. Il XXXI Seminario (Roma, 2011) ha affrontato il tema della *Libertà religiosa* ed è stato dedicato ai 1700 anni dell'Editto dell'Imperatore Galerio. Su questo Seminario si veda *Index* 42 (2014), 599-640.

- **2012.** Il XXXII Seminario *Città e migrazioni: aspetti economici e demografici della 'translatio imperii'* ha analizzato il tema delle Migrazioni dal punto di vista delle città. Anche questo Seminario è proseguito a Istanbul e Mosca.

Sui Seminari degli anni 2010-2012 e sulle ricerche relative alle Migrazioni condotte dall'Unità di ricerca "Giorgio La Pira" del CNR si veda la Sezione «Da Roma alla Terza Roma» di *Index* 41 (2013), 543-583.

- **2013.** I lavori del XXXIII Seminario *Popolazione e cittadinanza* (Roma, 2013) sono stati aperti dall'on. KUZYK, che ha portato ai partecipanti il Saluto delle autorità capitoline. Una Seduta del Seminario è stata dedicata al tema «Popolo e migrazioni» e ha visto la partecipazione del Dipartimento di Metodi e Modelli per l'Economia, il Territorio e la Finanza (MEMOTEF) della Facoltà di Economia e Commercio della "Sapienza" Università di Roma: ELENA AMBROSETTI e DONATELLA STRANGIO hanno presentato una comunicazione su *Migrazioni e frontiere: Roma, Istanbul e Mosca*.

- **2014.** Il XXXIV Seminario su *Impero: migrazioni, cittadinanze, governi regionali* (Roma, Istanbul 2014) ha celebrato il Bimillenario della morte dell'Imperatore Augusto. La Seduta della Sessione capitolina sul tema «Migrazioni e cittadinanze» è stata presieduta dal demografo ANTONIO GOLINI, dell'Accademia dei Lincei. CRISTINA GIUDICI (MEMOTEF, "Sapienza" Università di Roma) è intervenuta con una comunicazione su *Crisi demografiche e migrazioni*. E' stata distribuita la comunicazione di AGNESE ACCATTOLI, dell'Università di Salerno, su *Mosca, Costantinopoli, Roma: la politica italiana e i flussi migratori russi nel primo dopoguerra (1918-1924)*[18].

Sui Seminari degli anni 2013-2014 si veda la Sezione «Terza Roma e Cesare Augusto» di *Index* 43 (2015) 465-524.

- **2015.** Il XXXV Seminario (Roma, Mosca 2015) su *Terre e popoli* ha ripreso e approfondito ulteriormente, sulla base dei risultati del Seminario del 2013, il tema delle *Migrazioni* in relazione a quello del *Popolo*. Ha partecipato nuovamente A. GOLINI, che ha presieduto la Seduta inaugurale della Sessione capitolina del Seminario, in cui sono intervenuti, tra gli altri, CORRADO BONIFAZI, Direttore dell'Istituto di Ricerche sulla Popolazione e le Politiche Sociali (IRPPS) del CNR, e MASSIMILIANO CRISCI, del medesimo Istituto, che hanno parlato di *Roma e la realtà recente dell'immigrazione straniera*. Su questo Seminario si veda la Sezione «Terza Roma e Migrazioni» di *Index* 44 (2016), 403-432.

- **2016.** Il XXXVI Seminario su *Migrazioni, Impero e città* si è aperto a Roma ed è proseguito a Mosca, nella Sede dell'Istituto di Storia russa dell'Accademia delle Scienze di Russia.

La Seduta inaugurale della Sessione capitolina è stata presieduta, ancora una volta, da A. GOLINI. C. BONIFAZI e M. CRISCI (IRPPS) hanno

presentato una comunicazione su *Le migrazioni nella storia di Roma Capitale*. La Seduta sul tema «Migrazioni e città» ha visto nuovamente la partecipazione del Dipartimento di Metodi e Modelli per l'Economia, il Territorio e la Finanza (MEMOTEF): ELENA AMBROSETTI e ENZA ROBERTA PETRILLO sono intervenute su un tema di grande attualità *Minori stranieri non accompagnati a Roma, particolarmente dall'Egitto*.

Durante i lavori della Sessione moscovita del XXXVI Seminario è stato presentato il volume *Migrazioni. La formazione dello Stato russo*, a cura di P. CATALANO, JU. PETROV, e C. TROCINI (relativamente alle traduzioni da e verso il russo), edito alla fine del 2015 a Mosca, dall'Istituto di Storia Russa dell'Accademia delle Scienze di Russia. Il volume raccoglie le relazioni dei Seminari degli anni 2010-2015 (Sessioni di Roma e di Mosca) e costituisce il settimo titolo della Collana «Ot Rima k Tret'emu Rimu» [Da Roma alla Terza Roma], che viene pubblicata dall'Accademia delle Scienze di Russia in parallelo con la Collezione italiana (ora edita dall' 'Erma' di Bretschneider). Nel volume sono contenuti alcuni dei risultati del Progetto di ricerca dell'Unità di ricerca 'Giorgio La Pira' «*Migrazioni e sistemi di integrazione giuridica*», approvato dal Dipartimento 'Identità culturale' del CNR nel 2011.

[1] I Seminari nascono nel 1981 da un "Grande progetto d'Ateneo" dell'Università di Roma "La Sapienza": vedi gli Atti del Convegno *Incontro dei Rettori delle Università dell'Est e dell'Ovest*, tenutosi alla "Sapienza", 19-20 aprile 1990 (nel volume *Processi di Integrazione in Europa: il Ruolo dell'Università*).

[2] Vedi *supra* (PREMESSE) il testo della Deliberazione.

[3] Autrice del volume *Tretij Rim. Istoki i evoljucija ruskij srednevekovoj koncepcii (XV-XVI vv.)* [Terza Roma. Origine ed evoluzione di un'idea medievale russa (secoli XV-XVI)], Mosca 1998. Vedi *infra* (PUBBLICAZIONI).

[4] Vedi *infra* (PUBBLICAZIONI).

[5] Negli anni 2005 e 2006, dopo la chiusura delle Sessioni moscovite dei Seminari, rappresentanti del Comune di Mosca hanno incontrato il prof. Catalano (nel 2005) e il prof. Siniscalco (nel 2006), che sono stati entrambi insigniti della Medaglia del Governo di Mosca recante l'effigie di San Giorgio. Vedi *Index 34* (2006), 643 e *Index 35* (2007), 76.

[6] *IV centenario dell'istituzione del Patriarcato in Russia*. Volume speciale per l'anno 1989. Collezione «Da Roma alla Terza Roma», Roma 1991. Vedi *infra* PUBBLICAZIONI.

[7] I discorsi del Metropolita Metodio *Santi e Santi e Santità nella storia e nel diritto* (letto da Padre Mitrofan a conclusione delle Sedute Moscovite del XX Seminario) e *Città ed ecumene. I luoghi dell'universalismo* (pronunciato in apertura del XXII Seminario, in Campidoglio) sono pubblicati in *Studium* 6 (novembre/dicembre 2003 – anno 99°), 851 ss. e in *Index* 32 (2004), 415 ss.

[8] Vedi *infra* PUBBLICAZIONI.

[9] Vedi *infra* III.1

[10] Per le Sessioni di Istanbul degli anni 1998-1999 vedi *Index* 30 (2002), 116 s. e 132 s.; per quelle degli anni 2010-2012 *Index* 41 (2013), 578 s. e 582; per la Sessione del 2014 vedi *Index* 43 (2015), 474.

[11] Vedi P. CATALANO, *Migrazioni e continuità del diritto (l'apparente paradosso di Istanbul)*, in *Index* 41 (2013), 543 s.

[12] Vedi *infra* (PUBBLICAZIONI).

[13] Vedi *infra* II e III.

[14] Vedi *infra* II e III (2006 e 2009).

[15] Per le celebrazioni del Giuramento della plebe al Monte Sacro vedi *Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana: Quaderno 7* (2008) [= <http://www.dirittoestoria.it/7/memorie.htm>] e *Quaderno 9* (2010) [= <http://www.dirittoestoria.it/9/memorie.html>]. Vedi altresì *Index* 35 (2007), 1 ss. e *Iura* LIX (2011), 419 ss.

[16] Il Discorso introduttivo di Mons. Marchetto è pubblicato in *Index* 41 (2013), 545 ss.

[17] Durante i lavori del XXX Seminario era stato presentato il 'modulo' su «L'amministrazione elettronica per i processi migratori» del *Progetto 'Migrazioni'* (2008) del Dipartimento 'Identità culturale' (ora Dipartimento di Scienze Umane e Sociali. Patrimonio Culturale) del CNR, a cura dell'ITTIG - Istituto di Teoria e Tecniche dell'Informazione giuridica (nato dalla fusione dell'IDG – Istituto per la Documentazione Giuridica, Firenze con il Centro per gli studi su Diritto Romano e Sistemi Giuridici, Roma). Vedi *Index* 41(2013), 574.

[18] La comunicazione è stata pubblicata nel volume *Migrazioni. La formazione dello Stato russo*, a cura di P. CATALANO, JU. PETROV, e C. TROCINI, edito alla fine del 2015 a Mosca, dall'Istituto di Storia Russa dell'Accademia delle Scienze di Russia. Vedi *supra* III. 2 (2016) e *infra* PUBBLICAZIONI.

Pierangelo Catalano***"Sapienza" Università di Roma****Unità di ricerca "Giorgio La Pira" del CNR****CONTINUITÀ ROMANA: DA SASSARI A MOSCA****PREMESSA AGLI ATTI DEL XXXVII SEMINARIO INTERNAZIONALE DI STUDI STORICI "DA ROMA ALLA TERZA ROMA"**

SOMMARIO: 1. "Principium" a Sassari: Natale di Roma 1974 e 1975. Luigi Polano e Giorgio La Pira. – 2. Sviluppi a Roma e in Eurasia. – 3. Con Johannes Irscher. – 4. Con Guglielmo Iozzia. – 5. Natale di Roma in Campidoglio dal 1981: per la Terza Roma. – 6. Un aggiornamento nella prospettiva lapiriana. – 7. Verso il Monastero di San Sergio a Sergiev-Posad e l'Accademia Teologica di Mosca. Nel Centenario della Rivoluzione d'Ottobre.

1. – "Principium" a Sassari: Natale di Roma 1974 e 1975. Luigi Polano e Giorgio La Pira

In occasione del Natale di Roma, 21 aprile 1974, il Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano organizzò a Sassari un Seminario su *Lenin e Roma*, in collaborazione con l'Associazione regionale sarda per i rapporti d'amicizia tra l'Italia e la Repubblica Democratica Tedesca, presieduta dal senatore Luigi Polano[1]. Tenne la relazione Johannes Irscher, dell'Accademia delle Scienze della Repubblica Democratica Tedesca[2].

Sempre in collaborazione con l'Associazione regionale sarda per i rapporti d'amicizia tra l'Italia e la Repubblica Democratica Tedesca, in occasione del 21 aprile 1975, venne organizzato nell'Aula Magna dell'Università di Sassari un Seminario di studi su *Dittatura: concetti antichi e moderni*; vi parteciparono tra gli altri Paolo Frezza dell'Università di

* Cittadino di Sassari, cittadino onorario di Betlemme, responsabile dell'Unità di ricerca 'Giorgio La Pira' del CNR-Università di Roma 'La Sapienza', dottore *honoris causa* dell'Accademia delle Scienze di Russia.

Firenze, Johannes Irsmscher dell'Accademia delle Scienze della Repubblica Democratica Tedesca, e José Antonio Viera Gallo, già sottosegretario alla Giustizia della Repubblica del Cile (tra il 1970 e il 1973)[3].

Nel 1975 Giorgio La Pira salutò gli inizi delle attività del Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano dedicate alle celebrazioni del 21 Aprile, Natale di Roma. Il 19 Aprile (annoto ora: giorno di *S. Espedito Martire*, militare romano). Giorgio La Pira ci telegrafò: «Pax orbis ex jure et conventionibus»; già nel novembre 1974, a proposito dell'America Latina, Egli aveva telegrafato: «Unitas et pax orbis ex jure».

Nel 1975 rappresentai l'Università di Sassari alla “VI Conférence générale de la AIU-Association Internationale des Universités”, in Unione Sovietica (Mosca, 17-23 agosto), su *L'enseignement supérieur aux approches du XXI siècle*. In seduta plenaria, ascoltai il coro degli studenti sovietici cantare il *Gaudeamus igitur*[4].

2. – Sviluppi a Roma e in Eurasia

Le attività del 1975 si sono sviluppate dapprima nei “*Colloqui*” con i *romanisti dei Paesi socialisti* (il primo a Leipzig 1977, gli ultimi a Berlino 1988 e Roma 1991)[5] e nei *Colloqui con i romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia* (l'ultimo a Irkutsk, 14-16 ottobre 2009)[6]. Successivamente, dopo l'inizio nella Città di Valmontone con l'appoggio della Provincia di Roma[7], vengono organizzati i *Seminari eurasiatici di diritto romano*: Dušanbe (14-15 ottobre 2011)[8] e Istanbul (30-31 maggio 2014)[9]. Il prossimo seminario dovrà essere organizzato a Irkutsk nell'ottobre 2018.

Lo sviluppo più significativo della celebrazione romanistica del Natale di Roma si ha, dal 1981 in Campidoglio, con i *Seminari internazionali di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”* dovuti all'iniziativa di un Comitato presieduto da Johannes Irsmscher.

I *Seminari internazionali di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”* sono stati istituzionalizzati con Deliberazione unanime del Consiglio Comunale di Roma, del 22 settembre 1983 n. 5461 (qui ristampata all'inizio delle “Premesse”). Con questa Deliberazione unanime del Consiglio Comunale, Roma riconosce la Terza Roma (vedi *infra*, par. 5).

3. – Con Johannes Irmscher

Johannes Irmscher, nato a Dresda il 14 settembre 1920, già membro corrispondente dell'Accademia delle Scienze della Repubblica Democratica Tedesca, dal 1995 Vicepresidente della Leibniz-Sozietät, è morto a Roma il 23 maggio 2000 [10]. Con e grazie a Lui abbiamo iniziato (a Sassari il 21 aprile 1974) i *Colloqui con i romanisti dei paesi socialisti*[11] (poi: *dell'Europa centro-orientale e d'Italia*) che nell'ottobre 2000 ci hanno condotto a Vladivostok[12].

Johannes Irmscher ha presieduto, sin dall'inizio (1981), il Comitato promotore dei *Seminari internazionali di studi storici 'Da Roma alla Terza Roma'* [13].

Index ha dedicato a Johannes Irmscher il volume 30 (2002), intitolato con le parole da lui pronunciate nell'Aula di Giulio Cesare in Campidoglio il 21 aprile 2000: *Res venit a triarios!*

E' stato ristampato, nel volume di *Index* 29/2001, uno scritto del 1969, in cui il futuro Vicepresidente della Leibniz-Sozietät smascherava l'«Abendlandmythus» insito nella risposta hitleriana al problema «Was ist Europa?», ma anche in certe successive “continuità ideologiche” della Bundesrepublik. Al fine di fissare la funzione dell'eredità culturale antica nel «Bildungssystem» socialista, si debbono trovare, secondo l'Irmscher, gli elementi di continuità nel «bellicoso» umanesimo del Rinascimento («dem die Antike die Waffen im Kampf gegen die Unterjochung und Entwertung des Menschen durch die weltlichen und klerikalen Mächte der Feudalgesellschaft lieferte»), poi nell'umanesimo della filosofia e letteratura classica tedesca e soprattutto nell'umanesimo socialista.

Con tale pensiero non contrasta, se bene si interpreta, la conclusione della comunicazione su «*Aeternitas* nel pensiero di Cicerone» presentata dall'Irmscher al *XX Seminario internazionale di studi storici 'Da Roma alla Terza Roma'*: «Per tutta la sua vita Cicerone ha creduto alla missione eterna, alla missione mondiale della romanità. Dopo la sua morte, con la fondazione dell'Impero romano questo sogno si è avverato. L'Impero augusteo è esistito fino al 1453. Il suo legittimo erede è la chiesa cattolica, che è non solo un'organizzazione sopranazionale, ma anche una forza spirituale presente e operante in tutto il mondo»[14]. Pur se dogmaticamente non corretta, in parte (per la confusione tra *sacerdotium* e *imperium*), la conclusione di Johannes Irmscher colpisce[15].

4. – Con Guglielmo Iozzia

Guglielmo Iozzia, nato a Santa Croce Camerina (Ragusa) il 26 ottobre 1922, già titolare della Segreteria generale del Comune di Roma dal gennaio 1975 all'aprile 1988, è morto a Sassari il 6 ottobre 2000.

Al dottor Iozzia, laureato in Giurisprudenza nell'Università di Sassari, dobbiamo l'inizio in Campidoglio, il 21 aprile del 1981, dei *Seminari internazionali di studi storici 'Da Roma alla Terza Roma'*, istituzionalizzati dal Consiglio comunale nel settembre 1983, con una deliberazione unanime: «Atteso che, nel quadro di tali intenti diretti a far superare artificiose barriere tra Oriente ed Occidente, si manifesta la possibilità di rilanciare la tradizione universalistica di civiltà e di pace che congiunge tutt'ora l'Urbe alla seconda Roma e alla terza Roma». A Lui dobbiamo la partecipazione del Comune di Roma ai *Seminari Roma-Brasilia*, iniziati nel 1984, e la contemporanea istituzione del *Premio Roma-Brasilia Città della Pace* (basato su un'idea del prosindaco Pierluigi Severi e dell'assessore agli Affari generali Luigi Arata). A Lui dobbiamo l'istituzione, dal 1980, delle annuali borse di studio per stranieri iscritti al *Corso di perfezionamento in Diritto romano* dell'Università di Roma (oggi 'La Sapienza'): «in considerazione dell'importanza degli studi romanistici, anche in riferimento al singolare ruolo internazionale della Città di Roma ed alla vigenza universale del Diritto romano, quale strumento di pace tra gli individui ed i popoli» (sono parole delle Deliberazioni della Giunta comunale del Comune di Roma).

Ha scritto il Presidente emerito della Corte costituzionale Vincenzo Caianiello nella "Presentazione" del volume di G. IOZZIA, *L'ordinamento degli enti locali* (1991): «a quegli operatori [sc. Amministratori e titolari di uffici amministrativi] si rivolge il dr. Iozzia che, per il lavoro svolto in tanti anni, sa esprimersi nel loro stesso linguaggio ed è perciò in grado di instaurare con essi un proficuo colloquio per consentire a ciascuno di adempiere con serenità i compiti quotidiani che sono chiamati ad assolvere nell'interesse della collettività. Leitmotiv delle lezioni tenute da Guglielmo Iozzia al corso di aggiornamento per i quadri dell'amministrazione locale, attivato in quell'anno presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma 'La Sapienza', fu «l'esigenza di separare la politica dell'amministrazione» (v. *Il Tempo*, anno XLVIII n. 304, 27 novembre 1991)[16].

5. – Natale di Roma in Campidoglio dal 1981: per la Terza Roma

Il Natale di Roma viene celebrato in Campidoglio, nei *Seminari internazionali di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”*, anche in base alla Deliberazione unanime del Consiglio Comunale di Roma che riconosce la Terza Roma (n. 5461 del 22 settembre 1983, qui ristampata all’inizio delle “Premesse”). Nei *Seminari* la prospettiva giuridica è completata con quella storico-religiosa. Roma, Costantinopoli Nuova Roma e Mosca Terza Roma sono i soggetti dei *Seminari* in quanto realtà formalmente precise, volendosi seguire un metodo interdisciplinare di ricerca, in cui si incrocino le prospettive giuridica e storico-religiosa. Le formalizzazioni di queste realtà “romane” sono assai diverse per natura giuridica e religiosa (dall’*augustum augurium* della fondazione di Roma al Canone 3 del Concilio ecumenico Costantinopolitano I del 381, alla Carta costitutiva del Patriarcato di Mosca del 1589); ma da esse si è sviluppata una continuità di istituzioni e pensiero, che supera gli esclusivismi etnici e statali[17].

Questi *Seminari* sono iniziati il 21 aprile 1981. In quell’anno, in Piazza San Pietro, il 13 maggio, si ebbe l’attentato a Giovanni Paolo II; peraltro i *Seminari* sono proseguiti fino ad oggi a Roma, Istanbul, Mosca, anche in base all’Accordo (1986) con l’Accademia delle Scienze dell’URSS (poi di Russia).

Il Seminario del 1989, dedicato a “L’idea di Roma a Mosca (secolo XV-XVI)”[18] è stato inaugurato in Campidoglio il 21 aprile ed è proseguito a Mosca presso l’Accademia delle Scienze dell’URSS nei giorni 29-31 maggio. Con esso si è voluto celebrare il IV Centenario del documento in cui culmina la tradizione che conduce da Roma a Costantinopoli a Mosca: la Carta Costitutiva (*Gramota uložennaja*) del Patriarcato di Mosca del 1589 [19].

Nel 1989 fu organizzata dal Comune di Roma la mostra *Mosca: la Terza Roma. Opere di sette artisti contemporanei sovietici*[20].

Momento culminante della riflessione sulla Terza Roma è stato il discorso “a braccio” di Giovanni Paolo II per la *Via Crucis* al Colosseo 1994: «il grido di Roma, di Mosca, di Costantinopoli»[21].

Nel 1996 è stato firmato un Accordo di amicizia dal Sindaco di Roma Francesco Rutelli a dal Sindaco di Mosca Jurij Michajlovič Lužkov.

6. – Un aggiornamento nella prospettiva lapiriana

Sul carattere universalista della tradizione “Da Roma alla Terza Roma” hanno scritto sacerdoti cattolici e ortodossi[22].

Dal 2006 i *Seminari internazionali di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”* sono organizzati anche grazie al lavoro dell’Unità di ricerca “Giorgio La Pira” del Consiglio Nazionale delle Ricerche – “Sapienza” Università di Roma.

Nell’ottobre 2009, presso l’Accademia delle Scienze di Russia, si è svolta la seduta del XXIX “Seminario internazionale di studi storici *Da Roma alla Terza Roma*”, sul tema “Mosca, città e pace”, per celebrare il 50° Anniversario del “pellegrinaggio” di Giorgio La Pira a Mosca “città santa” (a partire da Fatima, e prima dalla Terra Santa)[23], che comprese anche una visita al Monastero di San Sergio a Sergiev-Posad (chiamata allora Zagorsk)[24].

Fondamentale resta lo scritto giovanile di Giorgio La Pira, inedito (1922), *Mosca e Roma*; in esso viene considerata “esaurita” la “rivoluzione fascista”, Lenin è definito “Cesare Asiatico” e Mosca “città sacra”[25].

7. – Verso il Monastero di San Sergio a Sergiev-Posad e l’Accademia Teologica di Mosca. Nel Centenario della Rivoluzione d’Ottobre

Nei giorni 17 e 18 ottobre 2017 è stato organizzato a Sergiev-Posad, in collaborazione con l’Accademia Teologica di Mosca, il Seminario “*Mosca Terza Roma*”: *formula di pace e unità prima e dopo il 1917* (il tema è stato così voluto dal Prorettore dall’Accademia *Protoiereus Aleksandr Zadornov*). Credo: ritornano i concetti principali del libro di cui mi fece dono La Pira (vedi Lettera del 9 settembre 1971)[26].

E’ questo, per me, un modo di celebrare il Centenario della Rivoluzione russa dai punti di vista giuridico e storico-religioso: tra restaurazione del Patriarcato (1917) e persecuzioni anticristiane dei Bolscevichi[27].

Sassari, 7 novembre 2017

[Un evento culturale, in quanto ampiamente pubblicizzato in precedenza, rende impossibile qualsiasi valutazione veramente anonima dei contributi ivi presentati. Per questa ragione, gli scritti di questa parte della sezione "Memorie" sono stati valutati "in chiaro" dal Comitato promotore del XXXVII Seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" (organizzato dall'Unità di ricerca 'Giorgio La Pira' del CNR e dall'Istituto di Storia Russa dell'Accademia delle Scienze di Russia, con la collaborazione della 'Sapienza' Università di Roma, sul tema: LE CITTÀ DELL'IMPERO DA ROMA A COSTANTINOPOLI A MOSCA) e dalla direzione di *Diritto @ Storia*]

[1] Vedi GRUPPO DI RICERCA SULLA DIFFUSIONE DEL DIRITTO ROMANO, "Colloqui" dei romanisti dei paesi socialisti, *Rassegna 1977-1984*, Sassari s.d., 71 e 74 ("La preparazione sassarese: 1974-76"); vedi anche *infra*, nota 5. Su Luigi Polano vedi *Sassari ricorda Luigi Polano. Atti del Convegno, Sassari 21 gennaio 2011*, a cura di N. SANNA e L. POLANO, Associazione Luigi Polano, Sassari 2016, 73 pp.

[2] Vedi P. CATALANO, *Iniziativa di Sassari: 1973-1976. L'iniziale 21 aprile*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 30 (2002) "Res venit ad triarios". *Omaggio a Johannes Irmscher*, 36 ss. Su Johannes Irmscher vedi *infra*, par. 3.

[3] Vedi P. CATALANO, *Postilla*, in *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni*, a cura di G. MELONI, Editori Riuniti, Roma 1983, 238-242.

[4] Vedi P. CATALANO, *Mosca e Roma. Alle radici della collaborazione con i colleghi sovietici*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 23 (1995), 453 ss.

[5] Vedi P. CATALANO, *VI Colloquio dei romanisti dei Paesi Socialisti, dell'Europa Centro-Orientale e d'Italia. Diritto romano e Diritto pubblico: storia e attualità (Roma, 19-21 dicembre 1991)*, in *Iura. Rivista internazionale di Diritto romano e antico* 42 (1991), 256-258; GRUPPO DI RICERCA SULLA DIFFUSIONE DEL DIRITTO ROMANO, "Colloqui" con i romanisti dei Paesi socialisti, *Rassegna 1974-1991*, Sassari 2000, 87-105; *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 30 (2002), "Res venit ad triarios. Omaggio a Johannes Irmscher", 34-64.

[6] Vedi *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 38 (2010), 489-528; vedi anche *X Дахумин Коллоквиум романистони Аврупои Марказию шарки ва осуё, X Коллоквиум романистов Центральной и Восточной Европы и Азии, X Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia, Dušanbe 19-21 ottobre 2005*, a cura di P. CATALANO e M. MACHMUDOV, redazione di C. TROCINI e D. TUZOV, Dušanbe 2007, 254 pp. (scritti in italiano, russo, tagiko) e *XII Коллоквиум романистов стран Центральной и Восточной Европы и Азии [XII Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia]*, a cura di R. CARDILLI, P. CATALANO, A. KLIMOVIC, D. TUZOV, Irkutsk 2009, 287 pp. (scritti in italiano, russo, francese).

[7] Nella Città di Valmontone, nel Palazzo Doria Pamphilj, nei giorni 10-12 giugno 2010, si è tenuto un Incontro preparatorio del *I Seminario eurasiatico di Diritto romano* sul tema "Difesa dei diritti dei cittadini. Difensore civico, *Defensor del pueblo, Ombudsman*". Questo Incontro, necessario per una migliore organizzazione del *I Seminario eurasiatico*, è stato organizzato dall'Unità di ricerca "Giorgio La Pira" del Consiglio Nazionale delle Ricerche, in collaborazione con l'Università di Roma "La Sapienza" e l'Università di Sassari, e con il patrocinio della Provincia di Roma, del Difensore civico della Provincia di Roma e della Città di Valmontone. E' così iniziata la realizzazione del *Progetto per lo studio e la diffusione del Diritto romano nei Paesi extra-europei e dell'Europa Centro-Orientale*, approvato e finanziato dalla Provincia di Roma nel 2009: vedi *Roma e America. Diritto*

romano comune. *Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Eurasia e in America Latina* 33 (2012), 57-66; v. anche A. CARUSO, *I Seminario Eurasiatico di Diritto romano (Valmontone 2010-Dušanbe 2011)*, *ibid.* 67-73; e il Discorso introduttivo del Difensore civico ALESSANDRO LICHERI, *ibid.* 74-76. Il volume dei pre-atti dell'Incontro preparatorio *Difesa dei diritti dei cittadini. Difensore civico, Defensor del pueblo, Ombudsman*, è stato stampato a Roma nel 2011, a cura di ANNA CARUSO.

[8] Vedi P. CATALANO, *Eurasia e diritto romano nella prospettiva indoeuropea di Dušanbe*, in *I Евразийский семинар по римскому праву, I Seminario eurasiatico di diritto romano, Dušanbe 14-15 ottobre 2011*, a cura di P. CATALANO e M. MACHMUDOV, Dušanbe 2013, XV-XXI (trad. russa XXII-XIX); vedi anche P. CATALANO, *Eurasia e diritto romano*, in *Roma e America. Diritto romano comune. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Eurasia e in America Latina*, 33 (2012), 3-17. Per la Cronaca del *I Seminario eurasiatico di diritto romano* vedi *Roma e America. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Eurasia e in America Latina* 33 (2012), 69-73.

[9] A proposito di Istanbul vedi P. CATALANO, *Migrazioni e continuità del diritto (l'apparente paradosso di Istanbul)*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 41 (2013), 543-544. Sullo svolgimento a Istanbul dei *Seminari internazionali di studi storici "Da Roma alla Terza Roma"* vedi ID., *Istanbul 1998. Fondamenti delle repubbliche contemporanee e Repubblica Turca*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 30 (2002), 116-117; ID., *Istanbul 1999. Empire romain, esprit romain et Empire ottoman*, *ibid.*, 132-133; C. TROCINI, *Migrazioni: aspetti giuridico-religiosi, economici e demografici*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 41 (2013), 574-583; EAD., *Seminari internazionali di studi storici «Da Roma alla Terza Roma» XXXIII (Roma 2013) e XXXIV (Roma e Istanbul 2014)*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 43 (2015), 467-475.

[10] Vedi *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 29 (2001), XI-XII; 30 (2002), 7-8.

[11] Vedi *supra*, note 1 e 5

[12] Vedi *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 30 (2002), 34-64. A Vladivostok, considerata l'ampia partecipazione di studiosi provenienti dalla Russia asiatica nonché dalla Cina e dal Kazakistan, fu stabilito che i successivi *Colloqui* si denominassero *Colloqui dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia*. Questi *Colloqui* si sono quindi svolti a Novi Sad (2002), Dušanbe (2005), Craiova (2007) e Irkutsk (2009), per dar poi luogo ai *Seminari eurasiatici di Diritto romano* (vedi *supra*, par. 2).

[13] Vedi P. CATALANO, *Johannes Irmischer Presidente del Comitato promotore dei Seminari internazionali di studi storici 'Da Roma alla Terza Roma'*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 30 (2002), 9-11.

[14] J. IRMSCHER, *Aeternitas nel pensiero di Cicerone*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 30 (2002), 30-32. Cfr. ID., *Oratio finalis*, *ibidem*, 33.

[15] Vedi P. CATALANO, *Index*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 29 (2001), XII. Sul problema vedi anche C.G. PITSAKIS, *Empire et Eglise (le modèle de la Nouvelle Rome): la question des ordres juridiques*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, ("Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi", Rendiconti dell'XI Seminario. Campidoglio, 21 aprile 1991), Roma 1994, 107-123.

[16] Vedi P. CATALANO, *Index*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 29 (2001), XI-XII.

[17] Vedi riassuntivamente *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 23 (1995) *Nel nome di Giorgio La Pira*, 453-507 (“Mosca e Roma”); 30 (2002) “*Res venit ad triarios*”. *Omaggio a Johannes Irmscher*, 65-142 (“Roma Costantinopoli Mosca: 1981-2000”); 32 (2004), 435-510; 34 (2006), 635 ss. (“Da Roma alla Terza Roma”); 38 (2010), 473-487 (“Da Roma alla Terza Roma”); 43 (2015), 465-524 (“Terza Roma e Cesare Augusto”); 44 (2016), 403-432 (“Terza Roma e migrazioni”). Vedi anche *Iura. Rivista internazionale di Diritto romano e antico* XXXIV (1983), 266-269; XXXV (1984), 226-229; XXXVI (1985), 211-213; XXXVII (1986), 217-219; XXXVIII (1987), 267-268; XXXIX (1988), 271-273; XL (1989), 195-197; XLI (1990), 254-256; XLII (1991), 238-241; XLIII (1992), 264-266; XLIV (1993), 369-37; XLV (1994), 218-221; XLVI (1995), 215-218; XLVII (1996), 293-295; XLIX (1988), 222-225; L (1999), 369-371; LI (2000), 245-247; LII (2001), 411-413; LIII (2002), 400-403; LVII (2008-2009), 533-550; LIX (2011), 431-435.

[18] Vedi il volume *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo* (“Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi”, Documenti I, Roma-Mosca 1989), a cura di P. CATALANO e V. PAŠUTO, Roma 1993. Il volume raccoglie i documenti riguardanti la teoria della Terza Roma ed è il risultato della collaborazione, iniziata nell'1981, con l'Accademia delle Scienze dell'URSS. Cfr. la recensione di I. BILIARSKY in *Orientalia Christiana Periodica*, vol.60, f. II (1994), 700-703.

[19] Vedi il volume speciale per l'anno 1989 della Collezione “Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi”, *IV Centenario dell'istituzione del Patriarcato in Russia*, maggio 1589 (Conferenza Internazionale, Mosca 5-6 febbraio 1990), Herder, Roma 1991.

[20] Vedi il volume *Mosca: Terza Roma. Opera di sette artisti contemporanei sovietici*, edizioni Sala 1, Roma, maggio-luglio 1989.

[21] Vedi P. CATALANO, *Verso il XXX Seminario: a proposito del «grido di Roma, di Mosca, di Costantinopoli»*. *Da Roma alla Terza Roma*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 38 (2010), 473; ID., *I Seminari da Roma alla Terza Roma sino alle udienze del Patriarca di Mosca e di tutte le Russie (1993) e del Romano Pontefice (1994)*, in *Laicità tra diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* (“Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi”, Studi VII, 21 Aprile 1994), a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO, “L'Erma” di Bretschneider, Roma 2009, XIII-XV e fotografia dell'udienza del Pontefice (pagina seguente).

[22] Vedi ad esempio gli scritti: del Cardinale ACHILLE SILVESTRINI, *Il ruolo delle Tre Rome nella costruzione della civiltà cristiana in Europa*, in *Futuribili*, 2000/3, 23-27; del Presidente della Commissione storico-giuridica della Chiesa Ortodossa Russa Metropolita METODIO, *A proposito dei Seminari Da Roma alla Terza Roma*, in *Studium*, a. 99°, 6 (novembre-dicembre 2003), 851-860 (“Santi e santità nella storia e nel diritto”; “Città ed ecumene. I luoghi dell'universalismo da Roma a Costantinopoli a Mosca”), anche in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 32 (2004), 415-422; dell'Arcivescovo Segretario del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti AGOSTINO MARCHETTO, *Pace e Impero. La religione*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 35 (2007), 53-55; ID., *Imperi e migrazioni. Leggi e continuità. Discorso introduttivo al XXX Seminario*, in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici* 41 (2013), 545-549; del Padre gesuita del Pontificio Istituto Orientale VINCENZO POGGI, *Da Roma alla Terza Roma. Ricordi*, in *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3793 (5 luglio 2008), 59-63; dell'attuale Presidente della Commissione storico-giuridica della Chiesa Ortodossa Russa VLADISLAV

CYPIN, nell'*Introduzione ai testi* del volume *La Terza Roma nelle pubblicazioni del Patriarcato di Mosca 1944-1948* (Collezione "Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi", Testi 2), a cura di V. CYPIN e P. CATALANO, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 2013, 3-60.

[23] P. CATALANO, *A paz entre o direito de Roma e a profecia de Fátima, segundo o professor Giorgio La Pira*, in *Estudos em honra de Ruy de Albuquerque*, vol. 2, Edição da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa 2006, 653-680.

[24] Vedi V. CITTERICH, *Un santo al Cremlino. Giorgio La Pira*, Edizioni Paoline, Milano 1986; ID., *1959 con La Pira nella Santa Russia. Appunti di un cronista*, in *La "guerra impossibile" nell'età atomica. Dialogo delle città bombardate*. Atti del Convegno per il Centenario della nascita di Giorgio La Pira (Valmontone, Palazzo Doria Pamphilj, 2-4 aprile 2004), Quaderni mediterranei 12, AM&D edizioni, Cagliari 2010, 116-127; ID. *Premesse di un pellegrinaggio a Mosca*, testo presentato al XXVIII Seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" (Campidoglio, 21-23 aprile 2008).

[25] Lo scritto è ora edito in G. MILIGI, *Gli anni messinesi e le 'parole di vita' di Giorgio La Pira*, Prefazione alla I edizione di A. FANFANI, Postfazione alla presente edizione di N. FAVA, Messina 1995, 227-230. Vedi anche gli scritti di G. LA PIRA, *L'anima russa* e *Dostojewsky (1920-1921)*, *ibid.* 173 ss.; cfr. P. CATALANO, *La Russia nel pensiero politico e religioso di Giorgio La Pira*, testo presentato al Convegno *I Domenicani e la Russia*, Roma 9-10 dicembre 2016 (in corso di pubblicazione). Si deve ricordare che La Pira definirà Lenin, "sul punto" della guerra (e quindi della coesistenza pacifica), «quasi un profeta»: nel Discorso *Unire le città per unire le nazioni* al Congresso delle Città Unite di Leningrado 1970: vedi il libro *Unità disarmo e pace* cit. (*supra*, par. 2), 223; cfr. 164; 195; 203 ss.; 230 (cfr. V. PERI, *Giorgio La Pira. Spazi storici frontiere evangeliche*, Sciascia ed., Caltanissetta-Roma 2001, 45 s.)

[26] Vedi il carteggio pubblicato dalla FONDAZIONE GIORGIO LA PIRA *Diritto romano vivente. "Caro Catalano..." 1967-1975. Cinque lettere e quattro telegrammi di Giorgio La Pira*, Firenze 2017.

[27] Vedi il volume a cura di V. CYPIN e P. CATALANO, *La Terza Roma nelle pubblicazioni del Patriarcato di Mosca 1944-1948*, cit. *supra*, nota 22.

PUBBLICAZIONI

Collezione *Da Roma alla Terza Roma*

Storia del diritto / History of Law

"DA ROMA ALLA TERZA ROMA" DOCUMENTI E STUDI

Collezione diretta da Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco

DOCUMENTI

L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI
Fonti per la storia del pensiero sociale russo
 Da Roma alla Terza Roma. Documenti I
 P. Catalano e V. Patuto (a cura di)
 HERDER - Edizione: 1993
 Anno di Prezzo: € 62,00

STUDI

Roma, Costantinopoli, Mosca
 Da Roma alla Terza Roma. Studi I.
 EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE - Edizione: 1983
 Prezzo: € 62,00

La nozione di "romano" tra cittadinanza e universalità
 Da Roma alla Terza Roma. Studi II.
 EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE - Edizione: 1984
 Prezzo: € 62,00

Popoli e spazio romano tra diritto e profezia
 Da Roma alla Terza Roma. Studi III.
 EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE - Edizione: 1986
 Prezzo: € 62,00

Spazio e centralizzazione del potere
 Da Roma alla Terza Roma. Studi IV.
 M.P. Baccari
 HERDER - Edizione: 1998
 Prezzo: € 42,00

Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini
 Da Roma alla Terza Roma. Studi V.
 P. Catalano e P. Siniscalco
 Università degli studi La Sapienza: s.d.
 Prezzo: € 36,00

Concezioni della pace
 Da Roma alla Terza Roma. Studi VI.
 P. Catalano e P. Siniscalco
 HERDER - Edizione: 2006
 Prezzo: € 39,00

TESTI

Garibaldi e l'antichità
 Testi e dizionario storico
 M. Capozza
 Università degli studi La Sapienza - 2002
 Prezzo: € 48,00

RENDICONTI DEI SEMINARI INTERNAZIONALI DI STUDI STORICI "DA ROMA ALLA TERZA ROMA"

Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche
 2 volumi.
 (X Seminario, Campidoglio 21-23 aprile 1990).
 P. Catalano e P. Siniscalco
 HERDER - Edizione: 1992
 Prezzo: € 62,00

Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca
 (XI Seminario, Campidoglio 21-22 aprile 1991).
 M.P. Baccari
 HERDER - Edizione: 1994
 Prezzo: € 41,00

Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca
 (XII Seminario, Campidoglio 21-23 aprile 1992).
 P. Catalano e P. Siniscalco
 HERDER - Edizione: 1995
 Prezzo: € 24,80

Antichità e rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca
 (XIII Seminario, Campidoglio 21-23 aprile 1993).
 P. Catalano e G. Labrano
 HERDER - Edizione: 2002
 Prezzo: € 65,00

Imperi universali e società multietniche da Roma a Costantinopoli a Mosca
 (XV Seminario, Campidoglio 21-22 aprile 1995).
 P. Catalano e P. Siniscalco
 HERDER - Edizione: 2002
 Prezzo: € 41,00

LESSICI

Lessico giuridico, politico e ecclesiastico della Russia del XVI secolo
 Da Roma alla Terza Roma. Lessici I.
 G. Graudo e G. Maniscalco Basile
 HERDER - Edizione: 1994
 Prezzo: € 108,60

VOLUME SPECIALE PER L'ANNO 1989

IV Centenario dell'istituzione del Patriarcato in Russia, maggio 1589
 (Conferenza Internazionale, Mosca 5-6 febbraio 1990)
 HERDER - Edizione: 1991
 Prezzo: € 34,00

VOLUME SPECIALE PER IL IV CENTENARIO DELLA MORTE DI IVAN IV

La biblioteca di Ivan il terribile
 N.N. Zarubin, a cura di L. Ronchi De Michels
 HERDER - Edizione: 1998
 Prezzo: € 15,50

Edizioni L'ERMA



Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco (ed.)
Laicità tra diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca
 Da Roma alla Terza Roma, Studi VII.
 2009, 17 x 24 cm, XLIV + 240 p.
 ISBN 978-88-8265-542-6
 [12204] € 120,00

Roma, Costantinopoli Nuova Roma e Mosca Terza Roma sono i soggetti di questi Seminari in quanto realtà formalmente precise, volendosi seguire un metodo interdisciplinare di ricerca, in cui si intrecciano le prospettive giuridica e storico-religiosa. Le formalizzazioni di queste realtà "romane" sono assai diverse per natura giuridica e religiosa (dall'*augustum augurium* della fondazione di Roma al canone 3 del Concilio ecumenico Costantinopolitano I del 381, alla Carta costitutiva del Patriarcato di Mosca del 1589); ma da esse si è sviluppata una continuità di istituzioni e pensiero, che supera gli esclusivismi etnici e statali.

Laicità tra diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca è stato il tema del XIV Seminario "Da Roma alla Terza Roma", organizzato per il MMDCCXLVII Natale di Roma. I lavori si sono svolti in Campidoglio e sono proseguiti a Mosca presso l'Accademia delle Scienze di Russia. Si è approfondito lo studio del nesso tra religione e diritto e della distinzione tra potere sacerdotale e potere pubblico (politico) di governo: nesso e distinzione che caratterizzano la tradizione romana in Occidente e in Oriente. L'odierna nozione di "laicità" può essere utile per individuare fattori della continuità del sistema giuridico-religioso romano anche attraverso la "rivoluzione" monoteista cristiana.

Antonio Carile e Andrej N. Sacharov (ed.)
I trattati dell'antica Russia con l'Impero romano d'oriente
 (Roma - Mosca 2010)

Da Roma alla Terza Roma, Documenti II.
 2011, 17 x 24 cm, LXXVII + 200 p. ill. b/n
 ISBN 978-88-8265-599-0
 [12542] € 115,00
 Direzione della ricerca: P. Catalano, A.N. Sacharov; Collegio di redazione: Ja.N. Ščapov, A. Alberti, L.P. Kolodnikova, C. Trocini; Prefazione: Ja.N. Ščapov; Saggi introduttivi: A. Carile, A.N. Sacharov, P. Catalano; Edizione dei testi russi: A.A. Gorskij; Commento: M.V. Bibikov, A.A. Gorskij; Traduzioni, lessico e bibliografia: A. Alberti.

Nel X secolo i trattati tra l'Impero d'Oriente e i Russi sanciscono l'inclusione di questo popolo nell'Orbe romano. La visione religiosa dello *us Romanum*, rafforzata dalle "idee cristiane", sta alla base del diritto dei trattati. Si esprime così la continuità del diritto, avanti e dopo Cristo, anche verso i Russi non battezzati. La presente edizione restituisce i testi dei trattati (degli anni 901, 911, 944, 971) secondo le più antiche cronache russe. Per ciascun testo viene pubblicata la traduzione italiana, con commenti di studiosi dell'Accademia delle Scienze di Russia. Il volume comprende altresì alcuni saggi e un lessico.

Vladislav Cypin e Pierangelo Catalano (ed.)
La Terza Roma nelle pubblicazioni del Patriarcato di Mosca 1944-1948
 (Roma - Mosca 2013)

Da Roma alla Terza Roma, Testi II.
 2013, 17 x 24 cm, XXV + 132 p. ill. b/n
 ISBN 978-88-913-0283-0
 [12705] € 95,00

Digital Edition / PDF
 ISBN 978-88-913-0283-0
 [DE012705] € 76,00

Evento epocale della storia della cristianità del XX secolo è la restaurazione, dopo due secoli, del Patriarcato di Mosca. Essa avvenne nel 1917 e, dopo il contrasto della Chiesa con la Rivoluzione e la persecuzione da parte dei bolscevichi, è stabile dal 1943 con l'elezione del Patriarca Sergio. La stabilità del Patriarcato comportò il ritorno alla teoria della Terza Roma. Il volume raccoglie gli articoli di gerarchi ecclesiastici ortodossi in cui è menzionata la teoria della Terza Roma, pubblicati negli anni 1944-1948 nel *Zurnal Moskovskoj Patriaršiči* ["Rivista del Patriarcato di Mosca"], organo ufficiale del Patriarcato di Mosca.



Giovanni Maniscalco Basile
'Aeternum foedus' tra Russia e Cina. Il Trattato di Nerčinsk (1689). Testi, lessici e commenti
 Introduzione di Tatiana Alexeeva.
 Traduzioni di Giovanni Stary
 Da Roma alla Terza Roma, Lessici II.
 2017, 17 x 24 cm, 168 p. 2 ill. b/n
 ISBN 978-88-913-1652-3
 [13189] € 100,00

Digital Edition / PDF
 ISBN 978-88-913-1621-9
 [DE013189] € 80,00

Il volume II della serie Lessici contiene i testi latino, russo e manici del Trattato di Nerčinsk, *aeternum foedus*, oltre a una lettera allo *Car' Aleksej Michajlovič*. I testi sono analizzati attraverso liste di frequenze e concordanze. I relativi commenti pongono in evidenza le basi che sostengono, in Russia e in Cina, nei termini di spazio e di tempo, l'idea dei due Imperi universali.

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER – order on-line www.lerma.it – lerma@lerma.it – fax +39 0696038796

Collezione *Ot Rima k Tret'emu Rimu* *

COLLECTION “DE ROME À LA TROISIÈME ROME”. DOCUMENTS ET ÉTUDES

- Études 1

ROBERT TURCAN, *Ouranopolis. La vocation universaliste de Rome*. CNR-Publisud, Paris 2011.

VOLUMI PUBBLICATI DALL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI RUSSIA

- *Rimsko konstantinopol'skoe nasledie na Rusi: ideja vlasti i političeskaja praktika/L'eredità romano-costantinopolitana nella Russia medioevale: idea del potere e pratica politica*, Mosca 1995

- *Rim, Konstantinopol', Moskva: sravnitel'no-istoričeskoe issledovanie centrov ideologii i kul'tury do XVII v./Roma, Costantinopoli, Mosca: studio storico e comparativo dei centri dell'ideologia e della cultura fino al XVII secolo*, Mosca 1997

- N.V. SINICYNA, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii (XV-XVIvv.)* [Terza Roma. Origine ed evoluzione di un'idea medievale russa (secoli XV-XVI)], Mosca 1998, 410 pp.

- *Problema svjatyh i svjatosti v istorii Rossii /Il problema dei santi e della santità nella storia della Russia*. Atti del XX Seminario internazionale di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”, Mosca, 6-7 settembre; San Pietroburgo, 11 settembre 2000, a cura di A.N. SACHAROV e P. CATALANO, Mosca 2006

- A.N. SACHAROV, *Drevnaja Rus' na putjach k “Tret'emu Rimu”* [La Rus' antica in cammino verso la Terza Roma], Mosca 2006 [2ª ed. 2010].

- «*Drug - zerkalo dlja druga ...*». *Rossijsko-ital'janskije obščestvennye svjazi X-XX vv.* [«L'amico è uno specchio per l'amico ...». Rapporti sociali russo-italiani nei secoli X-XX]. Accademia delle Scienze di Russia. Istituto di Storia russa, Mosca 2013.

* *Diritto @ Storia* 15 (2017), 16 (2018), 17 (2019) – Memorie.

- *Mir i imperija / Pax et imperium*. Atti dei Seminari internazionali di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" 2003, 2005, 2006, a cura di P. CATALANO e A.N. SACHAROV, Mosca 2015.

- *Migracii. Formirovanie Rossijskogo gosudarstva / Migrazioni. Formazione dello Stato russo* (selezione di relazioni dei Seminari internazionali di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" degli anni 2012-2015), a cura di P. CATALANO e JU.A. PETROV, Mosca 2015.

- *Stoglav. Tekst. Slovoukazatel'* [Libro dei cento capitoli. Testo. Indice], a cura di G. MANISCALCO BASILE e A.V. JURASOV, Mosca-San Pietroburgo 2015**

RASSEGNE STAMPA

- *Da Roma alla Terza Roma. Seminari internazionali di studi storici. Rassegna stampa I (1981-1990)*, a cura di M.R. MEZZANOTTE, Chiarella, Sassari, s.d.

- *Da Roma alla Terza Roma. Seminari internazionali di studi storici. Rassegna stampa II (1991-1996)*, a cura di M.R. MEZZANOTTE, Centro Mediterraneo per le Nuove professioni, Sassari 1997

- *Da Roma alla Terza Roma. Seminari internazionali di studi storici. Rassegna stampa III. L'Osservatore Romano 1982-2007*, MedServices, Sassari 2008.

** Edizione preparatoria nella Collezione «Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi»: Stoglav. *Codice dei cento capitoli. Testo di riferimento, Index locorum e lista delle frequenze*, a cura di G. MANISCALCO BASILE, Herder (s.l.; s.d.).

**SELEZIONE DI TESTI DEI SEMINARI INTERNAZIONALI DI STUDI
STORICI “DA ROMA ALLA TERZA ROMA” 1997-2014**

Initia Urbis. La fondazione di Roma tra teologia e diritto nei poeti dell'epoca di Augusto (Virgilio e Ovidio)

di **Francesco Sini**

(*) Comunicazione presentata nel XVII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «*Initia urbis. Fondazioni di Roma Costantinopoli Mosca*» (Campidoglio, 21-23 aprile 1997).

Sommario:

1. Premessa: passato e presente nella fondazione di Roma.
2. Alle radici della concezione provvidenziale e universalistica dell'*imperium populi Romani: religio e pax deorum*.
3. Dall'*Urbs*, all'*Imperium sine fine*, agli *aurea saecula*: Roma tra spazio e tempo nell'Eneide di Virgilio.
4. La rielaborazione ovidiana dell'*Urbis origo*.
5. Una riflessione conclusiva su tradizione documentaria sacerdotale, teologia e diritto.

1. - Premessa: passato e presente nella fondazione di Roma

Nella sua monografia dedicata alla fondazione di Roma, Alexandre Grandazzi sostiene che gli antichi romani ebbero coscienza del «recommencement perpétuel» che aveva caratterizzato la storia della loro città, in ragione delle varie 'fondazioni' di cui essa era stata oggetto in epoche diverse[1].

Ugualmente connesso, sul piano della *religio*, ad una nuova fondazione di Roma appare lo stesso *Augusti cognomen* attribuito ad Ottaviano nel 27 a.C., quando in Senato prevalse la proposta di Munazio Planco su quanti ritenevano che lo si dovesse chiamare invece Romolo. Dal passo di Svetonio, che ci riferisce nel dettaglio l'episodio, apprendiamo che quel nome fu scelto ispirandosi al noto verso, con cui il poeta Ennio aveva cantato l'antichissima fondazione dell'Urbe: *Augusto augurio postquam inclyta condita Roma est*[2].

Invero l'esempio di Augusto è particolarmente calzante anche agli affetti del nostro discorso; in quanto la sua presenza nella storia di Roma rappresenta per poeti e storiografi dell'epoca l'angolo di osservazione imprescindibile da cui rimodellare la tradizione (mitica, religiosa e giuridica) della fondazione di Roma. Non è certo una novità, sostenere la tesi che negli scrittori dell'età augustea (o meglio ancora nell'ideologia che presiedeva alla 'restaurazione' augustea[3]) il motivo storiografico dell'antichissima fondazione della *urbs Roma* si saldava indissolubilmente con il presente[4]: sia con le giustificazioni religiose insite nella concezione provvidenziale e universalistica dell'impero 'mondiale' dei Romani, sia col mito dell'eternità di Roma.

Questo è, dunque, il punto di partenza necessario per trattare di alcuni autori augustei (Virgilio e Ovidio): per intendere al meglio le peculiarità delle ricostruzioni proposte, in aderenza alle realtà giuridica e religiosa elaborate dai sacerdoti nel corso dell'età repubblicana.

2. - Alle radici della concezione provvidenziale e universalistica dell'imperium populi Romani: religio e pax deorum

Secondo la teologia e il diritto dei sacerdoti, un rapporto imprescindibile legava l'esistenza dell'*urbs Roma* e la crescita del *populus Romanus* (*civitas augescens*, per dirla con i giuristi) alla *religio*[5].

L'analisi di alcune delle più pregnanti definizioni di Cicerone[6], dove *religio* è sempre intesa nel senso di "culto degli dèi"[7], lascia infatti intravedere, con grande chiarezza, la giustificazione teologica (e dunque, giuridica) dell'egemonia romana, che gli antichi attribuivano naturalmente al favore degli dèi, ma non senza merito da parte dei Romani; i quali, per sensibilità e cautela verso la *religio*, superavano di gran lunga tutti gli altri popoli.

Particolarmente significativi, a questo proposito, si presentano due passi del *de natura deorum*. Vediamone il primo:

[*De nat. deor.* 2, 8] C. Flaminium Coelius religione neglecta cecidisse apud Trasumenum scribit magno cum rei publicae vulnere. Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruisent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores[8].

Nel passo si afferma che il *neglegere la religio* determina sempre intollerabili *vulnera* al popolo romano, come appunto la sconfitta del

Trasimeno; mentre l'osservanza della *religio* non può che determinare, nella dinamica della storia, la costante *amplificatio* della *res publica*, almeno finché i Romani continueranno ad essere «*religione, id est cultu deorum, multo superiores*»[9].

Nel secondo passo, Cicerone delinea anche i principali campi della *religio* («le deux grandes divisions, exhaustives, de la religion», come scrive G. Dumézil)[10], affermando che essa *in sacra et in auspicia divisa sit*:

[*De nat. deor.* 3, 5] Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta icisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisse[11].

Dal testo citato emerge che *sacra* e *auspicia* non costituiscono soltanto i due principali campi della *religio*, ma sono da considerare come gli stessi *fundamenta* originari (riferibili, infatti, alle origini dell'Urbe di Romolo e di Numa Pompilio) della *civitas romana*; della quale, a parere di Cicerone, sarebbe del tutto inspiegabile l'elevato potere conseguito nella sua storia *sine summa placatione deorum immortalium*.

Questa visione provvidenziale dell'impero, quasi un premio al popolo romano per aver saputo superare in religiosità tutti i popoli, si ritrova anche in altri luoghi dell'opera ciceroniana: così, ad esempio, nell'orazione *De haruspicum responsis* si legge che per *pietas* e *religio* «*omnis gentis nationesque superavimus*»:

[*De har. resp.* 19] Etenim quis est tam vaecors qui aut, cum suspexit in caelum, deos non sentiat et ea quae tanta mente fiunt, ut vix quisquam arte ulla ordinem rerum ac necessitudinem persequi possit, casu fieri putet, aut, cum deos esse intellexerit, non intellegat eorum numine hoc tantum imperium esse natum et auctum et retentum? Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus[12].

Oppure nell'orazione *pro Milone*: dove la *imperii nostri magnitudo* viene presentata in strettissima connessione con la

[*Pro Mil.* 83] *maiorum nostrorum sapientia, qui sacra, qui caerimonias, qui auspicia et ipsi sanctissime coluerunt et nobis suis posteris prodiderunt*[13].

Anzi, a ben vedere, la consapevolezza di questa fondamentale funzione della *religio* nella vita della comunità romana è motivo ricorrente di tutta la storiografia latina. Basteranno soltanto alcuni esempi.

Nella *Catilinae coniuratio*, lo storico dei *populares* Sallustio contrappone il luminoso esempio dei *maiores nostri, religiosissimi mortales*, alla decadenza dei contemporanei[14].

Nelle sue "Storie", Tito Livio caratterizza la città di Roma come luogo massimamente votato alla religione[15]; né si stanca di ripetere che la storia dei Romani costituisce la prova più sicura di come *omnia prospera evenisse sequentibus deos*[16], poiché gli dèi si mostrano sempre favorevoli alla *pietas* e alla *fides*: *per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit*[17].

Allo stesso modo, Valerio Massimo sottolinea, quale elemento basilare e caratterizzante della *civitas* romana, il principio *omnia namque post religionem ponenda semper nostra civitas duxit*; spiegando che « per questo le più alte autorità non esitarono a mettersi a disposizione per i riti sacri, stimando che avrebbero avuto il governo del mondo, se avessero servito bene e costantemente il potere degli dèi»[18].

Infine, Tertulliano nel suo *Apologeticum* polemizza con grande vigore contro *illa praesumptio*, assai diffusa peraltro tra i suoi contemporanei, secondo cui solo la grandissima pietà religiosa ha innalzato i Romani fino al dominio del mondo, in quanto gli dèi concedono il massimo della potenza ai popoli che massimamente li venerano[19].

Quella affermata dagli autori antichi costituisce una concezione quasi originaria nell'esperienza giuridica e religiosa romana; profondamente connaturata con la più antica teologia sacerdotale. Già in epoca assai risalente, i *sacerdotes* aveva nei fatti teorizzato l'esistenza di un legame indissolubile tra la *vita* del popolo romano e la sua *religio*, al punto da finalizzarne tutta l'attività al conseguimento (e conservazione) della "pace con gli dèi"[20]: cioè al permanere di una situazione di amicizia nei rapporti tra uomini e divinità[21], intesi anch'essi pur sempre come parte del sistema giuridico-religioso[22].

Emerge così il concetto di *pax deorum*, attestato anche nella sua forma arcaica *pax divom* o *deum*[23] da Plauto (*sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse*)[24], Lucrezio (*non divom pacis votis adit, ac prece quaesit*)[25], Tito Livio[26] e Virgilio (*exorat pacem divom*)[27].

Tuttavia, dal punto di vista umano, il "legalismo religioso"[28] dei sacerdoti romani configurava la *pax deorum* come una somma di atti e comportamenti, ai quali collettività e individui dovevano necessariamente attenersi per poter conservare il favore degli dèi. Ciò spiega, tra l'altro, l'attenzione precisa e minuziosa dell'annalistica romana, erede diretta dell'attività "storiografica" del collegio dei pontefici[29], nel documentare i fatti suscettibili di turbare la *pax deorum*, le conseguenze negative per la vita comunitaria, i rimedi rituali posti in essere per espiare[30].

In questa prospettiva, può ben comprendersi anche il perché la conservazione della *pax deorum* costituisse il fondamento teologico dell'intero rituale[31] e fosse considerato, al tempo stesso, l'elemento basilare del sistema giuridico-religioso. Oggetto, dunque, dello *ius* del popolo (*ius publicum*), non a caso tripartito in *sacra*, *sacerdotes*, *magistratus*[32]: «una suddivisione propria della giurisprudenza repubblicana, tracciata in spontanea adesione ai documenti sacerdotali e magistratuali»[33].

3 - Dall'Urbs, all'Imperium sine fine, agli aurea saecula: Roma tra spazio e tempo nell'Eneide di Virgilio

Come aveva annotato negli anni quaranta del secolo scorso Lorenz Lersch[34], in un paragrafo delle sue *Antiquitates Vergilianae*, intitolato: «De urbis condendae more», nel poema di Virgilio[35] non mancano precisi riferimenti ai riti che sono necessari «ad novae urbis vel coloniae aedificationem». Che nel descrivere tali riti Virgilio, «oltre che il mondo della colonizzazione greca», abbia tenuto presenti soprattutto «i concetti, le forme e la prassi della colonizzazione romana», è la tesi espressa di recente da G. A. Mansuelli, nella v. "Città" da lui scritta per l'Enciclopedia Virgiliana[36]. Così il poeta in *Aen.* 5, 755-761:

Interea Aeneas urbem designat aratro
sortiturque domos; hoc Ilium et haec loca Troiam
esse iubet. Gaudet regno Troianus Acestes
indicitque forum et patribus dat iura vocatis.
Tum vicina astris Erycino in vertice sedes
fundatur Veneri Idaliae tumuloque sacerdos
ac lucus late sacer additur Anchiseo

ci presenta Enea che, anacronisticamente[37], procede alla fondazione di una nuova Troia, la città governata da Aceste in Sicilia, sulla base del rituale romano di fondazione, con il tracciamento del solco e il sorteggio delle case. Ma per completare l'opera di fondazione, sono necessarie

anche le strutture giuridico-politiche comunitari: vi provvede Aceste, re della nuova città, costituendo l'assemblea del popolo e promulgando le prime leggi[38].

Nel poema virgiliano, le fondazioni più importanti di città appaiono proiettate in un futuro più o meno lontano. Tale è il caso di Alba Longa che sarà fondata da Ascanio (*Aen.* 6, 766). Tale è il caso della Roma di Romolo, *l'inclita Roma*, di cui Anchise in *Aen.* 6, 781-784 tratteggia il destino imperiale:

en huius, nate, auspiciis illa incluta Roma
imperium terris, animos aequabit Olympo
septemque una sibi muro circumdabit arces,
felix prole virum[39];

anche se per poter raggiungere il *magnum imperium* a cui è destinata, *l'Urbs* avrà bisogno di essere fondata anche *legibus* da Numa Pompilio (*Aen.* 6, 809-812):

nosco crinis incanaque menta
regis Romani, primum qui legibus urbem
fundabit, Curibus parvis et paupere terra
missus in imperium magnum[40].

Dalla profezia di Anchise emerge, dunque, il destino di Roma all'impero. Negli *initia Urbis* stanno le premesse per ciò che si dovrà compiere: «In altri termini - scrive Massimiliano Pavan - la R(oma) di Romolo è già città imperiale, nella stessa misura in cui l'impero pacificato da Augusto sarà un impero romuleo»[41].

Del resto, fin dal primo libro dell'Eneide si appalesa nella promessa di *Iuppiter*[42], subito dopo la fondazione di Roma, il futuro *imperium* dei Romani: *l'imperium sine fine* (*Aen.* 1, 275-279):

Inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus
Romulus excipiet gentem et Mavortia condet
moenia Romanosque suo de nomine dicit.
His ego nec metas rerum nec tempora pono,
imperium sine fine dedi.

La forte carica ideologica e la precisa connotazione religiosa del passo non sono sfuggiti a P. Boyancé, per il quale proprio sull'annuncio *Imperium sine fine dedi* «sur l'annonce de l'Empire dans la bouche du dieu suprême repose pour ainsi dire toute l'oeuvre»[43]. Già i commentari antichi (cfr. Servio, *Ad Aen.* 1, 278) avevano stabilito un nesso ben preciso tra *l'imperium sine fine* e l'eternità di Roma; lo stesso orientamento si

registra nella maggior parte della dottrina contemporanea (C. Koch, F. Fabbrini, E. Paratore, K. D. Bracher, J.-L. Pomathios ecc.).

Tuttavia, ad un esame più attento, il verso non sembra avere univoco senso temporale. Lo interpretano in senso spazio/temporale sia G. Piccaluga[44], sia R. Turcan[45]; mentre il collega sassarese A. Mastino sostiene che nei due versi è attestata la propensione augustea a superare tutti i limiti di spazio: «l'impero romano era almeno teoricamente un *imperium sine fine*, che non aveva frontiere»[46].

Nella prospettiva storiografica dell'Eneide, il regno di Saturno (*Aen.* 8, 314-327), che fonda nell'antichissimo Lazio il *mos*, il *cultus*, le *leges* e la *pax*, costituisce il vero punto d'inizio della storia "nazionale" romana; la quale si sviluppa attraverso il re Latino e la discendenza di Enea, ancora presente a Roma nella persona di Cesare Augusto: il *Troianus Caesar* profetizzato da *Iuppiter* in *Aen.* 1, 286-290.

Con Ottaviano il passato si fonde col presente e si proietta nel futuro: solo a lui, tra i personaggi dei tempi storici, è riservato il raffronto con Saturno, solo a lui è consentito dalla profezia di Anchise il *condere aurea saecula* (*Aen.* 6, 791-795):

Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arva
Saturno quondam; super et Garamantes et Indos
proferet imperium[47].

Si adempiono in tal modo, per Virgilio e per la sua generazione, i *fata* degli Eneadi e della *Urbs Roma*: appare ora evidente che le vicende storiche dell'*imperium* dei Romani sono state determinate dagli dèi al fine di instaurare nell'età presente, tramite Augusto, un nuovo secolo d'oro, forse superiore per stabilità anche agli antichi *aurea saecula* di Saturno[48].

4. - La rielaborazione ovidiana dell'*Urbis origo*

È noto che la vicenda della *Urbis origo* viene trattata dal poeta nel IV libro dei *Fasti* ai versi 807-862[49], nel quadro dell'illustrazione della festività dei *Parilia*[50]; che i calendari antichi annotavano con la formula *Roma condita* o *Natalis Urbis*. La narrazione poetica presenta diverse articolazioni: a) la consultazione divina per mezzo degli uccelli (807-818); b) il rituale della fondazione (819-836); c) il sacrilegio, la morte e il funerale di Remo (837-856); d) la preghiera per Roma (857-862).

Che nella descrizione della *Urbis origo* proposta da Ovidio, i riti di fondazione della città siano stati improntati «secondo i concetti del diritto augurale che vediamo consolidato nella Repubblica», è stato autorevolmente dimostrato da P. Catalano nei suoi studi sul diritto augurale[51]; dove peraltro lo studioso evidenzia come in Ovidio siano correttamente descritte «l'inaugurazione di scelta circa il *regnum* (versi 812-818); implicitamente, l'auspicazione circa il *dies* (versi 819 ss.); e infine l'inaugurazione di approvazione del luogo, cioè del pomeriggio (verso 825 ss.)»[52].

È stato altresì evidenziata, nel documento introduttivo, l'attenzione del poeta nel configurare con esattezza terminologia e realtà giuridiche (precedenti e successive) connesse alla fondazione dell'*Urbs*.

I due gemelli, che ancora guidavano un *vulgus* di pastori[53], convergono di fondare la città (*moenia ponere*) al fine di *contrahere agrestis* (*Fasti* 4, 810); quindi si procede alla consultazione degli *aves*, che ha esito favorevole per Romolo (*Fasti* 4, 818: *et arbitrium Romulus urbis habet*); solo a questo punto hanno inizio i riti di fondazione veri e propri: col tracciamento del solco pomeriale, la preghiera di Romolo alle divinità, la costruzione delle mura.

Apta dies legitur, qua moenia signet aratro;
sacra Pales suberant: inde movetur opus.
Fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima
et de vicino terra petita solo;
fossa repletur humo, plenaequae imponitur ara,
et novus accenso finditur igne focus.
Inde premens stivam designat moenia sulco;
alba iugum niveo com bove vacca tulit.
Vox fuit haec regis: «Condenti, Iuppiter, urbem,
et genitor Mavors Vestaque mater, ades,
quosque pium est adhibere deos, advertite cuncti!
auspicibus vobis hoc surgat opus.
Longa sit huic aetas dominaeque potentia terrae,
sitque sub hac oriens occiduusque dies».
Ille praecabatur, tonitru dedit omina laevo
Iuppiter et laevo fulmina missa polo.
Augurio laeti iaciunt fundamina cives,
et novus exiguo tempore murus erat[54].

Il testo, come ho detto, è stato assai ben studiato dal punto di vista dello *ius augurium*: non sarebbe, dunque, molto significativo soffermarsi ulteriormente a descrivere le varie fasi del manifestarsi della volontà degli dèi, i quali col tuono e col fulmine determinano l'*augurium* che perfeziona e conferma l'avvenuta fondazione della città. Dal momento in cui si

manifesta l'*augurium*, che costituisce anche l'atto conclusivo della fondazione, ha inizio l'esistenza (religiosa e giuridica) della *urbs Roma* e quindi anche dei suoi *cives*; i quali, infatti, non più *vulgus* ma *cives*, costruiranno in breve tempo le mura della città[55].

Vorrei soffermarmi, invece, brevemente sul testo della preghiera che Romolo nel fondare la sua città rivolge a *Iuppiter, Mars, Vesta* e agli altri dèi *quosque pium est adhibere* (*Vox fuit haec regis: «Condenti, Iuppiter, urbem, / et genitor Mavors Vestaque mater, ades, / quosque pium est adhibere deos, advertite cuncti / auspicibus vobis hoc surgat opus. / Longa sit huic aetas dominaeque potentia terrae, / sitque sub hac oriens occiduusque dies*): non tanto sul contenuto dell'invocazione, con cui il poeta proietta nel passato romuleo l'universalità dell'*imperium* di Roma, storicamente determinato nell'età augustea, quanto piuttosto sulla struttura della preghiera.

Può essere interessante sottolineare, al riguardo, la perfetta aderenza della formulazione poetica alla cautela rituale delle formule di preghiera elaborate dai sacerdoti romani, i quali, quasi ad esorcizzare l'umana impossibilità di conoscere il numero degli dèi, prescrivevano al fedele di rivolgersi sempre *ad generalitatem, ne quod numen praetereat*, una volta pronunciata l'invocazione alle divinità particolari onorate nella cerimonia:

[Servio Dan., *Georg.* 1, 21] 'Dique deaeque omnes' post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, (per) quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur[56].

Anche in questo caso, dunque, Ovidio mostra perfetta aderenza al *mos pontificum* delle invocazioni; che costituisce - come è stato già da altri osservato - «una "apertura" illimitata» della religione romana e, nello stesso tempo, la «linea implicita alla tolleranza religiosa» verso tutti gli dèi[57] presente nel sistema giuridico religioso romano.

5. – Una riflessione conclusiva su tradizione documentaria sacerdotale, teologia e diritto.

Vorrei concludere questa mia comunicazione, formulando alcune considerazioni più generali in merito all'attendibilità e alla rilevanza della tradizione documentaria riferibile agli archivi dei grandi collegi sacerdotali

romani[58]; specialmente per la ricostruzione delle istituzioni giuridiche e politiche di Roma arcaica.

I materiali religiosi e giuridici degli archivi sacerdotali[59] (e quindi il lessico e i concetti elaborati dai sacerdoti)[60] rappresentano le evidenze più autentiche e le prime riflessioni sistematiche della più antica giurisprudenza romana[61]; documenti, dunque, di straordinaria importanza per lo storico e per il giurista: non solo perché contengono gli elementi basilari per individuare le caratteristiche originarie e la dialettica dello sviluppo delle istituzioni, pubbliche e private; ma soprattutto, perché costituiscono il nucleo più risalente e affidabile della storiografica romana.

Vi è però anche un'altra ragione che rende preziosi tali materiali. A fronte della constatata inadeguatezza delle moderne categorie giuridiche, per comprendere quel peculiare rapporto tra religione e diritto, che stava alla base dell'organizzazione 'politica' romana; i documenti sacerdotali sono da considerare strumenti indispensabili per un riesame complessivo del "sistema giuridico-religioso"[62] dei Romani: a cominciare dalla ridefinizione del «diritto pubblico romano» in chiave non "statualista"[63].

Non è certo questo il luogo per sviluppare critiche articolate intorno alla sistematica sottesa al *Römisches Staatsrecht* di Theodor Mommsen; critiche variamente formulate dalla dottrina, e con ben altra autorevolezza. Basterà rilevare – citando il collega Lohr – che nel complesso rapporto «così instaurato tra "materiale" romano e sistematica contemporanea»[64], quel voler ricondurre la concreta realtà dello *ius publicum* all'astratto sistema dello «Staatsrecht» ha prodotto risultati a dir poco unilaterali, inadeguati e parziali.

Nella tradizione documentaria dei collegi sacerdotali, possono individuarsi due linee di tendenza, in qualche misura peraltro complementari. Abbiamo così, da un lato, un formalismo assai rigoroso[65] (cioè conservazione del testo originario, o di quello ritenuto tale) per quanto riguarda gli antichissimi *carmina*[66], recitati ancora in età imperiale avanzata nella loro forma linguistica arcaica, seppure ormai mal compresa dagli stessi sacerdoti, come ci riferisce l'autorevole testimonianza di Quintiliano[67]. D'altra parte i sacerdoti, mentre con prassi documentaristica costante e minuziosa registravano gli atti significativi del loro operare quotidiano, procedevano nel contempo all'aggiornamento linguistico dei testi che riguardavano regole rituali e forme di culto; al fine di renderli quanto più possibile comprensibili ai contemporanei. Così, di generazione in generazione, si vennero accumulando materiali d'archivio – per la maggior parte *decreta* e *responsa*[68] – che attraverso revisioni e sistemazioni periodiche pervennero sostanzialmente integri ai sacerdoti-giuristi e agli antiquari degli ultimi due secoli dell'età repubblicana.

Su questo punto, mi permetto di rinviare alle conclusioni di un mio precedente lavoro: *Documenti sacerdotali di Roma antica*[69]; dove credo di aver dimostrato la sostanziale continuità della tradizione documentaria sacerdotale, individuando, anche, alcune probabili revisioni o sistemazioni dei materiali degli archivi nel corso della storia di Roma.

[1] A. GRANDAZZI, *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Paris 1991, p. 195.

[2] Svetonio, *Augusti vita*, 7: *cum, quibusdam consentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevalisset, ut Augustus potius vocaretur, non tantum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicatur, ab auctu vel ab avium gestu gustave, sicut etiam Ennius docet scribens: Augusto augurio postquam inclita condita Roma est.*

[3] Fra la sterminata mole di bibliografia vedi: per gli aspetti politico-sociali, R. SYME, *La rivoluzione romana*, trad. it., Torino 1962 (rist. 1974), pp. 442 ss.; C. PARAIN, *Augusto*, trad. it., Roma 1979, pp. 113 ss.; M. A. LEVI, *Augusto e il suo tempo*, Milano 1986, pp. 245 ss.; per i riflessi giuridico-costituzionali, F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, IV, 2a ed., Napoli 1974, pp. 230 ss.; per la materia propriamente religiosa, J. BAYET, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, trad. it., Torino 1959, pp. 185 ss., e K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, pp. 294 ss.

[4] Cfr., ad esempio, Tito Livio 1, 4, 1: *Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium.*

[5] Cfr. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, pp. 172 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, pp. 265 ss.; H. WAGENVOORT, "Wesenzüge altrömischer Religion", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I.2, Berlin-New York 1972, pp. 348 ss. (ripubblicato col titolo "Characteristic Traits of Ancient Roman Religion", in ID., *Pietas. Selected studies in Roman Religion*, Leiden 1980, pp. 223 ss.); G. LIEBERG, "Considerazioni sull'etimologia e sul significato di *Religio*", in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 102, 1974, pp. 34 ss.; R. MUTH, "Von Wesen römischer *religio*", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16,1, Berlin-New York 1978, pp. 290 ss.; R. SCHILLING, "L'originalité du vocabulaire religieux latin", in ID., *Rites, cultes, diex de Rome*, Paris 1979, pp. 30 ss.; E. MONTANARI, "*Religio*", in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, pp. 423 ss.

Sull'antitesi *religio/superstitio*, vedi il lavoro ormai classico di W. F. OTTO, "*Religio und Superstitio*", in *Archiv für Religionswissenschaft* 14, 1911, pp. 406 ss.; F. SOLMSEN, "Cicero on religio et superstitio", in *The Classical Weekly* 37, 1943-44, pp. 159 ss.; e il recentissimo saggio di M. SACHOT, "*Religio/superstitio*. Histoire d'une subversion et d'un retournement", in *Revue de l'Histoire des Religions* 208, 1991, pp. 355 ss.

[6] In generale, sul tema vedi J. KROYMANN, "Cicero und die römische Religion", in *Ciceroniana. Hommages à Kazimierz Kumaniecki*, Leiden 1975, pp. 116 ss.; L. TROIANI, "Cicerone e la religione", in *Rivista Storica Italiana* 96, 1984, pp. 920 ss.

[7] Cfr anche *De nat. deor.* 1, 117 (*religionem, quae deorum cultu pio continetur*); *De leg.* 1, 60 (*cum animus cultum deorum et puram religionem suscepit*); 2,30 (*Quod sequitur vero, non solum ad religionem pertinet, sed etiam ad civitatis statum, ut sine iis,*

qui sacris publice praesint, religioni privatae satis facere non possint; continet enim rem publicam consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere. Discriptioque sacerdotum nullum iustae religionis genus praetermittit. Nam sunt ad placandos deos alii constituti, qui sacris praesint sollempnibus, ad interpretanda alii praedicta vatium neque multorum, ne esset infinitum, neque ut ea ipsa, quae suscepta publice essent, quisquam extra collegium nosset); ed ancora De har. resp. 18 (Ego vero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, quorum mihi tanta fuisse sapientia videtur ut satis superque prudentes sint qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed quanta fuerit perspicere possint; qui statas sollempnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerendarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatium libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt).

Per una diversa definizione di *religio*, vedi invece Servio, *Ad Aen.* 8, 349: *Religio, id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio.* Sull'uso del termine in Virgilio, vedi E. MONTANARI, "Religio", in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, cit., pp. 423 ss.; quanto alla competenza del poeta nel campo dello *ius sacrum*, rinvio al mio libro *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari 1991.

[8] Acute osservazioni in C. BAILEY, *Phases in the religion of ancient Rome*, Berkeley 1932 (Westport, Conn., 1972), pp. 274 s.; da ultimo, M. HUMBERT, "Droit et religion dans la Rome antique", in *Mélanges Felix Wubbe*, Fribourg Suisse 1993, pp. 196 s. Anche Virgilio si mostra sensibile a tale ideologia, al punto da attribuire allo stesso *Iuppiter* versi quali *Aen.* 12, 838-840: *Hic genus Ausonio mixtum quod sanguine surget, / supra homines, supra ire deos pietate videbis, / nec gens ulla tuos aequae celebrabit honores*; cfr. F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari 1991, p. 192 n. 27.

[9] Cfr. R. TURCAN, *Religion romaine. 2. Le culte*, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1988, pp. 5 s.: «C'est à la piété collective et institutionnelle, aux *religiones* de la cité que les Romains attribuaient le succès de leur politique et leur hégémonie universelle. [...] A cet égard, les Romains pouvaient à bon droit se targuer de l'emporter sur tous peuples *religione, id est cultu deorum*».

[10] G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris 1969, p. 96 n. 1; nello stesso senso, anche, J. BAYET, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, cit.; R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, in ID., *Cultes, rites, dieux de Rome*, cit., p. 37 («En définitive, on comprend que les pontifices et les augures constituent pour les Anciens les piliers fondamentaux de la religion romaine. Les premiers administrant les *sacra*, les seconds interviennent dans la prise des *auspicia* - division qui correspond aux deux provinces de la religion romaine»).

[11] Sul testo citato, vedi l'ampio commento di A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, II (1957), rist. an. Darmstadt 1968, pp. 983 s.

[12] Stimolanti riflessioni sul valore più generale del testo in M. HUMBERT, "Droit et religion dans la Rome antique", cit., pp. 191 ss.

[13] Cicerone, *Pro Mil.* 83: *Nec vero quisquam aliter arbitrari potest, nisi nullam vim esse ducit numenve divinum, quem neque imperi nostri magnitudo neque sol ille nec caeli signorumque motus nec vicissitudines rerum atque ordines movent, neque, id quod maximum est, maiorum nostrorum sapientia, qui sacra, qui caerimonias, qui auspicia et ipsi sanctissime coluerunt et nobis suis posteris prodiderunt.*

[14] Sallustio, *Cat.* 12, 1-5: *Postquam divitiae honori esse coepere et eas gloria imperium potentia sequebatur, hebescere virtus, paupertas probro haberi, innocentia pro malevolentia duci coepit. Igitur ex divitiis iuventum luxuria atque avaritia cum superbia invasere: rapere consumere, sua parvi pendere, aliena cupere, pudorem pudicitiam, divina atque humana promiscua, nihil pensi neque moderati habere. Operae pretium est, quom domos atque villas cognoveris in urbium modum exaedificatas, visere templa deorum, quae nostri maiores, religiosissimi mortales, fecere. Verum illi delubra deorum pietate, domos suas gloria decoraverunt, neque victis quicquam praeter iniuriae licentiam eripiebant. At hi contra, ignavissimi homines, per summum scelus omnia ea sociis adimere, quae fortissimi viri victores reliquerant: proinde quasi iniuriam facere, id demum esset imperio uti.*

[15] Tito Livio 5, 52, 2: *Urbem auspiciato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis solemnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiunt.*

[16] Tito Livio 5, 51, 5: *Intuemini enim horum deinceps annorum vel secundas res vel adversas; invenietis omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus.*

[17] Tito Livio 44, 1, 9-11: *Paucis post diebus consul contionem apud milites habuit. Orsus a parricidio Persei perpetrato in fratrem, cogitato in parentem, adiecit post scelere partum regnum veneficia, caedes, latrocinio nefando petitum Eumenes, iniurias in populum Romanum, direptiones sociarum urbium contra foedus; ea omnia quam diis quoque invisa essent, censuram in exitu rerum suarum; favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigium venerit.*

[18] Valerio Massimo 1, 1, 9: *Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum futura regimen existimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata.*

[19] Tertulliano, *Apolog.* 25, 2: *Quoniam tamen Romani nominis proprie intercedit auctoritas, non omitto congressionem, quam provocat illa praesumptio dicentium, Romanos pro merito religionis diligentissimae in tantum sublimitatis elatos et impositos, ut orbem occuparint, et adeo deos esse, ut praeter ceteros floreat, qui illis officium praeter ceteros faciant.*

[20] Per la definizione del concetto di *pax deorum*, con ampi riferimenti alle fonti attestati i comportamenti umani suscettibili di violarla, vedi P. VOICI, "Diritto sacro romano in età arcaica", cit., pp. 49 ss. (ora in ID., *Scritti di diritto romano*, I, cit., , pp. 226 ss.); a cui sono da aggiungere, M. SORDI, "Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma", in AA.VV., *La pace nel mondo antico*, Milano 1985, pp. 146 ss.; E. MONTANARI, "Il concetto originario di *pax* e *pax deorum*", in *Le concezioni della pace. VIII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma"*, Relazioni e comunicazioni, 1, Roma 1988, pp. 49 ss.; ID., *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma 1990, pp. 85 ss. (Appendice I: "Tempo della città e *pax deorum*: l'infissione del *clavus annalis*"); da ultimo, F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema "diritto internazionale antico"*, cit., pp. 256 ss. (ivi fonti e letteratura precedente).

[21] Cfr., in tal senso, P. VOICI, "Diritto sacro romano in età arcaica", cit., p. 49 (= *Scritti di diritto romano*, cit., p. 224); ma anche, da ultimo, M. HUMBERT, "Droit et religion dans la Rome antique", cit., p. 195: «La conception - d'ordre philosophique - du monde romain est celle d'un ensemble de rapports ou de forces en équilibre: toute action humaine affecte par définition cette harmonie naturelle et trouble l'ordre voulu par les dieux. D'où la nécessité, avant (ou, au pire, après) toute action, de se concilier l'accord des dieux témoignant leur adhésion. La paix universelle est alors sauvegardée. La religion consiste ainsi à rester en bons rapports avec les dieux, pour les avoir avec soi».

[22] J. SCHEID, "Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République", in AA.VV., *Des ordres à Rome*, dir. de C. Nicolet, Paris 1984, pp. 269 s.: «La République est effectivement une association de trois partenaires: les dieux, le peuple et les magistrats».

[23] Sull'autenticità e risalenza dell'espressione *pax deum*, vedi M. SORDI, "Pax deorum e la libertà religiosa nella storia di Roma", cit., p. 147. Le conclusioni dell'illustre studiosa non sono del tutto condivise da E. MONTANARI, "Il concetto originario di *pax* e la *pax deorum*", cit., p. 56.

[24] *Poen.* 253.

[25] *De rer. nat.* 5, 1229.

[26] Livio 3, 5, 14: *His avertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium virorum mulierumque turba implebantur; 7, 2, 2: nisi quod pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit.*

[27] *Aen.* 3, 369-373: *Hic Helenus caesis primum de more iuvenis / exorat pacem divom vittasque resolvit / sacrati capitis, meque ad tua limina, Phoebe, / ipse manu multo suspensum numine ducit, / atque haec deinde canit divino ex ore sacerdos.* Questo è anche

l'unico passo di Virgilio in cui troviamo esplicitamente menzionata l'espressione *pax deorum*; il contenuto, poi, è di particolare solennità rituale (cfr. C. BAILEY, *Religion in Virgil*, Oxford 1935, p. 47; F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, cit., p. 262), come aveva già rilevato il grammatico Servio, spiegando che il verbo *exorare* nel linguaggio sacerdotale significa *impetrare*: *Ad Aen.* 3, 370.

[28] L'espressione è di P. VOCI, "Diritto sacro romano in età arcaica", cit., p. 50, per il quale «Legalismo religioso è l'insieme delle regole che insegnano a mantenere la *pax deorum*» (= *Scritti di diritto romano*, cit., p. 225).

[29] Su tale attività e sull'influenza di essa per il formarsi della tradizione annalistica, v. B. W. FRIER, *'Libri Annales pontificum Maximorum': the origins of the Annalistic Tradition*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, v. XXVII, Roma 1979.

[30] Cfr., giusto a titolo d'esempio: Livio 2, 36, 1; 3, 5, 14; 3, 10, 6; 4, 9, 3; 4, 12, 6; 4, 21, 5; 4, 30, 7; 5, 13, 4; 6, 20, 16; 7, 2, 2; 7, 3, 3; 7, 27, 1; 7, 28, 7; 8, 6, 9; 8, 9, 6-12; 8, 25, 1; 10, 47, 6; 21, 46, 1-3; 21, 63, 13; 22, 3, 11; 22, 9, 7; 22, 36, 6; 23, 31, 15; 23, 36, 10; 23, 39, 5; 24, 10, 6; 24, 44, 8-9; 25, 7, 7-9; 25, 16, 1; 25, 17, 3; 26, 23, 3-6; 26, 45, 9; 27, 4, 11; 27, 11, 1; 28, 27, 16; 30, 2, 9-13; 30, 38, 8. Sul nutrito elenco di prodigi presenti nell'opera liviana, certo improntati - direttamente o indirettamente - agli *Annales Maximi*, v. E. DE SAINT-DENIS, "Les énumérations de prodiges dans l'oeuvre de Tite-Live", in *Revue de Philologie* 16, 1942, pp. 126 ss.; J. PH. PACKARD, *Official notices in Livy's fourth decade: style and treatment*, Ann Arbor 1970, pp. 125 ss.; E. RAWSON, "Prodigy list and the use of Annales Maximi", *The Classical Quarterly* 21, 1971, pp. 158 ss.; infine il più recente lavoro di B. MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982, pp. 82 ss. [*Appendix A: index of prodigies*].

[31] C. BAILEY, *Phases in the religion of ancient Rome*, Berkeley 1932 (Westport, Conn. 1972), p. 76: «Roman ritual, as it was later formulated in the *ius divinum* of the Statecult, recognized four means (*caerimoniae*) for securing and maintaining the *pax deorum*, the relation of kindness between gods and men».

[32] D. 1, 1, 1, 2 (*Ulpianus libro primo institutionum*): *Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*. Contrari alla genuinità del frammento F. SCHULZ, *I principii del diritto romano*, cit., p. 23 n. 33; U. VON LÜBTOW, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*, Frankfurt a. M. 1955, p. 618: «Die merkwürdige Dreiteilung des *ius publicum: in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus* stammt sicherlich nicht von Ulpian»; dubbioso B. ALBANESE, *Premessa allo studio del diritto privato romano*, Palermo 1978, p. 192 n. 295. Sono invece favorevoli all'autenticità del testo, fra gli altri: G. NOCERA, *Ius publicum (D. 2, 14, 38). Contributo alla ricostruzione storico-esegetica delle regulae iuris*, Roma 1946, pp. 152 ss.: «Ulpiano è sulla scia della più pura tradizione romana» (p. 161); F. WIEACKER, "Doppelexemplare der Institutionen Florentins, Marcians und Ulpian", in *Mélanges De Visscher*, II, Bruxelles 1949, p. 585, il quale sostiene che *sacra, sacerdotia e magistratus* è una suddivisione di inconfondibile stampo repubblicano. Su tutta questa problematica, vedi ora G. ARICO' ANSELMO, "*Ius publicum - ius privatum* in Ulpiano, Gaio e Cicerone", in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 37, 1983, pp. 447 ss., in part. 461 ss.

[33] P. CATALANO, "La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)", in *Studi in onore di G. Grosso*, VI, Torino 1974, p. 676; con adesione di C. NICOLET, "Notes complémentaires", in Polybe, *Histoires, Livre VI*, Paris 1977, pp. 149 ss.; J. SCHEID, "Le prête et le magistrat", cit., pp. 269 ss.

[34] L. LERSCH, *Antiquitates Vergilianae ad vitam populi Romani descriptae*, Bonnae 1843, pp. 30 ss.

[35] Per la bibliografia sul poema virgiliano, mi pare utile rinviare a W. SUERBAUM, *Hundert Jahre Vergil-Forschung: eine systematische Arbeitsbibliographie mit besonderer Berücksichtigung der Aeneis, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 31, 1, Berlin-New York 1980, pp. 3 ss. Quanto alla "divini et humani iuris scientia" di Virgilio, vedi ora F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, cit., pp. 17 ss.

[36] G. A. MANSUELLI, v. "Città", in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma 1984, p. 803: «In sostanza la peregrinazione degli Eneadi equivale al trasferimento di un nucleo coloniale classico, di cui i responsi oracolari e l'organizzazione interna fanno appunto una potenziale c(ittà), anche prima che questa si materializzi nelle strutture costruite, ma, prima che questo avvenga, di c(ittà) in senso pieno non si può parlare, anche per il condizionamento di adempimenti rituali. In realtà quindi l'asserzione tucididea che la c(ittà) sono gli uomini e non le mura, non è accettata da V(irgilio): la c(ittà) potenziale vive e si muove nella speranza di attualizzarsi. In questa angolazione si può dire che V(irgilio), oltre che il mondo della colonizzazione greca, ha tenuto presenti i concetti, le forme e la prassi della colonizzazione romana».

[37] Ottima la spiegazione di G. A. MANSUELLI, v. "Città", in *Enciclopedia Virgiliana*, cit., p. 805: «Il ribaltamento nell'antichità ancestrale del rituale di fondazione vale a presentare come originaria questa prassi romana: in ciò V(irgilio) ha condiviso le opinioni correnti e le ha accreditate quasi come un dogma, stante la stretta connessione con la sfera sacrale. A ogni modo viene messa in primo piano, pur se con espressioni sintetiche, l'interdipendenza stretta fra i preliminari rituali e l'assolvimento giuridico-sociale».

[38] Cfr. E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, III (Libri V-VI), Milano 1979, pp. 191 ss.; G. A. MANSUELLI, v. "Città", in *Enciclopedia Virgiliana*, I, cit., p. 805.

[39] Sulla valenza religiosa del verso 781, vedi H. LEHR, *Religion und Kultus in Vergils Aeneis*, Giessen 1934, p. 97. Sul significato più ampio del contesto, vedi invece P. CATALANO, v. "Auspicia", in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma 1984, pp. 424-425: «Con tutta la forza della sua polivalenza (*omen-potestas*) la parola *a(uspicia)* torna in E 6, 781 ss. *en huius, nate, auspiciis illa incluta Roma / imperium terris, animos aequabit Olimpo / septemque una sibi muro circumdabit arces*. L'espressione virgiliana (*auspicia*) vi indica la potestà romulea e non direttamente i segni augurali interpretati dal primo *rex* non trova perfetta corrispondenza in quella degli altri autori antichi; il linguaggio dell'*Eneide* sembra dunque sottolineare maggiormente la continuità delle potestà: da Romolo, attraverso gli *a(uspicia)* dei magistrati, fino ad Augusto. D'altra parte, questa continuità, grazie all'*augurium* di Giove, risale alla partenza di Enea da Troia; *l'aeternitas* di Roma assicurata dai riti augurali di fondazione, cioè dagli *a(uspicia)* di Romolo, risale dunque a Troia».

[40] Cfr. Tito Livio 1, 19, 1: [Numa] *Qui regno ita potitus urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat*.

[41] M. PAVAN, v. *Roma (Storia)*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, p. 531.

[42] Per gli aspetti ideologici della figura e del culto della massima dività romana in età tardo-repubblicana e augustea, vedi C. KOCH, *Das römische Iuppiter*, Frankfurt a. M. 1937; J. R. FEARS, *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17, 1, Berlin-New York 1981, pp. 3 ss.

[43] P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, Paris 1963, p. 54.

[44] G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974, p. 209.

[45] R. TURCAN, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romains de l'éternité*, in AA.VV., *Roma Costantinopoli Mosca*, "Da Roma alla Terza Roma", Studi, I, Napoli 1983, p. 16.

[46] A. MASTINO, 'Orbis', 'kosmos', 'oikoumene': *aspetti spaziali dell'idea dell'impero universale da Augusto a Teodosio*, in AA.VV., *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, "Da Roma alla Terza Roma", Studi, III, Napoli 1986, p. 71.

[47] E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, III, cit., pp. 345 ss.; cfr. R. SYME, *La rivoluzione romana*, cit., p. 465.

[48] Così si spiegano anche i vv. *Aen.* 1, 291-296 della profezia di *Iuppiter*. Cfr. A. NOVARA, *Poésie virgilienne de la mémoire. Questions sur l'histoire dans Énéide 8*, Clermont-Ferrand 1986, p. 13.

[49] Per il testo seguì l'edizione di H. LE BONNIEC, Ovide, *Les fastes*, tome II, Bologna 1970. Sulla figura del poeta non è possibile dare qui referenze bibliografiche complete: cfr., per tutti, F. STELLA MARANCA, "Ius pontificium nelle opere dei giureconsulti e nei fasti di Ovidio", in *Annali del Seminario giuridico dell'Università di Bari* 1, 1927, pp. 3

ss.; R. DÜLL, «Ovidius iudex». Rechtshistorische Studien zu Ovids Werken», in *Studi Biondi*, I, Milano 1965, pp. 73 ss.; R. SCHILLING, «Ovide interprète de la religion romaine», in *Revue des Études Latines* 46, 1968, pp. 222 ss.; A. W. J. HOLLEMAN, «Ovid and politics», in *Historia* 20, 1971, pp. 458 ss.; R. SYME, *History in Ovid*, Oxford 1978, in part. pp. 21 ss.: «Evidence in the Fasti»; D. PORTE, *L'étiologie religieuse dans les 'Fastes' d'Ovide*, Paris 1985, ivi ampia rassegna bibliografica, pp. 539 ss.

[50] J. H. VANGGAARD, «On Parilia», in *Temenos* 7, 1971, pp. 93 ss.; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, pp. 128 ss.

[51] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino 1960, pp. 580 ss.

[52] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 582.

[53] *Fasti* 4, 809-810: *Iam luerat poenas frater Numitoris, et omne / pastorum gemino sub duce vulgus erat.*

[54] *Fasti* 4, 819-836.

[55] Da sottolineare, ancora una volta, l'aderenza del poeta alla tradizione sacerdotale dello *ius augurium*: è noto, infatti, che gli *augures publici populi Romani* distinguevano tra il pomerio, confine religioso dell'*urbs*, e la cinta muraria della città, che non si identificava con il pomerio, nè era indispensabile per l'esistenza giuridica dell'*urbs*. Vedi Varrone, *De ling. Lat.* 5, 143; Tito Livio 1, 44, 3-7; Aulo Gellio, *Noct. Att.* 13, 14, 1.

[56] Di grande interesse anche il seguito del passo: [Servio Dan., *Georg.* 1, 21] *Quod autem dicit "studium quibus arva tueri", nomina haec numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit. Nam, ut supra diximus, nomina numinum ex officii constant imposita, verbi causa ut ab occasione deus Occator dicatur, a sarritione Sarritor, a stercoratione Sterculinus, a satione Sator.* Seguo la lezione del testo serviano offerta da B. CARDAUNS: *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum, I. Die Fragmente*, Wiesbaden 1976, p. 64 fragm. 87. L'insigne studioso ritiene, non senza ragione, che il passo di Servio sia un frammento varroniano tratto dal XIV libro delle *Antiquitates rerum divinarum*: «Man darf also Serv. georg. 1, 21 (fr.87) mit guter Wahrscheinlichkeit auf RD XIV zurückführen und der Einleitung des Buches zuweisen, in der Varro auf *Indigitamenta* als wichtige - doch sicher nicht einzige - Quelle hinwies. Dass auch die bei Servius folgenden Ausführungen und vor allem die Zwölfgötterreihe den RD entstammen, ist möglich, aber ungewiss» [*Op. cit. II. Kommentar*, p. 184]. Brevemente anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 108 s.

[57] M. ANDRIANI, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, cit., p. 516.

[58] Per l'archivio dei pontefici, a parte le opere di I. A. Ambrosch citate nella nota seguente, vedi (ma senza pretesa di completezza): J. V. LE CLERCQ, *Des journaux chez les Romains, recherches précédées d'un mémoire sur les annales des pontifes, et suivies de fragments des journaux de l'ancienne Rome*, Paris 1838, in part. pp. 127 ss.; E. LÜBBERT, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 [rist. an. New York 1975], pp. 19 ss.; P. PREIBISCH, *Quaestiones de libris pontificiis*, Vratislaviae 1874; ID., *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878; J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, 2a ed., Leipzig 1885 [rist. an. New York 1975], pp. 299 ss.; R. PETER, *Quaestionum pontificalium specimen*, Argentorati 1886; W. ROWOLDT, *Librorum pontificiorum Romanorum de caeremoniis sacrificiorum reliquiae*, Halis Saxon. 1906; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936, pp. 14 ss. Per l'archivio degli auguri, mi pare che le opere di F. A. BRAUSE (*Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae*, Lipsiae 1875) e P. REGELL (*De augurum publicorum libris*, Vratislaviae 1878; *Fragmenta auguralia*, Hirschberg 1882; *Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen*, Hirschberg 1893) siano tuttora le più complete. Ma è anche da vedere J. LINDERSKI, «The augural Law», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16,3, Berlin-New York 1986, pp. 2241 ss.

[59] Le basi per la ricostruzione critica del materiale contenuto negli archivi sacerdotali erano già state poste, nella prima metà dell'Ottocento, dalle opere di I. A. AMBROSCH: *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau 1839, in part. pp. 159 ss.; *Observationum de sacris Romanorum libris particula prima*, Vratislaviae 1840; *Über die Religionsbücher der Römer*, Bonn 1843; *Quaestionum pontificalium caput primum*, Vratislaviae 1848; *Quaestionum pontificalium caput alterum*, Vratislaviae 1850. Sulle compilazioni sacerdotali e sul valore storico-giuridico dei dati provenienti da tali documenti, vedi, fra gli altri, C. W. WESTRUP, *On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College*, Kobenhavn 1929 (lo stesso tema viene poi ripreso dal Westrup nel quarto volume della sua opera di maggiore impegno: *Introduction to early Roman Law. Comparative sociological studies, IV. Sources and Methods*, London-Copenhagen 1950); E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939; R. BESNIER, "Les archives privées, publiques et religieuses à Rome au temps des rois", in *Studi in memoria di Emilio Albertario*, II, Milano 1953, pp. 1 ss.; G. B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, pp. 41 ss.; infine F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica, I. Libri e commentarii*, Sassari 1983, pp. 17 ss.

[60] F. SINI, "Documenti sacerdotali e lessico politico-religioso di Roma arcaica", in *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità (Torino, 28-29 aprile 1978)*, ed. a cura di I. LANA - N. MARINONE, Torino 1980, pp. 127 ss.; ma più in generale cfr. anche C. NICOLET, "Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches", *ibid.*, pp. 19 ss.

[61] Cfr., in tal senso, le «Remarques préliminaires sur la dignité et l'antiquité de la pensée romaine» di G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris 1969, pp. 9 ss.; in quelle pagine l'illustre studioso francese ha dimostrato, in maniera peraltro assai convincente, che «des techniques aussi complexes que l'*augurale ius* et le *ius civile* étaient constituées dès la fin des temps royaux, avec la réglementation rigoureuse que nous leur connaissons au seuil de l'Empire» (p. 25).

Già negli studi sulla giurisprudenza romana di P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik, I. Bis auf die Catonen*, Berlin 1888, pp. 15 ss., si dedicava ampio spazio all'analisi della «pontificale Jurisprudenz» e al ruolo insostituibile dei suoi «Ritualvorschriften» come modelli della successiva elaborazione giurisprudenziale. Nello stesso senso, vedi ora G. NOCERA, *"Jurisprudencia". Per una storia del pensiero giuridico romano* Roma 1973, pp. 11 ss.; e soprattutto F. WIEACKER, "Altrömische Priesterjurisprudenz", in *Iuris professio. Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag*, Wien-Graz-Köln 1986, pp. 347 ss.; ID., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, I, München 1988, pp. 310 ss.; da ultimo, brevemente, anche A. SCHIAVONE, *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Torino 1994, pp. 4 s.

[62] Utilizzo l'espressione «sistema giuridico-religioso» in luogo di «ordinamento giuridico» sulla base delle motivazioni offerte da P. CATALANO: *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965, pp. 30 ss., in part. p. 37 n. 75; "Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16,1, Berlin-New York 1978, pp. 445 s.; *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino 1990, p. 57; con il quale concorda, in parte, anche G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis Humanae"*, Roma 1991, pp. 34 s. La validità del concetto di «ordinamento giuridico» viene ancora riaffermata negli ultimi scritti di RICCARDO ORESTANO: *Diritto. Incontri e scontri*, Bologna 1981, pp. 395 ss.; "Le nozioni di ordinamento giuridico e di esperienza giuridica nella scienza del diritto", in *Rivista trimestrale di Diritto Pubblico* 4, 1985, pp. 959 ss., in part. 964 ss.; *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, pp. 348 ss.; seguito, fra gli altri, da P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, 3ª ed., Torino 1996, pp. 10 ss. Assai più pragmatica, e non sempre in linea con le tesi dell'Orestano, appare invece la posizione di A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, 5ª ed., Napoli 1990, pp. 56 s.

[63] Per una penetrante critica all'interpretazione "statualista" del sistema giuridico-religioso romano, vedi P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974, pp.

41 ss. (con ampia analisi [pp. 52 ss.] dei motivi di opposizione nei confronti della «Staatslehre» mommseniana, presenti nella coeva cultura giuspubblicistica italiana); ID., "La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)", cit., pp. 273 ss.; ma anche J. BLEICKEN, *Lex publica. Gesetze und Recht in der römischen Republik*, Berlin-New York 1975, pp. 16 ss. («Kritik der Staatsrechtslehre von Th. Mommsen»); infine G. LOBRANO, *Il potere dei tribuni della plebe*, Milano 1982, pp. 6 ss.

[64] G. LOBRANO, "Note su «diritto romano» e «scienze di diritto pubblico» nel XIX secolo", in *Index 7*, 1977, [ma 1979], p. 66; cfr. ID, *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, Sassari 1990, pp. 81 ss.

[65] A proposito del formalismo rituale delle società antiche, non appare troppo lontana dal vero la giustificazione proposta nel secolo scorso dal grande storico e comparatista francese N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1864), 16^a ed., Paris 1898, p. 197: «Toutes ces formules et ces pratiques avaient été léguées par les ancêtres qui en avaient éprouvé l'efficacité. Il n'y avait pas à innover. On devait se reposer sur ce que ces ancêtres avaient fait, et la suprême piété consistait à faire comme eux. Il importait assez peu que la croyance changeât: elle pouvait se modifier librement à travers les âges et prendre mille formes diverses, au gré de la réflexion des sages ou de l'imagination populaire. Mais il était de la plus grande importance que les formules ne tombassent pas en oubli et que les rites ne fussent pas modifiés» (= trad. it. di G. Perrotta: *La città antica*, 1924, rist. con nota introduttiva di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1972, p. 202).

[66] Per il significato e l'antichità del termine vedi A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, 3^a ed., I, Torino 1964, p. 41. Derivano certamente dagli archivi dei sacerdoti, oltre il *carmen saliare* (frammenti in: C. M. ZANDER, *Carminis saliaris reliquiae*, Lundae 1888; B. MAURENBRECHER, "Carminum Saliarium reliquiae", in *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 21, 1894, pp. 315 ss.; W. MOREL, *Fragmenta poetarum latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, 2^a ed. (1927), rist. Stutgardiae 1963, pp. 1 ss.) e il *carmen arvale* (sul quale vedi: M. NACINOVICH, *Carmen arvale*, 2 voll., Roma 1933-1934; E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, cit., pp. 99 ss.), le solenni formule giuridico-religiose di cui le fonti ci hanno conservato i testi: cfr. Livio 1, 18, 6 ss. (*inauguratio*); 1, 24, 3 ss. (*foedus*); 1, 32, 11-13 (*indictio belli*); 1, 38, 2 (*deditio*); 8, 9, 16 (*devotio*); Macrobio, *Sat.* 3, 9, 7 (*evocatio*). Cfr. C. M. ZANDER, *Versus Italici antiqui*, Lundae 1890; C. THULIN, *Italische sakrale Poesia und Prosa, Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906; G. APPEL, *De Romanorum praecationibus*, [Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten] 7, 1], Gissae 1909; G. B. PIGHI, *La poesia religiosa romana*, Bologna 1958.

[67] Cfr. Quintiliano, *Instit. orat.* 1, 6, 39-41: *Verba a vetustate repetita non solum magnos adsertores habent, sed etiam adferunt orationi maiestatem aliquam non sine delectatione: nam et auctoritatem antiquitatis habent, et, quia intermissa sunt, gratiam novitati similem parant. Sed opus est modo, ut neque crebra sint haec nec manifesta, quia nihil est odiosius adfectione; nec utique ab ultimis et iam oblitteratis repetita temporibus, qualia sunt «topper» et «antegerio» et «exanclare» et «prosapia» et Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta. Sed illa mutari vetat religio et consecratis utendum est.*

[68] La distinzione tra i *decreta* e i *responsa* sacerdotali non risulta del tutto chiara in dottrina: vedi, per tutti, P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik*, cit., pp. 29 ss.; E. DE RUGGIERO, "Decretum", in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, II, 2, Roma 1910, pp. 1497 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., pp. 541 s., 527 ss., 551; F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, 2^a ed., Oxford 1953, pp. 15 ss. (= trad. it., a cura di G. Nocera: *Storia della giurisprudenza romana*, Firenze 1968, pp. 37 ss.); da ultimo, si occupa dei *decreta pontificum*, nell'ambito di uno studio più ampio sulla normativa decretale in Roma repubblicana, G. MANCUSO, "Studi sul *decretum* nell'esperienza giuridica romana", in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 40, 1988, pp. 78 ss.

Per quanto riguarda i *responsa*, non è neppure certo se, e in che misura, essi vincolassero il magistrato, il senato o il privato che li avevano richiesti; tuttavia il prestigio dei sacerdoti era tale da far sì che raramente venissero disattesi. Cfr. Cicerone, *De harusp.*

resp. 6, 12: *Quae tanta religio est qua non in nostris dubitationibus atque in maximis superstitionibus unius P. Servili ac M. Luculli responso ac verbo liberemur? De sacris publicis, de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio quod fit pro salute populi Romani, quod post Romam conditam huius unius casti tutoris religionum scelere violatum est quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

[69] F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 163 ss. Le fonti attestano, infatti, almeno quattro interventi ordinatori, che si susseguirono con sorprendente periodicità: il primo è attribuito a Numa, seppure nella forma di compilazione originaria; il secondo ci è presentato come opera di Anco Marcio; il terzo, datato nei primissimi anni della repubblica, è costituito dalla raccolta di *Leges regiae* del pontefice Papirio (su questa mia interpretazione dello *ius Papirianum*, vedi ora l'adesione di D. NÖRR, *Aspekte des römischen Völkerrecht. Die Bronzetafel von Alcántara*, München 1989, p. 28 n. 5.); l'ultimo si colloca immediatamente dopo l'incendio gallico. Completano il quadro dei possibili modi di trasmissione dei documenti sacerdotali fino alla seconda metà del II secolo a.C. altri due avvenimenti, che dovettero avere rilevanti riflessi su tali documenti: intendo parlare della *lex Ogulnia* del 300 a.C. e della composizione degli *Annales Maximi* intorno al 130 a.C. Appare, dunque, assai credibile che i sacerdoti-giuristi e gli antiquari degli ultimi secoli della repubblica, nel comporre le loro opere, abbiano attinto a documenti sacerdotali più antichi, o a copie fedeli di essi.

Sanctitas: cose, Dèi, (uomini). Premesse per una ricerca sulla santità nel diritto romano

di **Francesco Sini**

(*) Comunicazione presentata nel XXI Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «*Sanctitas*. Persone e cose da Roma a Costantinopoli a Mosca» (Campidoglio, 19-21 aprile 2001).

Sommario

1. Premessa.
2. Sacro, santo, religioso (emersione di categorie giuridiche e religiose tra sacerdoti e giuristi).
3. Il problema dell'inquadramento giuridico delle *res sanctae*.
4. Alcune realtà materiali della *sanctitas*. A) le mura della città.
5. B) I *templa*.
6. Uomini e *sanctitas Deorum*.

1. - Premessa

«Separare con caratteristiche ben definite ciò che appartiene agli uomini da ciò che appartiene agli Dèi; distinguere con un'analisi ancora più minuziosa le diverse forme di proprietà divina; stabilire tutto questo sulla base di definizioni ed esempi»: con queste parole Auguste Bouché-Leclercq, introducendo la parte in cui ha trattato «del sacro e del profano» nel suo libro *Les Pontifes de l'ancienne Rome* (1871), sintetizzava prerogative e compiti di questi sacerdoti, da lui qualificati «fedeli intendenti degli Dèi».

La *sapientia* (teologica e giuridica) dei sacerdoti romani, mediante la definizione delle *res divinae* e delle *res humanae*, rivolgeva le sue prime e maggiori cautele ai rapporti tra uomini e divinità, al fine di evitare che una non perfetta conoscenza delle intrinseche qualità di uomini, cose materiali e Dèi, potesse compromettere la conservazione della *pax*

deorum, sulla cui stabilità riposava per la teologia e per il diritto la stessa vita del *Populus Romanus Quirites*.

Nelle antitesi «divino/umano» e *fas/nefas* si manifestava «la più antica concezione romana del mondo» (Orestano). Su tale concezione del mondo, frutto della cautela definitoria della scienza sacerdotale e della tensione universalistica della teologia pontificale[1], appaiono fondate sia la definizione ulpiana di *iurisprudencia*, accolta nei *Digesta* dell'imperatore Giustiniano[2], sia la *summa divisio rerum* della giurisprudenza romana[3]. Ma, quasi sicuramente, anche il grande M. Terenzio Varrone aveva fatto riferimento a questa «più antica concezione romana del mondo» nella strutturazione delle sue *Antiquitates in humanae e divinae*[4].

2. - Sacro, santo, religioso (emersione di categorie giuridiche e religiose tra sacerdoti e giuristi)

Regolare una materia così ardua e dai profili incerti, richiedeva un'intensa attività speculativa e decisionale, che assorbiva gran parte dell'attività decretale dei pontefici.

Macrobius, *Sat.* 3.3.1: *Et quia inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur quid sacrum, quid profanum, quid sanctum quid religiosum, quaerendum utrum his secundum definitionem suam Vergilius usus sit et singulis vocabuli sui proprietatem suo more servaverit*[5].

[«Nei decreti dei pontefici si indaga soprattutto su ciò che è sacro, su ciò che è profano, su ciò che è santo, su ciò che è religioso»]

Purtroppo, lo stato miserevole dei materiali provenienti da documenti sacerdotali non consente di farsi un'idea precisa di questa immensa attività interpretativa, che, stando all'enunciazione di Macrobio, coinvolgeva l'intera realtà del mondo conoscibile. Decretare in merito a che cosa sia *sacrum*, cosa sia *profanum*, *sanctum* o *religiosum* significava per i pontefici dover tracciare linee di demarcazione non sempre definibili, né in maniera chiara né una volta per tutte.

Ben poco risulta comprensibile di questi antichi decreti, di cui giuristi e antiquari sintetizzano quasi sempre le conclusioni, avulse da ogni contesto argomentativo ed esemplificativo. Ne conseguono definizioni lacunose e poco soddisfacenti, quali appunto le definizioni di *sanctum*; testimonianze evidenti delle difficoltà dei pontefici a ricondurre a un'idea semplice il significato vago e multicomprendivo della parola.

Esemplare al riguardo la definizione di *sanctum* proposta dal giurista Trebazio Testa, nel libro decimo del suo *De religionibus*; definizione che noi possiamo leggere in una citazione tratta dai *Saturnalia* di Macrobio:

Macrobius, *Sat.* 3.3.5: *Sanctum est, ut idem Trebatius libro decimo Religionum refert, interdum idem quod sacrum idemque quod religiosum, interdum aliud, hoc est nec sacrum nec religiosum, est*[6].

Dunque per Trebazio *sanctum* «talora è sinonimo di sacro e di religioso, talora ha significato diverso, cioè né sacro né religioso». Il giurista enuclea una nozione di *sanctum* – così come aveva fatto per *sacrum* e per *religiosum* – priva di riferimenti giuridici, che sembrerebbe collocarsi al di fuori del dibattito relativo alla concettualizzazione delle *res sanctae*; seppure, per qualche autorevole romanista non sarebbe del tutto fuori luogo «accostare gli svolgimenti di Trebazio ... alla problematica della classificazione delle *res divini iuris*» (M. Talamanca, *Trebazio Testa tra retorica e diritto*, p. 56).

Neanche il ricorso all'etimologia antica offre alcunché di positivo: i grammatici sembrano essere d'accordo nel far derivare *sanctum* da *sancitum* e *sancitum* da *sanguis*. Secondo Servio, tardo commentatore di Virgilio, il significato originale di *sanctum* sarebbe quello di «reso sacro attraverso la consacrazione con sangue sacrificale».

Servius, *in Verg. Aen.* 12.200: *'Sancire' autem proprie est sanctum aliquid, id est consecratum, facere fuso sanguine hostiae: et dictum 'sanctum', quasi sanguine consecratum*[7].

In tal modo, per il commentatore di Virgilio, l'epiteto si adatterebbe a tutti gli oggetti santificati con l'immolazione di vittime, ma senza che per essi sia stato celebrato alcun rito di consacrazione. Per quanto il contesto virgiliano[8], di sapore arcaizzante, con la stretta relazione tra *sancio*, *sanctum* e i *fulgura* – che santificavano i luoghi –, sembra piuttosto avvalorare la tesi che *sanctum* fu usato prima in riferimento a luoghi, poi per gli uomini che partecipavano della protezione sacra (Latte, *Römische Religionsgeschichte*, pp. 39, 81).

3. - Il problema dell'inquadramento giuridico delle *res sanctae*

Va subito premesso che nelle fonti manca una definizione precisa ed esauriente di ciò che è santo (*sanctum*) e di che cosa siano, dal punto di vista della classificazione giuridica, le "cose sante" (*res sanctae*).

Né soccorrono al riguardo le diverse posizioni della dottrina giuridica contemporanea in merito alle *res sanctae*. Sebbene l'opinione prevalente tenda a considerare le *res sanctae* come *res divini iuris*, in quanto poste sotto la speciale protezione degli Dèi (così ad es. P. F. Girard, G. Branca, E. Betti, R. Monier, B. Biondi, A. Guarino, P. Voci); tuttavia, sul tema sono ben noti gli approfondimenti e le divergenti riflessioni di studiosi insigni e autorevolissimi, quali Pietro Bonfante, Giorgio La Pira, Giuseppe Grosso, Carlo Gioffredi, Siro Solazzi (tanto per fare qualche nome); e quelli di studiosi a noi più vicini come F. Fabbrini, C. Busacca e F. Salerno. Del resto, neanche nei più recenti manuali di Istituzioni di diritto romano si registra un'impostazione uniforme sul problema delle *res sanctae* (vedi ad es. Marrone, Pugliese, Nicosia, Talamanca, Dalla-Lambertini, Martini).

Riprendendo il discorso sulle fonti, si deve rilevare che già nelle testimonianze più antiche, per quanto improntate su testi di giuristi dell'età repubblicana o del primo Principato (Servio Sulpicio Rufo, Trebazio Testa, Elio Gallo, Masurio Sabino), la terminologia non si presenta affatto netta. Termini come *sanctum* e *religiosum* sono presentati spesso come sinonimi, avviluppati e confusi in un concetto più ampio e onnicomprensivo di religiosità.

Abbiamo già discusso delle difficoltà interpretative poste dalla definizione di *sanctum* formulata dal giurista Trebazio Testa. Ma neanche dai giuristi dell'età imperiale viene maggior chiarezza sul concetto di *res sanctae*, di cui resta emblematica la definizione del giurista Gaio:

Gaius, *Institutiones* 2.8: *Sanctae quoque res, velut muri et portae, quodammodo divini iuris sunt.*

[«Anche le cose sante, come le mura e le porte, sono in qualche modo di diritto divino»]

«Le *res sanctae* – scrive M. Talamanca (*Istituzioni di diritto romano*, p. 382) – non sono, in senso stretto, *res divini iuris*: già Gaio affermava che esse vi rientravano solo in un certo senso ... Esse sono, in definitiva, *res publicae* poste sotto una specifica protezione dal punto di vista sacrale».

Non posso approfondire qui di seguito le implicazioni testuali. Basterà ricordare la vivace polemica tardo interpolazionista del Solazzi sulla non genuinità del frammento di Gaio; polemica che ha segnato il dibattito dottrinale negli anni cinquanta del Novecento, ma che ora mi pare definitivamente superata, anche grazie agli studi del Busacca.

Altri giuristi romani, quali Marciano[9], Paolo[10] e Ulpiano[11] citano le *res sanctae* accanto alle *res sacrae* e alle *res religiosae*, senza però ricomprenderle esplicitamente nella categoria delle *res divini iuris*. Si potrebbe argomentare in negativo, rilevando che i giuristi appena citati

tendono comunque a differenziare (contrapponendole) le *res sanctae* dalle *res publicae*. Questo si evince da Paolo in D. 39.3.17.3 e, ancora prima, da un frammento del commento all'editto provinciale di Gaio (D. 41.3.9), in cui appare altrettanto netta la contrapposizione alle *res publicae*[12] sia delle *res sacrae* sia delle *res sanctae*, che però non risultano accomunate nello stesso *genus*.

Nel pensiero dei giuristi romani la specificità delle *res sanctae* sembra concretizzarsi piuttosto sotto il profilo della protezione giuridica ad esse accordata[13] e, quindi, della sanzione che ne vietava la violazione. È quanto si legge nel frammento di Ulpiano in D. 1.8.9.3:

D. 1.8.9.3 (Ulpianus *libro sexagensimo octavo ad edictum*):
Proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt, sanctione enim quadam sunt subnixae. Quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est etsi deo non sit consecratum: et interdum in sanctionibus addicitur, ut qui ibi aliquid commisit, capite puniatur.

[«Propriamente diciamo 'sante' le cose che non sono né sacre né profane, ma sono avvalorate per mezzo di qualche sanzione: per esempio sono sante le leggi: infatti sono appoggiate ad una sanzione. Infatti ciò che è appoggiato ad una sanzione è santo, anche se non è consacrato a Dio; e talvolta nelle sanzioni si aggiunge che colui, il quale commise alcunché in materia, sia punito con la testa»]

Ma anche le Istituzioni di Giustiniano collegano la santità di una *res* alla sanzione che ne punisce la violazione:

Inst. 2.1.10: Sanctae quoque res, veluti muri et portae, quodammodo divini iuris sunt et ideo nullius in bonis sunt. Ideo autem muros sanctos dicimus, quia poena capitis constituta sit in eos, qui aliquid in muros deliquerit, ideo et legum eas partes, quibus poenas constituimus adversus eos qui contra leges fecerint, sanctiones vocamus.

[«Anche le cose sante, come le mura e le porte, sono in qualche modo di diritto divino, e, per tanto, non sono in godimento di alcuno. Diciamo sante le mura perché è stabilita la pena capitale contro coloro che abbiano commesso nei confronti delle mura qualche delitto. Per questo, pure, chiamiamo sanzioni quelle parti delle leggi con cui stabiliamo le pene contro i loro violatori»]

4. - Alcune realtà materiali della *sanctitas*. Le mura della città

Dai passi appena citati comincia ad intravedersi la realtà concreta, materiale e immateriale, delle *res sanctae*: lo erano le leggi, le mura dell'*Urbs* (e poi, per assimilazione del rito augurale di fondazione, di tutte le città dell'orbe romano) e, almeno in età giustiniana, anche le porte della città.

Proprio la santità delle mura era stata utilizzata come caso esemplificativo di *sanctum* dal giurista Elio Gallo, autore di un'opera intitolata «*De verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione*», laddove distingueva *tria divini iuris genera*:

Festus, De verb. sign., p. 348 L.: Inter sacrum autem, et sanctum, et religiosum differentias bellissime refert: sacrum aedificium, consecratum deo; sanctum murum, qui sit circum oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait; sed ita † portione † quadam, et temporibus eadem videri posse.

Ora, a proposito dei *tria divini iuris genera*, si può notare che, mentre per *sacrum* e per *religiosum* il giurista individua sia le *res* (edificio; sepolcro) sia le procedure operative (*consecratio*; inumazione del cadavere), nel caso di *sanctum* indica invece solo l'oggetto della santità, tacendo sulle procedure operative, e quindi sulla competenza a rendere *sancta* una *res*.

Ci soccorre al riguardo Cicerone, il quale nel *de natura deorum* ricollega la santità delle mura alla teologia e al diritto elaborati dal collegio dei pontefici («*urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis*»):

Cicero, De nat. deor. 3.94: Est enim mihi te cum pro aris et focis certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis; quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico.

Ancora più importante, al riguardo, appare la glossa *Tesca* dell'epitome di Festo, pervenuta purtroppo irrimediabilmente mutila:

Festus, De verb. sign., p. 488 L.: sed sancta loca undique nt pontifici[s] libri, in quibus que sedemque tescumque dedicaverit, ubi eos ac propitiosque.

Tuttavia nel testo festino, si leggono con sicurezza le parole *sancta loca, pontifici libri e dedicaverit*. Si tratta, in tutta evidenza, di una citazione testuale dai *libri pontificum*. Sulla base della quale non risulta difficile affermare – ritengo senza alcun dubbio – la presenza nei *libri pontificum* di formule solenni, di regole rituali e di procedure relative alla santificazione dei luoghi; nonché una competenza più generale dei pontefici in materia di sorveglianza e regolamentazione dei *loca sancta*.

In relazione alla regolamentazione dei *sancta loca*, i pontefici dovevano certo raccordare la loro attività a quella degli àuguri; poiché, come è stato autorevolmente dimostrato (Valeton, Catalano) «Dapprima ...ciò che era *inauguratus* era *sanctus*; anche se, ovviamente, la *sanctitas* non era esclusiva delle realtà inaugurate».

In questa prospettiva, non pare possibile sostenere che la santità delle mura sia più tarda rispetto alle realtà inaugurate; tesi – come è noto – proposta da Fabrizio Fabbrini: «All'accezione di *sanctus* come "inaugurato" subentra quella di *sanctus* = "garantito": garantito da un atto *sacer*, e garantito dagli Dèi. Ciò che è garantito dagli Dèi è considerato "immutabile", "solido", "sicuro". È in questa accezione che va ricercato il significato di *sanctus* dato alle mura e alle porte fin da età piuttosto antica» (Fabbrini 1968, p. 542).

Tuttavia, il dato testuale non corrobora la tesi del Fabbrini. Nessuna fonte lascia intendere, infatti, una scansione temporale così evidente tra le due accezioni di *sanctum*; né, d'altra parte, esiste prova certa che il concetto di *sanctum*, inteso come «ciò che è inaugurato», abbia mai avuto operatività esclusiva, perfino nella fase primordiale dell'esperienza giuridica romana.

È certo, invece, che la teologia e il diritto dei *sacerdotes*, considerava la santità delle mura connessa agli stessi riti di fondazione dell'Urbe; attraverso le prescrizioni di quei *libri rituales* etruschi, a cui secondo la tradizione si sarebbe richiamato il fondatore di Roma.

Festus, *De verb. sign.*, p. 358 L.: *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus perscriptum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus, curiae, centuriae distribuuntur, exercitus constituentur, ordinantur, cetera que eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia.*

Nella compilazione giustiniana numerose disposizioni tutelano la santità delle mura. In D. 1.8.9.4[14], Ulpiano attesta che non è lecito rifare le mura, né affiancare o sovrapporre una costruzione senza l'autorizzazione del principe o del preside (forse di quest'autorizzazione in età repubblicana erano competenti i pontefici) (Lübbert).

Nel frammento D. 1.8.11:

(Pomponius libro secondo ex variis lectionibus): *Si quis violaverit muros, capite punitur, sicuti si quis transcendet scalis admotis vel alia quilibet ratione. Nam cives Romanos alia quam per portas egredi non licet, cum illud hostile et abominandum sit: nam et Romuli frater Remus occisus traditur ob id, quod murum transcendere voluit;*

il giurista Pomponio riferisce che è sacrilegio, punito con la pena capitale, non solo violare le mura, ma perfino il semplice *transcendere scalis admotis*, cioè «scavalcare le mura avendovi accostato delle scale», poiché «non è lecito che i cittadini romani escano altrimenti che attraverso le porte, essendo l'uscire altrimenti atto da nemici o cosa abominevole». Questa santità delle mura, forse perché volta a tutelare, oltre che l'inviolabilità nei *loca*, anche la sicurezza degli *homines*, risulta poi estesa anche al *vallum* degli accampamenti militari, che a nessuno era lecito violare, pena la morte[15].

5. - B) I *templa*

Rientravano nella categoria delle *res sanctae* – e forse erano le più sante di tutte – anche le aree inaugurate chiamate *templa*. Le fonti distinguono sostanzialmente fra due tipologie: il *templum aërium* o *templum celeste* (porzione di cielo limitata sulla base di una precisa *legum dictio* e finalizzata all'interpretazione augurale di segni che ivi si manifestavano)[16]; il *templum terrestre* (spazio terrestre destinato, a seguito di speciali riti augurali, ad attività religiose e politiche di sacerdoti e magistrati). I più delle volte questi *templa* erano non solo *sancta*, ma resi anche *sacra* mediante *consecratio*; la non coincidenza delle due qualità era talmente rara da essere oggetto della curiosità erudita di Varrone[17].

Non voglio certo addentrarmi, ora, nell'analisi del *templum* e del suo carattere *sanctum*[18] (e sovente anche *religiosum*)[19]; basterà riferire alcune valenze testuali che avvalorano questa connessione. Un testo importante in tal senso è Ovidio, *Fasti* 1, 609-612:

*Sancta vocant augusta patres, augusta vocantur / templa
sacerdotum rite dicata manu: / huius et augurium dependet origine
verbi / et quodcumque sua Iuppiter auget ope.*

Il poeta, in sostanza, per definire *sancta* ricorre all'assimilazione con *augusta*; precisando poi che *augusta vocantur / templa sacerdotum rite dicata manu* e che *augustum* ha la stessa origine di *augurium*;

insomma per Ovidio le *res sanctae* erano *res inauguratae*, al pari dei *templa*[20].

Molti altri esempi di *res sanctae*, oltre le mura e i *templa*, potrebbero essere ancora analizzati; riservandomi di farlo per la pubblicazione degli atti, basterà ricordare qui solo alcune altre delle *res* che si classificavano come *sanctae*: i *fana*[21]; i *delubra deorum*[22]; la *Curia*, definita da Cicerone «*templum sanctitatis*»[23]; la *domus* del cittadino: «*Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium?*» (Cicerone)[24].

Una ultima notazione, prima di passare in rassegna la *sanctitas* degli Déi. Mi ha colpito, e anche un poco sorpreso, constatare che nelle fonti i termini *sanctitas* e *sanctum* risultano usati quasi mai in rapporto al tempo. Si direbbe che gli impieghi di questi termini abbiano un prevalentemente valore locale, seppure operante in maniera dinamica: da determinate porzioni dello spazio terrestre, agli *homines* che hanno relazioni a vario titolo con questi spazi, agli Dèi che quegli spazi (e quanti li abitano) presiedono e tutelano.

6. - Uomini e *sanctitas Deorum*

L'espressione *sanctitas Deorum* si legge nella parte iniziale della glossa festina «*Religiosus*», in cui poi Verrio Flacco fa ricorso ad una lunga citazione di Elio Gallo per spiegare cosa sia il *religiosum*:

Festus, *De verb. sign.*, p. 348 L.: *Religiosus est non mod[ic]o deorum sanctitatem magni aestimans, sed etiam officiosus adversus homines.*

Nell'unica definizione di *sanctitas* che mi pare di conoscere, formulata nel *De natura deorum*:

Cicero, *De nat. deor.* 1.116: *Sanctitas autem est scientia colendorum deorum; qui quam ob rem colendi sint non intellego nullo nec accepto ab his nec sperato bono;*

il termine *sanctitas* risulta interpretato dall'augure Cicerone in una prospettiva strettamente umana, seppure assimilato (*autem est*) alla «*scientia colendorum deorum*». Nello stesso senso si deve intendere un'altro riferimento ciceroniano alla *sanctitas*, che si legge nel II libro del *De officiis*:

Cicero, *De off.* 2.11: *ratione autem utentium duo genera ponunt, deorum unum, alterum hominum. Deos placatos pietas*

efficiet et sanctitas; proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt.

[«si pongono invece due specie di esseri partecipi di ragione, quella degli Dèi e quella degli uomini. La pietà e la *sanctitas* renderanno propizi gli Dèi...»]

Pietas e *sanctitas* sono fondamentali per la *placatio deorum*. Anche questo caso, come nel testo che precede, Cicerone si richiama al significato di *sanctitas* = *scientia colendorum deorum*. (Da notare che Cicerone ancora una volta postula l'esistenza di una comunità tra uomini e Dèi: in questo caso si tratta della comunità della ragione).

Ad un uguale significato di *sanctitas* Cicerone sembra riferirsi anche in un passo dei *Topica*:

Cicero, *Topica* 90: *Atque etiam aequitas tripartita dicitur esse; una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines pertinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur.*

Di grande interesse in questo testo la tripartizione (da *genus* a *species*) dell'*aequitas* sulla base della pertinenza agli Dèi superi, ai Mani o agli uomini: «La prima si chiama *pietas*, la seconda *sanctitas*, la terza *iustitia*». La prospettiva è assolutamente umana: così si può agevolmente spiegare il fatto che l'*aequitas* verso gli Dèi celesti consista nella *pietas* (quindi nel culto loro dovuto); se la si deve esercitare nei confronti dei Mani si tratta di *sanctitas* (anch'essa intesa come forma di culto = *scientia colendorum deorum*); mentre diventa *iustitia* se la si deve esercitare nei confronti degli uomini.

Per quanto l'astratto *sanctitas* appaia piuttosto un fatto umano, rivolto verso gli Dèi; è tuttavia innegabile, come ha già rilevato Huguette Fugier nel sue «ricerche sull'espressione del sacro nella lingua latina», che «les dieux latins soient si souvent qualifiés de *sancti*». La studiosa francese riporta un gran numero di esempi attestati da fonti di varia natura.

Non posso addentrarmi nella sua disanima delle fonti che attestano l'impiego di *sanctus* come epiteto di divinità; tuttavia, mi pare utile discuterne brevemente qualcuna, anche perché la studiosa francese lascia intendere che ciò possa essere frutto di un contatto semantico tra il latino *sanctus* e il greco ἅγιος.

Esaminerò ora solo l'epiteto *sanctus* riferito alla divinità del fiume Tevere, rinviando per gli altri allo scritto definitivo.

Espressioni quasi identiche si susseguono nella letteratura latina da Ennio, a Virgilio, a Tito Livio:

Ennius, *Annalium fragmenta* 1.54: *Te que pater Tiberine tuo cum flumine sancto /*

Vergilius, *Aen.* 8.68-73: *Surgit et aetherii spectans orientia solis / lumina rite cavis undam de flumine palmis / sustinet ac talis effundit ad aethera voces: / 'nymphae, Laurentes nymphae, genus amnibus undest, / tuque, o Thybri tuo genitor cum flumine sancto, / accipite Aenean et tandem arcete periclis. /*

Livius 2.10.11: *Tum Cocles: Tiberine pater, inquit, te, sancte, precor, haec arma et hunc militem propitio flumine accipias.*

La ripetizione della stessa impostazione verbale lascia intravedere l'esistenza di una fonte comune, a cui i tre autori hanno fatto riferimento. Si trattava, senza dubbio, di un antico testo di preghiera documentato negli archivi sacerdotali[25]; poiché risulta per certo, che il Tevere era invocato con epiteti divini già in età molto risalente. Ciò avveniva sia nelle preghiere degli auguri:

Cicero, *De nat. deor.* 3.52: *in augurum precatone Tiberinum, Spinonem, Anemonem, Nodinum, alia propinquorum fluminum nomina videmus;*

sia negli *indigitamenta* dei pontefici:

Servius, in *Verg. Aen.* 8.72: *sic enim invocatur in precibus "adesto, Tiberine, cum tuis undis".*

Bibliografia

E. LÜBBERT, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome. Etude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 [Rist. an. New York 1975]. P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, II. *La proprietà*, 1, (1926), rist. a cura di G. Bonfante e G. Crifò, Milano 1966. F. STELLA MARANCA, *Ius pontificium nelle opere dei giureconsulti e nei fasti di Ovidio*, in *Annali del Seminario Giuridico-Economico dell'Università di Bari* 1, 1927, pp. 6 ss. P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, I, Paris 1929. G. LA PIRA, *La genesi del sistema nella giurisprudenza romana classica I. Problemi*

generali, in *Studi Virgili*, Firenze 1935, pp. 159 ss. R. ORESTANO, *Dal ius al fas. Rapporto tra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 46, 1939. G. BRANCA, *Le "res extra commercium humani iuris"*, in *Annali dell'Università di Trieste*, 1941, pp. 242 ss. G. GROSSO, *Corso di diritto romano. Le cose*, Torino 1941. ID., *Problemi sistematici del diritto romano. Cose-Contratti*, Torino 1974. C. GIOFFREDI, *La sanctio della legge e la perfectio della norma giuridica*, in *Archivio Penale* 2.1, 1946, pp. 166 ss. P. NOAILLES, *Du droit sacré au droit civil. Cours de droit romain approfondi (1941-42)*, Paris 1949. P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19, 1953, pp. 38 ss. S. SOLAZZI, «*Quodam modo*» nelle Istituzioni di Gaio, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19, 1953, pp. 109 ss. ID., *Ritorni su Gaio*, in *Iura* 8, 1957, pp. 1 ss. ID., *Da Gai 2.8 a D. 49.16.3.17*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 23, 1957, pp. 209 ss. E. FANTETTI, *L'inquadramento classico delle «res sanctae»*, in *Labeo* 2, 1956, pp. 94 ss. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960. P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960. ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York 1978, pp. 440 ss. E. BENVENISTE, *Profanus et profanare*, in *Hommages G. Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 46 ss. ID., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963. W. SESTON, *Les murs, les portes et les tours des enceintes urbaines et le problème des res sanctae en droit romain*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, III, Paris 1966, pp. 1489 ss. G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, (1966) trad. it. di F. Jesi, Milano 1977. F. FABBRINI, v. "Res divini iuris", in *Novissimo Digesto Italiano*, XV, Torino 1968, pp. 510 ss. ID., *Dai "Religiosa loca" alle "Res religiosae"*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 73, 1970, pp. 197 ss. B. ALBANESE, "Bidental, Mundus, Ostium orci" nella categoria delle res religiosae, in *Ius. Rivista di scienze giuridiche*, 20, 1969, pp. 205 ss. C. BUSACCA, «*Ne quid in loco sacro religioso sancto fiat*»? , in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 43, 1977, pp. 265 ss. ID., *Studi sulla classificazione delle cose nelle istituzioni di Gaio*, Villa san Giovanni 1982. J. GAUDEMET, "Res sacrae", in *Etudes de droit romain*, III, Napoli 1979, pp. 489 ss. R. SCHILLING, *Rites cultes dieux de Rome*, Paris 1979. F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. *Libri e commentarii*, Sassari 1983. ID., *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari 1991. M. TALAMANCA, *Trebazio Testa tra retorica e diritto*, in *AA.VV. Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana*, a cura di G. G. Archi, Milano 1985, pp. 46 ss. ID., *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990. G. PUGLIESE, *Istituzioni di diritto romano*,

Padova 1986. A. DIHLE, v. *Heilig*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 105, Stuttgart 1987, coll. 1 ss. M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano*, 2, Palermo 1987. F. E. BRENK, v. *Sancio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, pp. 672 s. G. NICOSIA, *Institutiones*, II, Catania 1990. F. BONA, *Alla ricerca del 'de verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione' di C. Elio Gallo*. I. *La struttura dell'opera*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 90, 1990, pp. 119 ss. F. SALERNO, *Dalla «consecratio» alla «publicatio bonorum»*, Napoli 1990. M. D'ORTA, *La giurisprudenza tra Repubblica e Principato. Primi studi su C. Trebazio Testa*, Napoli 1990. O. LICANDRO, «*In ius vocatio*» e violazione del domicilio, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 57,1991, pp. 205 ss. D. DALLA-R. LAMBERTINI, *Istituzione di diritto romano*, Torino 1996. R. MARTINI, *Appunti di diritto romano privato*, Milano 2000.

Note

[1] Cfr. la qualifica, certo antichissima, attribuita al *pontifex maximus* nell'*ordo sacerdotum*: Festus, *De verb sign.* pp. 198-200: *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dei Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus: Dialis, qui universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.*

[2] D. 1.1.10.2 (Ulpianus, libro primo regularum): *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.*

[3] Gaius, *Inst.* 2.2 (= D. 1.8.1.pr.): *Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani.*

[4] Agostino, *De civ. Dei* 6.3: *In divinis identidem rebus eadem ab illo divisionis forma servata est, quantum attinet ad ea quae diis exhibenda sunt. Exhibentur enim ab hominibus, in locis et temporibus sacra. Haec quattuor, quae dixi, libris complexus est ternis: nam tres priores de hominibus scripsit, sequentes de locis, tertios de temporibus, quartos de sacris, etiam hic qui exhibeant, ubi exhibeant, quando exhibeant, quod exhibeant, subtilissima distinctione commendans. Sed quia oportebat dicere et maxime id expectabatur quibus exhibeant, de ipsis quoque diis tres conscripsit extremos, ut quinquies terni quindecim fierent. Sunt autem omnes, ut diximus, sedecim quia et istorum exordio unum singularem qui prius de omnibus loqueretur, apposuit; quo absoluto consequenter ex illa quinquepartita distributione tres praecedentes, qui ad homines petinent, ita subdivisit, ut primus sit de pontificibus, secundus de auguribus, tertius de quindecimviris sacrorum: secundos tres ad loca pertinentia ita, ut in uno eorum de sacellis, altero de sacris aedibus, diceret, tertio de locis religiosis. Tres porro qui illos sequuntur, ad tempora pertinent, id est ad dies festos, ita, ut unum faceret de feriis, alterum de ludis circensibus, de scenicis*

tertium. Quartorum trium ad sacra pertinentia uni dedit consecrationes, alteri sacra privata, ultimo publica. Hanc velut pompam obsequiorum in tribus, qui restant, dii ipsi sequuntur extremi, quibus iste universus cultus impensus est, in primo dii certi, in secundo incerti, in tertio cunctis novissimo dii praecipui atque selecti.

[5] Cfr. Cicero, *De haruspicum responso* 12: *de sacris publicis, de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio quod fit pro salute populi Romani, quod post Romam conditam huius unius casti tutoris religionum scelere violatum est, quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano, semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

[6] F. P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae que supersunt*, I. *Liberae rei publicae iuris consulti*, Lipsiae 1896 [Rist. an. Roma 1964], p. 406 fragm. 9. PH. E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae Anteustinianae reliquias*, editione sexta aucta et emendata ediderunt E. SECKEL et B. KUEBLER, I, Lipsiae 1908 [Reprint der Originalausgabe Leipzig 1988], p. 45 fragm. 7.

[7] Servius, *in Verg. Aen.* 8. 382; Isidorus, *Orig.* 15.4.2.

[8] Vergilius, *Aen.* 12.200: *audiat hoc genitor qui foedera fulmine sancit.*

[9] D. 1.8.6.2 (Marcianus *libro tertio institutionum*): *Sacrae res et religiosae et sanctae in nullius bonis sunt.* D. 1.8.8 (Marcian. 4 *regul*).

[10] D. 39.3.17.3 (Paulus *libro quinto decimo ad Plautium*): *Sed loco sacro vel religioso vel sancto interveniente, quo fas non sit uti, nulla servitus imponi poterit.*

[11] D. 11.7.2.4 (Ulpianus *libro vicensimo quinto ad edictum*): *Purus autem locus dicitur, qui neque sacer neque sanctus est necque religiosus, sed ab omnibus huiusmodi nominibus vacare videtur.*

[12] D. 41.3.9 (Gaius *libro quarto ad edictum provinciale*): *Usucapionem recipiunt [maxime] res corporales, exceptis rebus sacris, sanctis, publicis, populi romani et civitatum, item liberis hominibus.*

[13] D. 1.8.8.pr. (Marcianus *libro quarto regularum*): *Santus est, quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est.*

[14] (Ulpianus *libro sexagensimo octavo ad edictum*): *Muros autem municipales nec reficere licet sine principis vel praesidis auctoritate nec aliud eis congiungere vel super ponere.*

[15] D. 49.16.3.17 (Modestinus *libro quarto de poenis*): *Nec non et si vallum quis transcendat aut per murum castra ingrediatur, capite punitur.*

[16] Cfr. Servius, *in Verg. Ad Aen.* 1.92; Livius 1.18; Varro, *De ling. Lat.* 7.8.

[17] Varro, apud Gellium, *Noct. Att.* 14.7.7.

[18] Livius 24.3.3: *Sex milia aberat ab urbe nobile templum, ipsa urbe [erat] nobilium, Laciniae Iunonis, sanctum omnibus circa populis.*

[19] Cicero, *In Verrem* 2.4.94: *Herculis templum est apud Agrigentinos non longe a foro sane sanctum apud illos et religiosum.*

[20] Singolare ille fraintendimento del grande Varrone a proposito di *templum*, *tescum* e *sanctum*; cfr *De ling. Lat.* 7.10: *Quod addit templa ut si<n>t tesca, aiunt sancta esse qui glossam scripserunt. Id est falsum: nam curia Hostilia templum est et sanctum non est; sed hoc ut putarent aedem sacram esse templum, <eo videtur> esse factum quod in urbe Roma pleraeque aedes sacrae sunt templa, eadem sancta, et quod loca quaedam agrestia, quod alicuius dei sunt, dicuntur tesca.*

[21] Cicero, *In Verrem* 2.4.103: *Ab eo oppido non longe in promunturio fanum est Iunonis antiquum, quod tanta religione semper fuit, ut non modo illis Punicis bellis, quae in his fere locis navali copia gesta atque versata sunt, sed etiam hac praedonum multitudine semper inviolatum sanctumque fuerit quin etiam hoc memoriae proditum est, classe quondam Masinissae regis ad eum locum adpulsa praefectum regium dentes eburneos incredibili magnitudine e fano sustulisse et eos in Africam portasse Masinissae que donasse. Gellius, *Noct. Att.* 17.2.19: *Tanta inquit sanctitudo fani est, ut numquam quisquam violare sit ausus. 'Sanctitas' quoque et 'sanctimonia' non minus Latine dicuntur, sed nescio quid maioris dignitatis est verbum 'sanctitudo',**

[22] Lucretius, *De rerum nat.*, 6.417-20-23: *Postremo cur sancta deum delubra suas que / discutit infesto praeclaras fulmine sedes / et bene facta deum frangit simulacra suis que / demit imaginibus violento volnere honorem?*

[23] Cicero, *Pro Milone* 90: *Templum sanctitatis amplitudinis mentis consilii publici, caput urbis, aram sociorum, portum omnium gentium, sedem ab universo populo concessam uni ordini inflammari excindi funestari, neque id fieri a multitudine imperita - quamquam esset miserum id ipsum -, sed ab uno! qui cum tantum ausus sit ustor pro mortuo, quid signifer pro vivo non esset ausurus?*

[24] Cicero, *De domo sua* 109: *Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus ut inde abripi neminem fas sit. Quo magis est istius furor ab auribus vestris repellendus qui, quae maiores nostri religionibus tuta nobis et sancta esse voluerunt, ea iste non solum contra religionem labefactavit, sed etiam ipsius religionis nomine evertit.*

[25] Servius Dan., *in Verg. Aen.* 8.95: *quia Tiberim libri augurum colubrum loquuntur, tamquam flexuosum.* Cfr. Servius Dan., *in Verg. Aen.* 8.330.

FRANCESCO SINI
 Università di Sassari

Dai documenti dei sacerdoti romani: dinamiche dell'universalismo nella religione e nel diritto pubblico di Roma antica

SOMMARIO: 1. - *Urbs auspicato inauguratoque condita* (Livius 5.52.2). - 2. Una *religio* per la *pax deorum*. - 3. Tensioni universalistiche della religione romana. - 4. Dai documenti dei sacerdoti romani ("aperture" culturali e "procedure operative" dell'universalismo religioso). - 5. La tradizione documentaria dei collegi sacerdotali come "memoria" delle istituzioni giuridiche e politiche.

1. - *Urbs auspicato inauguratoque condita* (Livius 5.52.2)

Nei *libri ab urbe condita* di Tito Livio si registra di norma una convinta adesione - forse anche influenzata dalla coeva restaurazione religiosa di Augusto - alla "teologia" della storia propria dei collegi sacerdotali romani; i quali, fin dalle prime elaborazioni teologiche e giuridiche rilevabili nei loro documenti, teorizzarono un rapporto di imprescindibile causalità con la *religio*[1] per la *vita* e l'*imperium* del Popolo romano[2].

Nell'opera liviana, infatti, traspare più volte la convinzione che la storia dei Romani costituisse la prova più inconfutabile di come nelle vicende umane «*omnia prospera evenisse sequentibus deos*»[3]; unitamente ad un altro convincimento profondo: la *pietas* e la *fides*[4] avevano costituito (e costituivano) gli elementi essenziali per la legittimazione divina dell'*imperium* dei Romani. A suo avviso, gli Dèi si sarebbero mostrati, in ogni circostanza, assai più ben disposti verso coloro i quali avessero osservato la *pietas* ed onorato la *fides* («*favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit*»)[5].

Per il tema che intendo trattare in questa comunicazione, appare rilevante un altro passo di Tito Livio[6], peraltro assai conosciuto, tratto dal quinto dei suoi *ab urbe condita libri* (Liv. 5.52.1-3). In questo testo, relativo alla narrazione degli eventi appena successivi alla distruzione dell'Urbe ad opera dei Celti, il grande annalista, con un discorso attribuito a Furio Camillo, ha voluto caratterizzare la città di Roma come il luogo massimamente votato alla religione[7]:

Titus Livius 5.52: [1] Haec culti neglectique numinis tanta monumenta in rebus humanis cernentes ecquid sentitis, Quirites, quantum uixdum e naufragiis prioris culpa cladisque emergentes paremus nefas? [2] Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollemnibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant. [3] Hos omnes deos publicos priuatosque, Quirites, deserturi estis?.

[Tito Livio 5.52.1-3: *Vedendo queste così grandi prove dell'importanza che ha nelle cose umane il rispetto degli Dèi, non avvertite, o Quiriti. Quale empietà ci prepariamo a commettere, appena scampati dal naufragio della colpa e della rovina precedente? Abbiamo una città fondata con regolari auspici e augurii, dove non vi è luogo che non sia pieno di cose sacre e di dèi; per i sacrifici solenni, nonché i giorni, sono stati fissati anche i luoghi in cui devono compiersi. Volete abbandonare, o Quiriti, tutti questi Dèi, pubblici e privati?]*

La valenza religiosa di questo testo liviano era stata già colta assai bene da Huguette Fugier nelle sue «ricerche sulle espressioni del sacro nella lingua latina»[8]; del resto il testo di Livio è molto esplicito: con buone argomentazioni, tutte svolte sul filo della teologia e dello *ius sacrum*, Camillo sosteneva che il Popolo romano sarebbe perito qualora avesse abbandonato il sito dell'*Urbs Roma*, dove peraltro «*nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus*»; cioè l'unico luogo che aveva determinato (al momento della fondazione) e poteva assicurare (nel tempo) l'identità religiosa e giuridica del Popolo romano, in quanto fondato da Romolo con un atto inaugurale seguendo il volere degli Dèi.

Detto in altre parole, il pensiero di Camillo è che non si potesse conservare la *pax deorum* al di fuori del solo ambito locale (la *Urbs Roma*) adatto a contenere i riti e i sacrifici che ordinariamente assicuravano al Popolo romano la conservazione della *pax deorum*.

Anzi nella parte finale del testo, si confondono volutamente i luoghi con gli Dèi onorati in quei luoghi: Tito Livio, infatti, fa dire a Camillo che l'abbandono del sito di Roma corrisponderebbe all'abbandono degli Dèi

romani: «Volete abbandonare, o Quiriti, tutti questi Dèi, pubblici e privati?»

Questo imprescindibile legame tra Dèi e luoghi deputati al loro culto, di cui la *Urbs Roma* rappresenta un esempio tanto significativo, non deve far dimenticare, tuttavia, che la religione politeista romana, proprio perché finalizzata alla conservazione della *pax deorum*, fu sempre caratterizzata da forti tensioni universalistiche e da costanti "aperture" culturali verso l'esterno. Di questo tratterò nella mia comunicazione.

2. – Una religio per la pax deorum

La *sapientia* (teologica e giuridica) dei sacerdoti romani, mediante la definizione del *ne-fas* – che è bene ricordare riguardava tempo e spazio, (sia *tempora* sia *loca*) – rivolgeva le sue prime e maggiori cautele ai rapporti tra uomini e Dèi; con lo scopo precipuo di preservare la *pax deorum*, che riposava sulla perfetta conoscenza di tutto ciò che potesse turbarla; degli atti che mai dovevano essere compiuti; delle parole che mai dovevano essere pronunciate[9].

Nell'antitesi *fas/nefas*[10], fondata in particolar modo sulla concezione teologica che spazio e tempo appartenessero agli Dèi, si manifestava compiutamente la peculiarità dei rapporti tra uomini e divinità nel sistema giuridico-religioso romano[11].

Come si è già accennato, la teologia e lo *ius divinum* dei sacerdoti romani rappresentavano la *vita* e la storia del Popolo romano in rapporto di imprescindibile causalità con la *religio*: la volontà degli Dèi aveva concorso a determinare il luogo (e il tempo) della fondazione dell'*Urbs Roma*[12]; ne aveva sostenuto la prodigiosa "crescita" del numero dei cittadini (*civitas augescens*)[13]; infine, presiedeva all'incomparabile fortuna dell'*imperium populi Romani* e garantiva la sua estensione *sine fine*[14].

I sacerdoti romani avevano postulato, dunque, fin dalle prime attestazioni della loro memoria storica e documentaria, il legame indissolubile della *Urbs Roma* con il culto degli Dèi e della *vita* del Popolo romano con la sua *religio* («*religione, id est cultu deorum*»)[15]; al fine di conseguire e conservare, mediante i riti e i culti della religione politeista, la *pax deorum*[16] («pace degli Dèi», ma da intendere nel senso di «pace con gli Dèi»)[17].

Per la vita del Popolo romano si riteneva indispensabile il permanere di una situazione di amicizia nei rapporti tra uomini e Dèi[18], considerati anch'essi una delle parti del sistema giuridico-religioso; certo la più importante, in ragione dell'intrinseca potenza che si riconosceva alle divinità[19].

Dal punto di vista umano (cioè dello *ius sacrum* e dello *ius publicum*), il «legalismo religioso» (l'espressione è di Pasquale Voci)[20] dei sacerdoti romani configurava la *pax deorum* come un insieme di atti e comportamenti, ai quali collettività e individui dovevano necessariamente attenersi per poter conservare il favore degli Dèi. In questa prospettiva, può ben comprendersi la ragione per cui la conservazione della *pax deorum* costituisse il fondamento teologico dell'intero rituale romano[21]. Oggetto, quindi, dello *ius* del Popolo romano (*ius publicum*), non a caso tripartito in *sacra, sacerdotes, magistratus*[22].

3. – Tensioni universalistiche della religione romana

Riguardo all'universalismo della religione romana, sarà bene partire da un dato quasi ovvio: per i popoli che non credevano all'esistenza di un unico dio, non c'erano falsi dèi.

Le basi dell'universalismo religioso romano poggiavano proprio su questa concezioni politeistica e multireligiosa, propugnata dalla teologia e dallo *ius sacrum* dei sacerdoti romani; concezione ben sintetizzata da Cicerone in un passo dell'orazione *Pro Flacco*:

Sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis[23].

Per quanto gli Dèi delle diverse popolazioni non fossero ritenuti tutti egualmente potenti, tutti però erano ritenuti veri in eguale maniera. I pontefici romani aggiornavano costantemente, per includervi nuovi Dèi, le liste delle divinità conosciute[24], i *nomina deorum* dei *libri pontificum*[25]. Grazie a questi scrupoli religiosi verso tutti gli Dèi, la religione politeista romana ignorava, quasi del tutto, il proselitismo e l'intolleranza[26].

Questo spiega anche la condotta tenuta dai Romani nei confronti delle religioni straniere nel corso della conquista dell'Impero: non distruggevano i templi, né proscrivevano le divinità dei popoli sottomessi; la *religio* consigliava di onorarle in maniera adeguata, volgendo in tal modo anche la loro potenza a favore dell'*imperium populi Romani*[27].

A questo punto, va detto con chiarezza che riguardo alla religione politeista romana risultano del tutto inadeguati – e forse anche un poco fuorvianti – i concetti moderni di «libertà individuale»[28], «isolamento» e «laicizzazione»[29]. Costituirebbe ugualmente un grave errore metodologico, assumere come parametro categorie quali «tolleranza» o «intolleranza», per quanto l'immagine della religione romana come religione tollerante costituisca un motivo ormai accettato, in maniera quasi unanime, dalla dottrina più recente[30].

La prospettiva dei sacerdoti romani era piuttosto quella di tutelare i diritti degli Dèi, mossi dalla preoccupazione di non violare, seppure inconsapevolmente, *aliquid divini iuris*: si voleva salvaguardare, insomma, soprattutto il diritto degli Dèi di essere adorati come essi stessi avevano prescritto; da qui traeva legittimità il diritto del singolo di adorare la divinità secondo la propria coscienza, cioè nella forma che a lui sembrava più necessaria.

Grazie a questa peculiare concezione della *pax deorum*, la religione politeista romana, nel corso di una storia millenaria, fu sempre in grado di far coesistere nel suo ambito le esigenze culturali particolaristiche del Popolo romano e la tensione universalistica della sua teologia e del suo diritto (divino e umano).

Del resto, le fonti antiche attestano in maniera non equivoca una religione cittadina, affatto esclusivista fin dalla sua fase primordiale[31]; anzi, a ben vedere, questa apertura originaria della religione romana si ricava dalla stessa memoria storica dei pontefici romani, i quali presentavano la coesistenza di culti patrii e peregrini[32] – regolamentata naturalmente dalla scienza sacerdotale –, quale dato originario, e fra i più caratteristici, della riforma religiosa di Numa Pompilio[33].

Altre prove di questa originaria “apertura” culturale dell’antichissima religione romana sono costituite sia dal carattere assai risalente dell’influenza greca[34], sia da quegli «italische Einflüsse», magistralmente studiati da Kurt Latte nel suo manuale sulla religione romana[35].

4. – Dai documenti dei sacerdoti romani (“aperture” culturali come “procedure operative” dell’universalismo religioso)

Abbiamo già visto che una costante apertura religiosa verso l’esterno era fortemente connaturata alla stessa concezione romana di *pax deorum*. La religione politeista romana, nell’intero arco del suo sviluppo storico, appare caratterizzata dalla costante esigenza (e preoccupazione) di integrare l’ “alieno” (divino o umano): dalle divinità dei vicini fino alle divinità dei nemici[36], in cerchi concentrici sempre più larghi, che potenzialmente abbracciavano l’intero spazio terrestre e, quindi, tutto il genere umano.

Dai documenti sacerdotali emergono numerose testimonianze e frammenti delle “procedure operative” che hanno permesso ai sacerdoti di dare corpo a questa vocazione universalistica. Per ragioni di brevità, in questa sede, mi limiterò a segnalare solo alcuni esempi.

1.

Varro, *De ling. Lat.* 5.33: Ut nostri augures publici dixerunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Romanus dictus unde Roma ab Romo; Gabinus ab oppido Gabis; peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia; dictus peregrinus a pergendo, id est a progrediendo: eo [quod] enim ex agro Romano primum progrediebantur. Quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed quod auspicia habet singularia, ab reliquo discretus; hosticus dictus ab hostibus; incertus is, qui de his quattuor qui sit ignoratur[37].

Il questa citazione varroniana di documenti sacerdotali attiene alla distinzione dei *genera agrorum* elaborata dalla disciplina augurale[38]; distinzione che possiamo leggere in un passo del quinto libro *De lingua Latina* di M. Terenzio Varrone.

La divisione dello spazio in cinque *agrorum genera* rappresenta un mirabile esempio della semplicità, dell'efficacia interpretativa e delle potenzialità universalistiche della scienza sacerdotale. Pur salvaguardando la centralità dell'*ager romanus* (anche verso gli Dèi), la classificazione dei *genera agrorum* mostra una fortissima propensione teologica e giuridica ad instaurare rapporti – tanto reali quanto potenziali – con la molteplicità degli spazi terrestri; con gli *homines* che hanno relazioni a vario titolo con questi spazi; con gli innumerevoli Dèi che quegli spazi (e quanti li abitano) presiedono e tutelano.

2

Cicero, *De nat. deor.* 1.84: At primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis[39].

3

Servius Dan., *in Verg. Georg.* 1.21: DIQUE DEAEQUE OMNES post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, (per) quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur[40].

I testi 2 (Cicero, *De nat. deor.* 1.84) e 3 (Servius Dan., *in Verg. Georg.* 1.21) si riferiscono, invece, al collegio dei pontefici. In *De nat. deor.* 1.84, Cicerone attesta la rigorosa propensione dei pontefici romani a determinare, con la maggiore certezza possibile, i *nomina deorum*;

divinità di cui tuttavia sfuggiva alla conoscenza umana il dato numerico quantitativo.

Il testo n. 3 si presenta in logica connessione col passo di Cicerone. Servio Danielino riferisce ad un antico *mos pontificum* la cautela rituale osservata nelle solenni formule di preghiera rivolte agli Dèi: quasi ad esorcizzare l'umana impossibilità di conoscere il numero degli Dèi, i pontefici romani prescrivevano al fedele di rivolgersi sempre *ad generalitatem, ne quod numen praetereat*, una volta pronunciata l'invocazione alle divinità particolari onorate nella cerimonia.

Non senza ragione, proprio in questo antico *mos pontificum* delle preghiere può ravvisarsi la potenzialità universalistica della religione politeista romana e la sua propensione ad operare, fin dai *primordia civitatis*, «una "apertura" illimitata» verso tutti gli Dèi»[41].

4

Festus, *De verb. sign.*, v. *Peregrina sacra*, p. 268 L.: *Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt + conata + [conlata Gothofr.; coacta Augustin.], aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*[42].

Il quarto testo citato, anch'esso riferibile al collegio dei pontefici, attiene al significato teologico e culturale, nonché alla concreta procedura operativa, dell'*interpretatio Romana*. È stato autorevolmente dimostrato da J.-L. Girard[43] che fu proprio tale *interpretatio* a permettere ai sacerdoti romani di conciliare l'assoluta fedeltà alla religione nazionale, con la propensione all'apertura potenzialmente illimitata verso i culti stranieri[44]. Proprio grazie alla concreta procedura operativa dell'*interpretatio Romana*, i culti stranieri potevano di norma essere integrati nel rituale romano, come ha sottolineato Sesto Pompeo Festo nella definizione di *peregrina sacra* che si legge nel *De verborum significatu*.

A fondamento dell'*interpretatio Romana* stava un senso "cosmico" e "politico" della religione, che si traduceva, secondo J. Bayet, nei concetti di *pax deorum* e *religio*[45]. La propensione ad allargare la sfera degli dèi, e quindi dei rapporti umani, all'infinito fu una caratteristica congenita della religione politeista romana; ciò determinava, necessariamente, un rapporto inscindibile tra «polythéisme et pluralisme culturel», come ha scritto in un suo recente saggio Robert Turcan: «Le polythéisme est foncièrement étranger à l'esprit d'une "religion d'Etat", puisqu'il implique la possibilité d'un élargissement du panthéon à l'infini»[46].

5

Titus Livius 5.21.3: Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequere, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat[47].

6

Macrobius, *Sat.* 3.9.6-9: Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: "Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepisti, precor venerorque, veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo civitatisque metum formidinem oblivionem iniciatis, propitii que Romam ad me meosque veniatis, nostra que vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populo que Romano militibusque meis propitii sitis. Si <haec> ita faceritis ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum". In eadem verba hostias fieri oportet, auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura[48].

Gli ultimi due frammenti proposti riguardano gli esempi più conosciuti di *evocationes* degli Dèi del nemico[49]: si tratta delle formule solenni concepite dai sacerdoti romani per l'*evocatio* delle divinità che proteggevano due mortali nemici di Roma, quali la città etrusca di Veio e la metropoli africana dell'impero dei Fenici d'Occidente, Cartagine[50].

Non posso certo discutere, qui e ora, le implicazioni teologiche e giuridiche della formula e del rito delle *evocationes* degli Dèi del nemico; basterà al riguardo richiamare i risultati conseguiti nel lavoro, ormai fondamentale, di V. Basanoff[51]. Mi preme, invece, evidenziare ancora una volta, proprio nelle *evocationes* degli Dèi del nemico, una delle prove più significative della costante apertura religiosa verso l'esterno della religione politeista romana, fortemente connaturata alla stessa concezione di *pax deorum* elaborata dalla teologia e dal diritto dei sacerdoti romani.

5. - La tradizione documentaria dei collegi sacerdotali come "memoria" delle istituzioni giuridiche e politiche

Vorrei concludere questa mia comunicazione, formulando alcune considerazioni più generali sull'attendibilità e sulla rilevanza dei

documenti riferibili agli archivi dei grandi collegi sacerdotali romani; specialmente per quanto attiene alla ricostruzione delle istituzioni giuridiche e politiche di Roma arcaica.

È noto che i materiali religiosi e giuridici degli archivi sacerdotali[52] (e quindi il lessico e i concetti elaborati dai sacerdoti)[53] rappresentano le evidenze più autentiche e le prime riflessioni sistematiche dell'antica giurisprudenza romana[54]. Questi materiali costituiscono altresì il nucleo più risalente e affidabile della storiografia romana, poiché in essi è possibile trovare gli elementi basilari, le caratteristiche originarie e la dialettica dello sviluppo delle istituzioni, pubbliche e private.

I documenti sacerdotali sono da considerare, dunque, strumenti indispensabili per un riesame complessivo dell'organizzazione 'politica' romana, a cominciare dalla ridefinizione dello *ius publicum* in chiave non "statualista"[55]; il ricorso a tali documenti consente, inoltre, di superare l'inadeguatezza delle moderne categorie giuridiche a rappresentare pienamente le caratteristiche più significative del "sistema giuridico-religioso" dei Romani.

Nella tradizione documentaria dei collegi sacerdotali, possono individuarsi due linee di tendenza, in qualche misura complementari. Da una parte, si riscontra un formalismo assai rigoroso (cioè conservazione del testo originario, o di quello ritenuto tale) per quanto riguarda gli antichissimi *carmina*[56], recitati ancora in età imperiale avanzata in una forma linguistica molto antica, ormai mal compresi dagli stessi sacerdoti (Quintilianus, *Instit. orat.* 1.6.39-41)[57].

L'autorevole testimonianza di Quintiliano chiarisce le ragioni di un simile comportamento da parte dei sacerdoti romani: *illa mutari vetat religio et consecratis utendum est*. A questo proposito, mi pare da condividere la suggestiva interpretazione del tradizionalismo rituale delle società antiche, elaborata nell'Ottocento da Numa Denis Fustel de Coulanges[58].

D'altra parte i sacerdoti, mentre con prassi documentaristica costante e minuziosa registravano gli atti significativi del loro operare quotidiano, procedevano nel contempo all'aggiornamento linguistico dei testi riguardanti regole rituali e forme di culto. Così, di generazione in generazione, si vennero accumulando negli archivi sacerdotali numerosi documenti – per la maggior parte costituiti da *decreta* e *responsa*[59] – che attraverso revisioni e sistemazioni periodiche pervennero sostanzialmente integri ai sacerdoti-giuristi e agli antiquari degli ultimi due secoli dell'età repubblicana[60].

(*) Pubblico senza alcuna modifica la comunicazione presentata nel XXII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «*Città ed Ecumene. I luoghi dell'universalismo, da Roma a Costantinopoli a Mosca*» (Roma, Campidoglio, 12-23 aprile 2002).

[1] Per significati e spettro semantico della parola, cfr. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, pp. 172 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, pp. 265 ss.; H. WAGENVOORT, *Wesenzüge altrömischer Religion*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I.2, Berlin-New York 1972, pp. 348 ss. [ripubblicato col titolo *Characteristic Traits of Ancient Roman Religion*, in ID., *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, pp. 223 ss.]; G. LIEBERG, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di Religio*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 102, 1974, pp. 34 ss.; R. MUTH, *Von Wesen römischer religio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York 1978, pp. 290 ss.; R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, in ID., *Rites, cultes, diex de Rome*, Paris 1979, pp. 30 ss.; E. MONTANARI, v. *Religio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, pp. 423 ss. Quanto invece all'antitesi *religio/superstitio*, vedi il lavoro ormai classico di W. F. OTTO, *Religio und Superstitio*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 14, 1911, pp. 406 ss.; e il più recente saggio di M. SACHOT, *Religio/superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 208, 1991, pp. 355 ss.

[2] Valgano, al riguardo, le acute osservazioni di R. ORESTANO, *Dal ius al fas. Rapporto tra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 46, 1939, p. 198, per il quale «è certo che nella storia primitiva di Roma domina il concetto che non solo le principali vicende, ma i principi stessi dell'organizzazione sociale fossero rispondenti alla volontà degli Dèi».

[3] Titus Livius 5.51.4-5: *Equidem, si nobis cum urbe simul positae traditaeque per manus religiones nullae essent, tamen tam evidens numen hac tempestate rebus adfuit Romanis, ut omnem neglegentiam divini cultus exemptam hominibus putem. Intuemini enim horum deinceps annorum vel secundas res vel adversas; invenietis omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus. Cfr. Titus Livius 1.9.3-4: Urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua virtus ac dii iuvent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam virtutem. 1.21.1-2: Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa, et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum pro legum ac poenarum metu civitatem regerent. Et cum ipsi se homines in regis velut unici exempli mores formarent, tum finitimi etiam populi, qui antea castra non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crediderant, in eam verecundiam adducti sunt, ut civitatem totam in cultum versam deorum violare ducerent nefas. 1.55.3-4: Inter principia condendi huius operis movisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Terminis fano non addixere; idque omen auguriumque ita acceptum est, non motam Terminis sedem unumque eum deorum non evocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere. 8.3.10: Hoc demum proelium Samnitium res ita infregit, ut omnibus conciliis fremerent minime id quidem mirum esse, si impio bello et contra foedus suscepto, infestioribus merito deis quam hominibus, nihil prospere agerent. 28.11.1: In civitate tanto discrimine belli sollicita, cum omnium secundorum adversorumque causas in deos verterent, multa prodigia nuntiabantur.*

[4] M. MERTEN, *Fides Romana bei Livius*, Diss. Frankfurt am Main 1965; W. FLURL, *Deditio in fidem. Untersuchungen zu Livius und Polybios*, Diss. München 1969, pp. 127 ss.; su *fides* e *pietas* vedi T. J. MOORE, *Artistry and Ideology: Livy's Vocabulary of Virtue*, Frankfurt am Main 1989, in part. pp. 35 ss., 56 ss.

[5] Titus Livius 44.1.9-11: *Paucis post diebus consul contionem apud milites habuit. Orsus a parricidio Persei perpetrato in fratrem, cogitato in parentem, adiecit post scelere partum regnum veneficia, caedes, latrocinio nefando petatum Eumenen, iniurias in populum Romanum, direptiones sociarum urbium contra foedus. Ea omnia quam dis quoque invisa essent, sensurum in exitu rerum suarum; favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit.* Per una visione complessiva delle concezioni religiose del sommo annalista romano, sono da consultare G. STÜBLER, *Die Religiosität des Livius*, Stuttgart-Berlin 1941; I. KAJANTO, *God and fate in Livy*, Turku 1957; A. PASTORINO, *Religiosità romana dalle Storie di Titus Livius*, Torino 1961; W. LIEBESCHUETZ, *The Religious position of Livy's History*, in *The Journal of Roman Studies* 67, 1967, pp. 45 ss.; D. S. LEVENE, *Religion in Livy*, Leiden-New York-Köln 1993; per le formule di preghiera, vedi invece F. V. HICKSON, *Roman prayer language: Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart 1993.

[6] Già G. SCHERILLO, *Il diritto pubblico romano in Titus Livius*, in AA.Vv., *Liviana*, Milano 1943, pp. 79 ss., sottolineava, a ragione, la notevole rilevanza dei *libri ab urbe condita* del grande annalista, quale fonte privilegiata per la conoscenza della complessa materia dello *ius publicum* in età repubblicana; nello stesso senso, più di recente, C. ST. TOMULESCU, *La valeur juridique de l'histoire de Tite-Live*, in *Labeo* 21, 1975, pp. 295 ss.

[7] Cfr., in tal senso, A. FERRABINO, *Urbs in aeternum condita*, Padova 1942; J. VOGT, *Römischer Glaube und römisches Weltreich*, Padova 1943. Per quanto riguarda, invece, più specificamente l'ideologia, vedi H. HAFFTER, *Rom und römische Ideologie bei Livius*, in *Gymnasium* 71, 1964, pp. 236 ss. [= ID., *Römische Politik und römische Politiker*, Heidelberg 1967, pp. 74 ss.]; M. MAZZA, *Storia e ideologia in Livio. Per un'analisi storiografica della 'praefatio' ai 'libri ab urbe condita'*, Catania 1966, in part. pp. 129 ss.; G. MILES, *Maiores, Conditores, and Livy's Perspective of the Past*, in *Transactions of the American Philological Association* 118, 1988, pp. 185 ss.; B. FEICHTINGER, *Ad maiorem gloriam Romae. Ideologie und Fiktion in der Historiographie des Livius*, in *Latomus* 51, 1992, pp. 3 ss.

[8] H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., p. 207: «En fait, le *populus* ne pourrait subsister s'il perdait le milieu sacré qui le nourrit pour ainsi dire, en quittant l'*urbs* fondée avec l'acquiescement des auspices et par un acte inaugural; ou pour exprimer la même idée à un niveau religieux un peu plus moderne, il ne pourrait conserver la *pax deorum*, hors du cadre seul apte à contenir les sacrifices réguliers, par lesquels cette "paix" se maintient. Telles sont les vérités que lui rappelle Camille, pour ruiner la folle suggestion des tribuns, d'émigrer en masse vers le site de Véies»; ma vedi anche la riflessione di C. M. TERNES, *Tantae molis erat... De la 'nécessité' de fonder Rome, vue par quelques écrivains romains du -1er siècle*, in *"Condere Urbem". Actes des 2èmes Rencontres Scientifiques de Luxembourg (janvier 1991)*, Luxembourg 1992, pp. 18 s.

[9] R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino 1967, p. 114: «In queste condizioni tutta la vita privata e quella pubblica erano dominate dall'assillo ansioso e ininterrotto di operare in accordo con queste "forze" o "deità", di procurarsi il loro ausilio, di propiziarsi il loro assenso, di mettersi al riparo dalle loro influenze ostili, di non fare nulla che potesse suscitare il loro sfavore o una loro reazione. La paura di non soddisfare gli dèi o, peggio, che qualche atto o comportamento potesse rompere la *pax deorum* da cui dipendevano il benessere dell'individuo, della famiglia, della comunità, rendeva il romano continuamente attento a cercare in qualunque aspetto della natura i segni della volontà divina».

[10] F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema "diritto internazionale antico"*, [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 7] Sassari 1991, pp. 83 ss.

[11] Ho utilizzato l'espressione «sistema giuridico-religioso» in luogo di «ordinamento giuridico» sulla base delle motivazioni offerte da P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965, pp. 30 ss., in part. p. 37 n. 75; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York 1978, pp. 445 s.;

ID., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino 1990, p. 57; con il quale concorda, in parte, anche G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis Humanae"*, Roma 1991, pp. 34 s. Contro, R. ORESTANO, *Diritto. Incontri e scontri*, Bologna 1981, pp. 395 ss.; ID., *Le nozioni di ordinamento giuridico e di esperienza giuridica nella scienza del diritto*, in *Rivista trimestrale di Diritto Pubblico* 4, 1985, pp. 959 ss., in part. 964 ss.; ID., *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, pp. 348 ss.; seguito, fra gli altri, da P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, 3ª ed., Torino 1996, pp. 10 ss.; e parzialmente da A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, 5ª ed., Napoli 1990, pp. 56 s.

[12] Già il poeta Ennio aveva cantato, in questo modo, l'antichissima fondazione dell'Urbe: *Augusto augurio postquam inclita condita Roma est* (Svetonius, *August.* 7: *cum, quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevaluisset, ut Augustus potius vocaretur, non solum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicatur, ab actu vel ab avium gestu gustuve, sicut etiam Ennius docet scribens: Augusto augurio postquam inclita condita Roma est.*); cfr. anche Livius 1.4.1: *Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium*. Le varie 'fondazioni', di cui Roma sarebbe stata oggetto in epoche diverse, sono state studiate da A. GRANDAZZI, *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Paris 1991; di cui vedi, in part. p. 195, dove lo studioso francese sostiene che i Romani ebbero piena coscienza di questo «recommencement perpétuel» che aveva caratterizzato la storia della loro città.

[13] D. 1.2.2.7 (Pomponius libro singulari enchiridii): *Augescente civitate quia deerant quaedam genera agendi, non post multum temporis spatium Sextus Aelius alias actiones composuit et librum populo dedit, qui appellatur ius Aelianum*. Le implicazioni giuridiche e politiche del concetto di *civitas augescens*, con particolare riguardo alla raccolta di *iura* ordinata dall'imperatore Giustiniano, sono state ben delineate da P. CATALANO, *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino 1990, pp. XIV s. Sulla stessa linea interpretativa, vedi ora M. P. BACCARI, *Il concetto giuridico di civitas augescens: origine e continuità*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 61, 1995 [= *Studi in memoria di Gabrio Lombardi*, II, Roma 1996], pp. 759 ss.; EAD., *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 9] Torino 1996, pp. 47 ss.

[14] Vergilius, *Aen.* 1.275-279: *Inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus / Romulus excipiet gentem et Mavortia condet / moenia Romanosque suo de nomine dicet. / His ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi*. La forte carica ideologica e la precisa connotazione religiosa del passo non sono sfuggite a P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, Paris 1963, p. 54, per il quale proprio sull'annuncio *Imperium sine fine dedi* «sur l'annonce de l'Empire dans la bouche du dieu suprême repose pour ainsi dire toute l'œuvre». Già i commentari antichi (cfr. Servius, in *Verg. Aen.* 1.278) avevano stabilito un nesso ben preciso tra *l'imperium sine fine* e l'eternità di Roma; lo stesso orientamento si registra nella maggior parte della dottrina contemporanea. Tuttavia, ad un esame più attento, il verso non sembra avere univoco senso temporale. Lo interpretano in senso spazio/temporale sia G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974, p. 209; sia R. TURCAN, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romains de l'éternité*, in *Roma Costantinopoli Mosca* [Da Roma alla Terza Roma, Studi I], Napoli 1983, p. 16; mentre A. MASTINO, *Orbis, kosmos, oikoumene: aspetti spaziali dell'idea dell'impero universale da Augusto a Teodosio*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, ["Da Roma alla Terza Roma", Studi III], Napoli 1986, p. 71, sostiene che nei due versi *Aen.* 1, 278-279 è attestata la propensione augustea a superare tutti i limiti di spazio: «l'impero romano era almeno teoricamente un *imperium sine fine*, che non aveva frontiere». Per la bibliografia sul poema virgiliano, mi pare utile rinviare a W. SUERBAUM, *Hundert Jahre Vergil-Forschung: eine systematische Arbeitsbibliographie mit besonderer Berücksichtigung der Aeneis, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.31.1, Berlin-New York 1980, pp. 3 ss. Quanto alla *divini et humani iuris scientia* di Virgilio, vedi invece F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, cit., pp. 17 ss.

[15] Questo significato di *religio* è attestato da Cicerone, *De nat. deor.* 2.8: *C. Flaminium Coelius religione neglecta cecidisse apud Transumenum scribit cum magno rei publicae vulnere. Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruisent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.* Sul passo, vedi fra gli altri C. BAILEY, *Phases in the religion of ancient Rome*, Berkeley 1932, rist. Westport, Conn. 1972, pp. 274 s.; R. TURCAN, *Religion romaine. 2. Le culte*, Leiden - New York - København - Köln 1988, pp. 5 s.: «C'est à la piété collective et institutionnelle, aux *religions* de la cité que les Romains attribuaient le succès de leur politique et leur hégémonie universelle. [...] A cet égard, les Romains pouvaient à bon droit se targuer de l'emporter sur tous peuples *religione, id est cultu deorum*»; da ultimo, M. HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique*, in *Mélanges Felix Wubbe*, Fribourg Suisse 1993, pp. 196 s.

Nello stesso senso, anche altri testi ciceroniani: *De nat. deor.* 1.117 (*religionem, quae deorum cultu pio continentur*); *De leg.* 1.60 (*cum suis, omnesque natura coniunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit*); 2.30 (*Quod sequitur vero, non solum ad religionem pertinet, sed etiam ad civitatis statum, ut sine iis, qui sacris publice praesint, religioni privatae satis facere non possint; continet enim rem publicam consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere. Descriptioque sacerdotum nullum iustae religionis genus praetermittit. Nam sunt ad placandos deos alii constituti, qui sacris praesint sollemnibus, ad interpretanda alii praedicta vatium neque multorum, ne esset infinitum, neque ut ea ipsa, quae suscepta publice essent, quisquam extra collegium nosset*); *De har. resp.* 18 (*Ego vero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, quorum mihi tanta fuisse sapientia videtur ut satis superque prudentes sint qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed quanta fuerit perspicere possint; qui stas sollemnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerendarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatium libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt*).

[16] Per la definizione di *pax deorum*, vedi H. FUCHS, *Augustinus und der antike Friedgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin 1926, pp. 186 ss.; ampi riferimenti alle fonti attestanti i comportamenti umani suscettibili di violarla in P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19, 1953, pp. 49 ss. [= ID., *Scritti di diritto romano*, I, Padova 1985, pp. 226 ss.]; ai quali sono da aggiungere: J. BAYET, *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, (1957), 2a ed., Paris 1969 [rist. 1976], pp. 57 ss. [= ID., *La religione romana. Storia politica e psicologica*, trad. it. di G. Pasquinelli, Torino 1959 (rist. 1992), pp. 59 ss.]; M. SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in AA.VV., *La pace nel mondo antico*, Milano 1985, pp. 146 ss.; E. MONTANARI, *Il concetto originario di pax e pax deorum*, in *Le concezioni della pace. VIII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma"*, Relazioni e comunicazioni, 1, Roma 1988, pp. 49 ss.; ID., *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma 1990, pp. 85 ss. (Appendice I: "Tempo della città e *pax deorum*: l'infissione del *clavus annalis*"); F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema "diritto internazionale antico"*, cit., pp. 256 ss. (ivi fonti e letteratura precedente); ID., *Populus et religio dans la Rome républicaine*, in *Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari* 2, N. s., 1995 (ma 1996), pp. 77 ss.; ID., *La negazione nel linguaggio precettivo dei sacerdoti romani*, in *Il Linguaggio dei Giuristi Romani. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 5-6 dicembre 1994*, a cura di O. Bianco e S. Tafaro, [Università di Lecce - Dipartimento di Scienze dell'Antichità. Studi di Filologia e Letteratura 5, 1999] Galatina 2000, pp. 176 ss.; infine, ma con qualche riserva, R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996, pp. 167 ss.

[17] M. HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique*, in *Mélanges Felix Wubbe*, Fribourg Suisse 1993, p. 195: «La conception - d'ordre philosophique - du monde romain est celle d'un ensemble de rapports ou de forces en équilibre: toute action humaine affecte par définition cette harmonie naturelle et trouble l'ordre voulu par les dieux. D'où la nécessité, avant (ou, au pire, après) toute action, de se concilier l'accord des dieux

témoignant leur adhésion. La paix universelle est alors sauvegardée. La religion consiste ainsi à rester en bons rapports avec les dieux, pour les avoir avec soi».

[18] P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, cit., p. 49 [= Id., *Scritti di diritto romano*, I, cit., p. 224].

[19] J. SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoxes et le droit public à la fin de la République*, in AA.VV., *Des ordres à Rome*, direction de C. Nicolet, Paris 1984, pp. 269 s.: «La République est effectivement une association de trois partenaires: les dieux, le peuple et les magistrats»

[20] P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, cit., p. 50: «Legalismo religioso è l'insieme delle regole che insegnano a mantenere la *pax deorum*» [= Id., *Scritti di diritto romano*, cit., p. 225].

[21] C. BAILEY, *Phases in the religion of Ancient Rome*, Berkeley 1932 [rist. Westport, Conn. 1972], p. 76: «Roman ritual, as it was later formulated in the *ius divinum* of the State-cult, recognized four means (*caerimoniae*) for securing and maintaining the *pax deorum*, the relation of kindness between gods and men».

[22] D. 1.1.1.2 (Ulpianus libro primo institutionum): *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*. Riguardo al frammento di Ulpiano, mi pare che possano ormai considerarsi superate sia affermazioni contrarie alla genuinità del testo (F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, München 1934; qui cit. in trad. it.: *I principii del diritto romano*, trad. it. a cura di V. Arangio-Ruiz, Firenze 1949, p. 23 nt. 33; U. VON LÜBTOW, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*, Frankfurt am Main 1955, p. 618: «Die merkwürdige Dreiteilung des *ius publicum: in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus* stammt sicherlich nicht von Ulpian»), sia dubbi e perplessità (B. ALBANESE, *Premessa allo studio del diritto privato romano*, Palermo 1978, p. 192 nt. 295). Favorevoli all'autenticità del testo, fra gli altri: F. STELLA MARANCA, *Il diritto pubblico romano nella storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, in ID., *Scritti vari di diritto romano*, Bari 1931, pp. 102 ss.; SILVIO ROMANO, *La distinzione fra ius publicum e ius privatum nella giurisprudenza romana*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, IV, Padova 1940, pp. 157 ss.; G. NOCERA, *Ius publicum (D. 2, 14, 38). Contributo alla ricostruzione storico-esegetica delle regulae iuris*, Roma 1946, pp. 152 ss.: «Ulpiano è sulla scia della più pura tradizione romana» (p. 161); Id., *Il binomio pubblico-privato nella storia del diritto*, Napoli 1989, pp. 171 ss.; F. WIEACKER, *Doppelexemplare der Institutionen Florentins, Marcians und Ulpianis*, in *Mélanges De Visscher*, II, Bruxelles 1949, p. 585, il quale sostiene che *sacra, sacerdotia e magistratus* è una suddivisione di inconfondibile stampo repubblicano; A. CARCATERRA, *L'analisi del ius e della lex come elementi primi. Celso, Ulpiano, Modestino*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 46, 1980, pp. 272 ss.; G. ARICÒ ANSELMO, *Ius publicum – ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 37, 1983, pp. 447 ss., in part. 461 ss.; H. ANKUM, *La noción de ius publicum en derecho romano*, in *Anuario de Historia del Derecho Español* 53, 1983, pp. 524 ss.; M. KASER, *Ius publicum und ius privatum*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (R. A.)* 103, 1986, pp. 6 ss.; F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, cit., p. 223 nt. 112; P. STEIN, *Ulpian and the Distinction between ius publicum and ius privatum*, in *Collatio Iuris Romani. Études dédiées à Hans Ankum à l'occasion de son 65ème anniversaire*, II, Amsterdam 1995, pp. 499 ss.; V. MAROTTA, *Ulpiano e l'impero*, I, Napoli 2000, pp. 153 ss.

[23] Cicero, *Pro Flacco* 28.

[24] Arnobius, *Adv. Nat.* 2.73.18: *Non doctorum in litteris continetur, Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire? Sui nomina deorum* che si invocavano negli *indigitamenta*, risulta di qualche utilità il vecchio lavoro di J. A. AMBROSCH, *Über die Religionsbücher der Römer*, Bonn 1843; ancora indispensabili, invece, sia il bel libro di A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 [rist. an. New York 1975], pp. 24 ss.; sia il manuale di J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung, III. Das Sacralwesen*, 2ª ed. a cura di G.

Wissowa, Leipzig 1885 [rist. an. New York 1975], pp. 7 ss. [= ID., *Le culte chez les Romains*, I, trad. francese di M. Brissaud, Paris 1889, pp. 10 ss.]; più di recente, vedi l'importante articolo di J. BAYET, *Les feriae sementivae et les indignations dans le culte de Cérès et de Tellus*, in *Revue d'Histoire des Religions* 137, 1950, pp. 172 ss. [ora in ID., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, pp. 175 ss.]; ma anche G. B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, pp. 45 ss.; A. PASTORINO, *La religione romana*, Milano 1973, pp. 199 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2ª ed., Paris 1974, pp. 50 ss. [= ID., *La religione romana arcaica*, trad. it. a cura di F. Jesi, Milano 1977, pp. 46 ss.]; R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano 1992, pp. 78 ss.

[25] Sull'archivio dei pontefici, ma senza pretesa di completezza bibliografica, si vedano: J.-V. LE CLERCQ, *Des journaux chez les Romains, recherches précédées d'un mémoire sur les annales des pontifes, et suivies de fragments des journaux de l'ancienne Rome*, Paris 1838, in part. pp. 127 ss.; I. A. AMBROSCH, *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau 1839, in part. pp. 159 ss.; ID., *Observationum de sacris Romanorum libris particula prima*, Vratislaviae 1840; E. LUEBBERTUS, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., pp. 19 ss.; P. PREIBISCH, *Quaestiones de libris pontificiis*, Vratislaviae 1874; ID., *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878; J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, cit., pp. 299 ss. [= ID., *Le culte chez les Romains*, II, cit., pp. 358 ss.]; R. PETER, *De Romanorum precationum carminibus*, in *Commentationes Philologiae in honorem Augusti Reifferscheidii*, Vratislaviae 1884, pp. 67 ss.; ID., *Quaestionum pontificalium specimen*, Argentorati 1886; W. ROWOLDT, *Librorum pontificiorum Romanorum de caeremoniis sacrificiorum reliquiae*, Halis Saxonum 1906; C. W. WESTRUP, *On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College*, København 1929 (lo stesso tema viene poi ripreso dal Westrup nel quarto volume della sua opera di maggiore impegno: *Introduction to early Roman Law. Comparative sociological studies*, IV. *Sources and Methods*, London-Copenhagen 1950); G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936, pp. 14 ss.; R. BESNIER, *Les archives privées, publiques et religieuses à Rome au temps des rois*, in *Studi in memoria di Emilio Albertario*, II, Milano 1953, pp. 1 ss.; G. B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, pp. 41 ss.; infine F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 17 ss.; J. A. NORTH, *The books of the pontifices*, in *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Avant-propos de C. Moatti, Rome 1998, pp. 45 ss.

[26] G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, cit., p. 228: «Si elle se gardait bien de détruire la religion des peuples vaincus, elle était bien plus éloignée encore de vouloir leur imposer la sienne».

[27] Per la nozione giuridica di "impero" risulta ormai indispensabile il saggio di P. CATALANO, *Alcuni sviluppi del concetto giuridico di imperium populi Romani*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, ["Da Roma alla Terza Roma", Studi III], Napoli 1986, pp. 649 ss.

[28] Per una recente discussione sul problema de «La libertà nella Roma arcaica e repubblicana», vedi G. LOMBARDI, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 50, 1984, pp. 10 ss., il quale si propone di «chiarire come la consapevolezza del fondamento dell'autonomia dell'uomo sia sostanzialmente mutata a séguito del diffondersi del cristianesimo» (p. 11); ID., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, Roma 1991.

[29] Sulla questione vedi ora, brevemente, le puntuali riflessioni di P. CATALANO-P. SINISCALCO, *Laicità tra diritto e religione. Documento introduttivo del XIV Seminario "Da Roma alla Terza Roma"*, pubblicato in *Index* 23, 1995, pp. 461 ss.; in part. paragrafo 5 «'Laicizzazione' della giurisprudenza e cosiddetta 'Isolierung' del diritto», p. 463: «Il sistema romano antico, sia precristiano sia cristiano, non conosce l'isolamento del diritto rispetto alla morale o alla religione. Non vi è isolamento del diritto nell'età repubblicana (*ius civile in penetralibus pontificum repositum erat*, Liv. 4.3.9), né nell'Impero cristiano (*publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*, D. 1.1.1.2). Quanto alla giurisprudenza, significativa è la definizione contenuta in D. 1.1.10.2: *divinarum atque humanarum rerum*

notitia, iusti atque iniusti scientia. [...] E' corrente poi nella dottrina romanistica l'uso del termine "laico" per indicare i giuristi non sacerdoti (onde si parla di laicizzazione della giurisprudenza)».

[30] Sulla sostanziale tolleranza della religione politeista romana, vedi fra gli altri: M. ADRIANI, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, in *Studi Romani* 6, 1958, p. 507 ss.; R. BLOCH, *La religione romana*, in H.-CH. PUECH, *Storia delle religioni, I.2 L'Oriente e l'Europa nell'antichità*, trad. it., Roma-Bari 1976, pp. 554 s., il quale indica l'apertura e la tolleranza verso divinità straniere come «un'espressione singolare e affascinante della religione romana»; J. A. NORTH, *Religious Toleration in Republican Rome*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Association* 25, n. s., 1979, pp. 85 ss. Sottolinea, invece, le ambiguità insite nell'atteggiamento "tollerante" dei Romani A. MOMIGLIANO, *Appunti preliminari sull'«opposizione religiosa» all'impero romano*, in ID., *Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988, p. 154; ma in altro senso, ID., *The disadvantages of monotheism for a universal State*, in *Classical Philology* 81, 1986, pp. 285 ss.

[31] La stessa tradizione antica ricorda, del resto, l'introduzione a Roma di numerosi culti "stranieri" già ad opera dei re: cfr., da ultimo, P. M. MARTIN, *L'idée de royauté à Rome. I. De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand 1982, pp. 110 ss.

[32] Titus Livius 1.20.6: *Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris negligendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec celestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur.* Commento al passo in R. M. OGILVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965 [reprinted 1998], p. 101.

[33] Sulla riforma religiosa del primo sovrano sabino di Roma, vedi F. RIBEZZO, *Numa Pompilio e la riforma etrusca della religione primitiva di Roma*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, ser. VIII, vol. 5, 1950, pp. 553 ss.; E. M. HOOKER, *The Significance of Numa's Religious Reforms*, in *Numen* 10, 1963, pp. 87 ss.; F. DELLA CORTE, *Numa e le streghe*, in *Maia* 26, 1974, pp. 3 ss.; M. A. LEVI, *Il re Numa e i penetralia pontificum*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 115, 1981 (pubbl. 1984), pp. 161 ss.; J. MARTINEZ PINNA, *La reforma de Numa y la formación de Roma*, in *Gerión* 3, 1985, pp. 97 ss.; J. POU CET, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, in part. pp. 194 ss., 219 ss.; L. FASCIONE, *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella 'Storia di Roma arcaica' di Dionigi d'Alicarnasso*, I parte, Napoli 1988, pp. 128 ss.; G. CAPDEVILLE, *Les institutions religieuses de la Rome primitive d'après Denys d'Halicarnasse*, in *Pallas*, 39, 1993, pp. 153 ss.

[34] Sul tema, a parte i più usati manuali di storia della religione romana, cfr. E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939, pp. 246 ss.; J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955; fra i lavori più recenti, G. RADKE, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt 1987, pp. 31 ss.; A. BERNARDI, *La Roma dei re fra storia e leggenda*, in *Storia di Roma, I. Roma in Italia*, direzione di A. Momigliano e A. Schiavone, Torino 1988, pp. 191 s. (con breve cenno a «culti locali e influenze greco-asianiche»); M. A. LEVI, *Appunti su Roma Arcaica*, in *La Parola del Passato* 46, 1991, pp. 121 ss.

[35] K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., pp. 148 ss.

[36] Sul complesso fenomeno dei rapporti con gli dèi dei vicini e con gli dèi dei nemici, interpretato in termini di "estensioni" e "mutamenti" della religione tradizionale, vedi G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., pp. 409 ss., 425 ss. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., pp. 355 ss., 369 ss.].

[37] A. BRAUSE (*Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae*, Lipsiae 1875, p. 42, fr. XXVII).

[38] In merito a questa divisione elaborata dal collegio degli auguri e, più in generale, sul valore giuridico dell'*ager*, cfr. P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, cit., pp. 492 ss.

[39] Cfr. Gellius, *Noct. Att.* 13.23.1: *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus*; Agostinus, *De civ. Dei* 4.8). Per A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I, Darmstadt 1968 [rist. della 1^a ed. 1955], p. 426, nel passo ciceroniano «The word *libris* is understood, as often with *annales*»; cfr. anche l'edizione curata da M. VAN DEN BRUWAENE, *Ciceron, De natura deorum. Livre premier*, Bruxelles 1970, p. 146: «dans nos livres pontificaux». G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936, pp. 18-19, formula invece l'ipotesi che Cicerone abbia attinto alle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone: «Woher diese Vorstellung stammt, ist nicht zu sagen; doch darf nicht vergessen werden, dass zur Zeit, als Cicero seine philosophischen Schriften abfasste, Varros *Antiquitates* bereits an das Licht getreten waren, und dass Cicero dieses Werk kannte». Infine, F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., p. 94 e 96.

[40] Su questo passo di Servio, vedi da ultimo F. SINI, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano*, cit., pp. 59 s.

[41] M. ADRIANI, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, cit., p. 516: «Ora, è lecito su questa base parlare di tolleranza? A noi interessa, come si è detto, questo sfondo, in quanto vale pregiudizialmente a far intendere un certo tono e tipo di tolleranza vigente a Roma. Volgersi a tutti gli dèi come nel *mos pontificius* delle invocazioni si verifica, e attraverso un rinvio dall'ambito degli dèi conosciuti e nominabili all'ambito dei molti di cui non si sa il nome e che non possono quindi avere un culto determinato, ma dei quali si pensa l'esistenza e cui si vuole rendere perciò un ossequio almeno indiretto attraverso il riconoscimento di un limite che è il limite proprio, è linea implicita alla tolleranza religiosa, perché è confessione della generalità rispetto al particolare di partenza, e quindi ammissione dell'*adventicium*. E' da questo angolo visuale che si legittima un atteggiamento che potremmo dire positivo in quanto ravvisabile in una "apertura" illimitata, e insieme un modo altrettanto costante, ordinato negativamente, poiché quella illimitatezza rivela nonostante tutto dei limiti».

[42] Quanto alla fonte del testo verriano, F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del «de verborum significatu» di Verrio Flacco*, Milano 1964, p. 16 n. 11, ipotizza che possa essere una "glossa catoniana": una delle glosse, cioè, «il cui lemma è costituito da espressioni verbali o nominali tratte dal lessico di Catone (nella quasi totalità dalle orazioni)» (p. 15); nello stesso senso ID., *Opusculum Festinum*, Ticini 1982, p. 15.

[43] J.-L. GIRARD, *Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, in *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 60, 1980, pp. 21 ss.; scopo dichiarato dello studioso è quello di comprendere pienamente la ragione del «fait, solidement attesté, mais devenu un peu surprenant, que les grandes divinités étrangères, et notamment grecques, aient, pour la plupart sans difficulté aucune, trouvé des homologues à Rome». A suo avviso, inoltre, sarebbe un grave errore valutare negativamente il procedimento teologico che stava alla base dell'*interpretatio* sacerdotale: non si tratta, infatti, né di «un confusionnisme dissolvant l'héritage primitif de la religion romaine», né di «un irénisme basé en dernière analyse sur le scepticisme à l'égard de toutes les formes d'esprit religieux»; al contrario, conclude lo studioso francese: «elle permet d'éviter à la fois les conflits ouverts avec les religions étrangères et la conversion de certains éléments de la population à des cultes nouveaux, et témoigne de la sagesse d'un peuple qui ne crut jamais que sa recherche de l'universalité dût passer par une autre voie que par l'approfondissement de ses traditions particulières» (pp. 26 s.).

Qualche anno prima, al complesso fenomeno dell'*interpretatio* aveva dedicato un approfondito studio anche R. BLOCH, *Interpretatio*, in ID., *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève 1976, pp. 1 ss. Pur senza soffermarsi specificamente sugli aspetti generali della complessa problematica, l'illustre studioso non trascurava comunque di evidenziare due questioni: «Tout au long de leur histoire, le jeu de l'*interpretatio* a permis

aux Romains de rapprocher de leurs propres divinités et de leur unir des dieux lointains par les lieux de culte et même, parfois, par leur nature. Certes, un tel processus n'est pas le seul fait de Rome. On retrouve, dans bien des secteurs du paganisme ancien, le sentiment plus ou moins clair que, sous des noms différents, les divers peuples ne pouvaient pas ne pas honorer les mêmes dieux. D'où résulta un mécanisme complexe et réciproque par lequel les divers panthéons antiques se rapprochèrent les uns des autres malgré les différences profondes qui, le plus souvent, les séparaient. Sans doute, cependant, la relative pauvreté de l'imagination religieuse romaine et le caractère essentiellement fonctionnel des dieux de Rome ont-ils permis, plus qu'ailleurs, un très large développement d'*interpretationes* de toutes sortes. La tolérance religieuse, presque constamment attestée, des Romains y trouvait son compte».

[44] In questa prospettiva, risultano chiaramente invecchiate alcune esposizioni manualistiche della materia: cfr., ad esempio, K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., pp. 264 s., per il quale il fenomeno è da intendersi nel senso di "Hellenisierung der Götter": «Die rationalistische Kritik an den überlieferten Vorstellungen, die diese Epoche in Griechenland bewegt hatte, erklang nun, in eindrucksvollen Schlagworten zusammengefasst, vor den Ohren des römischen Publikums. Es konnte seine Wirkung um so weniger verfehlen, als man jetzt zwischen griechischen und römischen Göttern keinen Unterschied mehr zu machen gewohnt war».

[45] «Qu'il ne s'agisse point là d'un phénomène second, mais d'un primat psychologique, c'est ce que prouvent deux expressions spécifiquement latines: *pax deorum*; *religio*. Les Romains désirent, à chaque instant de leur vie publique la "paix des dieux", c'est-à-dire l'assurance qu'au delà de leur nature et de leur activité humaines ils ne rencontrent pas, s'opposant à leur vouloir, la réaction hostile des dieux - y compris (ceci est important) ceux de l'adversaire ou ceux dont le camp est douteux»: queste parole si leggono in un breve, ma denso, paragrafo significativamente intitolato «Il cosmico e il politico: *pax deorum* e *religio*»: J. BAYET, *La religion romaine*, cit., p. 58 [= ID., *La religione romana*, cit., pp. 61 s.].

[46] Cfr. in tal senso R. TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et «religion d'Etat»*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* [Da Roma alla Terza Roma, Rendiconti dell'XI Seminario], a cura di M. P. Baccari, Roma 1994, pp. 23 ss.: la citazione è a p. 31.

[47] L'*evocatio* di Giunone Regina è stata studiata, fra gli altri, da V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, cit., pp. 42 ss.; S. FERRI, *La Iuno Regina di Veii*, in *Studi Etruschi* 24, 1955, pp. 106 ss.; J. HUBAUX, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958, pp. 154 ss.; R. E. A. PALMER, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia 1974, pp. 21 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., pp. 426 s. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., pp. 370 s.]; R. BLOCH, *Interpretatio*, cit., pp. 15 ss.

[48] Sul frammento e sul giurista sono da vedere P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, cit., p. 11 fr. 52; F. P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, cit., p. 29 fr. 1; C. THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906, pp. 59 ss.; PH. E. HUSCHKE - E. SECKEL - B. KÜBLER, *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias*, I, cit., p. 15 fr. 1.

[49] Plinius, *Nat. hist.* 28.18: *Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cuius in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut amplioem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent*; Servius *Dan.*, in *Verg. Aen.* 2.351: *EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est, quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. Et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint*; Macrobius, *Sat.* 3.9.2-5: *Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos; quod aut aliter urbem capi posse non*

crederent, aut etiam si posset, nefas aestimarent deos habere captivos. Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt. Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persecuentibus quicquid de hoc putatur innotuit. Alii enim Iovem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat; alii autem, quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consiviam esse dixerunt. Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimum ignoratum est, caventibus Romanis ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur.

[50] Per il contesto storico dell'evocatio, cfr. V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, cit., pp. 37 ss.; R. BLOCH, *Interpretatio*, cit., pp. 17 s.; N. BERTI, *Scipione Emiliano, Caio Gracco e l'evocatio di Giunone da Cartagine*, in *Aevum* 64, 1990, pp. 69 ss.

[51] Per un esame completo della documentazione antica e della dottrina moderna sulla formula e sul rito, rinvio all'ampio studio di V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, cit.; ma vedi anche K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., p. 125; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., pp. 425 s. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., pp. 369 s.]; J. ALVAR, *La fórmula de la evocatio y su presencia en contextos desacralizadores*, in *Archivo Español de Arqueología* 57, 1984, pp. 143 ss.; ID., *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus, sive dea*, in *Numen* 32, 1985, pp. 236 ss.; J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Kruges in Rom*, Stuttgart 1990, pp. 162 ss.; A. BLOMART, *Die evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom*, in H. CANKIK-J. RÜPKE (a cura di), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, cit., pp. 99 ss.

[52] Le basi per la ricostruzione critica del materiale contenuto negli archivi sacerdotali erano già state poste, nella prima metà dell'Ottocento, dalle opere di I. A. AMBROSCH: *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau 1839, in part. pp. 159 ss.; *Observationum de sacris Romanorum libris particula prima*, Vratislaviae 1840; *Über die Religionsbücher der Römer*, Bonn 1843; *Quaestionum pontificalium caput primum*, Vratislaviae 1848; *Quaestionum pontificalium caput alterum*, Vratislaviae 1850. Sulle compilazioni sacerdotali e sul valore storico-giuridico dei dati provenienti da tali documenti, vedi, fra gli altri, C. W. WESTRUP, *On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College*, København 1929 (lo stesso tema viene poi ripreso dal Westrup nel quarto volume della sua opera di maggiore impegno: *Introduction to early Roman Law. Comparative sociological studies, IV. Sources and Methods*, London-Copenhagen 1950); E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939; R. BESNIER, *Les archives privées, publiques et religieuses à Rome au temps des rois*, in *Studi in memoria di Emilio Albertario*, II, Milano 1953, pp. 1 ss.; G. B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, pp. 41 ss.; infine F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica, I. Libri e commentarii*, Sassari 1983, pp. 17 ss.; J. A. NORTH, *The books of the pontifices*, in *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Avant-propos de Claude Moatti, [Collection de l'École Française de Rome, 243] Rome 1998, pp. 45 ss.

[53] F. SINI, *Documenti sacerdotali e lessico politico-religioso di Roma arcaica*, in *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità (Torino, 28-29 aprile 1978)*, a cura di I. Lana e N. Marinone, [Suppl. al vol. 113, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*], Torino 1980, pp. 127 ss.; più in generale vedi C. NICOLET, *Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches, ibid.*, pp. 19 ss.

[54] Cfr., in tal senso, le «Remarques préliminaires sur la dignité et l'antiquité de la pensée romaine» di G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris 1969, pp. 9 ss.; in quelle pagine l'illustre studioso francese ha dimostrato, in maniera peraltro assai convincente, che «des techniques aussi complexes que l'*augurale ius* et le *ius civile* étaient constituées dès la fin des temps royaux, avec la réglementation rigoureuse que nous leur connaissons au seuil de l'Empire» (25).

Già negli studi sulla giurisprudenza romana di P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik, I. Bis auf die Catonen*, Berlin 1888, pp. 15 ss., si

dedicava ampio spazio all'analisi della «pontificale Jurisprudenz» e al ruolo insostituibile dei suoi «Ritualvorschriften», intesi non senza ragione come modelli della successiva elaborazione giurisprudenziale. Nello stesso senso, G. NOCERA, *Jurisprudenzia. Per una storia del pensiero giuridico romano*, Roma 1973, pp. 11 ss.; ma soprattutto F. WIEACKER, *Altrömische Priesterjurisprudenz*, in *Iuris professio. Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag*, Wien-Graz-Köln 1986, pp. 347 ss.; ID., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, I, München 1988, pp. 310 ss.; cfr. anche M. BREITONE, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari 1987, pp. 107 ss.; A. SCHIAVONE, *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Torino 1994, pp. 4 s.; e C.A. CANNATA, *Per una storia della scienza giuridica europea, I. Dalle origini a Labeone*, Torino 1997, pp. 33 ss.

[55] Per la critica all'interpretazione "statualista" del sistema giuridico-religioso romano, rinvio ad alcuni studi di P. CATALANO: *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974, pp. 41 ss. (con ampia analisi [pp. 52 ss.] dei motivi di opposizione nei confronti della «Staatslehre» mommseniana, presenti nella cultura giuspubblicistica italiana dell'Ottocento); *La divisione del potere in Roma repubblicana*, in P. CATALANO - G. LOBRANO, *Il problema del potere in Roma repubblicana* [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 1], Sassari 1974, pp. 9 ss. = ID., *La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, VI, Torino 1974, p. 673 ss. Da vedere anche J. BLEICKEN, *Lex publica. Gesetze und Recht in der römischen Republik*, Berlin-New York 1975, pp. 16 ss. («Kritik der Staatsrechtslehre von Th. Mommsen»). Più di recente, tutta questa problematica è stata riaffrontata, con importanti contributi critici e metodologici, da G. LOBRANO, *Note su «diritto romano» e «scienze di diritto pubblico» nel XIX secolo*, in *Index 7*, 1977 [ma 1979], p. 66; *Il potere dei tribuni della plebe*, Milano 1982, pp. 6 ss.; *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni* [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 5], Sassari 1990, pp. 81 ss.; *Res publica res populi. La legge e le limitazioni del potere* [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 10], Torino (1994) 1996, pp. 42 ss.

[56] Per il significato e l'antichità del termine vedi A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, 3ª ed., I, Torino 1964, p. 41. Derivano certamente dagli archivi dei sacerdoti sia il *carmen saliare* (frammenti in: C. M. ZANDER, *Carminis saliaris reliquiae*, Lundae 1888; B. MAURENBRECHER, *Carminum Saliarium reliquiae*, in *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. XXI, 1894, pp. 315 ss.; W. MOREL, *Fragmenta poetarum latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, 2ª ed. (1927), rist. Stutgardiae 1963, pp. 1 ss.) sia il *carmen Arvale* (sul quale vedi: M. NACINOVICH, *Carmen Arvale*, 2 voll., Roma 1933-1934; E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, cit., pp. 99 ss.; G. RADKE, *Archaisches Latein*, Darmstadt 1981, pp. 100 ss.; I. PALADINO, *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma 1988, pp. 195 ss.); ma anche le solenni formule giuridico-religiose di cui le fonti ci hanno conservato i testi: *Inauguratio*, in Titus Livius 1.18.6 ss.; *foedus*, in Titus Livius 1.24.3 ss.; *indictio belli*, in Titus Livius 1.32.11-13; *deditio*, in Titus Livius 1.38.2; *devotio*, in Titus Livius 8.9.16; *evocatio*, in Macrobio, *Sat.* 3.9.7. Cfr. C. M. ZANDER, *Versus Italici antiqui*, Lundae 1890; C. THULIN, *Italische sakrale Poësia und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906; G. APPEL, *De Romanorum precationibus*, [Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten, 7.1] (Gissae 1909) rist. an. New York 1975; G. B. PIGHI, *La poesia religiosa romana*, Bologna 1958.

[57] Quintilianus, *Instit. orat.* 1.6.39-41: *Verba a vetustate repetita non solum magnos adsertores habent, sed etiam adferunt orationi maiestatem aliquam non sine delectatione: nam et auctoritatem antiquitatis habent, et, quia intermissa sunt, gratiam novitati similem parant. Sed opus est modo, ut neque crebra sint haec nec manifesta, quia nihil est odiosius adfectione; nec utique ab ultimis et iam oblitteratis repetita temporibus, qualia sunt «topper» et «antegerio» et «exanclare» et «prosapia» et Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta. Sed illa mutari vetat religio et consecratis utendum est.* Cfr. E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978, p. 166.

[58] N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1864), 16^a ed., Paris 1898, p. 197: «Toutes ces formules et ces pratiques avaient été léguées par les ancêtres qui en avaient éprouvé l'efficacité. Il n'y avait pas à innover. On devait se reposer sur ce que ces ancêtres avaient fait, et la suprême piété consistait à faire comme eux. Il importait assez peu que la croyance changeât: elle pouvait se modifier librement à travers les âges et prendre mille formes diverses, au gré de la réflexion des sages ou de l'imagination populaire. Mais il était de la plus grande importance que les formules ne tombassent pas en oubli et que les rites ne fussent pas modifiés» [= ID., *La città antica*, trad. it. di G. Perrotta (1924), rist. con nota introduttiva di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1972, p. 202].

[59] La distinzione tra i *decreta* e i *responsa* sacerdotali non risulta del tutto chiara in dottrina: per tutti, P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik*, cit., pp. 29 ss.; E. DE RUGGIERO, v. *Decretum*, in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, II.2, Roma 1910, pp. 1497 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2^a ed., München 1912, pp. 541 s., 527 ss., 551; F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, 2^a ed., Oxford 1953, pp. 15 ss. [= ID., *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. a cura di G. Nocera, Firenze 1968, pp. 37 ss.]. Nell'ambito di uno studio più ampio sulla normativa decretale in Roma repubblicana, si occupa dei *decreta pontificum* G. MANCUSO, *Studi sul decretum nell'esperienza giuridica romana*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 40, 1988, pp. 78 ss.; infine da menzionare (ma non ho potuto vedere) L. L. COHEE, *Responsa and decreta of Roman priesthoods during the Republic*, Dissertation University of Colorado at Boulder 1994. Per quanto riguarda i *responsa*, non è neppure certo se, e in che misura, essi vincolassero il magistrato, il senato o il privato che li avevano richiesti; tuttavia il prestigio dei sacerdoti era tale da far sì che raramente venissero disattesi. Cfr. Cicero, *De harusp. resp.* 6.12: *Quae tanta religio est qua non in nostris dubitationibus atque in maximis superstitionibus unius P. Servili ac M. Luculli responso ac verbo liberemur? De sacris publicis, de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio quod fit pro salute populi Romani, quod post Romam conditam huius unius casti tutoris religionum scelere violatum est quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano, semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

[60] Mi permetto di rinviare a quanto ho già trattato in un mio precedente lavoro (F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 163 ss.), dove credo di aver dimostrato la sostanziale continuità della tradizione documentaria sacerdotale, individuando, anche, alcune probabili revisioni o sistemazioni dei materiali degli archivi nel corso della storia di Roma.

RENATO DEL PONTE

Pontremoli

“*E nos Lases iuuate*”. I Lari nel sistema spazio-temporale romano

SOMMARIO: 1. Il *lucus Deae Diae* e i Fratelli Arvali: i Lari come protettori dell’*ager Romanus*. – 2. *Compitalia sive Laralia*: i Lari come protettori dei quartieri e loro funzione “politica”. – 3. Dalla capanna protostorica all’editto di Teodosio: relazione tra fuoco e Lari. – 4. I Lari come difensori del *pomerium*, in qualità di *di terrestres* (v. la formula della *devotio*) rappresentano la dimensione orizzontale del *mundus*. – 5. Conclusione: Romolo e Remo, Lari Protettori, al centro dell’*urbs* e dell’*orbis*.

1. – Il *lucus Deae Diae* e i Fratelli Arvali: i Lari come protettori dell’*ager Romanus*.

Al quinto miglio della *via Campana*, cioè a circa 7 Km. e mezzo dal centro di Roma, sorgeva l’antichissimo *lucus* della *Dea Dia*[1], sede cultuale dell’unica confraternita religiosa romana i cui membri si chiamassero col nome di “fratelli” (i Luperci erano fra loro semplici *sodales*): cosa che ha fatto supporre tra di loro una unione più intima, tale da trasformare in qualche modo il loro *status* come membri di una nuova famiglia spirituale, e riscontrabile in ambito italico col solo caso dei dodici Fratelli Atiedii di Gubbio[2]. Come i mesi dell’anno i *Fratres Arvales* erano 12, un numero che ricorre anche nella composizione del sodalizio dei Luperci e in quello dei *Salii*: ma in questi si hanno due gruppi di 12 membri per ciascun collegio, mentre nel sodalizio arvale vi è un solo gruppo di 12 membri.

La cosa era giustificata dalla tradizione col fatto che, mentre i due gruppi dei Luperci erano considerati rispettivamente i discendenti ideali di Romolo e Remo, il solo Romolo era divenuto Arvale alla morte del dodicesimo figlio di Acca Larenzia, la madre dei componenti del primo sodalizio e contemporaneamente la nutrice dei divini gemelli. Il fatto del mancato inserimento di Remo tra gli Arvali è certamente da porsi in relazione alla sua tragica fine, allorché fu vittima della prima sanzione

intesa a difendere le mura primigenie dell'Urbe. In tal modo Remo diveniva il prototipo dei *lemures*, i morti insoddisfatti, la cui festa si celebrava, nella prima metà di Maggio, nei tre giorni dei *Lemuria* (9,11,13), a cui calendarialmente si contrapponevano, nella seconda metà del mese, proprio i tre giorni (alternativamente il 17, 19, 20 e il 27, 29, 30) in cui agivano sacralmente i Fratelli Arvali.

La riunione dei *Fratres* nel *lucus Deae Diae* avveniva il 19 o il 29 di maggio e la liturgia che vi veniva svolta, minuziosa e assai complessa, ci è nota attraverso i frammenti dei loro processi verbali (detti per lo più *Acta* dagli studiosi moderni)[3], collocati fra il I e il III secolo d.C. ma dalle caratteristiche proprie ad una grande arcaicità.

In una cerimonia segreta e a porte chiuse (dal momento che dal tempio di *Dea Dia* venivano fatti uscire tutti gli estranei, compresi gli inservienti)[4], succinte le toghe e forniti ciascuno di un *libellus*, i Fratelli intonavano, aiutandosi col movimento ritmico dei piedi proprio della danza sacra, il noto inno che così recita:

“E NOS LASES IVVATE (ripetuto tre volte)
NEVE LVE RVE MARMAR SINS INCVRRERE IN PLEORES (idem c.s.)
SATVR FV FERRE MARS LIMEN SALI STA BERBER (idem c.s.)
SEMVNIS ALTERNEI ADVOCAPIT CONCTOS (idem c.s.)
E NOS MARMAR IVVATO (idem c.s.)
TRIVMPE (ripetuto cinque volte)”.

È una preghiera, dunque, rivolta, oltre che alla poco nota categoria divina dei *Semones*[5], al dio guerriero Marte, non perché porti la guerra altrove, ma perché impedisca alla guerra di devastare il territorio dei Lari, e ai Lari stessi appunto, qui intesi senza dubbio come i *Lares Praestites* o *publici*, coloro che garantiscono «la sicurezza di tutto ciò che resta sotto i loro occhi e proteggono le mura della Città»[6]. Un valore ribadito da quella espressione *pleores* (= *plures*), il cui concetto, come ha scritto il Catalano, «serve ad esprimere l'attiva partecipazione della maggioranza e sembra sorgere parallelamente al concetto di *populus*»[7]. I *Lares* (*Lases* è la forma arcaica anteriore all'introduzione del rotacismo a Roma nel IV secolo a.C.), qui attestati per la prima volta in un documento pubblico, sono invocati per primi come entità divine della terza funzione, cioè della prosperità e del *populus* (= *pleores*), che sono minacciati. La teologia dei Fratelli Arvali, sacerdoti della prima funzione e, in quanto tali vestiti di bianco (colore caratteristico della sovranità magico-giuridica) come specialisti dell'aspetto femminile di *Dius* (*Dea Dia*), quello che lega la società umana alla sua terra, gli *arva* che recano i *fruges* (*Fratres Arvales dicti sunt qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant arva*: Varro, *De ling. Lat.* 5.85), riguarda dunque la fecondità della terra, ma concerne di conseguenza la difesa del territorio, e quindi la santità del

patto che garantisce la proprietà e l'uso della terra (vale a dire le tre funzioni)[8]. La richiesta di aiuto ai Lari non presuppone, allora, l'estensione del campo d'azione dei Lari stessi all'agricoltura, quanto la licenza di raccogliere i prodotti di quella terra che (in qualità di mitici antenati del popolo romano) era stata ed è ancora, metastoricamente, loro. Un concetto, questo, rafforzato dalla constatazione che il *lucus* della *Dea Dia*, al quinto miglio della *via Campana*, attribuita dal Coarelli, insieme con la *via Salaria*, sua continuazione, «al livello più arcaico documentabile»[9], è stato da lui ritenuto come uno dei limiti dell'*ager Romanus antiquus* e corrispondente «con grande probabilità al [territorio del]la 'città romulea dell'VIII secolo'»[10]. E del resto, *ager Romanus* è «concetto che risale, secondo la tradizione, a Romolo»[11]. Tuttavia, il sito del *lucus Deae Diae*, trovandosi *trans Tiberim*, non poteva, a nostro giudizio, essere compreso, per ragioni di giurisprudenza sacra, nell'*ager Romanus antiquus*. Infatti: *Pectuscum Palati dicta est ea regio Urbis, quam Romulus obversam posuit, ea parte, in qua plurimum erat agri Romani ad mare versus, et qua mollissime adibatur Urbs, CUM ETRUSCORUM AGRUM A ROMANO TYBERIS DISCLUDERET, caeterae vicinae civitates colles aliquos haberent oppositos* (Festus., p. 232 L.). Inoltre: *Anio... Latium includit a tergo* (Plinius, *Nat. Hist.* 3.54). In altri termini, considerato nel diritto augurale il particolare valore religioso dei fiumi, il territorio annesso da Romolo verso la fine del suo regno, quello dei cosiddetti *septem pagi* (cfr. Plut., *Rom.* 25.5), non può a rigore essere considerato *ager Romanus* e il *lucus* degli Arvali deve essere ritenuto come un santuario di frontiera delimitante non l'*ager Romanus*, ma i *fines populi Romani* in direzione sud-ovest[12].

Non saremo dunque molto lontani dal vero supponendo che l'arcaico rituale dei Fratelli Arvali (riformato, certo, da Augusto, lui stesso *frater Arvalis* [*Mon. Ancyr.* I, 7], col consueto rispetto della sua base antica) risalga, nelle linee essenziali della sua formulazione, ai primi tempi della monarchia, così come la struttura del collegio stesso possa addirittura preesistere alla fondazione dell'Urbe[13].

2. – *Compitalia sive Laralia*: i Lari come protettori dei quartieri e loro funzione "politica".

Come si è visto, quella del sodalizio Arvale era una cerimonia essenzialmente legata ai valori della terra e da mettersi in relazione con analoghe feste di fine anno, come le *Feriae Sementivae* di novembre, sacre a Cerere e Tellus. Del resto, se le nuove cariche all'interno del sodalizio, come risulta dagli Atti, erano destinate ad entrare in vigore ai prossimi *Saturnalia* per durare sino ai seguenti, l'anno arvalico doveva dunque iniziare da quella grande festa della semina, i *Saturnalia*

(*Saturnus a satu*, affermano etimologisti antichi e moderni)[14], con cui aveva inizio il ciclo delle lavorazioni campestri. E a una festa di "capodanno" mobile, annoverata tra quelle *conceptivae* o non fisse, legata anch'essa alle *Feriae Saturni* (iniziava infatti «pochi giorni dopo i Saturnali» per Dionigi di Alicarnasso, IV.14.4), ci rinvia la più importante celebrazione dedicata ai Lari, i *Compitalia* detti anche *Laralia*, proclamata da un magistrato pubblico, un pretore, con la formula solenne tramandataci da Macrobio:

DIENONI (= DIE NONO) POPULO ROMANO QUIRITIBUS
COMPITALIA ERUNT[15].

Era, questa, la festa dei *compita* o crocicchi, dedicata ai *Lares Viales*, là dove le strade "si incontrano" (*competunt*: Varro, *De ling. Lat* 6.25). In quella occasione, nel punto di congiunzione delle diverse proprietà agrarie, poi dei rioni, i Lari, riuniti in una rudimentale cappella, accoglievano le famiglie della zona per rustici *ludi* e offerte sacrificali. Se i *Lases* degli Arvali erano invocati a protezione dell'*ager Romanus*, qui i *Lares Viales* dovevano essere intesi come genii protettori dei singoli *pagi* e quindi, idealmente, come i primordiali abitanti e/o antenati degli attuali abitanti. E ciò era dimostrato dal fatto che:

«Le spose, secondo un'antica legge romana, giungendo dal marito erano solite recare tre monete (= tre assi). Una, che tenevano in mano, la consegnavano al marito quasi a titolo di acquisto; un'altra, che recavano su un piede, la ponevano sul focolare dei Lari familiari; una terza, che avevano riposto in una sacca da viaggio, erano solite riserarla per il crocicchio del rione»[16].

I *Laralia* rientravano, a giudizio di Antistio Labeone[17], fra i *Popularia Sacra*: una festa, dunque, né del tutto privata, né del tutto pubblica, che la tradizione collegava ai sovrani etruschi e certamente risalente a un'epoca a cui era ignota «la giustapposizione fra *publicus* e *privatus*», così come, del resto, sarebbe da dirsi per lo «stesso concetto di *populus Romanus Quirites*»[18]. La contrapposizione tra "rionale" e "civico" non creava incompatibilità finché era tenuta sul piano culturale: questa sarebbe emersa, invece, quando avrebbe invaso il campo politico[19]. D'altronde, proprio i *collegia Larum*, a cui i *Compitalia* erano affidati, "assunsero caratteri politici (di 'concentramenti di partito)': disciolti dal senatoconsulto del 64 a.C., furono riammessi nel 58 a.C. dalla *lex Clodia de collegiis*. Tra il 14 e il 7 a.C. il culto dei Lari fu da Augusto trasformato in culto pubblico"[20].

3. – Dalla capanna protostorica all’editto di Teodosio: relazione tra fuoco e Lari.

L’8 novembre del 392, essendo consoli Arcadio per la seconda volta e Rufino, l’imperatore Teodosio emanava da Costantinopoli un editto inteso a combattere all’interno delle stesse case private l’ultima resistenza dell’antica religione, proibendo di venerarvi «con rito segreto il Lare per mezzo del fuoco, il [proprio] Genio per mezzo del vino, i Penati per mezzo di profumi» (CTh. 15.10.12).

Non sta a noi qui domandarci se il provvedimento (una «morte per decreto» è stata autorevolmente definita)[21] avesse potuto avere qualche efficacia pratica – almeno per l’immediato – in riferimento al culto privato: resta il fatto, in ogni modo, che questa sarà l’ultima attestazione pubblica di un culto, quello del fuoco, le cui origini si può dire coincidessero con quelle stesse della stirpe latina.

Nelle rotonde capanne preistoriche la fiamma del focolare domestico fu certamente considerata la prima forma divina oggetto di culto: questa ardeva di norma in un piccolo incavo del terreno, talora costituito da un fornello di terracotta a cui si associavano piccoli alari di pietra, forse la più remota rappresentazione aniconica dei Lari domestici. Del resto, la più antica attestazione di uno stretto legame tra la capanna preistorica (di cui l’*aedes Vestae* e lo stesso tempio di *Dea Dia* riproducevano le sembianze: poiché Vesta «è la Terra», afferma Ovidio, in *Fasti* 5.27)[22], il suo focolare e i primi luoghi di culto pubblico, è oggi documentato nel territorio laziale a *Satricum*, dove, al di sotto delle fondazioni del tempio di *Mater Matuta* (fine sec. VII a.C.) è stata con precisione individuata una capanna cultuale di forma ovale (fine IX sec. a.C.), con un focolare ed una fossa interpretata proprio come un *mundus*[23].

Si consideri adesso il pomeriggio romuleo lungo le falde del Palatino, con al centro la *fossa della Roma Quadrata* (da non confondersi col *mundus*), là dove forse era esistito un primordiale sacello sacro alla dea Caca: apparirà come un ampio circuito inaugurato dall’andamento ellittico, in cui i limiti dell’*urbs* (che Varrone [*L.L.* 5.143] fa derivare da *orbis*, “cerchio”, e da *urvum*, “curvo”) sono concepiti come quelli di un’unica e vasta abitazione protostorica. Da una parte, ai suoi estremi ma all’interno, non molto lontano dal *mundus* del Comizio, l’*aedes Vestae*, di pianta circolare, sarà il focolare della città, dove brilla un fuoco casto e inestinguibile alimentato incessantemente da vergini sacerdotesse. Dall’altra diversi fuochi sparsi sono accesi dinanzi a vari templi per ricevere le offerte agli dèi tutelari della comunità.

Si tratta delle *arae*, altari dalla base quadrangolare: quindi orientati e legati, secondo le rigorose norme augurali, alle quattro regioni del cielo. Se il *pomerium*, per quanto inaugurato, non era detto *templum*,

non poteva essere affatto di forma rettangolare come supposto da taluno[24] né aveva necessaria orientazione, cosa che toglie ulteriori dubbi sul fatto che l'espressione *Roma Quadrata* potesse riferirsi al pomerio delimitato dal solco primigenio.

«È probabile», ha scritto Mircea Eliade, «che il primitivo modello di Roma sia stato un quadrato inscritto in un cerchio: la diffusione estesissima della tradizione gemella del circolo e del quadrato invita a supporlo»[25]. E da questa dialettica del rotondo e del quadrato, diremo noi, da questa ierogamia di Cielo e Terra, si può dire tragga origine la città di Roma.

L'editto teodosiano dell'8 novembre, per una circostanza singolare (o forse ricercata?) cadeva in uno di quei tre giorni dell'anno che l'antico calendario contrassegnava con l'espressione *MUNDUS PATET* (che noi tradurremo: «si apre la fossa che mette in comunicazione i tre mondi»), ponendo in tal modo in stretta relazione il fuoco del focolare domestico e i Lari (nel caso citato "il Lare", che al singolare si riferiva propriamente al *Lar familiaris*, tutelar della famiglia nel suo senso più ampio, quindi anche degli schiavi). La relazione è dunque fra "l'anima della famiglia", il fuoco e la memoria religiosa dei suoi progenitori, sì che nel testo teodosiano è molto difficile separare le due entità - a tal punto nella pratica rituale e nello stesso linguaggio ufficiale, esse erano associate nella mentalità degli antichi.

Se in precedenza abbiamo rilevato la funzione tutelare dei Lari ai confini dell'*ager Romanus* e, in qualità di *Viales*, dei singoli rioni della città, ora il riferimento al *mundus* ci riporta al 'centro' (da intendersi in senso qualitativo e non geometrico) dell'*urbs* e dell'*orbis*, la forma del quale - a giudizio di Catone[26] - corrispondeva a quelle del mondo celeste e del mondo infero. Si spiega allora perché Romolo, nel momento di tracciare il solco fatale, avrebbe invocato (oltre a Giove e a *Mars pater*) anche *Vesta mater*, la casta custode del focolare: un atto dovuto e naturale, dal momento che proprio sopra la fossa del *mundus* lo stesso fondatore avrebbe acceso il primo focolare della compagine romana[27]. Resta ora da meglio definire la funzione dei Lari in relazione a questo 'centro'.

4. – I Lari come difensori del *pomerium*, in qualità di *di terrestres* (v. la formula della *devotio*) rappresentano la dimensione orizzontale del *mundus*.

La definizione del più antico pomerio, l'area sacra di rispetto che il fondatore avrebbe tracciato intorno e ai piedi del Palatino superando la sella che lo unisce alla Velia secondo un andamento antiorario, procedeva, a giudizio di Tacito[28], dall'*ara Maxima* a quella di Conso, indi alle *Curiae Veteres* e al *sacellum Larum*. Questo sacello dei Lari (da intendersi come

i *Lares publici populi Romani Quiritium* o *Praestites*), certamente di fondazione antichissima se associato al tracciato romuleo, sorgeva in un sito di singolare importanza topografica, sul bordo meridionale della *Sacra via*, sulla Velia. Lì, ci dice Solino (1.23), re Anco Marcio ebbe il suo focolare, cioè la sua reggia: *in summa Sacra via, ubi aedes Larum est*, ubicazione confermata nel testamento di Augusto (*Mon. Ancyr.* IV.7) a proposito della ricostruzione della (allora) vera e propria *aedes*, da lui compiuta nel 4 d.C.[29]

Dal momento che la *Sacra via* faceva quasi da circonvallazione esterna alla *Roma Quadrata* del Palatino, dalla *Curiae Veteres* al *Fornix Fabianus* del Foro, il tempietto dei Lari sull'alto della via doveva costituire una sorta di *compitum* o crocicchio stradale, se sorgeva all'incrocio della *Sacra via* col clivo Palatino. Tuttavia, si potrebbe più propriamente parlare di un "crocicchio di Stato" se i Lari vi dovevano svolgere la medesima funzione difensivo-offensiva riscontrata nella formula della *devotio* fatta recitare dal pontefice massimo Marco Valerio al console Decio Mure prima che questi si scagliasse, sacrificando se stesso, contro i nemici:

«O Giano, o Giove, o padre Marte, o Quirino, o Bellona,
o Lari, o dèi Novensili, o dèi Indigeti,
o divinità che avete potere su di noi e sui nemici,
o dèi Mani, vi prego...»[30].

Una formula rivolta, appunto, contro chi rappresenti una minaccia esiziale per la stessa sopravvivenza dell'*urbs*, quasi fosse giunto in prossimità della cinta sacra delle mura.

Ora, in un suo attento studio, Emilio Peruzzi[31] ha riconosciuto nella formula della *devotio* tre gruppi di divinità: *di caelestes*, *di terrestres* e *di inferni*, alla cui seconda categoria, quella dei *terrestres*, «costituita da mortali divinizzati», sono ascritti, oltre ai *novensiles* e agli *indigetes*, i *Lares*, cioè le anime divinizzate degli antenati.

Se ora ritorniamo al *mundus* del Comizio (dal Coarelli identificato con quel singolare monumento, di cui rimangono resti, definito significativamente *umbilicus Urbis*)[32], questa dimensione "terrestre" dei Lari, rapportata al *mundus* come «luogo di intersezione dei tre livelli cosmici»[33], attribuisce ai Lari stessi la dimensione mediana o "orizzontale" del sacro: in quanto tale presente *ab origine* in ogni altare o luogo sacro inteso come spazio privilegiato diverso qualitativamente dal resto del territorio. Lì appunto, come ha scritto M. Eliade in riferimento alla simbologia del *mandala* (in cui l'analogia col *mundus* è più che evidente), «il sacro si manifestava mediante una rottura di livello che permetteva la comunicazione tra le tre zone cosmiche: cielo, terra, regione sotterranea»[34].

5. – Conclusione: Romolo e Remo, Lari Protettori, al centro dell'urbs e dell'orbis.

Se molto appropriatamente è stato detto come il *mundus*, la fossa scavata da Romolo al centro ideale dell'urbs – successivamente circondata dalle mura – contribuisca «a mettere in evidenza il nesso fra spazio e tempo», poiché «il centro religioso dello spazio è anche il punto iniziale della storia del popolo romano»[35], le connessioni da noi individuate tra questo, l'urbs, l'ager Romanus, il pomerium e i Lari sono servite a metterne in evidenza la rilevanza "pubblica" di vigili tutori dello spazio romano e di silenti custodi del suo tempo sacro. È evidente che qui ci si riferisce particolarmente ai *Lares Praestites*, la dedica del cui altare ricorreva il 1° maggio[36], giorno stesso sacro alla dea Maia («cioè la Terra», sosteneva Cornelio Labeone)[37], alla quale gli antichi connettevano etimologicamente i *maiores* o "antenati".

Remo, accolto tra i *lemures* dopo la violazione dei *novos muros*[38], sarà tuttavia destinato a conciliarsi col fratello divenendo con lui Lare domestico nella reggia di Anco.

Dei due Lari Pubblici della città, è vero, solo uno è il fondatore della stirpe, l'eponimo dell'Urbe, il suo *Lar familiaris*, per modo di dire, ma il sangue versato da Remo sulla zolla infranta dal *sulcus primigenius* ha legato anche lui indissolubilmente al suolo di quel sito, destinato nel volgere dei tempi a diventare veramente 'centro' e intersezione di realtà universali[39].

(*) Il testo qui pubblicato corrisponde alla relazione presentata nel XXII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «Città ed Ecumene. I luoghi dell'universalismo, da Roma a Costantinopoli a Mosca» (Roma, Campidoglio, 12-23 aprile 2002).

[1] Sorgeva nei pressi dell'odierna stazione della Magliana, là dove sarebbe sorto il piccolo cimitero di Generosa, dipendente in antico dal titolo di San Crisogono. Cfr. N. TURCHI, *Il rituale degli Arvali*, in *Saggi di storia delle religioni*, Foligno 1924, p. 154 nota. Dello stesso cfr. anche *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, pp. 317-320.

La *via Campana* era così detta perché *in campum, sive, ut Itali dicunt, "in campagna"*, ...ducebat (FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, V. I, p. 456). Più esattamente, conduceva (e lì finiva) sino al campo delle saline a nord della futura città di Ostia, zona strappata da Romolo agli Etruschi e definitivamente assoggettata da Anco Marzio.

[2] Sui Fratelli Arvali cfr. G. DEVOTO, *Gli antichi Italici*, Firenze 1977, pp. 208 e ss. Varro, *De ling. Lat.* 5.85, mette i Fratelli Arvali in relazione con le "fratrie" del mondo greco.

[3] Più che *Acta* dovrebbero essere definiti più propriamente *commentarii* (così F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica. I. Libri e commentarii*, Sassari 1983, p. 112, sulla scorta di un'osservazione di E. De Ruggiero [v. p. 139, n. 118]).

[4] Dagli *Acta Fratrum Arvalium* del 218: *Omnes fores exierunt, ibi sacerdotes clusi, succincti, libellis acceptis carmen descendentes tripodaverunt in verba haec: e nos Lases iuuate, etc.*

[5] Rinvio a G.B. PIGHI, *La preghiera romana*, in AA.VV., *La preghiera*, Roma 1967, pp. 605-606, che mette in relazione i *Semones* con *Semo Sancus Dius Fidius* e *Salus Semonia* e ipotizza l'esistenza di una **Dia Semonia* «nel cui nome si restringerà attraverso i secoli tutto il significato di questa teologia».

[6] Ovidius, *Fasti* 2.6.15.

[7] P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974, p. 159.

[8] Cfr. G.B. PIGHI, *La preghiera*, cit., p. 604.

[9] F. COARELLI, *I santuari, il fiume, gli empori*, in AA.VV., *Storia di Roma. I. Roma in Italia*, Torino 1988, p.133.

[10] *Ibidem*, p. 135 (con bibliografia alle note 30 e 31). Plutarco (*La fortuna dei Romani*, 5) riporta la notizia che re Anco Marcio avrebbe fondato un tempio di *Fors Fortuna* nei pressi di quello più antico di *Dea Dia* (secondo altri l'iniziativa sarebbe stata di Servio Tullio).

[11] P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.16,1, Berlin-New York 1978, pp. 492-493.

[12] Conto di ritornare in maniera più ampia su tale complessa questione in seguito e in altra sede.

[13] Sarà sufficiente ricordare, nel rituale arvale, l'interdizione dall'uso del ferro, l'utilizzo dell'*olla terrea* e il sacrificio a *Dea Dia* su un fornello d'argento ornato di zolle cespugliose, ricordo di una prassi antichissima.

[14] Cfr. Festus, pp. 202 e 432 L.; Arnobius 4.9; Varro, *De ling.Lat.* 5.64 (condividono il parere antico Preller, Wissowa, Warde-Fowler, Thulin). Si ricorderà che la festa dei *Saturnalia* del 17 dicembre è preceduta dai *Consualia* del 15 e seguita dagli *Opalia* del 19 (inglobata, quest'ultima, da Augusto nei giorni saturnali), solennità tutte dalle caratteristiche agrarie.

[15] Macrobius, *Sat.* 1.4.27; cfr. Aulus Gellius, *Noct. Att.* 10.24.3.

[16] Varro, *De vita populi Romani*, I (= Nonius, p. 531 L.).

[17] Cit. in FEST., 298 L.

[18] P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, cit., pp. 124-125.

[19] Cfr. D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, Milano 1988, pp. 24-25. L'origine della funzione "politica" dei Lari va ricercata, a nostro giudizio, nella prassi, antichissima, della deposizione dei propri *Lares* da parte dei *clientes* fra i *Lares* del *patronus*: l'allentarsi col tempo del significato psicologico e religioso del gesto ne avrebbe accentuato la strumentalizzazione politica. Anche qui Augusto è intervenuto come restauratore dell'uso antico, con intenti, s'intende, affatto nuovi.

[20] P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, cit., pp. 124.

[21] L'espressione è di J. BAYET, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1959, p. 298, e fatta propria da F. SINI, "Sua cuique civitati religio". *Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001, pp. 159-167.

[22] I più recenti scavi nel *Latium Vetus* hanno ben documentato il tipo di struttura della capanna protostorica da noi descritto. Si vedano ad esempio: A. GUIDI, *Luoghi di culto nei centri protourbani laziali* e (in riferimento alla più antica capanna "del capo" sul Palatino) P. BROCATO, *La ricostruzione della capanna I del Cermalò*, in AA.VV., *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, Roma 2000, pp. 330-331 e 241-242.

[23] Cfr. P. BROCATO, *La capanna cultuale di Satricum* e A. CARANDINI, *Variazioni sul tema di Romolo*, in AA.VV., *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, cit., pp. 329 e 124.

[24] Cfr. A. CARANDINI, *Variazioni sul tema di Romolo*, cit., pp. 125-126.

[25] M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, 3a ed., Torino 1966, p. 385 (che rinvia a A. H. ALLCROFT, *The Circle and the Cross*, London 1927). Se si suppone (come A. CARANDINI, *Variazioni*, cit., p. 128) che i quattro angoli salienti del pomerio (coincidenti con luoghi di culto, nella descrizione tacitiana) costituiscano la derivazione (o proiezione augurale) «degli angoli del *templum* augurale stabilito sul *Cermalus*», l'immagine suggerita da Eliade del quadrato iscritto in un cerchio appare pertinente.

[26] Catone, nei suoi *Commentarii iuris civilis* (Festus, 144 L., che attinge ad Ateio Capitone, *De iure pontificio*), definisce il *mundus* come *nomen impositum ab eo mundo, qui supra nos est*. Cfr. anche P. CATALANO, *Aspetti spaziali*, cit., p. 451.

[27] Ovidius, *Fasti* 5.824-828.

[28] Cfr. Tacitus, *Ann.* 12.24.

[29] Questo era un tempio vero e proprio, con colonnato, trabeazione, timpano e cella ricoperta da un tetto, se quest'ultimo fu attraversato da un fulmine, che non lo bruciò, già nel 106 a. C. (cfr. Iul. Obs. 41). Si veda anche G. LUGLI, *I Templi dei Lari e dei Penati sulla Velia*, in *Melanges offerts à J. Marouzeau*, Paris 1948, pp. 26 ss.

[30] Livius 8.9.6.

[31] E. PERUZZI, *I Romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, Firenze 1990, pp. 99-100.

[32] Cfr. F. COARELLI, *Il Foro romano. Periodo arcaico*, Roma 1988, pp. 199 ss. (v. pp. 210-217 per il riferimento specifico).

[33] M. ELIADE, *Trattato*, cit. p. 385 (che rinvia a Macr., *Sat.* 1.15.18).

[34] M. ELIADE, *Lo Yoga, immortalità e libertà*, 3a ed., Firenze 1982, p. 210.

[35] P. CATALANO, *Aspetti spaziali*, cit., p. 464.

[36] Cfr. Ovidius, *Fasti* 6.129-130.

[37] Macrobius, *Sat.* 1.12.20.

[38] Cfr. Livius 1.7.2. Circa la relazione tra Romolo, Remo e le prime mura della città, rinvio al mio intervento, tenuto al XXI Seminario di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" in Campidoglio, dedicato alla *Santità delle mura e sanzione divina*.

[39] Per l'elaborazione di questo saggio sono state indispensabili alcune opere non citate nelle note: A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*, 2 voll., Milano 1896-1903; G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano 1977; C. AMPOLO, *Commento a Plutarco, Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988; A. DUBOURDIEU, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma 1989; R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano 1992; A. CARANDINI, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997.

FRANCESCO SINI
 Università di Sassari

Diritto e documenti sacerdotali romani: verso una palingenesi*

SOMMARIO: 1. Motivazioni e spazi di una ricerca volta alla raccolta dei “frammenti” provenienti dai documenti dei sacerdoti romani: *religio*, *iura* e *antiquitates* del popolo romano. – 2. Ricognizione su consistenza e contenuti dei documenti. A. Il problema della distinzione tra *libri* e *commentarii* sacerdotali. – 3. B. Consistenza e contenuti dei *commentarii* sacerdotali. – 4. C. “Sistema” ordinatorio dei *libri augurum*. – 5. Evidenze dai documenti sacerdotali. A. Una lingua di imperativi e divieti. – 6. B. “Aperture” culturali come “procedure operative”: dall’universalismo religioso all’*imperium populi Romani*. – 7. Critica dei testi e palingenesi dei documenti sacerdotali: la “gerarchia delle fonti”.

1. – Motivazioni e spazi di una ricerca volta alla raccolta dei “frammenti” provenienti dai documenti dei sacerdoti romani: *religio*, *iura* e *antiquitates* del popolo romano

Numerose fonti, sia epigrafiche[1] sia letterarie, attestano la pratica usuale dei sacerdoti romani di redigere e conservare tutta una serie di documenti attinenti alle molteplici attività di ciascun collegio[2]. Il contenuto di questi archivi sacerdotali[3] doveva presentarsi, quindi, piuttosto vasto: rituale e istruzioni generali di culto; preghiere e formule solenni (*carmina*)[4]; trascrizioni di interventi autoritativi o pareri interpretativi dei sacerdoti (*decreta* e *responsa*)[5]. Nei documenti sacerdotali si conservano, inoltre, le liste dei membri del collegio (in cui era possibile trovare anche un embrione di storia e di cronologia)[6] e i processi verbali degli atti professionali (*acta*)[7].

Sebbene in linea di massima vi fosse una certa tipizzazione nella forma e nel contenuto, i documenti del collegio dei pontefici[8] superavano di gran lunga gli altri per consistenza: questi sacerdoti determinavano il calendario annuale[9], compilavano ed aggiornavano i

fasti consolari[10], e registravano negli *annales*[11] – fin dal periodo più antico – le *res gestae* del popolo romano; inoltre, la tradizione antica riconduceva all’archivio dei pontefici anche le *leges regiae*[12], i *libri* e i *commentarii* dei re[13] e le primitive regole dello *ius civile*[14].

Questa vasta opera di compilazione dovette svilupparsi nel costante lavoro di interpretazione e di rielaborazione delle diverse branche dello *ius* (*sacrum, publicum, privatum*) da parte dei collegi sacerdotali[15]; è probabile che in epoca più recente, i collegi ed il pontefice massimo[16] abbiano provveduto ad elaborare una sistemazione interna di carattere funzionale. Tuttavia, l’epoca della sistemazione degli archivi non deve in nessun caso essere confusa con l’inizio dell’utilizzazione della scrittura da parte dei collegi sacerdotali romani; l’ausilio della scrittura per fissare le minuziose regole del rituale dovette essere necessità assai risalente, giusta l’osservazione di A. Bouché-Leclercq sul culto della religione romana arcaica: «une liturgie si compliquée ne pouvait se transmettre sans le secours de l’écriture»[17].

Vorrei spendere qualche parola sull’attendibilità e sulla rilevanza dei documenti sacerdotali, specialmente per la ricostruzione delle istituzioni giuridiche e politiche. I documenti sacerdotali (e quindi il lessico e i concetti elaborati dai sacerdoti)[18] rappresentano le evidenze più autentiche e le prime riflessioni sistematiche della giurisprudenza romana[19]. Costituiscono altresì il nucleo più risalente e affidabile della storiografia romana, poiché da essi si ricavano le caratteristiche originarie e la dialettica dello sviluppo delle istituzioni pubbliche e private.

Vi è però anche un’altra ragione che rende preziosi questi documenti. A fronte della constatata inadeguatezza delle categorie giuridiche moderne, i documenti sacerdotali sono da considerare strumenti indispensabili per un riesame complessivo del “sistema giuridico-religioso”[20] dei Romani: a cominciare dalla ridefinizione del «diritto pubblico romano» in chiave non “statualista”[21].

Non è certo questo il luogo per svolgere lunghi e articolati discorsi critici intorno alla sistematica sottesa al *Römisches Staatsrecht* di Theodor Mommsen[22]; critiche variamente formulate dalla dottrina, e con ben altra autorevolezza, nel corso dell’ultimo secolo di studi romanistici[23].

Basterà rilevare – citando Giovanni Lobrano – che nel complesso rapporto «così instaurato tra “materiale” romano e sistematica contemporanea»[24], quel voler ricondurre la concreta realtà dello *ius publicum* all’astratto sistema dello «Staatsrecht» ha prodotto risultati a dir poco unilaterali, inadeguati e parziali. Appaiono in tutta evidenza i limiti di un metodo che, oltre a prospettare un’interpretazione “statalista” del sistema giuridico-religioso romano, pretendeva di ricondurre le molteplicità di forme e di tempi storici ad astrazioni concettuali generalizzanti, «Grundbegriffe»[25]; fra i quali primeggiava il «Grundbegriff» di Magistratura, concepito come chiave di volta dell’intero

sistema[26]. Per quanto il grande Maestro tedesco non ignorasse che per delineare «die allgemeine Lehre von der Magistratur» avesse dovuto sacrificare la concreta storicità delle magistrature[27].

Ma torniamo ai documenti sacerdotali. Nella tradizione documentaria dei collegi, possono individuarsi due linee di tendenza, in qualche misura complementari.

Da un lato, vige un rigoroso formalismo per gli antichissimi *carmina* (*illa mutari vetat religio et consecratis utendum est*), conservati in forma linguistica arcaica anche in età imperiale avanzata, determinando sovente qualche problema di comprensione negli stessi sacerdoti recitanti[28].

D'altra parte, i sacerdoti procedevano al costante aggiornamento linguistico di rituali e forme di culto; al fine di renderli comprensibili ai contemporanei. In tal modo, nel corso delle generazioni, si accumularono materiali documentari – per la maggior parte *decreta* e *responsa* – che attraverso revisioni e sistemazioni periodiche pervennero sostanzialmente integri fino all'ultimo secolo della repubblica[29].

Le fonti attestano almeno quattro interventi ordinatori, susseguitisi con sorprendente periodicità: il primo, raffigurato come compilazione originaria, è attribuito a Numa Pompilio[30], del quale la tradizione conosceva gli antichissimi *sacra omnia exscripta exsignataque*[31] istitutivi del sacerdozio pontificale; il secondo ci è presentato come opera di Anco Marcio[32]; il terzo, datato nei primissimi anni della repubblica, è costituito dalla raccolta di *leges regiae* del pontefice Papirio[33]; l'ultimo intervento ordinatorio si deve collocare nel periodo immediatamente successivo all'incendio gallico[34]. Infine, intorno al 130 a.C., gli *Annales pontificum* vennero raccolti in forma definitiva dal pontefice massimo P. Mucio Scevola[35], il quale rielaborò quei materiali e compose gli *Annales Maximi*[36].

I documenti sacerdotali dovevano presentarsi riordinati in maniera organica già alla fine del III secolo a.C., quando cominciarono ad essere oggetto di studio e di sistematizzazione da parte di sacerdoti-giuristi[37] e antiquari, i quali negli ultimi due secoli della repubblica improntarono sui documenti sacerdotali lo studio della *religio* (*id est cultu deorum*)[38], degli *iura* (*divinum, publicum, privatum*) e delle *antiquitates*[39] del *Populus Romanus Quirites*[40].

2. – Ricognizione su consistenza e contenuti dei documenti. A. Il problema della distinzione tra *libri* e *commentarii* sacerdotali

La dottrina contraria alla distinzione tra *libri* e *commentarii* sacerdotali, affermatasi nella seconda metà dell'Ottocento con gli studi Auguste Bouché-Leclercq[41] e Paul Regell[42], muove dalla convinzione

che i due termini nelle citazioni degli autori antichi appaiano reciprocamente fungibili[43]. Anche Varrone e Cicerone (nelle cui opere si trovano le più risalenti citazioni testuali di *libri* e *commentarii* sacerdotali)[44] utilizzano sovente il termine *liber* in varie e generiche accezioni.

Tuttavia, meritano maggiore attenzione le titolature ufficiali del personale ausiliario dei collegi sacerdotali, rilevabili in epigrafi d'epoca imperiale[45]. Le qualifiche *a commentariis* (o *commentarienses*) e *a libris*, attribuite ad alcuni di questi funzionari[46], confermano l'esistenza di una qualche distinzione tra *libri* e *commentarii* nei documenti sacerdotali.

Negli *acta Arvalium* del 218 d.C. si legge che i sacerdoti arvali nel compimento delle sacre cerimonie ricorrevano ad appositi *libelli*[47] per recitare l'antichissima ed ormai quasi incomprensibile invocazione del *carmen Arvale*[48]. La notizia di fonte sacerdotale, secondo cui il *carmen* degli arvali si tramandava *in libellis* (cioè in *libri* di piccolo formato) presso l'archivio del sodalizio, costituisce una prova autorevolissima non solo della conservazione da parte dei collegi sacerdotali di antiche formule solenni, preghiere e regolamenti del rituale; ma anche – a mio avviso – della denominazione ufficiale di queste raccolte[49].

Vi è poi l'orazione ciceroniana *de domo sua*, fonte attendibilissima e certo ben documentata in tema di *ius publicum* e di *ius pontificium*[50]. Alcuni passi dell'orazione costituiscono, infatti, una significativa conferma delle indicazioni offerte dalle fonti epigrafiche. L'area della casa di Cicerone era stata fatta consacrare dal tribuno Clodio[51], con l'intenzione di innalzarvi un tempio alla *Libertas*[52]. Per contestare la validità della *dedicatio-consecratio*, Cicerone adduce come prova anche l'imperizia rituale del giovane pontefice L. Pinario Natta[53], cognato di Clodio ed unico sacerdote che si prestò a compiere la cerimonia, determinata dal fatto che il pontefice avrebbe operato: «*ignarus, invitus, sine collegis, sine libris, sine auctore, sine fictore, furtim, mente ac lingua titubante fecisse dicatur*»[54]. Questi *libri* che altro potevano contenere se non le formule solenni e le procedure relative alla *dedicatio-consecratio*[55]?

Dall'orazione, pronunciata davanti ai pontefici[56], si ricava una precisa indicazione sui *libri pontificii*: essi contenevano sia i solenni *verba dedicationis*, sia l'insieme del procedimento rituale di esclusiva competenza dei pontefici: «*Illa interiora iam vestra sunt, quid dici, quid praeiri, quid tangi, quid teneri ius fuerit*»[57]. Ma l'oratore offre anche altre indicazioni su ciò che i pontefici potevano trovare nei libri del collegio (*in vestris libris*): *de religione, de rebus divinis, caerimoniis, sacris*[58].

I dati che emergono dall'orazione appaiono altrettanto utili per la distinzione tra *libri* e *commentarii* del collegio; infatti, in altro paragrafo della *De domo sua*[59], Cicerone trascrive dai *commentarii* dei pontefici due *responsa* di età precedente in materia di *dedicatio/consecratio*:

responsa pronunciati dal pontefice massimo *pro collegio*. Le argomentazioni di Cicerone confermano l'esistenza in seno ai collegi sacerdotali di una consolidata tradizione documentaria e la prassi - ormai usuale - di utilizzare i materiali degli archivi nell'espletamento delle funzioni religiose e giuridiche di ciascun sacerdozio[60]. Ai Romani di età tardo-repubblicana, doveva apparire quasi indispensabile che i sacerdoti ricorressero all'ausilio dei documenti conservati nei loro archivi, per il corretto esercizio delle funzioni legate al sacerdozio.

3. – B. Consistenza e contenuti dei *commentarii* sacerdotali

Le fonti letterarie (che citano con particolare rilievo i *commentarii* degli auguri e dei pontefici) confermano l'impressione che i *commentarii* costituissero una sorta di guida per il compimento delle funzioni dei collegi: vi erano cioè trascritti i rendiconti e le memorie di una scienza e di un'attività, che sovente si concretizzavano in *decreta* e *responsa*[61].

Su questo punto, assume particolare valore la testimonianza di Cicerone, il quale nelle sue opere, più volte, mostra di conoscere personalmente sia i *commentarii* del suo collegio (auguri), sia i *commentarii* dei pontefici[62]. Dai primi trascrive nel *De divinatione* un noto decreto augurale:

Cicerone, *De div.* 2.42-43: *Itaque in nostris commentariis scriptum habemus: "Iove tonante, fulgurante comitia populi habere nefas". Hoc fortasse rei publicae causa constitutum est; comitorum enim non habendorum causas esse voluerunt. Itaque comitorum solum vitium est fulmen, quod idem omnibus rebus optimum auspiciam habemus, si sinistrum fuit*[63].

Con il decreto «*Iove tonante, fulgurante comitia populi habere nefas*»[64], siamo in presenza di una citazione testuale, che Cicerone, augure dal 53 a.C.[65], aveva estrapolato senza dubbio dai *commentarii* del collegio; come sta ad indicare la frase «*Itaque in nostris commentariis scriptum habemus*». Era, quasi certamente, un decreto in materia di *auspicia* magistratuali, nell'ambito del controllo di legittimità degli *auspicia* esercitato dagli auguri[66].

Ai *commentarii pontificum*, l'oratore ricorre invece sia in materia di *dedicationes* (*De domo* 136); sia a proposito dell'attività giurisprudenziale del grande giurista Tiberio Coruncanio (*Brut.* 55), primo pontefice massimo plebeo, i cui *responsa* erano conosciuti ancora al tempo di Cicerone *ex pontificum commentariis*[67].

Anche le altre fonti che citano testualmente i *commentarii* sacerdotali concordano con la testimonianza di Cicerone: Plinio il Vecchio,

Nat. hist. 18.14, cita un decreto sui tempi di celebrazione dell'augurio canario dai *commentarii pontificum*[68]; mentre fanno riferimento ai *commentarii* degli auguri per la specificazione delle *aves augurales* sia un tormentato passo di Festo (v. *Sanqualis*, p. 420 L.)[69], sia un passo del commento di Servio Danielino, *Aen.* 1.398[70].

Alla individuazione/ricostruzione delle materie attinenti ai *commentarii*, non sono di ostacolo neppure quelle fonti in cui il termine ha un significato meno precisabile, al punto da sembrare ad alcuni studiosi generico o addirittura controverso. Fra questi passi, mette conto esaminare uno dei più utilizzati dalla dottrina contraria alla distinzione:

Tito Livio 4.3.9: Obsecro vos, si non ad fastos, non ad commentarios pontificum admittimur, ne ea quidem scimus, quae omnes peregrini etiam sciunt, consules in locum regum successisse nec aut iuris aut maiestatis quicquam habere, quod non in regibus ante fuerit?

Sulla base del testo liviano, si è voluto sostenere da una parte della dottrina[71] l'impossibilità di distinguere tra *libri* e *commentarii*; in quanto, il termine *commentarii* sarebbe utilizzato per indicare l'insieme dei documenti dei pontefici. Tuttavia, a mio avviso, va meditata con maggiore attenzione la contrapposizione tra *fasti* e *commentarii* rilevabile nel testo liviano. In tale contrapposizione è possibile cogliere la vera distinzione concettuale e di contenuto nell'uso dei due termini: per *fasti*[72] si intende la compilazione dell'arcaico calendario mobile[73] (le cui regole stavano secondo altre fonti nei *libri pontificales*[74]), mentre il termine *commentarii* appare distinto e contrapposto a quel genere di documenti, quindi differente anche per contenuto.

Non voglio certo negare che, nel contesto liviano, il tribuno Canuleio volesse alludere effettivamente all'esclusione dei plebei dalla conoscenza dell'insieme dei documenti pontificali. Voglio però notare, che l'annalista per designare la totalità dell'archivio non utilizza soltanto il termine *commentarii*, ma l'insieme di *fasti* e *commentarii*: quindi, con un riferimento sia alle regole relative alla divisione e numerazione del tempo, definite nei *libri*, sia ai canoni interpretativi e alle precedenti memorie dell'attività pontificale, oggetto per l'appunto dei *commentarii*.

Altro dato da tenere in considerazione è la conclamata antichità dei *libri*. Mentre, infatti, dei *commentarii (pontificum)* è stata talvolta evidenziata dagli autori antichi l'*obscuritas* delle parole[75], che ne rendeva il linguaggio addirittura di difficile comprensione; dei *libri* rileva invece, per usare le parole di Cicerone, la *antiquitatis effigies*[76]. L'*antiquitas* e la *vetustas prisca*[77] costituiscono elementi di grande rilevanza per la definizione dei materiali raccolti nei *libri pontificum*; i cui contenuti originari erano identificati con i *sacra omnia exscripta*

exsignataque di Numa e con le *leges regiae*. Il carattere assai risalente è attestato anche per i *libri* degli auguri: da essi l'augure Cicerone traeva l'antica denominazione del *dictator*[78] chiamato in quei libri *magister populi*; mentre l'antiquario Varrone vi leggeva la parola *terra* «*scripta cum R uno*»[79].

4. – C. "Sistema" ordinatorio dei *libri augurum*

Fra i *libri* sacerdotali, a parte un passo di Varrone in cui si menzionano i *libri Saliorum*[80], le citazioni testuali riguardano i *libri* degli auguri e dei pontefici[81]. Tuttavia, per dimostrare la diversità di contenuto rispetto ai *commentarii*, sarà sufficiente esaminare o gli uni o gli altri. Esaminerò, quindi, solo i *libri augurum*, individuandone i contenuti peculiari rispetto ai *commentarii* e le implicazioni sistematiche delle materie in essi raccolte.

Dai testi discussi finora, si ricava l'impressione che nei *libri* fossero confluiti in prevalenza materiali riguardanti le regole della disciplina augurale; la quale, nell'insieme di precetti e procedure, si presentava strutturata per parte considerevole in un sistema organico, già alla fine dell'età regia o nei primissimi anni della repubblica[82]. Alla stessa epoca riconduce la definizione degli *agrorum genera* in *De lingua Latina* 5.33[83]; il rilievo attribuito all'*ager Gabinus* sarebbe totalmente immotivato per l'età storica più recente; mentre acquista particolare senso nell'ambito di quella tradizione che identificava la città di Gabii come importante centro culturale del Lazio arcaico[84].

Risale allo stesso periodo la composizione delle liste dei *nomina deorum*[85], o almeno della maggior parte di essi, che Cicerone conosceva raccolti nei *libri* del collegio[86]. Erano le divinità per le quali gli auguri celebravano cerimonie e sacrifici[87]; alle quali indirizzavano le *precationes augurales* citate dai tardi grammatici, per i loro *verba* ormai desueti[88]. Lo stesso discorso vale per le formule solenni che gli auguri, fino alla estinzione della religione romana, continuarono a pronunciare nel compimento delle *inaugurationes*[89], o nel rito di definizione del *templum augurale*[90]; così come più antica delle XII Tavole sembra essere stata la regolamentazione del *tempus augurii*[91], cioè del tempo utile per l'osservazione dei *signa auguralia*.

Dei *libri augurum* è infine ipotizzabile, con buona approssimazione, il "sistema" ordinatorio, cioè la sistematica elaborata dai sacerdoti per i materiali ivi contenuti. Ciò si rende possibile seguendo la descrizione delle funzioni augurali che l'augure Cicerone traccia nella parte del *De legibus*[92] dedicata a questi sacerdoti:

De leg. 2.20-21: *Interpretes autem Iovis optumi maxumi, publici augures, signis et auspiciis postera vidento, disciplinam tenent sacerdotesque vineta virgetaque et salutem populi augurando; quique agent rem duelli quique popularem, auspiciam praemonent ollique obtemperant. Divorumque iras provident sisque apparento, caelique fulgura regionibus ratis temperant, urbemque et agros et templa liberata et efflata habent. Quaeque augur iniusta nefasta vitiosa dira deixerit, inrita infectaque sunt; quique non paruerit, capital esto*[93].

Quasi inutile sottolineare l'estrema attendibilità del testo, anche se le vicende tormentate della tradizione manoscritta rendono il passo citato di non facile lettura[94]. Pur non superando tutte le difficoltà interpretative, si ha la netta sensazione di trovarsi di fronte a «dispositions précises puissées certainement à un recueil officiel rédigé en terme de profession»[95]; insomma, ad un testo trascritto da una raccolta ufficiale, destinata probabilmente agli stessi auguri[96]; quindi, la partizione delle funzioni augurali, sottesa al testo ciceroniano, risulta tracciata in naturale adesione ad un testo ufficiale del collegio. Si trattava – per dirla con le parole di G. Dumézil – «des divisions authentiques»[97] dei *libri augurum*, schematizzabili come segue:

1. *Signa e auspicia* in generale («*Interpretes autem Iovis optumi maximi, publici augures, signis et auspiciis postera vidento*»);
2. *Disciplina* augurale («*disciplinam tenent*»);
3. *Inaugurationes* («*sacerdotesque vineta virgetaque et salutem populi augurando*»);
4. *Auspicia* dei magistrati («*quique agent rem duelli quique popularem, auspiciam praemonent ollique obtemperant*»);
5. *Nomina deorum e preces augurales* («*divorumque iras provident sisque apparento*»);
6. Definizioni degli spazi celesti e terrestri («*caelique fulgura regionibus ratis temperant, urbemque et agros et templa liberata et efflata habent*»).

La restante parte del passo, «*quaeque augur iniusta nefasta vitiosa dira deixerit, inrita infectaque sunt; quique non paruerit, capital esto*», riguarda la pratica esplicazione delle funzioni precedentemente indicate; quest'attività dava luogo all'emanazione di *decreta* e *responsa*, atti raccolti, piuttosto, nei *commentarii*.

Non appare, quindi, senza significato la collocazione di questa parte alla fine del testo; cioè nettamente separata, anche se concettualmente dipendente, dalle materie attribuibili ai *libri augurum*[98].

5. – Evidenze dai documenti sacerdotali. A. Una lingua di imperativi e divieti

Dai documenti sacerdotali emerge la straordinaria rilevanza della negazione nel linguaggio precettivo dei sacerdoti romani. I precetti imperativi dettati dai sacerdoti si concretizzavano prevalentemente in impedimenti e divieti, connotandosi quindi, dal punto di vista linguistico, con maggiore frequenza in senso negativo[99]. Di questa caratteristica avevano, peraltro, piena consapevolezza anche gli autori antichi, nelle cui opere troviamo impiegato con sorprendente frequenza il verbo «*negare*», per riferire in forma indiretta interventi precettivi dei collegi sacerdotali, o di singoli sacerdoti[100].

Sulle motivazioni religiose, giuridiche e ideologiche, che stavano alla base della caratteristica connotazione in senso negativo del linguaggio precettivo dei sacerdoti romani, mi permetto di rinviare ad un altro mio scritto[101]; qui mi preme proporre una verifica testuale e svolgere brevi note di commento ai frammenti citati, soprattutto per sottolinearne la sicura provenienza sacerdotale. Si tratta di un numero limitato di frammenti, che paiono significativi in ragione della specificità del contenuto: (A) prescrizioni generali di culto e alla disciplina sacerdotale; (B) interventi autoritativi – *decreta* e *responsa* – resi da un intero collegio o (C) da singoli sacerdoti.

A.1

«Ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint»

[Servio Dan., *Aen.* 2.351: *EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est, quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. Et iure pontificum cautum est, ne – possint. Et in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat 'genio urbis Romae, sive mas sive femina'. Et pontifices ita precabantur 'Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris'*][102].

A.2

«Ne iuges auspicium obveniat»

[Cicerone, *De div.* 2.77: *Nam ex acuminibus quidem, quod totum auspicium militare est, iam M. Marcellus ille quinquies consul totum omisit, idem imperator, idem augur optumus. Et quidem ille dicebat, si quando rem agere vellet, ne impediretur auspiciis, lectica aperta facere iter se solere. Huic simile est quod nos augures praecipimus, ne – obveniat, ut iumenta iubeant diiungere*][103].

B.1

«Non habendum religioni, quin eo die feriae praecedaneae essent»

[Aulo Gellio, *Noct. Att.* 4.6.9-10: *Sed porcam et hostias quasdam 'praecedaneas', sicuti dixi, appellari volgo notum est, ferias 'praecedaneas' dici id, opinor, a volgo remotum est. Propterea verba Atei Capitonis ex quinto librorum, quos de pontificio iure composuit, scripsi: 'Tib. Coruncanio pontifici maximo feriae praecedaneae in atrum diem inauguratae sunt. Collegium decrevit non – essent'*][104].

C.1

«Nisi eum populus Romanus nominatim praefecisset atque eius iussu faceret, non videri eam posse recte dedicari»

[Cicerone, *De domo* 136: *Sed, ut revertar ad ius publicum dedicandi, quod ipsi pontifices semper non solum ad suas caerimonias, sed etiam ad populi iussa accommodaverunt, habetis in commentariis vestris C. Cassium censorem de signo Concordiae dedicando ad pontificum collegium rettulisse eique M. Aemilium pontificem maximum, pro collegio respondisse, nisi – dedicari'*][105].

C.2

«Quod in loco publico Licinia Gai filia iniussu populi dedicasset, sacrum non viderier»

[Cicerone, *De domo* 136: *Quid? cum Licinia, virgo Vestalis summo loco nata, sanctissimo sacerdotio praedita, T. Flaminio Q. Metello consulibus aram et aediculam et pulvinar sub Saxo dedicasset, nonne eam rem ex auctoritate senatus ad hoc collegium Sex. Iulius praetor rettulit? cum P. Scaevola pontifex maximus pro collegio respondit: quod – viderier'*][106].

(A.1) Il passo di Servio Danielino, *Aen.* 2.351, menziona il divieto pontificale di invocare *suis nominibus* le divinità tutelari di Roma; divieto che anche altre fonti attestano[107]. La formulazione di un simile divieto si inquadra perfettamente nelle prerogative del collegio dei pontefici; fra le quali vi era l'esclusiva competenza (e la rigorosa propensione) alla determinazione dei *nomina deorum*[108], gli *indigitamenta* dei *libri pontificales*[109]. Appaiono anche le ragioni che giustificavano questo particolare divieto: la cautela rituale dei pontefici (unici competenti della divulgazione dei *nomina deorum*) mirava a scongiurare l'eventualità che potesse essere conosciuto da potenziali nemici *in cuius dei tutela Roma esset*, ed evitarne così l'*evocatio* in caso di guerra.

(A.2) Il testo ciceroniano *De div.* 2.77 riferisce una singolare prescrizione della disciplina augurale (attestata anche da Servio Danielino[110]), dettata al fine di evitare che in circostanze di particolare solennità si verificasse uno *iuges auspicium*[111]. Pertanto, i magistrati – o gli stessi auguri – erano tenuti a dare disposizione ai *calatores* di precederli lungo la via da percorrere, ordinando di staccare tutti i buoi che si trovassero aggiogati: *ne iuges auspicium obveniat*[112].

(B.1) Indiscutibile mi pare anche la buona qualità del testo di Gellio, *Noct. Att.* 4.6.9-10, in cui cita testualmente il decreto dei pontefici che sanciva la validità rituale di certe *feriae praecedaneae in atrum diem inauguratae* dal pontefice massimo Tiberio Coruncanio[113]. Non risulta facile individuare la *ratio* di un simile decreto, poiché è noto che la scienza pontificale, di norma, considerava i *dies atri* «*neque proeliares neque puri neque comitiales*»[114]. Si potrebbe ipotizzare che l'*interpretatio pontificum*, al fine di salvaguardare l'operato di Coruncanio, abbia assimilato questa sua azione agli atti di culto compiuti irrualmente dall'*insciens* o dall'*imprudens*, di cui il diritto pontificale considerava validi gli effetti anche in presenza di vizi[115].

(C.1-C.2) Infine di grande interesse appaiono anche gli ultimi due *responsa* pontificali citati da Cicerone in *De domo* 136. Essi documentano una persistente tradizione interpretativa in materia di *vota publica* e di *dedicationes in loco publico*, ancora rigorosamente osservata negli ultimi due secoli dell'età repubblicana. È noto che la più antica giurisprudenza pontificale, in merito ai pubblici *vota*, *dona*, *dedicationes*, considerava lo *iussum populi* requisito indispensabile per la validità di tali atti di culto; il collegio, infatti, aveva sempre negato che perfino il magistrato potesse offrire *vota publica*[116] senza il preventivo assenso del popolo.

In altre parole la giurisprudenza sacerdotale, *ab antiquo*, considerava lo *iussum populi* requisito indispensabile per l'assunzione del vincolo obbligatorio nei confronti degli dèi[117], e quindi per la validità del rito.

6. – B. “Aperture” culturali come “procedure operative”: dall’universalismo religioso all’imperium populi Romani

I documenti sacerdotali e le formule solenni sono, dunque, elementi fondamentali per lo studio del diritto pubblico romano; superando una sistematica e una interpretazione dello *ius publicum* (*sacra*, *sacerdotes*, *magistratus*) sostanzialmente mediata dalla concezione statualistica del diritto.

La concezione romana di *pax deorum* elaborata dai *sacerdotes* postulava, infatti, una costante apertura religiosa, giuridica e politica verso l'esterno[118]. Nell'intero arco del suo sviluppo storico dalla *civitas*

all'impero, la *res publica* romana – e la sua religione politeista –, è sempre stata caratterizzata dalla continua esigenza (e preoccupazione) di integrare l'“alieno”: dèi, uomini, spazi terrestri; divinità dei vicini e divinità dei nemici[119], cerchi concentrici sempre più larghi, che potenzialmente abbracciavano l'intero spazio terrestre e tutto il genere umano. Si tratta, come appare evidente, di una esperienza giuridica millenaria per niente assimilabile alla concezione particolaristica ed esclusivistica dello Stato contemporaneo. Per la stessa ragione, risulta fuorviante applicare la “Staatslehre” allo studio dello *ius publicum* del popolo romano.

Dai documenti sacerdotali emergono numerose “procedure operative” che hanno permesso ai sacerdoti di dare corpo a questa vocazione universalistica. Per ragioni di brevità, in questa sede, mi limiterò a segnalare solo alcuni esempi.

1.

Il primo frammento attiene alla distinzione dei *genera agrorum* elaborata dalla disciplina augurale:

Varrone, *De ling. Lat.* 5.33: Ut nostri augures publici dixerunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Romanus dictus unde Roma ab Romo; Gabinus ab oppido Gabis; peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia; dictus peregrinus a pergendo, id est a progrediendo: eo [quod] enim ex agro Romano primum progrediebantur. Quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed quod auspicia habet singularia, ab reliquo discretus; hosticus dictus ab hostibus; incertus is, qui de his quattuor qui sit ignoratur[120].

La divisione dello spazio terrestre in cinque *agrorum genera*[121] rappresenta un mirabile esempio della semplicità, dell'efficacia interpretativa e delle potenzialità universalistiche della scienza sacerdotale. Pur salvaguardando la centralità dell'*ager romanus* (anche verso gli Dèi), la classificazione dei *genera agrorum* mostra una fortissima propensione religiosa e giuridica ad instaurare rapporti – tanto reali quanto potenziali – con la molteplicità degli spazi terrestri; con gli *homines* che hanno relazioni a vario titolo con questi spazi; con gli innumerevoli Dèi che quegli spazi (e quanti li abitano) presiedono e tutelano.

2.-3.

I frammenti 2 e 3 (Cicerone, *De nat. deor.* 1.84) (Servio Dan., *Georg.* 1.21) provengono invece dai documenti del collegio dei pontefici.

Cicerone, *De nat. deor.* 1.84: At primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis[122].

Servio Dan., *Georg.* 1.21: DIQUE DEAEQUE OMNES post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, (per) quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur[123].

In *De nat. deor.* 1.84, Cicerone attesta la rigorosa propensione dei pontefici romani a determinare, con la maggiore certezza possibile, i *nomina deorum*; divinità di cui tuttavia sfuggiva alla conoscenza umana il dato numerico quantitativo.

Il frammento n. 3 (Servio Dan., *Georg.* 1.21) si presenta in logica connessione col testo di Cicerone. Servio Danielino riferisce ad un antico *mos pontificum* la cautela rituale osservata nelle solenni formule di preghiera: quasi ad esorcizzare l'umana impossibilità di conoscere il numero degli dèi, i pontefici romani prescrivevano al fedele, una volta pronunciata l'invocazione alle divinità particolari onorate nella cerimonia, di rivolgersi sempre *ad generalitatem, ne quod numen praetereat*. Non senza ragione, proprio in questo antico *mos pontificum* delle preghiere è stata ravvisata la potenzialità universalistica della religione politeista romana e la sua propensione ad operare, fin dai *primordia civitatis*, «una "apertura" illimitata» verso tutti gli Dèi[124].

4.

Il quarto frammento, anch'esso riferibile ai documenti del collegio dei pontefici, attiene alle realtà teologiche e culturali dei *peregrina sacra*, nonché alle concrete procedure operative dell'*interpretatio Romana*.

Festo, *De verb. sign.*, v. *Peregrina sacra*, p. 268 L.: *Peregrina sacra* appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt † conata † [conlata Gothofr.; coacta Augustin.], aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauri Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta[125].

Dalla definizione di *peregrina sacra* del *De verborum significatu* di Sesto Pompeo Festo, emergono con chiarezza le concrete procedure operative dell'*interpretatio Romana*: la "teologia" sacerdotale e lo *ius*

divinum potevano integrare nel rituale romano, ogni qualvolta fosse stato ritenuto necessario, tutte le divinità straniere – compresi gli dèi dei nemici –, delle quali si conservavano, peraltro, anche le forme di culto originarie (*quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*).

Avvalendosi di queste procedure operative, i sacerdoti romani conciliarono la fedeltà agli dèi patrii con l'apertura potenzialmente illimitata verso le divinità straniere[126]. A fondamento dell'*interpretatio*[127] stava un senso "cosmico" e "politico" della religione, che si traduceva, secondo Jean Bayet, nei concetti di *pax deorum* e *religio*[128]. Come ha rilevato assai acutamente Robert Turcan, la propensione ad allargare all'infinito la sfera degli dèi, e quindi dei rapporti umani, fu caratteristica congenita della religione politeista e del sistema giuridico-religioso di Roma antica, determinando un rapporto inscindibile tra «polythéisme et pluralisme cultuel»[129].

5.-6.

Gli ultimi due frammenti proposti riguardano le *evocationes* degli dèi del nemico[130]:

Tito Livio 5.21.3: Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequere, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat.

Macrobio, *Sat.* 3.9.6-9: Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furius vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: "Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepisti, precor venerorque, veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo civitatemque metum formidinem oblivionem iniciatis, propitiumque Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis propitii sitis. Si <haec> ita faceritis ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum". In eadem verba hostias fieri oportet, auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura[131].

Si tratta delle formule solenni concepite dai sacerdoti romani per le *evocationes* delle divinità che proteggevano due mortali nemici di Roma, quali la città etrusca di Veio[132] e la metropoli africana dell'impero dei Fenici d'Occidente, Cartagine[133].

Il richiamo ai risultati del fondamentale lavoro sull'*evocatio* di V. Basanoff consente di non discutere, qui e ora, le implicazioni teologiche e giuridiche della formula e del rito delle *evocationes* degli dèi del nemico[134]. Mi preme, invece, evidenziare ancora una volta, proprio nelle *evocationes* degli dèi del nemico, una delle prove più significative della costante apertura religiosa verso l'esterno della religione politeista romana, fortemente connaturata alla stessa concezione di *pax deorum* elaborata dalla teologia e dal diritto dei sacerdoti romani.

7. – Critica dei testi e palinogenesi dei documenti sacerdotali: la "gerarchia delle fonti"

L'individuazione di frammenti riconducibili a documenti sacerdotali romani (ad es. a *libri* o a *commentarii*) presuppone l'accertamento del grado di attendibilità delle fonti che li citano. Si tratta, insomma, di rispettare una sorta di "gerarchia" delle fonti, al fine di ordinare le testimonianze antiche in ragione di intrinseche qualità, opportunamente individuate sul piano metodologico.

Porre il problema dell'attendibilità e del valore di queste fonti, non significa ridiscutere il grado di approssimazione storica della tradizione annalistica, sviscerando i differenti filoni confluiti in tale tradizione[135]. La validità della tradizione annalistica ed il valore storiografico delle fonti letterarie sono ormai generalmente confermati dagli studi degli ultimi decenni[136]; emerge la sostanziale attendibilità dei contesti in cui storici ed antiquari fanno riferimenti a formule solenni o ad altri documenti più risalenti[137].

Tuttavia, resta sempre da determinare, in queste citazioni degli scrittori antichi, il diverso grado di attendibilità delle singole parti: si tratta, insomma, di separare il riferimento (diretto o indiretto) a documenti o istituzioni giuridico-religiosi contenuto nel testo, dall'interpretazione "colta" che lo scrittore antico propone di tale riferimento. Un caso esemplare è il passo di Cicerone, *De re publ.* 1.63:

Nam dictator quidem ab eo appellatur quia dicitur, sed in nostris libris vides eum Laeli magistrum populi appellari[138].

Dal passo si ricavano due informazioni di valore diseguale: l'etimologia del termine *dictator* (*quia dicitur*) e l'arcaica denominazione ufficiale del dittatore (*magister populi*). Pare del tutto evidente, che il diverso valore delle due informazioni sia da ricercare nella differente qualità delle fonti utilizzate da Cicerone: per l'etimologia si sarà avvalso della scienza filologico-antiquaria del suo secolo, mentre ha ricavato la

denominazione arcaica del magistrato direttamente dai *libri* degli auguri[139].

La "gerarchia" delle fonti che citano i documenti sacerdotali favorisce, a mio avviso, il superamento di difficoltà e incertezze anche nella determinazione dei generi documentari[140]. Proprio l'aver mescolato fonti non omogenee per attendibilità, ha determinato il quadro assai confuso dei contenuti di *libri* e *commentarii* sacerdotali[141].

Fra i testi che citano documenti sacerdotali, vi sono sia fonti primarie sia fonti secondarie[142]. Ecco, dunque, individuato un primo livello della "gerarchia" delle fonti.

Da una parte abbiamo "fonti primarie": documenti ufficiali dei collegi sacerdotali o loro frammenti pervenuti direttamente, cioè, senza altra mediazione al di fuori del materiale scrittorio che li ha conservati[143]. Per quanto riguarda l'attendibilità, le fonti primarie, fatto salvo l'accertamento del carattere autentico, si presentano pressoché omogenee.

Dall'altra stanno le "fonti secondarie": materiali riferibili ai documenti sacerdotali contenuti in opere, di vario genere, scritte tra l'ultimo secolo della repubblica e l'ottavo secolo d.C.[144]. Fra le fonti di questo tipo possono essere individuati almeno quattro ulteriori livelli:

- 1) il primo livello è costituito dalle citazioni testuali di formule solenni o di altri documenti di sicura provenienza sacerdotale;
- 2) al secondo livello sono da ascrivere quelle notizie riferibili ai collegi sacerdotali e alla loro tradizione documentaria, contenute in opere di sacerdoti, giuristi e antiquari, comunque pervenute;
- 3) il terzo livello consiste nelle importanti testimonianze dell'annalistica;
- 4) infine, le informazioni ricavabili dalle restanti opere letterarie.

Va da sé che l'utilizzazione di questa "gerarchia" delle fonti non dovrà essere meccanica, considerando che sovente diversi livelli possono coesistere nello stesso testo[145]. L'individuazione di un *corpus* di testi base per la palinogenesi dei documenti sacerdotali non deve essere disgiunta dalla ricostruzione storica complessiva della società romana arcaica, e quindi, sia del rapporto tra base economica materiale e sovrastruttura ideologica, sia del rapporto tra sovrastruttura ideologica arcaica e nuova base economica della società romana più recente.

Per queste ragioni, nell'opera di reperimento e cernita dei materiali, i giuristi dovranno avvalersi dell'apporto specialistico dei filologi, dei lessicografi[146] e degli storici della religione. In tal modo, graduando l'attendibilità delle fonti antiche (a cominciare da quelle che citano *libri* e *commentarii*), potranno essere realizzate raccolte affidabili, da cui procedere verso una palinogenesi dei documenti sacerdotali.

* Testo della relazione presentata il 21 aprile 2005 in Campidoglio, Sala del Carroccio, nella seduta preliminare del XXV Seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" «Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Persona, Città, Impero universale», Roma, 21-23 aprile 2005.

[1] *Ludi saeculares*: C.I.L. VI, 32323 ss.; *acta fratrum Arvalium*: C.I.L. VI, 2023-2119; 32338-32398; 37164-37165; liste di componenti dei collegi sacerdotali: C.I.L. VI, 1976 ss.; 32318 ss. Per le iscrizioni latine di carattere religioso del periodo arcaico e repubblicano, A. DEGRASSI, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*, 2 voll., Firenze 1957-1963.

[2] G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., München 1912, 479 ss.; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957 (2ª ed. 1969) [trad. ital. di G. Pasquinelli: *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1959, 107 ss.]; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2ª ed., Paris 1974, 567 ss. [trad. it. di F. Jesi, *La religione romana arcaica*, Milano 1977, 492 ss.]. Fra gli studi monografici sui collegi sacerdotali (per la bibliografia più risalente cfr. J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung, III. Das Sacralwesen*, 2ª ed. a cura di G. Wissowa, Leipzig 1885 [rist. an. New York 1975], 235 ss.): P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960; ID., *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965; F. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968; M.W. HOFFMAN LEWIS, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians. A study of the Nobility from 44 B. C. to 68 A. D.*, Roma 1955; G.J. SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*, Bruxelles 1972; J. SCHEID, *Les frères arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*, Paris 1975.

[3] R. BESNIER, *Les archives privées, publiques et religieuses à Rome au temps des rois*, in *Studi Albertario*, II, Milano 1953, 1 ss.; J. LINDERSKI, *The 'Libri Reconditi'*, in *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 1985, 207 ss.; J. SCHEID, *Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux*, in *La mémoire perdue. A la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Paris 1994, 173 ss.; ID., *L'écrit et l'écriture dans la religion romaine: mythe et réalité*, in *Lire l'écrit. Textes, archives, bibliothèques dans l'Antiquité*, études réunies par B. Gartiën et R. Hanoune = «Ateliers». *Cahiers de la Maison de la Recherche. Université Charles de Gaulle - Lille III* 12, 1997, 99 ss.; AA.VV., *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, avant-propos de C. MOATTI, Rome 1998 (contributi di J. SCHEID, *Les livres sibyllins et les archives des quindécemvirs*, 11 ss.; J. RÜPKE, *Les archives des petits collèges: le cas des vicomagistri*, 27 ss.; J.A. NORTH, *The books of the pontifices*, 45 ss.; G. LIBERMAN, *Les documents sacerdotaux du collège sacris faciundis*, 65 ss.; M. BEARD, *Documenting Roman religion*, 75 ss.; A. GIOVANNINI, *Les livres auguraux*, 103 ss.).

[4] A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, 3ª ed., I, Torino 1964, 41. *Carmen Saliare*: C.M. ZANDER, *Carminis saliaris reliquiae*, Lundae 1888; B. MAURENBRECHER, *Carminum Saliarium reliquiae*, in *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. XXI, 1894, 315 ss.; W. MOREL, *Fragmenta poetarum latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, 2ª ed. (1927), rist. Stuttgartiae 1963, 1 ss. *Carmen Arvale*: M. NACINOVICH, *Carmen Arvale*, 2 voll., Roma 1933-1934; E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939, 99 ss.; G. RADKE, *Archaisches Latein*, Darmstadt 1981, 100 ss.; I. PALADINO, *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma 1988, 195 ss.; J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Rome 1990, 644 ss. Altri *carmina* di cui le fonti hanno conservato i testi: *inauguratio* (Tito Livio 1.18.6 ss.); *foedus* (Tito Livio 1.24.3 ss.); *indictio belli* (Tito Livio 1.32.11-13); *deditio* (Tito Livio 1.38.2); *devotio* (Tito Livio 8.9.16); *evocatio* (Macrobio, *Sat.* 3.9.7). Cfr. R. PETER, *De Romanorum precatationum carminibus*, in *Commentationes Philologicae in honorem Augusti Reifferscheidii, Vratislaviae* 1884, 67 ss.; C.M. ZANDER, *Versus Italici antiqui*, Lundae 1890;

C. THULIN, *Italische sakrale Poësia und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906; G. APPEL, *De Romanorum precationibus*, Gissae 1909 [rist. an. New York 1975]; G.B. PIGHI, *La poesia religiosa romana, testi e frammenti per la prima volta raccolti e tradotti da G. B. P.*, Bologna 1958.

[5] Esempi di *decreta* sacerdotali in Cicerone: *De div.* 2.35; *in Vat.* 20; Tito Livio 27.37.4; 27.37.7; 31.9.8; 32.1.9; 34.45.8; 39.22.4-5; 40.45.2; 4.7.3; 45.12.10; 21.1.15-19; 41.21.10-11; 31.8.2-3; Festo, 152 L. *Responsa* in Cicerone, *De domo* 39. 40; Tito Livio 5.23.8-10; 5.25.7; 36.3.7-12; 41.18.8.

La distinzione tra i *decreta* e i *responsa* sacerdotali non risulta del tutto chiara: P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik, I. Bis auf die Catonen*, Berlin 1888, 29 ss.; E. DE RUGGIERO, v. *Decretum*, in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, II.2, Roma 1910, 1497 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 541 s., 527 ss., 551; F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, 2ª ed., Oxford 1953, 15 ss. [= *Id.*, *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. a cura di G. Nocera, Firenze 1968, 37 ss.]; G. MANCUSO, *Studi sul decretum nell'esperienza giuridica romana*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 40, 1988, 78 ss.; infine da menzionare (ma non ho potuto vedere) L.L. COHEE, *Responsa and decreta of Roman priesthoods during the Republic*, Dissertation University of Colorado at Boulder 1994. Per quanto riguarda i *responsa*, non è neppure certo se, e in che misura, essi vincolassero il magistrato, il senato o il privato che li avevano richiesti; tuttavia il prestigio dei sacerdoti era tale da far sì che raramente venissero disattesi; cfr. Cicerone, *De harusp. resp.* 6.12: *Quae tanta religio est qua non in nostris dubitationibus atque in maximis superstitionibus unius P. Servili ac M. Luculli responso ac verbo liberemur? De sacris publicis, de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio quod fit pro salute populi Romani, quod post Romam conditam huius unius casti tutoris religionum scelere violatum est quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano, semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

[6] Lista di pontefici in Cicerone, *De harusp. resp.* 6.12; Macrobio, *Sat.* 3.13.11. L. MERCKLIN, *Die römischen Sacerdotalfasten*, appendice a *Die Cooptation der Römer*, Mitau und Leipzig 1848, 213 ss.; C. BARDT, *Die Priester der vier grossen Collegien aus römisch-republicanischer Zeit*, Berlin 1871; P. HABEL, *De Pontificum Romanorum inde ab Augusto usque ad Aurelianum condicione publica*, Vratislaviae 1888; G. HOWE, *Fasti sacerdotum populi Romani publicorum aetatis imperatoriae*, Lipsiae 1904; A. KLOSE, *Römischen Priesterfasten I*, Diss. Breslau 1910; T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, 2 voll., 1 suppl., New York 1951-1952, 1960.

[7] GU. HENZEN, *Acta fratrum arvalium quae supersunt*, Berolini 1874; AE. PASOLI, *Acta fratrum arvalium quae post annum MDCCCLXXIV reperta sunt*, Bologna 1950; J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Rome 1990.

[8] Per una visione d'insieme dei contenuti: C.W. WESTRUP, *On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College*, København 1929; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936.

[9] Servio Dan., *Georg.* 1.270: *Sane quae feriae a quo genere hominum vel quibus diebus observentur, vel quae festis diebus permessa sint, siquis scire desiderat, libros pontificales legat.*

[10] C.I.L. I, 2a ed., 1 ss.; A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, XIII, *Fasti et elogia*, Roma 1947; *Id.*, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*, I, cit., 15 ss.; T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, cit. in n. 6; R. STIEHL, *Die Datierung der kapitolinischen Fasten*, Tübingen 1957; R. WERNER, *Der Beginn der römischen Republik. Historisch-chronologische Untersuchungen über die Anfangszeit der libera res publica*, München-Wien 1963, 219 ss., 264 ss.

[11] Cicerone, *De orat.* 2.12.52-53: *erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio, cuius rei memoriaeque publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum res omnis singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximum efferebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas ut esset*

populo cognoscendi, ei qui etiam nunc annales maximi nominantur. Servio Dan., *Aen.* 1.373: *Ita autem annales conficiebantur: tabulam dealbatam quotannis pontifex maximus habuit, in qua praescriptis consulum nominibus et aliorum magistratum digna memoratu notare consueverat domi militiaeque terra marique gesta per singulos dies. Cuius diligentiae annuus commentarios in octoginta libros veteres retulerunt, eosque a pontificibus maximis a quibus fiebant annales maximos appellarunt.* Macrobio, *Sat.* 3.2.17: *Pontificibus enim permissa est potestas memoriam rerum gestarum in tabulas conferendi, et hos annales appellant et quidem maximos quasi a pontificibus maximis factos.* Paolo, *Fest. ep.*, p. 113 L.: *Massimi annales appellabantur, non magnitudine, sed quod eos pontifex maximus confecisset.*

[12] P.F. GIRARD, *Textes de droit romain*, 2a ed., Paris 1895, 3 ss.; S. RICCOBONO, *Fontes iuris romani antejustiniani*, pars prima, 2° ed., Florentiae 1968, 4 ss.; S. TONDO, *Leges regiae e paricidas*, Firenze 1973.

[13] Cicerone, *Pro Rabir. perd.* 15; Tito Livio 1.31.8; 1.32.2; 1.60.4; Plinio, *Nat. hist.* 28.2.4.

[14] Cicerone, *Brut.* 156; *Pro Mur.* 26; Tito Livio 4.3.9; 9.46.5; Pomponio, *D.* 1.2.2.6.

[15] Documenti dei pontefici: J.-V. LE CLERCQ, *Des journaux chez les Romains, recherches précédées d'un mémoire sur les annales des pontifes, et suivies de fragments des journaux de l'ancienne Rome*, Paris 1838, in part. 127 ss.; I.A. AMBROSCH, *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau 1839, 159 ss.; ID., *Observationum de sacris Romanorum libris particula prima*, Vratislaviae 1840; ID., *Über die Religionsbücher der Römer*, Bonn 1843; ID., *Quaestionum pontificalium caput primum*, Vratislaviae 1848; ID., *Quaestionum pontificalium caput alterum*, Vratislaviae 1850; E. LÜBBERT, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859; A. BOUCHE-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 [rist. an. New York 1975], 19 ss.; P. PREIBISCH, *Quaestiones de libris pontificiis*, Vratislaviae 1874; ID., *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878; R. PETER, *Quaestionum pontificalium specimen*, Argentorati 1886; W. ROWOLDT, *Librorum pontificiorum Romanorum de caeremoniis sacrificiorum reliquiae*, Halis Saxonum 1906; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 4 ss.

Documenti degli auguri: F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae*, Lipsiae 1875; P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, Vratislaviae 1878; ID., *Fragmenta auguralia*, Hirschberg 1882; ID., *Auguralia*, in *Commentationes Philologiae in honorem Augusti Reifferscheidii*, cit., 61 ss.; ID., *Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen*, Hirschberg 1893; J. LINDERSKI, *The Augural Law*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.3, Berlin-New York 1986, 2241 ss.

Documenti dei feziali: F.C. CONRADI, *De Fezialibus et iure feziali populi Romani*, Helmstadii 1734; M. VOIGT, *De fezialibus populi Romani quaestionis specimen*, Lipsiae 1852.

[16] Sui poteri del pontefice massimo, TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, 3a ed., II, Leipzig 1887 [ripr. Basel-Stuttgart 1963], 20 ss., il quale, pur favorevole in linea di principio alla netta separazione tra magistratura e sacerdozio, fu costretto a qualificare «magistratische Befugniss» certe funzioni del pontefice massimo. In altro senso, C. SCHWEDE, *De pontificum collegii pontificisque maximi in re publica potestate*, Lipsiae 1875. Fra gli studiosi che da ultimo si sono occupati del problema, vedi J. BLEICKEN, *Oberpontifex und Pontifikalkollegium. Eine Studie zur römischen Sakralverfassung*, in *Hermes* 85, 1957, 345 ss.; A. CALONGE, *El "pontifex maximus" y el problema de la distinción entre magistraturas y sacerdocios*, in *Anuario historico del derecho español* 38, 1968, 5 ss. Diversa l'impostazione di P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., 237 n. 91, 273 ss.; 362 ss.; ID., *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974, 135; seguito da S. MAZZARINO, *Storia e diritto nello studio delle società classiche*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso internazionale della Società Italiana di Storia del diritto*, Firenze 1966, 51 ss.; C. NICOLET, *Rome et la conquête du monde méditerranéen, 1. Les structures de l'Italie romaine*, Paris 1977, 394 ss.; J. SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les*

sacerdotes et le droit public à la fin de la République, in AA.VV., *Des ordres à Rome*, dir. C. Nicolet, Paris 1984, 269 s.

[17] A. BOUCHE-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 59. Nello stesso senso una tradizione antica, probabilmente di origine pontificale, riferita da Tito Livio 1.20.5-7; sul passo, vedi E. PERUZZI, *Origini di Roma. II. Le lettere*, Bologna 1973, 155 ss.

[18] F. SINI, *Documenti sacerdotali e lessico politico-religioso di Roma arcaica*, in *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità (Torino, 28-29 aprile 1978)*, a cura di I. Lana - N. Marinone, Torino 1980, 127 ss.; cfr. C. NICOLET, *Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches*, *ibid.*, 19 ss.

[19] Sul punto, si vedano le «Remarques préliminaires sur la dignité et l'antiquité de la pensée romaine» di G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris 1969, 9 ss.; ma già P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik*, cit., 15 ss., dedicava ampio spazio all'analisi della «pontificale Jurisprudenz». Nello stesso senso, G. NOCERA, *Iurisprudenzia. Per una storia del pensiero giuridico romano*, Roma 1973, 11 ss.; e soprattutto F. WIEACKER, *Altrömische Priesterjurisprudenz*, in *Iuris professio. Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag*, Wien-Graz-Köln 1986, 347 ss.; ID., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, I, München 1988, 310 ss.; ora anche A. SCHIAVONE, *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Torino 1994, 4 s.

[20] Sull'espressione «sistema giuridico-religioso», P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, cit., 30 ss., in part. 37 n. 75; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York 1978, 445 s.; ID., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino 1990, 57; concorda, in parte, anche G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla Dignitatis Humanae*, Roma 1991, 34 s. Per la validità del concetto di «ordinamento giuridico», R. ORESTANO, *Diritto. Incontri e scontri*, Bologna 1981, 395 ss.; ID., *Le nozioni di ordinamento giuridico e di esperienza giuridica nella scienza del diritto*, in *Rivista trimestrale di Diritto Pubblico* 4, 1985, 959 ss., in part. 964 ss.; ID., *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, 348 ss.; P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, 3ª ed., Torino 1996, 10 ss.; A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, 5ª ed., Napoli 1990, 56 s.

[21] Critica all'interpretazione "statalista" del sistema giuridico-religioso romano in alcuni studi di P. CATALANO: *Populus Romanus Quirites*, cit., 41 ss. (con ampia analisi [52 ss.] dei motivi di opposizione nei confronti della «Staatslehre» mommseniana, presenti nella cultura giuspubblicistica italiana dell'Ottocento); ID., *La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, VI, Torino 1974, 673 ss. Da vedere anche J. BLEICKEN, *Lex publica. Gesetze und Recht in der römischen Republik*, Berlin-New York 1975, 16 ss. G. LOBRANO, *Note su «diritto romano» e «scienze di diritto pubblico» nel XIX secolo*, in *Index* 7, 1977 [ma 1979], 66; ID., *Il potere dei tribuni della plebe*, Milano 1982, 6 ss.; ID., *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, Sassari 1990, 81 ss.; ID., *Res publica res populi. La legge e le limitazioni del potere*, Torino 1996, 42 ss.

[22] La pubblicazione dell'opera ha richiesto ben diciotto anni (1871-1888), nel mentre però i volumi già editi conobbero successive riedizioni: *Römisches Staatsrecht*, I (1ª ed. Leipzig 1871; 3ª ed. Leipzig 1887); II (1ª ed.: II 1 Leipzig 1874; II 2 Leipzig 1875; 3ª ed. Leipzig 1887); III 1 (Leipzig 1887); III 2 (Leipzig 1888). Alle temperie politiche e culturali in cui l'opera fu composta dedica penetranti rapide notazioni Y. THOMAS, *Mommsen et l'«isolierung» du droit*, in TH. MOMMSEN, *Le droit public romain*, I, Paris 1984, 16 s: «C'est vers les années 1860-1880 seulement que l'État, en Allemagne, devient un objet de droit; que naît un Staatsrecht construit lui aussi, selon la démarche des pandectistes, sur quelques principes dont se déduit un système clos de concepts hiérarchiquement ordonnés; que le statut scientifique de cette nouvelle discipline est assuré, en dehors de l'histoire, par la structure logico-déductive de son discours et par la cohérence interne de ses parties. Bref, ce sont les contemporains de Mommsen, et Mommsen au premier chef, qui, vers le moment

où se constitue l'état bismarckien, récusent cette marginalisation du droit public, revendiquent pour lui sa place à l'intérieur du savoir juridique, le constituent dogmatiquement sur la base même des définitions qui avaient d'abord servi à l'en exclure». Sul ruolo del Mommsen nella storia giuridica e politica contemporanea: A. HEUSS, *Theodor Mommsen und das 19. Jahrhundert*, Kiel 1956; A. WUCHER, *Theodor Mommsen. Geschichtsschreibung und Politik*, Göttingen 1956; G. LIBERATI, *Mommsen e il diritto romano*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica* 6, 1976, 215 ss.

[23] Le critiche arrivarono quasi subito da diversi settori della stessa cultura antichistica tedesca: J. BERNAYS, *Behandlung des römischen Staatsrechtes bis auf Theodor Mommsen*, in *Deutsche Rundschau* 2, 1875, 54 ss.; L. LANGE, *Römische Alterthümer*, I, 3^a ed., Berlin 1876, 6; J.N. MADVIG, *Die Verfassung und Verwaltung des römischen Staates*, 2 voll., Leipzig 1881-1882; E. HERZOG, *Geschichte und System der römischer Staatsverfassung*, 2 voll., Leipzig 1884-1891 [rist. 1965], I, 38 ss.

[24] G. LOBRANO, *Note su «diritto romano» e «scienze di diritto pubblico» nel XIX secolo*, cit., 66; cfr. ID., *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, cit., 81 ss.

[25] Nella premessa alla seconda edizione del I volume (Leipzig 1876), troviamo ribadita una puntigliosa difesa di questo metodo: TH. MOMMSEN, «Vorwort zur zweiten Auflage», *Römisches Staatsrecht*, I, cit., XI: «Wenn der Staat ein organisches Ganze ist, so müssen wir, um ihn zu begreifen, theils die Organe als solche in ihrer Besonderheit, theils die aus dem Zusammenwirken mehrer Organe hervorgehenden Functionen verstehen; und wenn das letztere durch die materiell geordnete Darlegung geschieht, so ist das erstere die Aufgabe des Staatsrechts. Es genügt nicht, dass uns der Prätor theils im Krieg commandierend, theils im Civilprozess rechtsprechend, theils bei den Volksfesten spielgebend begegnet; wir müssen das Amt als solches in seiner Einheit anschauen, um sein Eingreifen in jede einzelne Function zu verstehen. Insbesondere die Eigenthümlichkeit des römischen Gemeinwesens, das in den oberen Sphären nicht ein einzelnes Organ für eine einzelne Function entwickelt hat, sondern dessen Wesen es ist die höheren Behörden an dem ganzen Staatswesen zu betheiligen, fordert diese Behandlung mit zwingender Nothwendigkeit» [= ID., *Droit public romain*, I, cit., XXIII]. Cfr. J. BLEICKEN, *Lex publica. Gesetze und Recht in der römischen Republik*, cit., 36 ss.; G. LOBRANO, *Note su «diritto romano» e «scienze di diritto pubblico» nel XIX secolo*, cit., 65 ss.

[26] Il «Grundbegriff» di magistratura emerge fin dalle sommarie esemplificazioni di metodo fornite nel «Vorwort» alla prima edizione: TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, I, cit., VIII s.: «Dass der allgemeinen Lehre von der Magistratur eine weit grössere Ausdehnung gegeben worden ist als sie bei Becker und sonst einnimmt und dass hier vieles vorgetragen wird, welches in den bisherigen Darstellung sich entweder gar nicht oder zerstückelt findet, wird sich hoffentlich im Gebrauch als zweckmässig erweisen. Wie in der Behandlung des Privatrecht der rationelle Fortschritt sich darin darstellt, dass neben und vor den einzelnen Rechtsverhältnissen die Grundbegriffe systematische Darstellung gefunden haben, so wird aus das Staatsrecht sich erst dann einigermaßen ebenbürtig neben das – jetzt allerdings in der Forschung und der Darlegung ihm eben so weit wie in der Ueberlieferung voranstehende -- Privatrecht stellen dürfen, wenn, wie dort der Begriff der Obligation als primärer steht über Kauf und Miethe, sie hier Consulat und Dictatur erwogen werden als Modificationen des Grundbegriffs der Magistratur. Beispielsweise führe ich die Lehre von der Cooperation und dem Turnus bei den Amtshandlungen und die von Intercession an; eine klare Darstellung der ersteren lässt sich unmöglich geben, wenn die einzelnen Notizen bei den verschiedenen Magistraturen untergebracht werden, und die übliche Abhandlung der Intercession bei der tribunicischen Gewalt giebt sogar ein durchaus schiefes Bild» [= ID., *Droit public romain*, I, cit., XXIII].

[27] TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, I, cit., 4 s.: «Diese knüpfen vielmehr, ausgehend von den Grundeintheilung des Gemeinwesens in die Beziehungen zu den Göttern und die Verhältnisse der Menschen, wie für jene an die Priesterthümer, so für diese an die Aemter in der Weise an, dass eine zusammenfassende Behandlung der Magistraturen nur ausnahmsweise stattfindet, im Ganzen vielmehr diese Litteratur hervorgeht aus Instructionen, welche für die einzelnen Magistraturen und ähnlich für die nicht

magistratische Verwaltung öffentlicher Geschäfte bestimmt waren» [= ID., *Droit public romain*, I, cit., 2 s.].

[28] Quintiliano, *Instit. orat.* 1.6.41: *et Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta. Sed illa mutari vetat religio et consecratis utendum est.* E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978, 166. Suggestiva l'interpretazione del tradizionalismo rituale delle società antiche, proposta da N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1864), 16^a ed., Paris 1898, 197 [= ID., *La città antica*, trad. it. di G. Perrotta (1924), rist. con nota introduttiva di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1972, 202].

[29] Mi permetto di rinviare a quanto ho già trattato in un mio precedente lavoro (F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. Libri e commentarii, Sassari 1983, 163 ss.), dove credo di aver dimostrato la sostanziale continuità della tradizione documentaria sacerdotale, individuando, anche, alcune probabili revisioni o sistemazioni dei materiali degli archivi nel corso della storia di Roma.

[30] J.B. CARTER, *The Religion of Numa, and other Essays on the Religion of Ancient Rome*, London 1906, 1 ss.; F. RIBEZZO, *Numa Pompilio e la riforma etrusca della religione primitiva di Roma*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, serie VIII, vol. 5, 1950, 553 ss.; P. BOYANCÉ, *Fides et le serment*, in *Hommages à A. Grenier*, I, Bruxelles 1962, 329 ss. [= ID., *Études sur la religion romaine*, Rome 1972, 91 ss.]; E. M. HOOKER, *The Significance of Numa's Religious Reforms*, in *Numen* 10, 1963, 87 ss.; F. DELLA CORTE, *Numa e le streghe*, in *Maia* 26, 1964, 3 ss.; M.A. LEVI, *Il re Numa e i "penetralia pontificum"*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 115, 1981 (pubbl. 1984), 161 ss.; ID., *Fides, Terminus, familia e le origini della città*, in AA.VV., *Religione e città nel mondo antico*, Roma 1984, 361 ss.; J. MARTÍNEZ PINNA, *La reforma de Numa y la formación de Roma*, in *Gerión* 3, 1985, 97 ss.; J. POUCEY, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, 194 ss., 219 ss.; L. FASCIONE, *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella 'Storia di Roma arcaica' di Dionigi d'Alicarnasso*, I parte, Napoli 1988, 128 ss.; G. CAPDEVILLE, *Les institutions religieuses de la Rome primitive d'après Denys d'Halicarnasse*, in *Pallas* 39, 1993, 153 ss.

[31] Tito Livio 1.20.1-7: *Tum sacerdotibus creandis animum adiecit, quamquam ipse plurima sacra obibat, ea maxime quae nunc ad Dialem flaminem pertinent. [...] Pontificem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec caelestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur.* Commento al passo in R.M. OGILVIE, *Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965 [reprinted 1998], 101. Sulla valenza dell'espressione *exscripta exsignataque*, vedi E. PERUZZI, *Origini di Roma, II. Le lettere*, cit., 155 ss. Vedi anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 160 s.

[32] Tito Livio 1.32.1-2: *Qui ut regnare coepit et avitae gloriae memor et quia proximum regnum, cetera egregium, ab una parte haud satis prosperum fuerat, aut neglectis religionibus aut prave cultis, longe antiquissimum ratus sacra publica ut ab Numa instituta erant, facere, omnia ea ex commentariis regis pontificem in album relata proponere in publico iubet.* Per la critica al testo liviano rinvio al commento di R. M. OGILVIE, *Commentary on Livy. Books 1-5*, cit., 126 s.

[33] Pomponio, D. 1.2.2.2: *Et ita leges quasdam et ipse curiatus ad populum tulit: tulerunt et sequentes reges. Quae omnes conscriptae exstant in libro Sexti Papirii, qui fuit illis temporibus, quibus Superbus Demarati Corinthii filius, ex principalibus viris. Is liber, ut diximus, appellatur ius civile Papirianum, non quia Papirius de suo quicquam ibi adiecit, sed quod leges sine ordine latas in unum composuit.* Cfr. Macrobio, *Sat.* 3.11.5; Paolo, D. 50.16.144. Sullo *ius Papirianum* la bibliografia è davvero considerevole (per la dottrina più risalente, M. SCHANZ-C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur*, I, cit., 35 s.), mi limito pertanto a segnalare alcuni contributi: M. BRETONE, v. *Ius Papirianum*, in *Novissimo Digesto*

Italiano, IX, Torino 1963, 386 ss.; S. TONDO, *Leges regiae e paricidas*, cit., 35 ss.; A. MAGDELAIN, *Le ius arcaïque*, in *Mélanges de l'École Française de Rome (A)* 98, 1986, 320 ss.; R. SANTORO, *Sul ius Papirianum*, in *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain*, a cura di M. Humbert e Y. Thomas, Paris 1998, 399 ss.

[34] Tito Livio 6.1.9-10: *Hi ex interregno cum extemplo magistratum inissent, nulla de re prius quam de religionibus senatum consulere. In primis foedera ac leges - erant autem eae duodecim tabulae et quaedam regiae leges - conquiri, quae comparerent, iusserunt. Alia ex eis edita etiam in volgus; quae autem ad sacra pertinebant, a pontificibus maxime, ut religione obstrictos haberent multitudinis animos suppressa.* S.P. OAKLEY, *A commentary on Livy, Books VI-X, Vol. I. Introduction and Book VI*, Oxford 1997, 393 ss.

[35] F.P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt*, I, Lipsiae 1896, 32. ss.; F. MÜNZER, *Mucius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 16, 1, Stuttgart 1933, coll. 425 ss.; E.S. GRUEN, *The Political Allegiance of the P. Mucius Scaevola*, in *Athenaeum* 43, 1965, 321 ss.; G. GROSSO, *P. Mucio Scevola tra politica e diritto*, in *Archivio Giuridico "Filippo Serafini"* 175, 1968, 204 ss.; R. SEGUIN, *Sacerdotes et magistratures chez les Mucii Scaevolae*, in *Revue des Études Anciennes* 72, 1970, 90 ss.; F. WIEACKER, *Die römischen Juristen in der politischen Gesellschaft des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, in Sein und Werden im Recht. Festgabe für Ulrich von Lübtow zum 70. Geburtstag*, Berlin 1970, 183 ss., 204 ss.; ID., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, I, cit., 547 ss.; O. BEHREND, *Tiberius Gracchus und die Juristen seiner Zeit - die römische Jurisprudenz gegenüber der Staatskrise des Jahres 133 v. Chr.*, in *Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition. Symposium aus Anlass des 70. Geburtstages von Franz Wieacker*, Ebelsbach am Main 1980, 25 ss., 51 ss.; A. GUARINO, *La coerenza di Publio Mucio*, Napoli 1981; M. BRETONE, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, 2ª ed., Napoli 1982, 255 ss.; R.A. BAUMAN, *Lawyers in Roman republican politics: a study of the Roman jurists in their political setting, 316-82 BC*, München 1983, 230 ss.; A. SCHIAVONE, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*, Roma-Bari 1987, 3 ss.; ID., *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, cit., 41 ss.

[36] Per i frammenti superstiti, vedi J.-V. LE CLERCQ, *Des journaux chez les Romains*, cit., 344 ss.; H. PETER, *Historicorum Romanorum reliquiae*, I, 2ª ed., Stuttgartiae 1914 [editio stereotypa 1967], 3 s. Le più recenti raccolte di frammenti sono opera di B.W. FRIER, *Libri Annales pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rome 1979 [2ª ed. Ann Arbor 1998]; e di M. CHASSIGNET, *L'annalistique romaine, Tome I. Les annales des pontifes et l'annalistique ancienne (fragments)*, Texte établi et traduit par M. Ch., Paris 1996.

[37] Per i frammenti dei giuristi in questione, vedi F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae*, cit., 9 ss.; cfr. W. KUNKEL, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Weimar 1952, 6 ss.; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, 473 ss.; F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, cit., 78 ss.

[38] Questo significato di *religio* è attestato da Cicerone, *De nat. deor.* 2.8 (cfr. 1.117); *De leg.* 1.60; *De har. resp.* 18. Sul significato di *religio*, H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, 172 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, 265 ss.; H. WAGENVOORT, *Wesenszüge altrömischer Religion*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I.2, Berlin-New York 1972, 348 ss. (ripubblicato col titolo *Characteristic Traits of Ancient Roman Religion*, in ID., *Pietas. Selected studies in Roman Religion*, Leiden 1980, 223 ss.); G. LIEBERG, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 102, 1974, 34 ss.; R. MUTH, *Von Wesen römischer religio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York 1978, 290 ss.; R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, in ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979, 30 ss.; E. MONTANARI, v. *Religio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, 423 ss.

[39] Alla teologia sacerdotale doveva rifarsi anche il grande antiquario M. Terenzio Varrone, nel trattare degli dèi negli ultimi tre libri delle sue *antiquitates rerum divinarum*; la

stessa suddivisione dell'argomento in: *de dis certis, de dis incertis, de dis praecipuis atque selectis*, sembra riflettere la cautela tutta sacerdotale, e la propensione per definizioni esaustive, nei confronti delle divinità che erano oggetto di culto. Su "teologia" varroniana e sistematiche sacerdotali, vedi ora F. SINI, «Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant»: *riflessioni su fides e "diritto internazionale" romano (A proposito di bellum, hostis, pax)*, in *Il ruolo della buona fede oggettiva nell'esperienza giuridica storica e contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Alberto Burdese*, a cura di Luigi Garofalo, III, Padova 2003, 484 ss.

[40] Sul valore da attribuire a questa espressione giuridico-religiosa, «certo antichissima, che indica l'insieme dei cittadini romani», P. CATALANO: *Populus Romanus Quirites*, cit., 97 ss.

[41] A. BOUCHE-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 21-22: «La multiplicité et le peu de précision de ces termes recueillis çà et là dans des auteurs qui se contentent d'indiquer le genre de sources où ils puisent, sans prétention à l'exactitude, nous avertissent assez qu'il est impossible d'établir sur des renseignements aussi vagues une classification rigoureuse. [...] Si la comparaison des textes donnés comme extraits des *Libri pontificales* prouve quelque chose, c'est l'extension de ce titre, extension qui permet d'en faire le synonyme d'*Archives pontificales* et de l'appliquer à la collection entière des documents émanant du collège ou confiés à sa garde. Les *Commentarii*, à cause de leur double caractère historique et religieux, tiennent d'un côté aux rituels, de l'autre aux annales, et se substituent perpétuellement, sous la plume des auteurs, aux uns et aux autres».

[42] P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 34: «Adlatis exemplis satis, opinor, dilucide comprobatur, commentariorum nomen non minus late pertinere quam librorum et utroquo promiscue nomine veteres, nullo certo discrimine usos esse».

[43] Per una rapida ed esauriente verifica si vedano W. BANNIER, v. *Commentarius*, in *Thesaurus linguae Latinae*, III (1911), coll. 1856 ss.; J. VON KAMPTZ, v. *Liber*, *ibidem*, VII.2 (1974), coll. 127 ss.

Fra gli studiosi che sostengono queste tesi, anche con esplicite critiche alla mia impostazione, vedi J. LINDERSKI, *The 'Libri Reconditi'*, cit., 207 ss., in particolare 218 («They demonstrated that there was no difference between the *libri* and *commentarii*: the two terms were used interchangeably. This new interpretation was endorsed by Wissowa and extensively corroborated by Rohde; now it forms the *communis opinio*»); ID., *The Augural Law*, cit., 2243 («According to Regell, whose opinion was emphatically endorsed by Wissowa and Rohde, there was no difference between the *libri* and *commentarii*; the two terms were used interchangeably»); J. RÜPKE, *Livius, Priesternamen und die annales maximi*, in *Klio* 75, 1993, 155 ss., in part. 171 («Dieser Vielfalt entspricht die Unverbindlichkeit in der Terminologie der Titel, die sich nicht in der lagen und noch immer anhaltenden Kontroverse, ob *commentarii* und *libri pontificum* dasselbe bezeichnen, niedergeschlagen hat. Diese Frage muss trotz des erneuten Versuchs Francesco Sinis, die schwankende Terminologie der Titel inhaltlichen Differenzen zu verbinden, als entschieden betrachtet werden. Verschiedene Dissertationen der Breslauer Schule (Ambrosch, Reifferscheid, Wissowa) haben sich dem Problem gewidmet, und schon in der ersten Arbeit konnte Paul Preibisch die Unhaltbarkeit der Differenzierung demonstrieren»); J. SCHEID, *L'écrit et l'écriture dans la religion romaine: mythe et réalité*, cit., 99 ss., in part. 102 («Naguère encore un livre de Francesco Sini (*Documenti sacerdotali di Roma antica. I. Libri e commentarii*, Sassari, 1983) repit certains éléments du mirage des livres sacerdotaux, auquel remonte aussi en partie l'intérêt pour les livres des Étrusques»); cfr. Anche ID., *Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux*, cit., 173 ss.; J.A. DELGADO DELGADO, *La legislación pontifical sobre los alimentos empleados en la práctica cultural romana: un modelo de gestión documental*, in D. SEGARRA CRESPO (ed.), *Las connotaciones sacrales de la alimentación en el mundo clásico*, Madrid, 2004, di cui ho letto la versione elettronica = <http://webpages.ull.es/users/historel/artic/delgadolegPont.pdf>.

[44] Cfr. F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 91 ss.

[45] C.I.L. VI,1, 2104 b 30: *Primus Corne[lianus pub]l(icus) [a c]omm(entariis) fratrum Arv(alium)*. VI, 2195 b: *Ti. Claudius Natalis a libris pontifical(ibus)*. VI, 2312: *Dis Manibus Myrini Domitiani publici a commentaris XV vir(um) s(acris) f(aciundis) Arruntia Doliche fecit coniugi carissimo*. VI, 2319 b: *...lianus Flavianus a comme[nt(ariis) sa]cerdoti VII virum epulonum(m)*. GU. HENZEN, *Acta fratrum arvalium quae supersunt*, cit., 134; A. VON PREMERSTEIN, v. *Commentarii*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV.1, Stuttgart 1900, col. 731.

[46] Su questi *publici* vedi J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, cit., 224 s.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 496 s. Per una recente messa a punto sulla questione, rinvio al bel lavoro di W. EDER, *Servitus publica. Untersuchungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion der öffentlichen Sklaverei in Rom*, Wiesbaden 1980, 41 ss.

[47] Isidoro, *Orig.* 6.12.1; A. VON PREMERSTEIN, *Libellus*, cit., 27; G. SAMONATI, v. *Libellus*, in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, IV, cit., 801; J. VON KAMPTZ, v. *Libellus* in *Thesaurus linguae Latinae*, VII.2, cit., coll. 1262 ss.

[48] C.I.L. VI,1. 2104.31-38: *aedes clusa e(st); omnes fora exierunt. Ibi sacerdotes clusi, succincti, libellis acceptis, carmen descendentes tripodaverunt in verba haec: enos Lases iuvate [...] triumphe, triumphe, triumphe, trium[pe, tri]jumpe! Post tripodationem deinde signo dato publici introier(unt) et libellos receperunt*. GU. HENZEN, *Acta fratrum Arvalium quae supersunt*, cit., CCIV; E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, cit., 109 ss.; J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, cit., 616 ss.

[49] Non posso certo condividere, su questo punto, la posizione di J. SCHEID, *L'écrit et l'écriture dans la religion romaine: mythe et réalité*, cit., 103, il quale sottovaluta l'importanza dell'utilizzazione dei *libelli* da parte dei sacerdoti arvali.

[50] Valore dell'orazione in rapporto allo *ius publicum*: P. WUILLEUMIER, *Introduction*, in *Ciceron, Discours*, XIII, cit., 25 ss. Problematiche religiose e giuridiche nell'orazione ciceroniana: C. BERGEMANN, *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*, Stuttgart 1992. Sulla connessione *ius publicum - ius pontificium*, A. HEUSS, *Zur Thematik republikanischer "Staatslehre"*, in *Festschrift für Franz Wieacker zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1978, 71 ss.

[51] Altre fonti: Cicerone, *De leg.* 2.42; Plutarco, *Cic.* 33; Cassio Dione 38.17.6. Sull'episodio, da ultimo, vedi B. BERG, *Cicero's Palatine home and Clodius' shrine of liberty: alternative emblems of the Republic in Cicero's De domo sua*, in *Studies in Latin literature and Roman history*, VIII, a cura di C. Deroux, Bruxelles 1997, 122 ss.

[52] Il culto della *Libertas* ebbe ufficialmente inizio nella seconda metà del III secolo a.C.; proprio in quegli anni, infatti, fu dedicato a questa divinità un tempio nell'Aventino da parte di Ti. Sempronio Gracco, console dell'anno 238 (Tito Livio 24.16.19). Cfr. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 138 s.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., 256; C. KOCH, v. *Libertas*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIII.1, Stuttgart 1926, coll. 101 ss.; R.F. ROSSI, v. *Libertas Dea*, in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, IV, cit., 903.

[53] Sul personaggio vedi L.R. TAYLOR, *Cesar's colleagues in the Pontifical college*, in *The American Journal of Philology* 63, 1942, 396 s.; F. MÜNZER, v. *Pinarius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XX.2, Stuttgart 1950, coll. 1402 s.; T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, New York 1952, 199.

[54] Cicerone, *De domo* 139: *Quae si omnia e Ti. Coruncani scientia, qui peritissimus pontifex fuisse dicitur, acta esse constarent, aut si M. Horatius ille Pulvillus, qui, cum eum multi propter invidiam fictis religionibus impedirent, restitit et constantissima mente Capitolium dedicavit, huiusmodi alicui dedicationi praefuisset, tamen in scelere religio non valeret; ne valeat id quod imperitus adulescens, novus sacerdos, sororis precibus, matris minis adductus, ignarus, invitus, sine collegis, sine auctore, sine factore, furtim, mente ac lingua titubante fecisse dicatur, praesertim cum iste impurus atque impius hostis omnium religionum qui contra fas et inter viros saepe mulier et inter mulieres vir*

fuisset, ageret illam rem ita raptim et turbulente, uti neque mens neque vox neque lingua consisteret?

[55] Di solito si ponevano in essere contestualmente una *dedicatio* e una *consecratio* ed operavano sia il magistrato sia il sacerdote. Tuttavia, i due atti si presentano ben distinti dal punto di vista giuridico e religioso. J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, cit., 269 s.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 385. Per gli aspetti connessi con *inaugurationes*, *ius augurium* e poteri del magistrato, vedi soprattutto P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., 275 ss. Più di recente R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996, 25 ss., dedica un intenso e suggestivo capitolo alla «*consecratio* nel *ius pontificium*»; tuttavia, non mi sento di condividere del tutto le tesi ivi esposte, con qualche fraintendimento sulle competenze dei pontefici in materia di *dedicatio* (29).

[56] Cfr. Cicerone, *De domo* 127; *Ad Att.* 4.2.2; Cassio Dione 39.11. Per la lista dei pontefici del 57 a.C., vedi ora C. BERGEMANN, *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*, cit., 25 ss.

[57] Cicerone, *De domo* 138: *Ac si, pontifices, neque is cui licuit, neque id quod fas fuit dedicavit, quid me attinet iam illud tertium quod proposueram docere, non iis institutis ac verbis quibus caerimoniae postulant dedicasse? Dixi a principio nihil me de scientia vestra, nihil de sacris, nihil de abscondito pontificum iure dicturum. Quae sunt adhuc a me de iure dedicandi disputata, non sunt quaesita ex occulto genere litterarum, sed sumpta de medio, ex rebus palam per magistratus actis ad conlegiumque delatis, ex senatus consulto, ex lege. Illa interiora iam vestra sunt, quid dici, quid praeiri, quid tangi, quid teneri ius fuerit.*

[58] Cicerone, *De domo* 33: *Sed hoc compensabo brevitate eius orationis quae pertinet ad ipsam causam cognitionemque vestram; quae cum sit in ius religionis et in ius rei publicae distributa, religionis partem, quae multo est verbosior, praetermittam, de iure rei publicae dicam. Quid est enim aut tam adrogans quam de religione, de rebus divinis, caerimoniis, sacris pontificum conlegium docere conari, aut tam stultum quam, si quis quid in vestris libris invenerit, id narrare vobis, aut tam curiosum quam ea scire velle de quibus maiores nostri vos solos et consuli et scire voluerunt?* Cfr. G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 17 s.

[59] Cicerone, *De domo* 136.

[60] Sul problema dell'utilizzazione di testi scritti, conservati negli archivi sacerdotali, per l'espletamento di funzioni cultuali, vedi G. APPEL, *De Romanorum precationibus*, cit., 206; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 64 ss.

[61] Esempi soprattutto in Tito Livio, il quale riporta *decreta* e *responsa*, sia degli auguri: 4.31.4; 8.15.6; 23.31.13; 41.18.8; sia dei pontefici: 5.23.8-10; 5.25.7; 27.37.4; 27.37.7; 31.9.8; 32.1.9; 34.45.8; 39.22.4; 40.45.2; sia dei *decemviri sacris faciundis*: 22.1.16-19; 38.44.7; 41.21.10-11; sia infine dei feziali: 31.8.2-3; 36.3.7-12.

[62] Basterà ricordare alcuni fra i numerosi *decreta* e *responsa* sacerdotali che Cicerone riporta nelle sue opere: *De div.* 2.73; *De leg.* 2.31; *De domo* 39-40; *In Vat.* 20. Peraltro, Cicerone quasi sicuramente poté accedere di persona anche a documenti del collegio dei pontefici: così già F.D. SANIO, *Varroniana in den Schriften der römischen Juristen*, Leipzig 1867, 162; ed ora vedi F. D'IPPOLITO, *Sul pontificato massimo di Tiberio Coruncanio*, in *Labeo* 23, 1977, 129 [= ID., *I giuristi e la città. Ricerche sulla giurisprudenza romana della repubblica*, Napoli 1978 (ma 1979), 41]; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 96 s., 121; F. BONA, *Ius pontificium e ius civile nell'esperienza giuridica tardo-repubblicana: un problema aperto*, in *Contractus et pactum. Tipicità e libertà negoziale nell'esperienza repubblicana. Atti del convegno di diritto romano e di presentazione della nuova riproduzione della littera Florentina*, a cura di F. Milazzo, Napoli 1990, 214.

[63] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 44 fragm. I (cfr. *ibidem*, 38); P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 21 fragm. 17; ID., *Auguralia*, cit., 63; ID., *Commentarii in librorum auguralium fragmenta*, cit., 18; A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De divinatione, libri duo* [rist. dell'edizione 1920-1923], Darmstadt 1968, 424 s.; J. LINDERSKI, *The Augural Law*, cit., 2170, 2243 s. Ancora utile per l'analisi del passo, G. WISSOWA, v. *Augures*, in *Real-*

Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, II.2, Stuttgart 1896, col. 2335; ID., *Religion und Kultus der Römer*, cit., 533.

[64] Lo aveva identificato con un decreto augurale già F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 44 fragm. I (cfr. *ibidem*, 38); ora, vedi anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 96. Si orientava, invece, in altro senso P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 40 s.; seguito, più di recente, da J. LINDERSKI, *The Augural Law*, cit., 2243 s.

[65] Cfr. Plutarco, *Cic.* 36; Cicerone, *Brut.* 1; *Phil.* 2.4; T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, cit., 233. Tutta la problematica relativa a tale nomina è stata studiata da J. LINDERSKI, *The Aedileship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's Election to the Augurate*, in *Harvard Studies in Classical Philology* 76, 1972, 181 ss. (particolarmente 190 ss.).

[66] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., 44, sostiene che siamo di fronte a una «frase tecnica testimoniata da Cicerone a significare una particolare situazione sfavorevole». Il divieto augurale è attestato anche da altri testi ciceroniani: *In Vat.* 20; *Phil.* 5.7; *De nat. deor.* 2.64; e da Tito Livio 40.42.10. La funzione dei *signa coelestia* ai fini del corretto svolgimento dei comizi romani è stata ben evidenziata da G. NOCERA, *Il potere dei comizi e i suoi limiti*, Milano 1940, 180 ss., per il quale rappresenterebbero quasi una sorta di *intercessio* degli dèi. Infine, vedi J. VAAHTERA, *On the Religious Nature of the Place of Assembly*, in AA.VV., *Senatus Populusque Romanus. Studies in Roman Republican Legislation*, Helsinki 1993, 98.

[67] In tale senso può intendersi anche il passo di Pomponio, D. 1.2.2.38: *Post hos fuit Tiberius Coruncanus, ut dixi, qui primus profiteri coepit: cuius tamen scriptum nullum exstat, sed responsa complura et memorabilia eius fuerunt*. Sulla figura del grande giurista plebeo e sui frammenti a lui attribuiti, vedi F. SINI, *A quibus iura civibus praescribentur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.*, Torino 1995, 81 ss.; G. VIARENGO, *I giuristi arcaici: Tiberio Coruncanio*, in *Ius Antiquum – Drevnee Pravo* 7, 2000, 73 ss.

[68] Plinio, *Nat. hist.* 18.14: *Equidem ipsa etiam verba priscae significationis admiror; ita enim est in commentariis pontificum: «Augurio canario agendo dies constituantur, priusquam frumenta vaginis exeant nec antequam in vaginas perveniant»*. P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, cit., 8 fragm. 34; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 26; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 104 e ntt. 78-79. Sull'augurio canario, si vedano G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 196; L. DELATTE, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain. IV Augurium canarium*, in *L'Antiquité Classique* 6, 1937, 93 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., 68; P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., 346 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 585 [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., 508].

[69] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 44 fragm. II, individuava nel frammento un'ulteriore riprova della diversità di contenuti tra *libri* e *commentarii* augurali: «Etiam hoc fragmento discrimen quod intercedit inter libros et commentarios valde confirmatur». In altro senso, si era orientato invece P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 39 s.; *Fragmenta auguralia*, cit., 13 fragm. 1; *Commentarii in librorum auguralium fragmenta*, cit., 14 fragm. 1. Per l'analisi dei passi in questione, vedi ora F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 101.

[70] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae*, cit., 35 fragm. XVIII; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 13 fragm. 2; ID., *Commentarii in librorum auguralium fragmenta*, cit., 16 fragm. 2; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 107.

[71] Cfr., fra gli altri, P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 33: «Hoc quoque loco commentariorum nomine etiam libros quos vocant comprehendere adparet»; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 21.

[72] Tito Livio utilizza il termine *fasti*, a parte il passo citato, altre tre volte: cfr. D.W. PACKARD, *A Concordance to Livy*, II, Cambridge Mass. 1968, 546. Per due volte tale termine è riferito alla divisione del tempo e al calendario giudiziario (1.9.7: *Idem* [Numa Pompilio] *nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum*

erat; 9.46.5: [Gneo Flavio] *civile ius, repositum in penetralibus pontificum, evulgavit fastosque circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posset sciretur*).

[73] Per un rapido elenco dei calendari superstiti, vedi N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, 320 s.; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, 8; frammenti epigrafici in A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, vol. XIII: *Fasti et elogìa*, Roma 1963.

Fra gli studi più recenti sull'antico calendario romano (ma, ancora oggi risulta indispensabile consultare PH.E. HUSCHKE, *Das alte Römische Jahr und seine Tage. Eine chronologisch-rechtsgeschichtliche Untersuchung in zwei Büchern*, Breslau 1869 [rist. an. Vaduz 1986]), mette conto ricordare: L. VAN JOHNSON, *The prehistoric Roman Calendar*, in *American Journal of Philology* 83, 1962, 28 ss.; A.K. MICHELS, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967 (su cui vedi la recensione di J.-C. RICHARD, *Le calendrier préulien*, in *Revue des Études Latines* 46, 1968, 54 ss.); CH. GUITTARD, *Le calendrier romaine des origines au milieu du Ve siècle avant J. C.*, in *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1973, 203 ss.; H. HAUBEN, *Some Osservations on the Early Roman Calendar*, in *Ancient Society* 11-12, 1980-1981, 241 ss.; A.J. HOLLEMAN, *Zur Schaltung im vorjulianischen römischen Kalender*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 124, 1981, 55 ss.; ED. LIENARD, *Calendrier de Romulus. Les débuts du calendrier romain*, in *L'Antiquité Classique* 50, 1981, 469 ss.; P. BRIND'AMOUR, *Le calendrier romain. Recherches chronologiques*, Ottawa 1983; W. BERGMANN, *Der römische Kalender: zur sozialen Konstruktion der Zeitrechnung. Ein Beitrag zur Soziologie der Zeit*, in *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 35, 1984, 1 ss.; G. RADKE, *Fasti Romani. Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders*, Münster 1990; infine, J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin-New York 1995.

[74] Servio Dan., in Verg. Georg. 1.270: *Sed qui disciplinas pontificum interius agnoverunt, ea die festo sine piaculo dicunt posse fieri, quae supra terram sunt, vel quae omissa nocent, vel quae ad honorem deorum pertinent, et quidquid fieri sine institutione novi operis potest: ut rivorum inductionem sic accipiamus, per fossam vel pratum purgatum deducere, id est emittere, quoniam cautum in libris sacris est feriis denicalibus aquam in pratum ducere nisi legitimum non licet, ceteris feriis omnes aquas licet deducere. Ergo hic, ut aliquibus videtur, 'deducere' purgare est et sordes emittere, quae praecludant aquam, ideo quia a pontificibus, ut novum fieri non permittitur feriis, ita vetus purgari permittitur. Alii hoc secundum augurale ius dictum tradunt, quod etiam in bello observetur, ne novum negotium incipiatur. Ergo 'rivos deducere' non est novum negotium, et potest hoc ad illud referri quique paludis collectum umorem bibula deducit harena. Sane quae feriae a quo genere hominum vel quibus diebus observentur, vel quae festis diebus fieri permissa sint, siquis scire desiderat, libros pontificales legat.*

[75] Quintiliano, *Inst. orat.* 8.2.12: *At obscuritas fit verbis iam ab usu remotis, ut si commentarios quis pontificum et vetustissima foedera et exoletos scrutatus auctores id ipsum petat ex iis, quae inde contraxerit, quod non intelleguntur. Hinc enim aliqui famam eruditionis adfectant, ut quaedam soli scire videantur.* Valutazioni giuridiche del passo in M. Fabii Quintiliani, *Institutiones oratoriae libri XII* [Corpus iuris Romani publici, I.B, 7.1], Milano 1976, 29, 50, 115.

[76] Cicerone, *De orat.* 1.193: *Nam sive quem haec Aeliana studia delectant, plurima est et in omni iure civili et in pontificum libris et in XII tabulis antiquitatis effigies, quod et verborum vetustas prisca cognoscitur et actionum genera quaedam maiorum consuetudinem vitamque declarant.* G. ROHDE, *Die Kultsätze der römischen Pontifices*, cit., 18: «Hier sind ganz offenbar pontifikale Schriften, die im Zusammenhang mit dem Zivilrecht standen, gemeint».

[77] La tradizione documentaria sacerdotale conosceva e conservava arcaismi linguistici (cfr. Festo, vv. *Praeceptat e Pilumnoe poploe*, 222, 224 L.) e non disdegnava l'uso di una lingua arcaizzante nella composizione di nuovi *carmina*. Si veda, al riguardo, E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, cit., 174 ss.

[78] Cicerone, *De re publ.* 1.63: *Nam dictator quidem ab eo appellatur, quia dicitur, sed in nostris libris vides eum Laeli magistrum populi appellari.* F.A. BRAUSE, *Librorum de*

disciplina augurali, cit., 42 fragm. XXVIII; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 21 fragm. 17. Cfr. F. SINI, *A proposito del carattere religioso del dictator (Note metodologiche sui documenti sacerdotali)*, cit., 420; ID., *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 96.

[79] Varrone, *De ling. Lat.* 5.21: *Terra dicta ab eo, ut Aelius scribit, quod teritur. Itaque tera in augurum libris scripta cum R uno.* F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 37 fragm. XXII; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 16 fragm. 6; B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum*, Wiesbaden 1976, I. *Die Fragmente*, 41 (Appendix ad lib. III, g); II. *Kommentar*, 164; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 98.

[80] Varrone, *De ling. Lat.* 6.14: *In libris Saliorum quorum cognomen Agonensium forsitam hic dies ideo appelletur potius Agonia.* Su questo passo, vedi A. CENDERELLI, *Varroniana. Istituti e terminologia giuridica nelle opere di M. Terenzio Varrone*, Milano 1973, 42 fragm. 123; B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum*, cit., I, 54 (Appendix ad lib. VIII); II, 176. Cfr. anche W. MOREL, *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, cit., 5: *carmen saliare* fragm. 20.

[81] Enumerazione ed esame analitico di queste fonti, in F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 91 ss.

[82] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 10; P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 21.

[83] Varrone, *De ling. Lat.* 5.33.

[84] Di questa tradizione si ha notizia in Dionigi d'Alicarnasso, 1.84.5, e Plutarco, *Rom.* 6.1. Essa è peraltro considerata attendibile in buona misura perfino da un critico come A. SCHWEGLER, *Römische Geschichte*, I.1, 2ª ed., Tübingen 1867, 399. Per un riesame, in maniera ancora problematica, vedi D. MUSTI, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Tito Livio e Dionigi di Alicarnasso*, cit., 18 ss. In senso decisamente favorevole, E. PERUZZI, *Origini di Roma*, II, cit., 10 ss.; con il quale concorda anche S. TONDO, *Profilo di storia costituzionale romana*, I, Milano 1981, 42.

[85] Per quanto attiene ai *nomina deorum*, che si invocavano negli *indigitamenta*, risulta di qualche utilità il vecchio lavoro di I. A. AMBROSCH, *Über die Religionsbücher der Römer*, cit.; ancora indispensabili, invece, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 24 ss.; J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, cit., 7 ss.; J. BAYET, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, 175 ss.; G.B. PIGHI, *La religione romana*, cit., 45 ss.; A. PASTORINO, *La religione romana*, Milano 1973, 199 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 50 ss. [= *La religione romana arcaica*, cit., 46 ss.]; infine, dedica brevi ma interessanti notazioni agli «dèi degli indigitamenta» R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano 1992, 78 ss.

[86] Cicerone, *De nat. deor.* 1.84: *At primum quot hominum linguae tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius quocumque veneris sic idem in Italia Volcanus idem in Africa idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis.* Nello stesso senso, Aulo Gellio, *Noct. Att.* 13.23.1 (*Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus*) e Agostino, *De civ. Dei* 4.8. A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I, Darmstadt 1968 [rist. della 1ª ed. 1955], 426; M. VAN DEN BRUWAENE, *Ciceron, De natura deorum. Livre premier*, Bruxelles 1970, 146: «dans nos livres pontificaux». G. ROHDE, *Die Kultsätze der römischen Pontifices*, cit., 18-19, formula invece l'ipotesi che Cicerone abbia attinto alle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone.

[87] Su cerimonie e sacrifici vedi, per tutti, P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., 335 ss.

[88] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 17 ss.; cfr. anche P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., 354 ss.; J. LINDERSKI, *The Augural Law*, cit., 2251 ss. Per la raccolta completa delle preghiere romane, con importanti precisazioni sul concetto di *precatio*, vedi invece G. APPEL, *De Romanorum precatationibus*, cit., 8 ss.

[89] Cfr., a proposito del *rex sacrorum*: Tito Livio 27.36.5; 40.42.8-10; Aulo Gellio, *Noct. Att.* 15.17.1; per le *inaugurationes* dei *flamines maiores*: Gaio, *Inst.* 1.130; 3.114; Tito Livio 27.8.4; 41.28.7; 29.38.6; 45.15.10; Macrobio, *Sat.* 3.13.11; Tito Livio 37.47.8; per i pontefici e gli auguri: Cicerone, *Brut.* 1; Tito Livio 27.36.5; 30.26.10; Dionigi d'Alicarnasso 2.73.3.

[90] Varrone, *De ling. Lat.* 7.8. Sulla testimonianza di Varrone e sul formulario varroniano, vedi per tutti P. CIPRIANO, *Templum*, Roma 1983, 12 ss., 49 ss. Sul valore religioso e giuridico del *templum*, vedi invece P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, cit., 467 ss.

[91] Varrone, *De ling. Lat.* 7.51: *Itaque duodecim tabulis dicunt: 'solis occasu diei suprema tempestas esto'. Libri Augurum pro tempestate tempestutem dicunt supremum augurii tempus.* F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 37 fragm. XXI; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 16 fragm. 7; A. CENDERELLI, *Varroniana*, cit., 56 fr. 239.

[92] Sull'opera ciceroniana vedi, fra gli altri, E. RAWSON, *The Interpretation of Cicero's De legibus*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I.4, Berlin-New York 1973, 334 ss.; K.M. GIRARDET, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De Legibus*, Wiesbaden 1983.

[93] Per la discussione e il commento dell'importante testo ciceroniano, a parte la bibliografia citata nelle note seguenti, vedi ora il contributo di J. LINDERSKI, *The Augural Law*, cit., 2148 ss., con ampia rassegna della dottrina precedente.

[94] Sulle vicende della tradizione manoscritta, rinvio all'introduzione di G. DE PLINVAL a *Cicéron, Traité des lois*, Paris 1959, XLVIII ss.; cfr. inoltre N. ZORZETTI, *Nota critica al De legibus*, in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. II. Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, 2ª ed. 1974, ristampa Torino 1978, 107 ss.

[95] La citazione è tratta dal saggio di M. VAN DEN BRUWAENE, *Précision sur la loi religieuse du de leg. II 19-22 de Cicéron*, in *Helikon* 1, 1961, 89.

[96] Per una convincente dimostrazione, vedi P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 24 s.; M. VAN DEN BRUWAENE, *Précision sur la loi religieuse du de leg. II 19-22 de Cicéron*, cit., 90.

[97] G. DUMEZIL, *Idées romaines*, cit., 97: «Cicéron faisait partie du collège des augures. Il était donc renseigné de première main, et il est probable qu'il utilise non seulement de vieilles formules, mais des divisions authentiques dans le statut qu'il donne à ce collège en forme de loi fictive (*De legibus*, II 20)».

[98] Le potenzialità sistematiche del testo ciceroniano erano già state studiate da P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 25 nt., il quale, tuttavia, aveva proposto una partizione sistematica non esente da rilievi critici: cfr. F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 205 s., nt. 151.

[99] Del resto, si caratterizzava in tal senso anche la lingua dell'antico codice decemvirale, a proposito del quale, non a caso, si è parlato di «Hypercharakterisierende Negationen in den Zwölf Tafeln»: A. BÜRGE, <Si nolet arceram ne sternito> <Ne minore aut si volet maiore vincito>: *Positives zu zwei Negationen in den Zwölf Tafeln*, in *Mélanges Felix Wubbe*, Fribourg Suisse 1993, 61 ss. (ivi altra bibliografia).

[100] Alcuni testi, riportati qui di seguito, costituiscono a mio parere esempi significativi di questo impiego del verbo «negare»: Tito Livio 1.36.2-3: *Tarquinius, equitem maxime suis deesse viribus ratus ad Ramnes, Titienses, Luceres, quas centurias Romulus scripserat, addere alias constituit suoque insignes relinquere nomine.* «Id, quia inaugurato Romulus fecerat, negare Attus Navius, inclitus ea tempestate augur, neque mutari neque novum constitui nisi aves addixissent posse»; 27.25.7-9: *Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant, in quibus, quod, cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honori et Virtuti vovisset, «Dedicatio eius a pontificibus impediabatur, quod negabant unam cellam duobus dis recte dedicari» quia, si de caelo tacta aut prodigii aliquid in ea factum esset, difficilis procuratio foret, quod, utri deo res divina fieret, sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri;* 31.9.7: «Moram voto publico Licinius pontifex maximus attulit, qui negavit ex incerta pecunia voveri debere», *quia ea pecunia non posset in bellum usui esse seponique statim deberet nec cum alia pecunia misceri: quod si factum*

esset, votum rite solvi non posse. Columella, *De re rust.* 2.21.2: *Sunt enim, ut ait poeta, quae «festis exercere diebus / fas et iura sinunt: rivos deducere nulla / religio vetuit, segeti praetendere saepem, / insidias avibus moliri, incendere vepres / balantumque gregem fluvio mersare salubri»*. «Quamquam pontifices negent, segetem feriis saepiri debere»; *vetant quoque lanarum causa lavari oves nisi si propter medicinam*. Plinio, *Nat. hist.* 8.206: *Suis fetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die VII, bovis XXX*. «Coruncanus ruminialis hostias, donec bidentes fierent, puras negavit».

[101] F. SINI, *La negazione nel linguaggio precettivo dei sacerdoti romani*, in «*Il linguaggio dei giuristi romani*». *Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 4-5 dicembre 1994*, a cura di O. Bianco e S. Tafano, [Università di Lecce – Dipartimento di Scienze dell'Antichità. Studi di Filologia e Letteratura 5, 1999] Galatina 2000, 157-184.

[102] P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, cit., 14 fragm. 64 A; sul passo vedi, inoltre, G. ROHDE, *Die Kultsätze der römischen Pontifices*, cit., 172 s.

[103] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 44 fragm. III. Cfr. Servio Dan., *Aen.* 3.537; Paolo, *Fest. ep.*, p. 92 L.

[104] P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, cit., 8 fr. 33; F.P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt*, II, Lipsiae 1898, 272 fragm. 1; HUSCHKE-SECKEL-KÜBLER, *Iurisprudentiae Anteustinianae reliquias*, I, cit., 64 fragm. 8; W. STRZELECKI, *C. Atei Capitonis fragmenta*, Lipsiae 1967, 8 fragm. 10.

[105] P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, cit., 9 fr. 41. S. TONDO, *Leges regiae e parcidas*, Firenze 1973, 43 ss., F. BONA, *La certezza del diritto nella giurisprudenza tardo-repubblicana*, cit., 117 ss.

[106] P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, cit., 9 fragm. 42; F.P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt*, I, cit., 33 fragm. 6; HUSCHKE - SECKEL - KÜBLER, *Iurisprudentiae Anteustinianae reliquias*, I, cit., 8 fragm. 5. Cfr. G. LEPOINTE, *Quintus Mucius Scaevola, I. Sa vie et son oeuvre juridique. Ses doctrines sur le Droit pontifical*, Paris 1926, 85 ss.

[107] Plinio, *Nat. hist.* 28.18. Macrobio, *Sat.* 3.9.2-5. Plutarco, *Quaest. Rom.* 61. Servio, *Georg.* 1.498.

[108] Cicerone, *De nat. deor.* 1.84; Aulo Gellio, *Noct. Att.* 13.23.1; Agostino, *De civ. Dei* 4.8.

[109] Servio Dan., *Georg.* 1.21.

[110] Servio Dan., *Aen.* 3.537: *Sane figurate 'equos omen'; diversa enim significatione idem dixit. Sed multi de libris augurum tractum tradunt: iugetis [nei codici iuge eis; la correzione risale allo Scaligero] enim dicitur augurium quod ex iunctis iumentis fiat. Observatur enim, ne prodituro magistratui disiunctis bobus plaustrum obviam veniat*. F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 36 fragm. XIX; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 14 fragm. 4; cfr. anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 107 s., 135.

[111] Paolo, *Fest. ep.*, p. 92 L.: *Iuges auspicius est, cum iunctum iumentum stercus fecit*.

[112] Al caso dello *iuges auspicius*, interpretato come esempio significativo del conservatorismo religioso romano, ha dedicato alcune belle pagine del suo manuale sulla religione romana G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 99 ss. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., 88 ss.]; l'illustre studioso, sulla base del citato passo di Cicerone, interpreta l'arcaica iscrizione del *lapis Niger* come una norma di carattere sacrale contenente proprio quel precetto augurale (antichissimo, a suo avviso) volto alla prevenzione dello *iuges auspicius*.

[113] Per l'analisi del frammento in relazione alla natura delle *feriae praecidaneae*, vedi fra gli altri: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 127; ID., v. *Inauguratio*, in *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, Paris 1898, 440; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 438 s.; M. KRETZER, *De Romanorum vocabulis pontificalibus*, cit., 64; P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., 57 s., 332 s., 352 s.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., 69 ss., 102; F. D'IPPOLITO, *I giuristi e la città. Ricerche sulla giurisprudenza romana della repubblica*, cit., 42 ss.; J. LINDERSKI,

The Augural Law, cit., 2222; da ultimo, F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur. Ricerche sui giuristi del III secolo a C.*, cit., 92 ss.

[114] Cfr. Macrobio, *Sat.* 1.16.24: *Tunc patres iussisse ut ad collegium pontificum de his religionibus referretur; pontificesque statuisset post die omnes Kalendas, Nonas, Idus atros dies habendos, ut hi dies neque proeliares neque puri neque comitalis essent.*

[115] Cfr. la solenne formula del *ver sacrum* in Tito Livio 22.10.6: *si atro die faxit inscens, probe factum esto*; ma anche Varrone, *De ling. Lat.* 6.30: *Quod si tum imprudens id verbum emisit ac quem manumisit, ille nihilo minus est liber, sed vitio, ut magistratus vitio creatus nihilo setius magistratus. Praetor qui tum fatus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius a[b]i[g]ebat eum expiari ut impius non posse.* Sul punto, vedi brevi considerazioni in G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 128 s.; e in F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.*, cit., 93 s.

[116] Su *votum* e *vota publica* vedi A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 165 ss.; J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III, cit., 264 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 381 ss.; J. TOUTAIN, v. *Votum*, in *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, V, Paris 1919, 969 ss.; A. MAGDELAIN, *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris 1943, 114 ss.; P. NOAILLES, *Du droit sacré au droit civil. Cours de droit romain approfondi 1941-1942*, Paris 1949, 302 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., 46; W. EISENHUT, v. *Votum*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. XIV, Stuttgart 1966, coll. 964 ss.; K. VISKY, *Il votum in diritto romano privato*, in *Index 2*, 1971, 313 ss.; più di recente O. DILIBERTO, *La struttura del votum alla luce di alcune fonti letterarie*, in *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, IV, Milano 1983, 297 ss.; ID., v. *Voveo*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1990, 629 ss.; infine J. DAZA, *El votum, in Derecho de obligaciones. Homenaje al profesor J. Murga Gener*, coordinación y presentación J. Paricio, Madrid 1994, 505 ss.

[117] Il carattere obbligatorio del voto era stato assai bene evidenziato da A. PERNICE, *Zum römischen Sacralrechte (I)*, in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 51, 1885, 1148: «Die Wirkung des Votums ist eine obligatio, eine sacralrechtliche Verbindlichkeit, eine religiöse und Gewissenspflicht». Brevemente, ora, vedi anche F.V. HICKSON, *Roman prayer language: Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart 1993, 91 ss.

Del resto, nelle fonti il verb *obligare* appare di frequente utilizzato in riferimento al *votum*: cfr. Cicerone, *De leg.* 2.41; D. 50.12.2 (Ulpiano, *libro primo disputationum*); Macrobio, *Sat.* 3.2.6; Servio, *Buc.* 5.80.

[118] Cfr., da ultimo, F. SINI, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei bacchanali: alcune riflessioni su "alieni" e sistema giuridico-religioso romano*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 60, 1994 = *Studi in memoria di Gabrio Lombardi*, I, Roma, 1996, 49 ss. [ripubblicato ora in *La condition des "autres" dans les systèmes juridiques de la Méditerranée*, sous la direction de F. Castro et P. Catalano, Paris 2001 (pubbl. 2004), 59-92]; ID., *Impero Romano e religioni straniere: riflessioni su universalismo e tolleranza nella religione politeista romana*, in *Sandalion* 21-22, 1998-1999 [ma 2001], 57 ss.; ID., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001, 1 ss.; ID., *Dai documenti dei sacerdoti romani: dinamiche dell'universalismo nella religione e del diritto pubblico di Roma*, in *Diritto @ Storia. Quaderni di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 2 (Marzo 2003) = <http://www.dirittoestoria.it/tradizione2/Sini-Dai-Documenti.htm>.

[119] Sul complesso fenomeno dei rapporti con gli dèi dei vicini e con gli dèi dei nemici, interpretato in termini di "estensioni" e "mutamenti" della religione tradizionale, vedi G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 409 ss., 425 ss. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., 355 ss., 369 ss.].

[120] A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, Lipsiae 1875, 42 fragm. XXVII.

[121] In merito a questa divisione elaborata dal collegio degli auguri e, più in generale, sul valore giuridico dell'*ager*, cfr. P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, cit., 492 ss.

[122] Cfr. Gellio, *Noct. Att.* 13.23.1: *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus*; Agostino, *De civ. Dei* 4.8. A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I, cit., 426; cfr. anche l'edizione curata da M. VAN DEN BRUWAENE, *Ciceron, De natura deorum. Livre premier*, cit., 146; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 18-19, formula invece l'ipotesi che Cicerone abbia attinto alle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 94 e 96.

[123] Seguo la lezione del testo serviano offerta da B. CARDAUNS: M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum divinarum*, I. cit., 64 fragm. 87. Su questo passo di Servio, vedi F. SINI, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei baccanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano*, cit., 59 s.

[124] M. ADRIANI, *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, in *Studi Romani* 6, 1958, 516: «Volgersi a tutti gli dèi come nel *mos pontificum* delle invocazioni si verifica, e attraverso un rinvio dall'ambito degli dèi conosciuti e nominabili all'ambito dei molti di cui non si sa il nome e che non possono quindi avere un culto determinato, ma dei quali si pensa l'esistenza e cui si vuole rendere perciò un ossequio almeno indiretto attraverso il riconoscimento di un limite che è il limite proprio, è linea implicita alla tolleranza religiosa, perché è confessione della generalità rispetto al particolare di partenza, e quindi ammissione dell'*adventicium*. E' da questo angolo visuale che si legittima un atteggiamento che potremmo dire positivo in quanto ravvisabile in una "apertura" illimitata, e insieme un modo altrettanto costante, ordinato negativamente, poiché quella illimitatezza rivela nonostante tutto dei limiti».

[125] Quanto alla fonte del testo verriano, F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del «de verborum significatu» di Verrio Flacco*, Milano 1964, 16 nt. 11, ipotizza che possa essere una "glossa catoniana": una delle glosse, cioè, «il cui lemma è costituito da espressioni verbali o nominali tratte dal lessico di Catone (nella quasi totalità dalle orazioni)» (15); nello stesso senso ID., *Opusculum Festinum*, Ticini 1982, 15.

[126] J.-L. GIRARD, *Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, in *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 60, 1980, 21 ss. In questa prospettiva, risultano chiaramente invecchiate alcune esposizioni manualistiche della materia: cfr., ad esempio, K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., 264 s., per il quale il fenomeno è da intendersi nel senso di «Hellenisierung der Götter».

[127] R. BLOCH, *Interpretatio*, in ID., *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève 1976, 1 ss.

[128] «Qu'il ne s'agisse point là d'un phénomène second, mais d'un primat psychologique, c'est ce que prouvent deux expressions spécifiquement latines: *pax deorum*; *religio*. Les Romains désirent, à chaque instant de leur vie publique la "paix des dieux", c'est-à-dire l'assurance qu'au delà de leur nature et de leur activité humaines ils ne rencontrent pas, s'opposant à leur vouloir, la réaction hostile des dieux - y compris (ceci est important) ceux de l'adversaire ou ceux dont le camp est douteux»: queste parole si leggono in un breve ma denso paragrafo, intitolato significativamente «Il cosmico e il politico: *pax deorum* e *religio*», di J. BAYET, *La religion romaine*, cit., 58 [= ID., *La religion romana*, cit., 61 s.].

[129] R. TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et «religion d'Etat»*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di M.P. Baccari, Roma 1994, 23 ss.: «Le polythéisme est foncièrement étranger à l'esprit d'une "religion d'Etat", puisqu'il implique la possibilité d'un élargissement du panthéon à l'infini» (31).

[130] Sulle implicazioni teologiche e giuridiche delle *evocationes* degli dèi del nemico, sono da vedere anche Plinio, *Nat. hist.* 28.18: *Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cuius in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent*. Servio Dan., in *Verg. Aen.* 2.351: *EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est, quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. Et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint*.

Macrobio, *Sat.* 3.9.2-5: *Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos; quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam si posset, nefas aestimarent deos habere captivos. Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt. Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus quicquid de hoc putatur innotuit. Alii enim Iovem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat; alii autem, quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consiviam esse dixerunt. Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur.*

Per un esame completo della documentazione antica e della dottrina moderna sulla formula e sul rito, rinvio all'ampio studio di V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947.

[131] Sul frammento e sul giurista sono da vedere P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, cit., 11 fragm. 52; F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, cit., 29 fragm. 1; C. THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906, 59 ss.; HUSCHKE-SECKEL-KÜBLER, *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias*, I, cit., 15 fr. 1.

[132] L'*evocatio* di Giunone Regina è stata studiata, fra gli altri, da V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, cit., 42 ss.; S. FERRI, *La Iuno Regina di Veii*, in *Studi Etruschi* 24, 1955, 106 ss.; J. HUBAUX, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958, 154 ss.; R.E.A. PALMER, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia 1974, 21 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 426 s. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., 370 s.]; R. BLOCH, *Interpretatio*, cit., 15 ss.

[133] Per il contesto storico di questa *evocatio*, vedi V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, cit., 37 ss.; R. BLOCH, *Interpretatio*, cit., 17 s.; N. BERTI, *Scipione Emiliano, Caio Gracco e l'evocatio di Giunone da Cartagine*, in *Aevum* 64, 1990, 69 ss.

[134] Vedi anche K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., 125; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 425 s. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., 369 s.]; J. ALVAR, *La fórmula de la evocatio y su presencia en contextos desacralizadores*, in *Archivo Español de Arqueología* 57, 1984, 143 ss.; ID., *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus, sive dea*, in *Numen* 32, 1985, 236 ss.; J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Kruges in Rom*, Stuttgart 1990, 162 ss.; A. BLOMART, *Die evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom*, in H. CANKIK-J. RÜPKE (a cura di), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, cit., 99 ss.

[135] D. MUSTI, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Tito Livio e Dionigi d'Alicarnasso*, [Quaderni Urbinati di cultura classica, 10] Urbino 1970.

[136] R. BLOCH, *Le origini di Roma*, trad. it., Milano 1961 [4^a ed. 1977], 42 ss., 89 ss.; R.M. OGILVIE, *Early Rome and the Etruscans*, Hassocks 1976, 15 ss. [trad. it., *Le origini di Roma*, Bologna 1986, 13 ss.]; J. GAGÉ, *La chute des Tarquins et les débuts de la République romaine*, Paris 1976; T. CORNELL, *Alcune riflessioni sulla formazione della tradizione storiografica su Roma arcaica*, in *Roma arcaica e le recenti scoperte archeologiche (Giornate di studio in onore di U. Coli, Firenze, 29-30 maggio 1979)*, Milano 1980, 19 ss.; C. LETTA, *La tradizione storiografica sull'età regia: origine e valore*, in *Alle origini di Roma. Atti del Colloquio tenuto a Pisa il 18 e 19 settembre 1987*, a cura di E. Campanile, Pisa 1988, 61 ss.; A. MASTROCINQUE, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento 1988, 7 ss.; ID., *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este 1993, 85 ss.; A. MOMIGLIANO, *The Origins of Rome*, in *The Cambridge Ancient History*, VII.2, Cambridge 1989, 52 ss. [= *Le origini di Roma*, in ID., *Roma arcaica*, Firenze 1989, 3 ss.]; D. MUSTI, *La tradizione storica sullo sviluppo di Roma fino all'età dei Tarquini*, in *La grande Roma dei Tarquini*, catalogo della mostra a cura di Mauro Cristofani,

Roma 1990, 9 ss.; A. CARANDINI, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997, 3 ss.

[137] J. BAYET, *Introduction*, in Tite-Live, *Histoire romain, livre I*, Paris 1965, XXXVIII s.; G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 104 ss. [= *La religione romana arcaica*, cit., 93 ss.].

[138] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 42 fragm. XXVIII; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 21 fragm. 17.

[139] Cfr. F. SINI, *A proposito del carattere religioso del dictator (note metodologiche sui documenti sacerdotali)*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 42, 1976, 419; Id., *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 96.

[140] Contrari alla determinazione dei generi di documenti sacerdotali, soprattutto, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 19 ss.; M. VOIGT, *Über die Leges regiae, II. Quellen und Authentie der Leges regiae*, in *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* VII, 1873-79, 647 ss.; P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 30 ss.; R. BONGHI, *Storia di Roma*, II, Milano 1888, 222 ss.; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontiffes*, cit., 16 ss.

[141] Per quanto riguarda «l'assenza, entro la cultura giuridica romana, di una sistematica delle opere letterarie in campo giuridico», vedi L. LANTELLA, *Le opere della giurisprudenza romana nella storiografia*, Torino 1979, 63 ss.

[142] Per la terminologia, nonché per la definizione più generale di fonti primarie e secondarie, seguo A. GUARINO, *Esegesi delle fonti del diritto romano*, 1, a cura di L. Labruna, Napoli 1968, 289. Cfr., fra gli altri, A. ROSENBERG, *Einleitung und Quellenkunde zur römischen Geschichte*, Berlin 1921, 1 ss., 113 ss.); C.W. WESTRUP, *Introduction to Early Roman Law*, IV e V. *Sources and Methods*, London-Copenhagen 1950-1954, IV, 9 ss.; V, 17 ss.; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, 46; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 3 s.; K. CHRIST, *Römische Geschichte. Einführung, Quellenkunde, Bibliographie*, 3^a ed., Darmstad 1980, 35 ss.; C. COSENTINO, *Lezioni di esegesi delle fonti del diritto romano*, Ristampa riveduta, Catania 1995, 66 ss.

[143] Le fonti epigrafiche, che menzionano testualmente *libri* e *commentarii* sacerdotali, sono state discusse da F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 111 ss.

[144] Per le fonti letterarie si vedano: G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 4 ss.; N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, cit., 337 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., 4 ss.; G.B. PIGHI, *La religione romana*, cit., 27 ss., 41 ss.; cfr. inoltre G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 111 ss. [= *La religione romana arcaica*, cit., 99 ss.].

[145] A titolo esemplificativo, oltre il già citato Cicerone, *De re publ.* 1.63, vedi anche Macrobio, *Sat.* 1.12.21-22: *Auctor est Cornelius Labeo huic Maiae id est terrae aedem kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat. Hanc eandem Bonam Faunamque, Opem et Fatuam pontificum libris indigitari: Bonam quod omnium nobis ad victum bonorum causa est, Faunam quod omni usui animantium favet, Opem quod ipsius auxilio vita constat, Fatuam a fando quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram.* R. AGAHD, *Antiquitates rerum divinarum. Libri I XIV XV XVI. Praemissae sunt quaestiones varronianae*, in *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband 24, (Leipzig) 1898, 116 s., attribuiva il passo al XVI libro delle *Antiquitates* di Varrone; cfr. anche G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontiffes*, cit., 44 s. Nega, invece, che questo frammento dei *Fastorum libri* di Cornelio Labeone possa essere di derivazione varroniana P. MASTANDREA, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone (testimonianze e frammenti)*, Leiden 1979, 51: «La fonte cui ricorreva Labeone in questa circostanza erano dunque i *Libri pontificales*, gli archivi dei pontefici romani ove si conservavano gelosamente le norme e gli ordinamenti del rito e del culto».

[146] Sull'apporto specialistico della filologia, vedi G. PASCUCCI, *Diritto e filologia*, in *Romanitas* 9, 1970 [= *Annales I Colloqui Internationalis de iure Romano lingua litterisque Latinis*], 53 ss.; H. LE BONNIEC, *La philologie latine au service de l'histoire de la religion*

romaine, in *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1979, 389 ss. Per quanto riguarda invece gli studi lessicografici, vedi *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità*, cit., particolarmente stimolante la relazione di C. NICOLET, *Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches* (19 ss.).

RENATO DEL PONTE

Liceo 'Leonardo da Vinci'

Villafranca in Lunigiana

Documenti sacerdotali in Veranio e Granio Flacco: problemi lessicografici *

SOMMARIO: 1. Premesse. – 2. Veranio e gli *Auspliciorum libri*. – 3. Veranio e le *Pontificales Quaestiones*. – 4. Il caso delle *Arbores felices*. – 5. Granio Flacco.

1. – Premesse

Dato ormai per assodato che le prescrizioni riferibili ai libri sacerdotali, «come in genere quelle di diritto divino, conservate negli archivi sacerdotali, sono certo ciò che di più serio gli storici di Roma abbiano potuto conoscere per i primi secoli»[1], e come sia più che legittima la convinzione che «i sacerdoti-giuristi e gli antiquari degli ultimi secoli della repubblica, nel comporre le loro opere, abbiano attinto a materiali d'archivio di prim'ordine, proprio perché ancora in quel tempo si potevano leggere copie fedeli di documenti più antichi; i frammenti di quelle opere sono dunque da ritenere non solo degni di fede, ma di rilevante interesse per la soluzione dei problemi relativi a contenuti e termini dei *libri* e dei *commentarii* sacerdotali»[2], in questa sede sarà opportuno insistere sul rilievo da darsi al concetto di inalterabilità delle espressioni linguistiche e del lessico religioso come compito demandato innanzi tutto al collegio dei pontefici, ma anche di altre comunità sacerdotali.

Proprio perché sia rispettata la *pax deorum*, cioè il patto che si vuole stipulato alle origini tra i fondatori della Città e i loro dèi, quindi la saldezza della compagine statale che su tale patto si fonda, occorre vigilare non solo sulla rigorosa osservanza delle norme contenute nei testi sacri, ma anche sulla corretta pronunzia dei nomi e delle formule. Ne deriva la funzione precipua dei pontefici, gli unici che, secondo la

tradizione, erano stati autorizzati a custodire le copie autentiche delle scritture sacre attribuite a re Numa e da questi consegnate al capostipite di tutti i pontefici, Numa Marcio, per la loro custodia e salvaguardia. E di certo, nei primi secoli della Città, essi furono anche gli attenti custodi ed esegeti del lessico attinente alle cose divine, *in primis* dei nomi autentici degli dèi, sia di quelli ereditati dai tempi antichi, sia di quelli che col passare del tempo il senato e l'apposito collegio dei *Duumviri* (poi *Decemviri* e infine *Quindecemviri*) *Sacris Faciundis* introducevano nello spazio e nel tempo sacro dell'Urbe.

Sarà stato forse per contrasto, anche indirettamente polemico, nei confronti dell'affievolito senso religioso del tempo o, forse, più semplicemente per il naturale progredire degli studi di carattere linguistico, fatto sta che ai tempi dell'antiquario Marco Terenzio Varrone e del pontefice massimo Caio Giulio Cesare era tornato assai vivo l'interesse e quindi attive le ricerche sul lessico pontificale[3]. Del resto, antiquari ed eruditi di primaria importanza per lo studio delle discipline giuridico-religiose, come Servio Sulpicio, Trebazio Testa e lo stesso Varrone (discepoli tutti di Elio Stilone), proprio in quanto appartenenti al circolo di Cesare, pontefice massimo, avevano certamente accesso agli archivi pontificali a scopo di studio e ricerca[4].

2. – Veranio e gli *Auspliciorum Libri*

Alla stessa epoca, se non allo stesso circolo, appartiene uno degli autori di cui ci occuperemo in questa occasione, Veranio, mentre l'altro Granio Flacco, di poco lo precede o è di una generazione precedente. Di Veranio (di cui è assolutamente incerto il prenome, *Quintus*, o il *cognomen*, *Flaccus*, che alcuni studiosi moderni gli attribuiscono, senza molto fondamento)[5], solo possiamo dire che nel I secolo a. C. scrisse due opere di rilevante interesse giuridico-religioso, gli *Auspliciorum libri* e le *Pontificales Quaestiones*, ben note tutte e due a Festo e la seconda a Macrobio. Se di quest'ultimo lavoro ci occuperemo con più ampiezza grazie ad un insieme relativamente abbondante di riferimenti, assai scarsi, e tuttavia di un certo rilievo, sono i frammenti pervenutici degli *Auspliciorum libri*. Ecco il primo:

Referri diem predictam, id est anteferri, religiosum est, ut ait Veranius in eo, qui est *auspliciorum* de comitiis: idque exemplo conprobat L. Iuli et P. Licini censorum, qui id fecerint sine ullo decreto augurum, et ob id lustrum parum felix fuerit[6].

Si fa qui riferimento alla 66a lustrazione della storia romana, operata dai censori Lucio Giulio Cesare e Publio Licinio Crasso nell'89 a. C. Tale brano non ci pare sia stato sinora adeguatamente approfondito da chi si è occupato di diritto augurale e noi ci limiteremo a segnalare l'importanza sottolineandone, a nostro giudizio, non tanto l'ipotesi di un caso di conflitto di competenze fra collegio degli auguri e autorità censoria, quanto l'insistito rilievo posto su un esito "poco propizio" (*parum felix*, secondo un'espressione che meglio analizzeremo più avanti) di una cerimonia di lustrazione compiuta in anticipo sulla *dies prodicta*, cioè in precedenza stabilita, e senza l'apposito decreto degli auguri.

Fare questo, dice Veranio, *religiosum est*. È intanto da notare che gli aggettivi *religiosus* e *felix* appartenerebbero ad un ambito lessicale pontificale e non augurale, per quanto tendenti nell'uso ad una connotazione meno specifica[7]. Una *res*, dice Elio Gallo, è "religiosa" in quanto a violarla si offendono gli dèi[8]. Se «resta il fatto che i censori avevano l'*auspicium* conferito dai comizi centuriati» e che l'esercitavano «per le loro attività»[9] – e si trattava di *auspicia maxima* – pare qui di capire che all'epoca (siamo nel pieno del *bellum sociale* e in un periodo di grandi turbolenze) in una certa qual desuetudine dovevano essere «cadute consultazioni magistratuali e augurali per certe attività», come giustamente rileva Catalano sulla scorta di alcune affermazioni di Cicerone[10].

Paludati in libris auguralibus significat, ut ait Veranius, armati, ornati. Omnia enim militaria ornamenta paludamenta dici[11].

Questa espressione presumibilmente ricavata da formule solenni di documenti dell'archivio del collegio degli auguri[12] si riferisce senza dubbio alla cerimonia di presa degli auspici prima della battaglia, di fronte all'esercito schierato, in cui i *milites*, come ha notato Catalano, «avevano una funzione intermedia fra quella di pubblicità e quella di controllo»[13].

Non mi soffermo sul terzo frammento riportatoci da Festo (*silentio surgere*) per l'annotazione di scarso rilievo che comporta[14], né su altre glosse di Festo che il solo Reitzenstein congetture essere derivate dagli *Auspliciorum libri* di Veranio[15].

3. – Veranio e le *Pontificales Quaestiones*

Di quest'opera ci sono noti i titoli di due capitoli: *de supplicationibus* e *de verbis pontificalibus*.

L'unico brano noto che si riferisca al *de supplicationibus* (contenente quindi l'analisi di determinati tipi di cerimonie pubbliche) è riportato da Macrobio (*Sat.*, III.6.14):

Sed Veranius *pontificalium* eo libro quem fecit de *supplicationibus* ita ait: "Pinarius, qui novissimi comeso prandio venisset, cum iam manus pransores lavarent, praecepisse Herculem ne quid postea ipsi aut progenies ipsorum ex decima gustarent sacranda sibi sed ministrandi tantum modo causa, non ad epulas convenirent; quasi ministros ergo sacri custodes vocari".

In quanto vi si analizza la presenza e la funzione della *gens Pinaria* al rito erculeo dell'*Ara Maxima*, questo passo è interessante per i risvolti mitici che offre[16] e per la considerazione che quel rito stesso, da gentilizio (cioè privato) che era, divenuto pubblico ai tempi di Appio Claudio Cieco, fosse quindi verosimilmente solo allora inserito nel formulario delle *supplicationes* pubbliche contenute nei libri pontificali.

Più ricco è l'apporto che Festo e Macrobio ci forniscono alla conoscenza del capitolo *de verbis pontificalibus*, contenente quindi una vera e propria esposizione inerente al lessico dei pontefici, il cui materiale sarà stato verosimilmente derivato studiando, nel loro archivio, quei *libri e commentarii* includenti i *sacra privata et publica*, le *comprecationes deorum* e gl'*indigitamenta*[17].

Delle sette espressioni sicuramente derivate dal *de verbis pontificalibus*, una si riferisce ad un verbo, due a sostantivi e quattro ad aggettivi del lessico sacro.

Sulla scorta di Quinto Fabio Pittore, non l'annalista, ma l'antiquario, che intorno al 130 a. C. scrisse un trattato *De iure pontificio*[18] - e che alcuni identificano con Quinto Fabio Massimo Serviliano, pontefice e console nel 142 a. C.[19] - Veranio analizza l'esatto significato del verbo *porricere* ("offrire [agli dèi]", non "gettare"):

Nam et ex disciplina haruspicum et ex praecepto pontificum verbum hoc sollemne sacrificantibus est; sicut Veranius ex primo libro Pictoris ita dissertationem huius verbi executus est: "Exta porriciunto, dis danto, in altaria aramve focumve eove quo exta dari debebunt". "Porricere" ergo, non "proicere" proprium sacrificii verbum est, et quia dixit Veranius "in aram focumve eove quo exta dari debebunt", nunc pro ara et foco mare accipiendum est cum sacrificium dis maris dicatur[20].

Considerata la solennità del reiterato imperativo futuro, non c'è alcun dubbio che la formula derivi dai libri pontificali, dal momento che si precisa trattarsi di un *verbum ... sollemne sacrificantibus*, derivato vuoi *ex disciplina haruspicum*, ma anche *ex praecepto pontificum*, "da precisa disposizione dei pontefici". Una indicazione preziosa, questa, perché ci fa intravedere un ambito semantico sacrale comune all'*ordo haruspicum* e al *collegium pontificum*, cosa di cui non c'è da stupirsi, dal momento che gli aruspici, pur non confondendosi coi *collegia* e con le *sodalitates*, sono i depositari di una tecnica divinatoria particolare che esercitano nei *sacra* eseguiti *Romano ritu*: quindi non sottoposti ai *Sacris Faciendis*, custodi dei *sacra peregrina*, ma naturalmente soggetti alla sorveglianza dei pontefici. Ed è stato notato che «tutto il lessico della *Haruspicina* è latino e senza dubbio molto antico»[21].

In ogni caso, è questa una ulteriore e preziosa testimonianza dell'interesse rivolto dal collegio pontificale alla corretta interpretazione del significato di espressioni religiose tendenti col tempo a entrare in un'area semantica più generalizzata.

I due sostantivi appartenenti ai *verba pontificalia* analizzati da Veranio ci introducono, rispettivamente, nel mondo delle Vestali e in quello del Flamine maggiore:

Muries est, quemadmodum Veranius docet, ea quae fit ex sali sordido, in pila pisato, et in ollam fictilem coniecto, ibique operto gypsatoque et in furno percocto; cui virgines Vestales serra ferrea secto, et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriore, aquam iugem, vel quamlibet, praeterquam quae per fistulas venit, addunt, atque ea demum in sacrificiis utuntur[22].

Offendices ait esse Titius nodos, quibus apex retineatur et remittatur. At Veranius coriola existimat, quae sint in loris apicis, quibus apex retineatur et remittatur, quae ab offendendo dicantur. Nam cum ad mentum perventum sit, offendit mentum[23].

È evidente, nel primo caso, che senza la preziosa indicazione di Veranio, riportata da Festo, noi ignoreremmo le esatte caratteristiche del complesso procedimento di preparazione di un elemento essenziale per la celebrazione di molte cerimonie pubbliche (la salamoia per i sacrifici) e la funzione esercitata dalle vergini Vestali; mentre, nel secondo caso, apprendiamo particolari magari secondari, ma utili a ricostruire più esattamente almeno parte del pittoresco abbigliamento del

Flamine Diale, vale a dire del suo veramente speciale copricapo che, come è noto, poteva deporre solo quando si sentiva in punto di morte.

È presumibile che anche qui Veranio abbia attinto al *De iure pontificio* di Fabio Pittore, dal momento che vi fa esplicito riferimento Aulo Gellio (X, 15) nella sua lunga e dettagliata descrizione delle *cerimoniae impositae Flamini Diali multae, item castus multiplices*.

Tre dei quattro aggettivi del lessico sacro discussi da Veranio concernono appellativi delle vittime da offrirsi nel corso di cerimonie pubbliche e private e pertanto offrono uno speciale interesse:

“Eximii” quoque in sacrificiis vocabulum non poeticum ἐπίθετον, sed sacerdotale nomen est. Veranius enim in *Pontificalibus Quaestionibus* docet eximias dictas hostias quae ad sacrificium destinatae eximantur e grege, vel quod eximia specie quasi offerendae numinibus eligantur[24].

Prodiguae hostiae vocantur, ut ait Veranius, quae consumuntur; unde homines luxuriosi, prodigi[25].

Praesen<tanea> porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Caereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrificii fit in conspectu mortui eius, cuius funus instituitur[26].

Dunque, chiaro risulta l'esatto senso da darsi all'aggettivo *eximius*, non un semplice epiteto esornativo, bensì *sacerdotale nomen*, in quanto riferito a quelle vittime *quae ad sacrificium destinatae eximantur*, vengono cioè scelte dall'armento in virtù delle loro specifiche qualità come più adatte agli dèi.

E lo stesso può dirsi per la *prodigalitas* di certe vittime, che assume un significato obiettivamente positivo.

Il carattere agricolo e nel contempo infero della dea Cerere è dimostrato poi nel passo di Veranio sul sacrificio della *porca praesentanea*, da immolarsi da parte dei famigliari in presenza del cadavere ancora caldo di un loro congiunto. In tal caso è evidente come l'espressione sia ricavata dai libri dei pontefici in quella parte che regolava il diritto funerario della religione privata, cioè il necessario rito propiziatorio in onore di Cerere.

Cosa che, in un certo modo, è confermata da Aulo Gellio, laddove, citando il quinto libro del *de pontificio iure* di Ateio Capitone, parla della *porca praecedanea* offerta a Cerere nei tempi più antichi per tutte quelle

trasgressioni e omissioni che qualcuno avesse potuto commettere nei doveri di pietà verso i morti[27].

4. – Il caso delle *Arbores Felices*

Data la sua specifica importanza nella pratica religiosa, mi soffermerò particolarmente sull'ultimo aggettivo pertinente al lessico pontificale di cui fa parola Veranio in riferimento alle piante: *felix*.

Sciendum quod ficus alba ex felicibus sit arboribus, contra nigra ex infelicibus. Docent nos utrumque pontifices. Ait enim Veranius *de verbis pontificalibus*: "Felices arbores putantur esse quercus, aesculus, ilex, suberies, fagus, corylus, sorbus, ficus alba, pirus, malus, vitis, prunus, cornus, lotus"[28].

Occorre innanzitutto chiarire il significato del termine *felix* e del suo contrario *infelix*. Spesso si vede tradotto *felix* con "fruttifero" e *infelix* con "sterile", traduzione che di per sé non sarebbe del tutto inesatta se non la si intendesse per lo più in senso esclusivamente materiale. Se consideriamo come certi grandi personaggi e condottieri della storia romana fossero definiti *felices*, ad esempio Silla (*Sulla felix*), o come la *Felicitas*, accanto alla *Fortuna*, potesse essere considerata "compagna" di molti generali e imperatori, a partire da Cesare, potremo avvicinarci al senso reale dell'espressione. Può essere considerato *felix* il grande condottiero che pare avere superato i limiti della condizione umana grazie alle sue imprese eccezionali: dunque è *felix* colui che è "favorito dalla sorte", il "baciato dalla fortuna" proprio perché egli ha avuto dalla sua parte le forze divine.

E tuttavia non è questo il significato definitivo che dovremo dare a *felix*. In realtà questi personaggi si possono definire *felices* perché tutto ciò che è connesso alla loro persona, sin dalla nascita, si potrebbe dire, deve necessariamente cadere "sotto buoni auspici".

La loro *felicitas* è un dato di fatto auspicale che viene semplicemente riconosciuto: da Giove in persona, come nel caso di Romolo, o dal senato, come nel caso di Ottaviano, che da quello sarà definito *Augustus*.

Così, tornando alla dottrina pontificale trattante la botanica sacra, Veranio chiarisce quali siano ritenuti gli *arbores felices*, gli "alberi di buon augurio". Non stupisce di trovare, fra le quattordici specie indicate, ben

quattro varietà di quercia (rovere e leccio, sacri anche a Virbio, la divinità dimorante nel *nemus Aricinum*[29], sughera e ischio – o eschio ed eschia, oggi chiamato più comunemente farnia) e la vite: alberi strettamente legali al dio padre supremo, Giove. Inoltre il loto (che è il loto italico, pianta terrestre e legnosa, da non confondersi col loto indiano, caro all'iconografia delle religioni orientali) era pianta gradita a Romolo ed un esemplare, ritenuto *aequaeva Urbis*, "contemporaneo alla città" (Plinio, XVI.236), si innalzava nei pressi del santuario romuleo del *Volcanal*.

Infine è da supporre che il *cornus*, il corniolo, fosse pianta sacra a Marte, considerato che un giavellotto fatto con quel legno dalla punta indurita dal fuoco era scagliato da uno dei Feziali in territorio nemico come dichiarazione formale di guerra, equivalendo al *furor Martis* che vi penetrava devastatore. Anche per questo motivo, per il fatto di essere utilizzato nella fustigazione preliminare dei parricidi, il corniolo non doveva assolutamente essere ritenuto *arbor infelix*, come a torto hanno ritenuto alcuni autori moderni[30].

All'elenco di Veranio va certamente aggiunta un'altra pianta, quella dell'olivo, dal momento che un suo frammento, la *virga olaginea*, sormontava l'*apex* del Flamine Diale, fissato all'estremità con un *filum* di lana e tenuto fermo dalle *offendices* che già Veranio ci ha descritto in precedenza.

Sempre il Flamine Diale, come è noto, presiedeva all'inaugurazione della vendemmia e tagliava, quindi, il primo tralcio di vite nell'intervallo del sacrificio a Giove e sempre lui doveva far seppellire i propri capelli e le unghie recise sotto la protezione di una *arbor felix*[31]. Tutti questi particolari, uniti a quello, essenziale, che il rinnovamento del fuoco il 1° marzo, nel tempio di Vesta da parte delle vergini Vestali e in ogni casa da parte dei privati, poteva avvenire per mezzo dello sfregamento di legni esclusivamente provenienti da *arbores felices*, ci fa comprendere come la condizione di *felicitas* di quelle essenze arboree, il loro essere "di buon augurio", derivava loro dal trovarsi sotto la tutela degli dèi celesti o superi ed in particolare dal padre celeste *Iuppiter*.

La riprova *a contrario* ci è fornita dall'affermazione esplicita di un altro autore di epoca cesariana e di probabile origine etrusca, Tarquizio Prisco, che tradusse in latino dall'etrusco un'opera importante sull'interpretazione dei prodigi: quel *De ostentario*[32], che doveva avere avuto molto successo se ancora nel IV secolo d.C. inoltrato, all'epoca dell'imperatore Giuliano, veniva pubblicamente consultata[33].

Nella parte dedicata ai "prodigi degli alberi" (*de ostentario arborario*) egli afferma:

Arbores quae inferum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices nominant: alaternum, sanguinem, filicem, ficum atrum, quaeque bacam nigram nigrosque fructus ferunt; itemque acrifolium, pirum selvaticum, pruscum rubrum, sentesque, quibus portenta prodigiaque mala comburi iubere oportet[34].

Dunque, gli *arbores infelices* o di "cattivo augurio" sono quelli sotto la tutela degli dei inferi e di quelli "allontanatori dei mali". Questa espressione – *deorum avertentium* – oltre a riportarci a quel misterioso *deus Avertentium* (il verbo *avertentium* è termine tecnico pontificale) di cui parla Varrone[35], ci fa capire come la loro connotazione relativamente negativa, dovuta al legame con la sfera infera, sia peraltro compensata dalla possibilità di stornare, appunto, cose od oggetti funesti tramite il fuoco della loro legna. Il caso di Veranio e di Tarquizio Prisco ci rimanda nuovamente (lo abbiamo visto col verbo *porricere*) ad un'area semantica comune al collegio pontificale e all'*ordo haruspicum*.

5. – Granio Flacco

Granio Flacco (da non confondersi con Granio Liciniano, vissuto all'epoca degli Antonini) fu un giurista ed antiquario più o meno contemporaneo a Veranio se, a quanto pare, dedicò il suo *De indigitamentis* a quel Lucio Giulio Cesare che fu console nel 90 a.C. ed autore di un trattato sull'arte augurale, il *De Auspiciis*[36], anche se c'è chi pensa si tratti dell'omonimo Lucio Giulio Cesare, fratello di Gaio Giulio Cesare Strabone, e che fu console nel 64 a. C.[37]. A Granio si deve pure un commento alle *leges regiae* o *ius Papirianum*, che concernevano per lo più il diritto pontificale e il rituale.

In genere, dagli antichi, come Macrobio (*Sat.*, I.18.4), o dai pochi moderni che ne hanno accennato, il nome di Granio Flacco è associato, per la sua autorevolezza in materia giuridico-religiosa, a quello di Varrone[38], il che ci rafforza nella convinzione che anch'egli, come Veranio, avesse forse fatto parte dello stesso circolo che si richiamava ad Elio Stilone come maestro, come proverebbe anche il riferimento che troveremo in una citazione di Arnobio. Per A. Pastorino, addirittura, la restaurazione religiosa operata da Augusto sarebbe in gran parte stata delineata «sulle tracce delle ricerche erudite di Granio Flacco e di Terenzio Varrone»[39].

Al *De indigitamentis* possiamo attribuire tre frammenti trasmessici da Macrobio, Censorino e Arnobio.

Haec quae de Apolline diximus possunt etiam de Libero dicta existimari. (...) Unde et Apollini et Libero patri in eodem monte res divina celebratur. Quod cum et Varro et Granius Flaccus adfirmant, etiam Euripides...[40].

Eundem esse Genium et Larem multi veteres memoriae prodiderunt, in quis etiam Granius Flaccus in libro quem ad Caesarem *de indigitamentis* scriptum reliquit[41].

Novensiles – Granius Musas putat consensum accomodans Aelio[42].

In tutti questi casi si tratta di identificazioni e confronti fra entità divine di differente natura, come nel caso del *Lar (familiaris)* e del *Genius* (qui Granius probabilmente confutava una interpretazione popolare priva di fondamento teologico) o, come nel caso di Apollo|Dionisio|Padre Libero e dei Novensiles|Musae, di *interpretationes* di nomi divini e della specificazione di epiteti e funzioni diverse delle divinità, che doveva essere chiarita negli *indigitamenta* dei pontefici[43].

Nel V secolo a.C. Apollo, in qualità di *Medicus* ("Guaritore") aveva fatto il suo ingresso nei culti ufficiali. Nel 433 era stato votato il suo tempio in occasione di un'epidemia e dedicato nel 431 dal console Gneo Giulio Mentone in *pratis Flaminiis*[44]: l'epoca stessa a cui dovrebbe risalire l'indigitazione apollinea delle vergini Vestali riferita da Macrobio: *ita indigitant: "Apollo Medice, Apollo Pean"*[45].

Dal momento che pare abusivo ritenere il culto romano di Apollo risalente all'età monarchica[46], se non altro perché si sa come non fosse compreso negli antichissimi *indigitamenta* attribuiti a Numa Pompilio[47], ne deriva che quei formulari di nomi divini che erano gli *indigitamenta* dovevano essere continuamente aggiornati dai pontefici, bene attenti alla trascrizione precisa dei nomi, da pronunciarsi con estrema esattezza. In effetti, nel caso specifico, *Aperta* – e non Apollo – pare venisse chiamato il dio in epoca arcaica, prima della sua omologazione ufficiale[48].

Più oscuro il confronto fra *Musae* e *Novensiles*, dal momento che di queste ultime entità collettive, invocate dopo i *Lares* e prima degli *Indigetes* nella celebre formula della *devotio* riportata da Livio (VIII.9.6), ben poco si sa allo stato attuale degli studi, tanto più che sin dai tempi di

Livio Andronico le *Musae* erano state identificate alle *Camenaes*, *Casmenae* o *Carmenae* della tradizione indigena (cfr. Ennio, *Ann.* 2 V; Varr., *L.L.*, VII.3.26).

Si tratta in ogni modo di una specifica categoria di *indigitamenta*: elenchi di epiteti con cui una divinità poteva essere invocata per una determinata funzione e/o in un momento particolare e il cui elenco era presente probabilmente non solo negli archivi dei pontefici, ma anche di altre comunità sacerdotali.

All'abbigliamento delle sacerdotesse ci riconduce questo frammento di Granio Flacco dal suo commento allo *ius Papirianum*:

Ricae et ricalae vocantur parva ricinia ut palliola ad usum capitis facta. Gran<ius> quidem ait esse muliebre cingulum capitis, quo pro vitta flaminica redimiatur[49].

La *rica* era, cioè, una sorta di scialletto che ricopriva, con funzione di benda sacerdotale, il capo della *Flaminica*, la moglie del Flamine Diale, nel corso delle molteplici cerimonie a cui era addetta.

Di maggiore interesse un altro brano, ricavato da Macrobio, se il nome dell'autore, incerto nella tradizione manoscritta[50], è da riconoscersi in Granio, come vuole il Willis, curatore dell'edizione Teubner dei *Saturnalia*:

"Prius itaque et Tuscos aeneo vomere uti cum conderentur urbes solitos, in Tageticis eorum sacris invenio et in Sabinis ex aere cultros quibus sacerdotes tonderentur"[51].

Passo importante perché confermerebbe l'origine etrusca dei rituali di fondazione delle città – e quindi di Roma, secondo la tradizione concorde (Catone, Varrone, Livio, Dionigi, Plutarco, Servio, Giovanni Lido) – con un aratro dal vomere rigorosamente di bronzo, il cui uso risale quindi ad un'epoca protostorica.

D'altronde, il divieto rituale dell'uso del ferro, in piena epoca storica, è ben attestato in più di un documento sacerdotale romano: ad esempio nel rituale dei Fratelli Arvali presso il santuario di Dea Dia al quinto miglio della *Via Campana*[52].

In definitiva, e non soffermandoci su pochi altri brani di scarsa rilevanza[53] o di incerta attribuzione[54], anche quello di Granio Flacco, dopo Veranio, appare come un apporto rilevante non solo ai fini dello studio del lessico sacro, ma per una migliore determinazione di certi

settori dei libri dei collegi sacerdotali, in specie di quelli dei pontefici. Scarsi frammenti, per la verità, recuperati dal naufragio di una imponente documentazione di natura giuridico-religiosa, ancora in buona parte accessibile nella tarda antichità, ma andata irrimediabilmente perduta al tramonto di quel mondo.

* Relazione presentata al XXV Seminario Internazionale di studi storici "Da Roma alla Terza Roma" «*Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Persona, Città, Impero universale*», Roma, 21-23 aprile 2005.

[1] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino 1960, 108-109 (qui il riferimento è ai *Libri degli auguri*).

[2] F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. *Libri e commentarii*, Sassari 1983, 168-169.

[3] In riferimento al diritto augurale, P. CATALANO (*op. cit.*, 108) ne spiega l'interesse nel primo secolo a. C. per «l'incidenza che aveva nella lotta politica», non in contrasto «con il disinteresse che sempre più si faceva strada, nonostante gli sforzi di alcuni, per l'aspetto più propriamente tecnico-divinatorio».

[4] Cfr. F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, Firenze 1968, 79-80; F. SINI, *op. cit.*, 97, 123 e n. 39.

[5] Cfr. F. SINI, *op. cit.*, 130, n. 66, che cita R. REITZENSTEIN, *Verrianische Forschungen*, Breslau 1887, 47, n. 1; F.P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt*, II, 1, Leipzig 1896, 5 ss.; M. SCHANZ-C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur*, München 19354 (rist. an. 1959), 600.

[6] Fest., p. 366 L. Cfr. FUNAIOLI 430, 1.

[7] Cfr. P. CATALANO, *op. cit.*, 283-284 e n. 152 (per il caso di *religiosus*).

[8] Cit. in Fest., p. 348 L. (s. v. *religiosus*). Si veda in merito anche R. DEL PONTE, *Santità delle mura e sanzione divina*, in ID., *La Città degli dèi*, Genova 2003, 94-96.

[9] Cfr. P. CATALANO, *op. cit.*, 363 (nota 31) e 484.

[10] *Ibidem*, 108. Vedi Cic., *de nat. deor.* 2.3.9 e *de div.* 1.15.28.

[11] FEST., 291, 1 L. (cfr. FUNAIOLI 430, 2).

[12] Cfr. F. SINI, *op. cit.*, 102.

[13] P. CATALANO, *op. cit.*, 245 e n. 123.

[14] Vedi Fest., 474 L. (e anche 476, 32).

[15] Cfr. R. REITZENSTEIN, *Verr. Forsch.*, cit., 47, n. 1. Il riferimento è alle glosse: *manalis fons, manes di, minora templa, peremne, puls*.

[16] Mi è capitato di sostenere che i «collegi sacerdotali non furono tanto i depositari di tradizioni mitiche o dogmatiche, quanto i fedeli conservatori di antichissime norme di culto» (*Dèi e Miti italici*, Genova 19983, 28), ma il caso del culto e del mito di Ercole presso l'*Ara Maxima* è del tutto speciale e probabilmente vi ha influito precocemente un elemento non italico.

[17] Seguo la ripartizione, che mi pare corretta, offerta da G.B. PIGHI, *La preghiera romana*, in AA.VV., *La preghiera*, Roma 1967, 575-576.

[18] *Ibidem*, 579.

[19] *De iure pontificio*, I, fr. 4 Peter.

[20] Macr., *Sat.* III.2.3-4 (cfr. FUNAIOLI 432, 9). È da precisare che in questo brano Macrobio fa parlare Vettio Agorio Pretestato sul diritto pontificale in Virgilio, cioè la massima autorità in materia nel IV secolo d. C.

[21] G.B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, 52.

[22] FEST., 125 L. (cfr. FUNAIOLI 431, 6).

[23] Fest., 222 L. (cfr. FUNAIOLI 432, 7).

[24] Macr., *Sat.*, III.5.6 (cfr. FUNAIOLI 431, 4).

[25] Fest., 296 L. (cfr. FUNAIOLI 433, 11).

[26] Fest., 298 L. (cfr. FUNAIOLI 432, 10).

[27] Gell., IV.6.8. Vedi anche Fest., 250 L. Manifestamente Ateio Capitone, che a sua volta cita il pontefice massimo Tiberio Coruncanio (III secolo a. C.), deriva dai *decreta* dell'archivio pontificale. Cfr. R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano 1992, 238. Per la problematica connessa alle *feriae praecidaneae* v. anche P. CATALANO, *Contributi ...*, cit., 352-353.

[28] Macr., *Sat.*, III.20.2 (cfr. FUNAIOLI 430, 3).

[29] Cfr. R. DEL PONTE, *Dei e Miti italici*, Genova 19983, 190. Sull'importanza e il significato della quercia nella tradizione romana, cfr. ID., *La Religione dei Romani*, cit., 18-19.

[30] Cfr. M. BAISTROCCHI, *Il Tevere sacro: acque risanatorie e purificatrici*, in *Ignis*, I, n.s., 2 (dicembre 1990), 170; A. CARANDINI, *La nascita di Roma*, Torino 1997, 401, n. 56.

[31] Se in latino le piante sono di genere femminile vi è un valido motivo di fondo. Se infatti oggi il genere grammaticale è immotivato, in origine fu determinato da una personificazione o divinizzazione di cose che a noi paiono inanimate (come l'acqua e il fuoco) o di fenomeni naturali (come il tuono, la pioggia, il giorno e la notte). Se dunque all'acqua o al fuoco, intesi come esseri e creature viventi, si attribuiva un sesso, si può ben intendere come la terra (*Tellus*), madre degli animali e delle piante, custode dei semi e del segreto del loro sviluppo, non sia mai stata concepita di genere maschile in nessuna delle lingue indoeuropee. Così in latino il nome degli alberi era femminile in quanto creature che producono, mentre i frutti sono neutri (per lo stesso motivo in tedesco e in greco antico i bambini molto piccoli sono ritenuti di genere neutro). *Malus, pirus*, ad es., sono femminili, ma neutri sono i loro frutti (*malum, pirum*). Il che ci permette forse di giungere ad una considerazione di un certo peso: che nel mondo romano anche la specificazione del sesso avesse, almeno in origine, un esplicito valore giuridico-religioso (avvertibile nella nota formula rituale *sive mas sive femina*).

[32] Cit. in Macr., *Sat.*, III.20.3. Esempi di *ostentaria arboraria* sono in Plinio, XVII.38.

[33] Cfr. Amm. Marc. XXV.27, circa la consultazione *ex Tarquitianis libris in titulo "de rebus divinis"* da parte degli aruspici prima della battaglia fatale che in Persia avrebbe causato la morte dello stesso Giuliano proprio per non averne seguito le indicazioni.

[34] Macr., *Sat.*, III.20.3 (*Tarquitiu autem Priscus in "ostentario arborario" sic ait...*). Un'altra citazione di Tarquizio Prisco in Macrobio (III.7.2) concerne il prodigio di un insolito mutamento di colore del vello dei montoni, presagio della *felicitas* di un *imperator*. Cfr. in merito J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la Ives Eglogue*, Paris 1943, 66-68. Per Tarquizio Prisco, vedi C. THULIN, *Scriptorum disciplinae Etruscae fragmenta*, Berlin 1906 (fr. 5).

[35] Cfr. VARR., *L.L.*, VII.102: *Apud Pacuvium: "Di monerint meliora atque amentiam averruncassint <tuam". Ab> avertendo averruncare, ut deus qui in eis rebus praeest Averruncus. Itaque ab eo precari solent, ut pericula avertat.* Per il verbo cfr. anche Cic., *Att.*, 9.21.1 (*Di averruncant ...*) e Paul. (Fest.), 511.15, che si rifà certamente a Varrone. Forse *Averruncus* può annoverarsi fra gli dei funzionali elencati negli *indigitamenta* dei pontefici.

[36] È il parere di G.B. PIGHI, *La preghiera*, cit., 577 e ID., *La religione romana*, cit., 46. Cfr. Macr., *Sat.*, I.16.29 e Cens., *die nat.*, III.2.

[37] Così ritiene N. MARINONE, commento a *I Saturnali* di Macrobio, Torino 19772, 236, nota 24.

[38] Cfr. G.B. PIGHI, *La preghiera*, cit.: «Degli *indigitamenta* si possiede una sola definizione, che io credo si debba accettare, perché risale a Varrone; e Varrone disponeva non solo dei testi, ma anche di una trattazione speciale, contenuta nel libro *de indigitamentis* di Granio Flacco» e ID., *La religione romana*, cit.: «La definizione di Servio viene per più mani da Varrone, che s'era fondato, tra l'altro, sul libro *de indigitamentis* di Granio Flacco».

[39] A. PASTORINO, *La Religione Romana*, Milano 1973, 63.

[40] *Macr., Sat.*, I.18.1-4 (anche qui parla Vettio Agorio Pretestato).

[41] *Cens., De die natali*, III.2.

[42] *Arnob., Adv. Nat.*, 38.1. Si veda anche 31.1 (sulla identificazione operata da Aristotele fra Luna e Minerva, sempre sulla scorta di Granio Flacco).

[43] Sull'argomento cfr. i miei lavori: *Aspetti del lessico pontificale: gli "indigitamenta"*, in *Ius Antiquum-Drevnee Pravo* (Mosca) 5, 1999, 154-160; *La Religione dei Romani*, cit., 78-87.

[44] Cfr. G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano 1977, 383.

[45] *Macr., Sat.*, I.17.15.

[46] Cfr. G. DUMÉZIL, *op. cit.*, 384.

[47] Vedi *Arnob., Adv. Nat.*, 2.73: *doctorum in litteris continetur Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire*.

[48] Cfr. G. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978, 49, che riporta in nota 88 un passo di Festo (21, 1-2 L.): *Aperta idem Apollo vocabatur, quia patente cortina responsa ab eo dentur*.

[49] *Fest.*, 342 L. (cfr. FUNAIOLI 434, 2).

[50] Altri commentatori (così N. Marinone per l'edizione UTET) preferiscono leggerci il nome di *Carminio*, grammatico studioso di antichità ben noto a Servio.

[51] *Macr., Sat.*, V.19.13.

[52] Ho ritenuto, in altra sede, che tale rituale possa risalire, nelle sue linee essenziali, ai primi tempi della monarchia. Cfr. R. DEL PONTE, *La Città degli dèi*, Genova 2003, 107-110 (vedi 110, n. 151).

[53] Ad esempio quello concernente la *pellix* (*Dig.* 50, 16, 144; FUNAIOLI 434, 1).

[54] Si veda, ad es., il brano riportato da Macrobio (*Sat.*, III.11.5-6) e ritenuto dal solo Willis di Granio Flacco. Vedi anche *Fest.*, 236 L., s.v. *peremptalia fulgura* (FUNAIOLI 434, 4).

FRANCO VALLOCCHIA
 Università di Roma “La Sapienza”

‘*Silentium*’ nei documenti sacerdotali. Le interpretazioni di Veranio e di Ateio Capitone*

SOMMARIO: 1. Il ‘*silentium*’ in Cicerone e Festo. – 2. ‘*Silentio surgere*’ nel “*De verborum significatione*” di Festo. – 3. Alcune ipotesi su Veranio. – 4. Alcune ipotesi su Ateio Capitone. – 5. Brevi considerazioni sulle trattazioni *de iure pontificio* e *de iure augurali* fino a Tiberio. – 6. ‘*Silentio surgere*’ nelle interpretazioni di Ateio Capitone e di Veranio. – 7. I documenti sacerdotali e le interpretazioni dei giuristi.

1. – Il ‘*silentium*’ in Cicerone e Festo

Nel “*De divinatione*” di Cicerone e nel “*De verborum significatione*” di Festo è contenuta la definizione della parola ‘*silentium*’, come espressione tecnica in uso nel diritto augurale:

id enim silentium dicimus in auspiciis, quod omni vitio caret[1];

hoc enim est prope silentium, omnis vitii in auspiciis vacuitas[2];

at silentium, ubi dumtaxat vacat vitio[3].

Tutti e tre i testi, basandosi sull’aspetto negativo dell’assenza di ‘*vitia*’, mostrano il valore tecnico della parola ‘*silentium*’ e indicano, tramite essa, la presenza di un ordine delle cose privo di segni che possano in qualche modo rivelarne un turbamento. Il ‘*silentium*’, quindi, costituisce la condizione necessaria per poter osservare la eventuale presenza di segni divini, nella totale assenza di interferenze tra questi ultimi e l’osservatore.

La mia attenzione, però, non è attratta tanto dalla definizione di ‘*silentium*’, per la quale infatti le fonti non evidenziano alcun contrasto, quanto da altri due aspetti, rilevabili dai passi di Festo e riconducibili alle

articolazioni degli studi condotti dalla giurisprudenza in materia di *ius sacrum*:

- a) il problema dell'autore della prima delle due definizioni riportate in Festo (quella relativa alla voce '*silentio surgere*');
- b) il ruolo dei *prudentes* nella interpretazione ed applicazione del formulario sacerdotale.

2. – '*Silentio surgere*' nel "*De verborum significatione*" di Festo

Il primo passo di Festo, da me citato, nella sua completezza appare così:

silentio surgere ait dici, ubi qui post mediam **noctem** **auspicandi** causa ex lectulo suo **silens surrexit**, et liberatus a lecto, in solido **se posuit, sedetque**, ne quid eo tempore deiciat, **cavens, donec** se in lectum reposuit: hoc enim est **prope silentium**, omnis vitii in auspiciis vacuitas. Veranius ait, non utique ex lecto, sed ex cubili, ne+ rursus se in lectum reponere necesse est[4].

Accettando la ricostruzione di Müller, il quale restituisce senso alla prima parte del passo, integrando nel primo rigo la parola '*ait*', ci si rende conto che comunque la frase mantiene una sua incompletezza di fondo, perché manca il soggetto stesso del predicato '*ait*'; quel soggetto grammaticale cui attribuire le descritte caratteristiche del '*silentium surgere*' e la definizione stessa di '*silentium*'. Soggetto che non può in alcun modo esser fatto coincidere con il *Veranius* della chiusa finale del passo, considerata la netta contrapposizione tra l'interpretazione di Veranio e quella del nostro soggetto sconosciuto.

Tuttavia, Veranio è l'unico nome citato nel brano e, quindi, può aiutarci a capire chi si cela dietro l'anonimo '*ait dici*' del frammento festino.

3. – Alcune ipotesi su Veranio

Le notizie che le fonti ci tramandano su *Veranius* sono scarsissime; tanto che non abbiamo certezza del suo nome completo[5] e neppure con certezza sappiamo in quale epoca sia vissuto né quali e quante opere abbia scritto.

Macrobio riferisce a Veranio la composizione di libri *de iure pontificio*, contraddistinti da titoli diversi[6]; nell'opera di Festo, invece, gli si attribuisce la composizione di un'opera dedicata agli *auspicia*, probabilmente anch'essa distinta in più libri recanti titoli diversi[7].

Circa la collocazione cronologica di Veranio[8], la mancanza di notizie certe da parte delle fonti autorizza la dottrina a dividersi tra due ipotesi che, comunque, pongono l'autore in un'età compresa tra Cesare e Tiberio: Veranio vive ed opera nella metà del I secolo a.C.[9], ovvero nella prima metà del I secolo d.C.[10]

Riassumendo, Veranio è sicuramente un giurista e scrive almeno due opere dedicate allo *ius pontificium* ed agli *auspicia*; esso lavora e scrive in un'epoca compresa tra Cesare e la metà del I secolo d.C.

Sulla base di queste notizie e del passo di Festo sopra riportato, relativo a *'silentio surgere'*, mi sembra che:

- 1) l'anonimo autore, di cui nel testo festino è riprodotto il pensiero sul *'silentium'*, sia da intendere come antecedente rispetto a Veranio o, al più, suo contemporaneo[11];
- 2) quello che l'anonimo scrive, sia da ricondurre ad un'opera dal contenuto analogo a quelle composte da Veranio[12].

4. – Alcune ipotesi su Ateio Capitone

Ora andiamo ad esaminare nella sua interezza il secondo passo di Festo, quello relativo alla voce *'sinistrum'*, di cui sopra ho riportato un brano:

sinistrum in auspicando significare ait Ateius Capito laetum et prosperum auspicium, at silentium, ubi duntaxat vacat vitio[13].

Nell'opera di Festo, nella spiegazione del significato della parola *'sinistrum'*, è utilizzato il pensiero del giurista augusteo Ateio Capitone. La particolarità del passo non risiede tanto nel significato dato a *'sinistrum'*, quanto nel fatto che si ritorna sul concetto di *'silentium'* e sul significato di *'silentio surgere'*, secondo una ricostruzione già evidenziata altrove in Festo, ma, per le lacune del testo, rimasta anonima. Per evitare di attribuire a Capitone la spiegazione di *'silentio surgere'*, occorre imputare all'autore della voce compresa nell'opera di Festo la parte del passo che va da *'at'* a *'vitio'*; questa operazione, però, mi sembra una vera forzatura: perché l'autore della voce avrebbe dovuto presentare una sua personale sintesi del concetto di *'silentium'*, ponendola sotto il significato della parola *'sinistrum'*, per il quale si avvale di un importante giurista di età augustea?

Il passo festino mi sembra razionale nella sua costruzione. La relazione tra *'sinistrum'* e *'silentium'* non costituisce una aggiunta esplicativa del testo, perché la sua funzionalità appartiene al testo stesso: essa passa attraverso la differenza tra il *'laetum et prosperum auspicium'* (*sinistrum*) e l'assenza di turbative durante l'auspicio (*silentium*)[14].

Il fatto che *Ateius Capito* possa essere l'autore della interpretazione dell'espressione '*silentio surgere*', rimasta anonima a causa delle lacune del citato passo festino, non contraddice le conclusioni sopra raggiunte:

- 1) non è possibile escludere che Capitone e Veranio siano contemporanei[15];
- 2) Capitone, come Veranio, scrive un'opera sullo *ius pontificium* e non è escluso che si occupi anche di *ius augurale*[16].

Quest'ultimo punto mi sembra interessante, soprattutto alla luce delle difficoltà mostrate dalla dottrina moderna circa l'ordinata ricostruzione delle opere scritte da Capitone.

Ebbene, quanto al pensiero di Capitone su '*silentio surgere*', due possono essere le ipotesi[17]:

- a) Capitone espone la sua interpretazione dell'espressione '*silentio surgere*' in uno dei libri '*De iure pontificio*';
- b) Capitone tratta del '*silentio surgere*' in un'opera espressamente dedicata allo *ius augurale*.
- c) Allo stato attuale delle fonti, non è possibile definire la questione in modo certo ed incontrovertibile.

5. – Brevi considerazioni sulle trattazioni *de iure pontificio* e *de iure augurali* fino a Tiberio

Fermo restando quanto fin qui detto, ritengo che qualunque tentativo di ricostruire la complessa vicenda delle trattazioni *de iure pontificio* e *de iure augurali* fino a Tiberio, debba tener conto delle seguenti considerazioni, basate esclusivamente sui dati forniti dalle fonti:

- quattro sono i giuristi che scrivono *de iure pontificio*: Pittore, Veranio, Labeone e Capitone[18];
- tre sono i giuristi che scrivono *de iure augurali*: Cesare, Messalla e Veranio[19];
- solo Veranio scrive con certezza due opere dedicate rispettivamente allo *ius pontificium* ed allo *ius augurale*[20];
- le fonti non permettono una completa ricostruzione delle opere di questi sei autori[21];
- sia i testi *de iure pontificio* che quelli *de iure augurali* interpretano e commentano formule sacerdotali ed espressioni tecniche dal contenuto giuridico-religioso[22];

- almeno in un caso, è evidente la trattazione di materia *iuris auguralis* in un testo *iuris pontificii*[23];
- Cesare e Messalla sono stati auguri; di Pittore e Veranio non si hanno notizie certe; non risulta dalle fonti che Labeone e Capitone siano stati auguri o pontefici[24].

6. – ‘*Silentio surgere*’ nelle interpretazioni di Ateio Capitone e di Veranio

Torno al passo di Festo relativo a ‘*silentio surgere*’. Stando al citato testo, l’osservazione auspicale si pone in un preciso contesto temporale, identificato da Ateio Capitone tra due momenti, collocati entrambi dopo la mezzanotte[25] e dipendenti dall’azione svolta dall’osservatore:

- a) un termine iniziale coincidente con ‘*ex lectulo surgere*’[26];
- b) un termine finale che coincide con ‘*se in lectum reponere*’[27].

È evidente che per Capitone l’inizio e la fine dell’osservazione auspicale non dipendono da una convenzionale quantificazione del tempo, ma da un comportamento concludente dell’osservatore che appare sostanzialmente libero di determinare il lasso temporale della sua indagine. In altre parole, l’attività auspicale costituisce un procedimento dai contenuti sicuramente tipici, ma libera in quanto a durata. Infatti, la tipicità consiste in:

- 1- gestualità preordinata all’avvio del periodo di osservazione: ‘*ex lectulo suo silens surrexit*’;
- 2- gestualità indirizzata ad una corretta osservazione: ‘*et liberatus a lecto, in solido se posuit, sedetque*’;
- 3- gestualità diretta ad evitare turbative alla perfezione dell’osservazione: ‘*ne quid eo tempore deiciat, cavens*’;
- 4- gestualità destinata a chiudere il periodo dell’osservazione: ‘*donec se in lectum reposuit*’.

La discrezionalità, invece, è individuabile nella collocazione temporale della gestualità sopra esposta, con particolare attenzione ai due estremi, da cui dipendono l’inizio e la fine della stessa osservazione; mentre, una ulteriore limitazione è rappresentata dal fatto che essa deve avere inizio *post mediam noctem*.

Si potrebbe dire che, nella ricostruzione di Ateio Capitone, l'osservazione auspicale è discrezionale in quanto alla durata, ma vincolata per ciò che concerne le modalità.

Parzialmente diversa, invece, appare l'impostazione data da Veranio alla stessa vicenda.

Dalla interpretazione di Veranio del *'silentio surgere'*, come tramandata da Festo, emerge una osservazione auspicale basata su un livello maggiore di discrezionalità da parte dell'osservatore. Infatti, ferma restando la libertà di questi in quanto alla durata dell'esame, è possibile osservare:

- 1) un minor grado di tipicità nella gestualità preordinata all'avvio della procedura: *'non utique ex lecto, sed ex cubili'*[28];
- 2) una piena discrezionalità nella gestualità destinata a chiudere il periodo dell'osservazione: *'ne+ rursus se in lectum reponere necesse est'*[29].

Mi sembra che le interpretazioni di Ateio Capitone e di Veranio costituiscono due modelli tra loro distinti:

- a) Capitone limita la discrezionalità dell'osservatore entro ambiti ristretti, descrivendone con precisione l'attività e finanche le caratteristiche del giaciglio dal quale questi si deve ergere;
- b) Veranio, invece, riconosce all'autore dell'osservazione una libertà maggiore in quanto alle modalità di esecuzione, identificandone l'inizio nell'atto di ergersi da un qualsivoglia giaciglio e non facendone dipendere la fine da un comportamento specifico.

7. – I documenti sacerdotali e le interpretazioni dei giuristi

Il forte interesse per una corretta applicazione delle procedure augurali, quali, ad esempio, quelle relative all'attività del *populus* riunito nei *comitia*, spiega la cura con la quale i giuristi si dedicano alla interpretazione delle formule sacerdotali e delle espressioni tecniche dal contenuto giuridico-religioso.

Nel caso specifico, non mi sembra azzardato pensare che Ateio Capitone e Veranio abbiano analizzato la *ratio* del *'silentium in auspiciis'* in una prospettiva pontificale, cioè sotto il profilo delle competenze del *pontifex* in ordine alla corretta applicazione delle procedure sacerdotali. Stabilire la correttezza di una osservazione auspicale effettuata alzandosi

da terra, piuttosto che da un letto, e conclusa in modo diverso dal 'se reponere in lectum', può sicuramente avere riflessi, nel sistema giuridico-religioso romano, sulla legittimità delle operazioni compiute, ad esempio, dalle assemblee popolari[30].

Pertanto, il caso del 'silentio surgere' attesta la presenza di interpretazioni e commenti da parte dei giuristi in ordine ai documenti sacerdotali; interpretazioni e commenti fondati su riflessioni puntuali e di grande rilievo giuridico. Da una parte il documento sacerdotale, dall'altra le interpretazioni applicative.

Tutto ciò fa riflettere, soprattutto sotto il profilo delle operazioni palinogenetiche condotte nel passato o programmate per il futuro. Se ormai è innegabile l'insufficienza del pur grandioso lavoro compiuto da Lenel, a causa della deliberata esclusione di tutto ciò che attiene il diritto augurale e non solo, rischia di apparire incompleto anche un progetto di palinogenesi, pur innovativo nella sua impostazione, che comprenda i documenti sacerdotali, ma che trascuri le riflessioni effettuate dalla giurisprudenza sugli stessi[31].

* Questo studio costituisce un approfondimento delle tematiche trattate in un intervento da me svolto il 21 aprile 2005, nell'ambito dei lavori del XXV Seminario di Studi Internazionali "Da Roma alla Terza Roma", tenutosi in Campidoglio.

[1] Cic., *De div.* 2.34.71. La spiegazione data da Cicerone del termine 'silentium' è inserita in un contesto di formule augurali: *Q.FABI, TE MIHI IN AUSPICIO ESSE VOLO; respondet: AUDIVI. Hic apud maiores nostros adhibeatur penitus, nunc quilibet. Peritum autem esse necesse est eum, qui, silentium quid sit, intellegat; id enim silentium dicimus in auspiciis, quod omni vitio caret. Hoc intelligere perfecti auguris est; illi autem, qui in auspicio adhibetur, cum ita imperavit is, qui auspicatur: DICITO, SI SILENTIUM ESSE VIDEBITUR, nec suspicit nec circumspicit; statim respondet silentium esse videri.*

[2] Fest., *De verb. signif.*, 348.33-35, s.v. *Silentio surgere* (ed. Müller) = 474.7-15 (ed. Lindsay). Nel Codice Farnesiano, attraverso cui l'opera di Festo è pervenuta, la frase riportata appare così: *hoc enim estlentium, omnis vitii in auspiciis vacuitas*. Tanto l'edizione di Müller quanto quella di Lindsay integrano il passo come indicato *supra*, nel testo.

[3] Fest., *De verb. signif.*, 351.19-22, s.v. *Sinistrum* (ed. Müller)=476.29-34 (ed. Lindsay). Ambedue le edizioni citate integrano il passo che appare nel Codice Farnesiano trasformando 'at' in 'aut' ed 'ubi' in 'dubi'; queste integrazioni rendono così il testo: *aut silentium, dubi dumtaxat vacat vitio*. Nell'edizione curata da Lindsay, comunque, si riconosce che le parole 'aut' e 'dubi' sono una variante alla ricostruzione tramandata da Antonius Augustinus, pubblicata nel 1559 a Venezia, nella quale si riporta 'at' e 'ubi'.

[4] Fest., *De verb. signif.*, 348.33-35, s.v. *Silentio surgere* (ed. Müller); le parti in neretto costituiscono le integrazioni del testo mancante. Lo stesso passo, nella edizione Lindsay dell'opera di Festo, appare così riportato, ove i segni di interpunzione indicano le lacune del testo e le parti tra cunei rappresentano le integrazioni: <*Silentio surgere*>..t dici,

ubi qui post mediam <noctem>.....tandi causa ex lectulo suo si<lens surr>exit et liberatus a lecto, in solido<se>detque, ne quid eo tempore deiciat, <cavens, donec s>e in lectum reposuit: hoc enim est <proprie sil>entium, omnis vitii in auspiciis vacuitas. Veranius ait, non utique ex lecto, sed ex cubili, ne<c> rursus se in lectum reponere necesse esse (Fest., *De verb. signif.*, 474.7-15, s.v. *Silentio surgere*, ed. Lindsay). Le differenze tra le due versioni sono costituite: dalla lettera '-t' nel primo rigo, riprodotta dall'edizione di Lindsay come finale di una parola caduta ed assente nel testo di Müller, il quale invece presenta la parola 'ait', cui la 't' dovrebbe appartenere, in funzione pienamente integrativa; dalla parola 'auspicandi', frutto di una integrazione accettata da Müller e non recepita da Lindsay, secondo il quale nel Codice Farnesiano appare '-tandi' e non '-candi', rendendo la citata ipotesi di integrazione non suffragata dall'evidenza testuale. Per ciò che riguarda la prima differenza, mi sembra che l'edizione di Lindsay non escluda, anzi avvalori la ricostruzione operata da Müller.

[5] Un Veranio Flacco appare in Suet., *Aug.* 86. Un Quinto Veranio appare negli *Annales* di Tacito, durante l'impero di Tiberio (*Ann.* 2.56.4; 2.74.2; 3.10.1; 3.13.2; 3.17.2; 3.19.1), di Claudio (sotto il quale ricopre il consolato nel 49: *Ann.* 12.5.1) e di Nerone (sotto il quale muore nel 59: *Agricola* 14.2; *Ann.* 14.29.1). Tuttavia, le notizie riferite da Svetonio e Tacito non sono di per sé sufficienti a provare l'identificazione di Veranio Flacco o di Quinto Veranio con il Veranio esperto di *ius sacrum*.

[6] Macrob., *Sat.* 3.5.6: *Veranius enim in pontificalibus quaestionibus docet; Sat.* 3.6.14: *Veranius Pontificalium eo libro quem fecit de supplicationibus; Sat.* 3.20.2: *ait enim Veranius de verbis pontificalibus*. P.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*, Lipsiae 1874, 106 s., include questi passi tra le testimonianze di una generica opera scritta da Veranio e dedicata a 'quaestiones pontificales'; la stessa provenienza avrebbe un 'primus liber Pictoris' citato da Macrob., *Sat.* 3.2.3. Analoga ricostruzione in F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, II,1, Lipsiae 1898, 6 ss., il quale distingue, nell'ambito delle 'quaestiones pontificales', un testo 'De verbis pontificalibus' (Macrob., *Sat.* 3.20.2), un testo 'De supplicationibus' (Macrob., *Sat.* 3.6.14) ed altri libri dal titolo incerto (tra i quali inserisce quelli citati in Macrob., *Sat.* 3.5.6 e *Sat.* 3.2.3).

[7] Fest., *De verb. signif.*, 289, s.v. *Referri* (ed. Müller): *...ut ait Veranius in eo, qui est auspiorum de comitiis*. La riconduzione di questo testo agli 'auspiorum libri' composti da Veranio è accettata da P.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*, cit., 106, come da F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, II,1, cit., 5. Inoltre, occorre osservare che entrambi gli autori inseriscono nell'ambito di quest'opera quanto scritto dallo stesso Veranio in merito a 'silentio surgere' (per il quale si veda il già citato Fest., *De verb. signif.*, 348.33-35, s.v. *Silentio surgere* (ed. Müller) = 474.7-15 (ed. Lindsay)).

[8] Vedasi la dottrina meno recente in E.A. GORDON, v. *Veranius*, 1, in *PWRE*, VIII, A.1, 1955, 937. Le più recenti opere generali sui giuristi romani non fanno alcun cenno a Veranio; si vedano, per citarne alcune, W. KUNKEL, *Die römischen Juristen*, Köln-Weimar-Wien 2001, e AA.VV., *Juristas universales*, 1, Madrid-Barcelona 2004.

[9] Si tratterebbe, allora, del Veranio Flacco citato da Suet., *Aug.* 86. Si vedano P.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*, cit., 106, e M. SCHANZ - C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur*, I, 4a ediz., München 1927, 600. R. DEL PONTE, *Documenti sacerdotali in Veranio e Granio Flacco: problemi lessicografici*, Comunicazione presentata nel XXV Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Persona. Città. Impero universale» (Campidoglio, 21-23 aprile 2005) [pubblicata con lo stesso titolo in *Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 4 (novembre 2005) = <http://www.dirittoestoria.it/4/Tradizione-Romana/Del-Ponte-Documenti-sacerdotali-Veranio-Granio-Flacco.htm>] ritiene Veranio persona vicina a Cesare, al pari di Servio Sulpicio Rufo e Trebazio Testa.

[10] Si tratterebbe, invece, del Quinto Veranio citato più volte da Tacito. Si vedano F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, II,1, cit., 5; F. SCHULZ, *Storia*

della giurisprudenza romana, Firenze 1968, (*History of Roman Legal Science*, Oxford 1953), 80 nt. 1; A. GUARINO, *L'esegesi delle fonti del diritto romano*, I, Napoli 1968, 199.

[11] Nel passo di Festo il pensiero di Veranio è posto in opposizione a quello dell'anonimo: *ait dici ... ex lectulo suo silens surrexit donec se in lectum reposit.* *Veranius ait, non utique ex lecto, sed ex cubili, nec rursus se in lectum reponere necesse esse.* Da ciò sembrerebbe che Veranio conosca la tesi cui si contrappone; quindi, non è l'autore della voce '*silentio surgere*' che mette in contrasto le opinioni dei due autori, ma è proprio uno di questi ultimi che tiene a rimarcare la diversità della propria interpretazione rispetto a quella formulata dall'altro.

[12] L'anonimo avrebbe, pertanto, elaborato la propria ricostruzione in merito a '*silentio surgere*' in un testo dedicato alle *quaestiones pontificales*, ovvero agli *auspicia*. Stando a Huschke ed a Bremer, come si è visto, quest'opera coinciderebbe con i *libri auspiciorum*.

[13] Fest., *De verb. signif.*, 351,19-22, s.v. *Sinistrum* (ed. Müller) = 476,29-34 (ed. Lindsay). È qui appena il caso di rammentare quanto già detto *supra* circa le parole '*at*' e '*ubi*'.

[14] Semmai, potrebbe essere intesa quale commento spurio la parte successiva del passo: *igitur silentio surgere cum dicitur significat non interpellari, quo minus rem gerat; at sinistrum, hortari quoque auspicia ad agendum, quod animo quis proposuerit* (Fest., *De verb. signif.*, 351.19-22, s.v. *Sinistrum* - ed. Müller = 476.29-34 - ed. Lindsay). Infatti, F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, II,1, cit., 280, attribuisce queste parole a Verrio Flacco.

[15] Come già evidenziato, parte della dottrina ritiene che i due giuristi siano contemporanei.

[16] P.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteustinianae quae supersunt*, cit., 120 nt. 3, si basa proprio sul passo festino concernente la parola '*sinistrum*' per congetturare la composizione, da parte di Capitone, di testi *de iure augurali*. Ancor più esplicito appare F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, II,1, cit., 280, attribuendo a Capitone un'opera con tale titolo e comprendendovi il passo relativo alla parola '*sinistrum*'. Maggiore cautela manifesta F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, cit., 245 nt. 8; mentre R. ORESTANO, v. *Capitone*, in *NND*, II, Torino 1958, 929 s., ritiene che testi *de iure augurali* siano stati scritti da Capitone nell'ambito dell'opera '*De iure pontificio*'.

[17] Non mi risulta che l'anonima interpretazione di '*silentio surgere*' contenuta nel passo di Festo sia mai stata attribuita a Capitone; di questo testo, infatti, non v'è traccia nei lavori di Huschke e di Bremer che, pure, riconoscono al giurista augusteo la paternità di scritti *de iure pontificio* e *de iure augurali*. Neppure in P. REGELL, *Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen*, Hirschberg 1893, 5 ss. (in particolare 14 nt. 25 e 16 nt. 39), il frammento festino relativo a '*silentio surgere*' è riferito a Capitone.

[18] F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, cit., 28, sostiene che *Q. Fabius Maximus Servilianus*, console nel 142 a.C., avrebbe composto un'opera *de iure pontificio*, divisa in almeno 12 libri. L'ipotesi di Bremer è fondata esclusivamente su un passo di Macrobio (*Sat.* 1.16.25), il quale, in verità, non riporta il titolo dell'opera a cui farebbe riferimento la citazione tratta dal XII libro: *Fabius Maximus Servilianus pontifex in libro duodecimo negat...* Infatti, P.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteustinianae quae supersunt*, cit., 5 nt. 1, ritiene che Serviliano avrebbe più probabilmente scritto *Annales* piuttosto che un'opera sul diritto pontificio. Pittore è identificato da P.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteustinianae quae supersunt*, cit., 2, con *Numerius Fabius Pictor*, vissuto tra la fine del III e l'inizio del II secolo a.C., mentre per F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, cit., 9, si tratterebbe di *Quintus Fabius Pictor*, vissuto nella seconda metà del III secolo a.C.

[19] Cesare è identificato da P.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteustinianae quae supersunt*, cit., 102, con *L. Iulius Caesar*, console nel 64 a.C., mentre per F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, cit., 106, si tratterebbe di *L. Iulius Caesar* console nel 90 a.C. Messalla è *M. Valerius Messalla Rufus*, console nel 53 a.C. (v. F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, cit., 263).

[20] Richiamo qui quanto già detto a proposito della produzione scientifica di Capitone, con particolare riferimento ai problemi legati ai libri *de iure pontificio*.

[21] Di Capitone e Veranio già si è detto. Su Pittore, osservo che BREMER (cit., 12) attribuisce *ad incertis libris* due testi che HUSCHKE (cit., 2 ss.) riconosce *iuris pontificii*. Per ciò che concerne Cesare, BREMER (cit., 107) attribuisce *ad incertis libris* tre testi che HUSCHKE (cit., 102) riconosce *de auspiciis*. Di Messalla, BREMER (cit., 264 s.) attribuisce *ad incertis libris* dieci testi che HUSCHKE (cit., 103 ss.) riconosce *de auspiciis*. Infine, in riferimento a Labeone, BREMER (cit., 260 s.) ritiene incerta l'attribuzione ai libri *de iure pontificio* fatta da HUSCHKE (cit., 113) del passo in Gell., *Noc. Att.*, 15.27.1-2. Di questi 16 casi, ben 13 sono risolti sulla base della pura interpretazione, non fornendo le fonti alcun indizio per una certa collocazione del testo all'interno di un'opera piuttosto che di un'altra.

[22] Numerosi casi in Pittore e Labeone, autori *de iure pontificio*, ed in Cesare e Messalla, autori *de iure augurali*. In Pittore, sono evidenti le formule *'exta porriciunto'*, *'aquam manibus'* e *'muries fit'*; in Labeone le formule *'sporcum vinum'*, *'prox bona vox'*. In Cesare è possibile osservare le formule *'si sincera pecus erat'* e *'certaeque res augurantur'*; in Messalla *'bene sponsis'* e *'serpula serpserit'*.

[23] Si tratta di un passo di Festo (*De verb. signif.*, 290.9-12, s.v. *Remisso* - ed. Müller=368.27-30 - ed. Lindsay), nel quale è riprodotta una riflessione di Labeone in materia di *augures*, che tanto HUSCHKE (cit., 112) quanto BREMER (cit., 78) pongono all'interno dell'opera *de iure pontificio* del giurista augusteo: *[a quo prius se]cures habitae [sunt, eum et in augure legendo priorem] esse ait Antis[tius Labeo] ... [qu]oque lege signi[fic...]... [auspi]cando dicitur, ut...* Il testo festino, pur essendo molto rovinato, evidenzia che l'oggetto del discorso di Labeone concerne gli auguri e la loro attività; del resto, l'intero brano di Festo è dedicato a questo aspetto ed infatti Huschke integra il passo secondo questa prospettiva: *[a quo prius se]cures habitae [sunt, eum et in augurem legendo priorem] esse ait Antis[tius Labeo, et in auspiorum qu]oque lege signi[ficari, cum a maiore iussus in auspi]cando dicitur, ut [ei augur in auspicio sit].*

[24] L. Giulio Cesare, il console del 64 a.C., è sicuramente augure (J. RÜPKE - A. GLOCK, *Fasti sacerdotum: die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, 2, Stuttgart 2005, 1061); invece, di L. Giulio Cesare, console nel 90 a.C., non sono pervenute notizie sulla sua appartenenza a collegi sacerdotali. Per ciò che concerne Messalla, Macrobio (*Sat.* 1.9.14) dice che questi ricopre la carica di augure per 55 anni (v. anche J. RÜPKE - A. GLOCK, *Fasti sacerdotum*, 2, cit., 1353). Su Pittore non è possibile stabilire nulla di preciso; tuttavia, è interessante osservare che Macrobio (*Sat.* 3.2.3) indica con il nome di Pittore uno dei libri *de iure pontificio* scritti da Veranio (su *Quintus Fabius Pictor, Flamen Quirinalis* nel 190 a.C., v. J. RÜPKE - A. GLOCK, *Fasti sacerdotum*, 2, cit., 973). Per ciò che concerne Veranio, se si ipotizza l'identificazione con il Q. Veranio più volte citato da Tacito, occorre ricordare che fin dai tempi di Tiberio questi rivestì un sacerdozio, anche se la fonte non chiarisce quale (J. RÜPKE - A. GLOCK, *Fasti sacerdotum*, 2, cit., 1361, ipotizza l'appartenenza di Q. Veranio al collegio degli auguri, sulla base del fatto che un Q. Veranio, forse figlio del precedente Quinto, è tra gli auguri alla metà del I secolo d.C.); v. Tacito, *Ann.* 3.19.1.

[25] *...post mediam noctem auspicandi causa...*

[26] *Silentio surgere..., ubi qui ... auspicandi causa ex lectulo suo silens surrexit.*

[27] *... donec se in lectum reposuit.*

[28] Ateio Capitone, nella sua interpretazione, associa sempre *'surgere'* e *'se reponere'* al *lectus* o al *lectulus*, intendendo comunque evidenziare che il giaciglio dell'osservatore deve avere caratteristiche specifiche, deve cioè trattarsi di una struttura identificabile con un letto, pur dalle dimensioni variabili. Si vedano, infatti, le voci *'lectulus'* e *'lectus'* in *Thesaurus linguae Latinae*, VII.2, 1094 ss. Veranio, invece, oppone al *'lectus'* il *'cubile'*, designando con questa parola un qualsivoglia giaciglio e ponendo l'attenzione sulla posizione di partenza dell'osservatore, piuttosto che sulla struttura su cui la posizione è assunta. Mi sembra che il *Thesaurus linguae Latinae*, IV, s.v. *Cubile*, 1269 ss., non tenga nella dovuta considerazione l'opposizione dialettica tra Veranio e Capitone, laddove

attribuisce alla parola 'cubile' usata da Veranio un senso ristretto, e quindi vicino a 'lectus', piuttosto che il senso più ampio che il tenore della frase sembrerebbe conferirgli.

[29] Occorre notare una contraddizione nelle parole di Veranio. Se dapprima afferma che non è necessario alzarsi 'ex lecto, sed ex cubili', poi invece torna a parlare di *lectus* laddove asserisce che la fine dell'osservazione auspicale non deve obbligatoriamente coincidere con il 'se in lectum reponere' dell'augure. La precisione con cui il *cubile* è distinto dal *lectus* nella prima parte del pensiero di Veranio, mi fa pensare che nella seconda parte sia intervenuto il commentatore che, nello sforzo di sintesi, non ha fatto altro che porre al negativo l'azione già descritta come necessaria da Capitone: ...*donec se in lectum reposuit... Veranius ait... ne+ rursus se in lectum reponere necesse est.*

[30] Si pensi alla vigenza delle *leges Aelia et Fufia* nei confronti delle attività dei *conclia plebis* (mi pare corretta l'ipotesi avanzata in tal senso da F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II, Napoli 1973, 432). È opinione pressoché concorde della dottrina che le due leggi, approvate alla metà del II secolo a.C., abbiano regolato l'*obnuntiatio*, cioè «la facoltà di notificare al presidente dell'assemblea l'esistenza di segni celesti sfavorevoli» (F. SERRAO, *Classi partiti e legge nella repubblica romana*, Pisa 1974, 79 s.).

[31] In proposito, si veda il fondamentale lavoro di F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. Libri e commentarii, Sassari 1983. Si vedano anche i recentissimi contributi di F. SINI, *Diritto e documenti sacerdotali romani: verso una palingenesi*, e di L. KOFANOV, *Verso una palingenesi dei documenti sacerdotali romani*, entrambi Comunicazioni presentate nel XXV Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Persona. Città. Impero universale» (Campidoglio, 21-23 aprile 2005); pubblicati con lo stesso titolo in *Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 4 (novembre 2005): = <http://www.dirittoestoria.it/4/Tradizione-Romana/Sini-Diritto-documenti-sacerdotali-palingenesi.htm>.

Palingenesi dei documenti sacerdotali romani: un progetto scientifico russo-italiano*

FRANCESCO SINI
Università di Sassari

Sommario: 1. Una collaborazione ormai decennale: il gruppo di ricerca russo-italiano su «documenti sacerdotali, formule solenni, terminologia giuridica». – 2. L’impianto teorico: metodologia e finalità della ricerca sui documenti sacerdotali. – 3. Critica dei testi e palingenesi dei documenti sacerdotali: la “gerarchia delle fonti”. – 4. Potenzialità storico-giuridiche insite nella palingenesi dei documenti sacerdotali e delle formule solenni.

1. – Una collaborazione ormai decennale: il gruppo di ricerca russo-italiano su «documenti sacerdotali, formule solenni, terminologia giuridica»

Il progetto di palingenesi dei documenti sacerdotali romani muove da una impostazione metodologica che privilegia le norme di "diritto divino", e più in generale tutto il complesso di fonti ad esso riferibile (nella misura in cui derivino da documenti sacerdotali), in quanto rappresentano «ciò che di più serio gli storici di Roma abbiano potuto conoscere sui primi secoli»[1].

Fin dal momento in cui la ricerca sui documenti sacerdotali è stata proposta al C.N.R. (maggio 1994), avevamo prospettato ad alcuni ricercatori dell’Associazione degli Antichisti di Russia l’opportunità di una collaborazione con un gruppo di ricercatori italiani operanti nell’Università di Roma e nell’Università di Sassari. A questa prima presa di contatto, seguì un breve soggiorno a Roma e a Sassari (dicembre 1994) di Leonid. L. Kofanov, ricercatore dell’Accademia delle Scienze di Russia e componente del Direttivo dell’Associazione degli Antichisti, nel corso del quale furono delineate le grandi linee della futura collaborazione.

In seguito, l’impianto progettuale e metodologico fu compendiato nel documento intitolato «*Programma per una ricerca italo-russa su: Documenti sacerdotali, formule solenni e lessico politico-religioso romano arcaico. Terminologia e della dogmatica giuridica*»; documento che fu

oggetto di riflessione critica da parte dei citati ricercatori russi, in due incontri, tenutisi a Mosca presso l'Accademia delle Scienze nel marzo 1996, a cui ebbi occasione di presenziare accompagnato da Valentina Antoscina, docente di Lingua russa nell'Università di Sassari.

Parteciparono fra gli altri a questi incontri: Elena Golubtsova, presidente dell'Associazione degli Antichisti di Russia; Ija Majak, ordinario di Storia del Mondo antico nell'Università Statale di Mosca "Lomonosov"; Alexandr Cernych, vice direttore dell'Istituto di Storia Universale dell'Accademia delle Scienze di Russia; Liudmila Marinovic, direttore della Sezione di Storia Antica dell'Istituto di Storia Universale; Leonid L. Kofanov; Jurij G. Cernysciov, ordinario di Storia antica nell'Università di Altaj.

L'Associazione degli Antichisti di Russia decise di impegnare alcuni suoi aderenti nel progetto di ricerca «*Documenti sacerdotali, formule solenni e lessico politico-religioso romano arcaico: alle origini della terminologia e della dogmatica giuridica*»; fu anche convenuto di tradurre il documento in lingua russa e di pubblicarlo nella "Rivista di Storia Antica" dell'Accademia delle Scienze[2].

A tale scopo fu costituito un gruppo di ricerca, diretto da Ija L. Majak e coordinato da Leonid L. Kofanov, composto anche dai proff.: Olga V. Sidorovic, dell'Università Umanistica di Mosca; Natalia G. Majorova, dell'Università di Mosca "Lomonosov"; Andrej M. Smorchkov, dell'Università Pedagogica di Mosca; Valerij N. Tokmakov, dell'Accademia delle Scienze di Russia; Aleksej V. Sciogolev, come operatore di computer.

Altro momento di forte valenza scientifica ed organizzativa è stato il *Seminario russo-italiano di studi storici e giuridici: «Sacra e iura. Sacerdozi, documenti sacerdotali, formule solenni e lessico giuridico nella storiografia russa e italiana su Roma antica*», promosso dal Dipartimento di Scienze Giuridiche e dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Sassari il 18-19 dicembre 1998[3]. Al Seminario hanno partecipato, presentando relazioni, quasi tutti i componenti russi del gruppo di lavoro sui documenti sacerdotali (Ija L. Majak, Università Statale di Mosca "Lomonosov"; Leonid L. Kofanov, Accademia delle Scienze di Russia; Andrej M. Smorchkov, Università Pedagogica di Mosca; Valerij N. Tokmakov, Accademia delle Scienze di Russia; Olga V. Sidorovic, Università Umanistica di Mosca; Aleksej V. Sciogolev, Accademia delle Scienze di Russia). Nel corso del Seminario gli interventi degli studiosi russi e italiani si sono concentrati soprattutto sui documenti, sui sacerdozi, sulle formule solenni e sul lessico giuridico; le relazioni sono state poi pubblicate nel 1999 dalla rivista *Ius Antiquum-Drevnee Pravo*[4], curata dall'amico Leonid Kofanov, presidente del "Centro per lo studio del Diritto romano" di Mosca. Il Seminario ha costituito un'importante verifica dei risultati conseguiti fino a quel momento, e ha dato ulteriore impulso alla prospettiva di un'indagine sistematica sulle fonti latine da parte del

gruppo di ricerca russo-italiano su: «Documenti sacerdotali e formule solenni»; con una riunione del gruppo in margine al Seminario, si stabilì anche il calendario dell'attività del gruppo di lavoro sulle fonti latine.

L'attività scientifica del gruppo russo-italiano continua ancora oggi, nell'ambito dei rapporti che intratteniamo con il "Centro per lo studio del Diritto romano" di Mosca e con l'attività redazionale della rivista *Ius Antiquum-Drevnee Pravo*. Ma di questi colleghi russi voglio anche segnalare, in quanto legata al tema della nostra ricerca, un'opera collettiva dedicata ai collegi sacerdotali romani, edita nel 2001 a cura di Leonid L. Kofanov[5].

I primi risultati palinogenetici dei lavori del gruppo russo-italiano sono lo spoglio e la raccolta di frammenti dalle opere di Varrone, Aulo Gellio, Macrobio (a cura dei ricercatori russi) e Tito Livio (a cura dei ricercatori italiani).

Ovviamente, la palinogenesi dei documenti sacerdotali non può essere basata solo su questi quattro autori. È superfluo sottolineare, al riguardo, la fondamentale importanza delle opere di altri scrittori antichi, quali ad esempio Cicerone, Festo, Servio; o dei frammenti delle opere dei giureconsulti romani, specialmente di quelli che si occuparono di diritto pubblico e di diritto sacro[6].

Gli autori menzionati sono degli esempi che indicano solo priorità di ordine temporale: concepiamo, infatti, la ricerca potenzialmente aperta a tutte le fonti latine, sul modello del lavoro di redazione del *Thesaurus Linguae Latinae*.

2. – L'impianto teorico: metodologia e finalità della ricerca sui documenti sacerdotali

Sull'importanza degli archivi sacerdotali v'è la testimonianza concorde degli scrittori antichi, dai quali si apprende che la redazione di documenti dei collegi avrebbe avuto inizio fin dai primi anni della storia cittadina (Varrone, Cicerone, Livio, Servio, Macrobio)[7]: da quegli anni, cioè, in cui si sarebbero enucleate le istituzioni fondamentali del sistema giuridico-religioso romano; istituzioni che nel racconto annalistico appaiono intimamente connesse alle funzioni dei collegi sacerdotali.

Ad una datazione arcaica dell'inizio delle compilazioni sacerdotali fanno pensare, seppure in maniera indiretta, le testimonianze archeologiche provenienti dagli scavi dell'area laziale; attraverso queste testimonianze, sempre di più in sintonia con la tradizione antica[8], emergono dai secoli VIII e VII a.C. le immagini vive di comunità umane assai articolate dal punto di vista produttivo, socialmente stratificate e dotate di organizzazioni politiche per niente elementari. Insomma, immagini di comunità capaci di esprimere quella "sapienza"[9] comprensiva di "cose umane e divine" (teologica, giuridica, tecnica), che

fu tipica dei collegi sacerdotali romani in età arcaica[10]; sia di utilizzare diffusamente l'arte della scrittura, quanto meno per atti ufficiali e pratiche culturali[11].

Del resto, fra gli studiosi dell'ideologia romana arcaica ormai da tempo si sostiene il carattere complesso delle "prime" elaborazioni religiose e giuridiche dei grandi collegi sacerdotali. Valga per tutti l'esempio di G. Dumézil, massimo sostenitore dell'eredità indoeuropea a Roma[12]. L'illustre studioso francese sostiene che "idéologie romaine ancienne" si presenta già in grado di fornire alla comunità romana una giustificazione filosofica sia dell'organizzazione sociale, sia dell'ordine dell'universo[13].

Potenzialità cosmica dell'ideologia (religiosa e giuridica) romana arcaica, elevato livello della civiltà materiale[14], assoluta necessità di precisione nelle pratiche del culto: questi sono i principali elementi che rendono credibili le notizie relative a compilazioni e raccolte di documenti sacerdotali fin dall'età più antica della storia cittadina[15].

L'antichità dei maggiori collegi sacerdotali, la funzione preminente che essi esercitavano nella vita della comunità arcaica, il ruolo di custodi della tradizione e della memoria storica del Popolo Romano, sono tre dei motivi che rendono il materiale tratto dagli archivi sacerdotali fonte insostituibile per lo studio dei rapporti sociali. I documenti sacerdotali costituiscono, dunque, il nucleo più antico e sicuro della tradizione.

Quanto alle formule solenni, elaborate dai sacerdoti e raccolte nei loro documenti, la cui funzione consisteva principalmente nell'operare la traduzione nella sfera divina delle attività riferibili al Popolo Romano, va sottolineato che esse costituiscono, seppure in forma elementare, la primitiva concettualizzazione politico-religiosa e la più antica sovrastruttura ideologica di questo popolo[16].

Utilizzando i documenti sacerdotali e le formule solenni si acquisiscono, inoltre, validi elementi per reimpostare lo studio dei numerosi e controversi problemi attinenti al "diritto pubblico romano"[17]; diventa soprattutto possibile superare l'impostazione sistematica della storiografia giuridica tedesca dell'Ottocento, ancora sostanzialmente dominante, e la sua interpretazione della storia giuridica romana attraverso la contemporanea concezione statualistica del diritto.

Data la disparità dei criteri adottati e dei risultati conseguiti, le raccolte compilate da studiosi moderni e contemporanei (ad es. B. Brissonius[18]; I.A. Ambrosch[19]; P. Preibisch[20]; F.A. Brause[21]; P. Regell[22]; R. Peter[23]; C.M. Zander[24]; W. Rowoldt[25]; C. Thulin[26]; G. Appel[27]; E. Norden[28], G.B. Pighi[29]) evidenziano ancora maggiormente l'esigenza di procedere al rilevamento sistematico di documenti ed altro materiale di provenienza sacerdotale contenuto nelle fonti latine.

Una ulteriore questione riguarda il criterio di sistemazione dei frammenti di sicura provenienza sacerdotale: in questa fase, i frammenti sono ordinati sulla base del collegio sacerdotale; privilegiando fra i collegi pontefici, auguri, feziali e II-X-XV *virii sacris faciundis*, in considerazione del maggiore spazio che trovano nelle opere spogliate.

3. – Critica dei testi e palinogenesi dei documenti sacerdotali: la “gerarchia delle fonti”

L’individuazione di frammenti riconducibili a documenti sacerdotali romani (ad es. a *libri* o a *commentarii*) presuppone l’accertamento del grado di attendibilità delle fonti che li citano. Si tratta, insomma, di rispettare una sorta di “gerarchia” delle fonti, al fine di ordinare le testimonianze antiche in ragione di intrinseche qualità, opportunamente individuate sul piano metodologico.

Porre il problema dell’attendibilità e del valore di queste fonti, non significa ridiscutere il grado di approssimazione storica della tradizione annalistica, sviscerando i differenti filoni confluiti in tale tradizione[30]. La validità della tradizione annalistica ed il valore storiografico delle fonti letterarie sono ormai generalmente confermati dagli studi degli ultimi decenni[31]; emerge la sostanziale attendibilità dei contesti in cui storici ed antiquari fanno riferimenti a formule solenni o ad altri documenti più risalenti[32].

Tuttavia, resta sempre da determinare, in queste citazioni degli scrittori antichi, il diverso grado di attendibilità delle singole parti: si tratta, insomma, di separare il riferimento (diretto o indiretto) a documenti o istituzioni giuridico-religiosi contenuto nel testo, dall’interpretazione “colta” che lo scrittore antico propone di tale riferimento. Un caso esemplare è il passo di Cicerone, *De re publ.* 1.63:

Nam dictator quidem ab eo appellatur quia dicitur, sed in nostris libris vides eum Laeli magistrum populi appellari[33].

Dal passo si ricavano due informazioni di valore diseguale: l’etimologia del termine *dictator* (*quia dicitur*) e l’arcaica denominazione ufficiale del dittatore (*magister populi*). Pare del tutto evidente, che il diverso valore delle due informazioni sia da ricercare nella differente qualità delle fonti utilizzate da Cicerone: per l’etimologia si sarà avvalso della scienza filologico-antiquaria del suo secolo, mentre ha ricavato la denominazione arcaica del magistrato direttamente dai *libri* degli auguri[34].

La “gerarchia” delle fonti che citano i documenti sacerdotali favorisce, a mio avviso, il superamento di difficoltà e incertezze anche nella determinazione dei generi documentari[35]. Proprio l’aver

mescolato fonti non omogenee per attendibilità, ha determinato il quadro assai confuso dei contenuti di *libri* e *commentarii* sacerdotali[36].

Fra i testi che citano documenti sacerdotali, vi sono sia fonti primarie sia fonti secondarie[37]. Ecco, dunque, individuato un primo livello della "gerarchia" delle fonti.

Da una parte abbiamo "fonti primarie": documenti ufficiali dei collegi sacerdotali o loro frammenti pervenuti direttamente, cioè, senza altra mediazione al di fuori del materiale scrittorio che li ha conservati[38]. Per quanto riguarda l'attendibilità, le fonti primarie, fatto salvo l'accertamento del carattere autentico, si presentano pressoché omogenee.

Dall'altra stanno le "fonti secondarie": materiali riferibili ai documenti sacerdotali contenuti in opere, di vario genere, scritte tra l'ultimo secolo della repubblica e l'ottavo secolo d.C.[39]. Fra le fonti di questo tipo possono essere individuati almeno quattro ulteriori livelli:

1) il primo livello è costituito dalle citazioni testuali di formule solenni o di altri documenti di sicura provenienza sacerdotale;

2) al secondo livello sono da ascrivere quelle notizie riferibili ai collegi sacerdotali e alla loro tradizione documentaria, contenute in opere di sacerdoti, giuristi e antiquari, comunque pervenute;

3) il terzo livello consiste nelle importanti testimonianze dell'annalistica;

4) infine, le informazioni ricavabili dalle restanti opere letterarie.

Va da sé che l'utilizzazione di questa "gerarchia" delle fonti non dovrà essere meccanica, considerando che sovente diversi livelli possono coesistere nello stesso testo[40]. L'individuazione di un *corpus* di testi base per la palingenesi dei documenti sacerdotali non deve essere disgiunta dalla ricostruzione storica complessiva della società romana arcaica, e quindi, sia del rapporto tra base economica materiale e sovrastruttura ideologica, sia del rapporto tra sovrastruttura ideologica arcaica e nuova base economica della società romana più recente.

Per queste ragioni, nell'opera di reperimento e cernita dei materiali, i giuristi dovranno avvalersi dell'apporto specialistico dei filologi, dei lessicografi[41] e degli storici della religione. In tal modo, graduando l'attendibilità delle fonti antiche (a cominciare da quelle che citano *libri* e *commentarii*), potranno essere realizzate raccolte affidabili, da cui procedere verso una palingenesi dei documenti sacerdotali.

4. – Potenzialità storico-giuridiche insite nella palingenesi dei documenti sacerdotali e delle formule solenni

I sacerdoti romani redigevano e conservavano documenti sulle attività di ciascun collegio[42]. Il contenuto degli archivi sacerdotali[43] doveva presentarsi piuttosto vasto: rituale e istruzioni generali di culto;

preghiere e formule solenni (*carmina*)[44]; *decreta* e *responsa*, cioè interventi autoritativi e pareri interpretativi dei sacerdoti[45]. Negli archivi si conservano, inoltre, le liste dei membri del collegio (in cui era possibile trovare anche un embrione di storia e di cronologia)[46] e i processi verbali degli atti professionali (*acta*)[47].

I documenti dei pontefici[48] erano di gran lunga i più consistenti: questi sacerdoti determinavano il calendario annuale[49], compilavano i fasti consolari[50], registravano negli *annales*[51] le *res gestae* del popolo romano; inoltre, la tradizione antica riconduceva all'archivio dei pontefici anche le *leges regiae*[52], i *libri* e i *commentarii* dei re[53] e le primitive regole dello *ius civile*[54].

Questa vasta opera di compilazione si sviluppò nel costante lavoro di interpretazione e di rielaborazione delle diverse parti dello *ius* (*sacrum, publicum, privatum*) da parte dei sacerdoti[55].

E' innegabile, quindi, che i documenti sacerdotali (lessico e concetti elaborati dai sacerdoti)[56] siano da considerare le evidenze più autentiche e le più antiche riflessioni sistematiche della giurisprudenza romana[57]; nonché il nucleo più risalente della storiografia romana.

A fronte dell'inadeguatezza delle categorie giuridiche moderne, nei documenti sacerdotali troviamo gli strumenti per la piena comprensione del "sistema giuridico-religioso"[58] dei Romani e per la ridefinizione del «diritto pubblico romano» in chiave non "statualista"[59].

Non voglio addentrarmi in critiche alla sistematica statalista del *Römisches Staatsrecht* di Theodor Mommsen[60], alla sua pretesa di ricondurre le molteplicità di forme e di tempi storici ad astrazioni concettuali generalizzanti, «Grundbegriffe»[61]; fra i quali primeggiava il «Grundbegriff» di Magistratura, concepito come chiave di volta dell'intero sistema[62].

Nella tradizione documentaria dei sacerdoti, possono individuarsi due linee di tendenza:

1) Rigoroso formalismo per gli antichissimi *carmina* (*illa mutari vetat religio et consecratis utendum est*), conservati in forma linguistica arcaica anche in età imperiale avanzata, con non pochi problemi di comprensione da parte degli stessi sacerdoti[63];

2) Aggiornamento linguistico di rituali e forme di culto, al fine di renderli comprensibili ai contemporanei: in tal modo, nel corso delle generazioni, si accumularono materiali – soprattutto *decreta* e *responsa* – che pervennero sostanzialmente integri fino all'ultimo secolo della repubblica[64].

Le fonti attestano almeno quattro interventi ordinatori, susseguiti con sorprendente periodicità: l'ultimo intervento ordinatorio si deve collocare nel periodo immediatamente successivo all'incendio gallico[65].

Intorno al 130 a.C., gli *annales pontificum* vennero raccolti in forma definitiva dal pontefice massimo P. Mucio Scevola[66], il quale rielaborò quei materiali e compose gli *Annales Maximii*[67].

I documenti sacerdotali dovevano presentarsi riordinati in maniera organica già alla fine del III secolo a.C., quando cominciarono ad essere oggetto di studio e di sistematizzazione da parte di sacerdoti-giuristi[68] e antiquari, i quali negli ultimi due secoli della repubblica improntarono sui documenti sacerdotali lo studio della *religio (id est cultu deorum)*[69], degli *iura (divinum, publicum, privatum)* e delle *antiquitates*[70] del *Populus Romanus Quirites*[71].

* Testo della relazione presentata nella sessione moscovita del XXV Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Persona città Impero universale» (Cremlino, Palazzo del Patriarca, 17 ottobre 2005).

[1] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960, 109; per adesione vedi anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica, I. Libri e commentarii*, Sassari 1983.

[2] F. SINI, *The Italian-Russian Program «Sacerdotal Documents, Ceremonial Formulas and Roman Archaic Political Religious Lexis: On the Origin of Legal Terminology and Dogmatics»* (in russo), in *Vestnik Drevnei Istorii - Journal of Ancient History* 1 (220), Janvar - Febral - Mart, (Moskva) 1997, 242 s.

[3] SINI F., KOFANOV L. L., *Breve cronaca del Seminario* (in russo), in *Ius Antiquum - Drevnee Pravo* 5, (Moskva) 1999, 66 ss.

[4] *Ius Antiquum-Drevnee Pravo* 5, 1999: MAJAK I. L. (Mosca), *Documenti e formule sacerdotali e il problema dell'attendibilità delle fonti nella scienza russa dei sec. XIX - inizio XX* (in russo), 69 ss.; SINI F. (Sassari), *Libri e commentarii nella tradizione documentaria dei grandi collegi sacerdotali romani* (in italiano), 76 ss.; SMORCHKOV A. M. (Mosca), *Il collegio dei pontefici e il diritto pontificale nella storiografia russa* (in russo), 109 ss.; SANTI C. (Roma), *I collegi sacerdotali di Roma arcaica negli studi storico-religiosi italiani* (in italiano), 115 ss.; TOKMAKOV V. N. (Mosca), *Il collegio sacerdotale dei salii e i riti di preparazione alla guerra della Roma arcaica nella storiografia russa dei sec. XIX-XX* (in russo), 124 ss.; KOFANOV L.L. (Mosca), *Il diritto sacro e il problema dell'evoluzione della legislazione romana arcaica nella storiografia russa dei sec. XIX-XX* (in russo), 139 ss.; SIDOROVIC O. V. (Mosca), *Aspetti giuridico-religiosi dell'autorità del Senato della Roma arcaica nella storiografia russa* (in russo), 149 ss.; DEL PONTE R. (Villafranca), *Aspetti del lessico pontificale: gli «indigitamenta»* (in italiano), 154 ss.; ŠCOGOLEV A. V. (Mosca), *L'aspetto sacro del concetto di maiestas nella storiografia russa dei sec. XIX-XX* (in russo), 161 ss.; BELLOCCI N. (Siena), *Ius sacrum et sollemnes nuncupationes nella Roma antica* (in italiano), 166 ss.

[5] Жреческие Коллегии в Раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права, *Otvetstvennyj redaktor L.L. KOFANOV* Moskva, Nauka, 2001, 328 s. (*Collegia sacerdotum Romae primordialis. Ad problemam de incremento iuris sacri et publici*, Mosca, Nauka, MMI, 328) [Contents - Introduction: L.L. KOFANOV, 5

s. Chapter One. *Role of Priests' Colleges in the Archaic Rome and the Priests' law*: L. L. KOFANOV, 7 ss. Chapter Two. *The College of Augures*: L.L. KOFANOV, 62 ss. Chapter Three. *The College of Pontifices*: A.M. SMORCHKOV, 100 ss. Chapter Four. *The College of Fetials*: N.G. MAJOROVA, 142 ss. Chapter Five. *The College of Saliis*: V.N. TOKMAKOV, 180 ss. Chapter Six. *The College of Fratres Arvales*: A.M. SMORCHKOV, 213 ss. Chapter Seven. *The Lupercal College*: A.M. SMORCHKOV, 249 ss. Chapter Eight. *The College of Sacrificies' Priests*: A.M. SMORCHKOV, 269 ss. Chapter Nine. *The College of Vestals*: A.M. SMORCHKOV-L.L. KOFANOV, 287 ss. Chapter Ten. *The Forming of the Roman law system*: L.L. KOFANOV, 299 ss. *Conclusion*: L.L. KOFANOV, 309 ss.]

[6] Per alcuni dei quali rinvio a F. SINI, *A quibus iura civibus praescribentur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.*, Torino 1995.

[7] Su questi autori, in relazione agli archivi sacerdotali, vedi F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 91 ss.

[8] Per il quadro archeologico basterà citare, fra la vastissima bibliografia, i cataloghi di due delle più importanti mostre organizzate negli ultimi decenni: *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*, [Bimillenario Virgiliano. 22 settembre - 31 dicembre 1981], Roma 1981; *La grande Roma dei Tarquini*, catalogo della mostra a cura di Mauro Cristofani, Roma 12 giugno - 30 settembre 1990. Su questa sintonia fra tradizione antica e nuove scoperte archeologiche, «purché sagacemente intepretate», ha insistito con particolare autorevolezza M. PALLOTTINO, *Lo sviluppo socio-istituzionale di Roma arcaica alla luce dei nuovi documenti epigrafici*, in *Studi Romani* 27 (1979) 1 ss.; cfr. ID., *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano 1993, 36 ss. Si mostra invece assai cauto J. POUJET, *Archéologie, tradition et histoire: les origines et les premiers siècles de Rome*, in *Les Études Classiques* 47 (1979) 201 ss. e 347 ss., in part. 352 ss.; ID., *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, 116 ss.

[9] Utilizzo il termine, per quanto non usuale in riferimento ai sacerdoti, basandomi sul significato più risalente del vocabolo latino *sapientia*, il quale, come del resto il verbo *sapere*, si riferiva quasi esclusivamente alla sfera dell'attività pratica, o si presentava comunque collegato a tale sfera in maniera diretta; così ancora nella lingua di Plauto «*sapiens* è colui che sa vivere e la *sapientia* è intesa come *ars vivendi*»: G. GARBARINO, *Evoluzione semantica dei termini 'sapiens' e 'sapientia' nei secoli III e II a. C.*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 100 (1965-66) 254.

[10] Non si deve dimenticare che a Roma la "sapienza" sacerdotale aveva anche funzioni tecniche e pratiche, soprattutto per quanto riguardava le attività produttive più antiche: cfr., giusto a titolo esemplificativo, E. PAIS, *I pontefici, l'agricoltura e l'annona. Leges regiae e leges sumptuariae*, in ID., *Ricerche sulla storia e sul diritto pubblico di Roma*, 1, Roma 1915, 423 ss. Sullo strettissimo rapporto esistente nella religione romana arcaica tra feste, stagioni e ciclo produttivo, mi pare sufficiente richiamare il lavoro di G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines d'été et d'automne suivis de Dix questions romaines*, Paris 1975 [= *Feste romane*, trad. it. di M. Del Ninno, Genova 1989].

[11] Cfr., più in generale, M. CRISTOFANI, *La scrittura e i documenti*, in *La grande Roma dei Tarquini* cit. 16 s.

[12] G. DUMÉZIL, *Idées romaines* cit., 9, il quale inizia quel suo libro intitolato *Idées romaines* con queste significative parole: «La pensée des plus anciens Romains regagne l'estime qu'elle mérite»

[13] G. DUMÉZIL, *Idées romaines* cit., 10: «L'ideologie romaine ancienne qui s'est dégagée de ces enquêtes est d'une bonne qualité intellectuelle. Si ceux qui la pratiquaient, aux premiers siècles de la ville et jusqu'assez avant dans les temps républicains, n'ont pas éprouvé le besoin ou n'ont pas eu le talent de lui donner une expression littéraire du niveau des hymnes védiques, elle n'en était pas moins riche, nuancée, structurée, habile à la distinction et à l'agencement, apte à fournir à l'organisme social une justification déjà philosophique de lui-même et aussi du monde, dans la mesure limitée où le monde l'intéressait».

[14] Per la definizione di «civilisation matérielle ou vie matérielle» è veramente illuminante ciò che scriveva F. BRAUDEL: «La vie matérielle, ce sont des hommes et des choses, des choses et des hommes. Étudier les choses - les nourritures, les logements, les vêtements, le luxe, les outils, les instruments monétaires, les cadres du village ou de la ville -, en somme tout ce dont l'homme se sert, n'est pas la seule façon de prendre la mesure de son existence quotidienne»: *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIe siècle, 1. Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*, Paris 1979, 15 (peraltro, questo primo tomo della monumentale opera dell'eminente storico francese era già apparso nel 1967: *Civilisation matérielle et capitalisme = Capitalismo e civiltà materiale*, trad. it. di C. Vivanti, Torino 1977).

[15] G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2ª ed., Paris 1974, 104 ss.

[16] Cfr. C. NICOLET, *Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches*, in *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità*, Torino 1980, 19 ss.

[17] Sul *Populus* e sulle "parti" del sistema giuridico-religioso romano, vedi soprattutto lo studio di P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974.

[18] B. BRISSONIUS, *De formulis et solennibus populi Romani verbis libri VIII* (Parigi 1583); nel Settecento l'opera venne ripubblicata in diverse edizioni: ricordo quella curata da F. C. CONRADI (Halae et Lipsiae 1731).

[19] I.A. AMBROSCHE, *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau, 1839; *Observationum de sacris Romanorum libris particula prima*, Vratislaviae, 1840; *Über die Religionsbücher der Römer*, Bonn, 1843; *Quaestionum pontificalium caput primum*, Vratislaviae 1848; *Quaestionum pontificalium caput alterum*, Vratislaviae 1850.

[20] P. PREIBISCH, *Quaestiones de libris pontificiis*, Vratislaviae 1874; ID., *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878.

[21] F. A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae*, Lipsiae 1875.

[22] P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, Vratislaviae, 1878; ID., *Fragmenta auguralia*, Hirschberg, 1882; ID., *Auguralia*, in *Commentationes Philologiae in honorem Augusti Reifferscheidii*, Vratislaviae 1884, 61 ss.; ID., *Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen*, Hirschberg, 1893.

[23] R. PETER, *De Romanorum precationum carminibus*, in *Commentationes Philologiae in honorem Augusti Reifferscheidii*, Vratislaviae 1884, 67 ss.; ID., *Quaestionum pontificalium specimen*, Argentorati 1886.

[24] C.M. ZANDER, *Versus Italici antiqui*, Lundae 1890.

[25] W. ROWOLDT, *Librorum pontificiorum Romanorum de caeremoniis sacrificiorum reliquiae*, Halis Saxonum 1906.

[26] C.O. THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906.

[27] G. APPEL, *De Romanorum precationibus*, Gissae 1909 [rist. an. New York 1975].

[28] E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939.

[29] G.B. PIGHI, *De Iudis saecularibus populi Romani Quiritium*, Milano 1941; ID., *La poesia religiosa romana, testi e frammenti per la prima volta raccolti e tradotti da G.B. P.*, Bologna 1958.

[30] D. MUSTI, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Tito Livio e Dionigi d'Alicarnasso*, [Quaderni Urbinati di cultura classica, 10] Urbino 1970.

[31] R. BLOCH, *Le origini di Roma*, trad. it., Milano 1961 [4ª ed. 1977], 42 ss., 89 ss.; R.M. OGILVIE, *Early Rome and the Etruscans*, Hassocks 1976, 15 ss. [trad. it., *Le origini di Roma*, Bologna 1986, 13 ss.]; J. GAGÉ, *La chute des Tarquins et les débuts de la République romaine*, Paris 1976; T. CORNELL, *Alcune riflessioni sulla formazione della tradizione storiografica su Roma arcaica*, in *Roma arcaica e le recenti scoperte archeologiche (Giornate di studio in onore di U. Coli, Firenze, 29-30 maggio 1979)*, Milano 1980, 19 ss.; C. LETTA, *La tradizione storiografica sull'età regia: origine e valore*, in *Alle origini di Roma*.

Atti del Colloquio tenuto a Pisa il 18 e 19 settembre 1987, a cura di E. Campanile, Pisa 1988, 61 ss.; A. MASTROCINQUE, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento 1988, 7 ss.; ID., *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este 1993, 85 ss.; A. MOMIGLIANO, *The Origins of Rome*, in *The Cambridge Ancient History*, VII.2, Cambridge 1989, 52 ss. [= *Le origini di Roma*, in ID., *Roma arcaica*, Firenze 1989, 3 ss.]; D. MUSTI, *La tradizione storica sullo sviluppo di Roma fino all'età dei Tarquini*, in *La grande Roma dei Tarquini*, catalogo della mostra a cura di Mauro Cristofani, Roma 1990, 9 ss.; A. CARANDINI, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997, 3 ss.

[32] J. BAYET, *Introduction*, in Tite-Live, *Histoire romain, livre I*, Paris 1965, XXXVIII s.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 104 ss. [= *La religione romana arcaica*, cit., 93 ss.].

[33] F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali*, cit., 42 fragm. XXVIII; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, cit., 21 fragm. 17.

[34] Cfr. F. SINI, *A proposito del carattere religioso del dictator (note metodologiche sui documenti sacerdotali)*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 42, 1976, 419; ID., *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 96.

[35] Contrari alla determinazione dei generi di documenti sacerdotali, soprattutto, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 [rist. an. New York 1975], 19 ss.; M. VOIGT, *Über die Leges regiae, II. Quellen und Authentie der Leges regiae*, in *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* VII, 1873-79, 647 ss.; P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., 30 ss.; R. BONGHI, *Storia di Roma*, II, Milano 1888, 222 ss.; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., 16 ss.

[36] Per quanto riguarda «l'assenza, entro la cultura giuridica romana, di una sistematica delle opere letterarie in campo giuridico», vedi L. LANTELLA, *Le opere della giurisprudenza romana nella storiografia*, Torino 1979, 63 ss.

[37] Per la terminologia, nonché per la definizione più generale di fonti primarie e secondarie, seguo A. GUARINO, *Esegesi delle fonti del diritto romano*, 1, a cura di L. Labruna, Napoli 1968, 289. Cfr., fra gli altri, A. ROSENBERG, *Einleitung und Quellenkunde zur römischen Geschichte*, Berlin 1921, 1 ss., 113 ss.); C.W. WESTRUP, *Introduction to Early Roman Law*, IV e V. *Sources and Methods*, London-Copenhagen 1950-1954, IV, 9 ss.; V, 17 ss.; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, 46; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 3 s.; K. CHRIST, *Römische Geschichte. Einführung, Quellenkunde, Bibliographie*, 3ª ed., Darmstadt 1980, 35 ss.; C. COSENTINO, *Lezioni di esegesi delle fonti del diritto romano*, Ristampa riveduta, Catania 1995, 66 ss.

[38] Le fonti epigrafiche, che menzionano testualmente *libri* e *commentarii* sacerdotali, sono state discusse da F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., 111 ss.

[39] Per le fonti letterarie si vedano: G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., München 1912, 4 ss.; N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, 337 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 4 ss.; G.B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1970, 27 ss., 41 ss.; cfr. inoltre G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2a ed., Paris 1974, 111 ss. [trad. it. di F. Jesi, *La religione romana arcaica*, Milano 1977, 99 ss.].

[40] A titolo esemplificativo, oltre il già citato Cic. *De re publ.* 1.63, vedi anche Macr. *Sat.* 1.12.21-22: *Auctor est Cornelius Labeo huic Maiæ id est terræ aedem kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonæ Deæ et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat. Hanc eandem Bonam Faunamque, Opem et Fatuam pontificum libris indigitari: Bonam quod omnium nobis ad victum bonorum causa est, Faunam quod omni usui animantium favet, Opem quod ipsius auxilio vita constat, Fatuam a fando quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram.* R. AGAHD, *Antiquitates rerum divinarum. Libri I XIV XV XVI. Praemissae sunt quaestiones varronianae*, in *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband 24, (Leipzig) 1898, 116 s., attribuiva il passo al XVI libro delle *Antiquitates* di Varrone; cfr. anche

G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936, 44 s. Nega, invece, che questo frammento dei *Fastorum libri* di Cornelio Labeone possa essere di derivazione varroniana P. MASTANDREA, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone (testimonianze e frammenti)*, Leiden 1979, 51: «La fonte cui ricorreva Labeone in questa circostanza erano dunque i *Libri pontificales*, gli archivi dei pontefici romani ove si conservavano gelosamente le norme e gli ordinamenti del rito e del culto».

[41] Sull'apporto specialistico della filologia, vedi G. PASCUCCHI, *Diritto e filologia*, in *Romanitas* 9, 1970 [= *Annales I Colloqui Internationalis de iure Romano lingua litterisque Latinis*], 53 ss.; H. LE BONNIEC, *La philologie latine au service de l'histoire de la religion romaine*, in *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1979, 389 ss. Per quanto riguarda invece gli studi lessicografici, vedi *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità*, cit., particolarmente stimolante la relazione di C. NICOLET, *Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches* (19 ss.).

[42] G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 479 ss.; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957 (2a ed. 1969) [trad. ital. di G. Pasquinelli: *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1959, 107 ss.]; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 567 ss. [= *La religione romana arcaica*, cit., 492 ss.]. Fra gli studi monografici sui collegi sacerdotali (per la bibliografia più risalente cfr. J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung, III. Das Sacralwesen*, 2ª ed. a cura di G. Wissowa, Leipzig 1885 [rist. an. New York 1975], 235 ss.): P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960; ID., *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965; F. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968; M.W. HOFFMAN LEWIS, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians. A study of the Nobility from 44 B. C. to 68 A. D.*, Roma 1955; G.J. SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*, Bruxelles 1972; J. SCHEID, *Les frères arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*, Paris 1975.

[43] R. BESNIER, *Les archives privées, publiques et religieuses à Rome au temps des rois*, in *Studi Albertario*, II, Milano 1953, 1 ss.; J. LINDERSKI, *The 'Libri Reconditi'*, in *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 1985, 207 ss.; J. SCHEID, *Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux*, in *La mémoire perdue. A la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Paris 1994, 173 ss.; ID., *L'écrit et l'écriture dans la religion romaine: mythe et réalité*, in *Lire l'écrit. Textes, archives, bibliothèques dans l'Antiquité*, études réunies par B. Gartien et R. Hanoune = «Ateliers». *Cahiers de la Maison de la Recherche. Université Charles de Gaulle - Lille III* 12, 1997, 99 ss.; AA.VV., *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, avant-propos de C. MOATTI, Rome 1998 (contributi di J. SCHEID, *Les livres sibyllins et les archives des quindécemvirs*, 11 ss.; J. RÜPKE, *Les archives des petits collèges: le cas des vicomagistri*, 27 ss.; J.A. NORTH, *The books of the pontifices*, 45 ss.; G. LIBERMAN, *Les documents sacerdotaux du collège sacris faciundis*, 65 ss.; M. BEARD, *Documenting Roman religion*, 75 ss.; A. GIOVANNINI, *Les livres auguraux*, 103 ss.).

[44] A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, 3ª ed., I, Torino 1964, 41. *Carmen Saliare*: C.M. ZANDER, *Carminis saliaris reliquiae*, Lundae 1888; B. MAURENBRECHER, *Carminum Saliarium reliquiae*, in *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. XXI, 1894, 315 ss.; W. MOREL, *Fragmenta poetarum latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, 2ª ed. (1927), rist. Stuttgartiae 1963, 1 ss. *Carmen Arvale*: M. NACINOVICH, *Carmen Arvale*, 2 voll., Roma 1933-1934; E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939, 99 ss.; G. RADKE, *Archaisches Latein*, Darmstadt 1981, 100 ss.; I. PALADINO, *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma 1988, 195 ss.; J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Rome 1990, 644 ss. Altri *carmina* di cui le fonti hanno conservato i testi: *inauguratio* (Liv. 1.18.6 ss.); *foedus* (Liv. 1.24.3 ss.); *indictio belli* (Liv. 1.32.11-13); *deditio* (Liv. 1.38.2); *devotio* (Liv. 8.9.16); *evocatio* (Macr. Sat. 3.9.7). Cfr. R. PETER, *De Romanorum precatationum carminibus*, in *Commentationes Philologiae in honorem*

Augusti Reifferscheidii, Vratislaviae 1884, 67 ss.; C.M. ZANDER, *Versus Italici antiqui*, Lundae 1890; C. THULIN, *Italische sakrale Poësia und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906; G. APPEL, *De Romanorum precationibus*, Gissae 1909 [rist. an. New York 1975].

[45] Esempi di *decreta* sacerdotali in Cic. *De div.* 2.35; Cic. *in Vat.* 20; Liv. 27.37.4; 27.37.7; 31.9.8; 32.1.9; 34.45.8; 39.22.4-5; 40.45.2; 4.7.3; 45.12.10; 21.1.15-19; 41.21.10-11; 31.8.2-3; Fest. *De verb. sign.*, p. 152 L. *Responsa* in Cic. *De domo* 39. 40; Liv. 5.23.8-10; 5.25.7; 36.3.7-12; 41.18.8.

La distinzione tra i *decreta* e i *responsa* sacerdotali non risulta del tutto chiara: P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik, I. Bis auf die Catonen*, Berlin 1888, 29 ss.; E. DE RUGGIERO, v. *Decretum*, in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, II.2, Roma 1910, 1497 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., 541 s., 527 ss., 551; F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, 2ª ed., Oxford 1953, 15 ss. [= ID., *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. a cura di G. Nocera, Firenze 1968, 37 ss.]; G. MANCUSO, *Studi sul decretum nell'esperienza giuridica romana*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 40, 1988, 78 ss.; infine da menzionare L.L. COHEE, *Responsa and decreta of Roman priesthoods during the Republic*, Dissertation University of Colorado at Boulder 1994. Per quanto riguarda i *responsa*, non è neppure certo se, e in che misura, essi vincolassero il magistrato, il senato o il privato che li avevano richiesti; tuttavia il prestigio dei sacerdoti era tale da far sì che raramente venissero disattesi; cfr. Cic. *De har. resp.* 6.12: *Quae tanta religio est qua non in nostris dubitationibus atque in maximis superstitionibus unius P. Servili ac M. Luculli responso ac verbo liberemur? De sacris publicis, de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio quod fit pro salute populi Romani, quod post Romam conditam huius unius casti tutoris religionum scelere violatum est quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano, semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

[46] Lista di pontefici in Cic. *De har. resp.* 6.12; Macr. *Sat.* 3.13.11. L. MERCKLIN, *Die römischen Sacerdotalfasten*, appendice a *Die Cooptation der Römer*, Mitau und Leipzig 1848, 213 ss.; C. BARDT, *Die Priester der vier grossen Collegien aus römisch-republicanischer Zeit*, Berlin 1871; P. HABEL, *De Pontificum Romanorum inde ab Augusto usque ad Aurelianum condicione publica*, Vratislaviae 1888; G. HOWE, *Fasti sacerdotum populi Romani publicorum aetatis imperatoriae*, Lipsiae 1904; A. KLOSE, *Römischen Priesterfasten I*, Diss. Breslau 1910; T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, 2 voll., 1 suppl., New York 1951-1952, 1960.

[47] GU. HENZEN, *Acta fratrum arvalium quae supersunt*, Berolini 1874; AE. PASOLI, *Acta fratrum arvalium quae post annum MDCCCLXXIV reperta sunt*, Bologna 1950; J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Rome 1990.

[48] Per una visione d'insieme dei contenuti: C.W. WESTRUP, *On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College*, København 1929; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936.

[49] Serv. Dan. *in Verg. Georg.* 1.270: *Sane quae feriae a quo genere hominum vel quibus diebus observentur, vel quae festis diebus permessa sint, siquis scire desiderat, libros pontificales legat.*

[50] CIL I, 2a ed., 1 ss.; A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, XIII, *Fasti et elogia*, Roma 1947; ID., *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*, I, Firenze 1957, 15 ss.; T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, cit. in n. 6; R. STIEHL, *Die Datierung der kapitolinischen Fasten*, Tübingen 1957; R. WERNER, *Der Beginn der römischen Republik. Historisch-chronologische Untersuchungen über die Anfangszeit der libera res publica*, München-Wien 1963, 219 ss., 264 ss.

[51] Cic. *De orat.* 2.12.52-53: *erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio, cuius rei memoriae publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum res omnis singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximum efferebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas ut esset populo*

cognoscendi, ei qui etiam nunc annales maximi nominantur. Serv. Dan. in Verg. Aen. 1.373: Ita autem annales conficiebantur: tabulam dealbatam quotannis pontifex maximus habuit, in qua praescriptis consulum nominibus et aliorum magistratum digna memoratu notare consueverat domi militiaeque terra marique gesta per singulos dies. Cuius diligentiae annuos commentarios in octoginta libros veteres retulerunt, eosque a pontificibus maximis a quibus fiebant annales maximos appellarunt. Macr. Sat. 3.2.17: Pontificibus enim permissa est potestas memoriam rerum gestarum in tabulas conferendi, et hos annales appellant et quidem maximos quasi a pontificibus maximis factos. Paul. Fest. ep., p. 113 L.: Massimi annales appellabantur, non magnitudine, sed quod eos pontifex maximus confecisset.

La bibliografia sugli annali dei pontefici è vastissima; ci limiteremo pertanto alle indicazioni essenziali: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 250 ss.; L. CANTARELLI, *Origine degli Annales Maximi*, in *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 26, 1898, 209 ss.; A. ENMANN, *Die älteste Redaktion der Pontifikalannalen*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 57, 1902, 517 ss.; W. SOLTAU, *Die Anfänge der roemischen Geschichtsschreibung*, Leipzig 1909, 10 ss.; E. KORNEMANN, *Die älteste Form der Pontifikalannalen*, in *Klio* 11, 1911, 245 ss.; C.W. WESTRUP, *On the Antiquarian - historiographical Activities of the Roman Pontifical College*, cit.; M. GELZER, *Der Anfang römischer Geschichtsschreibung*, in *Hermes* 69, 1934, 46 ss. (= *Kleine Schriften*, III, Wiesbaden 1964, 93 ss.); E.A. CRAKE, *The Annals of the Pontifex Maximus*, in *The Classical Philology* 35, 1940, 375 ss.: gli scritti del Gelzer e del Crake sono stati ripubblicati di recente in V. PÖSCHL (Hrsg. von), *Römische Geschichtsschreibung, Wege der Forschung* 90, Darmstadt 1969; A. ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965, 164 ss.; E. GABBA, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini di Roma*, in *Les origines de la république romaine* (Entretiens sur l'antiquité classique XIII, Fond. Hardt), Genève 1967, 150 ss.; L. ALFONSI, *La prosa e lo stile degli Annales Maximi*, in *Studii Clasice* 15, 1973, 51 ss.; E. PERUZZI, *Origini di Roma*, II. Le lettere, Bologna 1973, 175 ss.; B. GENTILI - G. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma 1975, 81 ss.; da ultimo, B.W. FRIER, *Libri Annales Pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rome 1979.

[52] P.F. GIRARD, *Textes de droit romain*, 2a ed., Paris 1895, 3 ss.; S. RICCOBONO, *Fontes iuris romani antejustiniani*, pars prima, 2a ed., Florentiae 1968, 4 ss.; S. TONDO, *Leges regiae e paricidas*, Firenze 1973.

[53] Cic. *Pro Rabir. perd.* 15; Liv. 1.31.8; 1.32.2; 1.60.4; Plin. *Nat. hist.* 28.2.4.

[54] Cic. *Brut.* 156; *Pro Mur.* 26; Liv. 4.3.9; 9.46.5; Pomp. D. 1.2.2.6.

[55] Documenti dei pontefici: J.-V. LE CLERCQ, *Des journaux chez les Romains, recherches précédées d'un mémoire sur les annales des pontifes, et suivies de fragments des journaux de l'ancienne Rome*, Paris 1838, in part. 127 ss.; I.A. AMBROSCH, *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau 1839, 159 ss.; ID., *Observationum de sacris Romanorum libris particula prima*, Vratislaviae 1840; ID., *Über die Religionsbücher der Römer*, Bonn 1843; ID., *Quaestionum pontificalium caput primum*, Vratislaviae 1848; ID., *Quaestionum pontificalium caput alterum*, Vratislaviae 1850; E. LÜBBERT, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., 19 ss.; P. PREIBISCH, *Quaestiones de libris pontificiis*, Vratislaviae 1874; ID., *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878; R. PETER, *Quaestionum pontificalium specimen*, Argenterati 1886; W. ROWOLDT, *Librorum pontificiorum Romanorum de caeremoniis sacrificiorum reliquiae*, Halis Saxonum 1906; G. ROHDE, *Die Kultsätze der römischen Pontifices*, cit., 4 ss.

Documenti degli auguri: F.A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae*, Lipsiae 1875; P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, Vratislaviae 1878; ID., *Fragmenta auguralia*, Hirschberg 1882; ID., *Auguralia*, in *Commentationes Philologiae in honorem Augusti Reifferscheidii*, cit., 61 ss.; ID., *Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen*, Hirschberg 1893; J. LINDERSKI, *The Augural Law, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.3, Berlin-New York 1986, 2241 ss.

Documenti dei feziali: F.C. CONRADI, *De Fezialibus et iure feziali populi Romani*, Helmstadii 1734; M. VOIGT, *De fezialibus populi Romani quaestionis specimen*, Lipsiae 1852.

[56] F. SINI, *Documenti sacerdotali e lessico politico-religioso di Roma arcaica*, in *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel campo delle scienze dell'antichità (Torino, 28-29 aprile 1978)*, a cura di I. Lana - N. Marinone, Torino 1980, 127 ss.; cfr. C. NICOLET, *Lexicographie politique et histoire romaine: problèmes de méthode et directions de recherches*, *ibid.*, 19 ss.

[57] Sul punto, si vedano le «Remarques préliminaires sur la dignité et l'antiquité de la pensée romaine» di G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris 1969, 9 ss.; ma già P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik*, cit., 15 ss., dedicava ampio spazio all'analisi della «pontificale Jurisprudenz». Nello stesso senso, G. NOCERA, *Iurisprudenzia. Per una storia del pensiero giuridico romano*, Roma 1973, 11 ss.; e soprattutto F. WIEACKER, *Altrömische Priesterjurisprudenz*, in *Iuris professio. Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag*, Wien-Graz-Köln 1986, 347 ss.; ID., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, I, München 1988, 310 ss.; ora anche A. SCHIAVONE, *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Torino 1994, 4 s.

[58] Sull'espressione «sistema giuridico-religioso», P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, cit., 30 ss., in part. 37 n. 75; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York 1978, 445 s.; ID., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino 1990, 57; concorda, in parte, anche G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla Dignitatis Humanae*, Roma 1991, 34 s. Per la validità del concetto di «ordinamento giuridico», R. ORESTANO, *Diritto. Incontri e scontri*, Bologna 1981, 395 ss.; ID., *Le nozioni di ordinamento giuridico e di esperienza giuridica nella scienza del diritto*, in *Rivista trimestrale di Diritto Pubblico* 4, 1985, 959 ss., in part. 964 ss.; ID., *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, 348 ss.; P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, 3ª ed., Torino 1996, 10 ss.; A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, 5ª ed., Napoli 1990, 56 s.

[59] Critica all'interpretazione "statalista" del sistema giuridico-religioso romano in alcuni studi di P. CATALANO: *Populus Romanus Quirites*, cit., 41 ss. (con ampia analisi [52 ss.] dei motivi di opposizione nei confronti della «Staatslehre» mommseniana, presenti nella cultura giuspubblicistica italiana dell'Ottocento); ID., *La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, VI, Torino 1974, 673 ss. Da vedere anche J. BLEICKEN, *Lex publica. Gesetze und Recht in der römischen Republik*, Berlin-New York 1975, 16 ss. G. LOBRANO, *Note su «diritto romano» e «scienze di diritto pubblico» nel XIX secolo*, in *Index* 7, 1977 [ma 1979], 66; ID., *Il potere dei tribuni della plebe*, Milano 1982, 6 ss.; ID., *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, Sassari 1990, 81 ss.; ID., *Res publica res populi. La legge e le limitazioni del potere*, Torino 1996, 42 ss.

[60] La pubblicazione dell'opera ha richiesto ben diciotto anni (1871-1888), nel mentre però i volumi già editi conobbero successive riedizioni: *Römisches Staatsrecht*, I (1ª ed. Leipzig 1871; 3ª ed. Leipzig 1887); II (1ª ed.: II 1 Leipzig 1874; II 2 Leipzig 1875; 3ª ed. Leipzig 1887); III 1 (Leipzig 1887); III 2 (Leipzig 1888). Alle temperie politiche e culturali in cui l'opera fu composta dedica penetranti rapide notazioni Y. THOMAS, *Mommsen et l'«isolierung» du droit*, in TH. MOMMSEN, *Le droit public romain*, I, Paris 1984, 16 s: «C'est vers les années 1860-1880 seulement que l'État, en Allemagne, devient un objet de droit; que naît un Staatsrecht construit lui aussi, selon la démarche des pandectistes, sur quelques principes dont se déduit un système clos de concepts hiérarchiquement ordonnés; que le statut scientifique de cette nouvelle discipline est assuré, en dehors de l'histoire, par la structure logico-déductive de son discours et par la cohérence interne de ses parties. Bref, ce sont les contemporains de Mommsen, et Mommsen au premier chef, qui, vers le moment où se constitue l'état bismarckien, récusent cette marginalisation du droit public, revendiquent pour lui sa place à l'intérieur du savoir juridique, le constituent dogmatiquement sur la base même des définitions qui avaient d'abord servi à l'en exclure».

Sul ruolo del Mommsen nella storia giuridica e politica contemporanea: A. HEUSS, *Theodor Mommsen und das 19. Jahrhundert*, Kiel 1956; A. WUCHER, *Theodor Mommsen. Geschichtsschreibung und Politik*, Göttingen 1956; G. LIBERATI, *Mommsen e il diritto romano*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica* 6, 1976, 215 ss.

[61] Nella premessa alla seconda edizione del I volume (Leipzig 1876), troviamo ribadita una puntigliosa difesa di questo metodo: TH. MOMMSEN, «Vorwort zur zweiten Auflage», *Römisches Staatsrecht*, I, cit., XI: «Wenn der Staat ein organisches Ganze ist, so müssen wir, um ihn zu begreifen, theils die Organe als solche in ihrer Besonderheit, theils die aus dem Zusammenwirken mehrerer Organe hervorgehenden Functionen verstehen; und wenn das letztere durch die materiell geordnete Darlegung geschieht, so ist das erstere die Aufgabe des Staatsrechts. Es genügt nicht, dass uns der Prätor theils im Krieg commandierend, theils im Civilprozess rechtsprechend, theils bei den Volksfesten spielgebend begegnet; wir müssen das Amt als solches in seiner Einheit anschauen, um sein Eingreifen in jede einzelne Function zu verstehen. Insbesondere die Eigenthümlichkeit des römischen Gemeinwesens, das in den oberen Sphären nicht ein einzelnes Organ für eine einzelne Function entwickelt hat, sondern dessen Wesen es ist die höheren Behörden an dem ganzen Staatswesen zu betheiligen, fordert diese Behandlung mit zwingender Nothwendigkeit» [= ID., *Droit public romain*, I, cit., XXIII]. Cfr. J. BLEICKEN, *Lex publica. Gesetze und Recht in der römischen Republik*, cit., 36 ss.; G. LOBRANO, *Note su «diritto romano» e «scienze di diritto pubblico» nel XIX secolo*, cit., 65 ss.

[62] Il «Grundbegriff» di magistratura emerge fin dalle sommarie esemplificazioni di metodo fornite nel «Vorwort» alla prima edizione: TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, I, cit., VIII s.: «Dass der allgemeinen Lehre von der Magistratur eine weit grössere Ausdehnung gegeben worden ist als sie bei Becker und sonst einnimmt und dass hier vieles vorgetragen wird, welches in den bisherigen Darstellung sich entweder gar nicht oder zerstückelt findet, wird sich hoffentlich im Gebrauch als zweckmässig erweisen. Wie in der Behandlung des Privatrecht der rationelle Fortschritt sich darin darstellt, dass neben und vor den einzelnen Rechtsverhältnissen die Grundbegriffe systematische Darstellung gefunden haben, so wird aus das Staatsrecht sich erst dann einigermaßen ebenbürtig neben das – jetzt allerdings in der Forschung und der Darlegung ihm eben so weit wie in der Ueberlieferung voranstehende -- Privatrecht stellen dürfen, wenn, wie dort der Begriff der Obligation als primärer steht über Kauf und Mieth, sie hier Consulat und Dictatur erwogen werden als Modificationen des Grundbegriffs der Magistratur. Beispielsweise führe ich die Lehre von der Cooperation und dem Turnus bei den Amtshandlungen und die von Intercession an; eine klare Darstellung der ersteren lässt sich unmöglich geben, wenn die einzelnen Notizen bei den verschiedenen Magistraturen untergebracht werden, und die übliche Abhandlung der Intercession bei der tribunicischen Gewalt giebt sogar ein durchaus schiefes Bild» [= ID., *Droit public romain*, I, cit., XXIII].

[63] Quint. *Instit. orat.* 1.6.41: *et Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta. Sed illa mutari vetat religio et consecratis utendum est.* E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978, 166. Suggestiva l'interpretazione del tradizionalismo rituale delle società antiche, proposta da N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1864), 16^a ed., Paris 1898, 197 [= ID., *La città antica*, trad. it. di G. Perrotta (1924), rist. con nota introduttiva di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1972, 202].

[64] Mi permetto di rinviare a quanto ho già trattato in un mio precedente lavoro (F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I. Libri e commentari, cit., 163 ss.), dove credo di aver dimostrato la sostanziale continuità della tradizione documentaria sacerdotale, individuando, anche, alcune probabili revisioni o sistemazioni dei materiali degli archivi nel corso della storia di Roma.

[65] Liv. 6.1.9-10: *Hi ex interregno cum extemplo magistratum inissent, nulla de re prius quam de religionibus senatum consulere. In primis foedera ac leges - erant autem eae duodecim tabulae et quaedam regiae leges - conquiri, quae comparerent, iusserunt. Alia ex eis edita etiam in vulgus; quae autem ad sacra pertinebant, a pontificibus maxime, ut*

religione obstrictos haberent multitudinis animos suppressa. S.P. OAKLEY, *A commentary on Livy, Books VI-X, Vol. I. Introduction and Book VI*, Oxford 1997, 393 ss.

[66] F.P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt*, I, Lipsiae 1896, 32. ss.; F. MÜNZER, *Mucius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 16, 1, Stuttgart 1933, coll. 425 ss.; E.S. GRUEN, *The Political Allegiance of the P. Mucius Scaevola*, in *Athenaeum* 43, 1965, 321 ss.; G. GROSSO, *P. Mucio Scevola tra politica e diritto*, in *Archivio Giuridico "Filippo Serafini"* 175, 1968, 204 ss.; R. SEGUIN, *Sacerdotes et magistratures chez les Mucii Scaevolae*, in *Revue des Études Anciennes* 72, 1970, 90 ss.; F. WIEACKER, *Die römischen Juristen in der politischen Gesellschaft des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, in Sein und Werden im Recht. Festgabe für Ulrich von Lübtow zum 70. Geburtstag*, Berlin 1970, 183 ss., 204 ss.; ID., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, I, cit., 547 ss.; O. BEHREND, *Tiberius Gracchus und die Juristen seiner Zeit - die römische Jurisprudenz gegenüber der Staatskrise des Jahres 133 v. Chr.*, in *Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition. Symposium aus Anlass des 70. Geburtstages von Franz Wieacker*, Ebelsbach am Main 1980, 25 ss., 51 ss.; A. GUARINO, *La coerenza di Publio Mucio*, Napoli 1981; M. BRENONE, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, 2ª ed., Napoli 1982, 255 ss.; R.A. BAUMAN, *Lawyers in Roman republican politics: a study of the Roman jurists in their political setting, 316-82 BC*, München 1983, 230 ss.; A. SCHIAVONE, *Giuristi e nobili nella Roma repubblica*, Roma-Bari 1987, 3 ss.; ID., *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, cit., 41 ss.

[67] Per i frammenti superstiti, vedi J.-V. LE CLERCQ, *Des journaux chez les Romains*, cit., 344 ss.; H. PETER, *Historicorum Romanorum reliquiae*, I, 2ª ed., Stuttgartiae 1914 [editio stereotypa 1967], 3 s. Le più recenti raccolte di frammenti sono opera di B.W. FRIER, *Libri Annales pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rome 1979 [2ª ed. Ann Arbor 1998]; e di M. CHASSIGNET, *L'annalistique romaine, Tome I. Les annales des pontifes et l'annalistique ancienne (fragments)*, Texte établi et traduit par M. Ch., Paris 1996.

[68] Per i frammenti dei giuristi in questione, vedi F.P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae*, cit., 9 ss.; cfr. W. KUNKEL, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Weimar 1952, 6 ss.; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, 473 ss.; F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, cit., 78 ss.

[69] Questo significato di *religio* è attestato da Cic. *De nat. deor.* 2.8 (cfr. 1.117); *De leg.* 1.60; *De har. resp.* 18. Sul significato di *religio*, H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, 172 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, 265 ss.; H. WAGENVOORT, *Wesenzüge altrömischer Religion, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I.2, Berlin-New York 1972, 348 ss. (ripubblicato col titolo *Characteristic Traits of Ancient Roman Religion*, in ID., *Pietas. Selected studies in Roman Religion*, Leiden 1980, 223 ss.); G. LIEBERG, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 102, 1974, 34 ss.; R. MUTH, *Von Wesen römischer religio, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York 1978, 290 ss.; R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, in ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979, 30 ss.; E. MONTANARI, v. *Religio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, 423 ss.

[70] Alla teologia sacerdotale doveva rifarsi anche il grande antiquario M. Terenzio Varrone, nel trattare degli dèi negli ultimi tre libri delle sue *antiquitates rerum divinarum*; la stessa suddivisione dell'argomento in: *de dis certis, de dis incertis, de dis praecipuis atque selectis*, sembra riflettere la cautela tutta sacerdotale, e la propensione per definizioni esaustive, nei confronti delle divinità che erano oggetto di culto. Su "teologia" varroniana e sistematiche sacerdotali, vedi ora F. SINI, «Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant»: *riflessioni su fides e "diritto internazionale" romano (A proposito di bellum, hostis, pax)*, in *Il ruolo della buona fede oggettiva nell'esperienza giuridica storica e contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Alberto Burdese*, a cura di Luigi Garofalo, III, Padova 2003, 484 ss. = SINI F., *Varr. De ling. Lat. 5.86 и римское «международное право» (размышления о fides, bellum, hostis, pax)*, in *Ius Antiquum -*

Drevnee Pravo 12, (Moskva) 2003, 42-82. Pubblicato ora anche in versione elettronica: = <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/Sini-Varr.de-ling-lat-5-86.htm>.

[71] Sul valore da attribuire a questa espressione giuridico-religiosa, «certo antichissima, che indica l'insieme dei cittadini romani», P. CATALANO: *Populus Romanus Quirites*, cit., 97 ss.

PAOLO SINISCALCO
Università di Roma “La Sapienza”

Impero e pace nel pensiero dei cristiani dei primi secoli *

SOMMARIO: 1. La pace per i cristiani. – 2. La linea negativa. – 2.1. Il Tardo Giudaismo. – 2.2. L’Apocalisse canonica. – 2.3. Le espressioni della più antica letteratura. – 3. La linea positiva. – 3.1. I Vangeli, gli Atti degli Apostoli, Paolo. – 3.2. Gli scrittori del II secolo. – 3.3. Il servizio nell’esercito. – 4. La pace costantiniana. – 4.1. L’interpretazione di Eusebio di Cesarea. – 4.2. Il rapporto Impero-Chiesa.

1. – La pace per i cristiani

La pace per i primi cristiani è intesa prevalentemente non in senso giuridico-politico, ma in senso spirituale, ha una dimensione di interiorità, scaturisce dal cuore dell’uomo riconciliato con Dio, è dono di Dio e presuppone la certezza di essere stati redenti e salvati da Cristo che ha adempiuto le rivelazioni di pace espresse dai profeti nell’Antico Testamento. Dalla pace interiore nasce la pace esteriore che bisogna innanzitutto regni nella Chiesa, comunità dei credenti; una tale pace, occorre dire, spesso tradita e non sufficientemente ricercata e realizzata nel corso del tempo, consente e promuove l’unità di culto e di fede. Ma la pace per i cristiani è anche quella che si spera di godere dopo la morte e nel regno eterno di Dio (o già prima, nel regno messianico, per i Millenaristi)[1].

Nondimeno per i cristiani dei primi secoli, nel vasto campo semantico ricoperto dal termine, è inclusa anche e necessariamente la pace e la *concordia* entro il corpo della *civitas*.

Proprio a questo ambito ci si vuole rivolgere in questa occasione, precisamente per interrogarsi sul modo con cui essi guardano all’Impero romano in rapporto alla pace.

2. – La linea negativa

2.1. – Il Tardo Giudaismo

Per iniziare è utile, se non necessario, considerare la storia e la letteratura (con particolare riferimento al genere profetico e apocalittico) del Tardo Giudaismo. In questo ambito si manifesta una linea negativa verso Roma e il suo Impero

Fin dal I secolo a.C. Israele si accorge che l'Impero romano, con l'esercizio del suo potere, sta minacciando da vicino la religione giudaica. Accanto ad atti di insubordinazione e di ribellione cominciano a diffondersi scritti significativi. Nel 63 a.C. l'invasione della Palestina compiuta dai romani sotto la guida di Pompeo si conclude con l'occupazione di Gerusalemme e la profanazione del Tempio. L'episodio lascia una traccia profonda nell'animo dei giudei. Da quel momento l'impero occidentale è tenuto alla stregua di una potenza antagonista. Si fanno eco di questa idea i *Salmi di Salomone*, composti intorno alla metà del I secolo a.C., riprendendo un motivo della tradizione profetica: i principi pagani sono destinati a subire una punizione divina, giacché nel tempo opportuno verrà un discendente di David che li sconfiggerà, giudicherà tutti i popoli nella saggezza della sua giustizia e instaurerà un regno messianico ed eterno (cf. *Ps 17.26 ss.*). È il primo passo, legato a circostanze storiche precise, che prepara e giustifica gli sviluppi successivi dell'apocalittica giudaica.

Si pensi all'*Apocalisse siriana di Baruch*, composta dopo il 70 d.C., centrata sugli avvenimenti relativi alla presa di Gerusalemme da parte dell'esercito romano, in cui appare l'immagine dei quattro regni, a cui già Daniele era ricorso, per sottolineare che il quarto regno è il più duro e spietato, destinato ad avere una lunga egemonia fino alla fine del tempo e quindi alla venuta del Messia liberatore. Il nome del quarto regno è taciuto, ma non si è lontani dal vero se lo si identifica con l'Impero dei romani.

Analoga visione è manifestata nel *IV libro di Esdra*, altro scritto apocalittico giudaico composto verso la fine del I secolo d.C. L'immagine dei quattro regni ricorre del resto non solo nell'apocalittica, ma anche nella letteratura rabbinica[2], ove l'avversario è più specificamente individuato in una potenza insediata in Palestina.

Si possono menzionare ancora gli *Oracoli sibillini* nei quali il tema della caduta di Roma ha un posto privilegiato. Essi hanno origine per la gran parte nel I-II secolo d.C. e raccolgono materiali pagani, giudaici e cristiani di natura storica, politica e religiosa. Essi fanno di nuovo presente lo schema dei quattro imperi e, parlando del quarto, mettono in evidenza sia le cause che gli effetti della sua rovina[3]. La fine di Roma è dunque data per certa per il prevalere delle leggi che regolano la storia e per

l'intervento stesso di Dio la cui azione, a tempo opportuno, vince i nemici dei giusti e realizza per questi ultimi il regno di eterna beatitudine.

Non sfugga d'altra parte il costituirsi nel I secolo d.C. nell'ambito del giudaismo palestinese di gruppi religiosi radicali, specialmente di galilei che danno vita a un movimento di resistenza contro Roma (cf. *Atti degli apostoli* 21.38; 5.36-37): animati da una concezione messianica dalle tinte politiche, si propongono la liberazione dal dominio romano, anche ricorrendo alla violenza armata sono i Sicari (per i quali rimane aperto il problema di sapere se debbano essere identificati con gli zeloti).

2.2. – L'Apocalisse canonica

Fin qui si è parlato dell'Impero percepito negativamente da una parte delle società e della letteratura giudaica tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., e non si è parlato della pace. Ma il breve *excursus* ora fatto serve a meglio inquadrare le posizioni dei cristiani a riguardo dei nostri temi. Si delineano infatti nell'ambito delle comunità dei fedeli a Cristo due linee divergenti. La prima prosegue in certo modo le tracce ora messe in luce. In proposito è qui necessario fare un cenno all'*Apocalisse* di Giovanni, non senza notare subito che le figure e le immagini proposte da questo scritto sono state fin dall'antichità interpretate in modo molteplice e vario. È un fatto però che la maggior parte dei commentatori dall'antichità ad oggi hanno visto nella quarta bestia che sale dal mare (cf. *Apoc.* 13.1 ss.) l'Impero romano; ancora meglio, secondo alcuni studiosi, essa si riferirebbe alla struttura politica, militare e amministrativa dell'Impero, mentre la bestia che sale dalla terra (cf. *Apoc.* 13.11, ma vd. pure *Dan.* 7.1 ss.) si riferirebbe all'organizzazione del culto imperiale che avrebbe avuto nell'Asia Minore uno dei centri di più intensa espansione. Ma non tutti i commentatori sono d'accordo con le interpretazioni dei particolari. Un'altra figura è stata da numerosi commentatori assimilata al potere imperiale romano e alla città di Roma, quella della prostituta che siede sopra una fiera scarlatta (cf. *Apoc.* 17.1 ss.). Giovanni avrebbe atteso in tempi brevi il crollo della potenza occidentale che avrebbe coinciso con la fine del mondo. All'*Urbs* ha fatto pensare anche la donna ubriaca del sangue dei santi e del sangue di quelli che sono morti per la fede in Gesù (cf. *Apoc.* 17.6) in cui parecchi critici hanno scorto il riferimento alle persecuzioni di Nerone e di Domiziano contro i cristiani. E si potrebbe continuare. I versetti 17.9-10 («Le sette teste sono i sette colli (o i sette monti) sui quali la donna è seduta. Sono anche sette re») sono stati considerati come allusione alla città di Roma. Pertanto cui si può dire che secondo l'opinione di interpreti antichi e moderni generalmente Giovanni è stato visto come rappresentante di una posizione critica e negativa verso Roma.

2.3. – Le espressioni della più antica letteratura

I segni così incisivamente tracciati dall'apocalittica di ritrovano, a cominciare dal II secolo d.C., nella letteratura cristiana. Nell'*Epistola* dello Pseudo-Barnaba (4.1 ss.) la citazione delle parole del profeta Daniele sulla quarta bestia che sale dal mare manifesta l'intenzione di richiamare la figura e l'opera negativa di imperatori romani del I secolo o dell'inizio del II. Interpretazioni che sono riprese da Ippolito nel *Commento a Daniele* ove si giunge a indicare la data esatta in cui avrà fine la potenza romana, assimilata ancora e sempre alla quarta bestia di cui parla il profeta: 500 anni dopo la nascita di Cristo. Alla fine del III secolo Vittorino di Poetovium nel *Commento all'Apocalisse* senza incertezze individua nella città di Roma la figura della donna dell'*Apocalisse* (cf. 17.9) e spiega il senso delle parole che seguono (cf. *Apoc.* 17.10 ss.): i cinque imperatori romani ormai caduti sono Tito, Vespasiano, Ottone, Vitellio e Galba; il sesto, che detiene il potere nel periodo in cui è composto l'ultimo libro neotestamentario, è Domiziano; il settimo, infine, del quale si dice che durerà per breve tempo (come in realtà avviene, non prolungandosi la sua egemonia oltre un biennio), è Nerva. Nelle prime decadi del IV secolo Lattanzio nelle *Divinae Institutiones* torna a insistere sul motivo della fine dell'Impero romano in un quadro tracciato a linee cupe.

Così prende forma la tradizione negativa su Roma che ha la propria origine diretta o indiretta nella tradizione profetica e apocalittica tardo-giudaica e cristiana.

3. – La linea positiva

3.1. – I Vangeli, gli Atti degli Apostoli, Paolo

Accanto a questa si fa luce un'altra linea destinata a prevalere. Occorre intanto osservare che nei Vangeli canonici non si manifestano atteggiamenti contro l'Impero romano. Stando al Vangelo di *Luca* (cf. 3.14), quando a Giovanni Battista si rivolgono alcuni agenti delle tasse per chiedere che cosa debbano fare, egli risponde che non devono prendere niente più di quanto è stabilito dalla legge e ad alcuni soldati che chiedono la medesima cosa egli dice di non impossessarsi di beni altrui con la violenza o con false accuse, ma di accontentarsi delle loro paghe. E si sa che pubblicani e militari – evidentemente romani – erano categorie mal giudicate dai giudei del tempo. Anche Gesù non condanna mai il servizio nell'esercito. Dai Vangeli siamo a conoscenza di due episodi significativi in proposito: quello del centurione che in Cafarnao chiede l'aiuto del Signore per il suo servo paralizzato (cf. *Matteo* 8.5 ss.; vd. *Pure Luca* 7.2 ss.) e quello del centurione che ai piedi della croce fa la guardia a Gesù morente (cf. *Matteo* 27.54; *Marco* 15.39; *Luca* 23.47. Proprio questi due centurioni rendono palese il "segreto messianico" di Gesù, il

mistero della sua persona e lo annunciano al mondo pagano: «Signore, io non sono degno che tu entri a casa mia, (...), ma di' anche solo una parola e il mio servo certamente guarirà» (*Luca 7.6 s.*), esclama l'ufficiale romano di Cafarnao; e l'ufficiale sul Golgota, accortosi del terremoto e di tutto quanto accadeva, pieno di spavento dice: «Quest'uomo era veramente il Figlio di Dio» (*Matteo 27.54*).

Gli *Atti degli Apostoli* (cf. 10.1 ss.) a loro volta riferiscono di Cornelio, centurione della coorte Italica, "uomo pio e timorato di Dio con tutta la sua famiglia", il quale un giorno vede apparirgli un angelo che gli dice essere state esaudite le sue preghiere e gli suggerisce di mandare uomini a Giaffa per fare venire presso di lui Simone Pietro. Cornelio ubbidisce. Pietro viene, non prima di avere avuto pure lui una visione; annuncia al centurione e ai suoi la "buona novella della pace", assiste alla discesa dello Spirito santo su tutti coloro che avevano ascoltato il suo discorso, circoncisi o pagani che fossero, ed ordina che tutti siano battezzati nel nome di Gesù. Dunque, nell'ottica di Luca, che scrive gli *Atti*, di nuovo un ufficiale romano segna un momento decisivo della storia della salvezza. L'apertura della missione al mondo dei pagani e quindi l'entrata dei non giudei nel nuovo popolo che si stava componendo: si tratta della "pentecoste dei pagani", come è stata definita[4].

Una chiara affermazione di lealismo dei cristiani nei confronti delle autorità costituite si trova poi in una delle lettere sicuramente autentiche di Paolo, la lettera ai *Romani*, scritta probabilmente da Corinto nel 54 o nel 56-57, che risulta perciò essere uno dei più antichi documenti della letteratura cristiana. Scrive l'apostolo: «Ognuno sia sottomesso a chi ha ricevuto autorità, perché non c'è autorità che non venga da Dio (...). Fa' il bene e le autorità ti loderanno, perché sono al servizio di Dio per il tuo bene (...). Ecco bisogna stare sottomessi all'autorità, non soltanto per paura delle punizioni, ma anche per una ragione di coscienza. È la stessa ragione per cui pagate le tasse: difatti mentre assolvono il loro incarico sono al servizio di Dio. Date a ciascuno ciò che gli è dovuto: l'imposta, le tasse, il timore, il rispetto, a ciascuno quel che gli dovete dare» (*Rom. 13.1 ss.*).

L'attitudine positiva espressa ripetutamente e con chiarezza verso le autorità politiche civili in scritti dapprima altamente considerati e poi, con il formarsi del primo canone scritturale, ritenuti pieni di autorevolezza, anzi di autorità, perché ispirati da Dio, ha indotto le comunità cristiane a mutare quella posizione presente, in una parte dei suoi membri, di insubordinazione o almeno di contestazione e di insofferenza verso quello che impropriamente oggi diremmo lo 'stato' romano.

3.2. – Gli scrittori del II secolo

Gli scrittori cristiani nel II secolo, coloro che di consueto sono denominati Apologeti, quando si accingono a rappresentare le idee e le norme morali scaturite dall'*euaggelion* di fronte al mondo pagano, avvertono che l'Impero romano, con la sua organizzazione civile e politica facilita la diffusione del cristianesimo; essa infatti ha realizzato l'unità dell'*oikoumene* e vi ha fatto regnare la pace.

Così intorno al 150 Giustino, indirizzando la sua *Apologia* a Antonino Pio (138-161), Marco Aurelio (161-180) e Lucio Vero (161-169) dopo essersi difeso dalle accuse rivolte ai fedeli di Cristo da parte della società pagana, aggiunge: «Siamo vostri collaboratori e alleati per la pace più di tutti gli altri uomini (...). Riteniamo che ciascuno si incammini verso la condanna eterna oppure verso la salvezza per il merito delle azioni. Se tutti gli uomini conoscessero queste cose, nessuno, neppure per poco tempo, sceglierebbe ciò che è male, sapendo di andare alla pena eterna nel fuoco»[5]. Pochi anni dopo Atenagora loda gli imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero ed osserva che per la loro saggezza l'Impero gode di una pace profonda; egli li dice pacificatori delle terre abitate, ma in pari tempo chiede che non perseguitino i cristiani, ma li includano nel quadro del loro governo[6]. Melitone di Sardi, rivolgendosi ancora a Marco Aurelio intorno al 170, nota che la 'filosofia' cristiana, avendo cominciato a diffondersi in mezzo ai popoli sotto il regno di Augusto, era nata e si era sviluppata con l'Impero[7]: un'affermazione notevole perché mette in luce la coincidenza temporale tra il regnare della *Pax Augusta* e la contemporanea diffusione del messaggio di Cristo[8]. Del resto già prima di lui altri apologeti avevano evitato di marcare una frattura tra la tradizione pagana e l'annuncio cristiano; il fatto stesso che Melitone e Giustino assumano il termine 'filosofia' per indicare la religione da loro professata è un segno di un tale atteggiamento. Verso la fine del II secolo Ireneo, vescovo di Lione, scrive che grazie ai Romani il mondo gode della pace e non manca di mettere in evidenza che per questo, senza timore, ci si sposta e si naviga dovunque si voglia, lui originario dell'Asia Minore che diviene vescovo di una città della Gallia meridionale[9]. Origene, entro il quadro di un discorso più complesso e sfumato, riprende e rende più esplicita quell'idea: egli confronta la pace di Cristo con la pace recata al mondo da Roma e afferma che questa è diventata la condizione necessaria perché il Vangelo possa essere annunciato a tutte le genti[10].

Non stupisce dunque di riscontrare nei medesimi autori menzionati dichiarazioni di lealismo e di ubbidienza alle leggi. Fin dalla fine del I secolo Clemente di Roma prega perché il Signore doni salute, pace, stabilità a chi governa perché sia in grado di esercitare in modo irreprensibile l'ufficio datogli dal Signore stesso. E come Clemente, altri da Teofilo di Antiochia a Tertulliano, ad Origene, raccomandano di pregare

per l'imperatore, purché questi, come si vedrà più oltre, non pretenda il culto e l'adorazione. D'altronde già l'apostolo Paolo aveva aperto la strada, raccomandando perché fossero fatte simili preghiere[11].

3.3. – Il servizio nell'esercito

Riconoscere la funzione pacificatrice svolta dall'Impero comportava la necessità di servire nei ranghi di quel medesimo Impero, anche come soldati. Ma l'essere soldato esigeva anche l'eventualità di combattere e di uccidere il nemico contro cui si combatteva. Taluni critici moderni hanno sottolineato l'incoerenza di una tale posizione denunciata d'altronde dai pagani: si è detto che i cristiani avrebbero voluto godere dei benefici derivanti dall'ordinamento politico senza d'altra parte contribuire al suo mantenimento[12]. Negli ultimi decenni gli studi hanno meglio precisato i molti problemi connessi a questo aspetto che si rivela complesso. Intanto si deve osservare che i cristiani, secondo una documentazione fondata erano certamente presenti nell'esercito romano nelle ultime decadi del II secolo. Tertulliano[13] nel 197-198 menziona una lettera di Marco Aurelio nella quale si attesta che la grande sete, pericolosamente sofferta dall'esercito romano in Germania[14], fu placata dalle preghiere di soldati cristiani. Questa almeno è la versione di Tertulliano, che non ha visto la lettera dell'imperatore, (egli però afferma che tale lettera la si può cercare negli archivi del Senato a cui sarebbe stata indirizzata); si sa che il fatto è riferito anche da altre fonti cristiane e pagane[15] (le quali ultime danno il merito del prodigio alle divinità pagane). Anche alcune iscrizioni risalenti agli stessi anni (180-190) confermano la presenza di cristiani tra i soldati dell'esercito romano.

Certamente la questione del servire nell'esercito doveva porre problemi non facilmente risolvibili tanto che, per quanto possiamo saperne, si vennero a delineare sia a livello del pensiero sia a quello della prassi molteplici posizioni che non sembrano avere avuto dimensioni omogenee, essendo legate – in epoca precostantiniana – ad aree geografiche ed a Chiese determinate. Intanto occorre osservare che si proponevano casi diversi: il primo era quello di chi, già inquadrato nella vita militare, si convertiva; il secondo era quello di chi appartenente alla comunità ecclesiale, intraprendeva la carriera militare; il terzo di chi obbligatoriamente era arruolato. Le difficoltà gravi che per un cristiano si ponevano erano da una parte la necessità di combattere e quindi essere messo nella condizione di uccidere; dall'altra, nel quadro della vita militare, di dovere prestare atti idolatrici. Ma non è il caso di seguire le vicende dei singoli, quelle almeno delle quali si siano conservate le testimonianze. È un fatto che certi ambienti dell'Africa settentrionale tengono verso la violenza una linea rigorosamente negativa. Ne sono testimoni Tertulliano e più ancora, Arnobio e Lattanzio, i quali a più riprese

esprimono idee intransigenti contro il servizio militare, la violenza e la guerra[16], forse sotto la spinta di influssi montanistici[17]. Ed è pure un fatto che ogni atto idolatrico connesso alla vita militare – come a quella politica e civile – è condannato. Già si vedeva come le comunità cristiane non abbiano avuto difficoltà a pregare anche pubblicamente per gli imperatori perché questi avessero vita lunga, eserciti forti, un senato fedele, un popolo onesto, un mondo in pace[18]. Mentre netto è il loro rifiuto per ogni pretesa sacralizzante dei 'Cesari' e per ogni atto di culto verso le divinità pubbliche. «Certamente - scrive un autore già ricordato, Tertulliano[19] - riconoscerò all'imperatore il titolo di 'signore' (*dominus*) (...); se però non mi si costringa a chiamarlo così al posto di Dio. Per il resto io sono libero di fronte all'imperatore: infatti il mio Signore è uno solo, Dio onnipotente ed eterno, che è il medesimo Dio dell'imperatore».

4. – La pace costantiniana

4.1. – L'interpretazione di Eusebio di Cesarea

La svolta costantiniana, preceduta e preparata dall'editto di Galerio, non si può dire, a mio avviso, che abbia mutato la posizione dei cristiani rispetto allo 'stato' ed alla questione della pace[20]. Certamente ha fatto cadere quella parte della polemica fino allora sostenuta contro l'idolatria, mentre ha permesso di sviluppare grandemente la linea positiva, presente fin dalla metà del I secolo d.C. La giustificazione ideologica e teologica della nuova situazione storica la fornisce Eusebio di Cesarea, nell'interpretazione che egli dà appunto dell'Impero romano e della figura di Costantino.

Come abbiamo visto, fino dal II-III secolo molti cristiani avevano rilevato che il diffondersi del cristianesimo era dovuto anche al diffondersi tra i popoli di quella *concordia* che l'Impero di Roma aveva saputo instaurare e mantenere per lungo tempo. Ora dopo che l'imperatore ha dato a loro libertà di esistere, Eusebio allarga enormemente la prospettiva, portandola su un piano di teologia politica. Il vescovo di Cesarea asserisce che nel tempo stesso in cui Cristo insegnava che c'è la 'monarchia' di un solo Dio, il genere umano era liberato dall'azione dei demoni e dalla molteplicità dei governi nazionali. Secondo le sue parole, «la divisione del potere presso i Romani era scomparsa di fatto quando Augusto aveva stabilito una monarchia, nel momento stesso dell'apparizione del (...) Salvatore. Da allora fino ai giorni nostri non si sono più viste più città in guerra con città e popoli in lotta con popoli (...). Con la predicazione (...) del Salvatore si è attuata la distruzione dell'errore politeista e i dissidi tra le nazioni, con i loro antichi flagelli, sono cessati»[21].

È stato osservato[22] che lo scrittore antico non stabilisce solo un rapporto tra Impero romano e pace, ma tra Impero romano, pace e

cristianesimo e che la *pax romana* in questo quadro assume un significato religioso più che un significato politico, è una missione divina della pace.

Altrettanto interessante è la connessione tra monoteismo e monarchia e tra politeismo e poliarchia, posto che la pace è segno e effetto della monarchia, la guerra e la divisione segno e effetto della poliarchia, un'idea che già aveva trovato qualche espressione in precedenti scrittori cristiani.

4.2. – Il rapporto Impero-Chiesa

Ciò che muta interamente è la posizione dell'Impero, o meglio, dell'imperatore verso la Chiesa. Le prime decadi del IV secolo rappresentano un momento epocale del costituirsi della civiltà cristiana. Per Costantino Impero e Chiesa si fanno come coincidenti e coestesi. Egli ritiene l'unità delle Chiese nella fede universale e la loro unità un'esigenza di ordine pubblico cui l'imperatore provvede indicando concilii e intervenendo con la legislazione per condannare chi attenta a quell'unità a tutela dell'ortodossia. Non a caso egli dà a se stesso il titolo di *episkopos tôn ektos*, ossia 'vescovo di coloro che sono fuori' (della Chiesa). Appare dunque la ragion di stato nell'intreccio tra potere imperiale e cristianesimo. La metafora del Regno di Dio che nella predicazione di Gesù non ha alcuna implicazione politica diviene una metafora politica attiva. L'attesa escatologica delle prime generazioni cristiane è ormai lontana[23]. Il «Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio», vale a dire la distinzione – più che la separazione – indicata da Gesù tra due sfere diverse (ma complementari) rimane offuscata, se non cancellata.

E qui concludo questa mia breve panoramica che ha voluto proporre qualche testo e indicare qualche riflessione sul modo con cui i primi cristiani hanno guardato al rapporto tra l'Impero romano e la pace e fino a Costantino e al modo 'rivoluzionario' con cui questi (assecondato certo dall'interpretazione eusebiana), ha impostato il suo rapporto con la Chiesa cristiana. Sono le prime fasi di una storia che attraverso i tempi, fino ad oggi, ha visto il proporsi di differenti concezioni e di molteplici sviluppi che hanno segnato da vicino il processo costitutivo della nostra civiltà.

* Relazione presentata nella sessione moscovita del XXVI Seminario internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «*Pace e Impero. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Diritto e religione*» (Mosca, Accademia delle Scienze di Russia, 7-8 novembre 2006).

[1] Cf. P. SINISCALCO, *L'uomo e la pace in scritti cristiani del II e del III secolo*, in *La pace nel mondo antico. Atti del Convegno Nazionale di studi su La pace nel mondo antico*, Torino 9-11 aprile 1990, a cura di R. Uglione, Torino 1991, 257-275.

[2] Si veda, tra l'altro H.L. STRACK-P.BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. IV, 2, München 1928, 1001 ss.

[3] Cf. *Or. Sib.* III.158; II.16 s.; V.162 ss.; I.391 ss., ecc.

[4] Cf. P. SINISCALCO, *Dal soldato martire all'imperatore: modelli di cristiani per la Chiesa antica*, in EYKOSMIA. *Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, a cura di V. Ruggieri e L. Pieralli, Soveria Mannelli 2003, 453-469 (453 s.).

[5] Giustino, *I Apologia* 12.1-2.

[6] Cf. Atenagora, *Supplicatio* 1.2.

[7] Melito, *Fragm. 1*, in *Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi*, ed. Io. Car Th. Eques de Otto, Ienae 1872, 411 s.

[8] Cf. J. IRMSCHER, *Le concezioni di pace nei Padri della Chiesa e l'ideologia imperiale*, in AA.VV., *Concezioni della pace*, a cura di P. Catalano e P. Siniscalco, Roma, s.d., ma 2005, 134.

[9] Cf. Ireneo, *Contra haereses* IV.30.3.

[10] Cf. Origene, *Contra Celsum* VIII.73.

[11] *I Tim* 2.2: «Bisogna pregare per i re e per tutti quelli che hanno autorità, affinché si possa vivere una vita tranquilla e in pace, dignitosa e dedicata a Dio».

[12] Cf. J. IRMSCHER, art. cit., 135, il quale cita W. HUBER, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1983, 620. Vd. Pure A. VON HARNACK, *Militia Christi*, Tübingen, 55 e H. FREIHERR VON KAMPENHAUSEN, Tübingen 1960, 208 s.

[13] Cf. Tertulliano, *Apologeticum* 5.6. Vd. ugualmente, Tertulliano, *Ad Scapulam* 4.6.

[14] Si tratta di un fatto avvenuto nelle operazioni di guerra condotte nel 174 contro i Quadi, sconfitti sul Danubio, e attestato anche da autori pagani.

[15] Cf. Dione Cassio 71.8-10; Capitolino, *Vita Antonini* 24. Pure un basso rilievo della Colonna di Marco Aurelio a Roma rappresenta la scena. Vd. J.P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique. Commentaire analytique grammatical et historique*, Paris 1931, 50.

[16] Cf. P. SINISCALCO, *Massimiliano un obiettore di coscienza del Tardo Impero. Studi sulla "Passio Maximiliani"*, Torino 1974, 112 ss.

[17] Cf. M. SORDI, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1986, 133.

[18] Cf., tra l'altro, Tertulliano, *Apologeticum* 30.1.4.

[19] Tertulliano, *Apologeticum* 34.1.

[20] Così asserisce J. IRMSCHER nell'articolo menzionato in *Concezioni della pace* cit., 135.

[21] Cf. Eusebio di Cesarea, *Praeparatio Evangelica* I.4.2-5.

[22] Cf. R. FARINA, *Concezioni della pace. A proposito di Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*, in *Concezioni della pace* cit., 123-132(128).

[23] Cf. F. CASAVOLA, *Da Gesù al cristianesimo. Le complesse radici dell'Europa contemporanea*, in *Studium* 99 (2003), 843-850 (846).

FRANCESCO SINI
Università di Sassari

***Urbs*: concetto e implicazioni normative nella giurisprudenza ***

SOMMARIO: 1. *Urbs* tra terminologia e dogmatica nei *Digesta* dell'Imperatore Giustiniano. – 2. Centralità del *pomerium* per la definizione religiosa e giuridica di *urbs*. Esposizione delle fonti. – A) Fonti da cui si ricava che il pomerio è il confine religioso e giuridico dell'*urbs*. – B) Pomerio come luogo inaugurato per poter costruire le mura della città. – 3. Riti di fondazione. Terminologia degli inizi: *initia, principia, origines, primordia urbis*. Concezione giurisprudenziale del *principium* come "*potissima pars*". – 4. L'*urbs* (*auspicato inauguratoque condita*) come "città degli dèi". – 5. Realtà spirituali e materiali dell'*urbs*: la santità delle mura. – 6. Conclusione [sulla giurisprudenza]. – Abstract.

1. – *Urbs* tra terminologia e dogmatica nei *Digesta* dell'Imperatore Giustiniano

Per il concetto di *urbs* nella giurisprudenza sarà bene muovere dai *Digesta* dell'imperatore Giustiniano[1]. Naturalmente sono molte le occorrenze di *urbs* fra i frammenti giurisprudenziali di tale opera, ma poche presentano interesse per gli aspetti terminologici. Solo alcuni frammenti del cinquantesimo libro, raccolti nel titolo XVI sotto la rubrica "*De verborum significatione*", lasciano ancora intravedere tracce delle discussioni dei giuristi romani intorno al concetto e alle implicazioni normative di *urbs*[2].

I tre frammenti in questione sono rispettivamente del giurista Marcello (D. 50.16.87 [Marcellus *libro XII digestorum*])[3], del giurista Pomponio (D. 50.16.239.6-8 [Pomponius *libro singulari enchiridii*]) e del giurista Paolo (D. 50.16.2 pr.[Paulus *libro primo ad edictum*])[4].

Per quanto riguarda il primo ed il terzo frammento, sarà sufficiente evidenziare che l'interesse definitorio di Marcello e Paolo si sostanzia nel rilevare la configurazione dell'*urbs* (nel caso specifico la *urbs Roma*) sia in

rapporto alla cinta muraria che la circonda, sia in rapporto agli edifici che essa contiene al suo interno.

Voglio, invece, analizzare più nel dettaglio il citato frammento di Pomponio[5], tratto dal *liber singularis enchiridii*:

D. 50.16.239 (Pomponius *libro singulari enchiridii*): [6] "Urbs" ab urbo appellata est: urbare est aratro definire. Et Varus ait urbem appellari curvaturam aratri, quod in urbe condenda adhiberi solet. [7] "Oppidum" ab ope dicitur, quod eius rei causa moenia sint constituta. [8] "Territorium" est universitas agrorum intra fines cuiusque civitatis: quod ab eo dictum quidam aiunt, quod magistratus eius loci intra eos fines terrendi, id est summovendi ius habent.

Di questo frammento è notevole la potenzialità definitoria; troviamo infatti esplicitato in esso, fra diverse *verborum significationes* (es. *pupillus, servus, incola, munus publicum, advena, decuriones*) anche il significato delle parole *urbs, oppidum, territorium*.

Di grande interesse l'etimologia proposta per *urbs* nel § 6: secondo Pomponio *urbs* deriva da *urbum* ed il verbo *urbare* significa *aratro definire*, cioè tracciare confini con l'aratro. Il richiamo al rito di fondazione dell'*urbs* risulta meglio precisato nel prosieguo del paragrafo, dove con le parole *et Varus ait* si introduce una citazione del giurista Alfeno Varo, il quale aveva affermato chiamarsi *urbum* la curvatura dell'aratro, poiché si era soliti usarlo *in urbe condenda*; con sotteso ma chiaro riferimento al tracciamento del solco del pomerio dell'*urbs*[6].

Come si è detto, il frammento di Pomponio (o di Alfeno Varo) definisce, sempre partendo dall'etimologia, anche i concetti di *oppidum* e di *territorium*.

Nell'indicare l'etimologia di *oppidum* il giurista segue la prassi antica di ricavare il significato di un termine dall'uso o dalla funzione di esso: *Oppidum ab ope dicitur*; poiché per ragione di difesa sono appunto costruite le mura, *moenia sint constituta*. Da notare che nel caso dell'*oppidum* si mette l'accento sulla fortificazione delle mura, mentre manca qualsiasi riferimento ai riti di fondazione, che qualificano in senso giuridico le *urbes* rispetto ad altre forme di insediamenti umani.

Infine la definizione di *territorium*. L'insieme delle campagne (*universitas agrorum*) che si trova dentro i confini (*intra fines*) di una qualsiasi *civitas* costituisce il *territorium*; in tal modo per il giurista *intra fines civitatis* si determina anche la connessione di *urbs* e *ager*[7]; mentre il riferimento etimologico allo *ius* dei magistrati che si esercita nel territorio, evidenzia la dicotomia *urbs / ager* o *domi / militiae* nello *ius publicum* del popolo romano.

2. – Centralità del *pomerium* per le realtà religiose e giuridiche dell'*urbs*. Esposizione delle fonti e definizione del concetto

Le *significationes* di *urbs*, *oppidum* e *territorium* proposte dal giurista Pomponio mostrano, dunque, il ruolo insostituibile del pomerio nella determinazione delle realtà religiose e giuridiche dell'*urbs*. È infatti l'esistenza del pomerio che contraddistingue l'*urbs* rispetto agli altri centri abitati (*oppida*); ed al tempo stesso ne delinea la diversa fisionomia (umana e divina) rispetto a suo territorio (*ager*) e agli altri territori (vedi gli *agrorum genera* degli auguri)[8], con rilevanti conseguenze nel campo della religione e dello *ius* (*sacrum*, *publicum*, *privatum*).

Sarà bene, a questo punto, esporre alcune fonti da cui si rileva il concetto normativo di *pomerium* nel linguaggio giuridico-religioso romano. I testi sono molto noti, quindi si procederà ad una ricognizione sommaria.

A) Fonti da cui si ricava che il pomerio è il confine religioso e giuridico dell'*urbs*

1

Varr. De ling. Lat. 5.143. Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum (hoc faciebant religionis causa die auspicato), ut fossa et muro essent muniti. Terram unde exculpserant, fossam vocabant et introrsum iactam murum. **Post ea qui fiebat orbis, urbis principium; qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo usque auspicia urbana finiuntur.** Cippi pomeri stant et circum Ariciam et circ[o]um Romam. Quare et oppida quae prius erant circumducta aratro ab orbe et uruo urb[s]es[t]; ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbes, quod item conditae ut Roma, et ideo coloniae et urbes conduntur, quod intra pomerium ponuntur[9].

Nel passo Marco Terenzio Varrone[10] riferisce dell'*Etruscus ritus*, utilizzato da molti anche nel Lazio all'atto di fondare una città. Il rito, descritto dal grande antiquario con cura dei particolari[11], si svolgeva nel modo seguente: in un giorno di auspicii favorevoli, si aggiogavano un toro e una vacca, lasciando quest'ultima dalla parte interna, con l'aratro si tracciava un solco circolare al fine di essere difesi da un fossato (rappresentato dallo spazio da cui si era estratta la terra) e da un muro (rappresentato da quella stessa terra, gettata verso l'interno rispetto al solco).

Ed ecco la definizione di *pomerium*: «Il circolo (*orbis*) che si trovava dietro questi elementi segnava il *principium urbis*; e poiché esso

stava dopo il muro (*post murum*) fu chiamato *postmoerium* e andava fin dove *auspicia urbana finiuntur*».

Il testo varroniano continua menzionando i cippi pomeriali ancora esistenti ai suoi tempi ad Ariccia e a Roma; e poi vi si legge la sua etimologia di *urbs*, da *orbis* (solco circolare) e *urvum* (aratro); etimologia che quasi certamente – dato il grandissimo prestigio di cui godeva già fra i contemporanei la sapienza di M. Terenzio Varrone – ha influenzato la dottrina dei giuristi citati in precedenza[12].

Il testo chiude con la notazione che le colonie romane erano fondate *ut Roma*, cioè poste dentro un pomerio, e che per questa ragione erano esse stesse chiamate *urbes*; lasciando così intrevvedere quella configurazione urbana dello spazio romano, per cui si afferma, non senza ragione, che *l'imperium* del popolo romano fu un impero di città.

2

Gell. Noct. Att. 13.14.1-6. *Quid sit "pomerium".*

"Pomerium" quid esset, augures populi Romani, qui libros *de auspicis* scripserunt, istiusmodi sententia definierunt: **«Pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii»**[13]. [2] Antiquissimum autem pomerium, quod a Romulo institutum est, Palati montis radicibus terminabatur. Sed id pomerium pro incrementis reipublicae aliquotiens prolatum est et multos editosque collis circumplexum est. [3] Habeat autem ius proferendi pomerii, qui populum Romanum agro de hostibus capto auxerat. [4] Propterea quaesitum est ac nunc etiam in quaestione est, quam ob causam ex septem urbis montibus, cum ceteri sex intra pomerium sint, Aventinus solum, quae pars non longinqua nec infrequens est, extra pomerium sit, neque id Servius Tullius rex neque Sulla, qui proferendi pomerii titulum quaesivit, neque postea divus Iulius, cum pomerium proferret, intra effatos urbis fines incluserint. [5] Huius rei Messala aliquot causas videri scripsit, sed praeter eas omnis ipse unam probat, quod in eo monte Remus urbis condendae gratia auspicaverit avesque inritas habuerit superatusque in auspicio a Romulo sit: [6] «Idcirco» inquit «omnes, qui pomerium protulerunt, montem istum excluserunt quasi avibus obscenis ominosum»[14].

Aulo Gellio, per spiegare che cosa sia il pomerio si appella ad una *sententia* definitiva di certi *augures populi Romani*, che avevano scritto libri *de auspicis*: «Il pomerio è lo spazio fissato (dagli auguri con solenne dichiarazione), tutt'intorno alla città, dietro le mura (*pone muros*),

delimitato da confini determinati, che stabilisce il confine dell'auspicio urbano».

Il passo prosegue con una notizia sul più antico pomerio istituito da Romolo, che era delimitato dalle falde del monte Palatino, ed espone modalità e protagonisti dei successivi ampliamenti in corrispondenza con l'ampliarsi della *res publica*: da Servio Tullio, a Silla[15], a Giulio Cesare. Aveva il diritto di allargare il pomerio chi avesse "accresciuto" il popolo romano con territorio strappato ai nemici (per la religione e per il diritto, vi era una interconnessione tra il *pomerium* [e dunque l'*urbs*] e i *fines populi Romani*)[16]. Tuttavia, risulta inspiegabile all'autore latino il perché solo sei delle sette alture di Roma siano state incluse nel pomerio, mentre l'Aventino ne è rimasto escluso fino all'epoca dell'imperatore Claudio.

Sul punto Gellio trascrive una citazione dell'augure e giurista Marco Valerio Messala (console nel 53 a.C. ed autore di *De auspiciis libri*, da cui quasi per certo è tratta la citazione di Gellio), dove si leggeva questa spiegazione: tutti coloro che allargarono il pomerio esclusero l'Aventino, ritenendolo luogo di malaugurio; poiché sull'Aventino Remo trasse gli auspici per la fondazione di Roma, ma gli uccelli non gli furono propizi.

Dalle definizioni degli auguri, *qui libros de auspiciis scripserunt*, e di Varrone si ricava, dunque, che il pomerio è il confine dell'*urbs*. Questo dato assume grande rilevanza nel campo giuridico-religioso: nel sistema romano certi poteri e certe norme si plasmavano sull'esistenza del concetto di confine dell'*urbs*; così come certe attività pubbliche potevano compiersi solo fuori del pomerio o solo al suo interno.

Nell'esercizio dei poteri dei magistrati e delle prerogative derivanti dall'*imperium*, espressioni quali *extra pomerium* ed *extra urbem* assumevano il medesimo senso ed addivenivano al medesimo risultato; come insegnava il giurista Lelio Felice citando la norma di *ius publicum* che recitava: *centuriata autem comitia intra pomerium fieri nefas esse, quia exercitum [...] intra urbem imperari ius non sit*[17]. La linea pomeriale dell'*urbs* distinguevano *auspicia urbana* e *militaria* ed allo stesso modo connotava i poteri dei magistrati, in quanto l'*imperium domi* e l'*imperium militiae* si concretizzavano nella modalità di esercizio *intra* o *extra pomerium*[18].

B) Pomerio come luogo inaugurato per poter costruire le mura della città

3

Liv. 1.44.4-5: [4] *Pomerium, verbi vim solam intuentes, postmoerium interpretantur esse; est autem magis circumoerium, locus, quem in condendis urbibus quondam Etrusci, qua murum ducturi erant, certis circa terminis inaugurato consecrabant*, ut neque interiore parte aedificia

moenibus continuarentur, quae nunc vulgo etiam coniungunt, et extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli. [5] Hoc spatium, quod neque habitari neque arari fas erat, non magis, quod post murum esset, quam quod murus post id, pomerium Romani appellarunt; et in urbis incremento semper, quantum moenia processura erant, tantum termini hi consecrati proferebantur[19].

Tito Livio propende per una definizione di *pomerium* che, per sua stessa ammissione, trascende la mera etimologia che porterebbe ad interpretare la parola nel senso di «che si trova dietro il muro» (*postmoerium*); esso sta piuttosto intorno alle mura, poiché designa lo spazio dove di doveva costruire un muro, che nel fondare la città gli antichi Etruschi consacravano dopo aver preso gli auspici (*inaugurato consecrabant*) fissando intorno dei cippi, così da impedire che dalla parte interna le costruzioni venissero addossate alle mura e da lasciare al di fuori un tratto di terreno libero da ogni coltivazione. Secondo Livio questo spazio, che non era lecito né urbanizzare né coltivare, i Romani lo chiamarono pomerio tanto perché stava dietro il muro (*quod post murum esset*), quanto perché il muro stava dietro di esso (*quod murus post id*); ed ogni volta che la città veniva ampliata di quanto dovevano avanzare le mura, tanto erano spostati in avanti i cippi consacrati a delimitare il pomerio.

La definizione accolta da Tito Livio identifica il pomerio come il luogo su cui era stata chiesta l'approvazione divina, e quindi inaugurato, perché vi si potessero costruire le mura[20]; da cui consegue che le mura della città erano sante[21], come discuteremo meglio più avanti.

3. – Riti di fondazione. Terminologia degli inizi: *initia, principia, origines, primordia urbis*. Concezione giurisprudenziale del *principium* come “*potissima pars*”

Per i giuristi romani, l'esistenza giuridica di una città richiedeva il compimento del rito di fondazione[22], solenne atto giuridico-religioso improntato come già detto all'*Etruscus ritus*. Senza dubbio, l'elaborazione etrusca del rito di fondazione di città (e la sua adozione da parte della religione e del diritto di Roma) va datata in età piuttosto risalente; Macrobio attesta, infatti, che in tale cerimonia il vomere utilizzato per tracciare il solco pomeriale doveva essere necessariamente di bronzo[23].

Vediamo anzitutto la rielaborazione ovidiana (e quindi augustea) della *Urbis origo*; soprattutto per evidenziare la fortissima connotazione spazio/temporale che i riti di fondazione davano agli *initia Urbis*, sia determinando il tempo della città (e delle sue istituzioni), sia qualificando religiosamente e giuridicamente le diverse porzioni dello spazio terrestre.

È noto che la vicenda della *Urbis origo* viene trattata dal poeta nel IV libro dei *Fasti* ai versi 807-862[24], nel quadro dell'illustrazione della festività dei *Parilia*[25]; che i calendari antichi annotavano con la formula *Roma condita* o *Natalis Urbis*. La narrazione poetica presenta diverse articolazioni: a) la consultazione divina per mezzo degli uccelli (vv. 807-818); b) il rituale della fondazione (vv. 819-836); c) il sacrilegio, la morte e il funerale di Remo (vv. 837-856); d) la preghiera per Roma (vv. 857-862).

Nella descrizione della *Urbis origo* proposta da Ovidio, i riti di fondazione della città sono stati improntati «secondo i concetti del diritto augurale che vediamo consolidato nella Repubblica»[26]. Va altresì sottolineata l'attenzione del poeta nel configurare con esattezza terminologia e realtà giuridiche (precedenti e successive) connesse alla fondazione dell'*Urbs*. I due gemelli, che ancora guidavano un *vulgus* di pastori[27], convengono di fondare la città (*moenia ponere*) al fine di *contrahere agrestis* (*Fasti* 4.810); quindi si procede alla consultazione delle *aves*, che ha esito favorevole per Romolo (*Fasti* 4.818: *et arbitrium Romulus urbis habet*); solo a questo punto hanno inizio i riti di fondazione veri e propri: col tracciamento del solco pomeriale, la preghiera di Romolo alle divinità, la costruzione delle mura (*Fast.* 4.819-836)[28].

Il testo, come ho detto, è stato assai ben studiato dal punto di vista dello *ius augurium*: non sarebbe, dunque, molto significativo soffermarsi ulteriormente a descrivere le varie fasi del manifestarsi della volontà degli dèi, i quali col tuono e col fulmine determinano l'*augurium* che perfeziona e conferma l'avvenuta fondazione della città. Dal momento in cui si manifesta l'*augurium*, che costituisce anche l'atto conclusivo della fondazione, ha inizio l'esistenza (religiosa e giuridica) della *urbs Roma* e quindi anche dei suoi *cives*; i quali, infatti, non più *vulgus* ma *cives*, costruiranno in breve tempo le mura della città. Da sottolineare, ancora una volta, l'aderenza del poeta alla tradizione sacerdotale dello *ius augurium*: è noto, infatti, che gli *augures publici populi Romani* distinguevano tra il pomerio, confine religioso dell'*Urbs*, e la cinta muraria della città, che non si identificava con il pomerio, né era indispensabile per l'esistenza giuridica dell'*Urbs*[29].

Dopo i riti, la terminologia. Per quanto l'espressione – e quindi la categoria – *initia Urbis* compaia con maggiore frequenza nelle opere di storici, come Tito Livio[30] e di antiquari come Marco Terenzio Varrone, il quale aveva dedicato un libro alla narrazione degli *initia urbis [Romanae]*[31], essa non risulta, però, estranea alla lingua dei giuristi romani. Mi limiterò a proporre qualche considerazione sull'esempio più famoso, almeno per i giuristi:

D. 1.2.1: (*Gaius libro primo ad legem duodecim tabularum*)
Facturus legum vetustarum interpretationem necessario prius ab

urbis initiis repetendum existimavi, non quia velim verbosos commentarios facere, sed quod in omnibus rebus animadverto id perfectum esse, quod ex omnibus suis partibus constaret: et certe cuiusque rei potissima pars principium est[32].

Non posso, né sarebbe opportuno, presentare ora un'articolata esegesi del celebre testo gaiano, che peraltro non è esente da sospetti di interpolazioni[33]. Al riguardo, mi pare da condividere l'impostazione di Lelio Lantella, il quale ha studiato il passo in relazione alla proposizione metodologica affermata dal giurista «*cuiusque rei potissima pars principium est*», in un denso e stimolante saggio pubblicato nel 1983 negli *Studi Sanfilippo*. Il testo gaiano è stato poi ristudiato da Sandro Schipani[34]; il quale – superando in parte i risultati di Lantella – è pervenuto alla conclusione che *principium* in D. 1.2.1 vada interpretato come «inizio, che ha in sé, più che ogni altra parte, il proprio fondamento»[35].

Al di là delle possibili implicazioni derivanti dalle diverse letture proposte (vuoi che si debba leggere: *necessario prius ab urbis initiis repetendum existimavi*[36]; oppure: *necessario p[opoluli] R[omani] ius ab urbis initiis repetendum existimavi*[37]), il testo di Gaio mi pare molto importante, proprio per la concezione storico-giuridica degli *initia Urbis* che in esso si appalesa. Gli *initia Urbis* sono presentati da Gaio come *principium* della storia delle istituzioni romane, e quindi come *potissima pars* di quelle istituzioni; che, nel divenire storico della *vita* del popolo romano, hanno accresciuto e perfezionato la loro completezza iniziale.

Per quanto, a proposito dell'«*initium civitatis nostrae*», non manchi nello stesso titolo dei *Digesta*, precisamente nel successivo frammento di Pomponio, una visione più "dinamica" proprio dell'origine e dell'evoluzione del diritto[38].

4. – L'*urbs* (*auspicato inauguratoque condita*) come "città degli dèi"

L'*urbs* sacralizzata dall'inaugurazione del pomerio, e dunque *auspicato inauguratoque condita*, viveva affidandosi alla tutela delle sue divinità[39]; prosperava accogliendo sempre nuovi dèi, sia mediante ricorso ai *sacra peregrina*[40], sia che si trattasse di *evocationes* delle divinità dei nemici[41].

Nei *libri ab urbe condita* di Tito Livio[42] traspare più volte la convinzione che la storia dei Romani costituisse la prova più inconfutabile di come nelle vicende umane «*omnia prospera evenisse sequentibus deos*»[43]: per lo storico la *pietas* e la *fides*[44] avevano costituito (e costituivano) gli elementi essenziali per la legittimazione divina dell'*imperium* dei Romani; gli dèi si erano mostrati, in ogni circostanza,

più ben disposti verso coloro i quali avevano osservato la *pietas* ed onorato la *fides*[45].

A mio avviso, risulta di estrema importanza il passo di Tito Livio 5.21.1-3: vi si teorizza – seguendo la dottrina teologica e giuridica dei sacerdoti romani – l'esistenza di un legame imprescindibile tra dèi e luoghi deputati al loro culto; di tale legame proprio la *urbs Roma* costituisce il caso più significativo, in ragione dei riti primordiali della fondazione della città (*urbs augurato inauguratoque condita*)[46].

In questo testo, relativo alla narrazione degli eventi appena successivi alla distruzione dell'Urbe ad opera dei Celti, il grande annalista, con un discorso attribuito a Furio Camillo, ha voluto caratterizzare la città di Roma, proprio in ragione dei suoi *initia* (cioè dei riti della sua fondazione), come lo spazio terrestre massimamente votato alla religione («*Abbiamo una città fondata con regolari auspici e augurii, dove non vi è luogo che non sia pieno di cose sacre e di dèi*»)[47].

La valenza religiosa di questo testo liviano era stata già colta assai bene da Huguette Fugier nel suo libro dedicato all'espressione del sacro nella lingua latina[48]. Del resto, il testo di Livio è molto esplicito: con buone argomentazioni, tutte svolte sul filo della teologia e dello *ius sacrum*, Camillo sosteneva che il popolo romano sarebbe perito qualora avesse abbandonato il sito dell'*Urbs Roma*, dove peraltro «*nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus*»; cioè l'unico luogo che aveva determinato (al momento degli *initia Urbis*) e poteva assicurare (nel tempo) l'identità religiosa e giuridica del popolo romano, in quanto fondato da Romolo con un atto inaugurale seguendo il volere degli dèi. Detto in altre parole, il pensiero di Camillo è che non si potesse conservare la *pax deorum* al di fuori del solo ambito locale (la *Urbs Roma*) adatto a contenere i riti e i sacrifici che ordinariamente assicuravano al popolo romano la conservazione della *pax deorum*. Anzi nella parte finale del testo, si confondono volutamente i luoghi con gli dèi onorati in quei luoghi: Tito Livio, infatti, fa dire a Camillo che l'abbandono del sito di Roma corrisponderebbe all'abbandono degli dèi romani: «*Volete abbandonare, o Quiriti, tutti questi dèi, pubblici e privati?*».

Tuttavia, questo imprescindibile legame tra dèi e la *urbs Roma* non deve far dimenticare, che la religione politeista romana fu sempre caratterizzata da forti tensioni universalistiche e da costanti "aperture" culturali verso l'esterno[49].

5. – Realtà spirituali e materiali dell'*urbs*: la santità delle mura

Agli *initia Urbis*, attraverso i riti di fondazione e la definizione del pomerio, possono farsi risalire alcune concrete realtà materiali di *res sanctae*: in particolare le mura dell'*Urbs* (e poi, per assimilazione del rito

augurale di fondazione, di tutte le città dell'orbe romano) e, almeno in età giustiniana, anche le porte della città[50].

Prima di esaminare nel dettaglio la santità delle mura, conviene delineare brevemente l'emersione tra sacerdoti e giuristi di categorie giuridiche e religiose quali *sacrum*, *sanctum* e *religiosum*. Regolare una materia così ardua e dai profili incerti, richiedeva un'intensa attività speculativa e decisionale, che assorbiva gran parte dell'attività decretale e rispondente dei pontefici[51].

Purtroppo, lo stato miserevole dei materiali provenienti da documenti sacerdotali non consente di farsi un'idea precisa di questa immensa attività interpretativa, che, stando all'enunciazione di Macrobio, coinvolgeva l'intera realtà del mondo conoscibile. Decretare in merito a che cosa sia *sacrum*, cosa sia *profanum*, *sanctum* o *religiosum* significava per i pontefici dover tracciare linee di demarcazione non sempre definibili, né in maniera chiara né una volta per tutte. Ben poco risulta comprensibile di questi antichi decreti[52], di cui giuristi e antiquari sintetizzano quasi sempre le conclusioni, avulse da ogni contesto argomentativo ed esemplificativo. Ne conseguono definizioni lacunose e poco soddisfacenti, quali appunto la definizione di *sanctum*; testimonianze evidenti delle difficoltà dei pontefici a ricondurre a un'idea semplice il significato vago e multicomprendivo della parola. Esempio al riguardo la definizione di *sanctum* proposta dal giurista Trebazio Testa[53], definizione che possiamo leggere in una citazione tratta dai *Saturnalia* di Macrobio[54].

Per Trebazio *sanctum* «talora è sinonimo di sacro e di religioso, talora ha significato diverso, cioè né sacro né religioso». Il giurista enuclea una nozione di *sanctum* – così come aveva fatto per *sacrum* e per *religiosum* – priva di riferimenti giuridici, che sembrerebbe collocarsi al di fuori del dibattito relativo alla concettualizzazione delle *res sanctae*; seppure, per qualche autorevole romanista non sarebbe del tutto fuori luogo «accostare gli svolgimenti di Trebazio ... alla problematica delle classificazione delle *res divini iuris*»[55].

Neanche il ricorso all'etimologia antica offre alcunché di positivo: i grammatici sembrano essere d'accordo nel far derivare *sanctum* da *sancitum* e *sancitum* da *sanguis*; ma fra i giuristi (Marciano) si rileva un'altra interpretazione che lega *sanctum* a *sagmina*: *Sanctum autem dictum est a sagminibus*[56].

Secondo Servio, tardo commentatore di Virgilio, il significato originale di *sanctum* sarebbe quello di «reso sacro attraverso la consacrazione con sangue sacrificale»[57]. In tal modo l'epiteto si adatterebbe a tutti gli oggetti santificati con l'immolazione di vittime, ma senza che per essi sia stato celebrato alcun rito di consacrazione. Per quanto il contesto virgiliano[58], di sapore arcaizzante, con la stretta relazione tra *sancio*, *sanctum* e i *fulgura* – che santificavano i luoghi –, sembra piuttosto avvalorare la tesi che *sanctum* fu usato prima in

riferimento a luoghi, poi per gli uomini che partecipavano della protezione sacra[59].

Nelle testimonianze giurisprudenziali più antiche (Servio Sulpicio Rufo, Trebazio Testa, Elio Gallo, Masurio Sabino), la terminologia non si presenta affatto netta. Termini come *sanctum* e *religiosum* sono presentati spesso come sinonimi, avviluppati e confusi in un concetto più ampio e onnicomprensivo di religiosità.

Neanche dai giuristi dell'età imperiale viene maggior chiarezza sul concetto di *res sanctae*, di cui resta emblematica la definizione del giurista Gaio:

Gai *Inst.* 2.8: Sanctae quoque res, velut muri et portae, quodammodo divini iuris sunt[60].

Altri giuristi romani, quali Marciano, Paolo e Ulpiano citano le *res sanctae* accanto alle *res sacrae* e alle *res religiosae*, senza però ricomprenderle esplicitamente nella categoria delle *res divini iuris*[61]. Si potrebbe argomentare in negativo, rilevando che i giuristi appena citati tendono comunque a differenziare (contrapponendole) le *res sanctae* dalle *res publicae*. Questo si evince da Paolo in D. 39.3.17.3 e, ancora prima, da un frammento del commento all'editto provinciale di Gaio (D. 41.3.9)[62], in cui appare altrettanto netta la contrapposizione alle *res publicae* sia delle *res sacrae* sia delle *res sanctae*, che però non risultano accomunate nello stesso *genus*.

Nel pensiero dei giuristi romani la specificità delle *res sanctae* sembra concretizzarsi piuttosto sotto il profilo della protezione giuridica ad esse accordata[63] e, quindi, della sanzione che ne vietava la violazione. È quanto si legge nel frammento di Ulpiano D. 1.8.9.3[64]. Ma anche le Istituzioni di Giustiniano (*Inst.* 2.1.10) collegano la santità di una *res* alla sanzione che ne punisce la violazione[65].

Il testo giustiniano però ribadisce il carattere 'santo' delle mura della città. Del resto, molti secoli prima, sul finire dell'età repubblicana, proprio la santità delle mura era stata utilizzata come caso esemplificativo di *sanctum* dal giurista Elio Gallo[66], autore di un'opera intitolata «*De verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione*», laddove distingueva *tria divini iuris genera*[67]

Ora, a proposito dei *tria divini iuris genera*, si può notare che, mentre per *sacrum* e per *religiosum* il giurista individua sia le *res* (edificio; sepolcro) sia le procedure operative (*consecratio*; inumazione del cadavere), nel caso di *sanctum* indica invece solo l'oggetto della santità, tacendo sulle procedure operative, e quindi sulla competenza a rendere *sancta* una *res*.

Ci soccorre al riguardo Cicerone, il quale nel *de natura deorum* ricollega la santità delle mura alla teologia e al diritto elaborati dal collegio

dei pontefici («*urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis*»)[68]. Ancora più importante appare la glossa *Tesca* dell'epitome di Festo, pervenuta purtroppo irrimediabilmente mutila[69]. Tuttavia, nel testo festino si leggono con sicurezza le parole *sancta loca, pontifici libri* e *dedicaverit*. Si tratta, in tutta evidenza, di una citazione testuale dai *libri pontificum*; sulla base della quale non risulta difficile affermare – ritengo senza alcun dubbio – la presenza nei *libri pontificum*[70] di formule solenni, di regole rituali e di procedure relative alla santificazione dei luoghi; nonché una competenza più generale dei pontefici in materia di sorveglianza e regolamentazione dei *loca sancta*.

In relazione alla regolamentazione dei *sancta loca*, i pontefici dovevano certo raccordare la loro attività a quella degli àuguri; in quanto – scrive al riguardo il Catalano – «Dapprima, come ha dimostrato il Valetton (riferendosi alla dottrina dei glossatori anteriori a Varrone), ciò che era *inauguratus* era *sanctus*; anche se, ovviamente, la *sanctitas* non era esclusiva delle realtà inaugurate»[71].

In questa prospettiva, non pare possibile accedere alla tesi proposta da F. Fabbrini, il quale sostiene che la santità delle mura sarebbe più tarda rispetto alle realtà inaugurate[72]. È certo, invece, che la teologia e il diritto dei *sacerdotes*, considerava la santità delle mura connessa agli stessi riti di fondazione dell'Urbe; attraverso le prescrizioni di quei *libri rituales* etruschi, a cui secondo la tradizione si sarebbe richiamato il fondatore di Roma[73].

Anche nella compilazione giustiniana numerose disposizioni tutelano la santità delle mura cittadine e punivano con la massima severità le infrazioni. Basterà citare, di seguito, alcuni dei testi più significativi.

Nel frammento D. 1.8.9.4, Ulpiano[74] attesta che non era lecito alcun rifacimento delle mura (municipali), né affiancarvi o sovrapporvi una costruzione, senza l'autorizzazione del principe o del preside. Forse delle procedure relative a quest'autorizzazione, in età repubblicana, erano competenti gli stessi pontefici: ipotesi già prospettata nella tesi dottorale dedicata a questo collegio sacerdotale da Eduard Lübbert, discussa «in Universitate Litterarum Vratislaviensi» alla fine degli anni cinquanta dell'Ottocento[75].

In D. 1.8.11 Pomponio[76] qualifica punibile con la pena capitale ogni violazione delle mura della città, sia che si tratti di *transcendere scalis admotis* «scavalcare le mura avendovi accostato delle scale», oppure *alia quilibet ratione* «in qualsiasi altro modo», con la motivazione che per i cittadini romani era un atto da traditori e da sacrileghi (*hostile et abominandum*) uscire dalla città passando per vie diverse dalle porte; come dimostra l'esempio canonico della morte di Remo[77]: *occisus traditur ob id, quod murum transcendere voluit*[78].

Mentre in un frammento del giurista Modestino, D. 49.16.3.17, questa santità delle mura (forse perché attraverso l'inviolabilità dei *loca* era volta, in ultima analisi, a tutelare la sicurezza degli *homines*) risulta estesa anche al *vallum* degli accampamenti militari, che a nessuno era lecito violare, pena la morte[79].

6. – Conclusione [sulla giurisprudenza]

La discussione fin qui condotta suggerisce, infatti, una riflessione più generale sulle potenzialità di ricerca insite nell'uso sistematico delle cosiddette fonti letterarie da parte dei giusromanisti contemporanei[80].

Ho avuto modo di esporre le mie posizioni, soprattutto, nello studio che ho dedicato ai giuristi del III secolo a.C.[81]. Un secolo emblematico e significativo per la storia della scienza giuridica romana; che si apre con la *lex Ogulnia de sacerdotibus ex plebe creandis*, cioè con l'ammissione dei plebei ai collegi sacerdotali[82] e si chiude con i *tripertita* di Sesto Elio Peto, peraltro egli stesso appartenente ad una famiglia di tradizione sacerdotale[83].

Fu un secolo di sviluppo della giurisprudenza romana interamente caratterizzato dall'azione di pontefici-giuristi, i quali mostrarono di possedere una molteplicità di interessi che investiva i diversi (ma non separati) campi dello *ius: sacrum, publicum, privatum*.

A ciò si combinava una salda capacità di interpretazione innovativa (è il caso del decreto del pontefice massimo Tiberio Coruncanio su *qui adstringatur sacris*)[84] e di difesa intransigente della tradizione dello *ius publicum* (tale è il caso dell'intervento di un altro pontefice massimo, Cornelio Lentulo, sulle prerogative popolari in materia di *vota publica*)[85].

La dottrina moderna, con alcune eccezioni, ha sottovalutato il contributo di questi giuristi alla *ius scientia*; forse, in ragione delle tematiche dibattute, spesso difficili da classificare negli schemi giuridici contemporanei; oppure, a causa dell'atteggiamento preclusivo verso il problema dell'interazione tra *ius pontificium* e *ius civile* presente nella romanistica odierna[86].

Emergono, dunque, alcune questioni di metodo essenziali per lo studio dei giuristi romani dell'età repubblicana. Ciò significa dover affrontare, in primo luogo, il problema dell'interazione tra *ius sacrum, ius publicum, ius privatum*; mentre la seconda questione da risolvere attiene al valore delle fonti che tramandano i loro frammenti[87].

Per risolvere entrambe le questioni, appare indispensabile misurarsi con la metodologia compilatoria (e con l'ideologia ad essa sottesa) della *Palingenesia iuris civilis* di Otto Lenel[88]; esplicitata nel paragrafo iniziale della *Praefatio*[89], dove il giurista tedesco dà conto dei

criteri adottati per la scelta dei frammenti giurisprudenziali, soffermandosi ampiamente anche sulle esclusioni operate[90].

Il Lenel prosegue, quindi, illustrando la disposizione dei singoli giureconsulti[91], la restituzione delle loro opere e l'esegesi dei frammenti ad essi attribuiti[92]. La lettura dei paragrafi citati, mentre da un lato lascia emergere l'estremo rigore professato nella scelta dei testi[93] e nella loro esegesi[94]; dall'altro, con le ragioni addotte a sostegno della lista delle omissioni, rivela le motivazioni culturali e metodologiche, che hanno determinato la linea di condotta del Lenel nella sua impresa palinogenetica.

Più che discutibile sono, invero, le omissioni: «Omissa sunt praeterea quaecumque sive ius publicum sive sacrum spectant fragmenta extra digesta tradita». Non si possono di certo condividere le motivazioni che indussero il Lenel a omettere, seppure a suo dire «invitus et quodam modo coactus», sia la quasi totalità dei testi in materia di *ius publicum* e di *ius sacrum*, sia i frammenti di opere giuridiche citati nel *De verborum significatu* di Sesto Pompeo Festo.

Anche a proposito di queste motivazioni conviene distinguere. Mentre per i frammenti giurisprudenziali contenuti nell'epitome festina, si adducevano ragioni di critica filologica, legate in gran parte alla consapevolezza della «misera condicio» delle principali edizioni dell'opera allora esistenti[95]; alla praticabilità (e utilità) di una *Palinogenesia iuris publici* il Lenel opponeva obiezioni metodologiche e "fattuali" ritenute veramente insuperabili.

Non a caso il grande studioso sottolineava con vigore le immani difficoltà che avrebbe dovuto affrontare colui che avesse voluto distinguere, con buona approssimazione, fra le varieguate fonti di *ius publicum* e di *ius sacrum* «quaenam ad ius proprie sic dictum spectent quaeve ad antiquitates referenda sint». Prevaleva, insomma, nella valutazione del Lenel un radicato pessimismo sulla qualità delle fonti, in gran parte "letterarie", da utilizzare per la raccolta di questo tipo di materiali; dovendo muoversi più tra fonti storico-antiquarie che giuridiche, il giurista moderno rischiava di smarrirsi in quel terreno infido e senza confini la dimensione stessa del "giuridico"[96].

Mette conto, infine, formulare un'ultima notazione riguardo all'assunto leneliano che nello «ius proprie sic dictum» non potessero trovare collocazione né lo *ius publicum*, né lo *ius sacrum*[97]: la logica delle omissioni opera così sui due piani della provenienza e del contenuto; il Lenel omette, tendenzialmente, tutto ciò che non proviene dai *Digesta*[98], ma riserva un ruolo attivo all'intervento dell'interprete, al quale è demandato il compito di enucleare nel concreto i frammenti che per contenuto «sive ius publicum sive sacrum spectant».

Proprio l'esclusione di queste parti relevantissime degli *iura populi Romani*[99], ha provocato reazioni contrarie nella dottrina più

avvertita[100]; fra cui mette conto ricordare, per l'autorevolezza dello studioso, le posizioni di R. Orestano: il quale, nell'ultima edizione del suo libro *Introduzione allo studio del diritto romano*, ha sollecitato ancora una volta un ripensamento critico sulle omissioni leneliane, raccomandando come «sommamente utile una *Palingenesia iuris romani publici*»[101].

«La pensée des plus anciens Romains regagne l'estime qu'elle merite»: iniziano con questa frase le «Remarques préliminaires sur la dignité et l'antiquité de la pensée romaine», che Georges Dumézil scrisse alla fine degli anni sessanta del XX Secolo, per il suo libro *Idées romaines*; dove l'illustre studioso dimostra, fra l'altro, che «des techniques aussi complexes que l'*augurale ius* et le *ius civile* étaient constituées dès la fin des temps royaux, avec la réglementation rigoureuse que nous leur connaissons au seuil de l'Empire»[102].

Sono sempre stato convinto che anche negli studi sulla giurisprudenza romana si potrebbe trarre profitto dalla lezione di quelle «remarques préliminaires». Assumendo, infatti, come dato acquisito la contestuale risalente elaborazione dello *ius augurium* e dello *ius civile*, si supera l'ingiustificabile discrasia di considerare i primi «Fachjuristen der antikozidentalen Welt»[103], per un verso arcaici e primitivi nella *iuris civilis scientia* e, contestualmente, capaci di raffinata concretezza nella teologia e di ammirevole perizia nell'*interpretatio* dello *ius sacrum*.

Si tratta, insomma, di rovesciare la valutazione, che risale allo Schulz e, a tutt'oggi, predominante nei nostri studi, secondo cui solo nell'ultimo secolo della repubblica la giurisprudenza romana «raggiunse la sua adolescenza»[104]; per riscoprire la *prudentia* e la *sapientia* di quegli antichi giuristi: *a quibus iura civibus praescribebantur*[105].

Abstract

Indagine sui concetti fondanti delle visioni romane del rapporto spazio-tempo e della proiezione umana e divina del Territorio di Roma. La ricerca chiarisce la tecnica definitoria dei giuristi romani, mostrando come essi partissero da dati di evidenza immediata, come il solco tracciato con l'aratro o il confine segnato dalle mura, per costruire nozioni più sofisticate, legate all'*auspicium*. Si indaga su *Urbs* e *pomerium* nelle loro connessioni con i riti di fondazione della città. L'inizio della città costituisce la *potissima pars* delle sue istituzioni, mentre l'intervento degli dei e la presenza del "sacro" appaiono nella dinamicità che consegue all'apertura ai *sacra peregrina* ed al ricorso alle *evocationes* delle divinità dei nemici.

Posta in evidenza la sacralità del luogo su cui sorgeva Roma, unico possibile per la determinazione dell'identità religiosa e giuridica del popolo romano, si approfondiscono le implicazioni che ne derivavano, come la santità delle mura, risalendo alle origini del significato di santità, legato

all'uso del sangue e cogliendone i successivi sviluppi, che accanto alla santità dei luoghi abbracciarono gli "uomini che partecipavano alla protezione sacra".

Le conclusioni tratte dalle fonti mettono in risalto il contributo dato dalla giurisprudenza pontificale alla *scientia iuris* e consentono di porre in evidenza alcune manchevolezze della *Palingenesia* del Lenel, soprattutto per l'omissione, operata dall'autore tedesco nella ricostruzione del pensiero giuridico dei romani, di tutto ciò che ci è pervenuto fuori dai *Digesta* di Giustiniano.

Investigation of the fundamental concepts of Roman visions of the relationship between space-time and the human and divine's projection of Rome's territory. The research clarifies the Roman jurist's definition technique, showing how they started from immediate evidence data, as the path traced by a plow or the border marked by the boundary walls, to create more sophisticated notions, linked to the *auspicium*. There's an investigation on *Urbs* and *pomerium* about their connection to the rites of the founding of the city. The beginning of a city is the *potissima pars* of its institutions while the intervention of the Gods and the presence of the sacred appear in the dynamism that follows the opening to the *sacra peregrina* and the *evocationes* of the enemies Gods.

Once highlighted the sacredness of the place where Rome was born, the only one possible to determinate the religious and juridical identity of the Romans, we'll deepen the implications that derive from it, as the sacredness of the walls, back to the origins of the meaning of holiness, related to the use of blood and taking the later developments, that in addition to the sanctity of the places embraces all the "men who participated in the sacred protection".

The conclusions drawn from sources emphasize the contribution of the pontifical jurisprudence to the *scientia iuris* and allows to highlight some deficiencies of the *Palingenesia*, especially for the omission, perpetrated by the german author in the reconstruction of the Roman's juridical thought and everything that we reached out from the *Digesta* of Justinian.

[Per la pubblicazione degli articoli della sezione "Tradizione Romana" si è applicato, in maniera rigorosa, il procedimento di *peer review*. Ogni articolo è stato valutato positivamente da due *referees*, che hanno operato con il sistema del *double-blind*].

* L'articolo sviluppa, nel testo e nelle note, la relazione presentata nel «XXVII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma": *Il Popolo nella storia e nel diritto da Roma a Costantinopoli a Mosca*» (Campidoglio, 19-21 aprile 2007), organizzato per iniziativa dei professori Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco, in occasione del MMDCCCLX Natale di Roma (in base alla Deliberazione unanime del Consiglio Comunale del 22 settembre 1983), con l'intervento del Consiglio Nazionale delle Ricerche, dell'Accademia delle Scienze di Russia e dell'Università di Roma 'La Sapienza'.

[1] Sul tema, penetranti riflessioni, di F.P. CASAVOLA, *Il concetto di urbs Roma: giuristi e imperatori romani*, in *L'idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche I* (Roma 1991) 39 ss- 55 [= *Labeo* 38 (1992) 20 ss.]

[2] Sul tema sono ormai imprescindibili i risultati delle ricerche di P. CATALANO: *Contributi allo studio del diritto augurale I* (Torino 1960) 292 ss.; *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*.16.1 (Berlin-New York 1978) 479 ss.

[3] D. 50.16.87 (Marcellus libro XII digestorum) *Ut Alfenus ait, "urbs" est "Roma", quae muro cingeretur, "Roma" est etiam, qua continentia aedificia essent: nam Romam non muro tenus existimari ex consuetudine cotidiana posse intellegi, cum diceremus Romam nos ire, etiamsi extra urbem habitaremus*. Valutazione di sintesi sul giurista: H. ANKUM, *Quelques observations sur la méthode et les opinions juridiques d'Ulpius Marcellus, in Au-delà des frontières. Melanges de droit romain offerts à Witold Wolodkiewicz, I*, éditées par Maria Zablocka et Jerzy Krzynomewek, Jabuk Urbanik, Zuzanna Sluzewska, (Varsovie 2000), 17 ss.

[4] D. 50.16.2 pr. (Paulus libro primo ad edictum) *"Urbis" appellatio muris, "Romae" autem continentibus aedificiis finitur, quod latius patet*. Più in generale sul giurista: C. A. MASCHI, *La conclusione della giurisprudenza classica all'età dei Severi: Iulius Paulus*, in *Aufstieg und Niedergang der römische Welt II*.15 (Berlin-New York 1976) 667 ss.; sulla carriera, vedi H. TAPANI KLAMI, *Iulius Paulus. Comments on a Roman lawyer's career in the III Century*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino IV* (Napoli 1984) 1829 ss.

[5] Sulla dimensione storica del giurista rinvio all'accurato studio di D. NÖRR, *Pomponius oder "Zum Geschichtsverständnis der römischen Juristen"*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*.15 (Berlin-New York 1976) 497 ss. [trad. it. D. NÖRR, *Pomponio o «della intelligenza storica dei giuristi romani»*, con una «nota di lettura» di A. Schiavone, a cura di M.A. Fino e E. Stolfi, in *Rivista di Diritto Romano II* (2002) = <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano02noerr.pdf>]. Quanto poi ai problemi di critica testuale, vedi i risultati delle ricerche "pomponiane" di M. BRETONE, ora raccolte nel suo *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, 2ª ed. (Napoli 1982) 209 ss.; più di recente, sempre sul giurista, da vedere il lavoro di E. STOLFI, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio. I. Trasmissione e fonti* (Napoli 2002); *II. Contesti e pensiero* (Collana della Rivista di Diritto Romano – LED Edizioni universitarie 2002).

[6] Fra la dottrina basterà citare: A. VON BLUMENTHAL, v. *Pomerium*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 21.2 (Stuttgart 1952) coll. 1867 ss.; J. LE GALL, *A propos de la Muraille Servienne et du Pomerium. Quelques rappels et quelques remarques*, in *Etudes d'archéologie classique* 2 (1959) 41 ss.; P. CATALANO, v. *Pomerio*, in *Novissimo Digesto Italiano XIII* (Torino 1966) 263 ss.; G. LUGLI, *I confini del pomerio suburbano di Roma primitiva*, in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino* (Rome 1966) 641 ss.; J. GAGÉ, *La ligne pomériale et les catégories sociales de la Rome primitive. A propos de l'origine des Poplifugia et des «Nones Caprotines»*, in *Revue Historique de Droit français et étranger* 48 (1970) 5 ss. (ora in ID., *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive* [Bruxelles 1977] 162 ss.); F. DE MARTINO *Storia della costituzione romana*, I, 2a ed. (Napoli 1972) 126 ss.; A. MAGDELAIN, *Le "pomerium" archaïque et le "mundus"*, in *Revue des études latines* 54 (1976) 71 ss. (= ora in ID., *Jus imperum auctoritas. Études de droit romain* [Rome 1990] 155 ss.); R. ANTAYA, *The Etymology of "pomerium"*, in *American Journal of Philology* 101 (1980) 184 ss.; B. LIOU-GILLE, *Le pomerium*, in *Museum Helveticum* 50 (1993) 94 ss.

[7] Sulla connessione di *urbis* e *ager* secondo lo *ius augurium*, vedi P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano* cit. 491 ss.

[8] Varr. *De ling. Lat.* 5.33: *Ut nostri augures publici dixerunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Romanus dictus unde Roma ab Romo; Gabinus ab oppido Gabis; peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia; dictus peregrinus a pergendo, id est a progrediendo: eo [quod] enim ex agro Romano primum progrediebantur. Quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed quod auspicia habet singularia, ab reliquo discretus; hosticus dictus ab hostibus; incertus is, qui de his quattuor qui sit ignoratur.* A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae* (Lipsiae 1875), 42 fr. XXVII.

La divisione dello spazio in cinque *agrorum genera* rappresenta un mirabile esempio della semplicità, dell'efficacia interpretativa e delle potenzialità universalistiche della scienza sacerdotale. Pur salvaguardando la centralità dell'*ager romanus* (anche verso gli Dèi), la classificazione dei *genera agrorum* mostra una fortissima propensione teologica e giuridica ad instaurare rapporti – tanto reali quanto potenziali – con la molteplicità degli spazi terrestri; con gli *homines* che hanno relazioni a vario titolo con questi spazi; con gli innumerevoli Dèi che quegli spazi (e quanti li abitano) presiedono e tutelano.

[9] A. CENDERELLI, *Varroniana. Istituti e terminologia giuridica nelle opere di M. Terenzio Varrone* (Milano 1983) 35 fr. 67. Cfr. anche Ovid. *Fast.* 4.819 ss.; Fest. *De verb. sign.*, p. 358 L. Per la dottrina, vedi P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano* cit. 479 ss.

[10] Per la bibliografia più recente, rinvio a Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain* [Collection Latomus, 237] (Bruxelles 1997).

[11] Pur senza arrivare alle posizioni di C. CICHORIUS, *Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms* (Leipzig-Berlin 1922) 198 ss., il quale riteneva probabile l'appartenenza di Varrone al collegio dei *Quindecimviri sacris faciundis*; la dottrina romanistica dominante è piuttosto unanime nel dare per scontate la conoscenza diretta e l'utilizzazione di prima mano dei documenti ufficiali dei collegi sacerdotali da parte del grande Reatino: cfr. per tutti G. ROHDE, *Die Kultsätze der römischen Pontifices* (Berlin 1936) 19 ss.; B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum, II. Kommentar* (Wiesbaden 1976) 239 ss.

[12] Penso alla vecchia tesi di F.D. SANIO, *Varroniana in den Schriften der römischen Juristen*, Leipzig 1867.

[13] H. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae fragmenta* (Lipsiae 1907, rist. an. Roma 1961) 429 fr. 9, attribuisce la definizione ai *libri de auspiciis* dell'augure M. Valerio Messala.

[14] I §§ 4-6 del passo di Gellio sono classificati fra i frammenti di Messala ex *incertis libris* da F. P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae que supersunt, I. Liberae rei publicae iuris consulti* (Lipsiae 1896, rist. an. Roma 1964) 2640 fr. 3.; mentre li considera escerpiti dai libri *De auspiciis* PH.E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae Antejustiniana reliquias*, editione sexta aucta et emendata ediderunt E. Seckel et B. Kuebler, I (Lipsiae 1908, Reprint der Originalausgabe Leipzig 1988) 48 fr. 3.

[15] MARTA SORDI, *Silla e lo "ius pomerii proferendi"*, in *Il confine nel mondo classico*, a cura di M. Sordi (Milano 1987) 200-211.

[16] Tac. *Ann.* 12.23.2: *et pomerium urbis auxit Caesar, more prisco, quo iis, qui protulere imperium, etiam terminos urbis propagare datur.*

[17] Gell. *Noct. Att.* 15.27.5: *Item in eodem libro hoc scriptum est: 'Cum ex generibus hominum suffragium feratur, 'curiata' comitia esse; cum ex censu et aetate, 'centuriata'; cum ex regionibus et locis, 'tributa'; centuriata autem comitia intra pomerium fieri nefas esse, quia exercitum extra urbem imperari oporteat, intra urbem imperari ius non sit.*

[18] P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano* cit. 480 ss.

[19] Sul passo vedi commenti di J. BAYET, *Tite Live. Histoire romaine I* (Paris 1965) 72 n. 3; R.M. OGILVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5* (Oxford 1965 [reprinted 1998]) 179 s.

[20] Serv. *Aen.* 5.755, che cita Catone; Sol. 1.18, con citazione di Varrone.

[21] Cic. *De nat. deor.* 3.94.

[22] Questa rilevanza giuridico-religiosa del rito di fondazione non sfugge a R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica* (Torino 1967) 47: «per tutto il corso dell'esperienza romana s'attribuirà al compimento di tale rito valore costitutivo per l'esistenza giuridica di una città, proprio in quanto determinazione del "punto di riferimento" di situazioni giuridiche».

[23] Macr. *Sat.* 5.19.13 (*Sed Carminii <viri> curiosissimi et docti, verba ponam, qui in libro de Italia secundo sic ait: prius itaque et Tuscos aeneo vomere uti cum conderentur urbes solitos, in Tageticis eorum sacris invenio et in Sabinis ex aere cultros quibus sacerdotes tonderentur*). Sul punto vedi P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis* (Roma 1959) 104; P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano cit.* 104; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano cit.* 485.

[24] Per il testo seguo l'edizione di H. LE BONNIEC, *Ovide, Les fastes*, tome II (Bologna 1970). Sulla figura del poeta non è possibile dare qui referenze bibliografiche complete: cfr., per tutti, F. STELLA MARANCA, *Ius pontificium nelle opere dei giureconsulti e nei fasti di Ovidio*, in *Annali del Seminario giuridico dell'Università di Bari* 1 (1927) 3 ss.; R. DÜLL, «*Ovidius iudex*». *Rechtshistorische Studien zu Ovids Werken*, in *Studi in onore di Biondo Biondi I* (Milano 1965), 73 ss.; R. SCHILLING, *Ovide interprète de la religion romaine*, in *Revue des Études Latines* 46 (1968) 222 ss.; A.W.J. HOLLEMAN, *Ovid and politics*, in *Historia* 20 (1971) 458 ss.; R. SYME, *History in Ovid* (Oxford 1978) in part. 21 ss.: «Evidence in the Fasti»; D. PORTE, *L'étiologie religieuse dans les 'Fastes' d'Ovide* (Paris 1985), ivi ampia rassegna bibliografica, 539 ss.

[25] J.H. VANGGAARD, *On Parilia*, in *Temenos* 7 (1971) 93 ss.; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico* (Milano 1988) 128 ss.

[26] Tutto questo è stato già dimostrato da P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale cit.* 580 ss.; lo studioso aveva anche evidenziato quanto siano correttamente descritte da Ovidio «l'inaugurazione di scelta circa il *regnum* (versi 812-818); implicitamente, l'auspicazione circa il *dies* (versi 819 ss.); e infine l'inaugurazione di approvazione del luogo, cioè del pomeriggio (verso 825 ss.)» (582).

[27] Ovid. *Fast.* 4.809-810: *Iam luerat poenas frater Numitoris, et omne / pastorum gemino sub duce vulgus erat.*

[28] Ovid. *Fast.* 4.819-836: *Apta dies legitur, qua moenia signet aratro; / sacra Pales suberant: inde movetur opus. / Fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima / et de vicino terra petita solo; / fossa repletur humo, plenaequae imponitur ara, / et novus accenso finditur igne focus. / Inde premens stivam designat moenia sulco; / alba iugum niveo com bove vacca tulit. / Vox fuit haec regis: «Condenti, Iuppiter, urbem, / et genitor Mavors Vestaque mater, ades, / quosque pium est adhibere deos, advertite cuncti! / auspicius vobis hoc surgat opus. / Longa sit huic aetas dominaequae potentia terrae, / sitque sub hac oriens occiduusque dies». / Ille praecabatur, tonitru dedit omina laevo / Iuppiter et laevo fulmina missa polo. / Augurio laeti iaciunt fundamina cives, / et novus exiguo tempore murus erat.*

[29] Varr. *De ling. Lat.* 5.143; Liv. 1.44.3-7; Gell. *Noct. Att.* 13.14.1.

[30] Liv. 9.17.10: *Horum in quolibet cum indoles eadem, quae in Alexandro, erat animi ingenique, tum disciplina militaris, iam inde ab initiis urbis tradita per manus, in artis perpetuis praeceptis ordinatae modum venerat*. L'annalista, peraltro, utilizza anche i termini *primordia* e *origo*: *Praef.* 1-2: *Facturus ne operae pretium sim, si a primordio urbis res populi Romani perscripserim, nec satis scio nec, si sciam, dicere ausim, quippe qui cum veterem tum vulgatam esse rem videam, dum novi semper scriptores aut in rebus certius aliquid allaturus se aut scribendi arte rudem vetustatem superaturos credunt*. *Praef.* 7: *Datur haec venia antiquitati, ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat; et si cui populo licere oportet consecrare origines suas et ad deos referre auctores: ea belli gloria est*

populo Romano, ut, cum suum conditorisque sui parentem Martem potissimum ferat, tam et hoc gentes humanae patiantur aequo animo, quam imperium patiuntur. Cfr. Giustin. *Epitoma hist.* 43.1.2: *Breviter igitur initia Romani imperii perstringit, ut nec modum propositi operis excedat nec utique originem urbis, quae est caput totius orbis, silentio praetermittat.*

[31] Quint. *Inst. orat.* 1.6.12: *Quaedam sine dubio conantur eruditi defendere, ut, cum depresum est, 'lepus' et 'lupus' similia positione quantum casibus numerisque dissentiant, ita respondent non esse paria, quia 'lepus' epicoenon sit, 'lupus' masculinum, quamquam Varro in eo libro, quo initia urbis [Romanae] enarrat, lupum feminam dicit Ennium Pictoremque Fabium secutus.*

[32] «Nell'accingermi all'interpretazione degli antichi "versetti" ho ritenuto che, occorresse necessariamente in primo luogo risalire agli inizi della città, non perché voglia scrivere commentari prolissi ma perché in tutte le cose ritengo perfetto solo ciò che consti di tutte le sue parti: e certo di ciascuna cosa è il principio la parte più importante»: trad. di L. LANTELLA, 'Potissima pars principium est' (D. 1.2.1), in *Studi in onore di C. Sanfilippo IV* (Milano 1983) 283 s. Sul testo gaiano, vedi anche F. GALLO, *La storia in Gaio*, in *Il modello di Gaio nella formazione del giurista. Atti del Convegno Torinese 4-5 maggio 1978 in onore del Prof. Silvio Romano* (Milano 1981) 89 ss.; S. MORGESE, *Appunti su Gaio «Ad legem duodecim tabularum»*, *ibid.*, 109 ss.

[33] Cfr. TH. MOMMSEN, *Gaius ein Provinzialjurist* (1868), in *ID.*, *Gesammelte Schriften*. II. *Juristische Schriften II* (Berlin 1905), 33 n. 15; W. KALB, *Das Juristenlatein. Versuch einer Charakteristik auf Grundlage der Digesten*, 2a ed. (Nürnberg 1888) 65; G. BESELER, *Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen III* (Tübingen 1913) 131; IV (Tübingen 1920) 233; F. SCHULZ, *Einführung in das Studium der Digesten* (Tübingen 1916) 18; *ID.*, *Storia della giurisprudenza romana* (Oxford, 1946), trad. it (Firenze 1968) 333 s.; F. PRINGSHEIM, *Beryt und Bologna, in Festschrift O. Lenel* (Leipzig 1921) 267 s.; E. ALBERTARIO, *Sulla dotis datio ante nuptias* (1925), in *ID.*, *Studi di diritto romano I* (Milano 1933), 324 n. 6; A. BERGER, *Some remarks on D. 1.2.1, and CIL 6.10298*, in *Iura II* (1951) 102 ss.; C.A. MASCHI, *Il diritto romano. I. La prospettiva storica della giurisprudenza classica* (Milano (1957) 1966) 132 ss.; A.M. HONORÉ, *Gaius* (Oxford 1962) 105 s.; M. LAURIA, *Jus romanum I.1* (Napoli 1963) 33; M. WLASSAK, *Rechtshistorische Abhandlungen, in Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsbericht 248* (Wien 1965) 128 ss.; F. CASAVOLA, *Gaio nel suo tempo*, in *Gaio nel suo tempo* (Napoli 1966) 9 ss.; F. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta* (Napoli 1968) 16 ss.; G.G. ARCHI, *Interpretatio iuris - interpretatio legis - interpretatio legum*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Rom. Abt.)* 87 (1970) 8 n. 8 (= in *Studi F. Santoro-Passarelli VI* (Napoli 1972) 10 n. 8); M. FUHRMANN, *Interpretatio. Notizen zur Wortgeschichte*, in *Symptica F. Wieacker* (Göttingen 1970) 101; D. NÖRR, *Divisio und Partitio* (Berlin 1972) 49 s.; M. TALAMANCA, *Lo schema 'genus-species' nelle sistematiche dei giuristi romani*, in *La filosofia greca e il diritto romano, Quad. Lincei 221.II* (Roma 1977) 189 n. 539.

[34] S. SCHIPANI, *Principia iuris. Potissima pars principium est. Principi generali del diritto. Schede sulla formazione di un concetto, in Nozione formazione e interpretazione del diritto, dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al Professor Filippo Gallo* (Napoli 1997) 631 ss.

[35] S. SCHIPANI, *Principia iuris. Potissima pars principium est. Principi generali del diritto cit.* 649 ss.

[36] L. LANTELLA, 'Potissima pars principium est' (D. 1.2.1) cit. 293: «Orbene, se su questa frase non vi fossero perplessità di critica testuale si potrebbe serenamente sostenere ciò che segue. Il testo dice, in sostanza, che occorre risalire agli inizi della città: ne risulta allora che il correlato di 'principium' parrebbe identificarsi con la fondazione di Roma e tempi circostanti (inseriti in un racconto che purtroppo non è pervenuto e non possiamo certo immaginare, ma che avrà pur sempre utilizzato, analogamente a Pomponio, i ben noti elementi della tradizione)».

[37] L. LANTELLA, 'Potissima pars principium est' (D. 1.2.1) cit. 294: «se il testo originario fosse così occorrerebbe sostenere questa volta una diversa soluzione: infatti, come

correlato di ' *principium*', non potremmo più pensare genericamente a "gli inizi della città", ma dovremmo invece pensare specificamente a "diritto del popolo romano agli inizi della città". La differenza può sembrare minima tuttavia, quantomeno nella formulazione e nel senso, è abbastanza netta ed appare identificabile così: nel primo caso abbiamo "gli inizi della città di Roma"; nel secondo caso abbiamo, invece, "gli inizi del diritto romano". La prima formulazione (quella pervenuta) sembra più liberale in quanto apre il campo alla storia tout court; la seconda (quella ipotizzata) sembra invece più ristretta in quanto fa riferimento a una storia settoriale e cioè alla storia giuridica in senso proprio.

[38] D. 1.2.2.1 (Pomponius *libro singulari enchiridii*): *Et quidem initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit omniaque manu a regibus gubernabantur.*

Legge il frammento in altra prospettiva G. LOBRANO, *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della patria potestas* (Milano 1984) 65: «La *manus*, con la quale "all'inizio" i re tutto governavano, non può, infatti, non rinviare il pensiero al (omonimo?) potere, così importante nell'ambito della organizzazione familiare».

[39] Serv. Dan. in Verg. Aen. 2.351: *EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est, quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. Et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint. Et in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat 'genio urbis Romae, sive mas sive femina'. Et pontifices ita precabantur 'Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris. Macr. Sat. 3.9.3 nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt.*

[40] Fest. *De verb. sign.*, v. *Peregrina sacra*, p. 268 L.: *Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt + conata + [conlata Gothofr.; coacta Augustin.], aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta. Sui sacra peregrina vedi, per tutti, J. MARQUARDT, Römische Staatsverwaltung III cit. 42 ss., 74 ss. = ID., Le culte chez les Romains I (Paris 1889) 44 ss., 81 ss.; G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer cit. 348 ss.; M. VAN DOREN, Peregrina sacra. Offizielle Kultübertragungen im alten Rom, in Historia 3 (1955) 488 ss. Cfr. R. TURCAN, Lois romaines, dieux étrangers et «religion d'Etat», in Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca, a cura di M.P. Baccari (Roma 1994) 23 ss.; F. SINI, Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Baccanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano, in La Condition des "autres" dans les systèmes juridiques de la Méditerranée, sous la direction de F. Castro et P. Catalano (Paris 2001, pubbl. 2004) 59 ss.*

[41] Liv. 5.21.3: *Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat. L'evocatio di Giunone Regina è stata studiata, fra gli altri, da V. BASANOFF, Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain cit. 42 ss.; S. FERRI, La Iuno Regina di Veii, in Studi Etruschi 24 (1955) 106 ss.; J. HUBAUX, Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain (Paris 1958) 154 ss.; R.E.A. PALMER, Roman Religion and Roman Empire. Five Essays (Philadelphia 1974) 21 ss.; G. DUMÉZIL, La religion romaine archaïque cit. 426 s. [= ID., La religione romana arcaica cit. 370 s.]; R. BLOCH, Interpretatio cit. 15 ss.*

Macr. Sat. 3.9.6-9: *Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: "Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque, veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeat is eique populo civitatisque metum formidinem oblivionem iniciatis, propitiique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis*

*propitii sitis. Si <haec> ita faceritis ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum". In eadem verba hostias fieri oportet, auctoritatemque videri extorrum, ut ea promittant futura. P. PREIBISCH, Fragmenta librorum pontificiorum (Tilsit 1878) 11 fr. 52; F.P. BREMER, Jurisprudentiae antehadrianae quae supersunt I cit. 29 fr. 1; C. THULIN, Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung (Berlin 1906) 59 ss.; HUSCHKE-SECKEL-KÜBLER, Jurisprudentiae anteustinianae reliquias I cit. 15 fr. 1. Quanto all'identità del Furio autore del *vetustissimus liber*, non sembrano esservi dubbi sull'identificazione di esso con L. Furio Filo, uomo politico e giurista amico di Scipione Emiliano, console nel 136 a. C.: così M. SCHANZ - C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur* I, 4ª ed. (München 1927, rist. an. 1966)234; sul personaggio vedi F. MUNZER, v. *Furius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VII.1 (Stuttgart 1910) 360; O. BEHREND, *Tiberius Gracchus und die Juristen seiner Zeit - die römische Jurisprudenz gegenüber der Staatskrise des Jahres 133 v. Chr.*, in *Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition. Symposium aus Anlass des 70. Geburtstages von F. Wieacker* (Ebelbach 1980) 113 ss.; R.A. BAUMAN, *Lawyers in Roman republican politics: a study of the Roman jurists in their political setting, 316-82 BC* cit. 282 ss.*

[42] Già G. SCHERILLO, *Il diritto pubblico romano in Tito Livio*, in *Liviana* (Milano 1943) 79 ss., sottolineava, a ragione, la notevole rilevanza dei *libri ab urbe condita* quale fonte privilegiata per la conoscenza della complessa materia dello *ius publicum* in età repubblicana; nello stesso senso, C.ST. TOMULESCU, *La valeur juridique de l'histoire de Tite-Live*, in *Labeo* 21 (1975) 295 ss.

[43] Liv. 5.51.4-5: *Equidem, si nobis cum urbe simul positae traditaeque per manus religiones nullae essent, tamen tam evidens numen hac tempestate rebus adfuit Romanis, ut omnem neglegentiam divini cultus exemptam hominibus putem. Intuemini enim horum deinceps annorum vel secundas res vel adversas; invenietis omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus. Cfr. Liv. 1.9.3-4: Urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua virtus ac dii iuvent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam virtutem. 1.21.1-2: Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa, et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum pro legum ac poenarum metu civitatem regerent. Et cum ipsi se homines in regis velut unici exempli mores formarent, tum finitimi etiam populi, qui antea castra non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crediderant, in eam verecundiam adducti sunt, ut civitatem totam in cultum versam deorum violare ducerent nefas. 1.55.3-4: Inter principia condendi huius operis movisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Termini fano non addixere; idque omen auguriumque ita acceptum est, non motam Termini sedem unumque eum deorum non evocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere. 8.3.10: Hoc demum proelium Samnitium res ita infregit, ut omnibus conciliis fremerent minime id quidem mirum esse, si impio bello et contra foedus suscepto, infestioribus merito deis quam hominibus, nihil prospere agerent. 28.11.1: In civitate tanto discrimine belli sollicita, cum omnium secundorum adversorumque causas in deos verterent, multa prodigia nuntiabantur.*

[44] M.-L. DEISSMANN-MERTE, *Fides Romana bei Livius*, Diss. 1964 (Frankfurt am Main 1965); W. FLURL, *Deditio in fidem. Untersuchungen zu Livius und Polybios* (Diss. München 1969) 127 ss.; P. BOYANCÉ, *Études sur la religion romaine* (Rome 1972) 105 ss. [*Fides romana et la vie internationale*], 135 ss. [*Les Romains, peuple de la Fides*]; K.-J. HÖLKESKAMP, *Fides - deditio in fidem - dextra data et accepta: Recht, Religion und Ritual in Rom*, in *The Roman middle republic. Politics, religion, and historiography c. 400 - 133 B.C.*, edited by C. Bruun (Rome 2000) 223 ss.; su *fides e pietas* vedi T.J. MOORE, *Artistry and Ideology: Livy's Vocabulary of Virtue* (Frankfurt am Main 1989) in part. 35 ss., 56 ss.

[45] Livio 44.1.9-11: *Paucis post diebus consul contionem apud milites habuit. Orsus a parricidio Persei perpetrato in fratrem, cogitato in parentem, adiecit post scelere partum regnum veneficia, caedes, latrocinio nefando petitum Eumenen, iniurias in populum Romanum, direptiones sociarum urbium contra foedus. Ea omnia quam dis quoque invisa*

essent, sensurum in exitu rerum suarum; favere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii venerit. Per una visione d'insieme delle concezioni religiose del sommo annalista romano, sono da consultare G. STÜBLER, *Die Religiosität des Livius* (Stuttgart-Berlin 1941); I. KAJANTO, *God and fate in Livy* (Turku 1957); A. PASTORINO, *Religiosità romana dalle Storie di Tito Livio* (Torino 1961); W. LIEBESCHUETZ, *The Religious position of Livy's History*, in *The Journal of Roman Studies* 67 (1967) 45 ss.; D.S. LEVENE, *Religion in Livy* (Leiden-New York-Köln 1993); per le formule di preghiera, vedi invece F.V. HICKSON, *Roman prayer language: Livy and the Aeneid of Virgil* (Stuttgart 1993).

[46] Liv. 5.52.1-3: *Haec culti neglectique numinis tanta monumenta in rebus humanis cernentes ecquid sentitis, Quirites, quantum vixdum e naufragiis prioris culpae cladisque emergentes paremus nefas? Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollemnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiunt. Hos omnes deos publicos privatosque, Quirites, deserturi estis?*

[47] Cfr., in tal senso, A. FERRABINO, *Urbs in aeternum condita* (Padova 1942); J. VOGT, *Römischer Glaube und römisches Weltreich* (Padova 1943). Per quanto riguarda, invece, più specificamente l'ideologia, vedi H. HAFFTER, *Rom und römische Ideologie bei Livius*, in *Gymnasium* 71 (1964) 236 ss. [= ID., *Römische Politik und römische Politiker* (Heidelberg 1967) 74 ss.]; M. MAZZA, *Storia e ideologia in Livio. Per un'analisi storiografica della 'praefatio' ai 'libri ab urbe condita'* (Catania 1966) 129 ss.; G. MILES, *Maiores, Conditores, and Livy's Perspective of the Past*, in *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988) 185 ss.; B. FEICHTINGER, *Ad maiorem gloriam Romae. Ideologie und Fiktion in der Historiographie des Livius*, in *Latomus* 51 (1992) 3 ss.

[48] H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (Paris 1963) 207: «En fait, le *populus* ne pourrait subsister s'il perdait le milieu sacré qui le nourrit pour ainsi dire, en quittant l'*urbs* fondée avec l'acquiescement des auspices et par un acte inaugural; ou pour exprimer la même idée à un niveau religieux un peu plus moderne, il ne pourrait conserver la *pax deorum*, hors du cadre seul apte à contenir les sacrifices réguliers, par lesquels cette "paix" se maintient. Telles sont les vérités que lui rappelle Camille, pour ruiner la folle suggestion des tribuns, d'émigrer en masse vers le site de Véies». Vedi anche la riflessione di C.M. TERNES, *Tantae molis erat... De la 'nécessité' de fonder Rome, vue par quelques écrivains romains du -1er siècle*, in "Condere Urbem". *Actes des 2èmes Rencontres Scientifiques de Luxembourg (janvier 1991)* (Luxembourg 1992) 18 s.

[49] F. SINI, *Impero Romano e religioni straniere: riflessioni in tema di universalismo e "tolleranza" nella religione politeista romana*, in *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 21-22 (1998-1999 [pubbl. 2001]) 57 ss.; ID., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica* (Torino 2001) 44 ss.; ID., *Dai documenti dei sacerdoti romani: dinamiche dell'universalismo nella religione e del diritto pubblico di Roma*, in *Diritto @ Storia* 2 (Marzo 2003) <<http://www.dirittoestoria.it/tradizione2/Sini-Dai-Documenti.htm>>; ID., *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano*, in *La Condition des "autres" dans les systèmes juridiques de la Méditerranée*, sous la direction de F. Castro et P. Catalano (Paris 2001, pubbl. 2004) 59 ss.

[50] W. SESTON, *Les murs, les portes et les tours des enceintes urbaines et le problème des res sanctae en droit romain*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, III, Paris, 1966, 1489 ss.

[51] Macr. Sat. 3.3.1: *Et quia inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur quid sacrum, quid profanum, quid sanctum quid religiosum, quaerendum utrum his secundum definitionem suam Vergilius usus sit et singulis vocabuli sui proprietatem suo more servaverit. Cfr. Cic. De har. resp. 12: de sacris publicis, de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio quod fit pro salute populi Romani, quod post Romam conditam huius unius casti tutoris religionum scelere violatum est, quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano, semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

[52] *Decreta* sacerdotali: Cic. *De div.* 2.35; in *Vat.* 20; Liv. 4.7.3; 21.1.15-19; 27.37.4; 27.37.7; 31.8.2-3; 31.9.8; 32.1.9; 34.45.8; 39.22.4-5; 40.45.2; 41.21.10-11; 45.12.10; Fest. *De verb. sign.*, p. 152 L. *Responsa*: Cic. *De domo* 39, 40; Liv. 5.23.8-10; 5.25.7; 36.3.7-12; 41.18.8.

Per quanto riguarda i *responsa*, non è neppure certo se, e in che misura, essi vincolassero il magistrato, il senato o il privato che li avevano richiesti; tuttavia il prestigio dei sacerdoti era tale da far sì che raramente venissero disattesi; cfr. Cic. *De har. resp.* 6.12: *Quae tanta religio est qua non in nostris dubitationibus atque in maximis superstitionibus unius P. Servili ac M. Luculli responso ac verbo liberemur? De sacris publicis, de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio quod fit pro salute populi Romani, quod post Romam conditam huius unius casti tutoris religionum scelere violatum est quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano, semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

La distinzione tra i *decreta* e i *responsa* sacerdotali non risulta del tutto chiara: P. JÖRS, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik*, I. *Bis auf die Catonen* (Berlin 1888) 29 ss.; E. DE RUGGIERO, v. *Decretum*, in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* II.2 (Roma 1910) 1497 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2^a ed. (München 1912) 541 s., 527 ss., 551; F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, 2^a ed. (Oxford 1953) 15 ss. = ID., *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. a cura di G. Nocera (Firenze 1968) 37 ss.; G. MANCUSO, *Studi sul decretum nell'esperienza giuridica romana*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 40 (1988) 78 ss.; infine da menzionare L.L. COHEE, *Responsa and decreta of Roman priesthoods during the Republic*, Dissertation University of Colorado at Boulder 1994.

[53] M. TALAMANCA, *Trebazio Testa tra retorica e diritto*, in *Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana*, a cura di G. G. Archi (Milano 1985) 46 ss. M. D'ORTA, *La giurisprudenza tra Repubblica e Principato. Primi studi su C. Trebazio Testa* (Napoli 1990).

[54] *Macr. Sat.* 3.3.5: *Sanctum est, ut idem Trebatius libro decimo Religionum refert, interdum idem quod sacrum idemque quod religiosum, interdum aliud, hoc est nec sacrum nec religiosum, est.* F. P. BREMER, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt* I cit. 406 fr. 9. PH. E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae Anteiustinianae reliquias*, editione sexta I cit. 45 fr. 7.

[55] Così M. TALAMANCA, *Trebazio Testa tra retorica e diritto* cit. 56.

[56] D. 1.8.8 (Marcianus *libro quarto regularum*): *Sanctum est, quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est. Sanctum autem dictum est a sagminibus: sunt autem sagmina quaedam herbae, quas legati populi romani ferre solent, ne quis eos violaret, sicut legati graecorum ferunt ea quae vocantur cerycia. In municipiis quoque muros esse sanctos Sabinum recte respondisse Cassius refert, prohiberique oportere ne quid in his immitteretur.*

[57] *Serv. in Verg. Aen.* 12.200: *'Sancire' autem proprie est sanctum aliquid, id est consecratum, facere fuso sanguine hostiae: et dictum 'sanctum', quasi sanguine consecratum.* Cfr. *Isid. Orig.* 15.4.2: *Sancta iuxta veteres exteriora templi sunt. Sancta autem sanctorum locus templi secretior, ad quem nulli erat accessus nisi tantum sacerdotis. Dicta autem Sancta sanctorum quia exteriori oraculo sanctiora sunt, vel quia sanctorum conparatione sanctiora sunt; sicut Cantica canticorum, quia cantica universa praecellunt. Sanctum autem a sanguine hostiae nuncupatum; nihil enim sanctum apud veteres dicebatur nisi quod hostiae sanguine esset consecratum aut consparsum. Item sanctum, quod extat esse sancitum. Sancire est autem confirmare et inrogatione poenae ab iniuria defendere; sic et leges sanctae et muri sancti esse dicuntur.*

[58] *Verg. Aen.* 12.200: *audiat hoc genitor qui foedera fulmine sancit.*

[59] Cfr. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960) 39, 81.

[60] M. TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano* (Milano 1990) 382: «Le *res sanctae* non sono, in senso stretto, *res divini iuris*: già Gaio affermava che esse vi rientravano solo in un certo senso ... Esse sono, in definitiva, *res publicae* poste sotto una specifica protezione dal punto di vista sacrale». L'opinione prevalente tenda a considerare

le *res sanctae* come *res divini iuris*, in quanto poste sotto la speciale protezione degli Dèi: così ad es. P.F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, I (Paris 1929); G. BRANCA, Le "res extra commercium humani iuris", in *Annali dell'Università di Trieste* (1941) 242 ss.; P. VOICI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19 (1953) pp. 38 ss. Tuttavia, sul tema sono ben noti gli approfondimenti e le divergenti riflessioni di studiosi insigni e autorevolissimi: P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, II. *La proprietà*, 1 (1926), rist. a cura di G. Bonfante e G. Crifò (Milano 1966); G. LA PIRA, *La genesi del sistema nella giurisprudenza romana classica I. Problemi generali*, in *Studi Virgili* (Firenze 1935) 159 ss.; G. GROSSO, *Corso di diritto romano. Le cose* (Torino 1941); ID., *Problemi sistematici del diritto romano. Cose-Contratti* (Torino 1974); C. GIOFFREDI, *La sanctio della legge e la perfectio della norma giuridica*, in *Archivio Penale* 2.1 (1946) 166 ss.; e di studiosi a noi più vicini come F. FABBRINI, v. *Res divini iuris*, in *Novissimo Digesto Italiano* XV (Torino 1968) 510 ss.; ID., *Dai Religiosa loca alle Res religiosae*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 73 (1970) 197 ss.; C. BUSACCA, «*Ne quid in loco sacro religioso sancto fiat*»?, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 43 (1977) 265 ss. *Studi sulla classificazione delle cose nelle istituzioni di Gaio* (Villa San Giovanni 1982); F. SALERNO, *Dalla «consecratio» alla «publicatio bonorum»* (Napoli 1990) Del resto, neanche nei più recenti manuali di Istituzioni di diritto romano si registra un'impostazione uniforme sul problema delle *res sanctae*: G. PUGLIESE, *Istituzioni di diritto romano* (Padova 1986); M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano* 2 (Palermo 1987); G. NICOSIA, *Institutiones* II (Catania 1990); D. DALLA-R. LAMBERTINI, *Istituzione di diritto romano* (Torino 1996); R. MARTINI, *Appunti di diritto romano privato* (Milano 2000).

[61] D. 1.8.6.2 (Marcianus libro tertio institutionum): *Sacrae res et religiosae et sanctae in nullius bonis sunt*. D. 39.3.17.3 (Paulus libro quinto decimo ad Plautium): *Sic et si non proximo meo praedio servitutum vicinus debeat, sed ulteriori, agere potero ius esse mihi ire agere ad illum fundum superiorem, quamvis servitutum ipse per fundum meum non habeam, sicut interveniente via publica vel flumine quod vado transiri potest. Sed loco sacro vel religioso vel sancto interveniente, quo fas non sit uti, nulla eorum servitus imponi poterit*. D. 11.7.2.4 (Ulpianus libro vicensimo quinto ad edictum): *Purus autem locus dicitur, qui neque sacer neque sanctus est necque religiosus, sed ab omnibus huiusmodi nominibus vacare videtur*.

[62] D. 41.3.9 (Gaius libro quarto ad edictum provinciale): *Usucapionem recipiunt [maxime] res corporales, exceptis rebus sacris, sanctis, publicis, populi romani et civitatum, item liberis hominibus*.

[63] D. 1.8.8.pr. (Marcianus libro quarto regularum): *Sanctus est, quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est*.

[64] D. 1.8.9.3 (Ulpianus libro sexagensimo octavo ad edictum): *Proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt, sanctione enim quadam sunt subnixae. Quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est etsi deo non sit consecratum: et interdum in sanctionibus addicitur, ut qui ibi aliquid commisit, capite puniatur*.

[65] *Inst.* 2.1.10: *Sanctae quoque res, veluti muri et portae, quodammodo divini iuris sunt et ideo nullius in bonis sunt. Ideo autem muros sanctos dicimus, quia poena capitis constituta sit in eos, qui aliquid in muros deliquerit, ideo et legum eas partes, quibus poenas constituimus adversus eos qui contra leges fecerint, sanctiones vocamus*.

[66] Sul giurista vedi, tra gli altri, E. KLEBS, *Aelius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 1.1 (Stuttgart 1893) 492 s.; H. BARDON, *La littérature latine inconnue*, I. *L'époque républicaine* (Paris 1952) 302; II (1956) 110; R. ORESTANO, Gallo C. Elio, in *Novissimo Digesto Italiano* VII (Torino 1961) 738; A. GUARINO, *Esegesi delle fonti del diritto romano*, a cura di L. Labruna, I (Napoli 1968) 145 s.; F. BONA, *Alla ricerca del "De verborum, quae ad ius civile pertinent, significatione" di C. Elio Gallo*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 90 (1990) 119 ss.; G. FALCONE, *Per una datazione del «de verborum quae ad ius pertinent significatione» di Elio Gallo*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 41 (1991) 225 ss.; F. SINI, *A quibus iura civibus praescribentur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.* (Torino 1995) 58 ss.

[67] Fest. *De verb. sign.*, p. 348 L.: *Inter sacrum autem, et sanctum, et religiosum differentias bellissime refert: sacrum aedificium, consecratum deo; sanctum murum, qui sit circum oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait; sed ita † portione † quadam, et temporibus eadem videri posse.*

[68] Cic. *De nat. deor.* 3.94: *Est enim mihi te cum pro aris et focus certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis; quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico.*

[69] P. Fest. *De verb. sign.*, p. 488 L.: *<Tesca sun>t loca augurio desig<nata> --ino finis in terra auguri. Op<[p]illus> ---lius loca consecrata ad ---sit. Sed sancta loca undique ---nt pontifici[s] libri, in quibus ---que sedemque tescumque --- dedicaverit, ubi eos ac --- propitiosque.* PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum* (Tilsit 1878) 15 fr. 74. Il passo è corrotto e la ricostruzione appare molto problematica: il Preibisch, accettando le integrazioni di Orsini e Scaligero accolte nell'ediz. del Müller, propone la seguente lettura: *Sancta loca (undique saepta doce)nt pontifici libri, in quibus (scriptum est: templum)que sedemque tescumque (sive deo sive dea) dedicaverit, ubi ac(cipiat volentes) propitiosque;* ma vedi, ora, l'interpretazione di P.-Y. CHANUT, *Les «tesca» du Capitole*, in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 54 (1980) 295 ss. (in part. 300 s.). Per quanto riguarda la fonte di questo passo, ne attribuisce la paternità ad Elio Stilone, sostituendo la lettura comunemente accettata *<Tesca Verrius ai>t* con *<Tesca Aelius> ait*, H. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae fragmenta* I (Lipsiae 1907) 76 fr. 75, con la seguente argomentazione: «Verrius certe qui vulgo suppletur reieci debet, quippe qui semper ultimus a Festo afferatur». Su questo problema, e più in generale sulle glosse derivate da questo grammatico, cfr. F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del «De verborum significatu» di verrio Flacco* (Milano 1964) 142 ss., in part. 147 n.

[70] Da ultimo, F. SINI, *Libri e commentarii nella tradizione documentaria dei grandi collegi sacerdotali romani*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* LXVII (2001) 375 ss. [pubblicato anche nella rivista elettronica *Diritto @ Storia. Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 1 (Maggio 2002) <<http://www.dirittoestoria.it/tradizione/F.%20Sini%20-%20Libri%20e%20commentarii%20sacerdotali.htm>>]; ID., *Diritto e documenti sacerdotali: verso una palingenesi*, in *Ius Antiquum-Drevnee pravo* 16 (Moskva 2005) 22 ss. [pubblicato anche in *Diritto @ Storia* 4 (Novembre 2005) <<http://www.dirittoestoria.it/4/Tradizione-Romana/Sini-Diritto-documenti-sacerdotali-palingenesi.htm>>].

[71] P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano* cit. 447; cfr., più in generale, ID., *Contributi allo studio del diritto augurale* cit. 317 ss.

[72] F. FABBRINI, v. *Res divini iuris*, in *Novissimo Digesto Italiano* XV (Torino 1968) 542. «All'accezione di *sanctus* come "inaugurato" subentra quella di *sanctus* = "garantito": garantito da un atto *sacer*, e garantito dagli dèi. Ciò che è garantito dagli dèi è considerato "immutabile", "solido", "sicuro". È in questa accezione che va ricercato il significato di *sanctus* dato alle mura e alle porte fin da età piuttosto antica».

[73] Fest. *De verb. sign.*, p. 358 L.: *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus perscriptum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus, curiae, centuriae distribuantur, exercitus constituent<ur>, ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia.* Cfr. Cic. *De div.* 1.72: *Quorum alia sunt posita in monumentis et disciplina, quod Etruscorum declarant et haruspicipi et fulgurales et rituales libri, vestri etiam augurales.*

[74] D. 1.8.9.4 (Ulpianus *libro sexagesimo octavo ad edictum*) *Muros autem municipales nec reficere licet sine principis vel praesidis auctoritate nec aliud eis coniungere vel superponere.*

[75] E. LUEBBERTUS, *Commentationes pontificales* (Berolini 1859) 48: «muros nec reficere licere sine principis vel praesidis auctoritate, neque aliquid iis coniungere vel superponere, haud scio vetustioribus temporibus pontificum arbitrii fuerit».

[76] D. 1.8.11 (Pomponius *libro secundo ex variis lectionibus*): *Si quis violaverit muros, capite punitur, sicuti si quis transcendet scalis admotis vel alia quilibet ratione. Nam*

cives Romanos alia quam per portas egredi non licet, cum illud hostile et abominandum sit: nam et Romuli frater Remus occisus traditur ob id, quod murum transcendere voluit.

[77] A. JOHNER, *Rome, la violence et le sacré: les doubles fondateurs*, in *Euphrosyne* 19 (1991) 291 ss.

[78] B. ALBANESE, "Sacer esto", in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 91 (1988, pubbl. 1992) 145-146: «L'idea di un automatico incorrere nella sacertà, per il solo fatto d'aver commesso un atto autoritativamente considerato illecito, dà l'impressione d'essere più conforme ad una mentalità primitiva. Basti accennare, ad es., all'antica tradizione relativa all'uccisione, da parte di Romolo, del fratello Remo, quasi a sanzione immediata dell'illecito costituito dal *transiuisse muros* – un atto, questo, carico di illiceità sacrale, come è evidente a chi consideri l'intrinseco carisma di inviolabilità inerente alle mura civiche, che troviamo incluse tra le *res sanctae* in età progredita, com'è notissimo».

[79] D. 49.16.3.17 (*Modestinus libro quarto de poenis*): *Nec non et si vallum quis transcendat aut per murum castra ingrediatur, capite punitur.*

[80] Quale esempio di utilizzazione in senso giuridico di tali fonti, mi permetto di citare F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"* (Sassari 1991); ma vedi anche O. DILIBERTO, *La struttura del votum alla luce di alcune fonti letterarie*, in *Studi in onore di A. Biscardi*, IV (Milano 1983) 297 ss.; G. LURASCHI, *Foedus nell'ideologia virgiliana*, in *Atti del III Seminario Romanistico Gardesano. Promosso dall'Istituto Milanese di Diritto Romano e Storia dei Diritti Antichi. 22-25 Ottobre 1985* (Milano 1988) 279 ss.

[81] F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.* (Torino 1995). Sulla giurisprudenza romana del III e II secolo a.C., rinvio anche a F. D'IPPOLITO: *I giuristi e la città. Ricerche sulla giurisprudenza romana della repubblica* (Napoli 1978, ma 1979); *Giuristi e sapienti in Roma arcaica* (Roma-Bari 1986); *Sulla giurisprudenza medio-repubblicana*, Napoli 1988. La più brillante indagine storiografica su questo secolo resta ancora il lavoro di F. Cassola, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.* (Trieste 1962, rist. an. Roma 1968).

[82] Sulla *lex Ogulnia de sacerdotibus ex plebe creandis*, vedi Liv. 10.6.1-6: *M. Valerio et Q. Apuleio consulibus satis pacatae foris res fuere; Etruscum adversae belli res et indutiae quietum tenebant; Samnitem multorum annorum cladibus domitum haudum foederis novi paenitebat; Romae quoque plebem quietam et exoneratam deducta in colonias multitudo praestabat. Tamen, ne undique tranquillae res essent, certamen iniectum inter primores civitatis, patricos plebeiosque, ab tribunis plebis Q. et Cn. Ogulniis, qui undique criminandorum patrum apud plebem occasionibus quaesitis, postquam alia frustra temptata erant, eam actionem suscipere qua non infimam plebem accederent, sed ipsa capita plebis, consulares triumphalesque plebeios, quorum honoribus nihil praeter sacerdotia, quae nondum promiscua erant, deesset. Rogationem ergo promulgarunt ut, cum quattuor augures, quattuor pontifices ea tempestate essent placeretque augeri sacerdotum numerum, quattuor pontifices, quinque augures, de plebe omnes, adlegerentur*. Cfr. Liv. 10.7 e 8; 10.9.1-2: *Vocare tribus extemplo populus iubebat, apparebatque accipi legem; ille tamen dies intercessione est sublatus. Postero die deterritis tribunis ingenti consensu accepta est. Pontifices creantur suasor legis P. Decius Mus, P. Sempronius Sophus, C. Marcus Rutilus; M. Livius Denter; quinque augures item de plebe, C. Genucius, P. Ailius Paetus, M. Minucius Faesus, C. Marcus, T. Publilius. Ita octo pontificum, novem augurum numerus factus.*

[83] Liv. 22.35.1-2: *Cum his orationibus accensa plebs esset, tribus patriciis petentibus, P. Cornelio Merenda L. Manlio Vulstone M. Aemilio Lepido, duobus nobilium iam familiarum plebeis, C. Atilio Serrano et Q. Aelio Paeto, quorum alter pontifex, alter augur erat, C. Terentius consul unus creatur, ut in manu eius essent comitia rogando collegae; 23.21.7: Et tres pontifices creati, Q. Caecilius Metellus et Q. Fabius Maximus et Q. Fulvius Flaccus, in locum P. Scantini demortui et L. Aemilii Pauli consulis et Q. Aelii Paeti, qui ceciderant pugna Cannensi.*

[84] F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur* cit. 95 ss.

[85] F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur* cit. 101 ss.

[86] Cfr. F. Bona, *"Ius pontificium" e "ius civile" nell'esperienza giuridica tardo-repubblicana: un problema aperto*, in *Contractus e pactum. Tipicità e libertà negoziale nell'esperienza tardo-repubblicana. Atti del convegno di diritto romano e della presentazione della nuova riproduzione della "littera Florentina"* (Napoli 1990) 210 s.: «Di fronte a ciò la romanistica, costretta a misurarsi col problema dell'interazione tra *ius pontificium* e *ius civile*, proprio nel momento in cui questo ha già dato i segni di costituirsi in un insieme di regole e di istituti che sembrano voler affermare la loro autonomia dal condizionamento religioso, la stessa romanistica, dicevo, sembra versare in una situazione di stallo, tendendo, anzi, ad eludere il problema. Se, poi, non avvenga che, in ragione del carattere delle fonti, in cui le singole testimonianze sono prevalentemente conservate, il campo di indagine non venga rivendicato da altre discipline o ad esse lasciato, ad es. alla storia politica, per quanto concerne lo studio della collisione tra *ius sacrum* e *ius publicum*, di cui si trovano tracce notevoli nelle fonti storiche, segnatamente in Livio e che vede come protagonisti autorevoli esponenti del pontificato massimo plebeo. Eppure le fonti non sono così avare di dati, da non giustificare un'indagine attenta in quel settore di ricerche».

[87] Sul punto vedi, ora, F. SINI, *Diritto e documenti sacerdotali: verso una palingenesi*, in *Ius Antiquum - Drevnee pravo* 16 (Moskva 2005) 22 ss. [pubbl. anche in *Diritto @ Storia* 4 (2005) = <http://www.dirittoestoria.it/4/Tradizione-Romana/Sini-Diritto-documenti-sacerdotali-palingenesi.htm>]; cfr. anche L. KOFANOV, *Verso una palingenesi dei documenti sacerdotali romani*, in *Diritto @ Storia* 4 (2005) = <http://www.dirittoestoria.it/4/Tradizione-Romana/Kofanov-Palingenesi-documenti-sacerdotali-romani.htm>.

[88] O. LENEL, *Palingenesia iuris civilis*, 2 voll. (Lipsiae 1889). Nella prestigiosa collana "Antiqua", diretta da L. Labruna, sono stati ripubblicati in due volumi gli scritti del grande romanista tedesco: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben und eingeleitet von Okko Behrends und Federico D'Ippolito (Napoli 1990); con due importanti saggi dei curatori (O. BEHREND, *Otto Lenel [13.12.1849 - 7.2.1935]. Positivismus im nationalen Rechtsstaat als Haltung und Methode. Zur Herausgabe seiner gesammelten Schriften*, XIII ss.; F. D'IPPOLITO, *Otto Lenel e la giurisprudenza romana*, XXXV ss.). Per il profilo biografico e scientifico, nonché per la valutazione del suo contributo alla scienza giuridica contemporanea, oltre i saggi appena citati, vedi fra gli altri: E. AL(BERTARIO), *Otto Lenel*, in *Enciclopedia Italiana* 20 (rist. 1933) col. 836; F. PRINGSHEIM, *In memoriam*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 1 (1935) 466 ss.; M. WLASSAK, *Erinnerungen an Otto Lenel*, in *Almanach der Akademie der Wissenschaften in Wien* 85 (1935, ma 1936), 309 ss.; E. BUND, *Otto Lenel*, in J. VINCKE, *Freiburger Professoren des 19. und 20. Jahrhunderts* (Freiburg 1957) 77 ss. (ivi altra letteratura biografica); brevemente anche F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, II (Milano 1980) 108.

[89] O. LENEL, *Palingenesia iuris civilis* I (Lipsiae 1889) *Praefatio* § I: «Exceptis igitur iis fragmentis quae mox enumerabuntur omnia recepi quae Iustiniani digestis continentur quaeque praeterea e civili Romanorum iuris prudentia servata sunt. Gai autem institutiones, Pauli sententias, Ulpiani regularum librum singularem, Dositheana quae vocantur fragmenta, fragmentum de iure fisci propterea exclusi, quod molem per se iam satis amplam huius collectionis inutiliter auxissent. Omissa sunt praeterea quaecumque sive ius publicum sive sacrum spectant fragmenta extra digesta tradita: quod invitus et quodam modo coactus feci, cum propter difficultatem satis accurate discernendi quanam ad ius proprie sic dictum spectant quaeve ad antiquitates refenda sint, tum ob miseram conditionem, qua longe maxima pars fragmentorum quae huc faciunt – ea praesertim quae Festo debentur – tradita sunt. Nec tamen nimis anxius fui in excludendis huius generis fragmentis, cum tres illae iuris partes – ius sacrum publicum privatum – arta saepe necessitate inter se connexa sint: eorum librorum, in quibus et de iure sacro vel publico et de iure privato quaeritur, omnia fragmenta recepi vel saltem indicavi».

[90] Non è certo senza significato, che in merito all'adozione del termine *palingenesia* quale titolo della raccolta, quasi per certo improntato sull'opera di C.F. Hommel (HOMMELII, *Palingenesia librorum iuris veterum, sive Pandectarum loca integra ad modum indicis Labitti et Wielingii oculis exposita et ab exemplari Florentini Taurelli accuratissime*

descripta, 3 voll. [Lipsiae 1767-1768]), il Lenel ricordasse di aver dovuto superare anche le forti obiezioni espressegli dal Mommsen, il quale forse in tale titolo vedeva un proposito quasi impossibile da mantenere: cfr. O. BEHREND, *Otto Lenel* cit. XIX n. 26. Valutazione critica del "programma" esegetico del grande studioso tedesco, in F. SINI, *A quibus iura civibus praescribebantur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.* cit. 51 ss.

[91] O. LENEL, *Palingenesia iuris civilis* I cit., *Praefatio*, § II: «Singulos scriptores, ratione habita non ubique gentis nominis, sed quo designari solent, secundum litterarum ordinem disposui. Ita ex. gr. Caelius Sabinus sub littera C, Masurius Sabinus sub littera S inveniuntur. Qui ordo, praeterquam quod ad usum maiorem commoditatem praebet, minoribus difficultatibus obnoxius est quam secundum tempora dispositio, quippe cum non semper satis certo definire possit quo quisque saeculo ierit. In fine totius operis duplex additur index, alter alphabeticus, alter chronologicus». Sui criteri adottati dal Lenel per ordinare i materiali dei singoli giureconsulti, vedi la valutazione, stringata ma efficace, di L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Wien 1953) 876 e n. 214.

[92] O. LENEL, *Palingenesia iuris civilis* I cit., *Praefatio*, § III: «Singulorum librorum fragmenta ita disponere conatus sum, ut inde ratio et conexus totius operis e quo desumpta sunt perspiceretur. Quod ubi fieri non potuit, hunc ordinem secutus sum, ut primum ponerentur e digestis fragmenta, deinde quae in ceteris de iure libris inveniuntur, ultimo vero loco quae alibi tradita sunt, insertis tamen inter digestorum fragmenta iis quae similis argumenti videbantur. Cautè autem in illa restitutione procedendum esse censui et ita ut artis nesciendi numquam immemor essem. De varia ratione rerum disponendarum, qua iuris auctores usi sint, suo quoque loco diximus neque hic accuratius inquiremus. Singula singulorum librorum capita, ubi fieri potuit, rubricis distinximus».

[93] Da notare che tale rigore risulta, ancora oggi, condiviso almeno in parte da settori non trascurabili della scienza romanistica: cfr., ad esempio, F. BONA, *Cicerone e i libri iuris civilis di Quinto Mucio Scevola*, in *Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana. Atti di un Seminario - Firenze 27-28 maggio 1983*, a cura di G. G. Archi (Milano 1985) 244-246: «Non si loderà mai abbastanza la prudenza del Lenel. Ed a giustificarla basterebbe rifarsi alla circostanza che di pari passo con il processo di laicizzazione della giurisprudenza, alla produzione giuridico-letteraria di *ius civile* che andò infittendosi nel corso del 2° e 1° sec. a. Cr., si affiancò una autonoma produzione letteraria di *ius pontificium*, che, se in un primo tempo sembra sia stata esclusiva opera di appartenenti al collegio pontificale, venne espressa, a partire, almeno, dalla metà del 1° sec. a. Cr., anche da giuristi non pontefici». Tuttavia, non sfugge allo studioso l'esigenza di temperare la rigidità del metodo leneliano, quando avverte il bisogno «di esprimere qualche riflessione che, se non vuole mettere in discussione la bontà in sé del criterio di esclusione leneliano, metta in guardia dal pericolo di precluderci, col suo impiego acritico, una più compiuta conoscenza delle opere giurisprudenziali del 2° e 1° sec. a. Cr.».

[94] O. BEHREND, *Otto Lenel* cit. XIX, sottolinea, a proposito della *Palingenesia*, la acribia ricostruttiva e la «methodische Strenge» del Lenel: «Und auch die Palingenesie verdeutlicht, indem sie für die historisch arbeitende Romanistik den Vorrang der klassischen Juristenschrift gegenüber den Digesten klarstellt und mit methodischer Strenge in den Digestenfragmenten eine Fülle von justinianischen Glättungen und Interpolationen nachweist, mit grossem Nachdruck den Abstand zwischen dem römischen und dem geltenden Recht».

[95] Sulla reale portata del pensiero del Lenel, riguardo alla «misera condicio» delle edizioni del testo festino, vedi la riflessione di F. BONA, *Cicerone e i libri iuris civilis di Quinto Mucio Scevola* cit. 244 n. 109 («Non so se - con riguardo a Festo -, la 'misera condicio' lamentata, attraverso cui i frammenti sono stati tramandati si debba intendere esclusivamente con riguardo allo stato, veramente miserevole, in cui versa la tradizione testuale dell'epitome, o se possa riferirsi anche alle difficoltà di una sua lettura critica. Una domanda destinata forse a rimanere senza risposta è se Lenel [...] abbia potuto o, pur potendolo, non abbia voluto tener conto delle *Verrianische Forschungen* di R. Reitzenstein, che sono del 1887 e che hanno aperto la strada all'esame stratigrafico delle glosse delle "seconde" parti delle singole lettere, in cui si articola l'epitome festina e che non avrebbe

mancato di suggerire o qualche maggiore cautela nell'ordine di idee perseguito dal Lenel o, viceversa, qualche maggiore fiducia nell'allargare la scelta anche fuori dell'opera festina»); aderisce, nella sostanza, F. D'IPPOLITO, *Otto Lenel e la giurisprudenza romana* cit. XLIII s.: «Vorrei qui attirare l'attenzione sulla scelta dell'esclusione di Festo. Bisogna, infatti, considerare che, quando la *Palingenesia* vide la luce, l'edizione più attendibile dell'epitome festina era quella di Karl Otfried Müller, la cui edizione è del 1839. [...] È forse ragionevole pensare che Lenel considerasse l'edizione di Müller poco affidabile. Né, del resto, appare immotivata la diffidenza di Lenel sulla tradizione letteraria dei giuristi, esterna, per così dire alla Compilazione, se pensiamo alla non grande diffusione delle edizioni critiche».

[96] Questo atteggiamento del Lenel, sembra trovare una qualche giustificazione da parte di F. D'IPPOLITO, *Otto Lenel e la giurisprudenza romana* cit. XLV, quando parla di un «suo inevitabile ritrarsi di fronte alla sterminata platea della tradizione "letteraria" della giurisprudenza romana (ancora tutta da indagare)».

[97] Per la critica alle posizioni del Lenel, vedi L. RAGGI, *Storia esterna e storia interna del diritto nella letteratura romanistica*, in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 62 (1959) 199 ss. [= ID., *Scritti* (Milano 1975) 72 ss.], il quale evidenzia il persistere in esse della distinzione formulata dal Leibniz tra storia esterna e storia interna del diritto: «Da sottolineare inoltre come questa concezione leibniziana riecheggi la convinzione - a tutt'oggi non ancora scomparsa - dell'estraneità dello *jus publicum* alla concezione romana dello *jus*» (85; ivi anche n. 30).

[98] Il pensiero del Lenel non si discostava, dunque, dalla *communis opinio* della pandettistica del suo tempo, nel considerare oggetto dell'indagine giuridica unicamente quello che, parafrasando il titolo di un celebre manuale di A. Heimberger, potrebbe definirsi «il diritto romano privato e puro» (HEIMBERGER, *Il diritto romano privato e puro*, trad. it. di C. Bosio, 3^a ed. (Bellinzona 1851) 1. «Il Diritto romano in senso lato è quel complesso di leggi civili che furono in vigore nell'antico Impero romano dalla sua origine fino alla sua caduta in Oriente. Preso in questo senso, il *Diritto romano* abbraccia non solo le leggi emanate da Giustiniano, ma ben anche tutte le altre che furono promulgate prima e dopo di lui. Per *Diritto romano* però in senso stretto e proprio s'intendono soltanto leggi dettate da Giustiniano». Sarà facile perciò intendere come *ius publicum* e *ius sacrum*, in questa prospettiva, non fossero ritenuti riconducibili al «vero diritto romano», ma alla «parte storica e archeologica del medesimo»: cfr. ad esempio quanto scriveva, a proposito delle ricerche giuspubblicistiche di Carlo Sigonio, C. BOSIO, *Prefazione del Traduttore*, in A. HEIMBERGER, *op. cit.* IX: «L'opera del Sigonio, *De antiquo jure populi romani*, ancorché utilissima anche al presente, più che del vero Diritto romano, si occupa della parte storica e archeologica del medesimo». Ma nello stesso senso, vedi anche S. PEROZZI, *Istituzioni di diritto romano* I (Roma 1928) 4: «Il nome di diritto romano indica [...] per antonomasia il diritto romano privato e non comprende il pubblico. Ciò pure dipende da ragioni storiche, dal fatto cioè che la codificazione giustiniana nella parte prevalente e di maggior pregio è una codificazione del diritto privato e quasi esclusivamente questa sola parte ebbe nei paesi e dal tempo accennati valore di legge e trattazione scientifica».

[99] Utilizzo non casualmente l'espressione *iura populi Romani*, in quanto terminologia specialistica del linguaggio giuridico romano: cfr. Gaio, *Inst.* 1.2: *Constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatusconsultis, constitutionibus principum, edictis eorum, qui ius edicendi habent, responsis prudentium*. Sull'importante testo gaiano, vedi ora V. GIODICE-SABBATELLI, *Gli iura populi Romani nelle istituzioni di Gaio* (Bari 1996) 41 ss.

[100] Contro tale tendenza omissiva vedi, ad esempio, le forti obiezioni di F. STELLA MARANCA, *Il diritto pubblico romano nella storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, in ID., *Scritti vari di diritto romano*, Bari 1931, pp. 86 ss.

[101] R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano* (Bologna 1987) 533 n. 26: «A tal fine sarà sommamente utile - scrive lo studioso - una *Palingenesia iuris romani publici* in cui venissero raccolte tutte le testimonianze e tutti gli squarci di autori giuridici e non giuridici concernenti lo *ius publicum*. Si pensi, al riguardo, che essi sono stati *deliberatamente* esclusi dal Lenel, nella sua *Palingenesia iuris civilis*».

[102] G. DUMÉZIL, *Idées romaines* (Paris 1969) 9 e 25; vale la pena di riflettere anche su quanto segue: «A cet estimable niveau d'activité intellectuelle, devant cette pensée elle-même avide de précision, l'observateur est tenu d'interroger avec attention et avec respect, d'égal à égal, si l'on peut dire, le mots, les récits, les institutions, les figures divines dans lesquels elle s'est exprimée».

[103] L'espressione è di F. WIEACKER, *Altrömische Priesterjurisprudenz*, in *Iuris professio. Festgabe für Max Kaser zum 80. Geburtstag* (Wien-Graz-Köln 1986) 353, di cui vedi l'osservazione più generale: «Die *pontifices* sind die ersten greifbaren Fachjuristen der antikozidentalentalen Welt, und spezifische Züge ihrer Expertentechnik haben sich den späteren römischen Juristen und ihren europäischen Erben bis unsere Zeit aufgeprägt. Eben hierin ist ein auf den ersten Blick ein unerwartetes unmittelbares Interesse noch der heutigen Juristen an der Pontifikaljurisprudenz der Römer begründet». Cfr. ID., *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur* I (München 1988) 310 ss.

[104] F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. a cura di G. Nocera (Firenze 1968) 18 s.: «Nel periodo che segue le XII Tavole, quella giurisprudenza romana, che noi conosciamo così bene e che raggiunse l'adolescenza nell'ultimo secolo della Repubblica e la maturità nell'età di Adriano, era ancora alla sua infanzia».

[105] Cic. *Cato mai.* 27: *Nihil Sex. Aelius tale, nihil multis annis ante Ti. Coruncanius, nihil modo P. Crassus, a quibus iura civibus praescribebantur; quorum usque ad extremum spiritum est proveccta prudentia.*

RAFFAELE COPPOLA
CARMELA VENTRELLA MANCINI
Università di Bari

***Consensus e utilitas* come elementi di identificazione del popolo di Dio in Agostino ***

SOMMARIO: 1. Precisazioni terminologiche. – 2. Il pensiero di Agostino. – 3. *Populus Dei* e *communio* mistico-giuridica: un'alternativa inesistente nel quadro di riferimento storico.

1. – Precisazioni terminologiche

L'ampiezza dell'oggetto della comunicazione a noi affidata ha suggerito di restringere la lettura del testo ad alcuni aspetti dell'indagine compiuta e con specifico riferimento al pensiero di Agostino, che segue e reinterpreta in non pochi brani le costruzioni ciceroniane. Riteniamo opportuna qualche breve precisazione, di carattere preliminare, intorno all'uso del termine "populus" in questo grande, sempre attuale Padre della Chiesa, anche se molti sono i passi in cui si rinvengono le espressioni "populus Christianus" e/o "populus Dei"; in essi l'Autore viene a manifestare nitidamente l'originale concezione che la Chiesa ha del *popolo di Dio*[1], costituente la stimolante intitolazione della presente sessione dei lavori del nostro seminario internazionale.

Sotto il profilo evidenziato è paradigmatico un discorso pronunciato dal Santo Vescovo in occasione della solennità dei martiri Maccabei, dove, nel quadro di una ricostruzione "genealogica" del popolo cristiano, si afferma:

"... Nec quisquam arbitretur, antequam esset populus Christianus, nullum fuisse populum Deo. Imo vero ... christianus etiam ille tunc populus fuit. Neque enim post passionem suam coepit habere populum Christus: sed illius populus erat ex Abraham genitus ..." [2].

Esisteva dunque un popolo di Dio prima che vi fosse un popolo cristiano, anzi fin da principio si può parlare di popolo cristiano; Cristo, infatti, non cominciò ad avere un popolo dopo la sua passione in quanto era suo il popolo che discendeva da Abramo.

Il ricorso, in questo contesto, alle espressioni "*populus Christianus*" e "*populus Dei*", in una significativa distinzione dei figli di Dio, sottolinea il compimento delle Scritture in ordine alla costruzione del regno secondo la Legge. Nella prospettiva in questione, dunque, il popolo cristiano è il popolo che eredita la promessa di Dio; il popolo cristiano non è un popolo nuovo, ma rinnovato: «è sempre lo stesso popolo, alcuni muoiono, altri nascono, ma è sempre lo stesso popolo. Sono mutati i sacramenti, ma non la fede, sono mutati i segni con i quali veniva significato qualcosa, ma non la cosa che veniva significata»[3]. Agostino sottolinea che il «popolo di Dio si chiama ora popolo cristiano» (*populus Dei, qui nunc est populus christianus*)[4], il quale, «essendo più giovane del popolo dei Giudei, crescendo senza dubbio lo supera e lo soppianta»: "...*ipse populus christianus; qui cum sit minor natu, quam populus Judaeorum, tamen eum crescendo superat, et subdit...*"[5]. Il brano evidenzia l'uso in Agostino di espressioni alternative a quella di "*populus Dei*": in questo contesto al "*populus Christianus*" si contrappone, sul piano terminologico, il "*populus Judaeorum*". In una visione, storica e profetica, della derivazione dall'antica stirpe giudaica il popolo cristiano è il popolo della Nuova Alleanza, mentre il popolo di Dio è il progenitore: «popolo dei Giudei» o «popolo d'Israele»[6], il cui Dio è il «Dio d'Israele» (*populi Deus appellaretur Deus Israel*)[7]. Con un'espressione omnicomprensiva, che racchiude il senso del radicale cambiamento della condizione dell'umanità, il popolo giudaico e quello cristiano sono due popoli differenti, il primo del Vecchio, l'altro del nuovo Testamento:

"... Haec verba indicant duos quodammodo populos: alterum ad Vetus, alterum ad Novum Testamentum ..." [8];

i precetti, infatti, imposti al popolo del Vecchio Testamento non devono più essere osservati, ma solo rettamente intesi (interpretati) dal popolo cristiano:

"... quae multa Veteris Testamenti populo illi facienda mandata sunt, neque a populo cristiano nunc fiunt, sed tantummodo intelligenda requiruntur ..." [9].

2. – Il pensiero di Agostino

Il popolo cristiano ha per condizione la dignità e la libertà dei suoi consociati e tra i principi costitutivi pone la carità e la giustizia. Agostino

fa del popolo cristiano il modello di società civile teorizzato dalla tradizione sacra e profana, fondato sulla vera giustizia. Analizzando globalmente il pensiero di Cicerone, che individua la *res publica*, ossia la *res populi*, solo quando si governi bene e con giustizia, egli osserva:

«La vera giustizia non si ha se non in quella repubblica, di cui Cristo è fondatore e sovrano; se anche piaccia definirla repubblica, giacché non possiamo negare che appartenga al popolo. Se poi questo nome, che si usa diversamente nei vari luoghi, è forse meno adatto al nostro modo di parlare, vi è certamente giustizia in quella città, di cui la Sacra Scrittura dice: Azioni gloriose sono state narrate da te, o città di Dio»[10].

Nella impostazione fondata sulla preminenza della giustizia, in un'operazione quasi di "cristianizzazione" della visione ciceroniana, Agostino viene ad assumere tale virtù quale prerogativa del popolo: la dimensione trascendente nella quale è collocato il principio condiviso di giustizia, fonte della civile convivenza dei popoli, ne esalta le caratteristiche di stabilità per la forza di coesione, che viene ad instaurarsi all'interno della moltitudine intorno ad un'unica Verità. Nel sistema delineato la giustizia è insita nell'idea stessa di Dio quale bene assoluto e nella conformità alle leggi divine come guide sicure nel percorso terreno verso la redenzione dal male.

«Il Signore, volendo elevare il popolo alla pace suprema attraverso la grazia del Vangelo, su questo gradino ne edificò un altro, affinché chi avesse imparato a non vendicarsi in modo sproporzionato al torto ricevuto potesse assaporare nel suo animo placato la gioia di perdonare completamente»[11].

Agostino, come Cicerone[12], identifica il concetto di giustizia con il precetto dell'amore:

«Allo stesso modo di un solo giusto, così il *coetus*, il popolo dei giusti vive di fede, la quale opera mediante l'amore con cui l'uomo ama Dio, come si deve amare, ed il prossimo come se stesso. Dove dunque non c'è un simile tipo di giustizia, certamente non vi è l'insieme degli uomini associati dal consenso del diritto e dalla comunione di un'utilità. Se così non è, non vi è neanche il popolo, se è vera questa definizione di popolo. Perciò non vi è neanche la repubblica: perché non si ha *res populi* dove non esiste il popolo»[13].

La giustizia diventa, in realtà, sinonimo di amore e, inevitabilmente, di utilità sociale nel raggiungimento del fine ultimo.

Dall'interesse collettivo per la salvezza nascono l'idea e le opere di giustizia. La solidarietà e il rispetto del fratello alla base della comunità cristiana implicano, all'interno della struttura visibile del popolo, un complesso di relazioni concorrenti all'utilità della realizzazione di un'uniformità anche sotto il profilo "economico": il condividere le risorse disponibili esalta l'aspetto sistematico della ordinazione dei rapporti sociali. Il "senso comune" dei beni materiali diventa il principio che opera il coordinamento delle azioni all'interno della comunità. Agostino paragona il popolo cristiano ad una «società, in cui a nessuno era lecito avere nulla di proprio essendo tutto in partecipazione comune»[14]; nessuno considerava come proprietà privata i beni di cui disponeva «ma li poneva tutti in comune»[15]; in altre occasioni il Vescovo definisce Dio *nostro potere* o meglio forse (in una traduzione meno letterale, ma più efficace) *possesso pubblico*[16]. Agostino riferisce che i giudei, non appena abbracciarono la fede in Cristo, «vendettero tutto quello che avevano e deposero il ricavato dei campi alienati ai piedi degli Apostoli per essere utilizzato nelle elargizioni secondo il bisogno di ciascuno»[17]. Basata sul sentimento positivo della benevolenza, la dottrina agostiniana consente di evidenziare l'equilibrio armonioso tra i singoli e la Chiesa come società umana nella generale finalità provvidenziale:

«La conversione di tutte quelle migliaia di persone fu così radicale che li vediamo vendere i propri beni ... migliaia di persone compiono tale gesto immediatamente»[18].

Sotto detto profilo, andando anche al di là delle fondamenta ciceroniane, in questo tipo di società non vi è vero utile per il singolo che non coincida anche con il bene di tutti; proprio la coincidenza tra il fine (o utilità) degli individui e il fine (o utilità) della corporazione istituzionale innalza la comunità cristiana a "popolo" esemplare alla luce dei parametri della concezione agostiniana. Ricorrendo al concetto di "utilità comune", Agostino individua altresì i soggetti che devono guidare i popoli e in modo particolare la Chiesa. Si tratta di uomini che, agendo in mezzo alle masse e persuadendo i popoli, governano non per capeggiare ma per servire; la loro autorità è amata dai popoli e il loro impegno è rivolto all'utilità della moltitudine (*multitudinis utilitas*)[19]. Agostino, nel riferire del rimprovero di Lia a Rachele, che aveva chiesto un po' di mandrãgore raccolte da Ruben, osserva:

«E' bene che anche questa vita, man mano che si conosca, meriti la gloria popolare, ma è ingiusto che la consegua, se trattiene il suo estimatore nell'ozio quando egli è adatto e idoneo

ad amministrare gli affari della Chiesa e non lo spinge ad occuparsi dell'utilità comune»[20].

Come in Cicerone, per il quale l'impegno sociale e politico prevale sulla ricerca individuale della sapienza[21], il peso della vita attiva procura, per Agostino, lode alla vita contemplativa, virtù rappresentate dalle due mogli del Patriarca del popolo di Israele. L'esigenza della Chiesa è quella di avere dei capi, che come Giacobbe «sono in grado di generare figli alla fede nella notte di questo secolo»; tanti sono gli uomini che scelgono di impegnarsi concretamente per sovvenire alle necessità della Chiesa[22]. Con una descrizione morfologica del regno di Dio, Agostino riconduce i monti e le colline ad un unico ambito prospettico: le comuni caratteristiche della giustizia e della pace rendono armonioso il paesaggio, pur nella dissonanza delle alture. All'interno del popolo di Dio i monti rappresentano quegli uomini capaci di istruire gli altri sia con le parole sia con gli esempi; questi devono vegliare sulla pace con attento zelo per evitare che, comportandosi superbamente nella ricerca dei loro onori, si abbiano a creare scismi e si spezzi la compagine dell'unità. I colli invece seguono i monti con docilità per il conseguimento della medesima finalità. Ad entrambi sono necessarie la giustizia e la pace[23].

L'appartenenza del popolo a Dio (*felice il popolo, di cui Dio è il Signore*) fa sì che nella comunità dei credenti ci sia l'autentica giustizia; la città degli empi (traduciamo dei non credenti), in realtà, per il fatto che Dio non le ingiunge obbedienza, offerta a lui soltanto di sacrifici, «*caret justitiae veritate*»[24]. In quest'ordine, in cui la norma s'informa a giustizia, agire secondo diritto significa agire secondo giustizia.

Non è sufficiente l'esistenza della virtù della giustizia per garantire il rispetto da parte dei consociati. È necessario che il popolo si dia delle regole e adotti misure disciplinari, onde evitare e contenere pericolosi danni alla giustizia. L'esigenza dell'unità giustifica lo sviluppo e l'applicazione di un diritto penitenziale ispirato dalla carità; il ricorso alla disciplina e agli strumenti "leciti ed autorizzati" risponde alla necessità di recuperare il singolo alla collettività e ciò corrisponde, a sua volta, al dovere di vigilanza del popolo sul comportamento dei singoli membri:

«In tal modo la disciplina salvaguarda la pazienza e la pazienza tempera la disciplina; sia l'una sia l'altra sono finalizzate alla carità per evitare che la pazienza senza la disciplina favorisca l'iniquità o la disciplina senza la pazienza dissolva l'unità. ... Neppure separiamo dal popolo di Dio coloro che abbiamo relegato, in seguito a degradazione o a scomunica, al posto più umile della penitenza»[25].

L'esclusiva comunanza di un disegno favorisce la formazione di un *ius proprium*, di un apparato di norme nell'organizzazione di una formazione sociale, che trova il proprio principio costitutivo e aggregante nel consenso personale (torna lo *iuris consensus* ciceroniano). La libera scelta del singolo di aderire alla corporazione è, in concreto, il vero ed unico elemento di coesione, che si manifesta anche dopo l'atto d'iniziazione nella compartecipazione e corresponsabilità delle scelte di ciascun membro. Nel sistema agostiniano la società cristiana è costruita idealmente intorno ai saldi pilastri della conversione e della fede da un gruppo di individui associati dall'adesione ad un comune credo[26]. Solo in virtù della grazia divina e non della consanguineità terrena si diventa fratelli:

«Quando si dice che la Chiesa è sorella di Cristo per parte di padre e non di madre, si fa riferimento non alla parentela derivante dalla nascita terrena, che passerà, ma a quella che deriva dalla grazia celeste, che rimarrà in eterno. Secondo tale grazia, noi non saremo più una razza mortale, avendo ricevuto il potere di essere chiamati figli di Dio e di esserlo realmente»[27].

Il popolo cristiano è la realizzazione della libertà dalla schiavitù del peccato secondo il concetto della volontà ricondotta al fine universale della salvezza. La natura sacramentale dell'incardinazione in *Ecclesia* rende unico il regno di Cristo (qui, visibilmente, Agostino si distacca dalla legge ed, ancor più, dal mondo dei romani): «... noi siamo il popolo di colui che fu chiamato Gesù proprio per la ragione che salvò il suo popolo dai peccati»[28].

La comunanza degli interessi legati alla generalità del fine ultraterreno unisce i membri legati da uno specifico vincolo. A coadunarli è un rapporto di tipo organico, di natura partecipativa e finalizzato al perseguimento di un interesse superiore, coinvolgente l'intero gruppo, il *popolo*, anche se qui Agostino utilizza i termini "*gens*" e "*gentes*":

«Tutte le genti nell'unico Signore sono una sola gente e costituiscono l'unità. Come ci sono la Chiesa e le Chiese, e quelle Chiese sono la Chiesa, così quelle genti sono la gente. Dapprima c'erano molte genti; ora c'è una gente sola ... Perché una sola è la fede, una sola la speranza, una sola la carità, una sola l'attesa. Infine, perché non dovrebbe essere una sola gente, se una sola è la patria? La patria è celeste, la patria è Gerusalemme. Chiunque non è suo cittadino non appartiene a questa gente; ma chiunque è suo cittadino appartiene all'unica gente di Dio. E questa gente si estende da Oriente ad Occidente, da settentrione fino al mare, nelle quattro parti del mondo intero»[29].

Tale concetto di popolo va indubbiamente oltre la definizione filosofica di Cicerone, ma è opportuno evidenziare le importanti convergenze, consistenti nella mancanza di rilievo degli elementi etnici e territoriali. L'universalismo politico romano è certamente differente dall'universalismo religioso cristiano, ma il popolo resta un insieme di cui i cittadini sono le parti, che si oppone sia al concetto di "Volk" sia a quello di "nazione" o di "Staat", la cui base è etnica-nazionale o razziale, quantunque possa rivestirsi di una colorazione religiosa. Contrariamente all'uso di Agostino, tuttavia, nella lingua latina, che la Chiesa pian piano trasformerà nel c.d. latino perenne, non è dato assimilare *populus* ad altre espressioni, quali *natio* ed appunto *gens*[30].

3. – *Populus Dei* e *communio* mistico-giuridica: un'alternativa inesistente nel quadro di riferimento storico

Una domanda potrebbe sorgere, guardando al corpo basilare di leggi oggi in vigore per la Chiesa latina e le Chiese orientali cattoliche. In esso è certamente presente e viva la categoria di "popolo di Dio", ma qualcuno si è chiesto se questa possa esprimere, da sola, l'intima natura della Chiesa o se, invece, sia necessario un recupero non solo ecclesiologico, ma anche ermeneutico e storico, della categoria di "comunione" nella sua rilevanza teologico-biblica[31].

Per quanto è possibile ritenere, a nostro convincimento, non si tratta di riproporre due prospettive fra loro confliggenti nel quadro del rinnovamento conciliare, quella giuridica di "populus" e quella di comunione. Fra gli elementi, che contraddistinguono l'immagine genuina della Chiesa, facendo riferimento al lungo cammino che ne ha caratterizzato l'esistenza nel corso dei secoli, la Costituzione *Sacrae disciplinae leges*, di promulgazione del nuovo codice di diritto canonico per la Chiesa latina, ha posto in evidenza tanto la dottrina, secondo cui la Chiesa viene presentata come popolo di Dio (*Lumen Gentium*, 2) e l'autorità gerarchica come servizio (*ibidem*, 3), quanto la dottrina per la quale la Chiesa viene riguardata quale "comunione" sia a livello istituzionale, anche interecclesiale, sia a livello individuale dei rapporti fra i fedeli cristiani o le loro associazioni.

Tale imprescindibile criterio, che, come abbiamo visto, vale a meglio chiarire lo stesso concetto di *populus Dei*, è immanente alla vita della Chiesa e perciò formalmente idoneo a distinguere, in maniera inimitabile, il diritto del popolo di Dio e a definire la Chiesa stessa, comunità spirituale di credenti «*quae in gloria Dei consummabitur*»[32]. In questo senso il principio di comunione è illuminante rispetto a molteplici settori della vita *della* Chiesa e *nella* Chiesa[33], incluso il fine della *salus*

animarum, data l'interpretazione riduttiva e solo *escatologica* tuttora dominante nella dottrina canonistica[34].

Come il concetto di popolo di Dio, anche nella specificazione di popolo cristiano (magistralmente scolpito da Agostino), così quello di *communio* offre interessantissimi spunti al giurista, specialmente agli inizi della vita della Chiesa[35]. Un'approfondita indagine, estesa al periodo pre-costantiniano, potrebbe anzi fornire molteplici dati circa la prevalenza degli aspetti giuridici su quelli teologici della *communio* o, quanto meno, potrebbe servire a spiegare la compenetrazione, senza confusione, dei due aspetti[36].

In conclusione la prospettiva comunionale, se ben intesa dall'angolo visuale teologico e giuridico, anche e principalmente nell'angolazione della *Lumen Gentium*, non si oppone alle altre, note immagini della Chiesa, Corpo di Cristo, tempio dello Spirito, *popolo di Dio*, «una plebe adunata dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»[37]. Intende, infatti, tale nuova ed antica prospettiva unicamente donare ad esse «il contenuto e il riferimento teologico sorgivo, singolare e originale, e permette di comprendere il mistero della Chiesa all'interno della relazione, essenziale e rivelata, con il mistero di Dio»[38].

* Relazione presentata nel XXVII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «*Il Popolo nella storia e nel diritto. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*» (Roma, Campidoglio, 19-21 aprile 2007); seminario organizzato dall'Unità di ricerca 'Giorgio La Pira' del Consiglio Nazionale delle Ricerche e dall'Istituto di Storia Russa dell'Accademia delle Scienze di Russia, con il contributo dell'Università di Roma "La Sapienza".

[1] Con attenzione alle fonti patristiche ed intorno alle diverse espressioni utilizzate, fra le quali *plebs Dei*, che non assume una connotazione negativa nel latino paleo-cristiano, fra gli altri cfr. M.P. BACCARI, *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Torino 1996, 179 ss.

[2] *Sermo CCC*, cap. I, 1, in *PL* 38, col. 1377.

[3] «... *Ipse enim populus, aliis decedentibus, aliisque nascentibus, idem est populus. Sacramenta sunt mutata, non fides. Signa mutata sunt quibus aliquid significabatur, non res quae significabatur...*» (*Sermo XIX*, in *PL* 38, 3, col. 133).

[4] *Adversus Judaeos*, cap. III, 4, in *PL* 42, col. 53.

[5] *Ibidem*, cap. VII, 9, col. 58.

[6] «... *Per illos sanctos patriarchas et prophetas carnali populo Israel, qui postea etiam Iudaei appellati sunt, et visibilia beneficia ministrabantur quae carnaliter a Domino desiderabant ...*» (*De catechizandis rudibus*, cap. XIX, 33, in *PL* 40, col. 334 s.).

[7] «... *Haec et ad Jacob nepotem Abrahae..., qui etiam Israel appellatus est, ex quo universus ille populus et propagatus et nominatus est, ut hujus populi Deus appellaretur*

Deus Israel: non quod ipse non sit Deus omnium Gentium, sive nescientium, sive jam scientium: sed quia in isto populo voluit manifestius apparere virtutem promissorum suorum. Ille enim populus primo in Aegypto multiplicatus, et de illa servitute per Moysen in multis signis portentisque liberatus, debellatis plurimis Gentibus terram etiam promissionis accepit, in qua regnavit per regos suos de tribu Juda exortos... Ecce nunc fit, ecce nunc gentes ab extremo terrae veniunt ad Christum ita dicentes, et simulacra frangentes. Et hoc enim magnum est, quod Deus praestitit Ecclesiae suae ubique diffusae, ut gens Judaea merito debellata et dispersa per terras, ne a nobis haec composita putarentur, codices prophetiarum nostrarum ubique portaret...» (De consensu evangelistarum, liber I, cap. XXV, 39, cap. XXVI, 40, in PL 34, coll. 1060 s.).

[8] *Enarratio in psalmum LXXVII, cit., cap. VIII, in PL 36, col. 988.*

[9] *De scriptura sacra speculum, praefatio, in PL 34, col. 889.*

[10] «... Vera autem justitia non est, nisi in ea republica, cujus conditor retorque Christus est; si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius; in ea certe civitate est vera justitia, de qua Scriptura sancta dicit, Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei ...» (De civitate Dei contra paganos, liber II, cap. XXI, 4, in PL 41, coll. 68 s.).

[11] «Unde Dominus jam per Evangelii gratiam ad summam pacem populum deducens, huic gradui superaedificavit alterum; ut qui jam audierat non ampliorem vindictam, quam quisque laesus esset, reddere, placata mente totum se donare gauderet» (Contra Adimantum Manichaei discipulum, cap. VIII, in PL 42, col. 139).

[12] «... natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est» (De Legibus 1.43).

[13] «... ut quemadmodum justus unus, ita coetus populusque justorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum: ubi ergo non est ista justitia, profecto non est coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est: quia res populi non est, ubi ipse populus non est» (De civitate Dei contra paganos, liber XIX, cap. XXIII, 5, in PL 41, col. 655). Le espressioni centrali, come noto, sono di Cicerone (De republica 1.25.39). Cfr., fra gli altri (per la comprensione della definizione), M.P. BACCARI, *Dall'Urbs alla comunione dei popoli*, in *Euntes docete*, 2003, 185 s. Il criterio dell'*utilitas* in Cicerone, a nostro avviso, differisce da quello ulpiano (D. 1.1.1.2), posto dal Fedele alla base della sua rigorosa concezione panpubblicistica dell'ordinamento canonico (P. FEDELE, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973, 23), anche se, nella più genuina concezione romana, le nozioni di *publicus* e *privatus*, «pur se distinte in vario modo, non sono mai assolutamente contrapposte» (P. CATALANO, *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino 1990, I, 186). Sull'aspetto volontaristico, cioè sul consenso rilevante per il diritto della più antica definizione di Cicerone, vanno ricordati anche, dello stesso, *Pro Balbo* 12.29 e, specialmente 13.31: «ne quis invitus civitate mutetur neve in civitate maneat invitus!».

[14] «... in ea societate viveret, ubi nemini licebat dicere aliquid suum, sed essent illis omnia communia ...» (Sermo CCCLVI, 2, in PL 39, col. 1575).

[15] «... quorum nemo dicebat aliquid proprium, sed erant illis omnia communia» (Enarratio in psalmum LXXVIII, 2, in PL 36, col. 1010).

[16] «Fac nos beatos de te, quia Beatus populus, cujus est Dominus Deus ipsius. Nec irascitur si dixerimus de Deo, Fundus noster. Legimus enim quoniam Dominus pars haereditatis meae» (Sermo CXIII, cap. VI, in PL 38, col. 651).

[17] «... Iudaei...quando crediderunt in Christum, attente quid fecerint. Quidquid habuerunt, vendiderunt, et posuerunt pretia praediorum suorum ante Apostolorum pedes: et distribuebatur unicuique, prout cuique opus erat ...» (Sermo CCLII, cap. III, 3, in PL 38, col. 1173).

[18] «... Sic autem omnia illa conversa sunt millia hominum, ut res suas venderent, et pretia rerum suarum ante pedes Apostolorum ponerent ... hoc fecerunt subito tot millia eorum hominum ...» (Enarratio in psalmum XCIV, 7, in PL 37, col. 1222).

[19] «... eos qui in mediis turbis agendo ac suadendo populis praesunt, non ut praesint, sed ut prosint: quia dum isti actuosi et negotiosi homines, per quos multitudinis administratur utilitas, et quorum auctoritas populis chara est ...» (Contra Faustum Manichaeum, liber XXII, cap. LVI, in PL 42, col. 436).

[20] «Sed quia bonum est ut etiam haec vita latius innotescens popularem gloriam mereatur, injustum est autem ut eam consequatur, si amatorem suum administrandis ecclesiasticis curis aptum et idoneum in otio detinet, nec gubernationi communis utilitatis impertit ...» (ibidem, cap. LVII, col. 436).

[21] De officiis 1.153-155.

[22] «Quis non videat hoc geri toto orbe terrarum, venire homines ex operibus saeculi et ire in otium cognoscendae et contemplandae veritatis, tanquam in amplexum Rachel; et excipi de transverso ecclesiastica necessitate, atque ordinari in laborem, tanquam Lia dicente, Ad me intrabis? Quibus caste mysterium Dei dispensantibus, ut in nocte hujus saeculi filios generent fidei ...» (ibidem, cap. LVIII, col. 437).

[23] «Excellenti ergo sanctitate eminentes in Ecclesia, montes sunt; qui idonei sunt et alios docere, sic loquendo ut fideliter instruantur, sic vivendo ut salubriter imitentur: colles autem sunt illorum excellentiam sua obedientia subsequentes. Quare ergo montes pacem, et colles justitiam? An forte nihil interesset, etiamsi ita diceretur: Suscipiant montes justitiam populo, et colles pacem? Utrisque enim justitia, et utrisque pax necessaria est: et fieri potest ut alio nomine pax appellata sit ipsa justitia; haec est enim vera pax, non qualem injusti inter se faciunt...Excellentes quippe in Ecclesia, paci debent vigilantia intentione consulere; ne propter suos honores superbe agendo schismata faciant, unitatis compage disrupta. Colles autem ita eos imitando et obediendo subsequentur, ut eis Christum anteponant ...» (Enarratio in psalmum LXXI, 5, in PL 36, col. 904).

[24] «Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus obedienti sibi, ut sacrificium non offerat, nisi tantummodo sibi..., caret justitiae veritate» (De civitate Dei contra paganos, liber XIX, cap. XXIV in PL 41, col. 656).

[25] « ... ita sane ut nec emendationis vigilantia quiescat, corripiendo, degradando, excommunicando, caeterisque coercionibus licitis atque concessis, quae salva unitatis pace in Ecclesia quotidie fiunt secundum praeceptum apostolicum charitate servata...Sic enim et disciplina servat patientiam, et patientia temperat disciplinam; et utrumque refertur ad charitatem, ne forte aut indisciplinata patientia foveat iniquitatem, aut impatiens disciplina dissipet unitatem... Neque ... a populo Dei separamus, quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem poenitendi locum redigimus» (Ad Donatistas post collationem, capp. IV, 6, XX, 28, in PL 43, coll. 656 ss.).

[26] Si entra a far parte di questo popolo non per legami di sangue ma per comunione di fede: «... nos promerendo Deum, de genere Abrahae facti sumus, non pertinentes ad carnem, sed pertinentes ad fidem. Imitati enim fidem, filii facti sumus: illi autem degenerando a fide, exhaeredari meruerunt ...» (Enarratio in psalmum LXXXIV, 4, in PL 37, col. 1071).

[27] «Cum autem dicitur de patre esse sororem Christi Ecclesiam, non de matre, non terrenae generationis quae evacuabitur, sed gratiae coelestis quae in aeternum manebit, cognatio commendatur. Secundum quam gratiam genus mortale non erimus, accepta protestate ut filii Dei vocemur et simus ...» (Contra Faustum Manichaeum, Liber XXII, cit., capp. XXXIX, col. 425).

[28] Il battesimo contraddistingue il popolo cristiano. Così Agostino: «... populus ejus sumus, qui propterea est appellatus Jesus, quia salvum facit populum suum a peccatis eorum ...» (Operis imperfecti contra Julianum, liber II, cap. II, in PL 45, col. 1143).

[29] «... omnes gentes in uno una; ipsa est unitas. Quomodo enim Ecclesia et Ecclesiae, illae Ecclesiae quae Ecclesia; sic illa gens quae gentes: antea gentes, multae gentes; modo una gens. Quare una gens? Quia una fides, quia una spes, quia una charitas, quia una exspectatio. Postremo quare non una gens, si una patria? Patria coelestis est, patria

Jerusalem est: qui quis inde civis non est, ad istam gentem non pertinet; quisquis autem inde civis est, in una gente Dei est. Et haec gens ab oriente in occidentem, ab aquilone et mari distenditur per quatuor partes totius orbis ...» (Enarratio in psalmum LXXXV, 14, in PL 37, coll. 1091-1092).

[30] Cfr. Cicerone, *De officiis* 1.53.

[31] Cfr. G. CALABRESE, *Quaestiones disputatae: Chiesa come "popolo di Dio" o Chiesa come "comunione"?* *Ermeneutica e recezione della Lumen Gentium*, in *Rassegna di teologia* (46) 2005, 695-717.

[32] W. ONCLIN, *Opera consultorum in parandis canonum schematibus*, in *Communicationes*, 1971, 51.

[33] Cfr. R. BACCARI, *La comunione ecclesiale, sintesi di accentramento e decentramento*, in *Scritti minori di Renato Baccari*, a cura di R. COPPOLA, Bari, I, 1997, 105-114.

[34] Cfr. le anticipazioni di A. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, 59.

[35] Cfr. i magisteriali approfondimenti sul pensiero di Sant'Agostino circa la Chiesa, tornati alla ribalta dopo la visita pastorale di Benedetto XVI a Pavia, presso il sepolcro del *Doctor gratie* (21-22 aprile 2007, all'indomani della sessione dei lavori del nostro seminario dedicata al *populus Dei*), davanti alla penna di J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano 2005. Cfr. altresì, per uno sguardo d'insieme sui problemi di fondo dell'ecclesiologia, ID, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1992.

[36] Cfr. R. COPPOLA, *La non esigibilità nel diritto penale canonico. Dottrine generali e tecniche interpretative*, Bari 1992, *passim*. Per i concetti di *communio*, mistica e societaria, cfr. G. D'ERCOLE, *Communio - Collegialità - Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum*, Roma 1964, 59-66; ID., *L'essenza del Vangelo nel tempo. Il fine individuale nella costituzione dell'"esse christianum" e il fine sociale della Chiesa*, Roma 1969, 135 ss.; *Acta conventus internationalis de historia sollicitudinis omnium Ecclesiarum. "Comunione interecclesiale - Collegialità - Primato - Ecumenismo*, Roma 1972. Dopo la recezione codiciale della dottrina della *communio* cfr., in particolare, G. SARACENI, *Riflessioni preliminari a una costituzione giuridica della Chiesa in quanto comunione*, in AA.VV., *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. BERTOLINO, Torino 1991, 189 ss. Sull'utilizzazione del termine *communio* nella Bibbia, specialmente nel Nuovo Testamento, cfr. R. COPPOLA, *La non esigibilità* cit., 180 s.

[37] «... *de unitate Patris, et Filii, et Spiritus sancti, plebs adunata*» (CYPRIANUS, *De oratione Dominica*, cap. XXIII, in PL 4, col. 553).

[38] G. CALABRESE, *op. cit.*, 713.

DAN BERINDEI
Académie Roumaine

Garibaldi et les Roumains *

Giuseppe Garibaldi occupe une position de façade non seulement dans l'histoire de l'Italie moderne, mais dans celle de l'humanité. Sa puissante personnalité et son nom se retrouvent présents à maintes reprises dans divers pays du monde. Après deux siècles Garibaldi reste encore un symbole. Courage, sacrifice de soi, désintéressement, patriotisme, ouverture vers toutes les nations, bonté, intelligence pragmatique, l'art d'entraîner les autres ont caractérisé l'héros italien. Il est encore un modèle rarement suivi par les hommes politiques et d'ailleurs il est presque impossible que tous ces traits caractéristiques et ces aptitudes puissent se retrouver dans un autre être humain.

Parmi les peuples qui ont provoqué l'attention de ce grand italien et qui eux-mêmes ont accordé une attention à l'héros se retrouvent aussi les Roumains. Garibaldi a appartenu au XIXe siècle, siècle où se forgèrent les Etats nationaux italien et roumain. On assista, par ailleurs, maintes fois à une histoire parallèle. Il suffit de souligner que l'année 1859 représenta pour les deux nations le moment du début d'un irréversible processus d'unification. Quand eut lieu dans les principautés de Moldavie et de Valachie la double élection d'Alexandre Jean Cuza, ce fut Cavour qui considéra l'événement en tant que «triomphe de la politique de la France et de la Sardaigne en Orient»[1] et c'est toujours lui qui exclama, en recevant Basile Alecsandri, le premier ministre d'affaires étrangères du prince Cuza: «L'Union des Principautés ... représente le commencement d'une nouvelle ère dans le système politique de l'Europe». Il avait ajouté que cette unification allait préparer «l'union de tous les Italiens en un seul corps, car aujourd'hui personne ne peut que le fait miraculeux qui a eu lieu aux pieds des Carpates ne se réalise pas aussi aux pieds des Alpes»[2]. C'est, d'ailleurs, ce qui advint quelques mois plus tard.

Le processus de constitution et d'organisation de l'Etat national roumain se déroula en étroite liaison avec le processus similaire qui avait lieu en Italie. Cavour prêta son soutien aux dirigeants roumains et ce furent également Mazzini et Garibaldi qui se retrouvent dans le mental de maints Roumains pendant ces années où sur la carte de l'Europe se sont retrouvés les deux Etats nationaux.

L'attention que Garibaldi accorda aux Roumains s'explique en premier lieu par l'intérêt qu'il a porté à toutes les nations qui luttèrent pour leur affirmation, mais à cela s'est ajouté sans doute les liens qui existaient entre les Roumains et Rome. Il a évoqué maintes fois «la colonia di Traiano» et évidemment que le nom que portaient ces parents lointains des nations romanes occidentales et en premier lieu des Italiens n'a pas pu laisser indifférent le grand héros. On doit ajouter qu'à leur tour les Roumains se sont trouvés sous l'impact de Garibaldi et de ses actions.

Garibaldi a connu le lointain espace de la Mer Noire à 25 ans, quand il navigua sur le vaisseau "Constanza". C'est à Constantinople et à Odessa qu'il a pris contact avec des théories qui allaient l'influencer au cours de son existence et avec la "Giovine Italia". Il participa à la lutte de libération en Amérique du Sud, il marqua par sa puissante personnalité la révolution et la guerre de libération italienne en 1848-1849.

Toutefois, les moments décisifs des processus de constitution des Etats nationaux italien et roumain allaient encore tarder une décennie. La guerre de Crimée et surtout le Congrès de Paris ont préparé les évolutions ultérieures. Le Piémont gagna par suite de sa participation à la conflagration un nouveau statut international, comptant parmi les sept grandes puissances, quant aux Roumains des Principautés ils furent soumis à la garantie collective des puissances et non plus à une protection exclusive. Par la Convention de Paris du 7/19 août 1858 la Valachie et la Moldavie furent dotées d'une loi fondamentale modernisant et indirectement on leur a offert la possibilité de s'unifier, ce qui advint au début de 1859 par la double élection du colonel Cuza. Grâce aux puissances bienveillantes aux vœux des Roumains, en premier lieu la France et le Piémont, cette double élection sera ratifiée par le concert des puissances.

Cependant, le processus de construction de l'Etat national et moderne roumain fut loin d'être facile. Il s'agissait tout d'abord d'unifier les institutions des deux pays, donc de parachever leur unité dans le cadre du nouvel Etat et à faire face aux positions hostiles d'une partie des puissances. Le concours prêté aux deux principautés par les puissances bienveillantes fut essentiel à cet égard. Le Piémont et à partir de 1861 l'Italie comptèrent parmi elles.

En plus, le Piémont représentait aussi pour les Roumains le pays modèle et ses grands dirigeants étaient perçus par eux en tant que personnalités marquantes de l'humanité. Ce fut le cas de Cavour, de Mazzini et surtout celui de Garibaldi. Démètre Brătianu, l'un des chefs radicaux roumains, avait travaillé de longues années avec Mazzini au sein du Comité démocratique de Londres[3], tandis que C.A. Rosetti, un autre chef radical roumain relatait à un ami en 1851, quand il était exilé, que sa petite fille ayant 5 ans prononçait le nom de l'héros italien et montrait son portrait[4]; d'ailleurs, quelques décennies plus tard, à Bucarest, le

bureau de Rosetti était orné des portraits de Mazzini et Garibaldi[5]; une estampe de ce dernier avec une dédicace à Rosetti se trouve à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine.

Une décennie après la révolution de 1848, Garibaldi devint l'un des principaux dirigeants du processus de libération et d'unification italienne. Il seconda tacitement Cavour et il fut l'un des grands artisans de la constitution de l'Italie moderne. C'est à la fin du printemps et pendant l'été 1859, quand à son tour le prince Cuza avait espéré engager son pays dans la guerre afin de hâter l'unification des provinces à majorité roumaines de l'empire d'Autriche, que Garibaldi devint l'un des héros des journaux roumains. «Garibaldi, écrivait-on dans le journal "Românul", a forcé le Tessin et il est entré en Lombardie lui le premier», quelques jours plus tard on évoquait «les victoires éclatantes» de l'héros et dans un autre numéro on commentait: «Les victoires de Garibaldi ont comblé les espoirs de tous les admirateurs de cet homme qui croyaient seulement dans sa vaillance et non dans la force de son étendard. Le courageux chef des volontaires ou mieux dire l'étendard de la liberté et de l'indépendance italienne, est entré ... à Como, au son des cloches»[6]. Dans plusieurs journaux fut publiée une biographie de Garibaldi[7] et le mazzinien Marcantonio Canini, rédacteur du journal "Buletinul resbelului din Italia", publié pendant l'été 1859 à Bucarest, commentait dans un article: «Si le jour de l'insurrection, de l'union de tous les Roumains va sonner prochainement, que Dieu fasse qu'aussi la Roumanie ait un Garibaldi!»[8].

Mais tout comme le processus d'unification des Roumains, celui des Italiens continua. En novembre 1859 dans un article du journal bucarestois "Românul" on montrait que la question italienne préoccupait «toute l'Europe», mais qu'elle devait occuper en ce qui concernait les Roumains «la première place», non seulement à cause des «liens de sang qui sont si étroits entre l'Italie et la Roumanie», mais aussi comme un exemple, l'Italie jouissant «de la sympathie et du respect de tous les peuples»[9]. L'Italie centrale se rattacha au royaume du Piémont. Quelques jours plus tard, le 12/24 mars 1860, eut lieu une manifestation devant le consulat général du Piémont, à laquelle prirent part quelques milliers de Bucarestois, où retentirent des cris enthousiastes tels que: «Vive l'Italie unie!» et «Vive Cavour et Garibaldi!»[10].

Ensuite, à partir du mois de mai 1860, Giuseppe Garibaldi démontra ses extraordinaires capacités et son patriotisme, dans la campagne des "mille" qu'il dirigea à main sûre. "Românul" nommait alors Garibaldi «le général de l'indépendance», pour "Naționalul" il était «l'illustre homme d'Etat de l'Italie» et «le célèbre général», pour "Dâmbovița" «le vieux héros de la liberté» et pour "Steaua Dunării" «le grand partisan» et «l'intelligence et le bras d'un peuple assoiffé de liberté», les organes de la presse roumaine le couvrant de leurs

éloges[11]. Au moment quand l'action des Mille commença en Sicile, le moment était ainsi décrit par la "Steaua Dunării" dans un style ampoulé, mais plein de sentiment: «Garibaldi, ce soldat audacieux, ce vaillant Italien, protégé par le génie de la civilisation qui le défend afin de lui permettre de combattre pour la liberté des peuples, Garibaldi, ce grand général, ce grand marin, tout aussi habile à défendre une forteresse qu'à se jouer d'une escadre, Garibaldi, l'un de ces héros qu'un peuple produit de temps en temps lorsqu'il veut se libérer, se délivrer sans autre concours que celui du destin de sa patrie, sans autre espoir que la justice et le droit des peuples, passe en Sicile pour affronter les troupes régulières d'un vaste royaume...»[12].

La lutte des volontaires de Garibaldi fut suivie pas à pas, avec une pleine confiance dans le succès final de leur action, car, comme l'écrivait "Românul", «pour ceux qui combattent sous un tel étendard, combattre et vaincre ne font qu'un»[13]. Des colonnes entières y furent consacrées dans toute la presse roumaine, où les informations étaient interrompues pour céder la place à des commentaires enthousiastes. A mi-juin, "Românul", prenant de nouveau attitude en faveur de Garibaldi, déclarait que cet homme «donne la liberté aux opprimés, la justice aux déshérités, le pain aux affamés, des vêtements aux pauvres, dévêtus par le gouvernement de droit divin, et à tous l'allégresse, la joie et son amitié». On ajoutait: «le révolutionnaire convoque le Parlement sicilien et bientôt il convoquera aussi le Parlement napolitain aux fins de décréter l'union avec le Piémont» et de former ainsi l'Etat italien «fort et indivisible». «Voilà, concluait le journal, ce que fait Garibaldi et tout le monde est et sera avec lui»[14]. Les mois suivantes, "Naționalul" commentait le 21 juillet/2 août 1860 que «l'illustre Garibaldi s'achemine à pas gigantesques vers la victoire et la complète unité italienne», tandis que "Steaua Dunării" annonçait que «Garibaldi poursuit sa marche triomphale à travers la Calabre»[15] et que "Românul" parlait «des miracles que le génie de la liberté fait avec les Italiens placés sous l'étendard de Garibaldi» et profitait de l'occasion pour affirmer que «l'Italie a besoin d'une capitale naturelle et cette capitale ne saurait être autre que Rome»[16].

Tandis que l'armée garibaldienne prenait possession de tout le royaume du roi des Deux Siciles que Garibaldi allait offrir à Victor Emmanuel II, le publiciste radical roumain C.D. Aricescu lui dédia des vers publiés en septembre dans le "Românul":

«Mais qui est donc celui dont le nom sonore
Inspire la terreur, l'épouvante aux despotes du monde?
C'est le brave Garibaldi, le soldat démocrate,
C'est le glaive de l'Italie, son étendard sacré...
Giuseppe Garibaldi, héros immortel,
Tu es pour ce peuple un dieu, un sauveur!...

Ô, puisse les Roumains s'enthousiasmer
Pour tes faits héroïques et les imiter!»[17].

Dans les rangs des combattants garibaldiens les Roumains n'y manquèrent pas, étant identifiés au moins 70[18]. Quelques officiers et des dizaines de soldats, ainsi que des sous-officiers roumains, des Transylvains, ont combattu sous la bannière de la légion hongroise, à eux s'ajoutant aussi d'autres soldats et officiers roumains dans d'autres unités de l'armée garibaldienne. «En Sicile, écrivait C.A Rosetti en 1861 à ses amis Paul Bataillard et J.A. Ubcini, demandez et on vous dira que c'étaient des Roumains ceux qui combattaient sous le drapeau hongrois et que ce sang versé d'une manière tellement noble que Garibaldi le saluait avec reconnaissance était même son sang, du sang romain»[19]. D'ailleurs l'impact exercé sur les Roumains par la campagne des Mille et surtout par le comportement de Garibaldi fut puissant. Une année plus tard, c'est Jean Brătianu, chef des radicaux, qui exprimait son admiration pour «l'héroïque courage de Garibaldi», car, montrait-il en évoquant ce qui s'était passé, «Garibaldi, chevalier et héros de la démocratie, arma l'Italie et mis sur pied comme par miracle des légions de volontaires»[20].

Pour maints Européens Garibaldi était, d'ailleurs, le symbole de la lutte de libération. C'était aussi le cas des Roumains, surtout qu'on discutait le projet d'une action de libération de l'Europe du Sud-Est dirigée par l'héros de Caprera. En plus, les Roumains ne représentaient pas une inconnue pour Garibaldi. En juillet 1861, il s'adressait Dora d'Istria - pseudonyme littéraire de la princesse roumaine Hélène Ghica - lui sollicitant de soutenir une entente roumano-hongroise et lui confessant ses sentiments envers son peuple. «Tra la patria vostra e il popolo italiano, écrivait-il, esistono tanti motivi di affezione»[21].

En mars 1862, Garibaldi reçoit la visite d'un groupe de jeunes Roumains. L'un des visiteurs a tenu un discours enflammé. «Général, nous voyons en vous un grand citoyen; les historiens de Grèce et de Rome – notre mère patrie – ne nous ont pas montré l'un plus grand». Au nom de dix millions de Roumains, donc aussi à celui qui se trouvait sous la domination des empires autrichien et russe, il déclara à Garibaldi: «Pour notre peuple, comme pour tous les autres, vous êtes un mythe, un symbole de la grandeur, de la bonté, de la gloire, sans aucune ombre de basse ambition ou d'intérêts mesquins. Les nations qui geignent sous le joug des tyrans vous implorent en tant que libérateur, tendent leurs bras vers vous en tant que sauveur». «N'importe où apparaîtra la chemise rouge, continua-t-il, où luira l'épée de Garibaldi, nous sommes sûrs que les droits des Roumains seront défendus». À son tour, le général s'adressa aux jeunes Roumains, leur promettant son soutien pour le renforcement de la "nationalité" roumaine et leur demandant à propager «surtout la fraternité, l'alliance, la concorde des peuples», l'ennemi commun étant

dans sa vision l'empire d'Autriche[22]. Deux jours après cette visite, Garibaldi adressa un message à ses jeunes visiteurs. «Les Roumains restant fermement à leur poste dans l'assemblée des nations, vous méritez leur fraternité et surtout celle de l'Italie, avec laquelle vous avez une communauté de sang, une communauté d'origine... que nous donnons ensemble le dernier coup à la tyrannie»[23].

Les plans d'actions balkaniques ne se réalisèrent pas, ni en 1861, ni en 1862, par contre Garibaldi tenta en été 1862 la libération de Rome. Blessé à Aspromonte et ensuite consigné à Varignano, le sort de l'héros impressionna ses partisans du monde entier. En apprenant la nouvelle de la tentative de Garibaldi, C.A. Rosetti manifesta toute son inquiétude par rapport au sort de l'héros dans une lettre à son disciple et ami Eugeniu Carada[24]. Ensuite il lui adressa les lignes suivantes par l'intermédiaire de son journal "Românul": «Salut à toi, porteur du saint étendard de l'indépendance et de l'unité nationale! On dit que tu est tombé, mais ton sacrifice te rend plus grand que jamais et la Roumanie, qui a entendu et compris les battements de ton cœur, s'enhardit maintenant à lever sa voix vers toi pour te dire qu'elle te reconnaît, te respecte, t'aime, te vénère, te comprend...»[25]. Pendant plusieurs mois, les numéros du journal consigneront les nouvelles qu'Augusto Vecchi, l'aide de camp de Garibaldi, envoya régulièrement à Rosetti. En octobre, Vecchi télégraphiait plein d'optimisme. «Il est alerte donnant l'impression qu'il n'est pas blessé. Il vous remercie pour votre amour et vous prie de saluer à sa place le peuple roumain»[26]. Dans un autre numéro, Rosetti écrivait enthousiaste: «Vive notre général! Vive Garibaldi!»[27]. L'année suivante, allaient arriver à Bucarest deux messagers de Mazzini, que celui-ci recommandait «au nom de Garibaldi» et de soi-même[28]. Dans une lettre adressée de Bucarest à l'héros, le lieutenant-colonel Frigyesi lui décrivait Rosetti en tant qu'«excellent patriote qui vous est très dévoué»[29]. L'héros italien écrivait lui-aussi à C.A. Rosetti: «Je reçois régulièrement ton journal et je dois te remercier pour cela»[30]. D'ailleurs, treize ans plus tard, en 1876, Garibaldi montrait au député roumain Negură qu'il recevait toujours "Românul" et qu'il comprenait même «quelque peu de la langue roumaine»[31].

En 1866, année décisive aussi pour les destinées des Roumains, les événements de la guerre et évidemment les nouveaux faits d'armes de Garibaldi furent suivis avec intérêt et même passion par les journaux roumains et en premier lieu par ceux se trouvant sur des positions politiques similaires[32]. En août, "Românul" annonçait que "la mission" de Garibaldi était presque accomplie - après la libération de Venise - et que le problème de Rome restait le seul qui devait encore être solutionné[33]. Tandis que Garibaldi donnait cours à ses sentiments envers les nations sud-est européennes en écrivant dans ses Mémoires «combien d'éléments sympathiques et amis» on y trouvait à l'Est de

l'Europe, Dora d'Istria s'adressa au général en lui exprimant sa conviction «che sarà infine permesso ai Romeni, ai Serbi, ai Bulgari, agli Albanesi e ai Greci di lavorare, colle altre nazioni cristiane, al benessere e al progresso del genere umano»[34].

Moins d'une demi décennie plus tard, Rome devenait la capitale de l'Italie moderne. L'événement fut salué avec satisfaction dans la presse roumaine[35]. Cependant, dans le journal de C.A. Rosetti on notait: «Seuls les vieux Garibaldi et Mazzini ne sont pas satisfaits». «Mais, continuait-on, beaucoup de temps ne passera pas et leur idéal, auquel ils ont sacrifié toute leur vie, se réalisera et alors nous allons crier tous: Vive la République romaine rajeunie des Brutus et des Catons!»[36]. Après quelques mois, on salua la participation de Garibaldi à la guerre aux cotées de la France envahie. Le commentaire est significatif, montrant la foi qu'on avait dans sa force et une admiration inébranlable. «Garibaldi c'est l'homme victoire; la cause pour laquelle il a lutté a toujours triomphée, parce qu'elle était celle du droit, de l'humanité, de la liberté. Garibaldi est l'unité italienne, Garibaldi est Rome capitale, les deux accomplies; Garibaldi sera en France le pôle magnétique qui attirera autour de lui des milliers de combattants»[37].

Quand la crise orientale s'est produit en 1875, Garibaldi a suivi les événements avec attention et intérêt, en considérant que c'était le moment propice pour que le drapeau de la liberté soit levé par le nations de la zone. Il était maintenant un vieil homme, mais son âme était restée jeune et ardente. A son disciple et admirateur roumain, le garibaldien Ștefan Sihleanu il donnait le conseil que les Roumains s'engagent aussi dans la lutte commune de libération dans laquelle s'étaient engagés les peuples balkaniques[38]. Le député roumain Negură lui rendit visite. Il fut impressionné par le général. «Devant Garibaldi, décrivait-il l'entrevue, je me suis senti frappé d'étonnement». «Nature dotée, par sa figure, son allure, par ses expressions, par sa voix, par ses gestes, par le costume, enfin par tout ce qui lui appartient à commander au Monde entier», le caractérisait Negură. «Il est de haute taille, continuait-il, beau et sympathique, une voix forte et sonore, des yeux petits et noirs, la figure blonde», en ajoutant: «des manières naturelles et élégantes, d'une simplicité tout à fait démocratique»[39].

Garibaldi transmit des instructions au colonel Sgarellino, commandant de la légion de volontaires italiens luttant en Serbie, le conseillant de lutter aux cotées de l'armée roumaine. «Que vos volontaires disent aux frères roumains que, même de loin, la pensée et le cœur de Garibaldi sont auprès d'eux. Que Dieu fasse que la victoire soit avec eux!»[40]. Le général fut satisfait par le nouvelles qui lui sont parvenues du front balkanique concernant les faits d'armes des Roumains. Il leur adressa un encouragement public, en soulignant les rapports particuliers existants entre Italiens et Roumains: «Les

descendants de nos antiques légions, les Roumains, écrivait-il, luttent avec héroïsme sur les rives du Danube pour leur indépendance; je crois qu'il serait opportun faire entendre les applaudissements de la capitale du monde antique et de toute l'Italie, à l'adresse de nos valeureux frères de sang»[41]. A son tour, C.A. Rosetti considéra de son devoir de répondre par un télégramme. «Frère et maître, lui dépêcha-t-il, nous avons été contraints à verser notre sang pour reconquérir l'indépendance et pour montrer par les faits à nos calomniateurs que nous sommes encore sur le Danube les colons non dégénérés de Trajan. Le silence de nos frères d'Italie nous avait beaucoup peiné. Votre parole a été pour nous un arc-en-ciel qui nous assure que finalement que Rome a ses regards fixés sur nous. Nous vous remercions et nous allons vous remercier par des actes qui vont prouver que nous avons, comme vous, un foi inébranlable dans le droit et la justice[42]. Un autre télégramme, adressé par Garibaldi à Titus Dunca, toujours un garibaldien qui avait lutté sous ses ordres, réitérait ses félicitations à l'adresse des combattants roumains[43].

Une demi décennie plus tard, le cœur du grand Italien a cessé de battre. Démètre Gusti, le maire de Iassy lui a dédié, à cette occasion, un poème, intitulé "L'Italie" dans lequel était évoqué Garibaldi – l'«héros légende»[44]. Mais plus important fut le message adressé par Démètre Brătianu, président de la Chambre des Députés, à Domenico Farini, le président de la Chambre italienne. «Garibaldi appartient à l'Italie comme aux peuples qui ont lutté pour leur reconstruction nationale», écrivait-il, en exprimant au nom de la Chambre roumaine, «les sentiments de condoléances à l'Italie, patrie de l'illustre soldat de l'unité italienne, de l'infatigable défenseur de sa liberté». Dans la réponse de Farini était évoquée «la solidarité des deux peuples qui ont une origine commune et qui ont lutté pour leur reconstruction nationale et pour la liberté»[45].

Rome a représenté le trait d'union entre Garibaldi et les Roumains. Pour lui il s'agissait des descendants des soldats et des colons romains de l'empereur Trajan, tandis que pour eux Garibaldi était l'héros doté des vertus romaines, disposé à les comprendre et à les soutenir. La Cité éternelle était le point de rencontre, le centre de la latinité, la cité mère des nations romanes, tandis que Giuseppe Garibaldi représentait pour les Roumains, comme pour les Italiens et les autres nations du monde, un héros ressuscité des temps antiques, l'homme légende, celui qui avait été capable de conquérir un royaume avec mille hommes courageux!

* Relazione presentata nella Seduta conclusiva "Bicentenario della nascita di Giuseppe Garibaldi" del XXVII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma" «Il Popolo nella storia e nel diritto. Da Roma a Costantinopoli a Mosca» (Roma, Campidoglio, 19-21 aprile 2007); seminario organizzato dall'Unità di ricerca 'Giorgio La Pira' del Consiglio Nazionale delle Ricerche e dall'Istituto di Storia Russa dell'Accademia delle Scienze di Russia, con il contributo dell'Università di Roma "La Sapienza".

- [1] *Il carteggio Cavour-Nigra dal 1858 al 1861*, Bologna 1927, vol. II, 4.
- [2] V. ALECSANDRI, *Proză* (Prose), édition G.C. Nicolescu, Bucarest 1966, 558-559.
- [3] Voir AL. CRETZIANU, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu* (L'archive de Dumitru Brătianu), Bucarest 1934, vol. I et II.
- [4] C.A. ROSETTI, *Corespondență* (Correspondance), paru par les soins de Marin Bucur, Bucarest 1980, 264.
- [5] N. IORGA, *Istoria românilor prin călători străini* (Histoire des Roumains par l'intermédiaire des voyageurs étrangers), seconde édition, Bucarest 1929, vol. IV, 140.
- [6] "Românul", Bucarest, nn. des 21 mai/2 juin, 23 mai/4 juin et 26 mai/7 juin 1859, 237, 241 et 245.
- [7] "Românul", nn. des 4/16 et 7/19 juillet 1859, 315 et 319 et "Steaua Dunării. Zimbrul et Vulturul", Iassy, n. 107 du 25 mai 1859, 419.
- [8] "Buletinul resbelului din Italia", Bucarest, n. 5 du 7 juin 1859, 19.
- [9] "Românul", n. 125 du 10/22 novembre 1859, 575.
- [10] *Ibidem*, n. 75 du 15 mars 1860, 241.
- [11] "Românul", n. 124 du 5 mai 1860, 373; "Naționalul", nn. 43 et 45 des 2 et 9 juin 1860, 169 et 177; "Dâmbovița", n. 56 du 11 mai 1860, 219; "Steaua Dunării. Zimbrul și Vulturul", n. 87 du 24 mai 1860, 1. Voir aussi ȘTEFAN DELUREANU, *Românii alături de Garibaldi în expediția celor o mie*, in "Revista de Istorie" 35 (1982), n. 10, 1124-1138.
- [12] "Steaua Dunării, Zimbrul și Vulturul", n. 89 du 28 mai 1860, 3.
- [13] "Românul", n. 124 du 5 mai 1860, 373.
- [14] "Naționalul", n. 57 du 21 juillet 1860, 225.
- [15] "Steaua Dunării. Zimbrul și Vulturul", n. 99 du 24 août 1860, 1.
- [16] "Românul", nn. 234 et 239 des 21 et 26 août 1860, 706 et 721.
- [17] *Idem*, n. 262 du 18 septembre 1860, 791.
- [18] ȘTEFAN DELUREANU, *Românii alături de Garibaldi...*, 1135.
- [19] C.A. ROSETTI, *Corespondență...*, 73.
- [20] *Din scrierile și cuvântările lui Ion C. Brătianu. 1821-1891* (Ecrits et discours de Ion C. Brătianu. 1831-1891), Bucarest 1903, 237-238.
- [21] AL. MARCU, *Romanticii italieni și românii. Note* (Les romantiques italiens et les Roumains. Notes), in "Memoriile Secțiunii Literare a Academiei Române", Bucarest, série III, tome II (1924), 100-101.
- [22] "Românul", n. 83 du 23 mars 1862, 266.
- [23] *Ibidem*.
- [24] C.A. ROSETTI, *Corespondență...*, 164.
- [25] "Românul", n. 242 du 30 août 1862, 803.
- [26] *Ibidem*, nn. 299-300 des 27-28 octobre 1862, 987.
- [27] *Ibidem*, nn. 316-317 des 12-13 novembre 1862.
- [28] AL. MARCU, *Conspiratori și conspirații în epoca renașterii politice a României. 1848-1877* (Conspirateurs et conspirations pendant l'époque de renaissance de la Roumanie. 1848-1877), Bucarest 1930, 323.
- [29] LAJOS PAZTOR, *Lo storico ungherese del Risorgimento italiano Gustavo Frigyesi ed il suo carteggio con Garibaldi*, in "Janus Pannonius", Roma, I (1947), n. 1, 195-199.

- [30] AL. MARCU, *ouvr. cit.*, 331.
- [31] IDEM, *Un deputat moldovean la Garibaldi (1876)*, in "Roma", VII (1927), 30-31.
- [32] Voir des détails dans DAN BERINDEI, *L'eco nella stampa liberal-radicala di Bucarest degli avvenimenti italiani dell'estate 1866*, Trieste, Istituto Nazionale per la Storia del Giornalismo, 1967.
- [33] "Românul", nn. des 11 et 16-17 août 1866, 533, 549.
- [34] AL. MARCU, *Romanticii italieni și românii...*, 101.
- [35] Voir DAN BERINDEI, *La libération de Rome reflétée dans la presse progressiste de Bucarest (1870)*, in "Revue Roumaine d'Histoire", XI (1972), n. 3.
- [36] "Românul", n. du 20 septembre/2 octobre 1870, 823.
- [37] *Ibidem*, nn. des 28-29 septembre 1870, 885.
- [38] AL. MARCU, *Conspiratori și conspirații...*, 352.
- [39] IDEM, *Un deputat moldovean*, 30-31.
- [40] IDEM, *Conspiratori și conspirații....*, 352.
- [41] ȘTEFAN DELUREANU, *Garibaldi și independența României*, in "Secolul XX", Bucarest, 1977, nn. 4-5, 55.
- [42] *Ibidem*, 57.
- [43] AL. MARCU, *Romanticii italieni și românii...*, 101.
- [44] *Ibidem*, 102.
- [45] *Atti del Parlamento Italiano. Camera dei Deputati. Discussioni*, Roma 1882, vol. XII, 1538-1539.

*Peregrina sacra, evocatio, interpretatio Romana **

FRANCESCO SINI

Università di Sassari

A) – Nelle fonti antiche abbiamo testimonianze univoche di una religione non esclusivista, fin dalla fase primordiale del sistema giuridico-religioso romano[1]. Basterà ricordare che la stessa memoria storica dei pontefici romani considerava la coesistenza di *sacra patrii* e *peregrini* – regolamentata naturalmente dalla cognizione sacerdotale – come dato originario, e fra i più caratteristici, della riforma religiosa dell’antichissimo re Numa Pompilio[2].

L’esigenza di una costante apertura religiosa (nel tempo e nello spazio) verso i *peregrina sacra* risulta connaturata con la concezione romana di *pax deorum*[3]. E’ noto che la massima preoccupazione della teologia sacerdotale consisteva nel conseguire – e soprattutto conservare – la “pace degli/con gli dèi”: condizione essenziale per la stessa *vita* del *Populus Romanus Quirites*[4]. In questa prospettiva, si giustificano sia la rigorosa propensione del collegio dei pontefici a determinare quanto più esattamente possibile i *nomina deorum*[5]; sia la cautela rituale delle formule di preghiera elaborate dai sacerdoti romani, i quali, quasi ad esorcizzare l’umana impossibilità di conoscere il numero dei dèi, prescrivevano al celebrante, dopo aver invocato le divinità onorate nella cerimonia, di rivolgersi sempre a *Dique deaeque omnes ... ne quod numen praetereat*[6]. Non senza ragione, dunque, in questo *mos pontificum* della preghiera è stata ravvisata una prova dell’apertura cultuale verso tutti gli dèi, propria della religione politeista romana.

Grazie alla peculiare concezione di *pax deorum*, la religione politeista romana fu sempre in grado di far coesistere nello stesso ambito le esigenze culturali particolaristiche del Popolo romano e la tensione universalistica della sua teologia e del suo diritto. Nell’arco temporale della sua storia millenaria, la *religio* del Popolo romano appare fortemente caratterizzata dalla costante preoccupazione di integrare lo “straniero” (divino e umano): dalle divinità dei vicini alle divinità dei nemici[7], in cerchi concentrici sempre più larghi, che potenzialmente abbracciavano l’intero spazio terrestre[8] e, quindi, tutto il genere umano.

B) – Anche i culti stranieri[9] potevano di norma essere integrati nel rituale romano, come ha sottolineato Sesto Pompeo Festo nella definizione di *Peregrina sacra* che si legge nel *De verborum significatu*: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt † conata † [conlata Gothofr.; coacta Augustin.], aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta* (Fest. p. 268 L.)[10].

Si spiegano in tal modo sia le frequenti adozioni di *peregrina sacra*, come il *Graecus ritus* dei *libri Sibyllini*[11], sia le caratteristiche *evocationes* degli dèi dei nemici[12], di cui le fonti conservano memoria delle formule utilizzate a proposito delle divinità che proteggevano due storici nemici di Roma: la città etrusca di Veio [Liv. 5.21.3: *Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat*][13]; e la metropoli africana dell'impero dei Fenici di Occidente, Cartagine[14].

Questo processo di integrazione è andato di pari passo col propagarsi dell'impero universale e del concetto di *humanitas*, che proprio nella religione politeista romana ha trovato uno dei più importanti veicoli[15].

Fattore di "tolleranza religiosa" e di assimilazione delle religioni straniere fu senza dubbio l'*interpretatio Romana*. Di essa va evidenziato il significato teologico e culturale, da cui discende la concreta procedura operativa posta in essere dai sacerdoti, che ha prodotto un risultato, a dir poco sorprendente per quanto ben attestato: le grandi divinità straniere, quelle greche in particolare, hanno trovato senza apparente difficoltà degli omologhi fra gli dèi romani. Fu, dunque, tale *interpretatio* a permettere ai sacerdoti romani di conciliare l'assoluta fedeltà alla religione nazionale con l'apertura potenzialmente illimitata verso i culti stranieri; con il risultato di evitare – come ha scritto J.-L. Girard – «à la fois les conflits ouverts avec les religions étrangères et la conversion de certains éléments de la population à des cultes nouveaux, et témoigne de la sagesse d'un peuple qui ne crut jamais que sa recherche de l'universalité dût passer par une autre voie que par l'approfondissement de ses traditions particulières»[16].

La propensione ad allargare la sfera degli dèi, e quindi dei rapporti umani, all'infinito fu una caratteristica congenita della religione politeista romana; ciò determinava, necessariamente, un rapporto inscindibile tra «polythéisme et pluralisme culturel», come ha scritto in un suo saggio Robert Turcan: «Le polythéisme est foncièrement étranger à l'esprit d'une "religion d'État", puisqu'il implique la possibilité d'un élargissement du panthéon à l'infini»[17].

C) – Anche la “tolleranza” romana, tuttavia, aveva un limite invalicabile nelle *superstitiones*[18]. Per i Romani era *superstitio*[19] ogni religione che implicasse un timore eccessivo degli dèi[20], particolarmente pericolosa poi se il culto suscitava forti emozioni (*morbus animi*)[21] e se i fedeli si riunivano in privato o di notte.

Tra le *superstitiones*, a parte la *superstitio* cristiana[22], non tutte furono represses con l’inusitata durezza usata dalla classe dirigente romana, nel 186 a.C., nei confronti dei seguaci dei culti bacchici praticati in Italia[23]. La vicenda è molto nota, soprattutto per il dettagliato resoconto che è possibile leggere nei capp. 8-18 del XXXIX libro *ab urbe condita* di Tito Livio; e per il testo epigrafico del *senatus consultum*, indirizzato ai federati, con cui si sanzionavano le misure repressive[24]. Oltre alla punizione per quanti si fossero macchiati dei delitti connessi alle pratiche cultuali incriminate [Liv. 39.18.2-6], si dettarono disposizioni per regolamentare in avvenire il culto di Bacco, che nonostante tutto non fu vietato in quanto tale.

Si istituì con decreto del Senato romano una *quaestio de clandestinis coniurationibus*, affidandone l’istruzione ad entrambi i consoli[25]. Il console Spurio Postumio Albino formulò l’accusa di colpevole abbandono degli dèi che i *maiores* avevano insegnato a *colere, venerari precarique*, per professare invece *pravae et externae religiones*, che avevano lo scopo di indurre i fedeli *ad omne scelus et ad omnem libidinem*[26]. Ma il console accusò i fedeli del dio Bacco soprattutto di aver voluto ordire una *coniuratio impia*[27], finalizzata alla distruzione della *res publica*[28]. Per ordine del Senato, in quell’anno e negli anni immediatamente successivi, furono perciò condannati a morte dai magistrati migliaia di cittadini romani e di peregrini, sia nell’Urbe sia nella *terra Italia*.

Tuttavia, il culto di Bacco non fu abolito, bensì solo regolamentato nelle modalità e nel numero dei partecipanti e sottoposto alla preventiva autorizzazione dei magistrati e del Senato di Roma[29].

Del resto, una legislazione che avesse interdetto senza alcuna eccezione un culto, anche se straniero (*pravae et externae religiones*), avrebbe contrastato con gli stessi principi della religione politeista romana[30]. Per questa ragione, il diritto romano, mentre reprime le *superstitiones*[31], non conosce divieti legali alla devozione personale verso qualsivoglia divinità. A Roma, assai prima del progresso derivato dal sincretismo e dall’*interpretatio Romana*, la procedura dell’*evocatio* e la consultazione dei *libri Sibyllini* avevano favorito istituzionalmente l’integrazione delle divinità straniere fra gli dèi romani e la diffusione dei *peregrina sacra*.

* Paragrafo I.3 dal *Documento introduttivo XXXI* del «XXXI Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma": *Libertà religiosa da Roma a Costantinopoli a Mosca*» (Campidoglio, 20-21 aprile 2011), organizzato per iniziativa dei professori Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalchi, in occasione del MDCCLXIV Natale di Roma (in base alla Deliberazione unanime del Consiglio Comunale del 22 settembre 1983), con l'intervento del Consiglio Nazionale delle Ricerche, dell'Accademia delle Scienze di Russia e dell'Università di Roma 'La Sapienza'.

[1] Sul concetto "sistema giuridico-religioso", vedi P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano* I (Torino 1965) 30 ss., in part. 37 nt. 75; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.1 (Berlin-New York 1978) 445 s.; ID., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano* (Torino 1990) 57.

[2] Liv. 1.20.5-6: *Pontificem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur*. Sul testo E. PERUZZI, *Origini di Roma, I. La famiglia*, Firenze 1970, pp. 142 ss., ID., *Le origini di Roma, II. Le lettere*, Bologna 1973, 155 ss.; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica, I. "Libri" e "commentarii"*, Sassari 1983, 160 ss.

[3] F. SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari 1991, 256 ss.; ID., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001, 167 ss., 262 ss.; ID., *Люди и боги в римской религиозно-юридической системе: pax deorum, время богов, жертвоприношения = Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: Pax deorum, tempo degli Dèi, sacrifici* (trad. in lingua russa), in *Ius Antiquum - Drevnee Pravo* 8, (Moskva) 2001, 8 ss.; ID., «Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant»: *riflessioni su fides e "diritto internazionale" romano (a proposito di bellum, hostis, pax)*, in *Il ruolo della buona fede oggettiva nell'esperienza giuridica storica e contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di A. Burdese. (Padova - Venezia - Treviso, 14-15-16 giugno 2001)*, a cura di L. Garofalo, III, Padova 2003, 535 ss.; ID., *Ut iustum conciperetur bellum: guerra "giusta" e sistema giuridico-religioso romano, in Seminari di storia e di diritto, III. «Guerra giusta»? La metamorfosi di un concetto antico*, a cura di A. Calore, Milano 2003, 71 ss.; ID., *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei Bacchanali: alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano*, in *La condition des "autres" dans les systèmes juridiques de la Méditerranée* [Collection Systèmes Juridiques de la Méditerranée. Etudes et documents, 1], sous la direction de Francesco Castro et Pierangelo Catalano, Paris 2001 [pubbl. 2004], 59 ss.; ID., *Bellum, fas, nefas: aspetti religiosi e giuridici della guerra (e della pace) in Roma antica*, in *Diritto @ Storia* 4, 2005 = <http://www.dirittoestoria.it/4/Memorie/Sini-Guerra-pace-Roma-antica.htm>; ID., *Diritto e pax deorum in Roma antica*, in *Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 5 (Novembre 2006) = <http://www.dirittoestoria.it/5/Memorie/Sini-Diritto-pax-deorum.htm>; ID., *Pax deorum e sistema giuridico-religioso romano*, in *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, a cura di C. Cascione-C. Masi Doria, Napoli 2007, vol. IV, 5165 ss.; *Religione e poteri del popolo in Roma repubblicana*, in *Diritto @ Storia* 6, 2007 (ma on line febbraio 2008) = <http://www.dirittoestoria.it/6/Tradizione-romana/Sini-Religione-poteri-Popolo-Roma-repubblicana.htm>; ID., *La règle «iniussu populi voveri non posse»: le peuple et la religion dans la Rome républicaine*, in *Diritto @ Storia* 9, 2010 (ma on line febbraio 2011) = <http://www.dirittoestoria.it/9/Tradizione-Romana/Sini-Iniussu-populi-voveri-non-posse.htm>.

[4] P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974.

[5] Cic. *De nat. deor.* 1.84: *At primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum; non enim ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Vulcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nomen non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis*; Gell. *Noct. Att.* 13.23.1: *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus*; Serv. *Georg.* 1.21: *nomina haec numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit.*

[6] Serv. *Dan. Georg.* 1.21: *'Dique deaeque omnes' post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, (per) quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur.*

[7] Sul complesso fenomeno, interpretato in termini di «estensioni» e «mutamenti» della religione tradizionale, rinvio a G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2^a ed., Paris 1974, 409 ss., 425 ss. [= ID., *La religione romana arcaica*, trad. it. a cura di F. Jesi, Milano 1977, 355 ss., 369 ss.].

[8] Potenzialità universalistiche nella distinzione dei *genera agrorum* elaborata dalla scienza augurale: Varr. *De ling. Lat.* 5.33: *Ut nostri augures publici disserunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Romanus dictus unde Roma ab Romo; Gabinus ab oppido Gabis; peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia; dictus peregrinus a pergendo, id est a progrediendo: eo [quod] enim ex agro Romano primum progrediebantur. Quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed quod auspicia habet singularia, ab reliquo discretus; hosticus dictus ab hostibus; incertus is, qui de his quattuor qui sit ignoratur. Cfr. P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, cit., 492 ss.*

[9] Sui *sacra peregrina* v., per tutti, J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, III. *Das Sacralwesen*, 2^a ed. a cura di G. Wissowa, Leipzig 1885 [rist. an. New York 1975], 42 ss., 74 ss. [= ID., *Le culte chez les Romains*, I, trad. francese di M. Brissaud, Paris 1889, 44 ss., 81 ss.]; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2^a ed., München 1912, 348 ss.

[10] F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del «de verborum significatione» di Verrio Flacco*, Milano 1964, 16 n. 11, ha ipotizzato che possa trattarsi di una "glossa catoniana": una delle glosse, cioè, «il cui lemma è costituito da espressioni verbali o nominali tratte dal lessico di Catone (nella quasi totalità dalle orazioni)»; nello stesso senso ID., *Opusculum Festinum*, Ticini 1982, 15.

[11] Testimoniano la risalenza dei culti greci Cic. *Pro Balbo* 24; Liv. 1.7.3; 1.7.15. Per approfondimenti sui *libri Sibyllini* rinvio soprattutto ai contributi di R. BLOCH: *Les origines étrusques des Livres Sibyllins*, in *Mélanges offerts à Alfred Ernout*, Paris 1940, 21 ss.; ID., *La divination romaine et les livres sibyllins*, in *Revue des Études Latines* 40, 1962, 118 ss.; ID., *Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome)*, Paris 1963, 86 ss.; ID., *L'origine des livres Sibyllins à Rome: méthode de recherche et critique du récit des annalistes anciennes*, in *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, 2. Römisches Reich*, hrsg. E.C. Welskopf, Berlin 1965, 281 ss.; H.W. PARKE, *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity*, London and New York 1988, 190 ss. (Appendix II: *The Libri Sibyllini*).

[12] Sulle implicazioni teologiche e giuridiche delle *evocationes* degli dèi del nemico: Plin. *Nat. hist.* 28.18; Servio *Dan.*, *Aen.* 2. 351; Macr. *Sat.* 3.92.5. Sulla formula e sul rito dell'*evocatio*: V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 425 s. [= ID., *La religione romana arcaica*, 369 s.]; J. ALVAR, *La fórmula de la evocatio y su presencia en contextos desacralizadores*, in *Archivo Español de Arqueología* 57, 1984, 143 ss.; ID., *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus, sive dea, in Numen* 32, 1985, 236 ss.; J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Kriges in Rom*, Stuttgart 1990, 162 ss.; A. BLOMART, *Die evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom*, in H. CANKIK-J. RÜPKE (a cura di), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, 99 ss.

[13] L'*evocatio* di Giunone Regina è stata studiata, fra gli altri, da V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, 42 ss.; S. FERRI, *La Iuno Regina di Veio*, in *Studi Etruschi* 24, 1955, 106 ss.; J. HUBAUX, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958, 154 ss.; R. E. A. PALMER, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia 1974, 21 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 426 s. [= ID., *La religione romana arcaica*, cit., 370 s.]; R. BLOCH, *Interpretatio*, 15 ss.

[14] Macr. Sat. 3.9.6-9: *Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: "Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque, veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeat is eique populo civitatisque metum formidinem oblivionem iniciatis, propitiique Romam ad me meosque veniat is, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis propitii sitis. Si <haec> ita faceritis ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum". In eadem verba hostias fieri oportet, auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura.* Sul frammento e sul giurista Furio Filo P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878, 11 fr. 52; F.P. BREMER, *Iurisprudenciae antehadrianae quae supersunt*, I, Lipsiae 1896, 29 fr. 1; C. THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa. Eine metrische Untersuchung*, Berlin 1906, 59 ss. Per il contesto storico dell'*evocatio*, cfr. V. BASANOFF, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, 37 ss.; R. BLOCH, *Interpretatio*, 17 s.; N. BERTI, *Scipione Emiliano, Caio Gracco e l'evocatio di Giunone da Cartagine*, in *Aevum* 64, 1990, 69 ss.

[15] P. VEYNE, *Humanitas: romani e no*, in *L'uomo romano*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1989, 413.

[16] J.-L. GIRARD, *Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, in *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 60, 1980, 26 s.

[17] Cfr. in tal senso R. TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et «religion d'État»*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* [Da Roma alla Terza Roma, Rendiconti dell'XI Seminario], a cura di M. P. Baccari, Roma 1994, 23 ss.: la citazione è a p. 31.

[18] Sull'antitesi *religio/superstitio*, rinvio a W.F. OTTO, *Religio und Superstitio*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 14, 1911, 406 ss.; M. SACHOT, *Religio/superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 208, 1991, pp. 355 ss.

[19] I. PFAFF, v. *Surperstitio, ibid.*, IV.1, Stuttgart 1931, coll. 938 ss.; R.C. ROSS, *Superstitio*, in *The Classical Journal* 64, 1968-69, 354 ss.; S. CALDERONE, *Superstitio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 2, Berlin-New York 1972, 377 ss.; D. GRODZYNSKI, *Superstitio*, in *Revue des Études Anciennes* 76, 1974, 36 ss.; L.F. JANSSEN, *Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes*, in *Mnemosyne* 28, 1975, 135 ss.; W. BELARDI, *Superstitio*, [Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche, 5] Roma 1976.

[20] Vedi, in tal senso, Cic. *Verr.* 2.4.113; *De har. resp.* 12; *De domo* 103; Liv. 7.2.3.

[21] Cic. *De fin.* 1. 59-60; *De div.* 2.148; 2.125; 2.81; *De domo* 105.

[22] Tac. *Ann.* 15.44.5; Svet. *Ner.* 16.3.

[23] Su origine e diffusione del culto dionisiaco nell'Italia antica, vedi fra gli altri: H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951; A. BRUHL, *Liber pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953; M.P. NILSSON, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957; H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome*, Paris 1958, 296 ss.; C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970 (con recensione di R. TURCAN, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent*, in *Revue de l'Histoire*

des Religions 181, 1972, 3 ss.); J. M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome 1988.

[24] Il testo è stato ampiamente ridiscusso da J.-M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, 151 ss.

[25] Liv. 39.8.3: *Consulibus ambobus quaestio de clandestinis coniurationibus decreta est.*

[26] Liv. 39.15.2-3: *Nulli umquam contioni, Quirites, tam non solum apta, sed etiam necessaria haec sollemnis deorum comprecatio fuit, quae vos admoneret hos esse deos, quos colere, venerari precarique maiores vestri instituissent, non illos, qui pravis et externis religionibus captas mentes velut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent.*

[27] G. STÜBLER, *Die Religiosität des Livius*, Stuttgart-Berlin 1941 [rist. Amsterdam 1964], 186 s.; W. HEILMANN, *Coniuratio impia. Die Unterdrückung der Bacchanalien als ein Beispiel für römische Religionspolitik und Religiosität*, in *Der Altsprachliche Unterricht* 28, 2, 1985, 22 ss.

[28] Liv. 39.16.3: *Necdum omnia in quae coniurarunt edita facinora habent. Adhuc privatis noxiis, quia nondum ad rem publicam opprimendam satis virium est, coniuratio sese impia tenet. Crescit et serpit cotidie malum. Iam maius est quam ut capere id privata fortuna possit: ad summam rem publicam spectat.*

[29] *SC. de Bacchanalibus*, II.3-6: *Nequis eorum Bacanal habuisse velet; sei ques esent, quei sibi deicerent necesus ese Bacanal habere, eeis utei ad pr(a)itorem) urbanum Romam venirent, deque eeis rebus, ubei eorum verba audita esent, utei senatus noster decerneret, dum ne minus senatoribus C adesent [quom e]a res cosoleretur. Il testo del senato consulto è riportato, quasi letteralmente, in Liv. 39.18.8-9: *Si quis tale sacrum solemne et necessarium duceret nec sine religione et piaculo se id omittere posse apud praetorem urbanum profiteretur, praetor senatum consuleret; si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset.**

[30] In questo senso, R. TURCAN, *Lois romaines, dieux étrangers et «religion d'État»*, 30.

[31] D. 48.19.30 (*Modestinus libro primo de poenis*): *Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit.*

L'Imperatore Pontefice Massimo e il *promagister* (fino al V secolo) *

RENATO DEL PONTE

Genova

Al tempo della repubblica, dalla sua sede nella *regia*, divenuta *domus publica* del collegio pontificale da lui presieduto (e che oltre ai pontefici, comprendeva i tre flamini maggiori, il *Rex Sacrorum* e le Vestali), il pontefice massimo, oltre a scegliere (*capere*) questi ultimi in caso di loro vacanza e al diritto di sorveglianza sulla loro condotta, aveva fra le sue numerose incombenze quella di convocare e presiedere i *comitia calata*, regolare il calendario, curare l'elenco degli *indigitamenta*, recitare i *carmina* per il compimento dei voti e stilare le formule delle dediche e delle consacrazioni, delle *leges arae et templorum* e dei *piacula* necessari per le espiazioni. In pratica, il suo compito sul piano liturgico consisteva nel partecipare alle cerimonie pubbliche (come nel caso delle ricorrenze degli anniversari dei templi) e, sul piano teologico, la stipula di quei *decreta et responsa* in supporto ai magistrati e al senato, che costituiranno nel tempo lo *ius pontificium*.

Alla morte di Quinto Cecilio Metello Pio (63 a.C.), Giulio Cesare assunse la carica di pontefice massimo. Ma non è soltanto l'autorità e il prestigio acquisito da questo alto sacerdozio durante la repubblica che può spiegare perché Cesare ne avesse rivestito il titolo: si sa che nell'ultimo anno della sua vita erano molto avanzati i progetti per fare di lui un *divus* con un proprio *flamen* (che sarebbe stato Marco Antonio)[1].

E forse la cospirazione contro di lui può essere considerata anche, o soprattutto, la risposta alla creazione di un nuovo *status* religioso. Uno *status* che, in effetti, si realizzerà poi con Ottaviano Augusto con la creazione del *Genius Augusti* e del suo culto, da lui associato a quello dei Lari Compitali: una festa restaurata nel 10 a.C. dopo solenni sacrifici. Con ciò si colmava una lacuna avvertita nell'orbe romano: quella dell'esistenza di una *religio* universale, capace di unire tutte le genti dell'Impero e in grado di parlare al sentimento dei diversi popoli che lo costituivano.

Ma prima, nel 12 a.C., con la morte di M. Emilio Lepido (che era succeduto a Cesare in quella carica e viveva in stato di quasi esilio in Africa) e nel giorno anniversario dell'assunzione al pontificato massimo

del padre adottivo, Augusto accettò di rivestire il prestigioso incarico, al quale fu assunto regolarmente dopo elezione nei *comitia calata*.

E non fu un caso che proprio nello stesso anno a lui venisse dedicata da Druso a Lione un'ara affinché fosse sede di un suo culto. Ma solo dopo la sua morte gli fu riconosciuto dal senato l'appellativo di *divus*: i decreti del senato in onore di Augusto rappresenteranno il modello cui in seguito ci si atterrà per la *consecratio* degli imperatori, sino a Costanzo Cloro (ma anche per molti imperatori cristiani).

Oltre che sul piano civile e politico, Augusto si impose su quello religioso (ricoprendo, inoltre, in prima persona la stragrande maggioranza delle altre cariche sacerdotali, tranne il flaminato) allo scopo di avere il potere di formulare il diritto sacro, che durante la repubblica era restato in possesso di un ristretto gruppo di famiglie senatoriali, così da richiamarsi – in questo ritorno a strutture prerepubblicane di riunificazione dell'autorità politica con quella religiosa – più che alla tradizione dei re, a quella dei primi semilegendari fondatori e riformatori, cioè ad Enea, Romolo e Numa.

E questo, proprio perché quella di Augusto si configura come un'opera di riforma o restaurazione, in parte delineata "sulle tracce delle ricerche erudite di Granio Flacco e di Terenzio Varrone"[2].

Il ruolo di pontefice massimo rivestito da tutti gli imperatori da Augusto in avanti, tuttavia, in termini pratici, ebbe un rilievo forse minore di quel che potrebbe sembrare, dal momento che quello non fu il "sommo sacerdote" presente in altre tradizioni o un'autorità centrale e sin dall'inizio dell'Impero le sue funzioni sarebbero state assunte (come dev'essere già accaduto con Cesare negli anni '50 e in parte dei '40, oltre che con Lepido)[3] da un membro anziano del collegio e senz'altro dallo stesso Augusto quando gli fosse tornato conveniente. Su questo punto ritorneremo ampiamente in seguito.

Esaminando la questione degli Imperatori Pontefici Massimi da un punto di vista metodologico, dovremo anzitutto precisare che molto spesso è difficile distinguere, nella prassi attinente il campo religioso, la loro funzione in quanto capi della *res publica* o in quanto pontefici massimi. Ad esempio, per quanto concerne la dedicazione dei templi, la loro funzione corrispondeva a quella dei consoli della repubblica (i quali erano assistiti nella recita della formula da un pontefice)? Io sarei propenso a pensare di sì. È interessante peraltro notare come la dedicazione del tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, nel primo anno della repubblica (13 settembre 509 a.C.), fosse operata dal console Marco Orazio Pulvillo, che era, secondo Seneca[4], anche pontefice. Ma 579 anni dopo, nel corso delle cerimonie di riconsacrazione

del medesimo tempio, andato distrutto nel rovinoso incendio seguito ai fatti del 69 d.C., non c'è traccia dell'imperatore Vespasiano: in sua vece opera il pretore Elvidio Prisco, preceduto nel rito dal pontefice Plauzio Eliano (*praeunte*, riporta Tacito)[5].

Allo stesso modo, nelle cerimonie di apertura dei Ludi Secolari, da Augusto sino a Filippo l'Arabo, gli imperatori rivestirono certamente la funzione di supremi reggitori della *res publica* e, nel caso di Augusto, anche di *magister* del collegio dei *Quindecemviri Sacris Faciundis*. E così pure può dirsi per la decisione dell'ampliamento del pomerio che (dopo quello voluto dal dittatore Silla) si verificò con sicurezza solo con gli imperatori Claudio e Vespasiano (con Tito), ma in cui comunque intervennero competenze augurali e non pontificali. In ogni caso si consideri che, anche durante la repubblica, il pontefice massimo «nell'ambito sacrale impersona lo Stato»[6].

Bisogna poi distinguere l'attività giurisprudenziale quale era stata praticata di norma dal pontefice massimo all'interno del collegio durante la repubblica, dalla prassi sacrale, cioè quella attinente alle cerimonie e alle operazioni di carattere religioso. Durante l'Impero la prima è ben difficilmente documentabile dopo Claudio, mentre per la seconda si dovranno considerare alcuni casi.

Catone il Censore riporta nelle sue *Origini* come non fosse sufficiente conoscere a perfezione lo *ius pontificium* per essere, con ciò, ammesso a far parte del collegio[7]. Nel caso degli imperatori si potrebbe forse affermare il contrario: la loro presidenza del collegio pontificale, spesso puramente formale, non comportò di massima necessariamente la conoscenza del suo diritto. Ma ciò non avvenne probabilmente per la maggior parte dei componenti la dinastia Giulio-Claudia. Non certo nel caso di Augusto, che fu cooptato nel collegio nel 48 a.C. all'età di quindici anni da Cesare ed ebbe ben modo di apprendere dottrine, pratiche e, in seguito, di darne operativa applicazione. Per quanto riguarda Tiberio, è interessante riportare il testo di un *decretum* del collegio pontificale, presieduto dallo stesso principe, su una disputa di carattere religioso promossa nel 22 d.C. dal Flamine Diale Servio Maluginense, il quale pretendeva per sé il governo della provincia d'Asia:

... frustra vulgatum dicitans non licere Dialibus egredi Italia neque aliud ius suum quam Martialium Quirinaliumque flaminum: porro, si hi duxissent provincias, cur Dialibus id vetitum? ... Saepe pontifices Dialia sacra fecisse si flamen valetudine aut munere publico impediretur. Quinque et septuaginta annis post Cornelii

Merulae caedem neminem suffectum neque tamen cessavisse religiones[8].

[«Non rispondeva a verità la voce diffusa”, andava egli dicendo in giro, “che non fosse consentito ai Flamini Diali uscire dall’Italia, cosa che del resto era permessa ai Flamini Marziali e Quirinali. Se era permesso loro amministrare delle province, perché sarebbe vietato al Flamine Diale?... I pontefici avevano spesso eseguito i suoi compiti sacrali in caso d’impedimento per malattia o incombenza pubblica. Per 75 anni dopo l’eccidio di Cornelio Merula la carica era stata vacante e tuttavia non erano venuti meno i riti di sua pertinenza»]

Corrispondeva al vero che non si era provveduto alla successione del Flamine Diale per ben 75 anni, ma proprio l’imperatore Augusto, dopo essere divenuto pontefice massimo, aveva potuto reintegrare la carica nella pienezza delle sue funzioni ed ora Tiberio, succedutogli come principe e come *magister* dei pontefici, dopo essersi riservato di consultare il collegio, lesse infine in pubblico un *decretum* pontificio avverso al postulante. Vi si richiamava, fra l’altro, un provvedimento del suo predecessore vietante espressamente l’amministrazione delle province da parte dei Flamini di Giove. Ciò, infatti, avrebbe consentito la sua assenza da Roma per un anno, mentre soltanto:

... pontificis maximi arbitrio plus quam binoctium abesset, dum ne diebus publici sacrificii neu saepius quam bis eundem in annum[9].

[«su arbitrio del pontefice massimo egli avrebbe potuto allontanarsene per non più di due notti, purché non nei giorni di sacrificio pubblico, e in ogni caso per non più di due volte nel medesimo anno»]

Il decreto ricordava anche il precedente del pontefice massimo Lucio Metello, che aveva trattenuto a Roma il Flamine Aulo Postumio. Dunque, la provincia d’Asia fu assegnata ad altro candidato avente diritto.

Appartengono quasi certamente a provvedimenti di natura pontificale tre decreti dell’imperatore Claudio.

Il primo attiene ad una cerimonia di espiazione secondo un antico rituale attribuito a Servio Tullio, un sovrano sul quale, come è noto, Claudio aveva compiuto attente ricerche e nei cui confronti nutriva ammirazione[10]: si trattava di rimediare al supposto *incestum* compiuto da Lucio Silano (già fidanzato di Ottavia, figlia di Claudio) con la sorella Calvina. Ancora Claudio riaffermò il valore rituale dei *piacula* occorrenti

per rimediare ai terremoti e ai cattivi auspici[11]. Infine, ricollegandosi all'antica potestà pontificale di regolare il calendario, aggiunse un quinto giorno alle feste dei Saturnali: quello significativo dei *Divalia* del 21 dicembre in onore della *diva Angerona*[12].

Di una sessione del collegio pontificale presieduto da Domiziano come pontefice massimo, peraltro non nella sede istituzionale del collegio (che dai tempi di Augusto non era più nella *Regia* del Foro, ma nel palazzo del principe), ma in una sua *villa* nei pressi di Alba, si parla a proposito della vestale Cornelia, supposta rea di *incestum* con l'*aeques* Celere, l'una e l'altro condannati a morte secondo le arcaiche norme risalenti al re Tarquinio Prisco[13]. Ad altre due vestali della famiglia degli Ocellati e ad una Veronilla, parimenti accusate dello stesso delitto, Domiziano – riferisce Svetonio[14] – avrebbe lasciato la libertà di scegliersi il genere di morte. Ma anche altri provvedimenti di Domiziano fanno pensare ad una sua attività organizzatrice in qualità di pontefice massimo, come la modifica della *manus* nel rapporto tra *Flamen* e *Flaminica Dialis* e la introduzione del rito (a mio parere, inusitato) della *diffarreatio*[15].

Ma è l'imperatore Nerva ad emanare una vera e propria *lex curiata*, con cui, convocati i *Comitia Curiata* in Campidoglio, in qualità di pontefice massimo invocati dei e uomini come testimoni, proclamava proprio figlio Traiano dinanzi al *pulvinar* di Giove Ottimo Massimo[16]. Ai *piacula* di Claudio sembrano rimandare invece alcune decisioni prese da Marco Aurelio durante un momento di crisi, al tempo della guerra coi Marcomanni: la convocazione di sacerdoti da ogni parte dell'Impero, la purificazione dell'Urbe con vari tipi di sacrifici espiatori e un solenne *lettisternio* secondo l'antico rituale[17].

All'apice dell'Impero, e non dunque al suo declino, pare risalga l'istituzione, all'interno del collegio pontificale, della figura del *promagister pontificum*, allo scopo di presiedere e indirizzare lo stesso collegio. All'inizio doveva trattarsi di una figura vicaria che sostituisse il pontefice massimo, che era anche Imperatore, durante le sue assenze da Roma, le quali, a partire da Adriano, furono sempre più frequenti: un *primus inter pares* che, col tempo, parve acquisire le incombenze vere e proprie di capo del collegio (o pontefice massimo), soprattutto allorché ricopersero formalmente la carica sovrani inadeguati, come Eliogabalo o Filippo l'Arabo, oppure, per altri motivi e in seguito, i primi imperatori cristiani[18]. Vedremo che questa figura, con quanto rimaneva del collegio, nonostante le estreme difficoltà, dovute al mutamento della temperie spirituale al declinare dell'Impero, dovette mantenersi fino alla prima decade del V secolo d.C. E dunque, senza dubbio il collegio dei pontefici, per svolgere la sua funzione per così lungo tempo, dovette

necessariamente aver mantenuto straordinarie capacità organizzative, grazie alla qualificazione dei suoi componenti ed alla capace azione organizzativa dei *promagistri*.

Secondo il Bouché-Leclercq[19] la carica di *promagister (in collegio) pontificum* (questa è la dizione esatta) sarebbe stata istituita da Adriano (117-138). Tuttavia ben scarse sono le notizie su tale istituzione e gli uomini che la rappresentarono. Probabilmente si trattava di un incarico che, perlomeno all'inizio, non fu vitalizio (uno di loro lo rivestì infatti due volte, come si vedrà), ma a rotazione sulla base dell'anzianità, così come si verificava anche in altri collegi (si pensi ai Fratelli Arvali). Dopo la scomparsa dell'imperatore Giuliano, sulle cui competenze pontificali non possono sussistere dubbi, è da supporre che la carica fosse assunta nella sua completezza formale.

Il primo *promagister* noto è P. Iuventius Celsus, console nel 164 e *promagister* il 3 novembre 155, sotto l'impero di Antonino Pio. Fu grande giurista e autore di *Comentarii, Epistulae e Quaestiones*. Di lui resta un responso (in C.I.L. VI 2120, vedi Appendice I), richiesto da un componente del collegio, il pontefice Velio Fido.

Tralasciando personaggi di cui è rimasta traccia epigrafica come *promagistri*, ma non bene inquadrabili storicamente e cronologicamente (come quel L. Fulvius di C.I.L. VI, 1422 o quel *sacerdos Herculis* di C.I.L. X, 1125), un *Pomponius Bassus* (console nel 258 e nel 271) fu *promagister* nel 270, mentre rivestì la medesima carica nell'ultimo periodo dell'impero costantiniano, fra il 324 e il 337, C. Iulius Rufinianus Ablabius Tatianus (in C.I.L. X, 1125, vedi Appendice II).

Il 9 giugno 364, all'inizio dell'impero di Valentiniano I (cristiano e, formalmente, anche pontefice massimo), risulta *promagister* Macrinus Sossianus. Egli dedica una statua ad una Vergine Vestale Massima, il cui nome risulta abraso (in C.I.L. VI, 32422: vedi Appendice III).

Se la sigla *V.C.P.M.* è da interpretarsi, come pare, come *viro clarissimo pontifice maximo* (e non *pontifice maiore* – non usuale – come pur qualcuno ha pensato), siamo di fronte all'inizio di quella riappropriazione del titolo a cui si accennava prima[20].

È da notarsi che il collegio, quell'anno, era formato da Volcacio Rufino, Clodio Ottaviano, Memmio Vitrasio Orfito, Lucio Aurelio Aviano Simmaco, P. Vettio Agorio Pretestato, Virio Nicomaco Flaviano, Quinto Aurelio Simmaco, Petronio Apollodoro. Sono quasi tutti personaggi ben noti e su cui in parte tornerò: Memmio Vitrasio Orfito e L. Aurelio Aviano Simmaco sono, rispettivamente, il suocero e il padre del famoso Q. Aurelio Simmaco e quest'ultimo, suo cugino Virio Nicomaco Flaviano e Vettio Agorio Pretestato sono i noti commensali dei *Saturnalia* di Macrobio.

Gli imperatori cristiani dapprima mantennero senza particolari difficoltà, pur con non poche contraddizioni, il titolo di pontefice massimo. In questa qualità Costantino, oltre a nominare tra i membri del senato i

componenti dei collegi sacerdotali, pur vietando con un'ordinanza del 15 maggio 319 (*Cod. Theod.* IX, 16, 1-2) il ricorso agli *haruspices* per uso privato, riaffermava l'anno seguente la funzione degli stessi *haruspices* per l'osservazione fulguratoria sul *Palatium* imperiale e sugli altri edifici pubblici (*Cod. Theod.* XVI, 10, 1: 17 dic. 320).

Da una parte, egli nominerà il 20 agosto 315 *praefectus Urbi* Vettio Rufino, dopo che quegli s'era distinto come alto funzionario sotto Diocleziano e come membro dei più importanti collegi sacerdotali (*pontifex*, *augur* e *Salius Palatinus*: l'ultimo a noi noto da documenti), e si farà accompagnare dal suo, allora giovane, figlio Vettio Agorio Pretestato (in qualità, appunto, di *pontifex*) nei riti di *consecratio* e *dedicatio* della "seconda Roma" *Constantinopolis*, avvenuti rispettivamente il 26 novembre 328 e l'11 maggio 330 [21]. Dall'altra, nello stesso 315 a Roma, al momento di festeggiare i suoi *vota decennialia*, rifiuterà di eseguire le tradizionali cerimonie previste sul Campidoglio, con grande scandalo di esercito e senato.

Ma si potrebbe dire che il culmine dell'azione "pontificale" di Costantino ("parodistica", l'avrebbero definita i pagani: e difatti *novator et turbator priscarum legum* lo definisce Ammiano Marcellino, 31, 10,8) consistette nello stravolgimento del *Kalendarium*, con l'introduzione del *Dies Solis*, ossia la domenica cristiana non lavorativa, con una legge del 3 marzo 321 indirizzata al *vicarius Urbis Romae* Elpidio (in C.I. III, 12, 2: vedi Appendice V). Tutto questo provocherà il graduale scardinamento dell'antico sistema calendariale, sino a che, col provvedimento teodosiano del 389 (*Cod. Theod.* II, 8, 19) ogni festività tradizionale venne dichiarata lavorativa: rimase il Natale di Roma, il genetliaco dell'imperatore e la data del suo accesso.

Il figlio di Costantino Costanzo II nella sua visita a Roma del 357, essendo *praefectus Urbi* Memmio Vitrasio Orfito, futuro suocero di Simmaco, diede ordine di rimuovere dalla Curia l'ara della Vittoria, ma – ci riporta lo stesso Simmaco nella sua famosa *Relatio* III, 7 – in qualità di pontefice massimo confermò cariche e privilegi alle Vestali ed ai componenti dei collegi appartenenti all'ordine senatorio, visitando i templi, «leggendo i nomi degli dèi sui loro frontoni e chiedendo informazioni sulla loro origine».

In quanto a Valentiniano I, è nota la sua tolleranza nei confronti di tutte le religioni ed il rispetto anche dei Misteri Eleusini, mantenuti in vigore nonostante una legge del 364 sul divieto dei sacrifici notturni, e questo su consiglio di Vettio Agorio Pretestato, allora governatore della Grecia e iniziato agli stessi Misteri[22].

Anche suo figlio Graziano, salito al trono nel 375 (dopo esserne stato associato nel 367) proclamò dapprima la libertà religiosa e compare anche in alcune iscrizioni (una a Roma del 370) col titolo di pontefice massimo, ma, dopo il rifiuto di assumere i paramenti dell'alta carica

religiosa (e quindi il titolo stesso) recatigli dal *promagister* in una data non ben precisata (che gli studiosi considerano oscillante fra il 376 e il 383), in un famoso episodio narrato da Zosimo (IV, 36), tutto è ben presto destinato a cambiare.

Come è ben noto, infatti, coi provvedimenti del 382 Graziano, oltre a rimuovere la statua e l'ara della Vittoria dalla Curia, non riconobbe più valore giuridico ai culti tradizionali rendendoli oggetto di diritto privato: era la fine della *Pax Deorum*[23].

Le fonti non precisano il nome del *promagister* che ottenne il rifiuto di Graziano: il Mazzarino propende per L. Aurelio Aviano Simmaco (se l'episodio avvenne nel 376, poiché egli, console designato, morì l'anno dopo), mentre la Gracco Ruggini pensa invece ancora a Vettio Agorio Pretestato[24]. Sia l'una che l'altra figura sono naturalmente plausibili.

Certo è che sino a quella data tutto si era mantenuto come per il passato. Ne sono una testimonianza le prime lettere dell'epistolario simmachiano, in cui si fa riferimento alle decisioni e decreti del collegio pontificale, degli *ostenta* espiati con sacrifici, delle festività della Gran Madre dei dèi[25]. Anzi, proprio in quegli anni risulta intensificata la cura, da parte del collegio, per una scrupolosa osservanza del rituale, dell'aruspicina, dei sacrifici propiziatori pubblici, della disciplina dei sacerdoti ufficiali. In una lettera di Simmaco a Pretestato nel 378[26] si parla di un rito di *procuratio prodigiorum* in cui rientrava la *lustratio Urbis*.

Fra il 382 ed il 391 (di fatto sino al 394) si vivrà a Roma una situazione veramente insolita. Non esiste più culto di Stato, ma i collegi sacerdotali continuano a sussistere e ad officiare i loro riti: le spese sono sopperite dall'ingente patrimonio delle famiglie più ragguardevoli dell'aristocrazia senatoria. Ancora nel 390 L. Ragonio Venusto non esita a definirsi in un'epigrafe rinvenuta al *Phrygianum* (oggi sotto le fondamenta di San Pietro) *augur publicus populi Romani Quiritium*.

Certamente Vettio Agorio Pretestato e Quinto Aurelio Simmaco furono *promagistri* (e il primo, come vedremo, forse qualcosa di più), ma non ne esiste attestazione epigrafica.

L'ultima a noi nota ci parla di un Plotius Acilius e di un Lucillus Vitrasius Pretextatus[27], entrambi *promagistri*, che, a nome del collegio, restaurano *pecunia sua* le dimore dei Salii Palatini (in C.I.L. VI, 2158: vedi Appendice VI).

A mio giudizio essa risale ad epoca successiva alle misure di Graziano del 382, allorché di questo tipo di restauro si fecero carico le ricche famiglie senatorie che rivestivano le ultime cariche religiose.

Oltre ai più volte citati Pretestato e Simmaco, si sa che i pontefici in carica fra il 380 e il 390 furono Virio Nicomaco Flaviano, Publio Ceionio Cecina Albino, Alfenio Ceionio Giuliano Camenio e Clodio Flaviano (probabilmente anche Ceionio Rufio Albino, L. Ragonio Venusto e Petronio Apollodoro).

La posizione di Simmaco all'interno del collegio è di grande autorevolezza. Per quanto più giovane e all'epoca certamente meno prestigioso di lui, non si perita di rimproverare amichevolmente il collega Pretestato addirittura di una certa tepidezza nei confronti delle incombenze necessarie all'attività del collegio[28].

Allo stesso modo fanno pensare i suoi numerosi interventi in materia di vestali – sia quando si rivolge ad una di loro per chiederle di confermare o smentire le voci circa la sua intenzione di abbandonare il sacerdozio prima del termine stabilito[29] – sia quando chiede al *praefectus Urbi* e poi al vicario di Roma di applicare, *more maiorum*, per la vestale di Alba Primigenia, rea di *incestum*, e il suo complice, il supplizio capitale[30]: e si noti che non si conoscono altri casi del genere dopo le condanne volute da Domiziano, a cui si è accennato.

Morto Pretestato nel dicembre 384, le Vestali, su iniziativa della *Virgo Vestalis Maxima* Celia Concordia, decisero di erigergli una statua nel *vestibulum* dell'*aedes Vestae* per esprimere la loro gratitudine. Non conosciamo gli esatti motivi di questa gratitudine, ma di sicuro concernevano la sua carica sacerdotale. Siamo nel 385, cioè tre anni dopo i provvedimenti di Graziano.

Simmaco, seguito da un piccolo gruppo di pontefici, si oppone al progetto perché lo ritiene contrario al protocollo del collegio, dal momento, che scrive al cugino Flaviano, «mai a nessun pontefice massimo del passato ciò è stato riconosciuto»[31]. La questione si risolse con la sua sconfitta, ma l'espressione usata da Simmaco fa chiaramente comprendere come Pretestato fosse stato unanimemente considerato come il «logico e legale erede del titolo»[32].

Del resto egli nei *Saturnalia* di Macrobio è paragonato ed eguagliato a Virgilio, il quale nella medesima opera è definito *noster pontifex maximus*[33].

Scavi archeologici all'interno della *Regia*, sede del collegio pontificale e dimora del *pontifex maximus* durante la repubblica e, molto probabilmente, di chi ne prese ritualmente il posto dopo Graziano, hanno dimostrato che fu restaurata nel IV e V secolo e modificata come *domus* privata fino al VII-VIII secolo[34]. Un particolare che induce a riflettere sulla possibile continuità di un collegio pontificale sino ad epoca tarda. Ma chi furono gli ultimi che, legittimamente, poterono fregiarsi di quel titolo?

Ho citato prima i fratelli P. Ceionio Cecina Albino e Ceionio Rufio Albino, appartenenti all'illustre famiglia degli *Albini*, che diedero alla *res publica* importanti magistrati nel IV e nel V secolo inoltrato, nonché numerosi iniziati a riti misterici e pure, paradossalmente, anche due sante

cristiane[35]. Ma i due fratelli Albini, anch'essi commensali dei *Saturnalia* di Macrobio, furono solo *pontifices* (con certezza solo Cecina Albino).

Il *pontifex* P. Ceionio Cecina Albino, che fu governatore di Numidia nel 365, dove restaurò un tempio di Giove (C.I.L., VIII 2388 e 2242), ricordato da san Girolamo (nell'anno 400) con sulle ginocchia la nipotina Paola[36], era ancora vivo nel 403 (e forse nel 405), mentre suo fratello primogenito Ceionio Rufio Albino viveva ancora, ultraottantenne, nel 417, dal momento che è ricordato da Rutilio Namaziano nel suo *De Reditu* come padre del caro amico Rufio Antonio Agripnio Volusiano[37], già proconsole d'Africa ed entrato in carica come *praefectus Urbi* nel novembre di quell'anno, proprio mentre Rutilio sbarcava a Populonia[38].

L'esistenza in vita di questi due personaggi (che furono amici intimi di Pretestato e Simmaco) nel primo decennio del V secolo può forse spiegare quanto avvenne nell'Urbe nel 410, alla vigilia del sacco di Roma. Mentre il legittimo sovrano Onorio era asserragliato in Ravenna, era stato innalzato al trono, su suggerimento di Alarico, il *praefectus Urbi* Prisco Attalo, che risulta fra i corrispondenti di Simmaco ed era di fede pagana[39].

Attalo nominò console per quell'anno un certo Tertullo, che tenne un discorso in senato in questi termini:

loquar vobis, patres conscripti, consul et pontifex quorum alterum teneo, alterum spero[40].

L'episodio, come quello più noto, di poco precedente, del 409, della celebrazione in Campidoglio di sacrifici espiatori da parte di alcuni senatori allo scopo di stornare l'assedio dei barbari (avvenuta, pare, col permesso del *praefectus Urbi* Gabinio Barbaro Pompeiano e addirittura dello stesso papa Innocenzo I)[41], è indicativo della particolare situazione di quel momento storico e della perlomeno ufficiosa sussistenza di un collegio pontificale che, in qualche modo, continuava ad operare dietro le quinte.

APPENDICE DOCUMENTARIA

I. (P. Iuventius Celsus)

Velius Fidus Iubentio Celso col/legae suo salutem desiderium
fra/ter Arri Alphii Arriae Fadillae domini nostri Imp(eratoris)
Antonini Aug(usti) matris liberti / libellum tibi misi cogniti mihi /
ex longo tempore iubentutis(!) / etiam miratus cum ab aedibus
es/sem quot eo loco se contulisset a quo / didici causa se
requi(e)tionis set et religionis magnope(re) a domino nostro
Imp(eratore) / impetrasse ita ne qua mora videatur ei per nos

fieri libellum subscrip/tum per eu(n)dem publicum sine mora / mihi remittas opto te salvo<n=M> et fe<l=B>(i)cem es(se) / exe(m)plu(m) libelli dati / cum ante hos dies coniugem et filium ami/serim et ressu necessitate corpora eorum / fictili sarcofago commendaverim doni/que is locus quem emeram aedificaretur vi/a Flamina inter miliar(ia) II et III euntibus a/b urbe parte leava costodia monumenti / Fla(viae) Thumeles maesolaeo(!) M(arci) S[i]li Orcili / rogo domin(e) permittas mihi in eodem lo/co in marmoreo sarcofago quem mihi mo/do comparavi ea corpora cilligere ut <q=C>uan/done ego esse desider(o) pariter cum eis ponar / <d=F>ecretum fieri placet Iubentius Celsus / promagister subscripsi III Nonas No(v)emb(res) / Antio Pol(l)ione et Opimiano ko(n)s(ulibus!) ordina<r=L>i(i)s / <S=C>evero et Sabiniano co(n)s(ulibus) [CIL VI, n. 2120]

II. (C. Iulius Rufinianus Ablabius Tatianus)

/ C(aio) Iulio Rufiniano / Ablabio Tatiano c(larissimo) v(iro) Rufi/niani oratoris filio fisci pa/trono rationum summarum / adlecto inter consulares iudi/cio divi Constantini legato pro/vinc(iae) Asiae correctori Tusciae / et Umbriae consulari Ae/miliae et Liguriae pontifici / Vestae matris et in colle/gio pontificum proma/gistro sacerdoti Her/culis consulari Cam/paniae huic ordo splen/didissimus et populus Abellinatium ob insignem / erga se benevolentiam et / religionem et integrit(atem) eius / statuam conlocandam censuit [CIL 10, 01125 = D 02942]

III. (... Macrinus Sossianus)

Ob meritum castitatis / pudicitiae adq(ue) in sacris / religionibusque / doctrinae mirabilis / C[[3]]e v(irgini) V(estali) max(imae) / pontifices vv(iri) cc(larissimi) / promag(istro) Macrinio / Sossiano v(iro) c(larissimo) p(ontifice) m(aiore?) // Dedicata V Idus Iunias / divo Ioviano et Varroniano / conss(ulibus) [CIL 06, 32422 (p 3826) = D 04938 = AE 2006, +00118]

IV. (M. Aurelius Consius Quartus Iunior)

Singularis integritatis / et bonitatis exsimiae / M(arco) Aur(elio) Consio Quarto / Iuniori c(larissimo) v(iro) correctori / Flaminiae et Piceni / pontifici maiori / promagistro iterum / duodecimviro /

Anconitani et / Fanestres clientes / patrono [CIL 06, 01700 (p 3813, 4738) = D 01249]

V. (Editto di Costantino – 3 marzo 321)

Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineae scrobibus commendentur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa * CONST. A. HELPIDIO. * <A 321 PP. V NON. MART. CRISPO II ET CONSTANTINO II CONSS.> (CI 3.12.2)

VI. (Plotius Acilius e Lucillus Vitrasius Praetextatus)

Mansiones saliorum palatino/rum a veteribus ob armorum magnalium / custodiam constitutas longa nimis / aetate neglectas pecunia sua / reparaverunt pontifices Vestae / vv(iri) cc(larissimi) pro magisterio Plotii Acilii / Lucilli Vitrasii Praetextati vv(iri) cc(larissimi) [CIL 06, 02158 (p 3295, 3826) = D 04944]

* Comunicazione presentata nel «XXXI Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma": *Libertà religiosa da Roma a Costantinopoli a Mosca*» (Campidoglio, 20-21 aprile 2011), organizzato per iniziativa dei professori Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalchi, in occasione del MMDCCLXIV Natale di Roma (in base alla Deliberazione unanime del Consiglio Comunale del 22 settembre 1983), con l'intervento del Consiglio Nazionale delle Ricerche, dell'Accademia delle Scienze di Russia e dell'Università di Roma 'La Sapienza'.

[1] Cfr. J. NORTH, *La religione repubblicana*, in AA.VV., *Storia di Roma*, II (*L'impero mediterraneo*), 1 (*La repubblica imperiale*), Torino 1990, 585.

[2] A. PASTORINO, *La religione romana*, Milano 1973, 63.

[3] Si tenga conto che in origine il pontefice massimo non avrebbe potuto varcare i confini dell'Italia (l'espressione tecnica è *Terra Italia*): cfr. P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in "A.N.R.W.", 1978, 528-529, con i rinvii alle fonti.

[4] Cfr. SEN., *Dial.* 6.13.1.

[5] TAC., *Hist.* IV, 53.

[6] F. GUIZZI, *Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968, 105.

[7] CATO, fr. 2 Jordan (p. 27); fr. 197 Malcovati (p. 79): in GELL., I.12.17: *M. Cato de Lusitanis, cum Servium Galbam accusavit: "Tamen dicunt deficere voluisse. Ego me nunc*

volo ius pontificium optime scire; iamne ea causa pontifex capiar? si volo augurium optime tenere, ecquis me ob eam rem augurem capiat?"

[8] TAC., *Ann.* III, 58.

[9] TAC., *Ann.* III, 71.

[10] TAC., XII, 8. Si rammenterà il famoso discorso di Claudio in Senato riportato dalla Tavola Claudiana di Lione, in cui si discute di Servio/Mastarna e di Celio Vibenna. Si ricordi anche che la Lega Sacrale Etrusca, restaurata da Augusto, innalzerà un monumento (ora al Museo Lateranense) proprio in onore di Claudio.

[11] SVET., *Claud.* 22.

[12] DIO, LX, 25, 8. Peraltro, già Caligola aggiunse un quarto giorno ai Saturnali (i *Sigillaria*) e, prima di lui, Augusto aveva aggiunto un secondo e terzo giorno (*Opalia*).

[13] Vedi SVET., *Dom.* 8 (e PLIN., *Epist.* IV, 11).

[14] SVET., *Dom.* 8: *Nam cum Ocellatis sororibus, item Veronillae liberum mortis permisisset arbitrium.*

[15] Vedi PAUL., 65 L. Cfr. R. DEL PONTE, *La Religione dei Romani*, Milano 1992, 191.

[16] Cfr. G. COSTA, *Religione e politica nell'Impero Romano*, Torino 1923, 37.

[17] Nell'*Historia Augusta*, vedi la *Vita Marci Aurelii*, di Giulio Capitolino, XIII.

[18] Per la parte che concerne la figura del *promagister pontificum*, sono in buona parte debitore delle ricerche dell'amico Giovanni V. Sannazzari, che qui ringrazio sentitamente.

[19] Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871, 363-365.

[20] La reiterazione della carica di *promagister* è dimostrata dall'iscrizione, in data imprecisata, di C.I.L. VI, 1700, in cui M. Aurelius Consius Quartus Iunior risulta *promagistro iterum* (vedi Appendice IV).

[21] Per le date e l'identificazione, seguo le indicazioni di L. CRACCO RUGGINI, *Vettio Agorio Pretestato e la fondazione di Costantinopoli*, in EAD., *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del "Carmen contra paganos"*, Roma 1979, 131-141. Ma si veda anche S. MAZZARINO, *Antico, tardo antico ed era costantiniana*, Città di Castello 1974 e il mio saggio: "Altera Roma". *I riti di fondazione di Costantinopoli secondo il diritto sacro romano*, in *La città degli dèi*, Genova 2003, 141-157.

[22] Cfr. ZOSIMO IV, 3.

[23] Vedine l'analisi nella mia *Religione dei Romani*, cit., 261 ss.

[24] L. CRACCO RUGGINI, *op. cit.*, 75-116.

[25] Vedi, ad es., le lettere a Pretestato del 380 e del 383 (SYMM., *Ep.* I, 46, 2; I, 47 e I, 51).

[26] SYMM., *Ep.* I, 49

[27] Potrebbe essere parente del già citato Memmio Vitrasio Orfito (F. CHAUSSON, *Stemmata aurea: Constantin, Justine, Théodose: revendications généalogiques et idéologie impériale au IVe siècle ap. J.C.*, Roma 2007, 143) oppure di Vettio Agorio Pretestato, il cui padre (si ricorderà) era *Salius Palatinus*.

[28] Cfr. SYMM., *Ep.* I, 47; I, 51.

[29] *Ibidem*, IX, 108.

[30] *Ibidem*, IX., 147 e 148.

[31] *Ibidem*, II, 36.

[32] J.J. O'DONNELL, *The Demise of Paganism*, in "Traditio" 35, 1979, 76-77.

[33] MACR., *Sat.* I, 24,16.

[34] Cfr. C.L. LA BRANCHE, *Roma Nobilis. The public Architecture of Rome 330-476*, unpubl. diss. Northwestern Univ. 1968, 54-55 e 219 n. 130.

[35] Santa Melania Iuniore (383-439) fu nipote di Ceionio Rufio Albino per parte di madre (la cristiana Albina) e così santa Paola, nipote di Publio Ceionio Cecina Albino sempre per parte di madre (la cristiana Laeta).

[36] Cfr. HIERON., *Ep.* 107, 1.

[37] Cfr. RUT. NAM., *De Reditu* I, 168 e ss.

[38] *Ibidem.* I, 415-428.

[39] Ma un pagano "tiepido", se si lasciò battezzare da un vescovo ariano per compiacere il suo protettore.

[40] OROS. VII, 42, 8. Vedi anche PAUL., *Hist. Rom.*, XII, 1 e ZOSIMO VI, 7, 4.

[41] Cfr. ZOSIMO V, 41 e SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica* IX, 6, pp. 397-398 Bidez, Hansen. Per tutto l'episodio vedi anche L. CRACCO RUGGINI, *op. cit.*, 120-123.

La citoyenneté romaine des vaincus

Notes de travail

LAURENT HECKETSWEILER
Université Montpellier I

SOMMAIRE: 1. La question générale de l'état de nature entre les hommes. – 2. La problématique spéciale du rapport juridique vainqueurs/vaincus. – 3. Recours à la méthode comparatiste dans le temps (confrontation doctrine/sources). – 4. Principe. – I. ROUSSEAU (*PRINCIPES DU DROIT DE LA GUERRE; EXTRAIT DU PROJET DE PAIX PERPETUELLE*) – a) – *PRINCIPES DU DROIT DE LA GUERRE* – 5. La guerre, produit de société (d'Etat à Etat). – 6. Hommes, terre, argent: principaux objets d'hostilité entre puissances. – 7. L'asservissement des vaincus par les vainqueurs. – 8. Le vaincu asservi ne peut pas en droit être mis à mort. – b) *EXTRAIT DU PROJET DE PAIX PERPETUELLE* – 9. Le choix romain d'une union resserrée vainqueur/vaincu: le droit de cité. – 10. L'Empire romain comme chaîne civile entre les hommes. – 11. La «juridiction» jusqu'à aujourd'hui du droit civil romain en Europe. – II. JUSTINIEN (*LIVRE I DES INSTITUTES SUR LA JUSTICE, LE DROIT ET LES PERSONNES*) – a) *GUERRE, CAPTIVITE ET SERVITUDE DES VAINCUS: DES «INSTITUTIONS» DE DROIT HUMAIN CONTRAIRES AU DROIT NATUREL* – 12. La guerre, désinstallation par l'homme du droit naturel (I. 1.2.2). – 13. La liberté comme faculté naturelle (I. 1.3.1). – 14. Prisonniers de guerre gardés en vie, vendus et asservis (I. 1.3.3-4). – 15. Occupation/prise de possession par la guerre et évasion (I. 2.1.17). – b) *LA TENSION JUS-IMPERIALE ROMAINE: HUMANITÉ, LIBERTÉ ET CITOYENNETÉ DES VAINCUS* – 16. Puissance de vie et de mort du *dominus* sur son *servus*? La distinction historique romaine (I. 1.8.1-2). – 17. La manumission: une institution de droit humain rendant aux hommes leur état juridique naturel (I. 1.5.pr.). – 18. Tous les «libérés» deviennent citoyens romains (*cives*) à part entière (I. 1.5.3).

1. – La question générale de l'état de nature entre les hommes

La citoyenneté romaine des vaincus[1] peut se concevoir comme partie d'une plus vaste question: le rapport entre les hommes dans l'état de nature. Depuis Th. Hobbes (*Léviathan*, 1651), l'école du droit naturel moderne conçoit la guerre entre les hommes comme l'état de nature (avec, de façon correspondante, recours aux notions d'Etat social et de traité pour instaurer l'ordre)[2]. Au contraire, les auteurs anciens (romains notamment) conçoivent la paix comme l'état premier, naturel, des rapports humains (v. *infra*). Malgré les sources, le grand romaniste allemand Th. Mommsen, dans sa reconstruction scientifique du *Droit de l'Etat romain* (1871-1888)[3], a recours au postulat fixé au XVIIe siècle par Hobbes. Depuis quelques décennies, l'historiographie juridique, très attentive aux sources des Romains eux-mêmes, reconsidère ce postulat appliqué au droit romain[4]. Dans son effort, elle a eu recours à la pensée de J.-J. Rousseau qui, dès le XVIIIe siècle, avait relevé (contre Hobbes) la spécificité de la ligne de pensée antique.

2. – La problématique spéciale du rapport juridique vainqueurs/vaincus

Les rapports de droit existant, au sortir de la guerre, entre les vainqueurs et les vaincus s'apprécient évidemment en fonction de la conception que l'on a du droit (naturel) de la paix et de la guerre. C'est sur ce point précis (et néanmoins central pour la question générale paix/guerre) que l'on s'arrêtera ici, en considérant particulièrement l'outil de la citoyenneté, c'est-à-dire du droit de cité (*civitas*) conféré à Rome aux vaincus. C'est une donnée que Rousseau a relevée et qui a déterminé chez lui une reconstruction (historiographique) a priori correcte du point de vue du droit romain[5].

3. – Recours à la méthode comparatiste dans le temps (confrontation doctrine/sources)

Etant donnée la position (finalement) singulière de Rousseau dans la pensée de son/notre temps, il s'agira d'abord d'en comprendre les tenants et les aboutissants en ce XVIIIe siècle européen[6] à la recherche d'une paix universelle. Et puisque Rousseau, historiographe, se réfère dans son *Extrait du projet de paix perpétuelle (E.P.P.P.)* au droit des «livres de Justinien»[7] pour étayer ses propres thèses, une évocation (comparatiste) des sources que nous a laissées le grand compilateur du *ius* s'imposera. Dans un souci d'efficacité, on se limitera néanmoins (et provisoirement) à n'évoquer que les principes généraux livrés par la partie du *Corpus Iuris* que sont les *Institutes*[8] (manuel d'enseignement à

destination des étudiants en *Iurisprudentia*, promulgué à Constantinople en 533 ap. J.-C.)[9].

4. – Principe

Cette stricte autolimitation aux «éléments» (premiers) du droit romain[10] se justifie d'autant plus que Rousseau se conçoit lui-même à la recherche du principe des choses, à l'encontre du temps, de l'histoire ou des préjugés (autant d'obstacles qu'il perçoit chez les jurisconsultes de son temps): «je me bornerai, écrit-il dans ses *Principes du droit de la guerre (P.D.G.)*, comme j'ai toujours fait à examiner les établissements humains par leurs principes et à corriger, s'il se peut, les fausses idées que nous en donnent les auteurs intéressés; et à faire au moins que l'injustice et la violence ne prennent pas impudemment le nom de droit et d'équité»; «que le lecteur songe seulement qu'il s'agit moins ici d'histoire et de faits que de droit et de justice, et que je veux examiner les choses par leur nature plus tôt que par nos préjugés»[11]; car «il semble qu'on ait pris à tâche de renverser toutes les vraies idées des choses»[12].

I. – ROUSSEAU (*PRINCIPES DU DROIT DE LA GUERRE; EXTRAIT DU PROJET DE PAIX PERPETUELLE*)

a) – *PRINCIPES DU DROIT DE LA GUERRE*

5. – La guerre, produit de société (d'Etat à Etat)

Dans ses *Principes du droit de la guerre* (et dans les ébauches fragmentaires leur correspondant), Rousseau pose d'entrée son projet: dénoncer «l'horrible système»[13] de Hobbes (selon lequel l'instinct naturel «destructeur de l'espèce» nous pousse vers les chaînes sociales), système qui, relayé par les jurisconsultes modernes (Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, 1625)[14], ne fait que servir la domination (fondement du politique)[15]. Au contraire pour Rousseau, la guerre, précisément parce qu'elle n'est qu'une relation (consensuelle) d'Etat à Etat, de personne publique à personne publique (ou morale), relève de l'ordre social, pas naturel[16].

6. – Hommes, terre, argent: principaux objets d'hostilité entre puissances

Le but de la guerre consiste en la destruction mutuelle des Etats[17]; elle implique le principe de dissolution de l'Etat social. C'est pourquoi les hommes, mais aussi la terre et l'argent (et tout ce qui conserve le pacte social), sont les principaux «objets des hostilités

«réciproques» entre puissances concurrentes[18]. Rousseau insiste néanmoins (contre Hobbes) sur l'idée que ce «désir effréné de s'approprier toutes choses est incompatible avec celui de détruire tous ses semblables», la richesse supposant effectivement l'échange (donc la valeur) entre les hommes[19].

7. – L'asservissement des vaincus par les vainqueurs

Que faire des peuples vaincus? C'est ce point-là qui, selon Rousseau, change l'état de la question: car, si au lieu de massacrer son trésor/butin humain (les captifs), le vainqueur l'asservit, alors l'état de guerre (entre corps politiques) est anéanti puisqu'à cet instant il n'est (manifestement) plus question de détruire[20]: la passion sociale de guerre s'éteint avec son objet (étant postulé que la guerre générale d'homme à homme est un «faux principe»: elle n'est qu'«accidentelle» au regard de la «loi naturelle»[21]).

8. – Le vaincu asservi ne peut pas en droit être mis à mort

Après avoir commenté durement le pouvoir des Spartiates sur les Hilotes (nécessité d'une déclaration formelle de guerre pour les mettre à mort)[22], Rousseau entreprend de dénoncer sur ce point les erreurs des jurisconsultes de son temps qui, selon lui, excusent bien des crimes[23]. Car, le droit de tuer étant lié à l'état de guerre, le droit de tuer des hommes tombés en servitude ne résulte aucunement de l'état de guerre: dès que le vaincu dépose les armes, il cesse d'être ennemi[24]. Une phrase forte des *Principes* résume à elle seule l'idée et la méthode: «Quand mille peuples féroces auraient massacré leurs prisonniers quand mille Docteurs vendus à la Tyrannie auraient excusé ces crimes qu'importe à la vérité l'erreur des hommes et leur barbarie à la justice. Ne cherchons point ce qu'on fait mais ce qu'on doit faire»[25].

b) – EXTRAIT DU PROJET DE PAIX PERPETUELLE

9. – Le choix romain d'une union resserrée vainqueur/vaincu: le droit de cité

Le monde ancien n'est pas unanime sur le problème de la servitude (Rousseau parle d'«esclavage»[26]). Quand les Grecs ont clairement distingué ceux qui commandent, c'est-à-dire eux-mêmes, et ceux qui servent, le reste du monde (à l'époque, la qualité d'homme est «ravalée» par l'esclavage[27]), les Romains ont pour leur part réalisé: 1) une union politique de commandement (par le joug technique de l'*imperium*); 2) une

union civile de communauté de droit en communiquant au vaincu/étranger le droit de cité du vainqueur[28].

10. – L'Empire romain comme chaîne civile entre les hommes

Cette naturalisation romaine des vaincus a du reste déterminé l'outil spécifiquement romain d'organisation de la paix universelle (paix qui est le grand sujet de Rousseau[29]): la confédération, que Rousseau conçoit généralement comme une sorte d'extension du Contrat social, non plus entre hommes mais entre cités, les peuples (*l'Imperium* romain). En termes de confédération, les Romains ont donc été bien plus loin que les autres peuples anciens (Grecs ou Etrusques) en doublant le lien politique par le lien civil, par la chaîne civile[30].

11. – La «juridiction» jusqu'à aujourd'hui du droit civil romain en Europe

Rome, en doublant le lien de force par le lien de droit et en distinguant clairement le rapport politique prince/sujets du rapport civil de citoyen à citoyen (détermination dans l'orbe romain des droits et des devoirs de chacun selon l'équité), donna les institutions civiles et les lois au monde connu[31]. Plus encore, elle posait de la sorte les éléments de sa survie: «Le code de Théodose, & ensuite les livres de Justinien furent une nouvelle chaîne de justice et de raison, substituée à propos à celle du pouvoir souverain, qui se relâchoit très-sensiblement. Ce supplément retarda beaucoup la dissolution de l'Empire, et lui conserva long-tems une sorte de juridiction sur les Barbares même qui le désolaient»[32]. Des lois (romaines) qui participent avec la religion, les mœurs, les coutumes à la «société réelle» des peuples d'Europe au siècle de Rousseau: des lois (*i.e.* le droit romain) «dont aucun des peuples qui la composent [l'Europe] ne peut s'écarter sans causer aussi-tôt des troubles»[33].

II. – JUSTINIEN (LIVRE I DES *INSTITUTES* SUR LA JUSTICE, LE DROIT ET LES PERSONNES)[34]

a) – GUERRE, CAPTIVITE ET SERVITUDE DES VAINCUS: DES «INSTITUTIONS»[35] DE DROIT HUMAIN CONTRAIRES AU DROIT NATUREL

12. – La guerre, désinstallation par l'homme du droit naturel (I. 1.2.2)

Justinien, qui distingue d'entrée les droits naturel, humain et civil (I. 1.2.pr.-3)[36], énumère les grandes institutions du *ius gentium* (§2).

L'usage et les nécessités humaines ont en effet impliqué la production de tels *iura*: de là sont venues les guerres (*bella*), logiquement suivies des captivités (*capitivitates*) et des servitudes (*servitutes*: au sens ici de mise au service d'hommes au bénéfice d'autres hommes). Il s'agit là de *iura* (communs aux peuples, au genre humain) contraires, *contrariae*, au droit naturel: car, en droit naturel, tous les hommes, à l'origine (*ab initio*: c'est-à-dire dans le principe), naissaient libres. Suit une précision importante: c'est le droit des gens qui a introduit presque tous les contrats, à commencer par la vente[37].

13. – La liberté comme faculté naturelle (I. 1.3.1)

Selon Justinien (I. 1.3.1)[38], la liberté est la *naturalis facultas* (comprendre, à la lumière du droit naturel[39]: la possibilité de mettre en œuvre les dispositions que nous a données la nature, que l'on soit oiseau, poisson ou animal qui se meut sur terre comme l'homme, faculté qui peut être empêchée ou par la force ou par le droit: *vis/ius*[40]). A la suite (§2) et de façon cohérente, la servitude est définie comme une *constitutio*, c'est-à-dire un établissement du droit des gens, par laquelle un homme est assujetti contre la nature au domaine (*dominium*) d'un autre[41].

14. – Prisonniers de guerre gardés en vie, vendus et asservis (I. 1.3.3-4)

Justinien indique que les asservis/serviteurs (lat. *servi*) sont ainsi nommés parce que les chefs d'armée (vainqueurs) avaient coutume de vendre ceux qu'ils avaient fait prisonniers/rendus captifs (*captivi*) pour qu'ils servent, au lieu de les tuer (*servare nec occidere*). 'Servi' mais aussi 'mancipia' (pris/appropriés physiquement; gens de main-prise) car les vaincus, par la main, sont saisis parmi les ennemis et ainsi ramenés en captivité (...*ab hostibus manu capiuntur*)[42]. Ce qui justifie plus loin (§4)[43] que la dite *captivitas*, institution du droit des gens[44] comme l'est la guerre, soit une des modalités par laquelle on devient *servus* (car on peut aussi l'être par la naissance ou le devenir par le droit civil en se vendant soi-même).

15. – Occupation/prise de possession par la guerre et évacion (I. 2.1.17)

A titre de complément, on peut évoquer la cohérence systématique de Justinien entre les aspects de droit personnel et de droit réel (droit des biens): dans les deux cas un «butin»[45]. C'est l'objet du § 17 Livre II Titre 1 des mêmes *Institutes* (*De occupatione in bello*, de ce dont on s'empare à la guerre): en substance, ce que nous prenons (*capimus*) par

la guerre sur les ennemis devient nôtre par droit des gens (et «les biens du vaincu et le vaincu lui-même» pourrait-on dire avec C. Accarias[46]); ainsi les hommes libres (*liberi homines*) soumis à notre (droit de) servitude; mais s'ils s'évadent (*si evaserint*) ou s'échappent à notre puissance et reviennent chez eux, ils reprennent le premier état (la liberté) qu'ils avaient perdu (...*pristinum statum recipiunt*)[47].

b) – LA TENSION JUS-IMPERIALE ROMAINE: HUMANITÉ, LIBERTÉ ET CITOYENNETÉ DES VAINCUS

16. – Puissance de vie et de mort du *dominus* sur son *servus*? La distinction historique romaine (I. 1.8.1-2)

Catégorie de personnes non libres, les asservis sont sous la puissance de leurs maîtres (*in potestate dominorum*). Cette *potestas*[48] relève techniquement du droit des gens car, comme l'indique Justinien, on remarque chez la plupart des peuples que les maîtres ont eu la puissance (illimitée) de vie et de mort sur leurs serviteurs (la *vitae necisque potestas*)[49]. Or, précisément, le § 2 [50] rend compte d'un avant et après empire romain: désormais (*sed hoc tempore...*), nul homme sujet d'empire (*sub imperio nostro*) ne peut sévir de cette manière (*supra modum-saevire*) et tuer son *servus* sans cause légalement prévue. Le long paragraphe s'achève sur une citation in extenso d'un rescrit de l'empereur Antonin le pieux (138-161) sur le thème, rescrit adressé au proconsul de la Bétique et déjà bien connu de Gaius (1.53)[51]: si la *potestas* du maître sur ses asservis doit être maintenue et qu'à aucun homme ne doit être retiré son *ius*, il est de l'intérêt des *domini* (et de la *Res publica* ajoute Justinien) que l'on vienne au secours des *servi* injustement maltraités ou affamés. Le traitement qui dépasse les bornes de l'*aequum* privera le maître de sa *potestas* au moyen de la vente forcée[52].

17. – La manumission: une institution de droit humain rendant aux hommes leur état juridique naturel (I. 1.5.pr.)

Les «affranchis»[53] sont des hommes libérés (*manumissi*) d'une juste servitude, rendus par conséquent libres de *potestas*. Et Justinien de préciser que la manumission est une institution du droit des gens comme l'est la servitude à laquelle elle met fin: car, en droit naturel, les hommes naissant libres (...*utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur*), servitude et libération ne se conçoivent pas[54]. Il s'agit toutefois d'une institution humaine «positive» (au contraire de la guerre : cf. I. 1.2.2) puisque, perfectionnée par les Romains, le *favor libertatis*, elle est censée

corriger le destin humain (les calamités : cf. I. 1.4.pr.) pour faire retourner l'homme à son état premier (d'homme purement et simplement[55]).

18. – Tous les «libérés» deviennent citoyens romains (*cives*) à part entière (I. 1.5.3)

Justinien informe qu'il y avait autrefois (*antea*) trois statuts d'affranchis à Rome: 1) ceux qui, recevant une grande et juste liberté, devenaient consécutivement citoyens romains (*cives Romani*); 2) ceux qui, recevant une moindre liberté, devenaient latins (par la loi *Iunia Norbana*[56]); 3) enfin, ceux qui, recevant seulement une liberté inférieure, avaient la condition déplorable (*pessima conditio*) de déditiers (par la loi *Aelia Sentia*[57]). Mais l'empereur[58] indique qu'il fait pour sa part (référence à la *pietas: nostra pietas omnia augere et in meliorem statum reducere...*) revivre le plus ancien usage, celui des commencements de la cité, par lequel le *libertinus* recevait la même liberté que le *manumissor*, sans distinction (*una atque simplex libertas*): aussi, l'affranchi-*libertinus* dispose-t-il définitivement du titre de citoyen romain (...*et omnes libertinos-civitate Romana decoravimus*). Et Justinien de conclure ce long § 3: la *libertas* du *servus* va de pair avec la citoyenneté romaine, l'unique qui est à présent – en 533 (*libertas servis cum civitate Romana, quae sola in praesenti est*)[59].

[1] Support matériel d'une communication présentée au XXXIV^e séminaire international *Da Roma alla Terza Roma* («Empire: migrations, citoyennetés, gouvernements régionaux. De Rome à Constantinople à Moscou», Rome, 22-23 avril 2014) sous le titre «La citoyenneté romaine des vaincus. De Rousseau à Justinien».

[2] Voir plus généralement *Les fondateurs du droit international. F. de Vitoria, A. Gentilis, F. Suarez, Grotius, Zouch, Pufendorf, Bynkershoek, Wolf, Wattel, Martens*, Paris, 1904 (réédition «Introuvables», éditions Panthéon-Assas, Paris, 2014).

[3] Trad. fr. (P.-F. Girard) du célèbre *Römisches Staatsrecht*, Leipzig, 1871-1888.

[4] Voir par exemple P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, Torino, 1965 (ouvrage dont différentes parties sont reprises par l'A. dans *Diritto e persone*, Torino, 1990, 5-52).

[5] J.-J. ROUSSEAU, *Principes du droit de la guerre, Ecrits sur la paix perpétuelle*. Edition nouvelle et présentation de l'établissement des textes par B. Bernardini et G. Silvestrini (dir. B. Bachofen et C. Spector), Paris, 2008. Qu'il nous soit permis, à titre informatif, de reporter ici la présentation synthétique de cette nouvelle édition (quatrième de couverture): «Parmi les projets de Rousseau figurait un ouvrage intitulé *Principes du droit de la guerre*. On a longtemps cru cet ouvrage perdu ou resté à l'état d'ébauches

fragmentaires. Or un travail sur des manuscrits (jusqu'alors publiés séparément et dans le désordre) a permis de reconstituer un texte très abouti, qui est manifestement la première partie de cet ouvrage. La redécouverte de ce texte et son rapprochement avec les écrits sur le *Projet de paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre, sur lesquels Rousseau a travaillé immédiatement après, éclairent d'un jour nouveau sa conception des rapports entre les Etats».

[6] Siècle évidemment délicat à interpréter en ce qu'il prépare intellectuellement le passage (sinon la coupure) entre l' «ancien droit» et le «droit contemporain»: cf. J.-M. CARBASSE, *Manuel d'introduction historique au droit*, Paris, 2013 (pour la 5e éd.), 223 et ss. Plus généralement, P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, 1971.

[7] *Extrait du projet de paix perpétuelle* = EPPP, cit., 90.

[8] Edition Krueger, Mommsen, Schoell, Kroll, 1892.

[9] Sur la place des *Institutes* au sein du *Corpus Iuris* et l'histoire de leur réception dans chacun des pays d'Europe du XIIIe au XIXe siècle, consulter *Justinian's Institutes. Translated with an Introduction by PETER BIRKS & GRANT MCLEOD*, Londres, 1998 (pour la 3e éd.), 7-28.

[10] Plus généralement, P. KRUEGER, *Histoire des sources du droit romain*, Paris, 1894 (traduit de l'allemand par M. Brissaud), notamment 431 et ss. pour l'œuvre juridique de Justinien. Sources qu'il faut appréhender elles-mêmes plus globalement à l'intérieur du système juridique romain abordé historiquement: voir par exemple, pour ce type de traitement, G. HUGO, *Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian*, Berlin 1832. Cf. J. GAUDEMET - E. CHEVREAU, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, 2014 (pour la 8e éd.), notamment 473 et ss.

[11] *Principes du droit de la guerre* = P.D.G., cit., respectivement 44 et 52 (nous conservons le texte de Rousseau dans sa version originale, orthographe et ponctuation comprises).

[12] P.D.G., cit., 54; mais aussi 65 (*Fragments annexes*): «Pour connoître exactement quels sont les droits de la guerre examinons avec soin la nature de la chose et n'admettons pour vrai que ce qui s'en deduit nécessairement».

[13] P.D.G., cit., 45 : «Mettons un moment ces idées en opposition avec l'horrible système de Hobbes, et nous trouverons, tout au rebours de son absurde doctrine que bien loin que l'état de guerre soit naturel à l'homme, la guerre est née de la paix ou du moins des précautions que les hommes ont prises pour s'assurer une paix durable».

[14] Voir P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983. Sur Hobbes et Grotius, on pourra aller voir «au-delà» de l'opinion qu'en a Rousseau en son siècle (cf. R. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1951): par exemple, pour une première approche (avec la bibliographie correspondante), V. «droit des gens», V. «droit international public», V. «droit naturel», V. «esclavage», *Dictionnaire de la culture juridique* (dir. D. ALLAND - S. RIALS), Paris, 2003, respectivement 463 et ss. (article E. JOUANNET), 497 et ss. (D. ALLAND), 507 et ss. (A. SERIAUX), 638 et ss. (G. BIGOT).

[15] P.D.G., cit., 48: «[...] Voilà pourtant jusqu'où le désir ou plutôt la fureur d'établir le despotisme ou l'obéissance passive ont conduit un plus beaux genies qui aient existé. Un principe aussi féroce étoit digne de son objet». On pourra sur ce vaste sujet consulter le commentaire donné par B. BACHOFEN, «Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des *Principes du droit de la guerre*», dans J.-J. ROUSSEAU, *Principes du droit de la guerre, Ecrits sur la paix perpétuelle*, cit., 131-192.

[16] Sans cette condition (la nature artificielle, civile, des ennemis), il n'y a pas de guerre à strictement parler (qui suppose des soldats, des citoyens) mais seulement un meurtre, un homicide (entre des hommes): voir généralement P.D.G., cit., 46 et ss. Cf. F. RAMEL et J.-P. JOUBERT, *Rousseau et les relations internationales*, Paris, 2000.

[17] P.D.G., cit., 47 et 55.

[18] P.D.G., cit., 59.

[19] *P.D.G.*, cit., 50. Et Rousseau d'ajouter: «Les richesses elles mêmes à quoi sont elles bonnes si ce n'est à être communiquées ; que lui serviroit la possession de tout l'univers s'il en étoit l'unique habitant?».

[20] *P.D.G.*, cit., 50 : «Que fera-t-il de ses trésors, qui consommera ses denrées, à quel yeux étalera-t-il son pouvoir? J'entends. Au lieu de tout massacrer, il mettra tout dans les fers pour avoir au moins des Esclaves. Cela change à l'instant tout l'état de la question et puisqu'il n'est plus question de détruire l'état de guerre est anéanti».

[21] *P.D.G.*, cit., 51: «Il n'y a point de guerre générale d'homme à homme et l'espèce humaine n'a pas été formée uniquement pour s'entredétruire. Reste à considérer la guerre accidentelle et particulière qui peut naître entre deux ou plusieurs individus. Si la loi naturelle n'étoit écrite que dans la raison humaine elle seroit peu capable de diriger la plupart de nos actions, mais elle est encore gravée dans le cœur de l'homme en caractères infacibles et c'est là qu'elle lui parle plus fortement que tous les préceptes des Philosophes; c'est là qu'elle lui crie qu'il ne lui est permis de sacrifier la vie de son semblable qu'à la conservation de la sienne et qu'elle lui fait horreur de verser le sang humain sans colère, même quand il s'y voit obligé». Voir généralement V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, 1974.

[22] *P.D.G.*, cit., 60-61.

[23] *P.D.G.*, cit., 62 (*Fragments sur la guerre*) : «Grace a Dieu on ne voit plus rien de pareil parmi les Européens. On auroit horreur d'un Prince qui feroit massacrer ses prisonniers on s'indigne même contre ceux qui les traitent mal et ces maximes abominables qui révoltent la raison et font frémir l'humanité ne sont plus connues que des Juris consultes qui en font tranquillement la base de leurs systèmes Politiques et qui au lieu de nous montrer l'autorité souveraine comme la source du bonheur des hommes osent nous le montrer comme le supplice des vaincus».

[24] *P.D.G.*, cit., 67 (*Fragments annexes*).

[25] *P.D.G.*, cit., 63 (*Fragments sur la guerre*).

[26] Cf. V. «Esclavage», *Dictionnaire européen des Lumières* (dir. M. Delon), Paris, 2007, 476-480 (article J. TARRADE).

[27] *EPPP*, cit., 89: «[...] avant les conquêtes des Romains, tous les Peuples de cette partie du monde [l'Europe], barbares & inconnus les uns aux autres, n'avoient rien de commun que leur qualité d'hommes, qualité qui, ravalée alors par l'esclavage, ne différoit gueres dans leur esprit de celle de brute. Aussi les Grecs, raisonneurs & vains, distinguoient-ils, pour ainsi dire, deux especes dans l'humanité; dont l'une, savoir la leur, étoit faite pour commander; & l'autre, qui comprenoit tout le reste du monde, uniquement pour servir».

[28] *EPPP*, cit., 90: «Mais quand ce Peuple [le Grec], souverain par nature, eût été soumis aux Romains ses esclaves, & qu'une partie de l'hémisphère connu eût subi le même joug, il se forma une union politique & civile entre tous les membres d'un même Empire; cette union fut beaucoup resserrée par la maxime, ou très-sage ou très-insensée, de communiquer aux vaincus tous les droits des vainqueurs, & sur-tout par le fameux décret de Claude [Caracalla], qui incorporoit tous les sujets de Rome au nombre des citoyens».

[29] La question du rapport juridique personnel entre vainqueur et vaincu (avec la solution du droit de cité) se conçoit pour Rousseau à l'intérieur de la plus large question de la paix universelle. Quel est l'obstacle technique à la paix? Pour Rousseau, c'est précisément la contradiction inhérente à la coexistence entre, d'un côté (côté intérieur), la police de l'Etat (c'est-à-dire l'état civil entre concitoyens) et, de l'autre (côté extérieur), la sûreté de l'Etat (c'est-à-dire l'état de nature avec le reste du monde). Quel moyen pour lever ces contradictions (source des calamités publiques)? Pour Rousseau, la confédération, sorte de contrat social étendu à l'extérieur. Une confédération assez nouvelle aux Modernes, mais bien connue des Anciens. Cf. G. LASSUDRIE-DUCHENE, *J.-J. Rousseau et le droit des gens*, Paris, 1906.

[30] C'est le message qui transparaît à la lecture des pp. 89-91 de l'*EPPP* (même si, en l'occurrence, le thème de la confédération n'est pas ici mentionné pour Rome alors qu'il l'est pour les Grecs, les Etrusques, les Latins, les Gaulois et les Grecs de l'époque tardive: respectivement, Amphictyons, Lucumonies, Féries, Cités, Ligue Achéenne).

[31] *EPPP*, cit., 90: «A la chaîne politique qui réunissoit ainsi tous les membres en un corps, se joignirent les institutions civiles & les lois qui donnerent une nouvelle force à ces liens, en déterminant d'une manière équitable, claire & précise, du moins autant qu'on le pouvoit dans un si vaste Empire, les devoirs & les droits réciproques du Prince & des sujets, & ceux des citoyens entr'eux».

[32] *EPPP*, cit., 90.

[33] *EPPP*, cit., 91-92.

[34] I. 1.1 (*de iustitia et iure*), I. 1.2 (*de iure naturali, gentium et civili*), I. 1.3 (*de iure personarum*). On peut concevoir que les Titres 4 à 26 de ce premier Livre (liberté personnelle, famille, tutelle, curatelle...) sont des développements du Titre 3 sur les personnes. Pour un «aperçu» très général du droit des personnes et de la famille en droit privé romain (et de la doctrine romaniste correspondante), on consultera dernièrement P. PICHONNAZ, *Les fondements romains du droit privé*, Genève, 2008, 87 et ss. Plus complets, V. ARANGIO-RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*, Roma, 2006 (pour la 14e éd.) et P. BONFANTE, *Corso di diritto romano (I – Diritto di famiglia)*, Milano, 1963. Sur la plus longue période, A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, Paris, 1996 et J.-P. LEVY-A. CASTALDO, *Histoire du droit civil*, Paris, 2002 (pour la 1ère éd.), 46 et ss.

[35] Pour une approche de la question (et son traitement) à travers les catégories pandectistes, G.F. PUCHTA, *Cursus der Institutionen*, II, Leipzig, 1857, 425 (Chapitre 2: «Von dem Recht der Persönlichkeit»). Cf. O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, II, Leipzig, 1901, 79 et ss. (Première partie: «Die Familienherrschaftsrechte»).

[36] Sur cette tripartition, voir la présentation (largement critique quant à la catégorie de «ce prétendu» *ius naturale*) qu'en donne C. ACCARIAS, *Précis de droit romain (contenant, avec l'exposé des principes généraux, le texte, la traduction et l'explication des Institutes de Justinien)*, I, Paris, 1879 (pour la 3e éd.), 14-17.

[37] I. 1.2.2: (...) *Ius autem gentium omni humano generi commune est. Nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt: bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae. Iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur. Ex hoc iure gentium et omnes paene contractus introducti sunt, ut emptio venditio, locatio conductio, societas, depositum, mutuum et alii innumerabiles.*

[38] I. 1.3.1 (cf. Florentin D. 1.5.4): *Et libertas quidem est, ex qua etiam liberi vocantur, naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid aut vi aut iure prohibetur.*

[39] Cf. I. 1.2 pr.: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur...*

[40] Lecture partiellement biaisée du passage (car centrée, entre autre, sur la loi et la volonté de l'homme) par M. ORTOLAN, *Explication historique des Institutes de l'empereur Justinien*, Paris, 1844 (pour la 3e éd.), 154: «Deux obstacles peuvent s'opposer à la volonté de l'homme libre: la force et la loi. Mais il y a cette différence que la loi est un obstacle moral que l'homme s'est imposé lui-même dans son état social, auquel il doit toujours se soumettre et qui restreint réellement sa liberté naturelle; tandis que la force est un obstacle physique qu'il peut parvenir à vaincre, contre lequel il peut même quelquefois demander le secours de la loi».

[41] I. 1.3.2: *Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur.* Sur la servitude dans le droit de Justinien, commentaire critique (toujours pour la même raison: le droit naturel, voir précédemment) de C. ACCARIAS, *Précis de droit romain*, cit., 85: «L'esclavage ou servitude s'analyse en un droit de propriété que la loi reconnaît à un homme sur un autre homme. D'où il résulte que la liberté consiste simplement à n'être la propriété de personne. Les Institutes, en voulant, bien inutilement, la définir, tombent dans une double confusion entre la liberté, antithèse de l'esclavage, et la liberté soit physique, soit politique ou civile. Je voudrais voyager, mais je suis enfermé entre les quatre murs d'une prison; je ne suis pas pour cela compté au rang des esclaves.

Je voudrais pratiquer publiquement tel culte, faire telle publication ou tel contrat; mais je rencontre une prohibition dans la loi; cela ne fait pas que je sois la propriété d'autrui. A prendre au pied de la lettre la définition des Institutes, on arriverait sans subtilité à dire que tous les esclaves sont libres: car, d'où dérive l'obstacle à l'exercice de leurs facultés naturelles, si ce n'est de la loi qui consacre leur condition et qui autorise le maître à les y maintenir par la force?».

[42] I. 1.3.3 (cf. Florentin D. 1.5.4.2-3 et Pomponius D. 50.16.239.1) : *Servi autem ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere iubent ac per hoc servare nec occidere solent. Qui etiam mancipia dicti sunt, quod ab hostibus manu capiuntur.* Sur l'étymologie en question, voir D. DALLA, *Note minime di un lettore delle Istituzioni di Giustiniano*, Torino, 1998, 63-64. Le commentaire de I. 1.3.3 par M. ORTOLAN, *Explication historique des Institutes de l'empereur Justinien*, cit., 155 confirme à posteriori, nous semble-t-il, le lien entre Rousseau et le droit romain: «La guerre est indiquée ici comme l'origine de l'esclavage; on veut en faire sa justification. On a le droit, dit-on, de tuer l'ennemi vaincu; ne peut-on pas le conserver pour soi, et suspendre cette mort qu'on pouvait lui donner sur-le-champ? Ce raisonnement pêche par sa base. Sans doute la légitime défense est naturelle, elle peut avoir donné naissance au droit de tuer l'ennemi lorsqu'il combat; mais, est-il vaincu, l'attaque cesse, la défense doit cesser; et si on le tue, on viole toute espèce de droit».

[43] Cf. M. ORTOLAN, *Explication historique des Institutes de l'empereur Justinien*, cit., 156-8.

[44] Voir P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, cit., 214 et ss. (développement sur les modes de constitution de la servitude, notamment les modes *iuris gentium*: «procreazione» et «prigionia»).

[45] Cf. R. VON JHERING, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, I, Paris, 1886, 3e éd. (traduit de l'allemand par O. de Meulenaere), 112 et ss. (où la notion de «butin», après celle de «force», est appréhendée par l'A. dans la cadre de la «fondation des droits par l'énergie personnelle»).

[46] C. ACCARIAS, *Précis de droit romain*, cit., 85 qui rend compte de l'ensemble des sources sur l'esclavage de la façon suivante (interprétation que nous choisissons de ne pas discuter) : «L'esclavage n'a pas toujours existé, Justinien le constate lui-même (Inst., § 2, *De jur. nat.*, I, 2), et il y reconnaît, d'accord avec les jurisconsultes classiques, une violation du droit naturel (§ 2 *sup.* - L. 64, *De cond. ind.*, XII, 6). Les Institutes (§ 3 *sup.*) le font dériver du droit qui appartient au vainqueur de tuer le vaincu prisonnier. Mais ce droit lui-même suppose préalablement admis que le vainqueur est propriétaire du captif. Justinien n'explique donc rien; il nous montre seulement le vainqueur préférant à un meurtre sans profit les services de l'homme qu'il tient en sa puissance. Je placerais plus volontiers l'origine de l'esclavage dans ce préjugé universel de l'antiquité qui reconnaissait aux vainqueurs un droit de propriété sur les choses prises aux vaincus (Inst., § 17, *De divi. rer.*, II, 1). La brutalité des premiers conquérants ne fit pas de distinction entre les biens du vaincu et le vaincu lui-même. Quoi qu'il en soit, l'esclavage entra tellement dans les mœurs des peuples anciens, que le maintien de leurs sociétés cessa d'être concevable sans cette institution, et c'est pourquoi de grands esprits, aveugles par la puissance du fait, n'hésitèrent pas à la justifier (Arist., *Polit.*, lib. I, cap. V)».

[47] I. 2.1.17: *Item ea, quae ex hostibus capimus, iure gentium statim nostram fiunt: adeo quidem, ut et liberi homines in servitutem nostram deducantur, qui tamen, si evaserint nostram potestatem et ad suos reversi fuerint, pristinam statum recipiunt.* Cf. C.-J. DE FERRIERE, *Nouvelle traduction des Institutes de l'empereur Justinien (avec des observations pour l'intelligence du texte, l'application du droit françois au droit romain & la conférence de l'un avec l'autre)*, II, Paris, 1750, 38-40.

[48] Cf. D. 50.16.215.

[49] I. 1.8.1 (cf. Gaius 1.52): *In potestate itaque dominorum sunt servi. Quae quidem potestas iuris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem esse...*

[50] Voir I. 1.8.2.

[51] Cf. Ulpian D. 1.6.2 et Coll. 3.3.1-3.

[52] Cf. C. ACCARIAS, *Précis de droit romain*, cit., 98.

[53] Si l'on commet l'erreur de traduire, de façon anachronique, le latin «*libertini*». FIEFFE-LACROIX, *Les éléments de la Jurisprudence*, Metz, 1807 (ouvrage qui prévoit, en la renouvelant, la «conférence» du droit romain avec le droit français – du Code civil), 7 n. 17 qui précise: «En France, on ne reconnaît pas de servitude, tous les hommes y naissent libres, et ce pays a toujours été appelé le royaume des Francs». Cf. H. LEMONNIER, *Etude historique sur la condition privée des affranchis*, Paris, 1887.

[54] I. 1.5 pr.: *Libertini sunt, qui ex iusta servitute manumissi sunt. Manumissio autem est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est, et manumissus liberatur potestate. Quae res a iure gentium originem sumpsit, utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita...* Voir généralement sur ce passage (et le «réseau» conceptuel dans lequel il s'insère) les commentaires de FIEFFE-LACROIX, *Les éléments de la Jurisprudence*, cit., 4-9. Bonne reformulation du passage (de par sa neutralité et sa cohérence avec les classifications justiniennes) par L. ETIENNE, *Institutes de Justinien traduites et expliquées*, I, Aix, 1847, 77: «Le droit naturel non-seulement ne reconnaît pas l'esclavage, mais encore le réprouve; à ses yeux tout homme naît avec la liberté et reste toujours libre: mais le droit des gens secondaire l'a introduit d'une manière assez générale; dès-lors il y a eu des esclaves et des hommes libres; et comme l'affranchissement a été également introduit pour faire cesser cette condition contre nature, on a vu les hommes divisés en hommes libres et en esclaves; les premiers se subdivisent en ingénus et en affranchis, d'où une subdivision tripartite en ingénus, affranchis et esclaves».

[55] Cf. I. 1.5 pr. (*in fine*): *... sed posteaquam iure gentium servitus invasit, secutum est beneficium manumissionis, et cum uno communi nomine homines appellaremur, iure gentium tria genera hominum esse coeperunt, liberi et his contrarium servi et tertium genus libertini, qui desierant esse servi.*

[56] 19 ap. J.-C. Voir H. LEMONNIER, *Etude historique sur la condition privée des affranchis*, cit., 59 et ss.

[57] 5 ap. J.-C.

[58] Sur les modalités par lesquelles l'affranchi accède à tel ou tel statut, de Servius Tullius (Denys d'Halicarnasse IV.22-24) à Justinien (Nov. 78), lire généralement C. ACCARIAS, *Précis de droit romain*, cit., 127-143. Cf. L. ETIENNE, *Institutes de Justinien traduites et expliquées*, cit., 83.

[59] Voir I. 1.5.3. Cf. C. 7.5.1 (a. 530) et C. 7.6.1 (a. 531). Thème qui est en lien avec l'extension du droit de cité à tous les hommes habitant l'empire à partir de Caracalla... jusqu'à Justinien: Ulpian D. 1.5.17 (*In orbe Romano qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt*). Voir P. CATALANO, *Diritto e persone*, cit., 82 et ss. (sur l'annulation du concept de *peregrinus* par Justinien).

IMPERO



**DA ROMA ALLA TERZA ROMA
SEMINARI INTERNAZIONALI DI STUDI STORICI**

**XXIX SEMINARIO
IMPERO
*DA ROMA A COSTANTINOPOLI A MOSCA***

50° ANNIVERSARIO DEL PELLEGRINAGGIO DI GIORGIO LA PIRA A MOSCA

(Campidoglio, 21-23 aprile 2009)

a cura di FRANCO VALLOCCHIA

DOCUMENTO INTRODUTTIVO XXIX

Campidoglio, 21-23 aprile 2009

«Troppa possanza di esperienza, troppo frutto di dolore e di maturazione, troppo lunga via di sacrificio e di compimento s'è raccolto a Mosca da diverse strade e per diversi martiri; ogni città sacra dell'Oriente ha abdicato per la città capitale: tutto il pensiero sparso pei santuari, tutte le parole dei profeti, le rivelazioni degli artisti, i fremiti sacri delle folle, si sono fusi in una sola grande rivelazione e profezia: quella che dal Kremlino di Mosca, la campana della città santa ha annunziato all'altra parte del mondo.

L'Oriente ha ormai trovato il suo cuore: tutto il contenuto spirituale dell'Asia si esprime col nome di questa città che ci è tanto straniera: Mosca è il granito su cui s'è politicamente espresso il pensiero millenario e inquieto dei popoli orientali»

GIORGIO LA PIRA, *Mosca e Roma* (17 novembre 1922)

«Слишком [сильная] мощность опыта, слишком [большой] плод страдания и созревания, слишком долгий путь жертвенности и свершения собрался в Москве с разных дорог и через разных мучеников; каждый священный город Востока отрекся ради стольного города: вся мысль рассредоточенная по святым местам, все слова пророков, откровения художников, священная дрожь толп, все слилось в единое великое откровение и пророчество: о котором из Московского Кремля возвестил другую часть мира колокол священного города. Восток уже обрел свое сердце: все духовное содержание Азии выражается именем этого города, который так нам чужд: Москва – это гранит, на котором политически запечатлена тысячелетняя и мятежная мысль восточных народов»

ДЖОРДЖО ЛА ПИРА, *Москва и Рим* (17 ноября 1922 г.)

TABLE DES MATIÈRES : INTRODUCTION. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DES SÉMINAIRES. – *IMPERIUM ROMANUM*. LE CONCEPT JURIDIQUE D'EMPIRE. – LA CHIESA E LA NUOVA ROMA. – TERZA ROMA: I. IL SANTO IMPERO RUSSO. – II. CITTÀ ED ECUMENE.

Introduction. Origine et développement des Séminaires: à propos de l'Empire

Sommaire : 1. Origine des Séminaires. 2. Les trois Romes. 3. La réflexion lors des Séminaires 1983-1988. 4. Après 1991.

1. – Origine des Séminaires

Depuis le 21 avril 1981 se tiennent à Rome, à l'initiative de professeurs de l'Université de Rome "La Sapienza" et avec l'intervention du Consiglio Nazionale delle Ricerche, les Séminaires internationaux d'études historiques "De Rome alla Troisième Rome". Ces Séminaires sont organisés chaque année à l'occasion de l'anniversaire de la fondation (*dies natalis*) de l'*urbs Roma*. En 1983, le Conseil de la Commune de Rome a délibéré, à l'unanimité, d'institutionnaliser l'initiative.

Rome, Constantinople Nouvelle Rome, Moscou Troisième Rome sont le sujet de ces Séminaires en tant que réalités formellement précises, selon une méthode interdisciplinaire de recherche dans laquelle se rencontrent les perspectives juridique et historico-religieuse. Les formalisations de ces réalités "romaines" sont très différentes de par leur nature juridique et religieuse: de l'*augustum augurium* de la fondation de Rome au canon 3 du Concile œcuménique Constantinople I (381), à la Charte constitutive du Patriarcat de Moscou (1589); mais c'est à partir de ces réalités que s'est développée une continuité d'institutions et de pensée qui dépasse les exclusivismes des ethnies et des états.

On se réfère à la fondation de Rome, conçue dès son origine comme fusion, dans un espace-temps donné, d'ethnies différentes. On se réfère à la fondation de Constantinople qui, par la création d'un second centre universel (précisé ensuite juridiquement par Justinien Ier), donne corps à la synthèse entre les traditions antiques et la nouvelle religion chrétienne et marque concrètement un mouvement historique vers l'Orient. La naissance de Moscou et surtout sa définition comme "Troisième Rome" ("Ville au sept collines", ainsi que Rome et Constantinople) marque, tout au moins du point de vue de la religion et du droit, un prolongement de la même ligne[1].

2. Les trois Romes

Le point de repère essentiel qui permet de comprendre le module historiographique de la succession des 'empires' est le livre de l'Ancien Testament attribué à Daniel (notamment les chapitres 2 et 7). Il faudra donc étudier les grandes interprétations qui, à partir des premiers siècles de notre

ère, ont été donnée de ces passages, les domaines dans lesquels elles sont appliquées (religieux, politique, juridique etc.), les conséquences qui en découlent. On pourra alors examiner les interprétations du module historiographique sous leur aspect chronologique (à chaque période un seul “règne”, qui en remplace un autre, guiderait le “monde civilisé”), sous leur aspect spatial (la *translatio* suivrait, d’après de nombreux interprètes, un mouvement qui de l’Orient va vers l’Occident; mais il existe de nombreuses variantes de ce schéma concernant les “empires” qui correspondent aux quatre points cardinaux), et aussi par rapport aux fins trans-historiques qu’elles proposent parfois (le règne de Dieu ferait suite aux règnes humains périssables)[2].

Selon le moine Filofej de Pskov, après la chute de la vieille et de la nouvelle Rome, la troisième est solide et il n’y en aura pas de quatrième. A bien y regarder, la Troisième Rome n’exclut ni la première ni la seconde. Les caractères des trois Romes ne s’annulent pas mais se complètent même s’ils forment une unité apparemment instable. Dans la perspective actuelle d’une rencontre de cultures, sur la base du système supranational romain et de l’idéal universel du christianisme, on peut considérer Constantinople comme un second centre universel qui donne corps à des traditions antiques consolidant le mouvement historique vers l’Orient, et ce jusqu’à la Troisième Rome, qu’il ne faut pas concevoir dans un sens national mais universel[3].

C’est cette tradition que le Séminaire entend suivre en se proposant, dans le cadre scientifique qui est le sien, de dépasser les barrières entre Occident et Orient là où celles-ci prétendent, tour à tour ou ensemble, enfermer dans des cadres nationaux restreints une histoire de peuples différents, histoire qui exprime une ampleur universaliste.

3. La réflexion lors des Séminaires 1983-1988

Les IIIe, IVe, Ve et VIIIe Séminaires ont considéré certains aspects spatiaux de la continuité de Rome à la Troisième Rome.

Le **IIIe Séminaire** (“*Peuples et espace romain entre droit et prophétie*”)[4] a mis l’accent sur les aspects “spatiaux” des institutions qui, en Occident comme en Orient, se sont rattachées à la tradition universaliste de l’idée de Rome; le Séminaire a approfondi certaines notions juridiques (*urbs aeterna, fines imperii, orbis, etc.*) et souligné l’interrelation entre le caractère ‘romain’ des hommes et celui des lieux.

On a notamment étudié le lien entre les théories de la *translatio imperii* et les interprétations des chapitres 2 et 7 du Livre de l’Ancien Testament attribué à Daniel.

Les aspects spatiaux de l'ancien système juridico-religieux romain (*urbs, ager, Latium, Italia, fines imperii, orbis*) ne sont ni réductibles à la notion technique de *territorium* (connexe aux *fines civitatis*) ni compréhensibles à travers des catégories juridiques étatiques.

A partir de ce tableau initial, qui souligne l'étroite interrelation entre le caractère 'romain' des hommes et celui des lieux, se développent la notion ancienne de *utraque Roma* (Rome et Constantinople) et la notion médiévale de *Roma mobilis*. L'"espace romain", le peuple romain, l'empereur romain sont des réalités qui se caractérisent réciproquement, aussi bien à Constantinople que dans le Saint Empire Romain.

De nouveaux peuples "non romains" (Germanains, Russes) prennent la conduite de la continuité de l'Empire. La rationalité des conceptions juridiques peut ici s'ouvrir aux intuitions prophétiques, comme dans la théorie de la Troisième Rome.

L'interrelation entre espace et hommes dépasse, dans la "longue durée", les oppositions (construites selon une perspective occidentale) entre antiquité, moyen-âge, époque moderne. La notion de "romain" permet ainsi, par exemple, de se réapproprier la continuité de la *Romania* avec la *Romiosyni*.

La notion de *translatio imperii* est élaborée de façon différente dans les diverses langues (latine, grecque, germaniques, slaves).

Le **IVe Séminaire** ("*Espace et centralisation du pouvoir*") [5] a été consacré à un examen approfondi de certains instruments conceptuels et institutionnels créés (en tenant compte des quantités démographiques et géographiques) en fonction d'une plus grande intensité de communications (religieuses, politiques, militaires, commerciales, etc.).

On a étudié la **notion d'imperium** (dans la complexité de ses aspects religieux et populaires) qui s'enrichit dans les mots correspondants grec et slave (*basileia, carstvo*). On a ensuite mis en évidence l'**opposition conceptuelle entre "Empire" et "État"** : la notion de territoire est étrangère au concept d'Empire au sens propre (universel) ; la notion de peuple (délibérant) est essentielle au concept d'Empire ; à l'opposé, la notion d'État implique une souveraineté abstraite sur un territoire et une population.

On a également étudié la notion de *foedus* : instrument institutionnel très flexible auquel les oppositions entre "droit international", "droit public externe", "droit public interne" restent étrangères.

La **notion de imperium** ressort en premier lieu, dans la complexité de ses aspects religieux et populaires, "internes" (*domi et militiae*) et "externes" (*imperium populi Romani, imperium Romanum*). La notion (quelquefois mal

rendue par le terme “domination”) s’enrichit dans ses équivalents grec et slave (*basileia, carstvo*) et aussi par rapport aux distinctions introduites par la langue allemande (*Kaisertum* et *Kaiserreich*). En prenant pour base le latin, mais sans perdre de vue les mots correspondants dans les autres langues qui nous concernent, à côté des mots isolés (*imperator, princeps, dominus, pater, rex*) certaines expressions (comme *rex regum, princeps principum*), dans les applications qui en ont été faites à des puissances divines et humaines, offrent elles aussi la possibilité d’approfondir le thème.

La polémique étatiste de Hegel contre le Saint Empire Romain (de la Nation Germanique) confirme la nette opposition conceptuelle entre **“Empire” et “État”**; opposition qui dans la culture anglo-saxonne a trouvé une heureuse expression grâce au civiliste James Bryce: «the Empire not as a State but as an Institution».

L’antique contraste entre *imperium populi Romani* et ethnies continue jusqu’aux précisions conceptuelles de la doctrine politique contemporaine (v. par ex. la distinction entre “empire interne” et “nation” élaborée récemment à propos de l’Empire du Brésil constitué en 1822).

Au cours du **Ve Séminaire** (“*Rome hors de Rome: institutions et images*”)[6], on a observé en premier lieu comment certaines régions ou certaines villes situées loin de Rome et hors de l’Italie ont assumé un caractère “romain”; en second lieu, des cas concrets de translation des centres politiques; en troisième lieu, l’image de “Rome” (et donc de Constantinople et de Moscou), l’idée que peu à peu d’autres peuples se faisaient d’elle.

La religion romaine ancienne connaît des procédures pour rendre ‘romain’ un *ager* loin de l’*urbs Roma* (même hors d’Italie), afin d’accomplir des actes d’une très grande importance pour la concentration et l’expansion de l’*imperium populi Romani*: la création du dictateur et la *repetitio auspiciorum* pour la guerre. De même se posent les problèmes de l’inauguration de *templa*, aptes à la convocation de comices (Ve-IVe s. av. J.-C.) et du sénat (Ier s. av. J.-C., de Sertorius, à Pompée, à Antoine). Pour l’ère impériale, rappelons le “sénat” de Galba en Espagne (et peut-être celui de Postumus en Gaule).

Le renforcement du pouvoir du *princeps* fait ressortir le concept d’*urbs regia*. La résidence de l’empereur ne s’identifie pas nécessairement avec le *caput orbis terrarum* (la distinction est particulièrement évidente pour Rome déjà avec la Tétrarchie et pour Constantinople jusqu’en 380).

C’est durant le Saint Empire Romain que sera élaboré le concept juridique de *Roma mobilis*.

L'empereur romain d'Orient siègera à Nicée après la conquête de Constantinople par les Latins.

Le souverain pontife siègera à Avignon après la débâcle imprévue de la *potestas* bonificienne: là, le Pape restera toujours en tant qu'évêque de Rome, successeur de Pierre dans la chaire romaine, contraint par les événements à vivre en exil (captivité de Babylone).

Pour la Troisième Rome, on discute de l'importance de la division du territoire liée à la renonciation d'Ivan IV au titre impérial et au déplacement de sa résidence à Petrovka (1575-76). De même on examine le problème de la relation entre la nouvelle capitale Saint-Pétersbourg et la capitale Moscou où continuent de se dérouler les rites du couronnement des empereurs.

La définition, à travers les rites et les légendes de la **fondation des trois "Villes aux sept collines"**, d'espaces auxquels on peut rattacher avec certitude les institutions (romaines ou de toute façon impériales chrétiennes), ne se fait pas sans contrastes et peut aussi provoquer des difficultés dans le processus d'unification. Le déplacement des institutions par rapport aux capitales peut être soit un risque de fracture, soit une garantie de continuité expansive.

Le **VIIe Séminaire** ("*Continuité du Droit romain dans l'Europe Orientale jusqu' à la fin du XIXe siècle*") comprenait trois sous-thèmes ("*Imperium et sacerdotium*", "Principes du droit et idéologies", "Codifications et enseignement du Droit romain") que l'on a traité en rapport au temps et à l'espace de la tradition des "trois Romes", c'est-à-dire depuis la fondation de l'Urbe jusqu'à nos jours, en soulignant le lien entre l'Orient et l'Occident.

Le premier sous-thème ("*Imperium et sacerdotium*") exige le croisement des perspectives juridique et historico-religieuse sur des réalités fondamentalement universelles, dont la "symphonie" et les conflits sont précisés de plusieurs façons dans les différentes théories juridiques de la *translatio imperii* et dans les prophéties connexes.

Les rapports entre *imperium* et *sacerdotium* en tant que pouvoirs universels ne connaissant pas la séparation entre juridique et religieux, en référence aussi au devenir moderne du droit vu dans son sens "particulariste" (ou "anti-universaliste") c'est-à-dire national et étatiste[7].

Le **VIIIe Séminaire** a concerné les "*Conceptions de la paix*", dont on a reparcouru le chemin "de Rome à Constantinople" et "de Constantinople à Moscou". C'est avec une attention toute particulière qu'a été considérée la signification des mots *pax*, *eirene* et *mir* (celui-ci signifie en même temps "communauté de village", "monde" et "paix")[8].

À cette occasion a été rappelée la traduction russe de la phrase des commentaires à Saint Paul: l'expression "*Rim ves' mir*" ("Rome est le monde entier") que l'on trouve dans une lettre du moine Filofej de Pskov[9] (voir *infra Terza Roma*, 1).

4. Après 1991

Le sujet Empire a concerné d'autres Séminaires portant tous le sous-titre "De Rome à Constantinople à Moscou": XII Séminaire *Humanité et nations dans le droit et dans la spiritualité*[10]; XV Séminaire *Empires universels et sociétés multiethniques* (actes publiés en 2002)[11]; XXII Séminaire *Ville et écoumène. Les lieux de l'universalisme*; XXIII Séminaire *Ville et écoumène. Autonomie et centralismes*; le XXIV Séminaire "*Écoumène et villes. Empire et localisations*"; le XXVI Séminaire *Paix et Empire*[12].

[M.-R. M. – C. T.]

Traduction de Marie-Rose Mezzanotte, Université de Sassari

***Imperium Romanum. Le concept juridique d'empire*[13]**

Sommaire : 1. L'idéologie bourgeoise de la «fin de l'Empire romain» et la théorie de l'État. a) Hegel : contre le Saint Empire ; b) Historiographie bourgeoise : l'idéologie de la "fin de l'Empire romain" ; c) James Bryce : une vision non étatiste de l'Empire romain ; d) A propos de Toynbee : le terme "empire universel" ; e) Le langage de la "globalisation". 2. Droit et prophétie. Reconstruction du concept d'"Empire". 3. La *civitas augescens* et la citoyenneté romaine universelle. 4. Contre la "globalisation". Les *civitates* et les coutumes locales. 5. *Sacerdotium et imperium*. Paix et Empire (de Jean-Jacques Rousseau à Vasilij Fedorovič Malinovskij). 6. Occident : de l'Europe au Nouveau Monde. De Charles V à Simon Bolivar. A propos du "Quinto Imperio". 7. Le concept d'Empire et la distinction entre fait et droit, entre validité et effectivité (à propos de Carl Schmitt). 8. Pour une reconstruction historico-juridique : la pensée ecclésiastique. La 'Protestation' du Saint-Siège du 14 juin 1815.

1. L'idéologie bourgeoise de la «fin de l'Empire romain» et la théorie de l'État

A l'époque moderne, jusqu'au début du XIXe siècle, d'amples discussions se sont déroulées sur les concepts juridiques d'"empire" et de "romain" : nous pouvons indiquer une période allant de la Réforme

protestante à la Révolution française, et mentionner l'ouvrage de Bellarmino (*De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos adversus Matthiam Flacium Illyricum libri tres*, publié en 1589) et celui d'Hegel (*Die Verfassung Deutschlands*, 1801-1803).

Les concepts d'“empire” et de “romain” ont été “oubliés” (ou effacés de la mémoire) ou déformés à partir de la renonciation au *Deutsches Reich* (en 1806) de la part de François II, Empereur des Romains élu. L'effacement de la mémoire historique du peuple et des juristes a essentiellement été causé par l'affirmation ‘de fait’ de la “souveraineté” des “états”; mais il ne faut pas sous-évaluer les aspects philosophique et historiographique du phénomène.

a) Hegel : contre le Saint Empire

En ce qui concerne l'aspect philosophique, les critiques d'Hegel contre le Saint Empire Romain marquent une période significative du siècle dernier (avant et après 1806): ces critiques sont un élément essentiel de la construction de la théorie hégélienne de l'État. Dans *Die Verfassung Deutschlands*, Hegel critique la constitution du Saint Empire Romain, théorisant la nette distinction entre le pouvoir de l'État et le pouvoir religieux, entre le droit étatique et le droit romain (entre le droit public et le droit privé). D'un point de vue que nous pouvons qualifier de nationaliste, Hegel refuse le Saint Empire Romain (*Deutsches Reich*) en tant que «système de l'État seulement pensé» (*des Gedankenstaates*); d'autre part, dans cet écrit, l'idéal de l'ancienne *polis* est déjà définitivement abandonné, et la “collaboration” (*Mitwirkung*) du peuple aux lois “et aux affaires les plus importantes de l'État” est déterminée dans le sens de l'“organisation” (*Organisation*) du “système de la représentation”. Plus de deux décennies après, ayant affirmé que le principe de l'“universalité abstraite” se trouverait dans l'ancien Empire romain («État, loi, constitution sont des fins auxquelles sert l'individu: il s'annule en elles»), Hegel ajoute: «Il semble qu'un tel empire existe pour l'éternité, surtout quand il porte en lui, comme dans la religion, le principe de la satisfaction subjective aussi, c'est-à-dire quand il devient Saint Empire Romain. Ce dernier, toutefois, finit il y a deux décennies» (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*).

La théorie contemporaine de l'État naît donc avec le refus et une déclaration de mort (présumée) de l'Empire. L'effacement de la mémoire historique du peuple et des juristes a eu lieu essentiellement à la suite de l'affirmation de fait des souverainetés des États; mais il ne faut pas sous-évaluer les aspects philosophique et historiographique du phénomène.

b) Historiographie bourgeoise : l'idéologie de la “fin de l'Empire romain”

En ce qui concerne l'historiographie, la prise en charge de la perspective étatiste contribue à faire en sorte que la date de 476 (presque insignifiante pour les contemporains et soulignée au cours de la période moderne par les philosophes du siècle des lumières) revêt un intérêt épocal, sur lequel se base la construction d'une véritable idéologie bourgeoise occidentale de la "fin de l'Empire romain". Cette construction implique (ou sous-entend) une réduction de l'Empire romain à sa partie occidentale seulement; l'invention du concept historiographique de "byzantin" lui est pertinente: elle sert à interrompre la continuité entre Rome et la Nouvelle Rome (Constantinople) et à opposer deux traditions religieuses, juridiques, politiques et culturelles. On voudrait ainsi effacer la continuité romaine de l'Empire d'Orient, comme "Politeia des Romains": «il superstite e autentico Impero di Roma» (selon F. Calasso).

L'idéologie bourgeoise de la "fin de l'Empire romain" obtient de nombreux résultats, parmi lesquels il faut mentionner: l'exaltation des États nationaux et le dénigrement de l'expérience romaine orientale. Pour ce qui est des concepts, l'opération est encore plus profonde: la différence entre 'empire' et 'état' s'évanouit; l'Empire romain est considéré comme n'existant qu'en tant qu' 'État' (occidental).

Après le refus, est arrivé l'effacement de la mémoire.

En suivant la théorie de l'État formulée par Hegel, Theodor Mommsen transforme le *ius publicum* de la *res publica* (c'est-à-dire *res populi*) des époques "républicaine" et "impériale", en un *Staatsrecht*.

c) James Bryce : une vision non étatiste de l'Empire romain

Toutefois, aux XIXe-XXe siècles, quelques réflexions historico-juridiques plus profondes ne manquent pas. Il faut d'abord mentionner les écrits de James Bryce, le romaniste d'Oxford (Regius Professor de Civil Law), homme politique libéral et diplomate. Au début de son célèbre ouvrage sur le Saint Empire Romain, il déclare son intention «de décrire l'Empire non pas comme un État mais comme une institution créée par un merveilleux système d'idées et informatrice de ce système»; et, de façon cohérente, dans le chapitre sur la "Chute de l'Empire", il écrit: «La Grande-Bretagne avait refusé en 1806 de reconnaître la dissolution de l'Empire. Et on peut vraiment affirmer que, si l'on s'en tient à la loi [*corrige* : le droit], l'Empire ne s'est jamais éteint, mais il a vécu jusqu'à nos jours comme un esprit sans corps. Puisqu'il est clair que, en termes techniques, l'abdication d'un souverain ne peut que détruire ses droits et ne dissout pas l'État sur lequel il règne ». Sa conception du rapport entre 'État' et 'droit' apparaît ainsi opposée à celle d'Hegel. Il nie la dissolution de l'Empire et relève la continuité avec l'Empire

d'Orient en notant, dans le chapitre sur l'Empire Romain Oriental (ajouté dans l'édition de 1904), la méconnaissance, le désaveu, de la part de l'Occident, des «efforts admirables en défense de la civilisation» faits à Constantinople Nouvelle Rome et comment «même à une époque plus récente, l'œuvre du peuple et des gouvernants de la Nouvelle Rome ne fut pas considérée à sa juste valeur»; et il observe ironiquement que «chercher laquelle des deux lignes impériales rivales après l'an 800 avait le meilleur titre pour représenter l'ancienne Rome est une enquête qui s'adapte mieux aux discussions du XXe »

Parallèlement, Bryce considère le Droit romain comme *legal system* mondial en vigueur, même après les codifications, en comparaison constante avec la *common law*. Nous avons donc l'exemple d'une vision de l'Empire romain et du Droit romain opposée à la vision étatiste[14].

d) A propos de Toynbee : le terme “empire universel”

Laissons de côté également pour des raisons de brièveté, les emplois contemporains de termes tels que “empires universels”, “états universels” “états mondiaux”, presque toujours dus à des réflexions qui se situent dans le sillage de l'œuvre de Toynbee ou qui se confrontent avec cette dernière. Nous devons toutefois relever que “empire universel” est un terme historiographiquement générique, et “état universel” est un terme juridiquement contradictoire (à moins que l'on ne donne au mot ‘état’ un sens tout à fait générique).

Quant aux banalisations du terme ‘empire’ dans les usages vulgaires propres du journalisme contemporain, elles pourraient ne pas nous intéresser ici.

e) Le langage de la “globalisation”

Aujourd'hui, il semble que ce concept juridique ne résiste pas au vulgaire langage de la politique et du journalisme. L'emploi impropre du mot “empire” domine depuis que, de façon imprévue (c'est-à-dire après 1991), l'utilisation d’“impérialisme”, en tant que terme technique, a diminué. La globalisation (phénomène essentiellement économique-financier et de l'information) trouve dans l'emploi impropre, euphémique, ambigu du terme “empire” un outil idéologique utile. En 2000, un livre a été publié, en langue anglaise, qui encourage cette mystification terminologique[15]. Il est au contraire scientifiquement correct de parler d’“impérialisme international de l'argent”, en employant l'expression des Pontifes romains du XXe siècle (encycliques *Quadragesimo anno* et *Populorum progressio*).

Pour la paix, nous devons donc attendre une *publica auctoritas universalis* qu'il faut nettement distinguer des *internationalia gremia* actuels

(constitution *Gaudium et spes*, 82). L'intervention d'ouverture au XXVI^e Séminaire, du 21 avril 2006, prononcée par l'Archevêque Agostino Marchetto, secrétaire du Conseil Pontifical des Migrants et Itinérants, donne un soutien théorique (et historique) important à cette perspective[16].

2. Droit et prophétie. Reconstruction du concept d'“Empire”

Le point de départ pour une reconstruction du concept, avant tout sur base philologique, est la codification de l'Empereur Justinien I.

La conception de l'*imperium* qu'ont eue Justinien et ses juristes peut être considérée comme centrale en tant que point de rencontre des différents développements, en Occident et en Orient, vers le futur. Dans la constitution *Deo auctore* on retrouve des concepts nécessaires pour éclairer celui d'*imperium*: *deus, populus, urbs Roma, orbis terrarum*. Il faut souligner la profonde différence qu'il existe entre ces concepts et les concepts propres des conceptions positivistes et étatistes du droit: *maiestas* divine, *populus Romanus, orbis terrarum* sont à opposer à “souveraineté étatique”, “population”, “territoire” en tant qu'éléments de l'État selon la doctrine courante.

L'opposition entre Empire et États a une répercussion sur le plan du droit: le rapport entre *imperium (populi Romani)* et *ius (Romanum)* est radicalement différent du rapport entre État et droit (positif). Les constitutions justiniennes permettent de préciser les concepts d'“universel” et “éternel” en référence au *ius Romanum*. Selon Justinien, les *Romanae leges* ou *Romana sanctio* ou *ius Romanum* concernent tous les hommes (*Deo auctore* 1; *Tanta* 12; 19; 23) et tous les peuples (*Imperatoriam* 1); les *leges* des *Institutiones* et des *Digesta* sont déclarées «*in omne aevum valituras*» (*Tanta*, 23; cf. 12; *Deo auctore* 14). Ceci marque la distinction entre l'“État” (moderne et contemporain) ‘particulier’ et ‘effectif’, et l'Empire romain, universel et éternel.

Le rapport entre *imperium (Romanum)* et *ius* est donc précisé du point de vue législatif ainsi que celui entre *ius* et l'immortalité de la *res publica*. C'est presque une réponse à la vieille préoccupation de Cicéron (*De rep.* 3, 29, 41), à savoir que des comportements arbitraires puissent faire “passer” l'*imperium* des Romains du droit à la force et le baser sur la terreur plutôt que sur la volonté. Dans la constitution adressée aux étudiants de droit, Justinien affirme: «*Imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam*» et ceci afin que le *princeps Romanus* soit *iuris religiosissimus (Imperatoriam pr.)*.

Ce lien entre *imperium* et *ius* suppose une convergence des perspectives juridique et prophétique (Virgile « prophète laïc », selon les mots de Giorgio La Pira) qui nous permette aujourd'hui de préciser la nette distinction conceptuelle entre les États et l'Empire (universel et éternel).

3. La *civitas augescens* et la citoyenneté romaine universelle

L'histoire de Rome, dès sa fondation, consiste dans le dépassement des barrières ethniques. Grâce à sa singulière capacité d'assimilation, bien connue, des esclaves et des étrangers, l'universalité de Rome reste telle qu'elle a été vue jusqu'à nos jours par ses ennemis (par ex. le parti nazi) et par ses amis (par ex. l'africain Senghor) et ce qu'elle est depuis les "temps de Romulus": l'anti-race, si l'on peut ainsi s'exprimer.

De l'*asylum* de Romulus sur le Capitole, créé pour accueillir au sein de la citoyenneté (*cives*) les étrangers libres et les esclaves, à la *constitutio Antoniniana* qui, en 212 ap. J.-C., étend la citoyenneté à tous les habitants du monde romain (sauf exceptions), jusqu'à la réaffirmation du *favor libertatis* et à l'élimination du concept de *peregrinus* dans la codification de Justinien: la croissance (ou l'augmentation) cohérente de la *civitas* continue, potentiellement universelle, sans conditionnements ethniques ou nationaux.

À la fin du III^e siècle av. J.-C., le roi de Macédoine Philippe V, dans une lettre à la ville grecque de Larissa, par laquelle il demandait d'inscrire comme citoyens les métèques, avait observé: «les Romains donnent la liberté aux esclaves, en les accueillant dans la citoyenneté et les faisant participer aux magistratures ... ils ont ainsi non seulement agrandi leur patrie, mais ils ont aussi fondé environ soixante-dix colonies» (Dittenberger, *Syll.* II, 543). Les écrivains latins et grecs ont amplement conscience de cette politique de la citoyenneté: de Fabius Pictor à Cicéron, à Velleius Paterculus, à Sénèque; de Polybe à Denis d'Halycarnasse à Aelius Aristide. On en a peut-être la formulation la plus expressive, en rapport également aux charges publiques, dans un discours de l'empereur Claude au Sénat (48 p. C.), en partie conservé dans la Table de Lyon (*CIL*, XIII, 1668), résumé et transformé dans Tacite, *Ann.* 11, 24.

Dans cette *civitas augescens* (cf. *Digesta Iustiniani* 1,2, 2,7; cf. 28) et *civitas amplianda* (*Codex Iustinianus* 7, 15,2), qui réunit les hommes contre l'exclusivisme ethnique, nous considérons la position de Saint Paul comme emblématique: « Le tribun se rendit chez Paul et lui demanda: 'Dis-moi, es-tu citoyen romain?'. Il répondit: 'oui'. Le tribun répliqua: 'Moi, je l'ai achetée cher, cette citoyenneté'. Paul dit: 'Moi, au contraire, je le suis depuis ma naissance' » (*Actes des Apôtres*, 22, 27-28). De façon parallèle, la notion de

ius Romanum, vu comme “système universel du bon et de l’équitable”, s’est modelée à partir des sources juridiques (depuis Dioclétien jusqu’à Justinien I). Les Juifs eux aussi purent vivre selon le *ius Romanum* (*Codex Iustinianus* I, 9, 8) et donc être des *Romani* (cf. *Interpretatio ad Codicem Theodosianum* 2, 1, 10).

Le concept (et la politique) de citoyenneté (romaine et finalement universelle) est un aussi un élément opposant Empire et États.

La notion et la réalité de l’Empire romain ne se construisent ni sur un principe de nationalité ni sur un principe de territorialité[17], mais sur le principe de la croissance de la citoyenneté: *civitas augescens, civitas amplianda* (voir le Document d’introduction XVI, “*Civitas augescens* : citoyenneté et développement des peuples de Rome à Constantinople à Moscou”, 23 - 24 avril 1996 (v. *Index* 30, 2002, 81 ss.))[18]. La citoyenneté romaine n’est fondée ni sur l’origine ni sur le territoire ; elle peut être acquise par tous les hommes, sans différences ethniques ou religieuses. C’est sur la citoyenneté et non pas sur un principe de territorialité que se construisent la notion et la réalité de l’Empire romain. La citoyenneté romaine n’est fondée ni sur l’origine (Savigny lui aussi l’avait compris) ni sur le territoire. Tout homme, sans distinctions ethniques ou religieuses, peut l’acquérir, et elle peut s’étendre sur toute la terre.

4. Contre la “globalisation”. Les *civitates* et les coutumes locales

C’est là qu’on trouve les outils conceptuels juridiques pour la défense des hommes contre la “globalisation”[19].

Être “romain” ne signifie pas appartenir à une “nation” ni à un “état”. C’est une grave erreur dogmatique (religieuse et juridique) de confondre l’*imperium Romanum* avec un “État”.

De cette conception de la citoyenneté (c’est-à-dire du *populus* comme ensemble de *cives*) dérive la théorie romaine de la coutume (*consuetudo*) comme expression de la volonté populaire non seulement dans l’*urbs Roma* mais aussi dans toutes les *civitates* de l’Empire (*Digesta Iustiniani*, 1, 3, 32 qui reproduit un texte du juriste Iulianus de l’époque de l’Empereur Hadrien).

La théorie romaine de la coutume sera lancée dans le Nouveau Monde, grâce à l’Empereur Charles V, à travers la validité juridique des coutumes des Indios.

5. *Sacerdotium et imperium. Paix et Empire (de Jean-Jacques Rousseau à Vasilij Fedorovič Malinovskij)*

Ces problèmes peuvent être mieux dégagés si l'on réfléchit sur deux moments du devenir doctrinal: l'un précédant, l'autre suivant l'agrandissement de l'Empire au-delà des colonnes d'Hercule; l'un précédant, l'autre suivant la naissance des États nationaux. Nous voulons rappeler les doctrines de Bartolo da Sassoferrato et de Jean-Jacques Rousseau, et la référence de celui-ci au juriste médiéval.

On sait que Bartolo de Sassoferrato reliait l'*imperium* au *populus Romanus* et faisait une nette distinction, à propos du pouvoir universel de l'*imperator*, entre le *ius* et le *factum*.

Dans l'*Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint Pierre*, Rousseau décrit l'origine de la "société des Peuples de l'Europe" à partir de l'Empire romain vu comme l'union « resserrée par la maxime, ou très-sage ou très insensée, de communiquer aux vaincus tous les droits des vainqueurs » (et il rappelle surtout la *constitutio Antoniniana*); à ce lien politique (« qui réunissoit ainsi tous les membres en un corps ») s'ajouta celui des institutions civiles et des lois (notamment le "Code" de Théodose et les "Livres" de Justinien: « chaînes de justice et de raison substituée à propos à celle du pouvoir souverain, qui se relâchait très sensiblement »); le Troisième lien, plus fort que les précédents fut, selon Rousseau, celui de la religion (« et l'on ne peut que ce ne soit surtout au Christianisme que l'Europe doit encore aujourd'hui l'espèce de société qui s'est perpétuée entre ses membres »). L'Empire romain trouva de nouvelles ressources dans le christianisme et c'est en Europe que fut placé le centre des "deux puissances", Sacerdoce et Empire: « Voilà comment le Sacerdoce et l'Empire ont formé le lien social de divers Peuples qui, sans avoir aucune communauté réelle d'intérêts, de droit ou de dépendance, en avoient une de maximes et d'opinion, dont l'influence est demeurée, quand le principe a été détruit. Le simulacre de l'Empire a continué de former une sorte de liaison entre les Membres qui l'avoient composé; et Rome ayant dominé d'une autre manière après la destruction de l'Empire, il est resté de ce double lien une société plus étroite entre les Nations de l'Europe, où étoit le centre de deux Puissances que dans les autres parties du monde, dont les divers Peuples, trop épars pour se correspondre, n'ont de plus aucun point de réunion ».

Ce "double lien" est précisé dans une note où Rousseau se réfère justement à Bartolo de Sassoferrato: « Le respect pour l'Empire Romain a tellement survécu à sa puissance, que bien des Jurisconsultes ont mis en question si l'Empereur d'Allemagne n'étoit pas le souverain naturel du

monde; et Bartole a poussé les choses jusqu'à traiter d'hérétique quiconque osait en douter. Les livres des Canonistes sont pleins de décisions semblables sur l'autorité temporelle de l'Église Romaine ».

La "société des Peuples de l'Europe" est définie comme un "système" dont l'appui est le "Corps Germanique" malgré les défauts de la constitution de l'Empire. Pour aller au-delà de l'imperfection de cette société et rendre perpétuelle la paix il est nécessaire de constituer, à travers la confédération, une république européenne, de la Diète dont devraient faire partie, avec vote égal, dix-neuf "puissances": « L'Empereur des Romains. L'Empereur de Russie. [...] Le Roi de Sardaigne».

Le rôle du Saint Empire Romain et de l'Empereur des Romains marque l'un des points où l'œuvre de Rousseau s'éloigne le plus de celle de l'abbé de Saint Pierre dont il s'inspire. Parmi les modifications apportées par Rousseau à l'ordre des puissances, la position de l'Empereur et du Tsar avant celle du roi de France a été qualifiée d'"arbitraire"; mais le choix qui place les deux "empereurs" à la première place dans la république européenne est très significatif. Dans ce choix se rencontrent l'"universalisme institutionnel" et la "conscience de l'unité de l'Europe" comme "réalité historique et morale", mais aussi l'aversion pour un "européisme qui ne respecte pas les caractéristiques nationales", le refus des ambitions modernes à une "monarchie universelle" et le républicanisme. On a observé, paradoxalement, que le penseur politique le plus révolutionnaire du XVIIIe siècle a été l'interprète "plein de compréhension sympathétique" de son institution la plus conservatrice (K. von Raumer).

Ce développement théorique du rôle de l'Empereur des Romains devrait être vu en tenant compte de la "recherche", à l'époque moderne, d'une unité des peuples à travers des confédérations, selon la ligne (opposée à celle de Grotius), dont l'abbé de Saint-Pierre est justement un exemple.

Rousseau a exercé une grande influence sur l'œuvre du penseur russe Vasilij Fëdorovič Malinovskij[20], entre la Révolution française et la Restauration.

6. Occident: de l'Europe au Nouveau Monde. De Charles V à Simon Bolivar. A propos du "Quinto Imperio"

Les changements ethniques et sociaux de l'occident, les discontinuités même géographiques (outré-océan) rendent plus évidente la force du concept juridique d'*imperium Romanum* dans son caractère tout à fait "superstructurel". De ce point de vue, on doit exalter le rôle de l'Empire de Charles V dans l'histoire juridique.

Nous devons étudier les problèmes complexes qui dérivèrent, même sur le plan théorique, de la réalité américaine de l'Empire: le rapport entre empire universel et "empire mexicain"; le passage du "droit des gens" au "droit international".

À partir de la fin du XVIII^e siècle, le concept d'empire assume dans le Nouveau Monde une fonction ouvertement révolutionnaire.

En 1798, Francisco de Miranda, général de la Révolution française, écrit un Projet de Constitution pour les Colonies hispano-américaines; on aurait dû constituer un "Empire" ayant une forme de gouvernement mixte, dans lequel le pouvoir exécutif appartiendrait à « un Inca sous le titre d'Empereur ». Les projets constitutionnels suivants (1801) du Precursor de l'Indépendance hispano-américaine développent un caractère fédéral du gouvernement de l'"Empire américain" et les compétences des comices et de la Diète Impériale. Cette utilisation du concept d'empire précède l'utilisation napoléonienne. À nouveau rédigés (1808) et envoyés à Caracas, les projets de Miranda trouveront un appui en Simón Bolívar.

Le Libertador Simón Bolívar, tout en s'inspirant à travers Rousseau de la République romaine, met en évidence, dans la confrontation avec la Monarchie espagnole, la valeur d'intégration de différents peuples propre de l'Empire romain (en cela aussi, Bolívar ne s'éloigne pas de Rousseau). Mais il y a plus: un passage de la Carta de Jamaica (la "carta profética" du 6 septembre 1815) nous permet de situer l'action de Charles V à la racine de l'action, en même temps hispano-américaine et universelle, du Libertador: «El emperador Carlos V formó un pacto con los descubridores, conquistadores y pobladores de América que, como dice Guerra, es nuestro contrato social ».

Enfin l'Empire du Brésil et l'idée de "Roma Americana" du juriste José da Silva Lisboa. Cette idée a ses racines dans la pensée du Père jésuite Antonio Vieira (+ 1697), défenseur des Juifs et des Indios, c'est-à-dire dans la théorie juridico-religieuse du "Quinto Imperio", qui implique une ultérieure *translatio imperii* (du Saint Empire) en Occident[21].

7. Le concept d'Empire et les distinctions entre fait et droit, entre validité et effectivité (à propos de Carl Schmitt)

La *translatio imperii ad Germanos* comporte aussi des problèmes de terminologie juridique. Il suffit de remarquer la distinction entre *Kaisertum* et *Kaiserreich*: elle tend à séparer les aspects personnels et spatiaux, idéaux et effectifs de l'Empire, unis par le mot latin *imperium*, qui signifie fondamentalement "commandement".

À la fin des années 30 du siècle passé, Carl Schmitt exprimait son intention d'introduire le concept de *Reich* dans le droit international, "come un ente speciale" (ce sont les termes employés dans la traduction italienne éditée en 1941 par l'Istituto Nazionale di Cultura Fascista), en établissant une correspondance entre *Reich* et *Grossraum* (traduits par "impero" et "grande spazio") et en privilégiant le Reich fondé sur l'"idea di nazione": « *Reich, Imperium, Empire* non sono la stessa cosa e non sono introspektivamente paragonabili tra loro. Mentre *Imperium* ha spesso il significato di una formazione universalistica che comprende il mondo e l'umanità e che è quindi supernazionale (il che tuttavia non è sempre però necessario perché possono pure esistere uno accanto all'altro molti svariati Imperi), il nostro *Reich* tedesco è essenzialmente nazionalistico e costituisce un ordinamento giuridico essenzialmente non universalistico, basato sulla norma fondamentale del rispetto di ciascun popolo». L'idée même d'Empire romain est condamnée et effacée: dans les souvenirs des *Völkeranschauungen* (traduit par "panorama ethnico") de la "decadanza dell'impero" et dans les rapprochements aux universalismes libéral démocratique et bolchévique. La prétention de transformer le droit international de simple organisation interétatique en "vivente diritto dei popoli" se manifestait ainsi par ce qui a été défini "occasionalismo giuridico".

Cette pensée est en opposition évidente avec celle d'un "théologien laïc" allemand, Theodor Haecker, qui dans les années 30 interprétait la vision virgilienne de la continuité augurale de l'Empire (que Justinien avait fait sienne): « Rome peut être détruite plusieurs fois et elle sera toujours réédifiée... Nous vivons tous en effet dans l'*imperium romanum* qui n'est pas mort. Nous tous, que nous voulions le reconnaître ou non, que nous le sachions ou non, sommes encore membres de l'*imperium romanum* »[22].

D'un autre côté, Massimo Cacciari a observé qu'il manque chez Carl Schmitt "l'analyse du droit romain"[23].

8. Pour une reconstruction historico-juridique : la pensée ecclésiastique. La 'Protestation' du Saint-Siège du 14 juin 1815

En vérité, pour la reconstruction de la mémoire historique des juristes il faut compter sur la pensée ecclésiastique orientale et occidentale.

En 1393, le Patriarche de Constantinople Antoine IV rappelait au Grand-prince de Moscou et de toute la Russie, Vasilij Ier, quelle était la position juridique et religieuse de l'Empereur: « basileus et autocrate des Romains, c'est-à-dire de tous les Chrétiens ». Ceci était reconnu par le Grand-

prince de Moscou Vasilij II, dans une lettre adressée à l'Empereur Constantin XI Paléologue, encore en 1452 !

Les conceptions juridiques qui appuient les aspects religieux de l'*imperium* sont mal comprises en Occident par une historiographie qui tend à le réduire à un pouvoir temporel[24].

Il faut rappeler que le 14 juin 1815 le Saint-Siège protesta contre les conclusions du Congrès de Vienne à cause du non-rétablissement du *Sacrum imperium Romanum*, "centre de l'unité politique selon le droit et consacré par la sainteté de la religion": «*politicae unitatis centrum jure habitum et religionis sanctitate consecratum*». On peut noter ici l'utilisation convergente de trois concepts différents, à travers trois mots ayant trois racines différentes: *religio, sanctitas, consecrare*.

[P. CATALANO]

Traduction de Marie-Rose Mezzanotte, Université de Sassari

La Chiesa e la Nuova Roma

Sommaire : **1.** Tra universo romano antico e universo cristiano. a) Sulla nozione di *civitas* in Roma; b) Universalità della Chiesa; c) Località delle chiese e loro rapporto con le città. **2.** Costantinopoli Nuova Roma. a) Fondazione di Constantinople. Le Concile œcuménique de 381; b) *Meliora auguria*. La codification de Justinien. **3.** *Imperium* e *sacerdotium*. **4.** Continuité impériale et chrétiens orthodoxes. a) Le peuple et l'empereur; b) *Politeia*; c) Peuple de Dieu; d) Un souvenir du polythéisme?

1. Tra universo romano antico e universo cristiano

a) Sulla nozione di *civitas* in Roma

La nozione e la realtà della *civitas* in Roma ha origine quando una moltitudine diversa e indeterminata la costituisce, quando genti differenti per stirpe, lingue, tradizioni convengono *in una moenia*. Già gli scrittori antichi avevano affermato che la cittadinanza romana ha il proprio fondamento non nell'origine o nel territorio, ma in una radice morale, politica e giuridica, la *concordia*: "Concordia civitas facta est". La libera obbedienza alla legge fa il cittadino. Di qui discendono altri elementi che caratterizzano la *civitas*: la capacità di assimilare costumi di altri popoli, senza smarrire la propria tradizione (cf. Polibio VI, 25,11); la volontà di accrescere continuamente la *civitas*, non solo quanto al numero degli abitanti, ma anche in senso spaziale e temporale (cf. Pomponio D. 1, 2, 2, 7; Giustiniano C. 7, 15, 2); la certezza della sua eternità (cf. Livio IV, 4, 4) e, quanto più interessa sottolineare in

questa sede, la prospettiva della sua universalità (cf. Ovidio, *Fasti* II, 684; Rutilio Namaziano, *De reditu suo* vv. 48 ss.). Il *commune foedus*, che è comunione di vita e di civiltà, supera ogni disparità etnica o religiosa e ogni frontiera di tempo. Se mai è la *translatio* che può minacciare queste caratteristiche dell' *imperium*, perché in grado di sconvolgere l'organismo precedente, il suo equilibrio[25]. Più volte si sono esaminate queste nozioni nel corso dei nostri precedenti Seminari, così come si è considerata la relazione tra *urbs* e *orbis* e la relazione tra *civitas* e *populus*[26]. Se si sono qui in breve richiamati questi dati è per metterli a confronto con altri con cui vengono a contatto nel corso dei primi secoli della nostra era.

b) Universalità della Chiesa

E' opportuno osservare subito che il contrario dell'universalismo è il particolarismo (e non la localizzazione). Nell'Antico Testamento vi è una forte tensione tra universalismo e particolarismo; infatti JHWH, il creatore e signore dell'universo e di tutti gli uomini è posto a fianco del Dio di Israele che sceglie in mezzo agli altri il suo popolo e tra gli altri lo guida. Non mancano tuttavia avvenimenti, come, per esempio, l'esilio, che inducono gli ebrei ad allargare la loro visione religiosa e valorizzare quindi la prima concezione; quella concezione che il Nuovo Testamento conferma e rinsalda e che le prime comunità colgono gradualmente, come dimostrano i Vangeli e gli Atti degli Apostoli: tutti gli uomini sono creati in Cristo (cf. *Colossesi* 1, 15 ss.); se la salvezza viene dai giudei (cf. *Giovanni* 4, 26), essa è data al mondo intero (cf. *Giovanni* 1, 29; 4, 42, ecc.). Un'universalità che dunque vuole abbracciare tutti e che prescrive vi sia eguaglianza in ogni rapporto, secondo il disegno stesso che Dio ha fatto conoscere: "Qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti" (*Colossesi* 3, 11). Non l'appartenenza a un'etnia, a una nazione, a una cultura ha rilievo, ma l'obbedienza a una 'legge', quella di Cristo, che rinnova l'uomo.

Nasce la Chiesa, una realtà che nella sua essenza intende abbracciare tutti i popoli, in tutti i luoghi, in tutti i tempi Il che sembra chiaro fin dalla narrazione che Luca dà della discesa dello Spirito Santo e del miracolo delle lingue nel giorno della Pentecoste (cf. *Atti degli Apostoli* 2, 1). E' la Chiesa universale. Già all'inizio del II secolo in una lettera di Ignazio, vescovo di Antiochia indirizzata agli Smirnesi si legge il termine *katholikos* applicato alla Chiesa, nel significato di 'universale': Tertulliano all'inizio alla fine del II secolo parla della comunità cristiana come di un *corpus* unitario, caratterizzato dalla consapevolezza di avere una fede, dalla volontà di seguire una disciplina, dal vincolo di nutrire una speranza, un *corpus* cui tutti possono

appartenere, se ne accettano la ‘legge’, che è dottrinale e morale. La “regola di fede”, trasmessa dagli apostoli e dai primi discepoli di Gesù e poi sviluppata e precisata, indica i punti del “credo” cui è necessario aderire; la “regola dell’agapê” compendia quale debba essere il comportamento etico. Sono “indicazioni” con una valenza universale, in grado di unire e di fare riconoscere le Chiese che le praticano.

I fattori di universalità sono ulteriormente potenziati quando nel IV secolo l’Impero romano inserisce il cristianesimo nel suo tessuto civile e politico: si pensi alla funzione che svolgono per esempio i concili ecumenici che determinano norme generali da applicare alle chiese, anche oltre i confini dell’Impero stesso (si sa della presenza fin dal primo concilio, quello di Nicea del 325, di qualche vescovo responsabile di comunità esterne ad esso). E con l’universalità è sottolineata dagli scrittori cristiani l’eternità della Chiesa, secondo la promessa di Gesù, di cui riferiscono i Vangeli, come del resto l’eternità di Roma, ossia la sua durata fino alla fine dei tempi[27].

c) Località delle chiese e loro rapporto con le città

Accanto alla priorità ontologica della dimensione universale, propria della Chiesa, non meno evidente nella tradizione ecclesiastica antica è la dimensione locale. Eusebio di Cesarea all’inizio del IV secolo, nel III libro dell’*Historia ecclesiastica*, parla degli apostoli e dei discepoli che si sono sparsi per le ‘terre abitate’, verso i quattro punti cardinali, per fondare le chiese. Ne parla con cautela, a prova che non sempre possiede sicure testimonianze storiche. Ma qui importa notare che la missione cristiana, giungendo nei luoghi più vari dalla Siria all’Asia Minore, dalla Scizia alla Mesopotamia, dall’Egitto all’Italia, si apre a tipi di cristianesimo differenti tra loro[28], che fin dalle origini tendono a focalizzare aspetti dottrinali differenti e ben presto fanno appello a costumi ed usi caratterizzati.

Anche le lingue delle quali i cristiani si valgono aiutano a accentuare il processo di localizzazione. Il greco della predicazione apostolica è lingua ecumenica per eccellenza, corrente nel mondo ellenistico, nella quale si esprime anche parte del mondo giudaico e di quello romano (se danno prova un Filone, un Marco Aurelio, un Favorino, un Apuleio); è la lingua colta delle città cosmopolite dell’Occidente. Ma non è la sola. Il latino dei cristiani appare, a nostra conoscenza, verso la metà del II secolo in composizioni che traducono dal greco la Bibbia dei LXX e poi successivamente prende piede nelle ultime decadi del medesimo secolo, assumendo forma letteraria; ma solo nel IV secolo, a Roma e altrove, è introdotta nell’uso liturgico. Ancora, sappiamo che in altre aree geografiche dominano altri idiomi tra i cristiani: il siriano in Siria e in paesi ad est della Siria, il copto nell’Alto Egitto, l’etiopico

in Etiopia, l'armeno nella Grande Armenia, il georgiano nella Georgia, l'arabo in parecchie zone del Vicino Oriente[29] e più tardi il paleoslavo in ampie aree dell'est europeo.

Legate al sorgere delle differenti lingue, che danno sempre adito a letterature, sono legate da una parte le traduzioni della Sacra Scrittura e dall'altra le forme liturgiche, veicoli efficaci di vita e di tradizioni religiose. Si è fatto un cenno alla nascita tarda in Italia della lingua latina liturgica, la quale tuttavia per secoli e fino ai nostri tempi sarà egemone in Occidente, pur non essendo esclusiva (ci si rammenti del rito ambrosiano, dell'ispano-visigotico, del gallicano-gotico ecc.). Non così in Oriente dove le forme liturgiche si moltiplicano, senza che nessuna prevalga. In Siria si distingue il gruppo siro-occidentale da quello siro-orientale; in Costantinopoli il bizantino, in Alessandria l'alessandrino, in Armenia l'armeno ecc. In questa dimensione le cristianità orientali hanno avuto ed hanno un modo originale di vivere il rapporto con Dio e la varietà straordinaria del loro approccio al mistero divino ha permesso di comporre, con tessere diverse, un mosaico ricco e composito.

Ora i fenomeni di localizzazione provocati dai diversi fattori dei quali si è detto si raccolgono sempre intorno a centri urbani che hanno la vocazione di coagularli e di stabilirli continuativamente. Basta fare i nomi di Roma, di Alessandria d'Egitto, di Gerusalemme, di Antiochia, di Costantinopoli; ma anche di Edessa, di Nisibe, di Tbilisi. Ove per 'localizzazione' si intende la collocazione di una realtà (o di un fatto o di un fenomeno) entro un determinato ambito spaziale e temporale (mentre per 'localismo' ci si riferisce a quel fenomeno che tende a chiudersi in un ambito ristretto, esclusivo e ad isolarsi).

Dal IV-V secolo in poi si verifica in ambito ecclesiastico un fenomeno per cui la localizzazione tende ad aumentare. Uno dei primi forti indizi è costituito dal concilio di Calcedonia (451), allorché Costantinopoli rivendica privilegi uguali a quelli accordati all'antica Roma, essendo la "Nuova Roma" sede dell'imperatore e del senato. Motivi di carattere geografico, culturale, personale, di potenza e di prestigio sembrano sopravanzare i fattori teologici e istituzionali. Ma intanto si consuma un altro fenomeno che facilita la prevalenza delle localizzazioni. Una chiesa più importante, si potrebbe dire una chiesa madre, aveva sempre avuto intorno a sé altre chiese; nel II-III secolo le relazioni tra la prima e le seconde erano state segnate da sollecitudine e cura, secondo la tradizione apostolica. Con il IV secolo tali relazioni si trasformano in giurisdizione che le grandi chiese esercitano verso le minori sul territorio di loro competenza[30]. E' questo il presupposto per

l'origine e l'affermazione dei patriarcati e successivamente per più gravi divisioni. Eppure la situazione creatasi non scalfisce l'universalità della Chiesa.

Anche quello ecclesiastico è un modello che mostra un'altra faccia del complesso movimento che nei primi secoli anima la società, un modello che si pone in parallelo con quello che si realizza entro l'Impero romano che, a sua volta, trova nell'Impero cristiano la propria continuità storica e concettuale. Sono modelli che molto possono dire alle istituzioni del nostro tempo su almeno tre versanti: il religioso, il politico e il giuridico. Se mai, è stata la non distinzione dei poteri, civile ed ecclesiastico, che, specialmente in Oriente, ha provocato problemi tra i due ambiti. Ma è questo un altro discorso relativo alla laicità, che pure in altri anni è stato affrontato dai nostri Seminari[31].

[P. SINISCALCO]

2. Constantinople Nouvelle Rome

a) Fondation de Constantinople. Le Concile œcuménique de 381

Vers 330 a lieu un nouvel événement très important dans l'histoire de l'Empire: aux environs de cette date se succèdent les étapes de la fondation de la capitale "romaine" d'Orient qui, pour ceux qui la réalisèrent, aurait dû constituer le "renouvellement de l'œkoumène".

L'efficacité de ce concept spatial, *urbs Roma*, unifiant le droit (parallèle au concept personnel unifiant: *populus*) exige à un certain moment du "chemin" son propre redoublement ou dédoublement: la deuxième Rome, fondée *melioribus auguriis (Deo auctore 10)*.

Si l'on examine le rapport entre hommes et espace, la densité différente de la population de l'Empire explique qu' «à partir du deuxième siècle, le centre de l'Empire ait eu tendance à basculer vers le bassin oriental, le bassin d'expression grecque de la Méditerranée» (P. Chaunu).

La question du caractère qui distingue la fondation de Constantinople a été souvent affrontée par la critique avec divers résultats: les rites célébrés furent-ils païens ou chrétiens ou bien est-ce que les manifestations de syncrétisme ont prévalu? Certains spécialistes ont vu, dans l'acte par lequel Constantin indique le nouveau périmètre de la ville, l'ancien rite de la *limitatio*; mais d'après le récit de l'"Histoire ecclésiastique" de Philostorge, un ange aurait guidé l'Empereur dans son parcours. Ainsi tout détail concernant ces circonstances, considéré également à l'égard des sources plus ou moins anciennes qui le rapportent, a été attentivement pris en

considération: de la statue de Pallas, en provenance de Rome par la volonté de l'Empereur, et qui aurait été ensevelie à la base de la colonne de porphyre, jusqu'à cette même colonne élevée dans le Forum de Constantin; de l'image colossale de l'Empereur en bronze doré, érigée au sommet de la colonne, jusqu'au nom d'"Anthousa" qu'il aurait donné au *Genius publicus* qui présidait à la destinée de la Ville; du "sacrifice sans effusion de sang" dont parle Jean Lydos jusqu'aux différents éléments des cérémonies qui se déroulèrent pendant les 40 jours de réjouissances qui marquèrent l'an 330. Les formes du *ius sacrum* auraient donc été à la base de l'*inauguratio*, de la *consecratio* et de la *dedicatio* de Constantinople. Paganisme et christianisme semblent avoir trouvé leur expression dans la fondation de la Ville sur le Bosphore.

Le Concile œcuménique de Constantinople de 381 déclara Constantinople "nouvelle Rome".

b) *Meliora auguria*. La codification de Justinien

Selon la conception de Justinien, le consentement divin donné dans les formes de l'ancienne religion romaine (pré-chrétienne) n'est pas nié mais au contraire renforcé par la fondation de Constantinople, dont les *meliora auguria*[32] expliquent l'idée juridique de *utraque Roma*.

Lisons la constitution *Deo auctore*: «... *debere omnes civitates consuetudinem Romae sequi, quae caput est orbis terrarum, non ipsam alias civitates. Romam autem intellegendum est non solum veterem, sed etiam regiam nostram quae deo propitio cum melioribus condita est auguriis*»[33].

[P. CATALANO, P. SINISCALCO]

3. *Imperium e sacerdotium*

I due termini e le due nozioni corrispondenti hanno segnato in profondità la storia dei popoli sviluppatasi intorno la bacino del Mediterraneo ed oltre. A loro proposito, all'alba della nostra era, alcuni elementi segnano tra il campo pagano e quello cristiano una continuità; altri danno a vedere una diversa prospettiva. Fin dalla predicazione di Gesù e degli apostoli sono proposte affermazioni e riflessioni concernenti l'origine e la natura del potere e le relazioni con la sfera religiosa. Paolo invita a sottomettersi ai poteri civili (cfr. *Rom.* 13, 1 ss.). Analogo è il messaggio contenuto nella *Prima lettera di Pietro* (2, 13 ss.). Del resto le parole di Gesù riferite dal vangelo di Matteo (22, 21): «Rendete a Cesare a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», sottolineano tutto il valore della società umana. Idee riproposte e approfondite costantemente dai cristiani dei primi secoli che dichiarano la loro lealtà verso gli imperatori, anche quando le circostanze esteriori sono a

loro sfavorevoli. Un altro elemento di continuità tra il sistema romano antico e il cristianesimo si deve segnalare: ambedue ritenevano necessario, indiscutibile il legame tra diritto, morale e politica, realtà da considerare non su piani tra loro autonomi, ma quali aspetti relativi agli uomini nella loro convivenza civile e quindi volti a dare organica unità alla loro esistenza.

Altri fattori mostrano una differente prospettiva. Cicerone aveva lodato la sagacia degli avi che avevano voluto che le medesime persone presiedessero alla religione e al governo della cosa pubblica: in Roma antica le magistrature civili, pur fondando la propria autorità sul potere popolare e non su quello divino, come era per i sacerdoti, avevano un carattere religioso, giacché esse presiedevano ai sacrifici e alle preghiere indirizzate alla divinità, consultavano gli auguri, ordinavano le espiazioni, compievano insomma le proprie finzioni praticando le prescrizioni del culto ufficiale. Al sommo della scala gerarchica l'imperatore era anche *pontifex maximus* (fino al 379 quando Graziano non rinuncia a quel titolo).

Da parte sua il cristianesimo vuole che la sfera politico-civile sia distinta da quella religiosa, a cominciare dalle persone che le rappresentano. Distinzione, che non è separazione. Non a caso Giustiniano proporrà il principio della sinfonia tra *imperium* e *sacerdotium*. In questo modo con il cristianesimo si inaugura una concezione originale anche dell'*imperium* non più concepito di carattere sacro e neppure concepito secondo un ideale teocratico, e con ciò relativizza il significato dei regni umani nella storia e introduce l'idea del Regno escatologico ed eterno di cui Dio sarà il *rex* e l'*imperator*.

Particolarmente interessante è conoscere l'inizio delle relazioni tra le autorità romane e i responsabili delle Chiese cristiane, nei primi secoli[34] e considerare il posto che, all'interno della Chiesa, e pure nei rapporti con la società circostante, assume la *plebs christiana*, esercitando prerogative analoghe a quelle del *populus romanus*[35].

Si sa che i rapporti tra le due autorità si stabiliscono e si evolvono diversamente nell'Occidente e nell'Oriente cristiani. Il seguirne gli sviluppi significa seguire in buona parte le grandi fasi della nostra storia, fino all'epoca moderna. Un compito a cui questo XXIX Seminario può recare il suo contributo.

[P. SINISCALCO]

4. Continuité impériale et chrétiens orthodoxes

a) Le peuple et l'empereur.

Si l'idéal monarchique semble bien établi, l'élément romain "républicain", la souveraineté du *populus Romanus*, survit toujours, ne serait-ce que sur un plan théorique. C'est surtout le concept constantinopolitain de la succession au trône qui en fait preuve. On sait que, malgré les pratiques courantes employées généralement avec succès pour créer des permanences dynastiques, la succession héréditaire au trône ne fut jamais introduite "constitutionnellement" dans l'Empire d'Orient – à la grande surprise, non seulement des Occidentaux, mais surtout des envoyés moscovites à Constantinople; théoriquement, tous les citoyens romains orthodoxes et non invalides (même les femmes) pouvaient aspirer au trône impérial d'Orient. Or, jusqu'à la fin de l'Empire, seule la "proclamation" (*anagoreusis*, *anarrhêsis*) par les trois corps "constitués" (et "constituant") de l'Empire, le sénat, le peuple et l'armée, est restée l'élément nécessaire et suffisant pour l'avènement impérial. Même le couronnement par le patriarche, malgré son importance au niveau idéologique, psychologique ou sentimental, ne fut jamais introduit comme un élément "constitutionnellement" indispensable pour l'accession au trône; et personne n'a contesté la légitimité d'empereurs dûment "proclamés" par ces corps "laïques" qui n'avaient pas reçu le couronnement, dont le dernier empereur d'Orient Constantin XI (ou XII) Paléologue. Ce même empereur, dans la réponse célèbre à l'attaquant ottoman, qui lui est attribuée par les chroniqueurs, refuse de rendre la ville à son propre nom et au "nom de ses habitants" – dernière présence sans doute du peuple d'une "Rome" en tant que facteur de l'histoire. Même après la fin de l'Empire, sous l'occupation ottomane, cet élément semble survivre: en effet, dans les prières liturgiques de l'Église orthodoxe en faveur de l'empereur romain d'Orient, la mention d'"empereur pieux" est ordinairement remplacée maintenant par la mention de "pieux chrétiens orthodoxes"; l'ensemble, le *Génos*, des chrétiens orthodoxes serait le vrai dépositaire de la continuité impériale. On dirait: une survivance sous-jacente du concept juridico-politique de la souveraineté du *populus Romanus*; en termes de théorie politique romaine: l'*imperium* qui appartient au peuple est, en l'absence d'empereur, simplement et automatiquement restitué au peuple – déguisé maintenant sous le nom de corps ecclésial[36].

b) *Politeia*

En effet, si le terme de *politeia* survit dans la terminologie grecque dans l'Empire d'Orient[37], c'est surtout dans cette acception, de l'Empire chrétien et orthodoxe qui coïncide ou s'identifie avec le corps ecclésial: la

politeia des chrétiens orthodoxes. Le terme est employé, par exemple, à ce sens, dans plusieurs hymnes liturgiques en faveur de l'Empire et de l'empereur, d'emploi très courant encore aujourd'hui: «Christ le Dieu, accorde ta miséricorde à cette nouvelle *politeia* qui [en tant que chrétienne] porte Ton nom (*têi epônymôï sou kainêi politeiâi*); par ta force donne la joie à nos empereurs pieux, en leur offrant des victoires contre les ennemis; qu'ils aient Ton alliance: une arme de paix, un trophée de victoire qui ne connaît pas la défaite»; «Mère de Dieu, soutiens la *politeia* des orthodoxes (*stêrixon orthodoxôn politeian*); sauve ceux que tu as appelés à la dignité impériale, et accorde à eux la victoire d'en haut...». Dans cette littérature le terme *politeia* figure alternativement avec son synonyme (dans cette acception “byzantine”), de la même racine, *politeuma*; comme, par exemple, dans cet hymne célèbre *Sôson, Kyrie, ton laon sou kai eulogêson tèn klêronomian sou ...* (en slavon: *Spasi, Gospodî, ljudi Tvoja i blagoslovi dosdojane Tvoe...*): «Sauve, Seigneur, Ton peuple et bénis Ton héritage [*Ps. 28 (27), 9*] en accordant aux empereurs des victoires contre les barbares et en protégeant, par la force de Ta Croix ton *politeuma*». Les deux mots ont d'ailleurs une certaine présence néo-testamentaire: *politeia* dans *Ephés. 2, 12* («exclus de la cité d'Israël», *alienati a conversatione Israel*); *politeuma* dans *Philip. 3, 20* («notre cité se trouve dans les cieux», *noster enim municipatus in caelis est*). Dans une autre mention, le mot *politeia* est employé au sens “technique” de “citoyenneté” (*civitas*): il s'agit de ce célèbre dialogue entre Saint Paul et le centurion à propos de la citoyenneté romaine dans *Actes 22, 28*.

c) Peuple de Dieu

Il est évident que si, dans l'Empire d'Orient, l'élément monarchique pouvait bien avoir comme point de référence le monothéisme, cette “monarchie” de Dieu, en revanche les vestiges romains “républicains” n'y sauraient jamais faire référence, en contrepartie, à des modèles “polythéistes”. Dans ces cas-là, on recherche plutôt des modèles de “collectivité” ou de “collégialité” dans la doctrine chrétienne de l'Église, corps mystique du Christ, qui fait des fidèles de vrais membres de ce corps – doctrine évangélique («Je suis la vigne, vous, les sarments» Jean 15,5) et paulinienne («son Corps qui est l'Église» *Col. 1, 24*; «De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ... Aussi bien le corps n'est-il pas un seul membre mais plusieurs ... Si le tout était un seul membre, où serait le corps? Mais, de fait, il y a plusieurs membres, et cependant un seul corps... pour qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais qu'au contraire les membres se témoignent une mutuelle

sollicitude. Un membre souffre-t-il? Tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur? Tous les membres se réjouissent avec lui. Or, vous êtes, vous, le corps du Christ et membres chacun pour sa part» I *Corinth.* 12, 12-27; «Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ?» *ibid.* 6, 15; «Ne sommes-nous pas les membres de son corps?» *Ephés.* 5, 30), reprise dans toute la littérature patristique, surtout celle de l'Orient grec. Ou on a recours au modèle trinitaire lui-même: le peuple de Dieu reflétait la communion qui existe entre les Personnes de la Trinité. Surtout les mystiques de l'Église d'Orient soulignent cette communion, comme l'appartenance mutuelle de l'un à l'autre, l' "interpénétration" (*alléloperichôrêsis*); c'est toujours saint Paul qui est cité: «ne sommes-nous pas membres les uns des autres?» (*Ephés.* 4, 25: *allêlôn melê*). Dans les litanies liturgiques de l'Église d'Orient une phrase, presque intraduisible dans sa structure grammaticale grecque, se répète constamment: «...confions-nous nous-mêmes et les uns les autres et toute notre vie au Christ notre Dieu» (*heautous kai allêlous kai pasan tèn zôên hêmôn Christôi tôi Theôi parathômetha*). Le "peuple romain" maintenant déguisé, comme nous venons de le dire, en corps ecclésial, en "peuple de Dieu".

d) Un souvenir du polythéisme?

C'est surtout au cours des querelles dogmatiques qu'on y a recours. L'iconoclasme serait, aux yeux de ses partisans, la lutte contre l' "idolâtrie" quasi polythéiste du culte des images. L'ajout latin du *filioque* au symbole de Nicée-Constantinople à propos de la procession du Saint-Esprit, en introduisant un "double principe" dans la divinité, selon l'interprétation "byzantine" de cet ajout, interprétation toujours niée par l'Église romaine, risquerait, à l'avis des théologiens de l'Orient grec, de mettre en cause la "monarchie" de Dieu le Père, d'introduire donc un "polythéisme". En revanche c'est dans la doctrine orientale de saint Grégoire Palamas, issue des querelles dites *hésychastes* du XIVe siècle et devenue "officielle", concernant les "énergies divines" transcendantes et la possibilité de participer, par des moyens corporels, à la "Lumière incréée" de Dieu, celle de la Transfiguration, qui fut attaquée, en termes de scolastique, par ses adversaires orientaux et par la théologie occidentale, comme introduisant des quasi-divinités "incréées" donc un nouveaux "polythéisme"...

[C. PITSAKIS]

Terza Roma

Sommaire : **I. IL SANTO IMPERO RUSSO. 1.** *Rim ves' mir.* **2.** « L'Empire romain est indestructible ». **3.** La fondation de Moscou. **4.** Le Patriarcat de Moscou. **5.** *Romejskoe carstvo* et *translatio imperii*. **6.** Empire et sainteté. Moscou "Ville sainte" selon Giorgio La Pira. **II. CITTÀ ED ECUMENE. 1.** Mosca città "murata" e "imperiale". a) La città murata; b) La città imperiale. **2.** Diffusion de la foi et élargissement des frontières: de César Auguste aux tsars de Moscou. **3.** Limites (*granicy*), territoires et pouvoir politique. a) *Granica e territorija*; b) Territoire et pouvoir politique. **4.** *Čelovek, christianskie ljudi, svjatorusskaja imperija*, **5.** Projets constitutionnels et question de l'Empire.

I. IL SANTO IMPERO RUSSO

1. *Rim ves' mir*

D'abord, il faut rappeler la traduction russe de la phrase des commentaires à Saint Paul: l'expression « *Rim ves' mir* » (« Rome est le monde entier ») que l'on trouve dans une lettre du moine Filofej de Pskov[38].

Le mot russe *mir* a trois significations: "monde", "paix", "communauté de village"[39].

« *Rim ves' mir* » est l'expression russe qui synthétise l'universalisme romain et donc russe.

2. « L'Empire romain est indestructible »

En Orient, l'idée de l'Empire continue sans interruption et se réalise en partie à travers une concentration autocratique progressive du pouvoir impérial et une nouvelle centralisation territoriale: à Constantinople Nouvelle Rome (ainsi définie par le Concile œcuménique de 381) et, à l'époque moderne, à Moscou Troisième Rome (selon la théorie du moine Filofej de Pskov, reprise ensuite dans la "Charte constitutive" du Patriarcat de Moscou de 1589).

Du point de vue matériel (géopolitique, si l'on veut) l'inclusion des Russes dans l'œkoumène romano-chrétien est décisive: on peut dire qu'elle a été formalisée par les traités des Russes avec l'Empire Romain d'Orient dans le dernier siècle du Ier millénaire.

En 1453 la continuité "romano-constantinopolitaine" semble se briser; mais après la chute de Constantinople, la Ville aux sept collines, aux mains des Turcs, elle trouve une nouvelle vigueur en Russie. Moscou sera, elle aussi, la "Ville aux sept collines".

Après la chute de la *polis* aux mains des Turcs, l'acte le plus important d'un point de vue formel est la reconnaissance, en 1561, par le Patriarche de Constantinople, d'Ivan IV, grand-prince de Moscou, comme "Empereur des Chrétiens orthodoxes de tout l'œkoumène".

L'autoconscience romaine orientale est alimentée par les certitudes juridico-religieuses et elle les alimente de légendes et d'actions politiques.

Dans les précédents Séminaires (voir particulièrement le "Document d'introduction" du XXe Séminaire), nous avons rappelé des textes russes qui sont liés à la religiosité romaine chrétienne et aussi pré-chrétienne.

Les "Annales" de Michail Medovarcev (comme l'a observé Nina Sinizyna) sont le texte le plus ancien des annales dans lequel la légende d'Auguste est utilisée: l'histoire russe commence avec Auguste. Indirectement peut-être, l'auteur de ces annales voulait affirmer le caractère providentiel de l'Empire d'Auguste; ce caractère sera clairement réaffirmé, sous différents points de vue, soit par le moine Filofej de Pskov, soit par Ivan IV.

La prophétie du moine Filofej de Pskov (Волоколамский фрагмент второй четверти XVIв. Послания монаха псковского Филофея дяку М.Г. Мисюрю Мунехину - около 1523 г.)[40] est fondamentale: «...Ромейское царство неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написася» [«L'Empire romain est indestructible parce que le Seigneur a été inscrit (dans le census) sous le pouvoir romain»] (cf. *Evangile de Saint Luc* 2,1). Cette affirmation de Filofej est liée à la vision chrétienne de l'histoire et surtout à la conception chrétienne de l'époque d'Auguste telle qu'elle nous a été transmise par Paul Orose, *Historiae adversus paganos* VI, 22.

Il faut rappeler la lettre d'Ivan IV, premier prince moscovite couronné empereur "des chrétiens orthodoxes de tout l'œkoumène", au chef des troupes polonaises (9 juillet 1577): «Le verbe de Dieu [...] glorifia Auguste César par sa divine naissance, en daignant naître sous son empire [...] il fit surgir la racine de la piété Constantin Flavius, empereur chrétien de la justice, dans l'unité de sacerdoce et empire». Le Tsar Ivan IV le Terrible dans l'instruction à l'ambassadeur auprès du roi de Pologne (mai 1556)[41] avait dit: «государство наше Русское от начала особне съдержится нами, извечными государи русскими, почен от Августа, кесаря римского, и до Рюрика» [« Notre état russe est depuis le commencement gouverné de façon autonome par nous, originaires souverains russes, à partir d'Auguste, César romain, et jusqu'à Rjurik »]. L'époque d'Auguste (déjà reconnue par les anciens: *saeculum Augustum*) résulte donc, religieusement et juridiquement,

initiale et fondamentale pour la troisième Rome. Les légendes parlent de Rjurik «qui était de la lignée romaine de l'empereur Auguste»

En ce qui concerne la période contemporaine et certaines caractéristique de notre temps, rappelons la pensée historico-juridique de Giorgio La Pira qui relie la période d'Auguste à ce qu'il appelle la "stratégie romaine" de Jésus-Christ et des Apôtres[42].

3. La fondation de Moscou

Au XVIIe siècle la *Povest' o načale Moskvvy*[43], narration de la fondation de Moscou, qui rapporte l'interprétation de l'haruspice étrusque du "signe" au cours de la construction du Capitole (dont le récit se trouve dans Tite-Live 1,55). Selon la *Povest'*, il y eut le "même signe" pour Constantinople et pour Moscou troisième Rome (voir infra 3).

À l'occasion de la fondation du temple de Jupiter Capitolin, un *prodigium* s'ajoute à l'*augurium* et de là découle la conviction de la "perpétuité" de l'*imperium populi Romani* : «*cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Termini fano non addixere ; idque omen auguriumque ita acceptum est non motam Termini sedem unumque eum deorum non evocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere. Hoc perpetuitatis auspicio accepto, secutum aliud magnitudinem imperii portendens prodigium est : caput humanum integra facie aperientibus fundamenta templi dicitur apparuisse*» (Tite-Live 1,55,3-6).

Le *prodigium* du Capitole est rappelé, à propos de la Troisième Rome, dans le récit de la fondation de Moscou, *Povest' o načale Moskvvy* (du XVIIe siècle) : «*Вся убо христианская царства в конец приидоша и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Российское царство: два убо Рима падоша, третий же стоит, а четвертому не быти. Поистинне же сей град именуется третий Рим, понеже и над сим бысть в зачале то же знамение, яко же над первым и вторым, аще и различно суть, но едино кровопролитне. Первому бо Риму зиждему от Рома и Ромила. И егда начаша Капетелион здати и ров копающе, обретоша главу внове закланна человека, нову и теплу кровь точашу и лице являюще к живым прилично. Ея же увидев ентинарий искусный знамением смотритель и рече, яко сей град глава будет многим, но по времени, и по заклании, и по пролитии кровей многих. Также и второму Риму, сииречь Константинополю зданию зачало бысть не без крови же, но по заклании и по пролитии кровей многих. Сице же и нашему сему третьему Риму, Московскому государству, зачало бысть не без крови же, но по пролитии и по заклании кровей*

многих. Аще бо и нецыи от окрестных стран враждующе поносят ему, сице глаголюще: “Кто убо чая или слыша когда, яко Москве-граду царством слыти и многими царствы и странами обладати?” И сии убо немощию человеческою обложени суть, не разумеюще силы Божии, ни пророческих писаний, яко всемошен Бог и от несущаго в сущее привести, яко же искони и вселенную»[44].

Il faut établir un parallèle entre ce dernier passage de la *Povest'*, qui a comme point de repère une interprétation donnée par un haruspice étrusque, et le discours de Cicéron de *haruspicum responsis*, 9,19, où l'orateur traite de la supériorité des Romains, qui réside dans leur religiosité : «*sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus*» [«Mais c'est par la piété et la religion, et aussi par cette sagesse exceptionnelle qui nous a fait percevoir que la puissance des dieux règle et gouverne tout, que nous l'avons emporté sur tous les peuples et toutes les nations»].

Nous sommes ainsi conduits, en remontant dans le temps de Moscou à l'ancienne Rome, à l'origine de la relation entre religion et Empire, entre *sacerdotium et imperium*.

4. Le Patriarcat de Moscou

Mais cet itinéraire juridico-religieux du Capitole au Kremlin, itinéraire dont la définition de Constantinople comme “Nouvelle Rome” par le Concile œcuménique de 381 est une étape essentielle, est perfectionné avec la *Gramota uložennaja* du Patriarcat de Moscou de 1589[45].

Rappelons ici le nouveau titre utilisé par le Patriarche Iov, dans sa lettre au tsar géorgien Alexandre, en avril 1589 : il se définissait “Patriarche de la Ville impériale Moscou et de toute la Rus' Nouvelle Rome”.

Les chrétiens dans leur ensemble constituent le *carstvo* (*imperium, basileia*), par définition non territorial. D'éventuelles connotations spatiales ou ethniques ne l'identifient pas à un territoire ou à un “peuple” particulier, mais elles soulignent son caractère œcuménique; voir dans la Charte constitutive du Patriarcat de Moscou (*Gramota uložennaja*): «*grečeskoe i rossijskoe carstvo*».

5. *Romejskoe carstvo et translatio imperii*

La notion de *translatio imperii* est élaborée de façon différente dans les diverses langues: latine, grecque, germaniques, slaves.

Au XVI^e siècle cette autoconscience s'exprime, à nouveau, dans les paroles du moine russe Filofej: «... l'Empire romain (*romejskoe carstvo*) est

indestructible parce que le Seigneur a été inscrit sous le pouvoir romain (*rimskaja vlast'*)» (cf. Luc 2,1); dans une instruction du tsar Ivan IV à l'ambassadeur auprès du roi de Pologne (mai 1556) on peut lire: «notre état russe est depuis le commencement gouverné de façon autonome par nous, originaires souverains russes à partir d'Auguste, César romain, et jusqu'à Rjurik».

En 1589, dans la *Gramota uložennaja* sur l'institution du Patriarcat de Moscou (sur décision du Saint Synode de tout le “grand empire russe et grec”), sont inscrits les mots de l'archevêque de Constantinople Nouvelle Rome et patriarche œcuménique: «O pieux empereur, ton grand empire russe, la troisième Rome, les a toutes dépassées [sc. la “vieille” Rome et la “seconde” Rome] en piété, et tous les pieux empires sont rassemblés dans le tien, et toi unique sous le ciel tu es appelé empereur chrétien dans tout l'œkoumène entre tous les chrétiens».

La pensée du premier patriarche de Moscou, Iov (proclamé Saint par l'Église orthodoxe russe en 1989, à l'occasion des célébrations du IV^e centenaire du Patriarcat) est intéressante pour l'emploi du concept de “Nouvelle Rome” (Voir *supra*, 4).

6. Empire et sainteté. Moscou “Ville sainte” selon Giorgio La Pira

En Occident, on trouve aussi le reflet des concepts de “Saint Empire russe” (*sviatorusskaja imperija*) et de “Sainte Russie” dans la vision de Moscou. En 1922, Giorgio La Pira réfléchit sur Moscou “Ville sainte” : «Troppa possanza di esperienza, troppo frutto di dolore e di maturazione, troppo lunga via di sacrificio e di compimento s'è raccolto a Mosca da diverse strade e per diversi martiri ; ogni città sacra dell'Oriente ha abdicato per la città capitale : tutto il pensiero sparso nei santuari, tutte le parole dei profeti, le rivelazioni degli artisti, i fremiti sacri delle folle, si sono fusi in una sola grande rivelazione e profezia : quella che dal Kremlino di Mosca, la campana della città santa ha annunciato all'altra parte del mondo. L'Oriente ha ormai trovato il suo cuore: tutto il contenuto spirituale dell'Asia si esprime col nome di questa città che ci è tanto straniera: Mosca è il granito su cui s'è politicamente espresso il pensiero millenario e inquieto dei popoli orientali»[46] (Giorgio La Pira, *Mosca e Roma*, écrit inédit, 17 novembre 1922).

[P. CATALANO]

II. CITTÀ ED ECUMENE

1. Mosca città “murata” e “imperiale”

a) La città murata

Come è stato mostrato in maniera assai convincente[47] la città russa, almeno fino alla metà del XVI secolo, non è solo un insediamento abitativo (*posad*), ma anche, e soprattutto, una fortezza. Mentre nei *posady* la differenza fra zona d'insediamento e campagna è labile, nella fortezza (*krepost'*), essa è netta e le mura separano nettamente ciò che è fuori dalla cerchia e ciò, invece, che ha una sua ragion d'essere all'interno di essa.

Tutta una serie di studi sui termini indicativi dei “cittadini” (*gradskie ljudy, gražane, kijane, novgorodcy*), ha mostrato che questi termini si riferiscono ad una realtà politico-militare: alle persone che *abitano* una città, che la difendono dagli attacchi e dalle insidie che l'*esterno* riserva, e che la governano (vedremo che quest'ultima funzione è presente in innumerevoli sfumature nelle città russe, ma vedremo anche che questa componente concettuale è comunque importantissima). Più a proposito che per altri esempi occidentali, la città russa è stata definita “città-stato”, pur con la inevitabile imprecisione che il termine comporta.

La città, infatti, è normalmente *otčina* di un principe, ma – a parte Mosca, che sotto questo profilo è un caso a sé – ha un'assemblea cittadina, che può addirittura, come a Novgorod, chiamare un principe o deporlo, e che decide sulle più importanti questioni. La città russa, quindi, è un'*enclave* ad altissimo potere di *esclusione*, le cui mura separano nettamente ciò che, sia dal punto di vista politico che dal punto di vista militare, è *interno*, da ciò che è *esterno*, quindi politicamente estraneo e potenzialmente pericoloso.

All'interno di questa *enclave*, però, nella maggioranza delle città russe, ne esiste un'altra, se possibile ancor più selettiva, il Cremlino (*kreml*). Si tratta di una fortezza dentro la fortezza, che separa il mondo del principe da quello dei cittadini della città che è suo patrimonio. Il Cremlino assume, da una parte, la funzione di estrema barriera contro l'*esterno* della città, dall'altro è un baluardo di esclusione contro la città stessa: è uno stato-città dentro la città-stato. E interessante notare, però, che proprio questo secondo meccanismo di esclusione è singolare. Se l'*esterno* tende ad essere nemico, *altro*, la stessa struttura concettuale della separazione fra interno ed esterno non implica, per quanto paradossale possa sembrare, una vera chiusura perché, se l'*enclave* tende ad essere un mondo a sé, questo mondo, in quanto sintesi degli orizzonti dei suoi abitanti-cittadini, tende ad includere tutti gli altri mondi, o i loro frammenti. Per capire questa apparente contraddizione – e questa è un'anticipazione di quello che dirò – e basta pensare a

un'espressione frequentemente usata nelle fonti cinquecentesche: "*moskovskoe carstvo*" impero moscovita: un impero che è connotato come città, e una città che ha le dimensioni concettuali di un impero.

L'impero romano aveva superato il suo spazio puramente cittadino per acquistarne uno universale; l'impero moscovita è l'impero di una città: una città che ha esteso il perimetro delle sue mura fino a comprendervi "tutti i cristiani sotto il cielo".

b) La città imperiale

La catégorie symbolique du "commencement" (*načalo*) est fondamentale dans la pensée politique qui de la *Rus'* arrive à la Moscovie des XVIe et XVIIe siècles.

La *Povest' Vremennich Let*, chronique de la Russie médiévale, fait remonter son origine à Noé qui partage l'œkoumène (*vseleennaja*) entre ses fils.

L'événement fondamental du *Skazanie* ou *knjazjach vladimirskich*, qui raconte le passage du pouvoir impérial de Rome à Constantinople et enfin à Moscou, est l'élection d'Auguste comme empereur de toute la terre habitée. Et cet événement apparaît comme le fondement du commencement de la dynastie rjurikide, qui à partir de Prus, auquel Auguste donne les terres entourant la Vistule, continuera jusqu'à Jurij Dolgorukij, le fondateur de Moscou, et ensuite à ses princes-*cari* jusqu'à l'élection de Michail Romanov.

Du reste, dans le langage politique rempli de symboles du moyen-âge russe tardif, le thème eschatologique du "dernier empire" de la prophétie de Daniel se mêle étroitement au thème de l'origine du pouvoir universel des princes de Moscou; ce pouvoir est destiné (dans l'allocution de Makarij à Ivan IV, lors de la cérémonie du couronnement, en 1547) à unifier tous les peuples sous la vraie foi et permettre ainsi l'avènement final du Christ.

La fondation de Moscou revêt donc une importance qui va au-delà de la simple circonstance de la naissance d'une nouvelle ville parmi les nombreuses villes russes. Tant dans la pratique que dans la théorie politique. Dans la pratique politique Moscou apparaît à sa naissance comme une ville appartenant à un prince, son *otčina* si profondément possédée qu'elle n'avait pas un *veče*, l'assemblée populaire dont le pouvoir en faisait le contre-poids du pouvoir du prince. Dans la théorie politique moscovite Moscou naît comme *carstvjuščij grad*, ville impériale qui domine exactement comme Constantinople avant sa chute: une ville dont le commencement est aussi le commencement du processus destiné à conduire l'humanité vers sa fin. C'est vers ce but que le prince, selon la théologie politique russe dérivée de la

théologie romaine d'Orient, doit conduire son peuple: le salut éternel dans la vraie foi.

Ainsi, n'est-il pas paradoxal que c'est précisément dans les tatars que le petit bourg, fondé en un lieu dévasté peu après par ces derniers (qui auraient "infesté la terre comme le ciel est infesté par les oiseaux de l'air") puise les forces qui en feront une ville unificatrice et le *caput* d'un empire multi-ethnique qui devra faire en sorte que l'idée 'patrimoniale' de l'*otčina* soit dépassée par l'idée 'fonctionnelle' de l'empire universel.

Les deux branches de la théorie tendent à établir, d'une part celle des successeurs d'Auguste et des dons du Monomach, et de l'autre celle de Moscou-Troisième Rome, se fondent en une seule et unique histoire qui se projette à partir d'un passé lointain jusqu'à la fin des temps et à partir de la chronique de l'action de la main de Dieu dans le monde vers l'"histoire" du futur. Pour rester dans la logique symbolique suggérée par Ivan le Terrible et par son trône, ces théories tendent toutes deux à établir un territoire du pouvoir du Tsar qui se situe à l'intérieur des cercles concentriques que j'ai tracés au début : ville, forteresse, cathédrale, trône-iconostase et enfin œkoumène. Des cercles qui, à l'instant même où ils sont tracés, deviennent des sphères capables de contenir l'univers (voir les sources recueillies dans le volume *L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, redattori P. CATALANO e V. PAŠUTO, Herder, Roma 1993).

[G. MANISCALCO BASILE]

2. Diffusion de la foi et élargissement des frontières: de César Auguste aux tsars de Moscou

La *Rus'* est, depuis le "baptême", un lieu sacré à vocation messianique. A cause de ses "péchés" la *Rus'* sacrée doit subir des agressions (les Chevaliers Teutoniques repoussés par Aleksandr Nevskij) et même la captivité (lituanienne et tatare).

Mais dès la seconde moitié du XIVe siècle l'œuvre missionnaire de Saint Etienne de Perm auprès des *zyrjane* précède et préfigure la reprise politique du siècle suivant.

Au XVe siècle, quand Moscou assume en pleine conscience le rôle de dépositaire unique et légitime de l'"héritage kiévien-constantinopolitain", commence l'œuvre de rassemblement des terres russes (*sobiranie russkich zemel'*) contre les forces intérieures et extérieures qui s'y opposent.

Au XVIe siècle Ivan IV, officiellement considéré comme le descendant d'Auguste, dans sa première lettre à Kurbskij, emprunte à l'épître

Spiridon-Savva la configuration de l'Empire Romain: «Auguste César détenait le pouvoir sur tout l'œkoumène: l'Allemagne, la Dalmatie, tous les lieux d'Italie, les Goths, les Sarmates, Athènes, la Syrie, l'Asie, la Cylie, l'Asie, la Mésopotamie, les pays de Cappadoce, la ville de Damas, la ville de Dieu de Jérusalem, l'Alexandrie, le pouvoir d'Égypte et jusqu'à la puissance de Perse». La curieuse exclusion des provinces occidentales, ainsi que l'inclusion des ramifications orientales de l'Empire romain d'Orient (toutefois vite perdues), nous amènent à penser que le tsar moscovite concevait l'empire universel, dont il se considérait l'héritier, comme Eurasie, selon un schéma cher aux systèmes politiques qui se succéderont en Russie jusqu'à nos jours.

Les confirmations directes et indirectes, tant sur le plan politique conjoncturel que sur le plan messianique, ne manquent pas Ivan IV, dans sa lettre à un notable *nagay*, et l'auteur anonyme de la *Kazanskaja istorija* affirment que le territoire de Kazan' est une partie intégrante et originaire de la *russkaja zemlja*. Kurbskij est obligé de reconnaître que les grands princes de Moscou, de la légitimité desquels il doutait, «... élargirent les frontières de l'Empire chrétien jusqu'à la Mer Caspienne et à ses alentours et y fondèrent des villes chrétiennes». Pour l'auteur de la *Kazanskaja istorija* l'avènement d'un Empire chrétien russe est attendu même par les fidèles de l'Islam: «Nos livres et les livres chrétiens écrivent que pendant les dernières années tous seront dans une seule foi et sous un seul pouvoir. Mais quelle est cette foi, chrétienne et sainte, c'est-à-dire russe?».

Le Patriarche Iov, dans une lettre de 1589 au prince géorgien Tejmuraz Davydovič, écrit que Fedor Ioannovič (Fedor Ivanovič) est souverain "...vseja Rusi novogo Rima" [de toute la Rus' – nouvelle Rome]. (Voir *supra*, **Imperium Romanum. Le concept juridique d'Empire**, 4-5).

Pendant quelque cinquante ans, de la conquête du khanat de Sibérie à la fondation d'Anadyr', à l'extrémité nord-orientale de la Sibérie, l' "État russe" s'étend à un rythme extrêmement rapide et l'Église en prend acte avec orgueil. Cyrille, Métropolitaine de Rostov, écrit au tsar Michail Fedorovič: «Dieu qui aime les hommes a mis dans leur cœur une seule pensée, celle de t'élire Souverain Michail Fedorovič, afin que l'État russe fût éternel et sans changement, comme il le fut sous sa souveraineté [*scil.* de Fedor Ivanovič], afin qu'il brille comme le soleil et qu'il s'étende dans toutes les directions, afin que de nombreux États environnants deviennent ses sujets et lui obéissent, afin que sous sa souveraineté il n'y ait ni guerre ni effusion de sang».

Dans le *čin postavlenija* d'Aleksej Michajlovič, le Patriarche rappelle au nouveau tsar qui a été couronné: «... dans vos grands et glorieux domaines de Vladimir, de Moscou et de Novgorod et dans les empires de Kazan', d'Astrachan' et de Sibérie et dans tous vos domaines nouvellement acquis».

Dans une lettre de 1654, adressée à l'empereur chinois Shun Chih, Aleksej Michajlovič écrit: «Nous portons à Votre connaissance, *Bogdychan*, Empereur de la ville de Kambulak [Pékin] et tenant du pouvoir sur tout l'État chinois que, depuis les temps anciens, depuis bien des années, dans les grands et célèbres domaines de l'Empire russe siégeaient les Grands Souverains, nos ancêtres, de la souche d'Auguste César, qui détenait le pouvoir sur tout l'œcoumène, et de son consanguin, depuis le Grand Prince Rjurik et le Grand Souverain Vladimir - lui aussi - Vsevolodovič Monomach qui reçut des Grecs le plus grand Honneur et jusqu'au Grand Souverain digne de louanges, Notre arrière-grand-père d'heureuse mémoire, le grand Souverain, l'Empereur et Grand Prince Ivan Vasil'evič, Autocrate de toute la Russie, et à son fils, le Grand Souverain, Notre grand-père d'heureuse mémoire, le Grand Souverain, l'Empereur et Grand Prince Fedor Ivanovič, Autocrate de toute la Russie, et à Notre père, le Grand Souverain d'heureuse mémoire, juste et gracieux, excellent et brillant, le plus glorieux parmi les Empereurs, qui siégeait sur son très haut trône et était digne d'innombrables louanges, l'Empereur et Grand Prince Michail Fedorovič, Autocrate de toute la Russie, Souverain et tenant du pouvoir sur plusieurs domaines. Leur nom, des Grands Souverains nos ancêtres, était glorifié dans tous les grands États, et leurs grands domaines de Russie s'étendaient chaque année de plus en plus».

Dans une lettre de 1672 adressée au pontife romain Clément X Aleksej Michajlovič écrit: «non latet vos pastorem et directorem ecclesiae Romanae, quod iam a multis centenis annis in magnis et celeberrimis Ruthenorum dominiis imperium suum tenuerunt antecessores nostri, ex Caesaris Augusti totius orbis dominatoris origine prognati ...».

3. Limites (*granicy*), territoires et pouvoir politique

a) *Granica e territorija*

Granica, limite (en italien *confine*, qui est différent du plus ample *frontiera*), définit la juridiction d'un pays par rapport à un autre, alors que l'expansion de ce même pays dans l'espace est proprement le sens du mot *frontière*.

Territorija, territoire, est lié directement à la structure de l'État, en particulier à sa formation, avec la *population* et le *système politique* qui organise le *territoire*. Les événements en Europe occidentale ont vu la

formation de l'État se développer à travers la centralisation progressive des autonomies locales et la subordination de celles-ci au pouvoir du roi, au lieu de celui du prince: le *territoire*, avec ses *autonomies*, devint la base du pouvoir du roi et le centre de la vie de la population qui y vivait. En Russie, la formation de l'État, à l'époque d'Ivan IV, vit la division du *territoire* (avec l'*opričnina*) mis dans les mains du tsar, réduit à la seule condition de *propriété foncière* dans laquelle il n'existait plus ni l'autonomie des pouvoirs locaux ni les niveaux sociaux et organisés: tout rentra dans la disponibilité du tsar.

b) Territoire et pouvoir politique

L'origine particulière de l'État russe liée, d'un côté, à la concentration du pouvoir politique au centre dans la personne du tsar, et de l'autre, à l'expansion de son territoire à l'Est, en constituant un État multinational et ouvert sur le plan géographique, a déterminé tout de suite le problème des relations entre le centre et la périphérie de l'État.

La réduction du pouvoir des anciens princes "du territoire" à l'arbitre du tsar, donna plus d'importance à la fonction des *dvorjane* (les nobles liés au service du souverain) envers la noblesse de sang (les boyards), et fit apparaître les premières structures d'administration de l'État, qui étaient évidemment fournies par des hommes au service du tsar, les *gosudarevy služilye ljudi*, tandis que les territoires étaient régis par les *voevoda*, qui résumaient toutes les fonctions administratives. La simplicité de l'administration originaire russe laissa en héritage des problèmes de fonctionnalité évidents et en plus elle ne détermina jamais la définition de véritables structures stables et autonomes de service.

4. Čelovek, christianskie ljudi, svjatorusskaja imperija.

La *translatio imperii* de la Nouvelle Rome à la Troisième Rome ne comporte pas une *translatio* automatique des instruments conceptuels juridiques de la *civitas* universelle romaine dans l'Empire œcuménique de Moscou.

Il semble qu'il manque le concept de *civis*; le terme a.s.e. *graždanin* a.r. *gorožanin* indique, au sens étroitement juridique, le *status* des habitants de la ville, ce qui implique des obligations considérables et le droit à la liberté puisque, dans la Slavie orthodoxe comme en Allemagne, «Stadtluft macht frei».

Les termes *homo* et *populus* correspondent de façon assez précise à *čelovek* et *ljudi*. Le premier terme indique l'être humain dans son ensemble et chaque individu dont le *status* juridique est certain et immuable: *služilyi čelovek* (qui prête service), *posadskij čelovek* (l'habitant des faubourgs lié à

sa résidence et à sa profession), *kabal'nyj čelovek* (l'esclave pour dette); le second terme exprime aussi bien le pluriel de *čelovek* qu'un concept assez semblable à celui de *populus*. Le peuple par excellence est celui qu'indique *christianskie ljudi* c'est-à-dire sans aucune connotation ethnique ou territoriale, mais s'opposant aux *jazyki* (*ethne, gentes*) dont on souhaite l'intégration dans l'Empire chrétien.

Les chrétiens dans leur ensemble constituent le *carstvo* (*imperium, basileia*), par définition non territorial. D'éventuelles connotations spatiales ou ethniques ne l'identifient pas à un territoire ou à un «peuple» particulier, mais elles soulignent son caractère œcuménique: voir chez Kurbskij: *rimskoe i grečeskoe carstvo*; dans la Charte constitutive du Patriarcat de Moscou (*Gramota uložennaja*): *grečeskoe i rossiskoe carstvo*.

Être *propagator* est un titre de gloire pour le *car'* (*imperator, basileus*): même Kurbskij reconnaît à Ivan IV le mérite d'avoir étendu les frontières du Saint Empire Russe (*svjatorusskaja imperija*). Du reste, la discussion entre le Terrible et le prince fugitif peut être vue comme l'opposition de deux modèles complémentaires: la Rome impériale et la Rome républicaine.

[G. GIRAUDO]

5. Projets constitutionnels et question de l'Empire

Les efforts périodiques pour modifier la simplification administrative définie au début de l'État russe, se sont concentrées en particulier pendant le XIXe siècle, en produisant les projets de réforme constitutionnelles de l'histoire russe[48]. De Speransky à Novosil'cev, mais surtout dans le mystérieux épisode du projet sur les lieutenances du règne du général Balasev (1823-24), on peut vérifier les conséquences de la déstructuration du "territoire" en tant que structure autonome et constitutive de l'État.

L'idée récente de I.L. Solonevic (*Narodnaja Monarchija* [Monarchie populaire], Minsk, 1998) selon laquelle l'histoire de la Russie n'est pas l'histoire d'une "Nation", telle que nous avons connue dans l'Europe occidentale, mais l'histoire d'un "Empire", déplace la réalité de l'évolution de l'histoire russe et, surtout, modifie les rapports réels qui existent entre les éléments structurels de la formation de l'État et les conséquences qu'ils ont déterminées dans les événements successifs. Sur ces thèses est ouvert depuis longtemps un débat, notamment en Russie, parmi les historiens.

[S. BERTOLISSI]

[1] Voir P. CATALANO, “Fin de l’Empire Romain? Un problème juridico-religieux”, dans *Actes du VIIe Congrès de la F.I.E.C.* (1978), vol. II, Budapest 1983, pp.123 ss. (cfr. ID., “Fine dell’Impero romano? Un problema giuridico-religioso”, dans *Religioni e Civiltà*, Edizioni Dedalo, Bari 1982, pp. 99 ss.); voir aussi les volumes *Roma, Costantinopoli, Mosca* («Da Roma alla Terza Roma», Studi I), ESI, Napoli 1983; *L’idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, a cura di P. CATALANO e V.T. PAŠUTO («Da Roma alla Terza Roma», Documenti I), Herder, Roma 1993.

[2] Voir P. SINISCALCO, “Profezia e storia nei primi secoli cristiani”, dans *Fondamenti* 13 (1989), pp. 63-78.

[3] Voir le volume *La nozione di “romano” tra cittadinanza ed universalità* («Da Roma alla Terza Roma», Studi II), ESI, Napoli 1984.

[4] Voir le volume *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia* («Da Roma alla Terza Roma», Studi III), ESI, Napoli 1986.

[5] Voir le volume *Spazio e centralizzazione del potere*, a cura di M.P. BACCARI («Da Roma alla Terza Roma», Studi IV), Herder, Roma 1998.

[6] Voir le volume *Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini*, a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO («Da Roma alla Terza Roma», Studi V), Herder, Roma 1993.

[7] Voir aussi le volume *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di M. P. BACCARI («Da Roma alla Terza Roma», Rendiconti XI Seminario, Campidoglio 21 aprile 1991), Herder, Roma 1994.

[8] Voir la synthèse des travaux du VIIIe Séminaire et les rapports de FRANCESCO DE MARTINO, de JOHANNES IRMSCHER et de RAFFAELE FARINA dans *Roma Comune*, anno XII, aprile-maggio 1988 (Ufficio Stampa Campidoglio), pp. 85-104; voir maintenant le volume *Concezioni della pace*, a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO («Da Roma alla Terza Roma», Studi VI, Seminario 21 aprile 1988), Herder, Roma s. d. [2006].

[9] Voir *L’idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, a cura di P. CATALANO, V.T. PAŠUTO («Da Roma alla Terza Roma», Documenti I), Herder, Roma 1993, p. 147 (trad. p. 357).

Sur les significations de *mir*, voir les communications de R. FACCANI et de G. MANISCALCO BASILE au VIII Séminaire “Da Roma alla Terza Roma”: à présent dans le volume *Concezioni della pace*, cit., pp. 211-213; 215-226. Cf. G. MANISCALCO BASILE, *L’idea del principe e le origini del potere politico nella Rus’ kieviana. Ricerche sulla Povest’ vremennykh let*, CEDAM, Padova 1988, pp. 34 ss.; 57 ss.

[10] Voir le volume *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO («Da Roma alla Terza Roma», Rendiconti XII Seminario, Campidoglio 21 aprile 1992), Herder, Roma 1995.

[11] Voir le volume *Imperi universali e società multietniche da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO («Da Roma alla Terza Roma», Rendiconti XV Seminario, Campidoglio 21 aprile 1995), Herder, Roma 2002.

[12] Voir les chroniques de C. TROCINI (et les documents d’introduction) des Séminaires XXII, XXIII et XXIV dans *Index. Quaderni camerti di studi romanistici*, 32

(2004), pp. 463-466; 485-488; 508-510 et du XXVI Séminaire dans *Index* 35 (2007), pp. 73-76

[13] Cfr. P. CATALANO, “Fin de l’Empire Romain? Un problème juridico-religieux”, dans *Actes du VIIe Congrès de la F.I.E.C.* (1978), vol.II, Budapest 1983, pp.123 ss. (cfr. ID., “Fine dell’Impero Romano? Un problema giuridico-religioso”, dans *Religioni e Civiltà*, Edizioni Dedalo, Bari 1982, pp. 99 ss.); ID., “Alcuni sviluppi del concetto giuridico di *imperium populi Romani*”, dans *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, «Da Roma alla Terza Roma», Studi III, Atti del III Seminario, ESI, Napoli 1986, pp. 649 ss. (cf. le rapport présenté au Colloque qui s’est tenu à Sassari en 1980 à l’occasion de la célébration du 450e anniversaire du couronnement de l’empereur des Romains Charles V: ID., “Apertura dei lavori: alcuni sviluppi del concetto di *imperium populi Romani*”, dans *Studi Sassaesi*, serie III, vol. VIII, 1980-81, pp. 38 ss.); ID., “Europa: etnocentrismo occidentale e universalismo”, dans *Fondamenti*, a cura di V. Verra, 6/1986, pp. 117 ss. ID., “Le concept juridique d’Empire avant et au-delà des États”, dans *Méditerranées*, revue de l’association *Méditerranées*, 4/1995, *Empires et passés méditerranéens*, pp. 29 ss.; ID., “Impero: un concetto dimenticato del diritto pubblico”, dans *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, a cura di C. Alzati, II, Roma 2000, pp. 29 ss.; Voir maintenant M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell’Europa*, Milano 1994, pp. 39 ss.; 110 ss. (“Lo sradicamento del nomos”); 149 ss. (“Congettura di pace”); ID., “Digressioni su Impero e tre Rome”, dans *MicroMega. Almanacco di filosofia*, 5/2001, pp. 43 ss.; ID., “Ancora sull’idea di Impero”, *ibidem*, 4/2002, pp. 185 ss. Voir aussi infra n. 4.

[14] On peut aussi remarquer, même au cours des dernières décennies, quelques efforts de compréhension nouvelle du concept d’‘empire’ avec un renvoi spécifique à la romanité tant orientale qu’occidentale. Rappelons ici les colloques organisés en 1966, sous la direction de J. GILISSEN, par la *Société Jean Bodin*, et, en 1977, sous la direction de M. DUVERGER, par le *Centre d’analyse comparative des systèmes politiques*. La critique que nous pouvons exprimer est de ne pas avoir suffisamment analysé l’histoire juridique du terme “empire romain”.

[15] Contre cette mystification, voir A.A. BORON, *Imperio e imperialismo. Una lectura critica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires 2005; mais voir aussi HÉLIO JAGUARIBE, “A condição imperial”, in *Dados, Publicação do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro*, n. 15, 1977, pp. 3-24.

[16] Voir A. MARCHETTO, “Pace e Impero. La religione”, dans *Index. Quaderni camerti di studi romanistici*, 35 (2007), pp. 53 ss.

[17] Voir les volumes *La nozione di “romano” tra cittadinanza ed universalità* («Da Roma alla Terza Roma», Studi 2), ESI, Napoli 1984; *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO («Da Roma alla Terza Roma», Rendiconti XII Seminario, Campidoglio 21 aprile 1992), Herder, Roma 1995. Voir aussi H.A. STEGER, *Europäische Geschichte als kulturelle und politische Wirklichkeit. Hornruf von der anderen Seite des Limes*, München 1990, pp. 13 ss.

[18] Voir M. CACCIARI, “Il mito della *civitas augescens*”, dans *Il Veltrò. Rivista della civiltà italiana*, 2-4, 1997, pp. 161 ss.; cf. M.P. BACCARI, “Il concetto giuridico di *civitas augescens*: origine e continuità” dans *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 61, 1995, 759 ss.; EAD., *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Torino 1996, pp. 55 ss.; EAD., “*Civitas augescens*. Le principe juridique de la croissance de la cité”,

dans Actes du Séminaire International *Polis, démocratie et politique*. Conférence permanente des Villes historiques de la Méditerranée – Sparte, 29 mars-1er avril 2001 (= ICOMOS, *Journée mondiale des monuments. Questions du développement et du monitoring des villes historiques au 21e s.*, Athènes 2002), pp. 341 ss.; aussi dans *Méditerranées. Revue du Centre d'Études Internationales sur la Romanité*, 33, 2002, pp. 37 ss.

[19] Contre la globalisation, voir G. BORGNA, “ ‘Da Roma alla Terza Roma’ 2004. Intervento introduttivo”, dans *Index* 32 (2004), pp. 431-434, et P. CATALANO, “Per una futura *publica auctoritas universalis*. Contro la globalizzazione”, dans *Index* 35 (2007), pp. 49-52.

[20] Voir V. F. MALINOVSKIJ, *Ragionamento sulla pace e sulla guerra*, a cura di P. FERRETTI, Napoli 1990.

[21] Voir “*Quinto impero*”. *Attualità del pensiero di Antonio Vieira S. J.*, a cura di P. CATALANO, ASSLA-Associazione di Studi Sociali Latino-Americani, Sassari 2000.

[22] TH. HAECKER, *Vergil Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931.

[23] M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., pp. 110 ss. “Lo sradicamento del nomos”; cf. pp. 39 s.

[24] Voir R. CASTILLO LARA, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Augustae Taurinorum 1956, pp. 269-298.

[25] Vedi P. SINISCALCO, “Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra èra”, in *Roma Costantinopoli Mosca* («Da Roma alla Terza Roma», Studi I, Atti del I Seminario), ESI, Napoli 1983, pp. 42 s. e *passim*, ora in *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli 2003, pp. 76 ss.

[26] Si vedano i Documenti introduttivi del XXII e XXIII Seminario “Da Roma alla Terza Roma”, su *Città ed ecumene. I luoghi dell'universalismo da Roma a Costantinopoli a Mosca*, 21-23 aprile 2002, e su *Città e ecumene. Autonomie e centralismi da Roma a Costantinopoli a Mosca*, 22-23 aprile 2003.

[27] Cfr. P. SINISCALCO, “L'idea dell'eternità e della fine di Roma”, in *Studi romani*, 25 (1977), pp. 1-26.

[28] Cfr. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, 4a ediz., Roma-Bari 2000, pp. 47 ss.; A. ACERBI, “Località e universalità nella Chiesa antica”, in AA.VV., *L'identità cristiana tra località e universalità*, a cura di A. Giovagnoli, Roma 2001, pp. 23 s. Rimando a quest'articolo per una più ampia prospettazione (con cui non sempre concordo) dei temi qui appena abbozzati.

[29] Cfr. P. SINISCALCO, in *Dizionario di Patristica e di antichità Cristiane*, vol. II, Casale Monferrato 1984, coll. 1962-1966, s. v. *Lingue dei Padri*.

[30] Cfr. A. ACERBI, *Località e universalità nella Chiesa antica*, cit., pp. 33 s.

[31] Vedi il volume *Laicità tra diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO, Rendiconti del XIV seminario, Documenti e Studi, «L'Erma» di Brechtschneider, Roma 2009.

[32] Cf. P. SINISCALCO *sui termini sacerdotium e imperium*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell'XI Seminario internazionale di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”*, a cura di M.P. BACCARI, Roma 1994, pp. 1-8

[33] Voir P. CATALANO, “Giustiniano”, dans *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma 1985, pp. 759-764.

[34] Cfr. In proposito P.SINISCALCO, “Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo”, in AA.VV., *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, pp. 67-120.

[35] P. SINISCALCO, “I laici nella Chiesa dei primi tre secoli”, in «Augustinianum» 49 (2009) (in corso di pubblicazione).

[36] Voir C. PITSAKIS, “La continuation de l’Empire: constructions d’idéologie politique et conceptions juridiques dans l’Orient grec après la chute de Constantinople”, rapport au XVIII Séminaire, *Temporum scientia da Roma a Costantinopoli a Mosca*; voir aussi C. PITSAKIS, “Sainteté et empire”, rapport présenté au XX Séminaire, *Problemy svjatyčh i svjatosti v kontekste istorii i prava* (Moscou 6-7 septembre 2000) dans *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, Serie seconda, Anno III – 2001, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2001.

[37] Sur l’emploi “byzantin” du terme *politeia*, cf. G. DAGRON, “Ennomos politeia, ennomos archê”, dans ANGELIKI E. LAIOU - D. SIMON (ed.), *Law and Society in Byzantium: Ninth-twelfth Centuries*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1994, pp. 29-33.

[38] Voir *Идея Рима в Москве XV-XVI века. Источники по истории русской общественной мысли*, ответственные редакторы П. Каталано, В.Т. Пашуто (*L’idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, a cura di P. CATALANO, V.T. PAŠUTO, «Da Roma alla Terza Roma», Documenti I), Herder, Roma 1993, p. 147 (trad. p. 357).

[39] À propos de la sémantique du mot russe *mir*, voir le rapport présenté au VIII Séminaire “Da Roma alla Terza Roma” par R. FACCANI, “Note in margine a una semantica della parola russa *mir* (“pace”, “mondo”, “comunità di villaggio)””, dans *Concezioni della pace*, a cura di P. CATALANO e P. SINISCALCO, «Da Roma alla Terza Roma», Studi VI, Roma 2006, pp. 211-213 (cf. *supra* **Introduction**, 3, note 9). Pour les questions de terminologie en général, cf. G. GIRAUDO-G. MANISCALCO BASILE, *Lessico giuridico, politico ed ecclesiastico della Russia del XVI secolo*, «Da Roma alla Terza Roma», Lessici I), Herder, Roma 1994.

[40] Voir *L’idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI*, cit., pp. 150-151.

[41] Voir *L’idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI*, cit., p. 51.

[42] Voir P. CATALANO, *Da Roma a Betlemme. A proposito della “strategia romana” di Cristo e degli Apostoli secondo Giorgio La Pira*, in “*Studium*”, 2, anno 97°, marzo-aprile, Roma 2001, pp. 215-228.

[43] Voir *L’idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI*, cit., p. 194.

[44] «Donc, tous les empires chrétiens sont arrivés à la fin et se sont réunis dans l’unique empire de notre souverain, selon les livres des prophètes, c’est-à-dire l’empire russe : car deux Romes sont tombées, mais la troisième est debout et il n’y en aura pas de quatrième. En vérité, cette ville est appelée troisième Rome, car au commencement, il y eut, sur elle aussi, le même signe qu’il y avait eu sur la première et sur la seconde, même si de façon différente, il y eut aussi effusion de sang. La première Rome fut fondée par Rémus et Romulus. Et, dès qu’ils commencèrent à construire le Capitole, alors qu’ils creusaient le fossé, ils trouvèrent la tête d’un homme tué depuis peu, le sang vif et chaud en coulait encore et le visage apparut semblable à celui d’un vivant. Un étrusque [cf. M.A. SALMINA, “‘Entinarij’ v ‘Povesti o načale Moskvj’”], dans *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury* XV, 1958, p. 362 s.] expert investigateur de signes, après l’avoir vue, dit: “Cette ville sera à la tête de beaucoup d’autres, mais après des années et des années et après le sacrifice et après

l'effusion de beaucoup de sang". De la même manière, la fondation de la seconde Rome aussi, c'est-à-dire Constantinople, ne commença pas sans sang, mais après le sacrifice et après l'effusion de beaucoup de sang. C'est ainsi que commença aussi notre troisième Rome, l'état moscovite, non pas sans sang, mais après le sacrifice et après l'effusion de beaucoup de sang. Et si l'un des pays limitrophes hostile l'injurie, en disant ceci : "Qui a jamais entendu et écouté que Moscou-ville serait considérée comme empire et aurait eu le pouvoir sur de nombreux empires et pays?". Mais ils sont enveloppés de faiblesse humaine, ils ne comprennent pas la force de Dieu, ni les écrits des prophètes, car Dieu est tout-puissant et peut porter de l'inexistence à l'existence, comme depuis le commencement l'œkoumène». Voir *Идея Рима в Москве XV-XVI века* cit., p. 194.

[45] Date que le Comité promoteur des Séminaires «Da Roma alla Terza Roma» a voulu célébrer soit avec le Séminaire de 1989 au Capitole et à Moscou (voir *Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. L'eredità romano-costantinopolitana nella Russia medioevale: idea del potere e pratica politica*, «От Рима к Третьему Риму. Da Roma alla Terza Roma», Moskva 1995, soit avec la publication du recueil *L'idea di Roma a Mosca* (voir *supra*, note 38) et aussi avec la publication du «Volume speciale per l'anno 1989»: *IV Centenario dell'istituzione del Patriarcato in Russia. 400-летие учреждения Патриаршества в России*, «Da Roma alla Terza Roma», Roma 1991.

[46] Traduction russe: *Слишком [сильная] мощность опыта, слишком [большой] плод страдания и созревания, слишком долгий путь жертвенности и свершения собрался в Москве с разных дорог и через разных мучеников; каждый священный город Востока отрекся ради стольного города: вся мысль рассредоточенная по святым местам, все слова пророков, откровения художников, священная дрожь толп, все слилось в единое великое откровение и пророчество: о котором из Московского Кремля возвестил другую часть мира колокол священного города. Восток уже обрел свое сердце: все духовное содержание Азии выражается именем этого города, который так нам чужд: Москва – это гранит, на котором политически запечатлена тысячелетняя и мятежная мысль восточных народов.* ДЖОРДЖО ЛА ПИРА, *Москва и Рим*, 17 ноября 1922 г.

[47] Cfr. SACHAROV, *O termine "gorod" v istočnikach XVI v.*, in *Obščesvo i Gosudarstvo feodal'noj Rossii*, Moskva 1975, pp. 62-66.

[48] *Конституционные проекты в России XVIII – начало XX в.*, ответственные редакторы С. БЕРТОЛИССИ, А.Н. САХАРОВ [I progetti di Costituzione in Russia XVIII-inizio XX sec., a cura di S. BERTOLISSI e A.N. SACHAROV], Moskva 2000.

Parte prima

Imperium e Sacerdotium

Enrico Montanari
 Università di Roma “La Sapienza”

ASPETTI RELIGIOSI DELL’IMPERIUM IN ETÀ REPUBBLICANA

Le connessioni della *religio* con l’*imperium* in età repubblicana sono state oggetto di un ampio dibattito, fin dal XIX secolo. Centrale, in proposito, è stata la questione se il *pontifex maximus* disponesse o meno dell’*imperium* magistratuale. Come è noto, questa possibilità venne inizialmente negata dal Bouché-Leclercq[1] e, pochi anni dopo, sostenuta invece dal Mommsen[2].

In termini così schematici, il problema sembra configurare una radicale contrapposizione. In realtà, sia Bouché-Leclercq sia Mommsen sfumarono le loro interpretazioni: il primo, pur negando l’*imperium* al *pontifex maximus*, ammetteva la assimilazione di questo sacerdote a un magistrato; il secondo, pur riconoscendoglielo, ne motivava il possesso col fatto che si trattasse di una “analoge Gewalt” rispetto all’*imperium*. Le articolazioni dei giudizi erano giustificate da, e insieme giustificavano, l’idea che sussistesse comunque una demarcazione fra poteri sacerdotali e magistratuali pur nella gestione effettiva, non di rado congiunta, delle cariche[3]. Di qui, da parte di Mommsen, la postulazione di una “Grenzlinie”, di una linea di confine fra sacerdoti e magistrature, che pure ammetteva, nel caso del *pontifex maximus*, una sorta di “eccezione” (sia quanto all’*imperium*, sia quanto all’*auspicium* magistratuale).

Di recente, in uno studio ampio e rigoroso su *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, Franco Vallocchia ha riconsiderato per intero la questione dei poteri del *pontifex maximus*. Dalla sua analisi risulta come la dottrina posteriore a Bouché-Leclercq e a Mommsen si sia ripartita fra le due rispettive posizioni, con prevalente orientamento a negare al *pontifex maximus* la detenzione dell’*imperium*[4]. Restava tuttavia altrettanto prevalente una tendenza ad ammettere che il *pontifex maximus* esercitasse un potere in qualche modo “avvicinabile” a quello dei magistrati *cum imperio*: il che ha portato sovente gli studiosi a formulare teorie ingegnose e quanto arbitrarie riguardo alle prerogative del *pontifex maximus* in tema di *imperium*: dall’“analoge Gewalt” di cui si è

detto, all'*imperium mandatum* secondo de Francisci, e financo ad un "geistliche Imperium", secondo Brecht[5].

Questa impasse "intuizionistica" è stata evitata, sul piano metodologico, dagli studi promossi da Pierangelo Catalano, che hanno spostato l'attenzione dall'intensità e somiglianza dei poteri sacerdotali al loro diverso fondamento rispetto a quelli magistratuali: gli uni, quelli sacerdotali, derivando sostanzialmente dalla volontà divina espressa mediante l'*inauguratio*[6]; gli altri, quelli magistratuali, derivando invece dalla volontà del *populus* accompagnata dall'approvazione divina espressa attraverso la *lex curiata auspiorum causa*, per quanto attiene all'esercizio dell'*imperium*[7]. Su questa linea metodologica si muove anche Vallocchia, il quale sostiene che l'elezione comiziale del *pontifex maximus* da parte delle 17 tribù costituenti una *minor pars populi* non muta sostanzialmente il fondamento del potere del *pontifex maximus* - che non si converte alla "sovranità popolare" e resta affidato all'*inauguratio* e alla *cooptatio* tra i pontefici -, ma piuttosto corregge alcune distorsioni connesse al carattere originariamente "chiuso" dell'assetto pontificale[8].

Premessa quest'impostazione, che ci sembra condivisibile, si può considerare la base documentaria su cui Mommsen aveva fondato l'attribuzione dell'*imperium* al *pontifex maximus*, ossia il passo di Livio (37.51.1-4) in cui si parla dell'*ingens certamen* fra il *pontifex maximus P. Licinus Crassus Dives* e *Q. Fabius Pictor, flamen Quirinalis*. Cercheremo di considerare il passo non solo sotto l'aspetto del "caso" giuridico-religioso ma anche contestualizzandolo nel suo ambito storico-culturale. Siamo nel 189 a.C.: *Q. Fabius Pictor*, nominato *flamen Quirinalis* l'anno precedente, viene eletto *praetor* e sceglie la provincia *Sardinia*. Ma *Licinius* gliela vieta "per motivi di culto" (*ad sacra*) connessi col suo ufficio sacerdotale. *Fabius* reagisce e vi sono "inibizioni di *imperia* da una parte e dall'altra" (*imperia inhibita ultra citroque*), con reciproche imposizioni di multe e di garanzie, appello ai tribuni e, infine, *provocatio ad populum*. Il passo liviano suggerisce un contenzioso complesso, nel quale si scontrano i rispettivi *imperia*. Sull'accezione del termine, come si è detto, si è discusso a lungo. In ogni caso, anche a noi non sembra plausibile che l'uso occasionale del termine *imperium* indichi la detenzione di questo specifico potere in senso tecnico da parte del *pontifex maximus*[9]. Piuttosto, il termine sembra designare - come nota lo stesso Livio - un *dictum* coercitivo nei confronti di un sacerdote giuridicamente subordinato, com'era il *flamen Quirinalis*, i cui effetti potevano condizionare le scelte del soggetto colpito, in quanto *praetor*. Livio osserva che infine "prevalse l'obbligo religioso" (*religio ad postremum vicit*),

con *Fabius* peraltro assolto dalla multa comminatagli dal pontefice massimo; e col senato che temperò il suo risentimento – *Fabius* voleva rinunciare alla magistratura - assegnandogli la carica di *praetor peregrinus*, che gli consentiva di restare a Roma e di non compromettere l’esercizio dei suoi doveri sacerdotali.

Consideriamo brevemente un profilo dei personaggi implicati nella vicenda. *P. Licinius Crassus Dives* appartiene a una *gens* plebea che aveva dato il suo nome alle leggi *Licinae-Sextiae* (367 a.C.), che avevano sancito la parificazione degli *ordines* a livello di consolato e di sacerdozio *sacris faciundis*. A un secolo e mezzo di distanza la *gens Licinia*, nelle sue molteplici diramazioni familiari, rappresentava una delle più autorevoli stirpi della *nobilitas* patrizio-plebea. Inoltre *Licinius* era stato nominato *pontifex maximus* nel 212 a.C., in un momento estremamente difficile per Roma, anche sotto l’aspetto religioso. Ancora sotto l’effetto della disfatta di Canne, e sotto la minaccia di Annibale, la Città era caduta preda di *sacrificuli ac vates* che, come nota Livio (25.1.8), avevano carpito le *mentes* dei cittadini, provocando un dilagare di riti superstiziosi. Livio aggiunge (25.5.2-4) che il giovane *Licinius* non aveva fino a quel tempo rivestito alcuna carica curule (cosa assai rara in un personaggio eletto *pontifex maximus*) e che in quell’*ingens certamen* era prevalso su altri due concorrenti ben più accreditati (*Q. Fulvius Flaccus* e *T. Manlius Torquatus*, già famosi per due consolati e per la censura). Cosa avrebbe determinato la sua elezione (giacché quello di *Licinius* costituisce il primo caso certo di elezione comiziale - sia pure dalla *minor pars populi* - di un *pontifex maximus*?[10] In altro passo (30.1.5), Livio lo definisce *iuris pontificii peritissimus*: all’assunzione della carica, era pontefice da almeno sei anni. Può dunque ritenersi che la scelta privilegiasse un candidato in grado di dedicarsi con speciale cura al suo ufficio sacerdotale, data l’esperienza acquisita come *pontifex*, l’alto lignaggio e la grave emergenza anche religiosa. La lunga durata nella carica di *pontifex maximus* (ventinove anni: *Licinius* morì nel 183 a.C.), oltre alle benemerenzze acquisite nel tempo come censore e console, fanno di lui un personaggio eminente della sua epoca; la sua *laudatio*, riassunta da Livio (30.1 ss.), lo conferma.

Certo, *Licinius* fu uomo del suo tempo anche quanto alle passioni politiche. *Q. Fabius Pictor*, il suo antagonista nella vicenda del 189, era quasi certamente figlio del primo annalista letterario di Roma[11], a sua volta senatore e portavoce del *Cunctator*[12]. E’ opinione concorde degli studiosi[13] che le “Parteien” di appartenenza dei due personaggi si contrapponessero in senato. *Licinius* era orientato verso il partito “scipionico”, che annoverava anche *Aemilii*[14], *Acilii Glabrones*, *Minucii*,

Laelii, Pomponii. Il partito antiscipionico registrava i *Fabii* (il *Cunctator* anzitutto), i *Valerii*, i *Manlii*, i *Sempronii*, i *Fulvii*, oltre all’apporto decisivo di Catone Censore[15]. Proprio nel 189 a.C. sarebbe stata condotta dal partito antiscipionico un’azione vincente in sede di attribuzione delle cariche, con i consoli e almeno tre su sei pretori riconducibili all’area fabio-catoniana: fra questi, *Q. Fabius Pictor*[16]. Tuttavia, se questo può giustificare l’asprezza del confronto fra *Licinius* e *Fabius*, non ne spiega le motivazioni profonde. Certamente Licinio era credibile quando emanava il suo divieto, dal momento che nel 205, eletto console assieme a Scipione (il futuro Africano), aveva desistito dalla competizione per l’assegnazione della Sicilia *quia sacrorum cura pontificem maximum in Italia retinebat* (Liv. 28.38.12; cfr. 28.44.11): ossia per lo stesso motivo per cui, nel 189, si oppone al sacerdote di *Quirinus* che ambisce a ottenere la Sardegna come *praetor*.

Va anche osservato che il comportamento di *Licinius* non è isolato. Livio stesso, quando riferisce il contrasto con *Fabius*, richiama un precedente conservato dalla tradizione (*patrum memoria*) e riferito a *L. Caecilius Metellus*, che era stato pontefice massimo dal 243 al 221 a.C. Nel 242 egli aveva proibito al console *A. Postumius Albinus* di partire assieme al collega *C. Lutatius Catulus* per assumere il comando della flotta in Sicilia, dal momento che *Postumius* rivestiva anche la carica di *flamen Martialis*[17]. Sono significative le parole con cui Valerio Massimo spiega il contrasto: “Non sembrava che *Postumius* potesse affidarsi al certame di Marte con sicurezza, se fossero state da lui trascurate le cerimonie sacre in onore di Marte” (1.1.2: *quod tuto se Postumius Martio certamini commissurus non videbatur caerimoniis Martis desertis*). In altri termini, l’omissione dei riti affidati a *Postumius* in quanto *flamen Martialis* e riguardanti il dio della “funzione guerriera”[18], avrebbe potuto provocare l’ira del dio e revocare la sua protezione in caso di guerra combattuta da *Postumius* in quanto console (e, per conseguenza, danneggiare l’esito della guerra in generale). Per questa ragione *religioni summum imperium cessit* (Val. Max., *ibid.*); e, secondo quanto asserito da Tacito per un caso analogo (*Ann.* 3.71.2-3), il prevalere della *religio* avrebbe avuto effetto direttamente per *decretum* del pontefice massimo, senza far ricorso all’arbitrato del *populus*[19]. *Postumius* subì una grave limitazione del suo prestigio politico, dal momento che fu il solo *Lutatius Catulus* a comandare la flotta che sconfisse i Cartaginesi presso le isole Egadi e a riportare il trionfo. Allo stesso titolo, nel 189 a.C., *Fabius Pictor* perse l’opportunità di esercitare l’*imperium militiae*, giacché *religio ad postremum vicit* (Liv. 37.51.4).

La tradizione registra un secondo episodio, nel quale fu coinvolto *L. Caecilius Metellus*, che può avere attinenza con l'argomento qui considerato. L'anno successivo al contrasto con *Postumius*, egli sarebbe stato protagonista di un gesto eroico. Nel 241 a.C. un incendio si sviluppò all'interno del tempio di Vesta: il pontefice massimo si gettò fra le fiamme e riuscì a salvare il *Palladium* riportando però, a causa del fuoco, la perdita della vista[20]. Questa, la vulgata dell'episodio, che presenta delle varianti[21] e la cui attendibilità storica è tutt'altro che certa (già in antico si disputava circa la possibilità che un *pontifex maximus* continuasse a esercitare le sue funzioni nonostante la cecità; è perfino discutibile che nel 241 il *Palladium* fosse già realmente conservato nel tempio di Vesta)[22]. Resta il fatto che la costruzione dell'episodio è di per sé significativa: sia perché rappresenta un caso di affabulazione (riattualizzazione storica di un mito gentilizio delle origini)[23] in un'epoca già incline alla razionalizzazione delle *res gestae*[24]; sia perché questa affabulazione coinvolge un pontefice massimo, ossia il maggior responsabile, ai suoi tempi, dell'elaborazione "cronachistica" della Città; sia perché illustra, con colori drammatici, la funzione di controllo sulla tutela e la garanzia delle istituzioni della *res publica*. Il *Palladium* infatti era una statua di Athena-Minerva (probabilmente lignea) "che poteva chiudere gli occhi e agitare la lancia, e della quale, proprio per il suo valore magico, molte città antiche pretendevano di possedere l'unico originale autentico"[25].

Per queste caratteristiche, Roma privilegiava la versione "troiana" riguardante il *Palladium* (il cui originale sarebbe stato portato a Roma dallo stesso Enea) e considerava la statua come il più importante *pignus imperii*, proprio per questo conservato, insieme con altri *pignora* (scettro di Priamo, velo di Iliona) nel *penus interior* dell'*aedes* di Vesta[26]. Salvare il *Palladium* dalle fiamme significava conservare a Roma le garanzie dell'esercizio dell'*imperium*, qui inteso soprattutto come estensione territoriale, anche se limitata, per l'epoca, all'Italia[27]. Il fatto che, secondo una versione, Metello avrebbe perso la vista non per il fuoco ma per aver violato la proibizione di vedere il *Palladium* (vista consentita alla sola *virgo Vestalis maxima*) non attenua, anzi accresce, il valore del gesto: l'atto di *hybris* venendo compiuto dal pontefice massimo *pro rei publicae salute* e potendosi perciò considerare meno grave della responsabilità di perdere il *pignus nostrae salutis atque imperii*[28].

La severità e lo scrupolo mostrati da Cecilio Metello e da Licinio Crasso in questi come in altri episodi che contrassegnarono il loro lungo pontificato massimo[29], non sono occasionali e si ricollegano ad una

caratteristica comune, che ci aiuta a comprendere le motivazioni profonde della loro azione: assieme a *Tiberius Coruncanius* (*pontifex maximus* dal 254 al 243 a.C.), essi sono i primi pontefici massimi plebei, eletti a poca distanza dal plebiscito Ogulnio (300 a.C.) che sancì l'accesso della plebe al pontificato e all'augurato. Il già gravoso impegno di un pontificato massimo comportava per loro un ulteriore gravame: dimostrare che con l'ammissione dei plebei alla più alta responsabilità sacerdotale, non si introduceva una *nova religio*. E' probabile che quanto rileva Tacito (*Ann.* 3.58.2), circa la facoltà dei pontefici di sostituire il *flamen Dialis* nelle sue incombenze rituali per malattia o per (diversa) funzione pubblica (*validudine aut munere publico*) costituisse prassi risalente alla repubblica[30], a maggior ragione applicabile anche ai flamini di Marte e di Quirino. Ciò, tra l'altro, spiegherebbe il *silentium* delle fonti riguardo a sanzioni comminate a *flamines maiores* nelle stesse condizioni da parte di pontefici massimi patrizi[31]. Nell'Adelstaat, a parte la "solidarietà di ceto", non sussisteva rischio di compromissione dell'assetto religioso-istituzionale, che invece poteva presentarsi dopo la parificazione degli *ordines*. Inoltre, al tempo di Cecilio Metello, ed ancor più di Licinio Crasso, si manifestano il *metus hostilis* e la *luxuria peregrina* legati alle guerre contro Cartagine ed ai bottini di guerra. Di qui la particolare severità nel richiamo al rispetto dei ruoli religiosi, che coinvolgeva anche i sacerdoti rimasti accessibili ai soli patrizi (quali, ad es., i tre *flamines maiores*)[32]. In definitiva, i rigidi comportamenti di questi pontefici massimi plebei non sembrano dettati tanto (o soltanto) da inimicizie politiche, quanto soprattutto da un'esigenza di legittimazione in vista della preservazione della *pax deorum*. Si noterà in proposito, che gli interventi di Cecilio Metello e di Licinio Crasso sono sempre preventivi, mirano cioè a evitare che si creino condizioni atte a provocare l'ira degli dei[33]: ciò, anche se la *res publica* disponeva dell'importante collegio sacerdotale dei *viri sacris faciundis*, preposto a indicare, a posteriori, le riparazioni rituali conseguenti al disfavore divino. Si tratta, senza dubbio, del più restrittivo ricorso alla *potestas* di cui disponesse il *pontifex maximus*: ma va anche considerato che in tutte le circostanze in cui si crea, in questo periodo, un conflitto fra autorità del *pontifex maximus* e *imperium*, il senato o il popolo danno sempre ragione alla *religio*. Anche se, dunque, il pontefice massimo non disponeva dell'*imperium* in senso tecnico, disponeva tuttavia di una peculiare *potestas*[34], grazie alla quale poteva di fatto limitare o impedire l'*imperium militiae* e, comunque, garantirne religiosamente l'esercizio attraverso la preservazione dei *pignora imperii*. Inoltre, come si è visto nel caso del rifiuto di Licinio Crasso di competere per l'assegnazione della Sicilia in quanto console, il pontefice

massimo, in assenza di un'autorità religiosa a lui superiore (sempre restando nell'ambito umano), poteva auto-imporsi una restrizione - di ordine religioso - di un suo diritto di esercitare, in quanto magistrato, l'*imperium militiae*. Senza dubbio, col tempo, si verifica un addolcimento delle norme riguardanti il flaminato maggiore[35]. Col venir meno delle condizioni di emergenza che lo avevano determinato, si attenuò il rigorismo mostrato dai pontefici massimi plebei durante le guerre puniche. Una prova di ciò può ricavarsi dal diverso comportamento adottato da *P. Licinius Crassus Dives Mucianus*, *pontifex maximus* plebeo dal 132 al 130 a.C. Nel 130 egli proibì al console eletto, *L. Valerius Flaccus*, di competere per l'assegnazione dell'Asia per combattere la guerra contro Aristonico: *Valerius* infatti era anche *flamen Martialis*. Anche in questa occasione, il *iudicium populi* si pronunciò a favore del *pontifex maximus*. Senonché stavolta *Licinius Mucianus* agiva nel suo proprio interesse. Essendo stato eletto console per quell'anno assieme a *Valerius Flaccus*, egli ottenne l'assegnazione della provincia Asia grazie all'esclusione del concorrente determinata da una sua iniziativa. In questo modo, di fatto, egli subordinava la *potestas* pontificale all'*imperium* consolare dal momento che, per esercitare il comando militare, trascurò l'obbligo religioso di non allontanarsi dall'Italia. La pericla di Livio che riferisce l'episodio (Liv. *Per.* 59), sottolinea la novità del gesto (*quod numquam antea factum erat*) ed aggiunge che, quasi per conseguenza fatale della sua empietà, *Licinius Mucianus extra Italiam proiectus proelio victus et occisus est*. In questo caso, la gerarchia dei valori risulta capovolta. Al di sopra della *pietas erga deos* si pone l'*amicitia* politica. *Licinius Mucianus* apparteneva infatti al partito graccano e contrastava *Valerius Flaccus*, legato invece al gruppo di Scipione Emiliano[36]. Il prestigio della *religio* veniva piegato ad interessi personali: e mentre, pochi anni dopo, si diede il caso di un proconsole il cui *imperium* venne *abrogatum* per viltà[37], nessun provvedimento venne preso per l'empietà del *pontifex maximus*. Ma, almeno nel caso di *Licinius* dove non giunsero gli uomini provvide il destino a punire una grave trasgressione dei doveri sacerdotali.

- [1] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871, 307 ss.
- [2] TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig 1874-75, II/1, rist. Graz 1969, 18 ss., 28.
- [3] F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, Torino 2008, 68 ss.
- [4] F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, cit., 71.
- [5] F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, cit., 69-70.
- [6] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino 1960, 236.
- [7] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, cit., 476, 242 e 424 n.25.
- [8] F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, cit., 212 ss.
- [9] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, cit., 363 n.29.
- [10] F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, cit., 113 n.10.
- [11] MÜNZER, s.v. *Fabius*, in *RE*, n.127, coll. 1841-1842.
- [12] F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, Trieste 1962, 358.
- [13] H.H. SCULLARD, *Roman Politics 220-150 B.C.*, Oxford 1951, 136; F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, cit., 410; J.-C. RICHARD, *Sur quelques grande pontifes plébéiens*, in *Latomus*, 27, 1968, 786-801, 799; G. ZECCHINI, *Gn. Manlio Vulzone e l'inizio della corruzione a Roma*, in *CISA*, 8, Milano 1982, 162.
- [14] Ma su ciò v. F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, cit., 375 ss.
- [15] F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, cit., 405 ss.; G. ZECCHINI, *Gn. Manlio Vulzone e l'inizio della corruzione a Roma*, cit., 160 ss.
- [16] G. ZECCHINI, *Gn. Manlio Vulzone e l'inizio della corruzione a Roma*, cit., 161.
- [17] Liv. *Per.* 19; Val. Max. 1.1.2; Tac. *Ann.* 3.58.2; 71.5.
- [18] Cfr. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974 (II ed.), 215 ss.
- [19] *Sui decreta pontificum*, v. S. RANDAZZO, "Collegium pontificum decrevit". *Note in margine a CIL X 8259*, in *Labeo*, 50, 2004, 134 ss.
- [20] Cic. *Pro Scaur.* 48; Iuv. 3.139; Schol. in Iuv. *ad loc.*, 39 Wessner; Ampel. 20.11; Liv. *Per.* 19.
- [21] Su ciò A. BRELICH, *Il mito nella storia di Cecilio Metello*, in *SMSR*, 15, 1939, 31 ss.
- [22] M. SORDI, *Lavinio, Roma e il Palladio*, in *CISA*, 8, Milano 1982, 74 ss.; E. MONTANARI, *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma 1990, 73 ss.
- [23] A. BRELICH, *Il mito nella storia di Cecilio Metello*, cit.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., 331-332.
- [24] E. MONTANARI, *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, cit., 56; E. MONTANARI, *Falsi e veri miti (antichi e moderni) su Roma*, in *SMSR*, 61, 1995, 441 ss.; E. MONTANARI, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano 2001, 109 e n. 26.
- [25] Serv. *ad Aen.* 2.166 ss.; cfr. M. SORDI, *Lavinio, Roma e il Palladio*, cit., 65.

[26] Fest. 152 L.

[27] M. SORDI, *Lavinio, Roma e il Palladio*, cit., 76; secondo l'a., Roma avrebbe definitivamente acquisito il *Palladium* in un'epoca compresa tra il 205 e il 150 a.C.; ma il W. VOLLGRAF, *Le Palladium de Rome*, in *BAB*, 1938, 34 ss., l'anticipava agl'inizi del III secolo a.C.

[28] Cic. *Pro Scaur.* 48. Cfr. *Serv. ad Aen.* 2.166.18: *illic imperium fore, ubi et Palladium*.

[29] Su ciò J. BLEICKEN, *Kollisionen zwischen Sacrum und Publicum*, in *Hermes*, 85, 1957, 451 ss.; J.-C. RICHARD, *Sur quelques grande pontifes plébéiens*, cit., 788 ss.

[30] Prassi, tra l'altro, applicata durante la lunga sospensione del flaminato diale, conseguente alla morte di *L. Cornelius Merula* (87 a.C.); cfr. *Tac. Ann.* 3.58.2.

[31] J.-C. RICHARD, *Sur quelques grande pontifes plébéiens*, cit., 791 e 797.

[32] La "severità" dei pontefici massimi plebei si associa ad un superamento dell'anteriore tendenza a considerare il *ius civile* - e correlativamente il *ius sacrum* - come *repositum in penetralibus pontificum* (Liv. 9.46.5). Il III secolo a.C. registra vari esempi di adeguamento della prassi pontificale alle esigenze dello "Stato patrizio-plebeo" (ad es. i *responsa* giurisprudenziali espressi in pubblico da *Ti. Coruncanus*; l'elezione - sia pure a numero limitato di *tribus* - del *pontifex maximus*; la risoluzione delle controversie ad opera del *populus*, etc.); tendenze nelle quali la indubbia *potestas* del *pontifex maximus*, pur non derivando dal popolo, si orienta "verso il popolo" (F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, cit., 84 ss.).

[33] Casi in J.-C. RICHARD, *Sur quelques grande pontifes plébéiens*, cit., 798 ss.

[34] F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, cit., 84 ss. Opportunamente l'a. osserva (87 n.85) come le fonti attestino al pontefice massimo "lo *iussus*, che è, sicuramente esplicazione di *potestas*". Cfr. S. RANDAZZO, "*Collegium pontificum decrevit*". *Note in margine a CIL X 8259*, cit., 139 e n.15, secondo il quale il pontefice massimo avrebbe esercitato "un'autorità, che, in materie specifiche, appariva superiore a quella dello stesso magistrato *cum imperio*" e, in certa misura, "trasversale" rispetto al "quadro politico-istituzionale arcaico".

[35] J.-C. RICHARD, *Sur quelques grande pontifes plébéiens*, cit., 795 e 799 n.5.

[36] J.-C. RICHARD, *Sur quelques grande pontifes plébéiens*, cit., 800.

[37] *Q. Servilius Caepio*, proconsole in Gallia, nel 105 a.C. si rifiutò di cooperare col console *Cn. Mallius Maximus*, e ciò contribuì a provocare una disastrosa sconfitta contro i Cimbri e i Teutoni. Sull'*abrogatio imperii* (Liv. *Per.* 67; *Ascon.* 78 c), v. M. SORDI, *La sacrosanctitas tribunizia e la sovranità popolare in un discorso di Tiberio Gracco*, in *CISA*, 7, Milano 1981, 129.

Franco Vallocchia
Università di Roma “La Sapienza”

SACERDOZIO, MAGISTRATURA E POPOLO

SOMMARIO: 1. Relazione tra sacerdozi e magistrature nella dottrina moderna. – 2. La distinzione tra sacerdozi e magistrature: il potere del popolo come fondamento dei poteri magistratuali; la divinità come fondamento dei poteri sacerdotali. – 3. L'introduzione del principio elettorale nella scelta dei sacerdoti. – 4. La funzione della cooptazione. – 5. Conclusioni. – 6. Bibliografia.

1. – Relazione tra sacerdozi e magistrature nella dottrina moderna

La relazione tra sacerdozi e magistrature costituisce uno degli aspetti della più generale relazione tra religione e diritto. Essa è stata esaminata in vario modo dagli studiosi, e non si può dire, ad oggi, che siano state raggiunte conclusioni esaurienti.

Nel 1864 Numa Denys Fustel de Coulanges (*La cité antique*) sostenne che il potere del *rex* era basato su due elezioni: la prima gli avrebbe attribuito il potere di capo religioso e la seconda gli avrebbe conferito il comando militare. Tuttavia, per l'età repubblicana egli affermò che sacerdozi e magistrature sarebbero stati confusi insieme[1].

Nel 1871 Auguste Bouché-Leclercq (*Les Pontifes de l'ancienne Rome*) approdò a due conclusioni: la “religion” sarebbe stata subordinata a l’“État” ed il pontefice massimo sarebbe stato assimilato al magistrato[2].

Tra il 1874 ed il 1875, Theodor Mommsen (*Römisches Staatsrecht*, II-1 = *Le droit public romain*, III) sostenne che all'inizio dell'età repubblicana avrebbe avuto origine la “Grenzlinie” tra i sacerdozi e le magistrature e che solo il pontefice massimo, e non altri sacerdoti, avrebbe posseduto poteri da magistrato[3].

Nel 1915 uno studioso italiano, Ettore Pais (*Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature civili nella repubblica romana*), criticando

Mommsen, sostenne che le “funzioni” dei sacerdoti e quelle dei magistrati si sarebbero “incrociate”[4].

Nel 1925 Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft*, II) affermò che il rapporto tra religione e sistemi giuridici sarebbe stato da sempre caratterizzato dal processo di «Entgöttlichung»[5].

Fritz Schulz, nel 1934 (*Prinzipien des römischen Rechts*) e nel 1946 (*History of Roman Legal Science*), sostenne che il rapporto tra «das geistliche und das weltliche Recht» sarebbe stato caratterizzato dal passaggio da «Sonderung» a «Isolierung» a partire dal III secolo a.C., quando la giurisprudenza romana avrebbe subito un processo di “laicizzazione”, per effetto del quale i giuristi non appartenevano più necessariamente ad un collegio sacerdotale[6].

Su queste basi, si è giunti successivamente a teorizzare la “laicizzazione” del diritto stesso.

Eppure, dalle fonti emerge una maggiore complessità per ciò che concerne la relazione tra religione e diritto. Esempiarmente, leggiamo un testo di Catone, riportato da Aulo Gellio:

M. Cato de Lusitanis, cum Servium Galbam accusavit: “(...) Ego me nunc volo ius pontificium optime scire; iamne ea causa pontifex capiar? si volo augurium optime tenere, ecquis me ob eam rem augurem capiat?”[7].

In esso appare che il diritto pontificio ed il diritto augurale sono studiati anche da chi non è sacerdote. Ebbene come si può interpretare questo testo, se si procede dalla prospettiva della “laicizzazione della giurisprudenza” intesa quale presupposto della “laicizzazione” del diritto? Forse che anche il diritto pontificio ed il diritto augurale sarebbero stati “laicizzati”? Ed altresì, procedendo dalla medesima prospettiva, come si può interpretare il passo del giurista **Ulpiano**, in cui è evidente la stretta relazione, per la giurisprudenza, tra la conoscenza delle cose divine e la conoscenza delle cose umane?

Iurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia[8].

Peraltro, nel passo del primo libro del Digesto in cui il giurista Pomponio tratta della storia del diritto, l’attività dei giuristi pontefici è definita “scienza”, al pari di quella dei giuristi cosiddetti “laici”[9].

Nel sistema romano, pertanto, il diritto non è separato né isolato dalla religione; così, l'utilizzazione di termini e concetti moderni (quali laico, laicismo, laicità, laicizzazione) per spiegare la relazione tra religione e diritto nella Roma antica è frutto di "autoproiezioni" concettuali e conduce a contraddizioni.

2. – La distinzione tra sacerdoti e magistrature: il potere del popolo come fondamento dei poteri magistratuali; la divinità come fondamento dei poteri sacerdotali

Non vi sono fonti attraverso le quali sia possibile dimostrare che il pontefice massimo ed anche altri sacerdoti avessero poteri analoghi a quelli dei magistrati[10]. Ma questo non significa che sacerdoti e magistrature fossero tra loro separati o isolati; del resto, Cicerone affermava chiaramente che le medesime persone presiedevano alla religione ed al governo della *res publica*[11]. Ma se religione e diritto non erano separati o isolati, e se la medesima persona poteva contemporaneamente rivestire sia la carica di sacerdote sia la carica di magistrato, come si rapportavano tra loro poteri sacerdotali e poteri magistratuali?

A) Popolo

Secondo la celebre definizione di Cicerone, «*populus ... coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*»[12]. Da questo testo emerge una concezione concreta del popolo. Popolo è, pertanto, un termine che indica un'unità complessa composta di parti; e le parti sono: i cittadini, gli ordini (ad esempio patrizi e plebei), le centurie e le tribù, cioè le unità di voto, rispettivamente, dei comizi centuriati e dei comizi tributi.

Con il termine 'popolo' le fonti indicano concretamente l'insieme dei cittadini che, per esprimere la propria volontà, sono organizzati nei comizi, riuniti per eleggere i magistrati ovvero per approvare le leggi rogate dai magistrati. Infatti, la legge è definita pubblica perché proviene dal popolo; allo stesso modo, i magistrati sono detti pubblici perché sono eletti dal popolo ed i loro poteri hanno fondamento nel popolo. Come si vedrà, anche i sacerdoti sono chiamati pubblici, ma non perché i loro poteri derivino dal popolo, bensì perché essi appartengono, per dir così, al popolo.

I comizi, di regola, sono convocati dai magistrati maggiori (consoli e pretori) in un luogo inaugurato e solo dopo aver accertato il favore degli dèi attraverso gli auspici. Il luogo inaugurato è definito *templum* ed è destinato allo svolgimento di attività magistratuali e sacerdotali, in quanto da esso è possibile la comunicazione con la divinità; l'augure è il solo sacerdote che possa procedere alla inaugurazione dei luoghi. Gli auspici favorevoli, attraverso l'interpretazione di determinati segni da parte dal magistrato che convoca i comizi, attestano il sostegno della divinità.

Gli auspici, considerati una proiezione dei poteri umani sul piano del diritto divino, appartengono ad ogni cittadino e conseguentemente al popolo, essendo questo la concreta somma di tutti i cittadini. Dal popolo, gli auspici sono attribuiti ai magistrati attraverso la *lex curiata* (una particolare investitura che avviene di fronte ai littori in rappresentanza del popolo riunito nell'assemblea delle curie), fatta eccezione per i censori i cui auspici hanno fondamento nei comizi centuriati[13]. Pertanto gli auspici dei magistrati, cioè il potere di consultare la volontà divina nell'interesse della *res publica*, trovano fondamento negli auspici pubblici.

Nel popolo, quindi, sono i fondamenti dei poteri magistratuali, ma essi non sono separati né isolati dalla volontà divina. Giove è indicato come re degli dèi e degli uomini e tutti i poteri, anche quelli umani, si ritiene che abbiano origine nel potere divino[14]. Tuttavia, il potere del popolo e il potere della divinità non sono posti sullo stesso piano, ma su piani distinti. Giove è qualificato come onnipotente, ma la divinità non impone la propria volontà alla volontà del popolo, piuttosto ne sostiene la estrinsecazione attraverso gli auspici. La stessa localizzazione del popolo romano e l'inizio della sua organizzazione giuridica sono sostenute ed autorizzate dalla divinità.

B) Magistrati

I magistrati "*publici populi Romani*" sono quindi eletti dal popolo organizzato nei comizi. Gli stessi poteri dei magistrati hanno fondamento nel popolo che li ha eletti, come emerge chiaramente da un testo di Cicerone:

omnes potestates, imperia, curationes ab universo populo Romano proficisci convenit[15].

In questo testo è evidente che i poteri possono essere attribuiti ai magistrati solo dal popolo intero, cioè nella interezza delle parti che lo compongono.

La distinzione tra magistrati maggiori e minori dipende dalla diversità degli auspici: coloro che hanno gli auspici massimi sono definiti magistrati maggiori; coloro che hanno gli auspici minori sono detti magistrati minori[16]. Tutti i magistrati, quindi, hanno auspici (il tribuno della plebe, che non è un magistrato del popolo romano bensì della sola parte plebea, non ha auspici); i magistrati maggiori hanno anche l'*imperium* (ad eccezione del censore), che consiste essenzialmente nel potere di comandare un esercito e di riunire il popolo nei comizi.

Gli auspici dei magistrati sono definiti pubblici perché hanno come fondamento gli auspici del popolo; il potere di consultare la divinità, quindi, non proviene al magistrato direttamente dagli dèi. Le più importanti attività dei magistrati devono avvenire nei giorni fasti (secondo il calendario redatto dai pontefici) e dopo che dallo stesso magistrato siano stati osservati segni divini favorevoli (auspici); nonché in un luogo inaugurato nel quale sia possibile la comunicazione con la divinità, perché le sostenga o, più semplicemente, vi assista.

Questo modello non può essere modificato; il tentativo del tribuno della plebe Servilio Rullo nel 63 a.C. di fare eleggere magistrati da comizi composti solo da diciassette delle trentacinque tribù in cui è riunito il popolo romano, viene respinto e quei comizi sono definiti “non veri”[17].

Il fondamento dei poteri magistratuali, dunque, è nel popolo, inteso nella sua totalità, ovvero nella concreta interezza delle sue parti, e l'elezione del magistrato non è frutto di una imposizione divina, ma della volontà del popolo sostenuta dalla divinità attraverso gli auspici favorevoli.

C) Sacerdoti

I sacerdoti sovrintendono ai culti della città secondo varie specializzazioni. Quattro sono i collegi sacerdotali più importanti a Roma: *pontifices*, *augures*, *septemviri epulones*, *decemviri sacris faciundis*. I pontefici curano l'osservanza delle norme rituali e la loro spiegazione al popolo; gli auguri sono gli interpreti di Giove Ottimo Massimo attraverso i segni; gli epuloni organizzano banchetti sacri in onore di Giove; i custodi ed interpreti dei Libri Sibillini si occupano della conservazione e consultazione dei Libri Sibillini. Vi sono anche numerosi sacerdoti non organizzati in collegi, come i flamini ed il re dei sacrifici.

I sacerdoti organizzati in collegi sono scelti dagli stessi membri del collegio nel quale entrano a far parte, attraverso la cooptazione; gli altri

sacerdoti sono scelti dal pontefice massimo. Anche il pontefice massimo è scelto tra i pontefici dagli stessi componenti del collegio pontificio.

Alla scelta del sacerdote, che in latino è chiamata “*creatio*”, deve fare seguito la *inauguratio*, una particolare cerimonia attraverso la quale gli auguri pongono il nuovo sacerdote in comunicazione con la divinità.

Tra i poteri dei sacerdoti sono gli auspici; ma questi poteri hanno caratteristiche diverse da quelli magistratuali, perché non hanno fondamento nel popolo che non partecipa in alcun modo né alla scelta né alla inaugurazione dei sacerdoti. Gli auspici sacerdotali, infatti, sono definiti privati, al pari di quelli dei singoli cittadini, e se i sacerdoti sono chiamati pubblici, come ho già detto, ciò avviene in quanto essi appartengono, per dir così, al popolo, ma non perché i loro poteri derivino dal popolo.

Pertanto, il fondamento dei poteri sacerdotali non è nel popolo, ma è esclusivamente divino. La distinzione tra i fondamenti dei poteri sacerdotali e dei poteri magistratuali trova la sua ragione nella collocazione su piani distinti del potere del popolo e del potere divino. I sacerdoti non hanno il potere di consultare la divinità sulla base degli auspici del popolo; essi sono esperti dotati di capacità e poteri religiosi che non hanno fondamento nel potere del popolo ed il meccanismo della cooptazione e della scelta diretta del pontefice massimo indica che la loro scelta non può e non deve dipendere dalla volontà del popolo.

3. – L'introduzione del principio elettorale nella scelta dei sacerdoti

Le modalità di scelta dei sacerdoti cambiano a partire dal 212 a.C., anno in cui emerge nelle fonti l'esistenza dei *comitia pontificis maximi*, che provvedono alla elezione del pontefice massimo[18]; inoltre, nel 103 a.C. il tribuno della plebe Domizio Enobarbo fa approvare un plebiscito in virtù del quale la competenza sulla scelta di sacerdoti organizzati in collegi (in particolare degli auguri, dei pontefici, degli epuloni e dei custodi ed interpreti dei Libri Sibillini) è attribuita ai *comitia sacerdotiorum*. Con l'introduzione del principio elettorale nelle modalità di scelta dei sacerdoti, la distinzione tra sacerdoti e magistrati sembra meno netta. Dall'esame delle fonti, però, è evidente che questa distinzione non cade.

Un passo di Cicerone costituisce la migliore testimonianza su come erano strutturati i comizi del pontefice massimo ed i comizi dei sacerdoti:

primum caput (...) legis agrariae (...) iubet (...) tribunum plebis qui eam legem tulerit creare Xuiros per tribus XVII (...). “ITEM,” inquit, “EODEMQVE MODO,” capite altero, “VT COMITIIS PONTIFICIS MAXIMI.” Ne hoc quidem uidit, maiores nostros tam fuisse popularis ut, quem per populum creari fas non erat propter religionem sacrorum, in eo tamen propter amplitudinem sacerdoti uoluerint populo supplicari. Atque hoc idem de ceteris sacerdotiis Cn. Domitius, tribunus plebis, uir clarissimus, tulit, quod populus per religionem sacerdotia mandare non poterat, ut minor pars populi uocaretur; ab ea parte qui esset factus, is a conlegio cooptaretur[19].

Dal testo di Cicerone si ricava che: 1) questi comizi sono organizzati per tribù e, pertanto, hanno la stessa struttura dei comizi che eleggono i magistrati minori; 2) le tribù che compongono tali comizi sono diciassette e, quindi, essi non hanno la stessa composizione dei comizi tributi che eleggono i magistrati, che sono invece formati da trentacinque tribù (cioè la totalità del popolo); 3) queste diciassette tribù sono qualificate come “*minor pars populi*”.

A) *La religione come limite ai poteri del popolo*

Cicerone ricorre alla frase: *quod populus per religionem sacerdotia mandare non poterat*, per esprimere un concetto: le limitazioni al potere del popolo[20]. E’ evidente che il ‘*mandare sacerdotia*’ non rientra tra le attività che il popolo può compiere. Vi sono infatti materie nelle quali il popolo non è dotato di un potere dispositivo illimitato; in tal senso si veda il testo di Cicerone:

ascripsisse eundem Sullam in eadem lege: ‘SI QUID IUS NON ESSET ROGARI, EIUS EA LEGE NIHILUM ROGATUM’. Quid est quod ius non sit, quod populus iubere aut vetare non possit ? Ut ne longius abeam, declarat ista ascriptio esse aliquid; nam, nisi esset, hoc in omnibus legibus non ascriberetur[21].

Nelle nuove modalità di scelta dei sacerdoti appare evidente il riconoscimento della distinzione tra volontà divina e volontà umana, tra diritto sacro e “sovrantà” popolare, sotto il duplice profilo del fondamento dei poteri sacerdotali e della espressione del potere del popolo: il popolo non

può attribuire ciò che non possiede, e questo perché verrebbe concretamente stravolto il sistema stesso di poteri sui quali il popolo medesimo si fonda.

Secondo la ricostruzione di Cicerone, pertanto, la scelta dei sacerdoti organizzati in collegi non può essere effettuata attraverso gli strumenti con i quali il popolo usa ‘conferire le magistrature’; l’attività svolta dall’*universus populus* nella elezione dei magistrati produce effetti giuridici non adattabili alla scelta dei sacerdoti.

B) *Minor pars populi*

Se il popolo non può ‘conferire i sacerdoti’ come invece può ‘conferire le magistrature’, è allora necessario che l’elezione comiziale dei sacerdoti produca effetti diversi da quelli cagionati seguendo le procedure previste per le magistrature. Ecco allora il meccanismo individuato da Domizio: non è il ‘popolo intero’ organizzato nei comizi delle trentacinque tribù che elegge i sacerdoti, ma sono alcune ‘parti del popolo’, le diciassette tribù, che scelgono il nome del candidato da cooptare.

Il rapporto ‘somma-popolo’ e ‘addendi-parti’, presente nel concetto di ‘*minor pars populi*’ espresso da Cicerone[22], è puntualizzato dai giuristi: Servio Sulpicio Rufo[23] ed il suo allievo Alfeno Varo[24], Ateio Capitone[25] ed il suo allievo Masurio Sabino[26] si interrogano sulla funzione che le parti del popolo possono svolgere sul piano costituzionale. Parimenti, la definizione di ‘parte’ elaborata dal giurista Quinto Mucio Scevola[27] è stata ispirata anche dalla necessità di mettere a fuoco concetti quali ‘parte-parti del popolo’: la ‘*minor pars*’ non può realizzare quegli effetti giuridici che solo ‘*omnes partes*’ o ‘*maior pars*’ possono produrre[28].

La ‘*minor pars populi*’ permette di risolvere il problema della carenza di potere del popolo nella scelta dei sacerdoti. Le modalità di scelta dei magistrati non sono in alcun modo applicabili alla scelta dei sacerdoti; e questo, non solo perché la relazione tra cittadini elettori e magistrati eletti si fonda su principi quali ‘*omnes potestates ab universo populo proficisci convenit*’[29], ma anche perché non è l’elezione comiziale, da sola, che costituisce la scelta del sacerdote.

4. – La funzione della cooptazione

Dal passo di Cicerone si ricava che la cooptazione resta comunque un atto necessario ai fini della scelta del sacerdote, pur dopo l’introduzione del principio elettorale[30].

La cooptazione, a fronte dell'introduzione della preliminare elezione comiziale del candidato al collegio sacerdotale, assume un valore formale per ciò che concerne la scelta dell'aspirante alla carica, ma conserva tutto il suo valore sostanziale in relazione ai presupposti necessari ai fini della scelta e, dunque, della inaugurazione del sacerdote.

Il ruolo dei comizi del pontefice massimo e dei sacerdozi trova, quindi, il suo limite nella stessa cooptazione. Al momento dell'elezione, il candidato al pontificato massimo è già sacerdote, cooptato all'interno del collegio dei pontefici e successivamente inaugurato come pontefice. Allo stesso modo, chi viene eletto dai comizi dei sacerdozi non per questo entra a far parte dei collegi sacerdotali, perché solo la cooptazione da parte di questi ultimi perfeziona il procedimento della scelta del sacerdote. Le fonti, infatti, attestano una sorta di 'supremazia' della cooptazione sulla elezione dei comizi dei sacerdozi: nel modo di citare l'assunzione di nuovi membri all'interno dei collegi sacerdotali appare menzionata esclusivamente la cooptazione[31].

L'imprescindibile valore giuridico della cooptazione appare ancor più chiaro alla luce delle particolari regole che disciplinano il funzionamento di questi comizi e le candidature. Il fatto che queste ultime siano gestite esclusivamente all'interno del collegio, attraverso il meccanismo della *nominatio* da parte dei membri del collegio stesso[32], unitamente alle limitazioni circa il numero dei candidati presentabili[33], dimostra che i comizi sono chiamati sì ad operare una scelta, ma nei ristretti ambiti disegnati dai collegi sacerdotali.

5. – Conclusioni

L'esame delle caratteristiche dei comizi del pontefice massimo e dei successivi comizi dei sacerdozi costituisce un percorso obbligato per chi voglia approfondire la relazione tra religione e diritto. Nel momento in cui è coinvolto il popolo nella scelta dei sacerdoti, si avverte la necessità di puntualizzare tre aspetti:

- a) il popolo, nella sua interezza, non può "nominare" sacerdoti o "conferire" sacerdozi perché violerebbe i principi giuridico-religiosi sui quali si basano i suoi stessi poteri;
- b) gli effetti prodotti dagli atti posti in essere dall'intero popolo sono diversi da quelli prodotti da sue parti;
- c) il fondamento dei poteri sacerdotali è e rimane esclusivamente divino.

Da ciò emerge che l'introduzione del principio elettorale nella scelta dei sacerdoti non muta i principi sui quali si basa il sistema giuridico-religioso romano: i fondamenti dei poteri dei sacerdoti sono distinti da quelli dei magistrati, come distinti sono i piani su cui si trovano il potere divino e il potere del popolo, che però non sono separati né isolati.

In questo sta il carattere popolare della religione nella repubblica romana. Il popolo entra nei meccanismi di scelta di sacerdoti e magistrati: nel caso dei magistrati, in modo pieno e sostenuto dalla volontà divinità attraverso gli auspici; nel caso dei sacerdoti, in modo parziale ed estraneo al fondamento divino dei loro poteri. E questo modello permarrà anche nell'età imperiale. In un testo del giurista Ulpiano, infatti, è teorizzata la partizione del diritto pubblico, in base alla quale sacerdozio e magistratura sono parti dello stesso sistema giuridico:

publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit[34].

6. – Bibliografia

N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris 1864.

C. BARDT, *Die Priester der vier grossen Collegien aus römisch-republikanischer Zeit*, Berlin 1871.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871.

TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, I-II, Leipzig 1885-1888 (*Le droit public romain*, I-III, Paris 1892-1893).

I.M.J. VALETON, *De modis auspicandi Romanorum*, in *Mnemosyne*, XVII, 1889.

E. PAIS, *Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature civili nella repubblica romana*, in *Ricerche sulla storia e sul diritto pubblico di Roma*, I, Roma 1915.

M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, II, Tübingen 1925.

F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, München und Leipzig 1934.

- G. NOCERA, *Il potere dei comizi ed i suoi limiti*, Roma 1940.
- F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, Oxford 1946.
- T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I-II, New York 1951-1952.
- P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino 1960.
- G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.
- F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, I-IV, Napoli 1972-1974.
- P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974.
- R. SCHILLING, *Rites, cultes dieux de Rome*, Paris 1979.
- F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, I, Sassari 1983.
- J. SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoxes et le droit public à la fin de la République*, in AA.VV., *Des ordres à Rome* (sous la directions de C. Nicolet), Paris 1984.
- G. LOMBARDI, *Persecuzioni laicità libertà religiosa*, Roma 1991.
- R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano 1992.
- M. HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique*, in *Mélanges Felix Wubbe*, Freiburg (Schweiz) 1993.
- G. LOBRANO, *Res publica res populi*, Torino 1996.
- J. RÜPKE, *Fasti sacerdotum: die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, I-III, Stuttgart 2005.

F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, Torino 2008.

-
- [1] N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris 1864, 293.
[2] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871, 307.
[3] TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* II-1, Leipzig 1887-1888, 18 (= *Le droit public romain* III, Paris 1893, 19).
[4] E. PAIS, *Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature civili nella repubblica romana*, in E. PAIS, *Ricerche sulla storia e sul diritto pubblico di Roma*, I, Roma 1915, 271; 297 et 300.
[5] M. WEBER, *Economia e società*, III (trad. ital. di G. Giordano), Torino 2000, 130, (*Wirtschaft und Gesellschaft*, II, Tübingen 1925).
[6] F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, München und Leipzig 1934, 18; F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, Oxford 1946, 8.
[7] Aul. Gell., *Noctes Atticae* 1.12.17.
[8] Ulpiano in D. 1.1.10.2.
[9] D. 1.2.2.6. Cfr. anche Pomponio in D. 1.2.2.35; D. 1.2.2.36; D. 1.2.2.37.
[10] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, Torino 1960, 363.
[11] Cic., *De domo* 1.1.
[12] Cic., *De republica* 1.25.39.
[13] P. CATALANO, *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974, 133.
[14] Cfr. Cic., *Pro Murena* 2; Liv. 8.9.6; Sen., *De beneficiis* 4.8.3; Suet., *Caesar* 6.
[15] Cic., *De lege agraria* 2.7.17.
[16] Aul. Gell., *Noctes Atticae* 13.15.4.
[17] Cic., *De lege agraria* 2.12.31.
[18] Liv. 25.5.2-4.
[19] Cic., *De lege agraria* 2.7.17-18.
[20] Cic., *De lege agraria* 2.7.18.
[21] Cic., *Pro Caecina* 33.95.
[22] Cic., *De lege agraria* 2.7.17-18.
[23] Cic., *Pro Murena* 23.47.
[24] D. 5.1.76: *proponebatur ex his iudicibus, qui in eandem rem dati essent, nonnullos causa audita excusatos esse inque eorum locum alios esse sumptos, et quaerebatur, singulorum iudicium mutatio eandem rem an aliud iudicium fecisset. respondi, non modo si unus aut alter, sed et si omnes iudices mutati essent, tamen et rem eandem et iudicium idem quod antea fuisset permanere: neque in hoc solum evenire, ut partibus commutatis eadem res esse existimaretur, sed et in multis ceteris rebus: nam et legionem*

eandem haberi, ex qua multi decessissent, quorum in locum alii subiecti essent: et populum eundem hoc tempore putari qui abhinc centum annis fuissent, cum ex illis nemo nunc viveret.

[25] Aul. Gell., *Noctes Atticae* 10.20.5: *“plebem” autem Capito in eadem definitione seorsum a populo divisit, quoniam in populo omnis pars civitatis omnesque eius ordines contineantur, “plebes” vero ea dicatur, in qua gentes civium patriciae non insunt.*

[26] D. 41.3.30.pr.

[27] D. 50.16.25.1: *Quintus Mucius ait partis appellatione rem pro indiviso significari: nam quod pro diviso nostrum sit, id non partem, sed totum esse.*

[28] F. VALLOCCHIA, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana*, Torino 2008, 163-176.

[29] Cic., *De lege agraria* 2.7.17.

[30] Cic., *De lege agraria* 2.7.18: *ab ea parte qui esset factus, is a conlegio cooptaretur.*

[31] Cfr. *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI.1976 et 32318.

[32] *Rhetorica ad Herennium* 1.11.

[33] Cic., *Philippicae* 2.2.4.

[34] Ulpiano in D. 1.1.1.2.

Enrico dal Covolo
Università Pontificia Salesiana

IL “CAPOVOLGIMENTO” DEI RAPPORTI TRA LA CHIESA E L’IMPERO NEL IV SECOLO

SOMMARIO: 1. La svolta costantiniana. – 2. L’editto di Tessalonica. – 3. Lo Specchio dell’imperatore cristiano, da Costantino a Giustiniano. *Imperium e sacerdotium* verso la teocrazia.

La tendenza storica dominante nel IV secolo è la progressiva affermazione della religione cristiana sul paganesimo. In meno di ottant’anni – dalla persecuzione di Diocleziano all’editto di Teodosio del 380 – si trascorre dall’intolleranza pagana al riconoscimento del cristianesimo come unica religione ufficiale dell’impero.

Esamineremo anzitutto i due eventi più importanti che hanno accompagnato questo “capovolgimento”, cioè la cosiddetta svolta costantiniana e l’editto di Tessalonica, e concluderemo individuando alcuni sviluppi nella successiva “teologia politica”.

1. – La svolta costantiniana

La svolta fondamentale – che da una parte inaugura i nuovi rapporti tra la Chiesa e l’impero, e che, dall’altra, definisce il ruolo del potere imperiale tra *imperium* e *sacerdotium* – è segnata dalla conversione di Costantino del 312 e dalla pubblicazione del cosiddetto editto di Milano del 313.

Così all’inizio del IV secolo si verifica una delle rivoluzioni più importanti che la Chiesa abbia mai conosciuto: ignorata e perseguitata nel periodo precedente, quasi all’improvviso essa acquista completa libertà, fino a godere privilegi sempre più ampi sotto la “cura” e la “sollecitudine previdente” dell’imperatore[1].

A questa rivoluzione resta indiscutibilmente legato il nome dell'imperatore Costantino (337). Stando a Eusebio di Cesarea, suo entusiasta biografo, egli definiva se stesso *episkopos ton ektos*, cioè «vescovo di quelli di fuori», «vescovo al di fuori della gerarchia». Santo Mazzarino ha tradotto Eusebio in modo singolare, ma certo efficace, definendo Costantino «vescovo dei laici».

Ritengo più vicino alla realtà ciò che lo stesso Mazzarino annota nel medesimo contesto. Eliminato Licinio dopo la battaglia di Crisopoli del 18 settembre 324, l'imperatore diventa l'unico Augusto.

Così Costantino attuava la monarchia politica universale; e un anno dopo, nel 325, in occasione del concilio di Nicea – da lui stesso convocato e presieduto – partecipava alla definizione del concetto cattolico di monarchia, nel quadro del dogma trinitario. Come sulla terra si realizzava l'unità assoluta di governo – la monarchia costantiniana dell'*oikoumene* –, così nel cielo trionfava la monarchia divina, l'unico vero Dio dei cristiani[2].

In maniera coerente, Costantino favorì in tutti i modi l'episcopato, adottando misure di protezione, elargendo privilegi e donazioni, e facendo edificare basiliche in molte città dell'impero. Per lo stesso motivo egli intervenne attivamente nelle dispute teologiche che laceravano le comunità cristiane, segnatamente nella controversia ariana e nella crisi donatista. In tutti questi casi la politica religiosa di Costantino inaugurava quell'atteggiamento, che sarebbe diventato caratteristico dell'imperatore cristiano tra scismi e eresie: una politica religiosa ispirata alla ricerca non tanto dell'ortodossia, quanto piuttosto di formule conciliative, sulle quali l'imperatore imponeva concordia e unità. Proprio per questo motivo l'imperatore cristiano giunse non di rado a perseguire i cristiani, facendosi protettore potente di scismi e di eresie.

E' questa politica religiosa che dà il suo vero contenuto alla formula sopra citata di *episkopos ton ektos*. Di fatto l'imperatore – soprattutto nell'Oriente bizantino, dove assai più a lungo si mantenne il sistema politico-religioso inaugurato da Costantino –[3] non smise mai di sentirsi coerente depositario di quella tradizione, che da sempre aveva riconosciuto all'Augusto la funzione di mediatore tra il divino e l'umano.

Calata dentro queste prospettive, la cosiddetta svolta costantiniana appare meno rivoluzionaria di quanto sembri credere certa manualistica corrente.

2. – L'editto di Tessalonica

Ma il vero “capovolgimento” dei rapporti tra la Chiesa e l'impero fu sancito dall'editto *Cunctos populos* dell'imperatore Teodosio (379-395), pubblicato a Tessalonica il 27 febbraio 380. Come è noto, tale editto prescriveva a tutti i sudditi dell'impero di «perseverare nella religione trasmessa dall'apostolo Pietro ai Romani», «professata dal pontefice Damaso, e da Pietro, vescovo di Alessandria»[4].

In realtà anche l'editto di Tessalonica – come già la svolta costantiniana – obbediva puntualmente alla logica che la repressione religiosa aveva sempre assunto nella tradizione romana, non solo durante l'impero cristiano, ma anche e soprattutto durante l'impero pagano e la repubblica: il culto da reprimere era assimilato, a seconda dei casi, al sacrilegio, all'empietà, alla magia o all'ateismo. La repressione non si dichiarava mai diretta contro la religione, ma contro una perversione della religione, contro una sua profanazione colpevole e pericolosa per la *respublica*. La politica religiosa dell'impero, infatti, voleva garantirsi in ogni caso la protezione della divinità, presentando ad essa la sottomissione di un culto senza impedimenti.

Gli interventi legislativi – dall'editto di Galerio a quello di Teodosio –, mentre gradualmente riconoscevano ai cristiani la piena libertà religiosa e, all'inverso, limitavano l'esercizio del culto pagano, si mantennero sempre, paradossalmente, sulla linea della tradizione romana, una volta decisa, dopo Galerio, l'inopportunità della persecuzione contro i cristiani. Di fatto, la sostituzione degli dèi dell'Olimpo con il *Deus Christianorum*, definitivamente sancita dall'imperatore Teodosio, non intendeva minimamente scalfire il sistema tradizionale del raccordo tra religione e politica – sistema sul quale si appoggiava la stabilità della polis nell'antica Grecia e della *respublica* a Roma.

In definitiva, il passaggio dell'impero al cristianesimo abolì i riti pagani, ma non la mentalità che questi riti esprimevano[5].

Sono evidenti le ambiguità di questo processo di sostituzione, come pure gli ampi spazi di ingerenza ecclesiale che l'imperatore si riservava, sempre attento da parte sua – giova ripeterlo – alla concordia religiosa e all'unità dei sudditi per la salvezza dell'impero, molto di più che all'ortodossia della Chiesa.

Non si devono dimenticare tuttavia le enormi possibilità che la svolta costantiniana assicurava alla Chiesa. Essa poteva finalmente definire le sue strutture interne – a partire dai vari gradi gerarchici e dalla formazione dei

sacri ministri –[6], e organizzare vantaggiosamente la propria azione missionaria.

3. – Lo Specchio dell'imperatore cristiano, da Costantino a Giustiniano. *Imperium e sacerdotium* verso la teocrazia[7]

Per indagare sugli sviluppi successivi dell'idea di impero e di imperatore cristiano – sempre nell'intento di illustrare il rapporto tra *imperium* e *sacerdotium* – disponiamo di un importante documento[8], appartenente al genere letterario bizantino degli *Specula principis*.

Di per sé, lo scopo degli *Specula* non era tanto quello di esporre un'ideologia politica, quanto piuttosto quello di condurre il sovrano a una riflessione su se stesso e sul suo supremo incarico. Fedele a questo proposito, Agapeto – “l'infimo dei diaconi” – invia al «divinissimo e piissimo nostro imperatore Giustiniano» settantadue *capita admonitoria*. Solo di recente essi sono stati riscoperti e studiati. La loro datazione viene condotta di solito agli inizi del principato di Giustiniano I (527-565).

Nel confronto con gli scritti encomiastici eusebiani indirizzati all'imperatore Costantino, si può notare che lo *Speculum* di Agapeto non si discosta da alcuni temi, ormai collaudati dall'ideologia politica imperiale.

Resta centrale infatti – in Agapeto come in Eusebio – l'argomento del teomimetismo, cioè dell'imperatore cristiano inteso come “immagine” e “imitazione” di Dio, anche se Agapeto attenua alcune punte estreme del discorso, caratteristiche degli scritti eusebiani.

Nella concezione di Eusebio[9] la Chiesa e l'impero, essendo ambedue “immagine” della medesima società cristiana celeste, non possono che coincidere. Insieme essi formano la società cristiana terrena, che è l'impero romano cristiano. L'impero ha un solo capo, e questi è l'imperatore cristiano. Egli è fornito, come un vescovo universale, dei tre poteri caratteristici della gerarchia ecclesiastica: il potere di ministero, il potere di magistero, il potere di governo.

L'imperatore è “immagine del Padre” e “vicario di Dio”, essendo vicario del Logos-Cristo – anche lui, come Cristo, re, sacerdote e profeta – [10].

Come tale, l'imperatore è al di sopra dell'impero, e anche della Chiesa. Egli è colui che proclama il cristianesimo *phylakterion* dell'impero, e questa proclamazione la pubblica con atti ufficiali, da imperatore. Annuncia

il cristianesimo con “parole imperiali”, con decreti diretti a tutte le province, e anche con l’invito personale, rivolto ai sudditi dell’impero, di entrare a far parte della Chiesa.

I nemici della Chiesa, demoni, eretici, pagani e persecutori, sono anche i nemici dell’imperatore. L’imperatore, a imitazione di Cristo, che tiene le bestie feroci lontane dal suo ovile, sconfigge gli eretici e li punisce, grazie all’applicazione di una legislazione apposita, in cui sono proibiti pure i libri e le riunioni degli eretici. C’è qui non solo l’esercizio del potere legislativo, ma anche di quello giudiziario-coattivo, che si esercita nella ricerca e nella punizione degli eretici.

L’imperatore, però, oltre a curare l’esecuzione delle sue leggi, si preoccupa di inviare agli eretici esortazioni al pentimento e inviti al ritorno nel porto della verità, così che i membri del Corpo comune si riuniscano, e splenda in tutti l’unità della Chiesa di Dio.

Ebbene, rispetto a questa dottrina – qui riassunta nei punti che maggiormente ci interessano –, lo *Speculum* di Agapeto tempera la visione marcatamente regale e trascendente di Eusebio con il richiamo costante alla condizione umana del *basileus* e alla cristiana consapevolezza della sua caducità terrena: «Se egli è stato onorato di un’immagine divina», infatti, «è però commisto con un’immagine di terra» (caput XXI).

Tuttavia non muta il quadro di fondo, disegnato da Eusebio, riguardo alla dottrina dell’imperatore, inteso come supremo signore dell’impero, non meno che della Chiesa.

Se infatti «nell’essenza del corpo l’imperatore è uguale a ogni uomo, nella potenza della dignità è, invece, simile a Dio, che regna su ogni cosa: non ha infatti sulla terra chi sia superiore a lui» (ivi).

In definitiva, il sacerdozio dell’imperatore cristiano, inaugurato da Costantino, fonda nella teologia politica il modello teocratico “eusebiano-bizantino” del rapporto tra *sacerdotium* e *imperium*[11].

[1] Per una trattazione più diffusa e documentata vedi al riguardo E. DAL COVOLO, *Il "capovolgimento" dei rapporti tra la Chiesa e l'impero*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (curr.), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* (= *Biblioteca di Scienze Religiose*, 170), Roma 2001, 199-208; sulla svolta costantiniana cfr. nello stesso volume G. BONAMENTE, *La "svolta costantiniana"*, 145-170; sulla conversione di Costantino vedi da ultimo A. BALDINI, *Il dibattito contemporaneo sulla conversione di Costantino*, in *Salesianum*, 67, 2005, 701-735. Per un ampio quadro dei rapporti tra la Chiesa e l'impero, dal I secolo fino all'imperatore Teodosio, cfr. infine R. LIZZI TESTA, *Chiesa e Impero*, in A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (curr.), *Letteratura patristica* (= *I Dizionari di San Paolo*), Cinisello Balsamo (Milano) 2007, 263-281, con aggiornamento bibliografico (che tuttavia – inspiegabilmente – non contempla nessuno dei titoli qui sopra indicati).

[2] Cfr. S. MAZZARINO, *L'impero romano*, 3 (= *Universale Laterza*, 245), Roma - Bari 1999 (10), 658-659.

[3] Si possono vedere al riguardo W. ENSSLIN, *Il governo e l'amministrazione dell'impero bizantino*, in J.M. HUSSEY et alii (curr.), *Storia del Mondo Medievale*, 3. *L'impero bizantino*, ed. italiana, Milano 1978, 291-344; G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin* (= *Bibliothèque des histoires*), Paris 1996 (lo stesso Autore aveva già pubblicato negli anni settanta un'altra monografia importante per la nostra ricerca: cfr. IDEM, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* = *Bibliothèque Byzantine. Études*, 7, Paris 1974).

[4] C. Th. 16.1.2: cfr. G. LOMBARDI, *Persecuzioni Laicità Libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae* (= *La cultura*, 43), Roma 1991, 146-149 (testo dell'editto e osservazioni di commento). Sull'impero di Teodosio resta fondamentale A. LIPPOLD, *Theodosius der Grosse und seine Zeit* (= *Beck'sche Schwarze Reihe*, 209), München 1980 (2).

[5] Cfr. per esempio F. HEIM, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose* (= *Théologie historique*, 89), Paris 1992, 323. Sulla "teologia della vittoria" vedi la bibliografia citata *ibidem*, 4-18.

[6] Cfr. O. PASQUATO, *L'istituzione formativa del presbitero nel suo sviluppo storico*, in *Salesianum*, 58, 1996, 269-299; E. DAL COVOLO, *Sacerdoti come i nostri Padri. I Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale* (= *Carità pastorale*, 1), Roma 1998.

[7] Cfr. su questo il mio studio *Vicende postcalcedonesi. Il potere imperiale tra scismi e eresie*, in *Annuaire Historiae Conciliorum*, 38, 2006, 255-264.

[8] Vedi S. ROCCA, *Un trattatista di età giustiniana: Agapeto Diacono*, in *Civiltà classica e cristiana*, 10. 1989, 303-328: alle pp. 318 ss. è riportata una traduzione italiana dello *Speculum*, condotta sul testo edito da J.-P. MIGNE in *PG* 86.1, cc. 1163-1186, a cui faccio riferimento anch'io. Da parte sua E.V. MALTESE, *L'imperatore cristiano nella prima letteratura bizantina. Sullo Speculum di Agapeto*, in E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (curr.), *Chiesa e impero*, cit., 295-307, si riferisce invece alla più recente edizione (la prima critica) di R. RIEDINGER, stampata ad Atene con traduzione tedesca nel 1995.

[9] Rinvio a due monografie – tra loro indipendenti – che negli anni sessanta del secolo scorso hanno segnato una svolta importante nello studio del tema: R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del*

cristianesimo (= *Biblioteca Teologica Salesiana. Fontes*, 2), Zürich 1966 (qui soprattutto per le pp. 236-248); K.M. SETTON, *Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century Especially As Shown in Addresses to the Emperor* (= *Studies in History, Economics and Public Law*, 482), New York 1967.

[10] Su Costantino re e legislatore, sacerdote e profeta, vedi da ultima M. AMERISE, *Costantino "il nuovo Mosè"*, in *Salesianum*, 67, 2005, 671-700, con importanti aggiornamenti critici e bibliografici rispetto alla monografia, pur sempre valida, di Raffaele Farina, citata nella nota precedente.

[11] Volendo adottare la tipologia interpretativa della teologia politica recentemente disegnata da Marco Rizzi (modello eusebiano-bizantino, modello origeniano-ambrosiano, modello agostiniano), si tratta qui del «modello eusebiano e poi bizantino del dualismo rappresentativo concorrente, in cui le due istituzioni, quella politica e quella ecclesiale, debbono concorrere nella realizzazione del disegno divino, di cui sono emanazione diretta»: M. RIZZI, *Le teologie politiche*, in G. ALBERIGO - G. RUGGIERI - R. RUSCONI (curr.), *Il Cristianesimo. Grande Atlante*, 3. *Le dottrine*, Torino 2006, 1059.

Владислав Цыпин

Московская Духовная Академия

СИМФОНИЯ СВЯЩЕНСТВА И ЦАРСТВА В РОССИИ. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК И ПЕРСПЕКТИВЫ

Симфония Церкви и государства, или выражаясь более аутентичным языком, симфония священства и царства, представляет собой одну из исторически сложившихся моделей церковно-государственных взаимоотношений.

Для того чтобы точнее представить суть симфонии, необходимо учитывать различия природы Церкви и государства. Церковь, в соответствии с православным вероучением, основана непосредственно самим Богом - Господом Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти опосредована историческим процессом. Целью Церкви является вечное спасение людей, цель государства заключается в их земном благополучии. Ввиду отличия природы Церкви от природы государства они прибегают к различным средствам в достижении своих целей. Государство опирается на материальную силу, включая и прямое физическое принуждение, Церковь же располагает лишь религиозно-нравственными средствами для духовного руководства своих пасомых и для приобретения новых чад. Государство, сознающее пределы своей компетенции, не претендует на то, чтобы высказывать авторитетное суждение о вероучительных предметах или о формах богочитания— о богослужении; равным образом, не дело Церкви судить о формах государственного устройства, о мероприятиях правительства с точки зрения их политической целесообразности. Церковь и государство имеют поэтому свои отдельные сферы действия, свои особые средства и в принципе независимы друг от друга.

Независимость эта, однако, не носит абсолютного характера. «Церковь не есть царство от мира сего, но она в мире,— писал известный сербский канонист епископ Никодим (Милаш),— и члены ее должны быть в то же время членами и государства, следовательно, подлежать как церковным, так и гражданским законам»[1]. Есть области, которые не могут быть безразличны и для Церкви, и для

государства. Это прежде всего общественная нравственность, которая, с одной стороны, имеет отношение к созидаемому Церковью делу спасения людей, а с другой,— составляет внутреннюю опору прочности государственного правления, и еще— это правовой статус Церкви в государстве.

Позиция Церкви по отношению к коллизиям, могущим возникнуть в этих двух сферах, не может быть одинаковой. Церковь непогрешимо проповедует абсолютно истинное учение и преподает людям нравственные заповеди, исходящие от самого Бога; поэтому она не властна изменить чего-либо в своем учении, не властна она и умолкнуть, прекратить проповедование истины, какие бы иные учения ни предписывались или ни распространялись государственными инстанциями. Ради беспрепятственного и внутренне свободного проповедования истины Церковь не раз в истории терпела гонения от врагов Христа. При этом гонимая Церковь не прибегала к политическим средствам для своей защиты и не отказывала государству, преследующему ее, в лояльности, но в то же время христиане ни при каких обстоятельствах не могут повиноваться таким повелениям государственных властей, которые принуждают их к вероотступничеству или греховным деяниям. В этом отношении Церковь совершенно свободна от государства. И возникающая при этом коллизия разрешается однозначно. Когда иудейский синедрион хотел воспретить апостолам проповедь учения Христа Спасителя, свв. Петр и Иоанн сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом— слушать вас более, нежели Бога?» (Деян. 4.19).

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится на сей счет такое положение: «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. Христианин, следуя велению совести, может не исполнить повеления власти, понуждающего к тяжкому греху. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты, церковное Священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме, призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти, обратиться в международные инстанции и к мировому

общественному мнению, обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению» (III.5).

Что же касается юридического статуса, который имеет та или иная поместная Церковь, то правовой суверенитет на территории государства принадлежит государственной власти. Следовательно, она и определяет правовой статус поместной Церкви. Реальные модели взаимоотношений между Церковью и государством формируются, конечно, на основе исторической реальности, тем не менее юридическую ответственность за правовой характер таких отношений несет государственная власть. Предоставляя Церкви полноту возможностей для нестесненного исполнения ею своей миссии или ограничивая эти возможности, государственная власть тем самым перед лицом Вечной Правды выносит суд о себе самой и в конце концов предрекает свою судьбу.

Первые три столетия истории Церкви Христовой были эпохой ее нелегального существования. Церковь на заре своего существования испытала гонения как со стороны иудейской общины в Палестине, так и от властей и народа в Римской империи. Церковь в империи была вне закона, недозволенной коллегией (*collegium illicitum*). Преследования христиан осуществлялись как на основании общих законов империи, так и особых распоряжений, которые издавались применительно к христианам, и которые нам известны в общих чертах из знаменитой переписки Плиния Младшего с императором Траяном.

Взаимоотношения Церкви и Римской империи радикально изменились после издания в 313 г. эдикта св. Императора Константина и Лициния, даровавшего христианам свободу. В течение одного столетия в Империи сложились своеобразная система церковно-государственных отношений, которая и получила наименование симфонии священства и царства.

Именно с симфонией связано укорененное в православной традиции представление об идеальной форме взаимоотношений между Церковью и государством, которая, конечно, как это свойственно всякому идеалу, в земной реальности, в истории, осуществилась лишь отчасти, не в полную меру. Поскольку церковно-государственные взаимоотношения - явление двустороннее, симфония могла возникнуть лишь в государстве, признающем Православную Церковь, которая одна обладает полнотой истинного ведения, величайшей народной святостью, - иными словами, в государстве православном. Причем, если в государстве, где Православная Церковь имеет официальный статус,

связанный с особыми привилегиями, существуют такие религиозные меньшинства, права которых вследствие этой привилегии ущемлены, то трудно говорить о том, что церковно-государственные отношения урегулированы идеальным образом. Поэтому, очевидно, лишь монорелигиозное, моноконфессиональное православное государство может без ущерба для справедливости и общего блага своих граждан строить отношения с Церковью на основании симфонии.

Названным здесь условиям более или менее, хотя, конечно, далеко не полностью, ибо на земле абсолютное совершенство невозможно, соответствовала Римская империя в эпоху Вселенских Соборов. Тогда и были выработаны основные принципы симфонических отношений Церкви и государства, зафиксированные в канонах и государственных законах империи, отраженные в святоотеческих писаниях. Основные идеи и принципы симфонии отражены главным образом в актах императорского законодательства, в частности в «Новеллах» св. Императора Юстиниана.

В преамбуле к 6-й новелле сформулирован самый принцип симфонии церковной и государственной власти - священства и царства: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благостью Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божиих и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем»[2]. Руководствуясь этой нормой, император Юстиниан в своих новеллах признавал за канонами силу государственных законов.

Классическая византийская формула взаимоотношений между государственной и церковной властью заключена также в более позднем акте императорского законодательства, относящемся ко второй половине IX в., - «Эпанагоге»: «Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, необходимы для государственного

устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства»[3]. Ту же мысль находим и в актах VII Вселенского Собора: «Священник есть освящение и укрепление императорской власти, а императорская власть посредством справедливых законов управляет земным»[4].

Таким образом, суть симфонии составляет обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой. Государство при симфонических отношениях с Церковью ищет у нее моральной, духовной поддержки, ищет молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан, а Церковь получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для благовествования и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно гражданами государства.

Отцы Карфагенского Собора в 104 (93)-м каноне выразили мысль о том, что благочестивые носители государственной власти призваны быть защитниками Кафолической Церкви: «Царскому человеколюбию предлежит попещися, чтобы Кафолическая Церковь, благочестною утробою Христу их родившая, и крепостию веры воспитавшая, была ограждена их промышлением; дабы в благочестивыя их времена, дерзновенные человеки не возгосподствовали над безсильным народом, посредством некоего страха, когда не могут совратити оный посредством убеждения».

При симфонических отношениях между Церковью и государством высшие представители государственной и церковной власти получают двойную санкцию— и от Церкви, и от государства. Отсюда миропомазание императоров; отсюда и участие государей в поставлении Патриархов.

Взаимоотношения между Государственной властью и Православной Церковью составляли стержень политической системы Российского государства. Начиная с конца XV века для русского правосознания приобрела чрезвычайно весомый характер идея преемства Руси Ромейскому царству. Эта идея развивалась в контексте учения о Третьем Риме. Взаимоотношения Церкви с государством у нас сознательно строились по византийской модели. В допетровской России великокняжеская, а потом и царская власть ограничена была не только традиционным, обычным правом, но и принципиальной

независимостью от Царя Высшей церковной власти - Освященного Собора и Патриарха.

Отступления от симфонического строя церковно-государственных отношений у нас в одних случаях носили индивидуальный характер— тираническое правление Ивана Грозного, в других же имели характер менее выраженный, более мягкий и сдержанный, чем в Византии— как это проявилось, например, в столкновении царя Алексея Михайловича с Патриархом Никоном, обусловленном, помимо личных качеств монарха и Патриарха, влиянием новоевропейских идей на государственное правосознание правительственных кругов России.

Попытки отдельных Московских Государей узурпировать власть над Церковью явились лишь посягательством на норму, на право, а нормой всё-таки и при Василии III и его сыне Иване Грозном, и при Алексее Михайловиче оставалась симфония, суть которой с лапидарной ясностью была сформулирована Большим Московским Собором 1666-1667 гг.: «Да будет признано заключение, что Царь имеет преимущество в делах гражданских, а Патриарх - церковных, дабы таким образом сохранилась целой и непоколебимой во век стройность церковного учреждения»[5].

Что же касается синодальной эпохи, то несомненное искажение симфонической нормы в два синодальных столетия церковной истории связано не с пережитками византизма, как утверждают историки либерального направления, а с исторически очень ясно прослеживаемым влиянием протестантской доктрины территориализма и государственной церковности на российское правосознание и политическую жизнь.

При Петре Великом был сделан шаг от византийской симфонии в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств эпохи абсолютизма. В 1721 г. осуществлена была кардинальная реформа церковного управления, которая одновременно обозначила действительный переворот в церковно-государственных отношениях. Святейший Синод, учрежденный в 1721 г., представлял собой высшую административную и судебную инстанцию Российской Православной Церкви. При этом действовал он исключительно с согласия Высочайшей власти. Государственные законы, регулировавшие церковную жизнь, издавались с тех пор обычно либо в качестве именных указов Высочайшей власти, либо как указы Святейшего Правительствующего Синода, который, как и Сенат,

действовал от имени государя, получал от него к исполнению Высочайшие указы и повеления по всем церковным делам. Все постановления Святейшего Синода выходили со штемпелем «По указу Его Императорского Величества».

В результате петровской реформы от византийской симфонии сделан был шаг в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств эпохи абсолютизма. Сочетание элементов системы государственной церковности с наследием традиционной, унаследованной от Византии симфонии, составило своеобразие правового статуса Православной Церкви в России в синодальную эпоху. Хотя унаследованная от Византии симфония Церкви и Царства оставалась и после Петра высшим идеалом, но в своей юридической реализации и политической практике этот идеал подвергся радикальной деформации. До Петра Великого служение Богу и Церкви сознавалось и носителями государственной власти, и всем русским народом как высший смысл и высшая цель самого существования государства, как конечное основание для всякого государственного деяния. После Петра правительство России ставило перед собой вполне секулярные, вполне автономные от религиозной санкции цели, а привилегированный статус Православной Церкви, ее "господствующее" в сравнении с другими религиозными общинами положение находило себе оправдание уже только в том, что Православие, согласно Основным законам Российской Империи, являлось вероисповеданием Государя и большинства его подданных.

Что же касается статуса Императора в Русской Церкви, то самый важный юридический документ, касающийся этой темы, был издан Императором Павлом. 5 апреля 1797, в день его коронации, был оглашен «Акт о наследовании Всероссийского Императорского Престола», составленный Павлом Петровичем в бытность его наследником престола в 1788 г. и положенный для хранения в Успенском соборе Московского Кремля. Целью издания этого акта было внесение твердого и однозначно интерпретируемого наследственного порядка в преемство высшей государственной власти, который должен был заменить прежнюю, введенную Петром Великим систему, основанную на назначении наследника царствующим Государем по его усмотрению, чреватую, ввиду неопределенности относительно лица наследника до самой кончины правящего Государя, интригами вокруг престолонаследия и прямыми государственными переворотами, которые и имели место в 1741 и 1762 гг.

В Акте, в частности, говорится о невозможности восшествия на Российский престол лица, не принадлежащего к Православной Церкви. Соответствующее место включает в себя и усвоение Российскому Государю статуса Главы Церкви: «Когда наследство дойдет до такого поколения женского, которое царствует уже на другом престоле, тогда предоставлено наследующему лицу избрать веру и престол, и отречься вместе с наследником от другой веры и престола, если таковой престол связан с Законом (подразумевается вероисповедание, в данном случае не православное – В. Ц.), для того что Государи Российские суть Главою Церкви, а если отрицания от веры не будет, то наследовать тому лицу, которое ближе по порядку»[6].

Это положение, о невозможности занимать Российский престол особе, не принадлежащей к Православной Церкви, повторяет соответствующее место из завещания Императрицы Екатерины I, составленного в 1727 г.: «Никто никогда Российским престолом владеть не может, который не греческого закона»[7].

Содержание положения «Акта» относительно вероисповедания Государя отразилось в 42 статье «Основных законов», помещенных в «Свод законов Российской Империи», первое издание которого вышло в 1832 г.: «Император яко христианский Государь есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния» (положение заимствовано из «Духовного Регламента»). А в примечании к этой статье сказано: «В сем смысле Император в Акте о наследии престола 1797 г. апр. 5 именуется Главою Церкви»[8]. Таким образом, вносится известное ограничение в формулу относительно главенства Государя в Церкви. Формула Императора Павла лишается силы прямого закона, становясь только толкованием одной из статей «Основных законов».

Для православного канонического правосознания допустима лишь такая интерпретация положения о главенстве Императора в Церкви, которая подразумевает возглавление и представление Императором сословия мирян, но не епископата. В таком смысле и интерпретировалось соответствующее положение в канонической и юридической литературе XIX века большинством авторов. Так, А.Д. Градовский в своем толковании 42 статьи «Основных законов» писал: «Права самодержавной власти касаются предметов церковного управления, а не самого содержания положительного вероисповедания, догматической и обрядовой стороны... Таким образом, компетенция верховной власти ограничивается теми делами, которые вообще могут

быть предметом церковной администрации, т. е. не предполагают актов, по существу своему принадлежащих органам Вселенской Церкви, Вселенским Соборам»[9]. Некоторые авторы однако настаивали на том, что хотя Император и не может издавать законов о вере, устанавливать догматов, ему однако принадлежит в Церкви полнота власти, в том числе и законодательной. Так Н.С. Суворов писал: «Император законодательствует в Церкви, поскольку она есть юридический порядок, основанный на традиционном православии, не изменяя этого традиционного православия и не внося в него новых догматов, но регулируя церковную жизнь в духе этого православия»[10]. По интерпретации П.Е. Казанского, «Император – не посторонняя Православной Церкви государственная власть, но именно глава Церкви... По наиболее распространенному воззрению, Государь Император наследует в этом отношении власть византийских императоров»[11].

Революционные события февраля – марта 1917 года внесли радикальные перемены в церковно-государственные отношения. 2 марта 1917 г. святой Император Николай II отрекся от престола, власть перешла к Временному правительству, образованному Временным комитетом Государственной думы.

После Октябрьского переворота Советское правительство сразу же начало подготовку законодательства об отделении Церкви от государства. Решительная ломка многовекового тесного союза Православной Церкви и государства, начатая Временным правительством, завершилась большевиками.

20 января 1918 г. был опубликован составленный самим председателем Совнаркома «Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». Этот декрет не только обозначал формальный, юридический разрыв многовекового союза между Церковью и государством, разрыв, предпрешенный уже Февральской революцией; он легализовал гонения на Церковь.

Православная Церковь была отделена от государства, но при этом не получила прав частного религиозного общества. Принцип отделения Церкви от государства, который предполагает обоюдное невмешательство в дела друг друга; свободу и независимость религиозных общин; нейтральный по отношению ко всем конфессиям характер государства утвердился в Соединенных Штатах Америки, которые с самого начала своей истории представляли собой многоконфессиональное государство. У принципа отделения Церкви от

государства есть, однако, и иная генеалогия. На Европейском континенте он явился результатом антиклерикальной, или прямо антицерковной, борьбы, хорошо известной из истории французских революций. Когда Церковь отделяется от государства не ввиду поликонфессиональности населения страны, а потому что государство связывает себя с той или иной антихристианской либо прямо антирелигиозной идеологией, то уже нет возможности говорить о нейтралитете такого государства, о его чисто светском характере. Для Церкви это обыкновенно влечет за собой стеснения, ограничения в правах, дискриминацию или прямые гонения.

В Советском государстве отделение Церкви от государства осуществлялось по французской модели, но со значительным ужесточением режима, в котором должна была существовать Церковь. Главное своеобразие советского законодательства "о культах" заключалось в последних параграфах "Декрета" 1918 г., которыми как Православная Церковь, так и другие религиозные общества лишались права владеть собственностью, а также прав юридических лиц. Все имущество существующих в России церквей и религиозных обществ подвергалось национализации. Декрет запрещал религиозное воспитание и образование детей в школе. «Преподавание религиозных вероучений, — говорится в нем, — во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, — не допускается»[12].

"Декретом" 1918 г. Русская Православная Церковь была на территории Советского государства исключена из числа субъектов гражданского права. Этот декрет явился юридической подготовкой к изъятию церковных ценностей, к закрытию монастырей и духовных школ, к противоправным судам и расправам над священнослужителями и благочестивыми мирянами. Правовой статус Церкви, по декрету, изданному в январе 1918 г., приблизился к нелегальному, чего, конечно, не имели в виду деятели Февраля, чьи представления о правовом статусе Церкви, которые они не успели реализовать, были, очевидно, близки тем, что зафиксированы в ныне действующем российском законодательстве посткоммунистической эпохи.

Русская Православная Церковь на Соборе 1917-18 гг. не признала законности "Декрета", как не признавала она до заявлений Патриарха Тихона 1923 года законности советской власти вообще, что, несомненно, отражало тогда настроения большинства народа.

Свой взгляд на правомерные отношения Церкви и государства Поместный Собор выразил в «Определении о правовом положении Православной Российской Церкви», принятом 2 декабря 1917 года. Своеобразие этого документа заключается в том, что, с одной стороны, он не воспроизводит схему церковно-государственных отношений, существовавшую в Российской Империи, а с другой, - он вполне игнорирует и складывавшуюся на исходе 1917 года реальную политическую и законодательную ситуацию. Поместный Собор, таким образом, решал вопрос об отношениях между Церковью и государством, отвлекаясь от сложившейся ситуации, решал его принципиально, иными словами, предлагал идеальную в его представлении норму таких взаимоотношений.

В "Декларации", которая предваряла "Определение", требование о полном отделении Церкви от государства сравнивается с пожеланием, «чтобы солнце не светило, а огонь не согревал. Церковь, по внутреннему закону своего бытия, - говорится в "Декларации", - не может отказать от признания просветлять, преобразовать всю жизнь человечества, пронизывать ее своими лучами»[13].

Основные положения "Определения", принятого Собором, гласили:

«1. Православная Российская Церковь, составляя часть единой Вселенской Христовой Церкви, занимает в Российском государстве первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение, подобающее ей как величайшей святыне огромного большинства населения и как великой исторической силе, созидавшей Российское государство.

2. Православная Церковь в России в учении веры и нравственности, богослужении, внутренней духовной дисциплине и сношениях с другими автокефальными Церквями независима от государственной власти и, руководствуясь своими догматико-каноническими началами, пользуется в делах церковного законодательства, управления и суда правами самоопределения и самоуправления ...

3. Постановления и узаконения, издаваемые для себя Православной Церковью... равно и акты церковного управления и суда, признаются государством имеющими юридическую силу и значение, поскольку ими не нарушаются государственные законы.

4. Государственные законы, касающиеся Православной Церкви, издаются не иначе, как по соглашению с церковною властью ...

6. Действия органов православной Церкви подлежат наблюдению государственной власти лишь со стороны соответствия их государственным законам, в судебно-административном и судебном порядке.

7. Глава Российского государства, министр исповеданий и министр народного просвещения и товарищи их должны быть православными ...

8. Во всех случаях государственной жизни, в которых государство обращается к религии, преимуществом пользуется Православная Церковь.

9. Православный календарь признается государственным календарем.

10. Дванадцатые праздники, воскресные и особо чтимые Православною Церковью дни признаются в государстве неприсутственными днями ...

12. Добровольный выход из Православия допускается не ранее достижения возраста, установленного для вступления в брак. Прежде этого возраста дети могут оставить Православие только по желанию родителей, и притом лишь в случае оставления Православия самими родителями; от детей, достигших 9-летнего возраста, требуется их согласие ...

14. Церковное венчание по православному чину признается законною формой заключения брака ...

18. Учреждаемые Православною Церковью низшие, средние и высшие школы как специально-богословские, так и общеобразовательные, пользуются в государстве всеми правами правительственных учебных заведений на общем основании.

19. Во всех светских государственных и частных школах воспитание православных детей должно соответствовать духу Православной Церкви; преподавание Закона Божия для православных учащихся обязательно как в низших, так и в высших учебных заведениях, содержание законоучительских должностей в государственных школах принимается за счет казны.

20. Удовлетворение религиозных нужд членов Православной Церкви, состоящих в армии и флоте, должно быть обеспечено заботой государства; каждая воинская часть должна иметь православное духовенство...»[14].

Не легко найти адекватную характеристику того строя церковно-государственных отношений, который был начертан в «Определении»

Собора и в предваряющей его «Декларации», ибо он принципиально отличается как от режима отделения Церкви от государства, так и от системы государственной церковности. Идеал традиционной для Православия симфонии несомненно вдохновлял участников Поместного Собора, хотя в изданном ими документе нельзя видеть точное воспроизведение той модели симфонии, которая сложилась в Византии или допетровской Москве.

Осуществить Определение Собора в эпоху победившей революции было совершенно невозможно. После Октябрьского переворота над легальным существованием Православной Церкви в России нависла прямая угроза.

Значительные перемены в правовом статусе Русской Православной Церкви и других религиозных объединений произошли на исходе существования Советского Союза. 1 октября 1990 г. был принят Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», утвердивший за отдельными приходами, церковными учреждениями, в том числе и Патриархией, права юридического лица. Спустя месяц после издания союзного закона был принят российский закон «О свободе вероисповеданий». Положение об отделении школы от Церкви формулировалось в российском законе в более деликатной форме: «Государственная система образования и воспитания носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии»[15]. При этом, однако, преподавание вероучения на факультативной основе допускалось в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях. Преподавание же «религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин могло входить в учебную программу государственных учебных заведений»[16]. 26 сентября 1997 г. после длительной и острой дискуссии как в парламенте, так и в обществе был принят закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», заменивший прежний российский закон «О свободе вероисповеданий».

В законе от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» в основном повторяются нормы предыдущего закона, но в его преамбуле содержится отсутствовавшее в законе 1990 года положение, которым признается особая роль Православной Церкви, а также некоторых других вероисповеданий в истории России. Преамбула гласит: «Федеральное Собрание Российской Федерации, подтверждая право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом

независимо от отношения к религии и убеждений, основываясь на том, что Российская Федерация является светским государством, признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, считая важным содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания, принимает настоящий Федеральный закон»[17].

Российское законодательство находится в процессе формирования. Эта констатация касается и законов, которые тем или иным образом затрагивают правовой статус религиозных общин и объединений. Что касается правового статуса Русской Православной Церкви, то, поскольку особое значение Православной Церкви для России подчеркнуто в преамбуле к ныне действующему закону «О свободе совести и о религиозных объединениях», нужно так усовершенствовать законодательную систему, чтобы соответствующее положение из преамбулы не оставалось только декларацией, чтобы они влияли на законодательство и отражались как в конкретных правовых нормах, так и в реальной политике государства.

Восстановление симфонической модели церковно-государственных отношений в ее классических формах: византийской или российской допетровской - в наше время, разумеется, невозможно. Но вполне реалистичным представляется возвращение к некоторым идеям «Определения о правовом положении Православной Российской Церкви», принятого Поместным Собором 1917 – 1918 гг. Во всяком случае, вполне актуальной задачей ныне является устройство своего рода симфонии в отношениях Православной Церкви и российского общества, о чем нередко говорил ныне покойный Святейший Патриарх Алексий II. Благоприятные перспективы устройства подобной «симфонии» есть, потому что к Православной Церкви принадлежит большинство народа нашей страны, и в настоящее время к этому большинству относят себя и носители высших должностей в Российском государстве. А если такая симфония Церкви и общества прочно утвердится, появится необходимость и в ее юридическом, законодательном отражении.

Выступая на приеме, который был дан в Кремле Президентом России Д.А. Медведевым в честь новоизбранного Патриарха Кирилла, Святейший сказал: «Государство заботится о земном. Церковь заботится о небесном. Невозможно представить небо на земле и землю

без неба. И земля и небо образуют гармонию Божественного бытия, Божественного творения... В современной светской России, конечно, невозможно возродить то, что существовало в средневековой Византии или Московском царстве. В новых условиях мы сознаем невозможность осуществления этого идеала, который родился в первом тысячелетии. Но, с другой стороны, мы, как Церковь, сознаем необходимость, чтобы дух симфонии направлял наши мысли и дела в построении модели церковно-государственных отношений». Таково аутентичное изложение позиции Русской Церкви по вопросу о перспективах восстановления симфонии в церковно-государственных отношениях в России.

Отношение представителей государственной власти к этой позиции не вполне ясно. Но некоторые надежды вызывает уже самый факт состоявшегося недавно, в начале марта текущего года, в Туле совместного заседания Государственного совета и Президентского совета по взаимоотношениям с религиозными объединениями под председательством президента Медведева с участием выступившего на нем Святейшего Патриарха Кирилла и входящих в совет представителей других церквей и религиозных общин. Характерно при этом, что в центре дискуссии на этом заседании стояли не специфические проблемы, связанные с правовым статусом религиозных общин, но вопросы нравственного воспитания детей и молодежи, а также социальные проблемы, обострившиеся в результате переживаемого страной и миром экономического кризиса. Своего ближайшего партнера в решении этих вопросов, как можно заключить по формату прошедшего заседания, государство видит в Русской Православной Церкви и других религиозных общинах России.

Обольщаться нереалистичными надеждами и тешить себя иллюзиями не следует, но идея симфонии Церкви и государства не встречает ныне уже ни в обществе, ни в государственных учреждениях отторжения, на которое она наталкивалась в 1990-е гг., не говоря уже о советской эпохе. Нельзя однако не замечать, что в обществе сохранились и такие элементы, которых эта перспектива пугает.

-
- [1] НИКОДИМ, епископ Далматинский, *Православное церковное право*. СПб, 1897, 674.
- [2] НИКОДИМ (МИЛАШ), указ. соч., там же, 681-682.
- [3] Там же, 683.
- [4] Там же.
- [5] Цит. по: КАРТАШЕВ А.В., *Очерки по истории Русской Церкви*. Т. 2. Париж, 1959, 216.
- [6] Цит. по: *Наследование Российского Императорского Престола*. Изд. 2-е. М., 1999, 98–99.
- [7] Цит. по: *Православная энциклопедия*. Т. 1, М., 2000, 418.
- [8] См. там же.
- [9] ГРАДОВСКИЙ А., *Начала русского государственного права*. СПб, 1875, т. 1, 151.
- [10] СУВОРОВ Н.С., *Курс церковного права*. Ярославль, 1889, т. 1, 364.
- [11] КАЗАНСКИЙ П.Е., *Власть Всероссийского Императора*. Одесса, 1913, 162, 253.
- [12] *Русская Православная Церковь в советское время*. Кн. 1. М., 1995, 114.
- [13] *Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 – 1918 гг.* М., т. 4, 1994, 14.
- [14] *Собрание определений и постановлений Священного Собора*. вып. 2, 6-7.
- [15] Там же, 288.
- [16] Там же.
- [17] *Русская Православная Церковь и право*. М., 1999, 110–111.

Vladislav Zypin

Accademia Teologica, Mosca

**SINFONIA DI SACERDOTIUM E IMPERIUM IN
RUSSIA.
STUDIO STORICO E PROSPETTIVE***

La sinfonia di Chiesa e Stato o, per meglio dire, la sinfonia di *sacerdotium et Imperium*, rappresenta uno dei modelli di rapporti tra Stato e Chiesa storicamente consolidatosi.

Al fine di rappresentare in maniera più precisa l'essenza della sinfonia, è necessario considerare la natura differente di Chiesa e Stato. La Chiesa, secondo la teologia ortodossa, è stata fondata da Dio stesso, dal signore Gesù Cristo; l'istituzione divina del potere statale è invece mediata dal processo storico. Scopo della Chiesa è la salvezza eterna dell'uomo, lo scopo dello Stato consiste nel suo benessere terreno. Proprio per la loro differente natura, Chiesa e Stato ricorrono a sistemi diversi per raggiungere i loro obiettivi. Lo Stato si fonda sulla forza materiale compresa la coercizione fisica, la Chiesa invece dispone solo di strumenti etico-religiosi per la direzione spirituale del suo gregge e per convincere nuovi figli. Lo Stato, riconoscendo i limiti delle proprie competenze, non pretende di dare un giudizio di autorità su materie teologiche, sulle forme del culto o sul rito divino; allo stesso modo non è affare della Chiesa giudicare le forme della struttura statale, le iniziative dei governi dal punto di vista della loro opportunità politica. E dunque Chiesa e Stato hanno proprie sfere di azione, propri strumenti e, in linea di principio, sono indipendenti l'una dall'altro.

Questa indipendenza tuttavia non ha un carattere assoluto. «La Chiesa non è l'Impero di tutto il mondo, ma sta nel mondo, - scriveva il famoso canonista serbo, il vescovo Nikodim (Milaš) – e i suoi membri devono essere anche membri dello Stato e di conseguenza rispettare sia le leggi della Chiesa, sia le leggi dello Stato»[1]. Ci sono campi che non possono essere indifferenti né per la Chiesa né per lo Stato. Intendiamo soprattutto l'etica sociale che da un lato è legata alla salvezza dell'uomo che è missione della Chiesa e dall'altro costituisce il perno della solidità del governo statale e inoltre è lo status giuridico della Chiesa nello Stato.

La posizione della Chiesa rispetto ai contrasti che possono sorgere in queste due sfere non può essere univoca. La Chiesa predica senza pecca la vera dottrina ed insegna agli uomini i canoni etici che vengono da Dio stesso, per questo non ha il potere di mutare qualcosa nel suo insegnamento, ma non ha neanche il potere di tacere, di interrompere la predicazione della verità quali che siano le diverse teorie sostenute o diffuse dalle istanze statali. Per la sua predicazione incessante ed interiormente libera, la Chiesa ha dovuto sopportare nella storia diverse persecuzioni da parte dei nemici di Cristo. La Chiesa perseguitata non ha mai fatto ricorso a strumenti politici per difendersi e non ha mai negato la propria lealtà allo Stato che la perseguitava, ma parallelamente i cristiani non possono in nessuna situazione assoggettarsi a ordini dei poteri statali che li costringano a rinunciare alla propria fede o a commettere peccato. In questo senso la Chiesa è assolutamente libera dallo Stato. E il contrasto che si viene a creare in questa situazione si risolve in maniera univoca. Quando il sinedrio ebraico voleva proibire agli apostoli di predicare l'insegnamento di Cristo Salvatore, i santi Pietro e Paolo dissero: «Se sia giusto innanzi a Dio obbedire a voi più che a lui, giudicatelo voi» (Atti degli apostoli 4.19).

In “Fondamenti della concezione sociale della Chiesa ortodossa russa” è contenuta a questo proposito la seguente disposizione: «se il potere costringe i credenti ortodossi a rifiutare Cristo e la sua Chiesa oppure a compiere atti peccaminosi e nocivi per lo spirito, la Chiesa deve rifiutare l'obbedienza allo Stato. Il cristiano, seguendo i dettami della sua coscienza, può rifiutare di eseguire gli ordini del potere che vuole costringerlo al peccato. Nel caso in cui tutto il corpo dei fedeli sia nell'impossibilità di rispettare le leggi statali e le disposizioni del potere, le autorità ecclesiastiche, nell'esaminare dovutamente la questione, possono intraprendere le seguenti iniziative: avviare un dialogo diretto con le autorità in merito al problema insorto, appellarsi al popolo perché, mediante i meccanismi di potere di cui dispone, ottenga la modifica della legislazione o la revisione della decisione delle autorità, rivolgersi alle istanze internazionali e all'opinione pubblica mondiale, rivolgersi al proprio gregge perché faccia ricorso alla disobbedienza civile pacifica» (III.5).

In merito allo status giuridico di questa o quella Chiesa locale, bisogna dire che la sovranità giuridica sul territorio dello Stato appartiene al potere statale. Di conseguenza è quest'ultimo a determinare lo status giuridico della Chiesa locale. I modelli reali di relazioni tra Chiesa e Stato si evolvono, naturalmente, sulla base della realtà storica, tuttavia è il potere statale che ha la responsabilità giuridica della legittimità di queste relazioni. Nel garantire

alla Chiesa tutte le condizioni necessarie per realizzare completamente la sua missione oppure limitando queste condizioni, il potere statale di fatto si presenta al giudizio della Verità eterna e, in ultima analisi, determina la propria sorte.

I primi tre secoli della sua storia hanno visto la Chiesa di Cristo sopravvivere illegalmente. La Chiesa, all'alba della sua esistenza, ha subito persecuzioni sia da parte della comunità ebraica in Palestina, sia da parte del potere e del popolo dell'Impero Romano. La Chiesa nell'Impero era fuori legge, collegio illecito, (*collegium illicitum*). I cristiani erano spesso perseguitati non solo in base alle leggi comuni dell'Impero, ma anche per disposizioni particolari che venivano emanate appositamente per i cristiani e che ci sono note, nei loro tratti generali, grazie al famoso carteggio tra Plinio il Giovane e l'imperatore Traiano.

Le relazioni tra Chiesa e Impero romano mutarono radicalmente dopo l'emanazione nel 313 dell'editto del santo imperatore Costantino e di Licinio che donò la libertà ai cristiani. Nell'arco di un secolo si consolidò nell'Impero un particolare sistema di relazioni tra Chiesa e Stato che venne denominato sinfonia di Impero e altare.

Proprio alla sinfonia è legata l'idea, radicata nella tradizione ortodossa, della forma ideale di rapporti tra Chiesa e Stato, idea che, come sempre avviene a ogni ideale calato nella realtà terrena, si è sempre realizzata in modo parziale e incompleto. Poiché le relazioni tra Stato e Chiesa sono un fenomeno bilaterale, la sinfonia poteva nascere solo in uno Stato che riconoscesse la Chiesa Ortodossa che sola possiede la completezza della vera conoscenza, delle cose più sacre del popolo, in altre parole in uno Stato ortodosso. Tuttavia, se in uno Stato in cui la Chiesa ortodossa gode di uno status ufficiale che le garantisce particolari privilegi, esistono minoranze religiose i cui diritti, a seguito di quei privilegi, risultino danneggiati, è difficile sostenere che le relazioni tra Stato e Chiesa sono regolate in maniera ideale. E dunque, evidentemente, solo uno Stato ortodosso multireligioso, pluriconfessionale è in grado, senza pregiudizio per la giustizia e il bene comune dei propri cittadini, di costruire rapporti con la Chiesa improntati alla sinfonia.

L'Impero romano, all'epoca dei concilii ecumenici, corrispondeva più o meno, anche se certamente non in maniera perfetta, in quanto la perfezione assoluta non è possibile, alle condizioni qui citate. Proprio allora furono elaborati i principi fondamentali dei rapporti di sinfonia tra Chiesa e Stato fissati nei canoni e nelle leggi statali dell'Impero e riportati nei sacri testi della patria. Le idee fondamentali e i principi della sinfonia sono grosso modo

contenuti negli atti della legislazione imperiale, in particolare nelle Novelle del santo imperatore Giustiniano.

Nel preambolo alla sesta novella viene formulato il principio stesso della sinfonia tra potere della Chiesa e potere dello Stato – di *sacerdotium et Imperium*: «i grandissimi beni donati all'uomo dalla grazia di Dio sono l'essenza di *sacerdotium et Imperium*, il primo dei quali (*sacerdotium*, il potere della Chiesa) si occupa delle cose divine, mentre il secondo (*Imperium*, il potere statale) governa e si occupa delle cose umane ed entrambi, avendo origine dalla stessa fonte, abbelliscono la vita umana. Per questo niente è tanto caro al cuore dei regnanti quanto l'onore degli uomini di Chiesa che servono i regnanti pregando incessantemente per loro. Se il clero avrà buone condizioni com'è gradito al Signore e il potere statale dirigerà veramente lo Stato affidatogli ci sarà tra loro completa armonia in tutto, il che va a favore e per il bene del genere umano. Per questo noi facciamo grandi sforzi per tutelare i veri dogmi divini e l'onore del clero, nella speranza di ottenere così grandi beni da Dio e conservare saldamente quelli che abbiamo»[2]. Ispirandosi a questa norma, l'imperatore Giustiniano nelle sue novelle riconobbe ai canoni la forza di leggi statali.

La formula bizantina classica delle relazioni tra Stato e Chiesa è racchiusa anche nel più tardo atto della legislazione imperiale risalente alla seconda metà del IX secolo, “Epanagoge”: «tra potere terreno e clero c'è lo stesso rapporto che esiste tra corpo e anima e sono entrambi necessari alla struttura statale esattamente come corpo e anima sono necessari all'uomo vivente. Nel legame e nell'armonia tra di loro sta il bene dello Stato»[3]. Ritroviamo lo stesso pensiero negli atti del VII concilio ecumenico: «Il sacerdote è luce e forza del potere imperiale e il potere imperiale con leggi giuste governa la terra»[4].

E dunque l'essenza della sinfonia consiste in una reciproca collaborazione, nel sostegno e nella responsabilità reciproca senza intromissione di una parte nella sfera di esclusiva competenza dell'altra. Se i rapporti tra la Chiesa e lo Stato sono fondati sulla sinfonia, lo Stato chiede alla Chiesa sostegno spirituale e morale, le chiede preghiere per se e benedizione per la sua azione volta al conseguimento di obiettivi che vadano a favore dei cittadini, mentre la Chiesa riceve dallo Stato aiuto nel creare condizioni favorevoli alla predicazione e al nutrimento spirituale dei suoi figli che sono contemporaneamente anche cittadini dello Stato.

I padri del Concilio di Cartagine nel canone 104 (93) espressero l'idea secondo la quale i devoti detentori del potere statale sono chiamati ad essere difensori della Chiesa cattolica: «l'umanità dell'imperatore deve far sì che la

Chiesa Cattolica, nata nel grembo di Cristo e cresciuta nella fede incrollabile, sia limitata dai suoi atti di modo che nel suo Impero devoto uomini arroganti non prendano il sopravvento sul popolo inerme con il terrore se non possono farlo con la persuasione».

Nei rapporti tra Chiesa e Stato improntati alla sinfonia i maggiori rappresentanti del potere statale e della Chiesa ricevono una doppio *placet*, sia dallo Stato sia dalla Chiesa. Da qui la “cresima” degli imperatori; di qui anche la partecipazione dei regnanti all’intronizzazione dei patriarchi. Le relazioni tra Stato e Chiesa costituivano il perno centrale del sistema politico dello Stato russo. A partire dalla fine del XV secolo nella coscienza giuridica russa, l’idea del passaggio della Rus’ all’Impero romano assunse un carattere oltremodo importante. Le relazioni tra Chiesa e Stato da noi sono state consapevolmente costruite sul modello bizantino. Nella Russia prepetrina il potere del principe e poi dello zar era circoscritto non solo dal diritto tradizionale, solito, ma anche dall’indipendenza di principio dallo zar del massimo potere ecclesiastico, del sacro concilio e del patriarca.

Le digressioni dall’impostazione basata sulla sinfonia nei rapporti tra Stato e Chiesa in alcuni casi hanno avuto un carattere individuale, come per esempio la tirannia di Ivan il Terribile, in altri hanno avuto tratti meno espliciti, più morbidi e contenuti rispetto a Bisanzio come si è evidenziato per esempio nello scontro tra lo zar Aleksej Mihajlovič e il patriarca Nikon provocato non solo dalle caratteristiche personali dei due uomini, ma anche dall’influenza esercitata dalle nuove idee europee sulla coscienza giuridica statale dei circoli governativi russi.

I tentativi di singoli Signori moscoviti di usurpare il potere della Chiesa non sono stati altro che un attentato alla norma e al diritto; quella norma che comunque anche ai tempi di Vasilii III, di suo figlio Ivan il Terribile e ancora di Aleksej Mihajlovič era la sinfonia, la cui essenza era stata formulata con lapidaria chiarezza dal grande Concilio di Mosca del 1666-1667 «verrà accettata la conclusione che lo zar ha la prevalenza nelle cose civili mentre il patriarca in quelle della Chiesa affinché in questo modo si conservi integra e incrollabile nei secoli l’armonia dell’istituzione della Chiesa»[5].

Per quanto riguarda l’epoca sinodale, quella indubbia deviazione dalla norma della sinfonia nei due secoli sinodali della storia della Chiesa non è legata alle reminiscenze bizantine come affermano gli storici di indirizzo liberale, bensì all’influenza, storicamente ben individuata, della dottrina protestante del territorialismo e della clericalità statale sulla coscienza giuridica e la vita politica della Russia.

Con Pietro il Grande ci si è allontanati dalla sinfonia bizantina in direzione del sistema della clericalità di Stato dei principati tedeschi dell'epoca dell'assolutismo. Nel 1721 venne realizzata una riforma radicale del governo della Chiesa che contemporaneamente significò un rivolgimento effettivo nei rapporti tra Stato e Chiesa. Il Santissimo Sinodo costituito nel 1721 era la massima istanza amministrativa e giuridica della Chiesa ortodossa russa che, tra l'altro, agiva esclusivamente in accordo con il potere supremo. Le leggi statali che regolavano la vita della Chiesa da allora vennero emanate o come ukaz del potere supremo o come ukaz del Santissimo Sinodo governativo che, come il Senato, operava in nome del regnante, da lui riceveva ordini superiori e indicazioni su tutte le cose della Chiesa. Tutte le delibere del Santissimo Sinodo recavano il sigillo "per volere di sua altezza imperiale".

A seguito della riforma petrina ci si allontanò dalla sinfonia bizantina verso il sistema della clericalità statale dei principati protestanti tedeschi dell'epoca dell'assolutismo. L'insieme degli elementi del sistema di clericalità statale e dell'eredità tradizionale derivante dalla sinfonia bizantina ha costituito l'originalità dello status giuridico della Chiesa ortodossa in Russia nel periodo sinodale. Benché la sinfonia di Stato e Chiesa ereditata da Bisanzio sia rimasta, anche dopo Pietro, un alto ideale, nella sua attuazione giuridica e nella prassi politica questo ideale fu sottoposto a radicale trasformazione. Fino a Pietro il Grande servire Dio e la Chiesa era considerato, sia dai detentori del potere statale sia da tutto il popolo, il senso e l'obiettivo supremi dell'esistenza stessa dello Stato, come fondamento certo di ogni attività statale. Dopo Pietro, la Russia si pose degli obiettivi prettamente secolari, indipendenti dal beneplacito religioso, mentre lo status privilegiato della Chiesa ortodossa, la sua posizione "dominante" rispetto alle altre comunità religiose trovò giustificazione solo nel fatto che l'ortodossia, in conformità con le leggi fondamentali dell'Impero russo, era la fede del regnante e della maggioranza dei suoi sudditi.

Per quanto riguarda lo status dell'imperatore nella Chiesa russa il più importante documento giuridico relativo a questo argomento venne emanato dall'imperatore Paolo. Il 5 aprile 1797 nel giorno della sua incoronazione venne reso pubblico l'"Atto sull'ereditarietà del trono imperiale panrusso" compilato da Pavel Petrovič durante il periodo in cui era erede al trono, nel 1788, e conservato nella cattedrale dell'Assunzione del Cremlino di Mosca. Vista l'impossibilità di individuare l'erede al trono prima della scomparsa del regnante e visti gli intrighi per la successione e i tentativi di colpo di stato che si verificarono tra il 1741 e il 1762, la pubblicazione di questo atto si poneva

come obiettivo l'introduzione di un ordine di successione rigido e di interpretazione certa, alla massima carica dello Stato che avrebbe dovuto sostituire il sistema precedente, voluto da Pietro il Grande, basato sulla nomina totalmente discrezionale del successore da parte dello zar regnante.

Nell'Atto, in particolare, si delibera l'impossibilità per una persona non appartenente alla Chiesa ortodossa di ereditare il trono russo. Di particolare valore anche l'assunzione da parte del regnante russo dello status di capo della Chiesa: «quando il diritto di successione verrà ereditato da un discendente di genere femminile già regnante su un altro trono, allora il pretendente al trono dovrà scegliere la fede e il trono e rinunciare insieme all'erede all'altra fede e all'Impero, nel caso in cui questo Impero sia legato alla Legge (nel caso specifico si intende confessione non ortodossa V.C.) poiché i regnanti russi sono capi della Chiesa e nel caso in cui non ci sia questa rinuncia alla fede, erediterà il trono la persona più vicina per ordine di successione»[6].

Questa disposizione sull'impossibilità per una persona non appartenente alla Chiesa ortodossa di salire al trono della Russia replica quanto contenuto nel testamento dell'imperatrice Ekaterina I, redatto nel 1727 «Nessuno mai potrà possedere il trono russo che non sia di legge greca»[7].

Il contenuto della disposizione dell'"Atto" relativamente alla confessione del regnante si riflette nell'articolo 42 delle "Leggi fondamentali" che fanno parte della "Raccolta delle leggi dell'Impero russo" la cui prima edizione è uscita nel 1832: «l'imperatore in quanto regnante cristiano è il maggiore difensore e conservatore dei dogmi della fede dominante e tutore della vera fede e della devozione nella sacra Chiesa» (la disposizione è mediata dal "Regolamento spirituale"). Nelle note a questo articolo si dice: «in questo senso l'imperatore nell'Atto sulla successione al trono del 5 aprile 1797 viene chiamato capo della Chiesa»[8]. Dunque viene introdotta una netta limitazione nella formula relativa al dominio del regnante nella Chiesa. La formula dell'imperatore Paolo perde il valore di legge diretta diventando solo un'interpretazione di uno degli articoli delle "Leggi fondamentali".

Per la concezione canonica ortodossa del diritto è ammissibile solo questa interpretazione della disposizione sul dominio dell'imperatore nella Chiesa che prevede il dominio e la rappresentanza da parte dell'imperatore dei ceti laici, ma non dell'episcopato. Sempre in questo senso veniva interpretata dalla maggioranza degli autori anche la relativa disposizione della letteratura canonica e giuridica del XIX secolo. Così A.D. Gvardovskij nella sua interpretazione del 42° articolo delle "Leggi fondamentali" scriveva: «I

diritti del potere autocratico riguardano gli oggetti del governo ecclesiastico, ma non il contenuto stesso della fede, degli aspetti dogmatici e rituali... e dunque le competenze del potere supremo sono limitate a quelle questioni che in generale possono essere oggetto dell'amministrazione ecclesiastica, non presuppongono cioè atti che per loro essenza appartengono agli organi della Chiesa ecumenica, ai concili ecumenici»[9]. Alcuni autori tuttavia hanno insistito sul fatto che, benché l'imperatore non potesse emanare leggi sulla fede o stabilire dogmi, tuttavia aveva sulla Chiesa la pienezza dei poteri ivi compreso quello legislativo. Così scriveva N.S. Suvorov: «l'imperatore legifera nella Chiesa in quanto essa è ordine giuridico fondato sulla tradizione dell'ortodossia senza modificare l'ortodossia tradizionale e senza apportare in essa nuovi dogmi, ma regolando la vita ecclesiastica nello spirito dell'ortodossia stessa»[10]. Secondo l'interpretazione di P.E. Kazanskij: «l'imperatore non è un potere statale collaterale alla Chiesa ortodossa, ma è il capo stesso della Chiesa... in un'ottica più ampia il signore imperatore eredita in questo senso il potere degli imperatori bizantini»[11].

Gli avvenimenti rivoluzionari del febbraio-marzo 1917 hanno portato cambiamenti radicali nei rapporti tra Stato e Chiesa. Il 2 marzo 1917 il santo imperatore Nicola II abdicò, il potere passò al governo provvisorio costituito dal Comitato provvisorio della Duma di Stato.

Dopo il colpo di Stato, il governo sovietico avviò immediatamente la preparazione della legislazione per separare la Chiesa dallo Stato. La decisa frattura della plurisecolare stretta unione tra Chiesa ortodossa e Stato, avviata dal governo provvisorio, venne portata a termine dai bolscevichi.

Il 20 gennaio 1918 venne pubblicato il "Decreto sulla separazione della Chiesa dallo Stato e della scuola dalla Chiesa" elaborato dallo stesso presidente del Sovnarkom (Consiglio dei Commissari del popolo). Questo decreto significò non solo la frattura formale, giuridica dell'unione plurisecolare tra Chiesa e Stato, frattura già contemplata dalla rivoluzione di febbraio, ma addirittura legittimò la persecuzione della Chiesa.

La Chiesa ortodossa venne separata dallo Stato senza ottenere per questo i diritti di associazione religiosa privata. Il principio della separazione della Chiesa dallo Stato, che prevede la reciproca non ingerenza; la libertà e l'indipendenza delle comunità religiose, il carattere neutrale dello Stato rispetto a tutte le confessioni religiose si era già affermato negli Stati Uniti d'America che fin dall'inizio della loro storia si sono presentati come Stato pluriconfessionale. Il principio della separazione tra Stato e Chiesa risale tuttavia anche a un'altra origine. In effetti nel continente europeo è stato il risultato di quelle lotte anticlericali o addirittura antiecclesiastiche ben note

dalla storia delle rivoluzioni francesi. Quando la Chiesa si separa dallo Stato non per la pluralità religiosa della popolazione, ma perché lo Stato si lega a questa o quella ideologia anticristiana o addirittura antireligiosa, non si può più parlare della neutralità di quello Stato, del suo carattere puramente laico. Di solito questo comporta una restrizione, una limitazione dei diritti, la discriminazione o addirittura la persecuzione.

Nello Stato sovietico la separazione tra Stato e Chiesa venne attuata secondo il modello francese, ma con un significativo irrigidimento del regime nel quale la Chiesa doveva vivere. L'originalità principale della legislazione sovietica sui "culti" era contenuta negli ultimi paragrafi del "Decreto" del 1918 con il quale sia la Chiesa ortodossa sia le altre associazioni religiose erano private del diritto alla proprietà, ma anche dei diritti della persona giuridica. Tutti i beni delle chiese e delle associazioni religiose esistenti in Russia vennero nazionalizzati. Il decreto proibiva l'educazione religiosa dei bambini nelle scuole. «L'insegnamento delle dottrine religiose – è detto nel decreto- è vietato in tutti gli istituti scolastici statali e pubblici così come in quelli privati»[12].

Con il "Decreto" del 1918 la Chiesa ortodossa russa fu esclusa nello Stato sovietico dal novero dei soggetti del diritto civile. Questo decreto costituì la preparazione giuridica alla confisca dei beni della Chiesa, alla chiusura dei monasteri e delle scuole religiose, ai processi illegali e alle rappresaglie contro i sacerdoti e i laici devoti. Lo status giuridico della Chiesa, in base a un decreto emanato nel gennaio 1918, era prossimo all'illegalità, cosa che non era nelle intenzioni degli organizzatori della rivoluzione di febbraio che sullo status giuridico della Chiesa avevano idee che non hanno fatto in tempo a realizzare, ma che erano prossime a quelle fissate nell'odierna legislazione russa, in vigore oggi nell'epoca postcomunista.

La Chiesa ortodossa russa al concilio del 1917-1918 non riconobbe la legalità del "Decreto" così come, fino alle dichiarazioni del patriarca Tihon del 1923, non riconobbe affatto il potere sovietico, il che senza dubbio rifletteva gli umori di quella che allora era la maggioranza del popolo.

L'opinione su relazioni legittime tra Chiesa e Stato venne espressa dal Concilio locale in "Determinazione sulla situazione giuridica della Chiesa ortodossa russa" adottata il 2 dicembre 1917. L'originalità di questo documento consiste nel fatto che, se da una parte non replica lo schema delle relazioni tra Stato e Chiesa che esisteva nell'Impero russo, dall'altra ignora completamente la reale situazione politica e legislativa creatasi alla fine del 1917. Il concilio locale dunque risolveva la questione dei rapporti tra Chiesa e Stato, ignorando la situazione contemporanea, la risolveva in linea di

principio, in altre parole, proponeva una norma, ideale nella sua visione, di queste relazioni.

Nella dichiarazione che precedette la “Determinazione”, la richiesta di separazione totale della Chiesa dallo Stato viene paragonata all’auspicio “che il sole non brilli e il fuoco non riscaldi”. La Chiesa per sua essenza interiore – si dice nella Dichiarazione – non può rinunciare a illuminare, a trasformare tutta la vita dell’umanità, a irraggiarla”[13].

Le disposizioni principali della “Determinazione” adottata dal Concilio, recitavano:

«1. La Chiesa ortodossa russa, essendo parte dell’unica Chiesa ecumenica di Cristo, occupa nello Stato russo una posizione pubblico-giuridica predominante tra le altre confessioni.

2. La Chiesa ortodossa in Russia è, nell’insegnamento della fede e dell’etica, nel servizio religioso, nella disciplina spirituale interna e nei rapporti con le altre chiese autocefale, indipendente dal potere statale e, facendosi guidare dai suoi principi dogmatici e canonici, nelle questioni che riguardano la legislazione ecclesiastica, il governo e la giustizia, gode dei diritti di autodeterminazione e autogestione...

3. Le delibere e gli atti legittimi che la Chiesa ortodossa emana per se stessa così come gli atti del governo e della giustizia della Chiesa sono riconosciuti dallo Stato come aventi valore e significato giuridico nella misura in cui non violano le leggi dello Stato.

4. Le leggi dello Stato che riguardano la Chiesa ortodossa vengono promulgate solo previo accordo del potere ecclesiastico

6. Le azioni degli organi della Chiesa ortodossa sono soggette ad osservazione da parte del potere statale solo per la loro conformità alle leggi dello Stato, secondo modalità giuridico-amministrative e giuridiche.

7. Il capo dello Stato russo, il ministro delle confessioni e il ministro dell’istruzione pubblica e i loro collaboratori devono essere ortodossi...

8. In tutti i casi della vita dello Stato in cui lo Stato si rivolge alla religione, la Chiesa ortodossa godrà del privilegio di sovreminenza.

9. Il calendario ortodosso viene riconosciuto come calendario dello Stato.

10. Le feste comandate, le domeniche e i giorni di particolare devozione della Chiesa ortodossa sono riconosciuti dallo Stato come giorni festivi.

12. L’abbandono volontario dell’ortodossia non è ammesso prima del raggiungimento dell’età fissata per contrarre matrimonio. Prima di questa età i bambini possono abbandonare l’ortodossia solo per desiderio dei genitori e

solo nel caso in cui i genitori stessi abbandonino l'ortodossia; ai bambini che abbiano raggiunto i 9 anni viene chiesto il consenso.

14. Il matrimonio religioso secondo il rito ortodosso viene riconosciuto come forma legale di matrimonio...

18. Le scuole elementari, medie e superiori istituite dalla Chiesa ortodossa come speciali e dottrinali, ma anche quelle di istruzione generale godono nello Stato di tutti i diritti riconosciuti agli istituti scolastici statali.

19. In tutte le scuole laiche statali e private, l'educazione dei bambini ortodossi deve essere conforme allo spirito della Chiesa ortodossa; l'insegnamento della dottrina per gli studenti ortodossi è obbligatorio negli istituti scolastici elementari e superiori, gli oneri relativi al personale delle scuole statali sono a carico dell'erario.

20. Lo Stato deve garantire di soddisfare le necessità religiose dei membri della Chiesa ortodossa che prestino servizio nell'esercito o nella marina; ogni reparto militare deve disporre di propri sacerdoti»[14].

Non è facile definire adeguatamente quella struttura delle relazioni tra Stato e Chiesa tratteggiata nella Determinazione del Concilio e nella Dichiarazione che la precede, in quanto essa si differenzia in linea di principio sia dal regime di separazione tra Stato e Chiesa sia dal sistema della clericalità di Stato. L'idea, tradizionale per l'ortodossia, della sinfonia ha senza dubbio ispirato i partecipanti al Concilio locale nonostante che nel documento da loro redatto sia impossibile individuare la precisa riproposizione di quel modello di sinfonia che si era consolidato a Bisanzio o nella Mosca prepetrina.

Realizzare la Determinazione del Concilio all'epoca della rivoluzione vincente era assolutamente impossibile. Dopo il colpo di Stato dell'ottobre sull'esistenza legale della Chiesa ortodossa in Russia pendeva una pericolosa minaccia.

Significative modificazioni nello status giuridico della Chiesa ortodossa russa e delle altre unioni religiose si ebbero nella fase di tramonto dell'Unione Sovietica. Il 1 ottobre 1990 venne adottata la Legge dell'URSS "Della libertà di coscienza e delle organizzazioni religiose" che riconobbe a singole parrocchie e a enti religiosi, ivi compreso il patriarcato, i diritti di persona giuridica. Un mese dopo la promulgazione della legge sovietica venne emanata la legge della Repubblica Federativa Russa "Della libertà di confessione religiosa". La disposizione della separazione della scuola dalla Chiesa veniva formulata nella legge russa in forma più sfumata: «il sistema statale di istruzione ha un carattere laico e non persegue alcuno scopo di formazione di approcci precostituiti alla religione»[15]. Tuttavia l'insegnamento della dottrina veniva ammesso su base facoltativa in tutte le

organizzazioni prescolastiche e negli istituti scolastici di ogni ordine e grado. «L'insegnamento delle discipline religiose, dottrinali e religioso-filosofiche poté entrare nel programma scolastico degli istituti statali»[16]. Il 26 settembre 1997, dopo lunga e accesa discussione sia in parlamento sia nella società, venne approvata la legge “della libertà di coscienza e delle unioni religiose” che sostituì la precedente legge “della libertà di confessione religiosa”.

Nella legge del 26 settembre 1997 “della libertà di coscienza e delle unioni religiose” vengono sostanzialmente ripetute le norme contenute nella legge precedente, ma nel preambolo è contenuta una disposizione che mancava nella legge del 1990 con la quale si riconosce il ruolo particolare della Chiesa ortodossa e di alcune altre confessioni religiose nella storia della Russia. Il preambolo recita: «l'Assemblea federale della Federazione Russa, confermando il diritto di ciascuno alla libertà di coscienza e alla libertà di confessione religiosa nonché l'eguaglianza davanti alla legge indipendentemente dalla religione e dalle convinzioni, basandosi sul fatto che la Federazione Russa è uno Stato laico, riconoscendo il ruolo particolare dell'ortodossia nella storia della Russia, nell'affermazione e nello sviluppo della sua spiritualità e della sua cultura, nel rispetto di cristianesimo, islamismo, buddismo, giudaismo e delle altre religioni che costituiscono parte integrante dell'eredità storica dei popoli della Russia, e ritenendo importante collaborare per raggiungere la reciproca comprensione, la tolleranza e il rispetto nelle questioni di libertà di coscienza e di libertà di confessione religiosa, adotta la presente legge federale»[17].

La legislazione russa si trova in fase di trasformazione. Questa constatazione riguarda anche le leggi che, in un modo o nell'altro, toccano lo status giuridico delle comunità e delle unioni religiose. Per quanto riguarda lo status giuridico della Chiesa ortodossa russa, poiché il significato particolare della Chiesa ortodossa per la Russia è sottolineato nel preambolo alla legge oggi in vigore “della libertà di coscienza e delle unioni religiose”, è necessario affinare il sistema legislativo in modo che la relativa disposizione del preambolo non rimanga una pura dichiarazione, ma possa influenzare la legislazione e riflettersi sia in concrete norme giuridiche sia nella reale politica dello Stato.

Il ripristino del modello della sinfonia delle relazioni tra Stato e Chiesa nelle sue forme classiche, e cioè bizantina o russa prepetrina, oggi è evidentemente impensabile. E' invece assolutamente realistico il ritorno ad alcune idee della “Determinazione della posizione giuridica della Chiesa ortodossa russa” adottata dal Concilio locale del 1917-1918. In ogni caso è di

grande attualità l'obiettivo di costruire un certo tipo di sinfonia nei rapporti tra Chiesa ortodossa e società russa come spesso ripeteva sua santità il patriarca Aleksij II oggi scomparso. Esistono prospettive favorevoli alla costruzione di tale "sinfonia" in quanto alla Chiesa ortodossa appartiene la maggioranza del popolo del nostro paese e oggi fanno parte di quella maggioranza anche le più alte cariche dello Stato russo. Se questa sinfonia tra Chiesa e società si consoliderà, sarà necessario che si rifletta nel sistema giuridico e legislativo.

Nel suo Intervento al ricevimento offerto al Cremlino in suo onore dal presidente della Russia D.A. Medvedev, sua santità il patriarca Kirill ha detto: «lo Stato si occupa delle cose terrene. La Chiesa si occupa delle cose celesti. E' impossibile concepire il cielo sulla terra o la terra senza cielo. La terra e il cielo costituiscono l'armonia dell'essere divino, della creazione di Dio... nella moderna Russia laica non è certo possibile ricreare quello che esisteva nella Bisanzio medievale o nell'Impero moscovita. Riconosciamo l'impossibilità nelle nuove condizioni di realizzare questo ideale nato nel primo millennio. D'altra parte però noi, come Chiesa, riconosciamo la necessità che lo spirito della sinfonia indirizzi i nostri pensieri e le nostre azioni nella costruzione di un modello di relazioni tra Stato e Chiesa». Questa è l'esposizione autentica della posizione della Chiesa russa sulla questione delle prospettive di ripristino della sinfonia nelle relazioni tra Stato e Chiesa in Russia.

L'atteggiamento dei rappresentanti del potere statale nei confronti di questa posizione non è del tutto chiaro. Suscita però una certa speranza un fatto avvenuto di recente: all'inizio di marzo di quest'anno a Tula si è tenuta la sessione riunita del Consiglio statale e del Consiglio presidenziale per le relazioni con le unioni religiose presieduto da D.A. Medvedev che ha visto la partecipazione di Sua Santità il Patriarca Kirill e dei rappresentanti delle altre chiese e comunità religiose che ne fanno parte. Di particolare importanza il fatto che al centro della discussione di questa riunione non siano stati problemi specifici legati allo status giuridico delle comunità religiose bensì questioni riguardanti l'educazione morale di bambini e giovani, nonché i problemi sociali resi più acuti dalla crisi economica che sta vivendo il paese e tutto il mondo. Lo Stato, come risulta chiaro dall'elenco degli intervenuti alla riunione, individua come partner principale nella soluzione di questi problemi, proprio la Chiesa ortodossa russa e le altre comunità religiose della Russia.

Non è il caso di nutrire irrealistiche speranze e coltivare illusioni, ma l'idea della sinfonia di Chiesa e Stato non incontra più quel netto rifiuto nella

società o nelle istituzioni statali che aveva suscitato negli anni '90, per non parlare dell'epoca sovietica. Non si può tuttavia non sottolineare che nella società esistono ancora coloro che questa prospettiva spaventa.

* Traduzione dalla lingua russa di Marina Bottazzi.

[1] NIKODIM, episkop Dalmatinskij. *Pravoslavnoe cerkovnoe pravo*. Sankt-Peterburg, 1897, 674.

[2] NIKODIM (MILAŠ), *ibidem*, 681-682.

[3] *Ibidem*, 683.

[4] *Ibidem*.

[5] KARTAŠEV A.V., *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*, vol. 2. Parigi, 1959, 216.

[6] *Nasledovanie Rossiskogo Imperatorskogo Prestola*. 2a ed., Moskva, 1999, 98-99.

[7] *Pravoslavnaja Enciklopedija*. T. 1, Moskva, 2000, 418.

[8] *Ibidem*.

[9] GVARDOVSKIJ A., *Načala russkogo gosudarstvennogo prava*, Sankt-Peterburg, 1875, T. 1, 151.

[10] SUVOROV N.S., *Kurs cerkovnogo prava*, Jaroslavl', 1889, T. 1, 364.

[11] KAZANSKIJ P.E., *Vlast' Vserossijskogo Imperatora*, Odessa, 1913, 162, 253.

[12] *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v sovetskoe vremja*, kn. 1. Moskva, 1995, 114.

[13] *Dejanija Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917-1918*. Moskva, T. 4, 1994, 14.

[14] *Sobranie opredelenij i postanovlenij Svjaščennogo Sobora...*, vyp. 2, 6-7.

[15] *Ibidem*, 288.

[16] *Ibidem*.

[17] *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i Pravo*. Moskva, 1999, 110-111.

Parte seconda

Translatio imperii

Giovanna Minardi Zincone
Institutum Patristicum Augustinianum

TRANSLATIO IMPERII A COSTANTINOPOLI E A MOSCA NELLA LETTERATURA E NELLA PUBBLICISTICA ITALIANA DELL'OTTOCENTO

SOMMARIO: 1. Introduzione. – I. *Translatio imperii* a Costantinopoli. – 1. Dall'inizio del secolo agli anni '30. – 2. Dagli anni '40 al 1870. – 3. Dopo il 1870. – II. *Translatio imperii* a Mosca. – 1. Dall'inizio del secolo al 1848. – 2. Dalla Prima guerra d'indipendenza alla fine del secolo.

1. – Introduzione

Lo stilema della *translatio imperii*, applicato a Costantinopoli, nella formula “trasferimento della sedia (sede) dell'impero”, è presenza fissa nella letteratura, nella pubblicistica e nella riflessione ideologico-politica dell'Ottocento italiano, e affonda le sue radici nei celebri versi di Dante, *Paradiso*, canto VI: «Poscia che Costantin l'aquila volse ...», e nell'opera di Pier Francesco Giambullari e di Niccolò Machiavelli. Ad esso risulta strettamente collegato, per le sue implicazioni politiche relative al potere temporale del Papa e pertanto alla Questione Romana, cruciale nel secolo dell'indipendenza e dell'unità d'Italia, la discussione sull'autenticità o meno della *Donazione* di Roma fatta dall'imperatore a papa Silvestro, proprio all'atto della fondazione (o rifondazione) della città nel luogo dell'antica Bisanzio. Al giudizio sulla *translatio imperii* a Costantinopoli si accompagna come necessaria conseguenza il giudizio, sotto il profilo ideologico-politico ma anche culturale, sull'impero d'Oriente nella sua millenaria storia, confrontato a quello d'Occidente, in cui risulta centrale la figura di Carlo Magno, istitutore o rinnovatore del medesimo col Sacro Romano Impero, che segna la *translatio ad Francos*, e in seguito la *translatio ad Teutones*. Al motivo è poi affiancato, nel quadro di una *translatio studii*, il “trasportamento”, o meglio il ritorno delle lettere greche in Occidente, ad

opera dei fuoriusciti bizantini, che segna per alcuni la rinascita della cultura in Italia.

Per quanto riguarda la seconda parte di questa comunicazione, c'è da premettere che lo stilema *translatio imperii* è vistosamente assente per Mosca, anche se è indubbio che alcuni autori guardano alla Russia come esito terminale di una lotta di potere o imperiale che avrà come sua posta l'Europa o la terra intera, in antagonismo con l'America del Nord, gli Stati Uniti. Il ruolo della Russia, nella riflessione ideologico-politica, risulta ulteriormente definito nei rapporti con l'impero Ottomano, sia con le sue mire di assicurarsi Costantinopoli come sbocco verso il Mediterraneo, che di sostituirla come "Terza Roma".

I momenti cruciali di entrambi questi percorsi sono costituiti dalla conclusione della vicenda napoleonica, con il Congresso di Vienna, e dalle lotte risorgimentali. Ma, come vedremo, nemmeno la proclamazione di Roma a capitale d'Italia metterà fine al dibattito su Costantino e sulle conseguenze dei suoi atti.

I. – TRANSLATIO IMPERII A COSTANTINOPOLI

1. – Dall'inizio del secolo agli anni '30

La *translatio imperii* a Costantinopoli viene comunemente additata come una delle cause, o come la causa della rovina dell'Impero romano nella sua totalità, come l'inizio di una lunga decadenza che avrà come punto di non ritorno, almeno fino a Carlo Magno, l'irruzione dei Barbari dal Settentrione. C'è però da distinguere l'uso dello stilema, magari a puro scopo di sfoggio erudito e letterario, dalla riproposizione del motivo in un contesto ideologico-politico. In quest'ultimo ambito, in quanto alle motivazioni del gesto di Costantino, sono da rilevare due differenti tendenze, che si legano a due posizioni di fondo, una di matrice diremmo laica, che risulta preponderante, e un'altra più strettamente orientata in senso cattolico.

Come ho avuto modo di indicare in un precedente lavoro, il giudizio negativo riguardo all'atto di Costantino, presente già nel Settecento, ad esempio in V. Martinelli, che deplora «la balordaggine degli imperatori romani dopo la loro trasmigrazione costantinopolitana», è un dato fatto proprio dalla cultura europea, come risulta dal *Tableau de l'Histoire moderne* del Cav. Di Mehegan ripreso dal nostro Parini: «*Epoca I. L'Imperio Romano trasportato con sinistri auguri in Oriente*» (inizio dell'«imperio de' Greci»), e

riproposto agli inizi del secolo da Benedetto Maria Calura nel suo *In onore delle Belle Arti*: «improvvisa fondazione di una seconda metropoli sulle rive dell'Ellesponto ...»[1]. Il corcirese Mario Pieri non entra nel merito politico della scelta di Costantino, ma in quello culturale, ed addita nella «traslazione della sede dell'Impero da Roma in Costantinopoli ... una delle cause principali del decadimento delle Lettere in Europa», e nello specifico della letteratura greca[2].

Come si evince già da questi esempi, la *translatio* a Costantinopoli segna una tappa epocale nelle compilazioni di storia dell'arte, come di letteratura e di storia (moderna o universale) dell'Ottocento; se De Menehan faceva iniziare con essa l'Epoca I, F. Schoell, nella sua *Istoria della letteratura greca profana, dalla sua origine sino alla presa di Costantinopoli*, tradotta in italiano da Emilio Tipaldo e recensita da Cesare Lucchesini sull'*Antologia* fiorentina, la pone come suggello dell'Epoca V: «Fino al 306 dell'era volgare, in cui Costantino trasferì a Bisanzio la sede principale dell'impero»[3]. Anche nelle compilazioni storiche di autori italiani, l'atto di Costantino segna comunemente l'Epoca V: si veda *Le dieci epoche della storia de' Italia antica e moderna* di A. Quadri, segretario del Governo veneziano: «Epoca V. Traslazione della sede imperiale da Roma a Bisanzio per opera di Costantino ...», «Epoca V ... continuandosi la storia degl'imperatori sino all'epoca quinta, o sia alla traslazione della sede imperiale da Roma a Bisanzio per opera di Costantino ...»[4]. G.B.L.G. Seroux D'Agincourt nella sua *Storia dell'arte*, recensita da Stefano Ticozzi sempre sull'*Antologia*, segnala «il traslocamento della sede dell'impero da Roma a Costantinopoli» fra «le cagioni che apparecchiaron di lontano la prima epoca del grande decadimento» delle arti, come l'italiano Luigi Canina nel suo *L'architettura*[5]. Il trasferimento della capitale viene indicato come causa della decadenza dell'impero negli *Studi sulla storia delle arti* di P. Dechazelle, la cui traduzione viene recensita sulla *Biblioteca Italiana*; da sottolineare che in questo testo per Costantinopoli viene usato lo stilema «seconda Roma», stilema usato anche dal cardinale Angelo Mai a proposito del filosofo Temistio, che nega «essere stato prefetto della seconda Roma»[6]. Ma della *translatio* dell'imperatore si parla in operine in apparenza insospettabili, come *Gli sposi fedeli, storia italo-gotica-romantica del cavalier Angelo Maria Ricci*, che presenta una «viva descrizione di quell'irreparabile rovina a cui volgeva l'imperio romano dopo la traslazione della sede imperiale a Costantinopoli»[7].

Pietro Bagnoli, che nel suo Poema *Il Cadmo* presenta una sorta di storia universale, che tocca tutti i punti nodali della medesima (Fenici, Greci,

Impero romano), a proposito della fondazione di Costantinopoli, non usa lo stilema tradizionale, *translatio imperii*, ma rimprovera Costantino «O tu perché congiungi all'impero sede, / E il capo al Lazio, e le ricchezze tolli?»[8]. Come si vede, si tratta di “congiunzione”, di sostituzione del “capo” dell'impero, deplorata nelle sue funeste conseguenze, prima di tutto la sottrazione delle ricchezze a Roma. Luigi Bossi parla di “fatale divisione” dell'impero, causata dalla decadenza del medesimo, operata da Costantino sulla scia di Diocleziano («decadimento continuo dell'impero fino a Diocleziano, e la fatale sua divisione, non riparata, ma confermata anzi ed accresciuta da Costantino»), ma vede nel «*trasporto* della sede dell'impero stesso a Costantinopoli ... la caduta del medesimo»[9]. Un antecedente dell'affermazione delle due sedi, dei due “capi”, Roma e Costantinopoli, può essere indicato nei *Principi di una Scienza nuova* di Giambattista Vico, che a proposito di Costantino dice: «Quindi le aquile si dipinsero nelle insegne romane, co' cui auspici Romolo prese il luogo dove e' fondò Roma. Le aquile nell'insegne greche fin da' tempi di Omero, che poi si unirono in un corpo con due capi dappoi che Costantino fece due Rome capi dell'imperio romano»[10]. Ma di “divisione” aveva già parlato anche Vincenzo Monti ne *La Palingenesi politica* (1809), legandola, come sembra di capire, alla pretesa Donazione di Costantino: «Che l'Impero del mondo in due diviso, / Largì la dote che fu morte a Roma». Un'esplicita condanna di tutte le Donazioni, che porta alla decadenza della Chiesa, causata dalla mal intesa «pietà di Costantino e di Matilde», compare nel documento del *Congresso Primo del primo semestre sul presente Governo in Roma. Anno VII repubblicano*, del canonico (o ex-canonico) Felice Mariottini[11]. Mostra di credere alle donazioni di Costantino e di Carlo Magno, pretese basi del potere temporale dei papi, Francesco Benedetti nell'*Orazione alla Sacra Lega. Intorno alle cose d'Italia in occasione del Congresso di Aquisgrana* (1815), nel rivolgere la sua supplica e protesta ai nuovi arbitri dell'Europa «riuniti in cotesta terra famosa per le ceneri di Carlo Magno ... colui che spense il regno dei Longobardi, che accrebbe la dote di Costantino»[12].

Nello *Zibaldone*, Giacomo Leopardi ritorna a più riprese sulla fondazione di Costantinopoli e sulle sue conseguenze; la prima volta nel marzo 1821, quando indica i «tempi che Costantino trasportando quasi l'Italia nella Grecia, e l'Occidente in Oriente, con quella infinita e subitanea novità di costumi, di abitatori, di corti ec. ...» come termine *a quo* di un imbarbarimento della lingua greca, grazie al riversamento in essa della lingua latina, «già mezzo barbara», ed insieme di tutta la vita civile («sebbene il mondo inclinava già fortemente alla barbarie»)[13]. Il Nostro usa il sintagma

canonico «traslocazione dell'imperio a Costantinopoli», in un passo che è tutto un peana alla letteratura e alla civiltà della Grecia (30 Maggio 1823), e parallelamente termini o espressioni sinonimiche («*trasporto* della corte in Bisanzio», ancora «traslocamento»), sempre per ribadire la supremazia della lingua illustre greca su quella latina, fino alla caduta dell'«impero greco», dell'«antichissima sede del greco impero», «ultimo avanzo della potenza romana»[14]. L'opera di Costantino, poiché Roma «scemata di potenza e d'autorità ec. non fu più il centro o l'immagine dell'impero» ha altresì favorito «la corruzione ed estinzione della civiltà e della lingua illustre latina, massime in Italia, dove mancò affatto una corte latina» (e pare di sentire Dante nel suo *De vulgari eloquentia*) [15]. Ma la *translatio* non è stato solo un gesto di immensa portata culturale, dal punto di vista politico il Leopardi non può che stigmatizzare il fatto che «Costantin, pari ai più nefandi esempi, / Donò col nostro scettro ad altra parte», e piangere sulla «O sfortunata sempre / Italia, poi che Costantin lo scettro / Tolse alla patria, e alla Grecia diede» [16].

2. – Dagli anni '40 al 1870

Negli anni '40 del secolo, si fanno frequenti gli interventi e giudizi sul nostro tema, e sono di particolare interesse sul piano ideologico, legati come sono all'anelito d'indipendenza d'unità della nostra penisola e dunque alla “Questione romana”. L'Anonimo siciliano autore *Del sentimento nazionale in Italia* (1846), in un contesto chiaramente risorgimentale, colloca la fondazione di Costantinopoli in stretta connessione con l'inizio della potenza della Chiesa, che deplora. A più riprese, contro chi afferma che «le condizioni geografiche ed etnografiche del nostro paese ripugnano alla unità, e la storia rafferma la forza dei naturali ostacoli», ribatte che tra «le potenti cause morali e politiche delle divisioni italiane ... primeggiano lo sparpagliamento delle forze municipali, il Papato, e l'Impero, quell'Impero che prima spostato da Roma indebolì l'Italia, poi ripristinato dai papi (si riferisce alla “restaurazione ... dell'imperio di Ponente”, ad opera di Leone III e Carlo Magno) la lacerò, brancolando invano quasi ivi ritrovare volesse la sua sede». Causa dunque della rovina è stato lo “spostamento”, la “traslazione della sedia dell'imperio” da Roma a Bisanzio da parte di Costantino, e al proposito l'Anonimo cita le autorità di Machiavelli, Dante e Giambullari [17]. L'autorità di Pierfranco Giambullari era stata già proposta in merito dal Recensore dell'edizione pisana del 1822 della sua opera, dove la scelta di Costantino viene presentata

come una sorta di strano ghiribizzo: «invaghitosi delle antiche rovine di Tracia, per fondare una terra nuova sugli estremi liti dell'Europa, abbandonò la universale regina del mondo, e preponendo i paesi strani a' domestici, i vili e incogniti rivi al celebratissimo Tevere ... trasferì la sede in Bisanzio ...»[18].

Da Firenze, Eugenio Alberi (1847), a proposito della critica situazione dell'inizio del IV sec., mette anche lui in stretta correlazione l'atto di Costantino, negativamente connotato, e la storia della Chiesa: «Ai nuovi danni si aggiunse la traslazione operata da Costantino della sede imperiale di Bisanzio», contemporaneamente però difendendo l'operato della Chiesa, sempre «palladio d'Italia». Leopoldo Galletti, che (anela a) e suggerisce riforme per l'arretrato Stato della Chiesa, se non mette in discussione il potere temporale (“sovrantà legittima”), indiscutibile, come sottolinea, per Bossouet e Napoleone, sottolinea come sia «favolosa tradizione il racconto della donazione di Costantino», mentre deriverebbero «dalle donazioni di Pipino e Carlo Magno i primi titoli della sovranità temporale dei papi»[19].

Sulla stessa linea, e con la solita irruenza, si muove Vincenzo Gioberti, che usa un'espressione equivalente al nostro stilema in *Della Nazionalità Italiana* (1847), in difesa del *Primato*; proprio in nome della medesima, esalta l'Italia, «d'Israele dell'età moderna», e «Roma, che pareva un inciampo insuperabile (*scil.* all'unità), divenuta, per opera di Pio il fondamento principale delle speranze italiane ...». Una Roma duplice, “temporale e spirituale”, il cui nemico, ed insieme nemico «d'Italia civile e religiosa ... fu sempre un bastardo imperatore; prima quello di Bisanzio, poi quello di Alemagna; nati ambedue da un cattivo trovato di due uomini illustri, cioè di Costantino e di Carlomagno. Ad essi deve attribuirsi la ruina del primato profano d'Italia e la diminuzione del sacro; perché trasportando lo scettro imperiale fuori d'Italia, la esautorarono ... Non vi ha calamità o eresia notevole del cattolicesimo e d'Italia nei bassi tempi o nell'età moderna, che non provenga dall'infesta origine ...». Esaminando nei suoi risvolti concreti l'azione di “trasporto”, di “traslazione” del centro dell'impero prima a Costantinopoli (diremmo *ad Graecos*), e poi in Austrasia e Germania (*ad Francos* e successivamente *ad Teutones*), così conclude la sua arringa, complicata dall'inserimento della dialettica Oriente-Occidente: «Costantino accelerò la ruina dell'Imperio, trasportandone il seggio a Bisanzio, e imitando a rovescio l'opera di Pietro, che trasferì il seggio della religione dalle rive dell'Oriente su quelle del Tevere. Così l'uno creò il basso imperio e la barbarie dei bassi tempi, l'altro l'Europa e la civiltà moderna; e il senno del monarca fu vinto da quello del pescatore»[20]. Il cristianesimo, seconda tappa

della “Idea”, che una seconda volta unisce, dopo i tempi antichissimi, ma positivamente, Semiti ed Indopelasghi, definisce il compimento della dialettica Oriente-Occidente: «Il Cristianesimo, nato lungo il Giordano ... fu trasportato in Italia, quasi nell’Anauhac (terra fra i mari, come il Messico) di Europa, acciò da questo nido propizio, donde l’aquila romana avea coperto il mondo colle sue penne, la colomba immacolata di Cristo cresciuta e fortificata potesse spiccare il suo volo, e misurare vittoriosa il giro dell’universo». Questo “trasporto” non è solo un fatto provvidenziale, che apre alla “nuova” o “seconda Roma”, un’altra e più alta “cosmopolitía”, per cui i papi sono gli «eredi spirituali del romano imperio» («Per un decreto eterno della Provvidenza, Roma ha sortito il privilegio di esser la metropoli e la dominatrice del mondo: l’antica repubblica, l’antico imperio prepararono la via all’unità cosmopolitica del pontificato»), è il culmine, la meta finale del cammino necessario della civiltà, dall’Asia, da Israele e dalla Grecia fino al Lazio[21].

Il giudizio sui due imperatori espresso dal Gioberti in *Della Nazionalità Italiana*, viene ribadito in *Del rinnovamento civile degli Italiani* del 1851, in un contesto fortemente risorgimentale e di difesa della nazionalità, dove l’atto di Costantino è presentato come negazione delle sue origini, del suo essere romano ed italiano, in contrapposizione con Dante: «Perciò Dante, sostituendo allo scettro bastardo di Costantino e di Carlomagno il giuridico di Giulio Cesare, restituendolo a Roma e annullando l’opera del principe che lo trasferiva in Bisanzio e dei pontefici che lo trasferivano in Francia, poi nella Magna, si mostrò italianissimo»[22].

A proposito della Donazione di Costantino (cui non dà fede Carlo Troya, anche se la “favola” contiene una parte di verità, in quanto il trasferimento della capitale a Bisanzio e la creazione della “nuova Roma” danno uno spazio nuovo alla «potestà novella, tutta intellettuale» del cristianesimo), come di Pipino e Carlomagno (tutte date invece per certissime a Roma da un Anonimo, conoscitore dello schema della *translatio imperii*)[23], il Nostro chiede: «Forse gli Svevi o i Vindelici, i Normanni o gli Angioini, investirono la Chiesa in feudo ai successori di Pietro? Forse l’arricchirono del patrimonio, e le donazioni di Pipino e di Carlomagno sono favolose non meno che quella di Costantino?». Anche se poi in *Della Riforma Cattolica*, 1856, sostiene che «la famiglia dei Pipini e specialmente Carlo Magno che sottentrando alla barbarie fu il primo a recare ordine nel medio evo, fu il principio del governo temporale del Papa», come Aurelio Saffi[24].

Giudizio costantemente negativo esprime il Gioberti sull’Impero d’Oriente, di cui loda solo il mantenimento del «greco idioma»[25]; questo

motivo della decadenza politica, morale e culturale dell'Impero risuona incessante nella nostra produzione letteraria ottocentesca, fino al Carducci, accompagnato dal lamento sull'impoverimento e la perdita di potere di Roma, e l'orientalizzazione dei Romani[26]. L'acredine nei confronti dell'Impero d'Oriente risalta nei numerosi componimenti celebrativi dell'impresa del veneziano Enrico Dandolo contro Costantinopoli, la "falsa Roma" per Alessandro Poerio, all'opposto "novella/Roma" per Saverio Baldacchini[27].

Cesare Cantù, nella *Storia della città e della diocesi di Como* (1829), sente negativamente il «trasporto ... del trono imperiale a Costantinopoli», come rinuncia di Costantino al «proprio essere italiano»; nella prima edizione della *Storia universale* (1838), mette in netta contrapposizione, come già il Gioberti, la *translatio* dell'Apostolo e quella dell'imperatore: «il trasporto della sede di Pietro da Gerusalemme ad Antiochia e poi a Roma dà peso all'occidente, mentre quello del trono imperiale a Costantinopoli invigorisce l'elemento orientale»[28]. Le successive edizioni, fino alla definitiva, di quest'opera, fatica di una vita[29], gli danno modo di entrare più in dettaglio nella figura di questo imperatore, che risulta poliedrica ma anche ambigua: uomo di stato lungimirante e capace di comprendere ed assimilare le novità, cioè il Cristianesimo, dopo la conversione, «stomacato degli usi profani ... deliberò mutare la sede dell'Impero in luogo che non avesse memorie da rinfacciare, riti da adempiere, tombe da riverire». Ma questa "mutazione" non è considerata ora dal Nostro una jattura, perché già pensata da Augusto e in certo modo anticipata da Diocleziano, anzi, a Costantinopoli, che non toglie il primato a Roma, attribuisce il titolo di «prima e prediletta figlia di Roma»[30]. Una motivazione morale-religiosa dell'atto di Costantino era già stata avanzata anche dal Cav. Carlo Rosmini da Rovereto: nella sua *Istoria di Milano*, indica come motivazione del "trasporto della sede dell'impero a Costantinopoli" l'esigenza di Costantino di una città che si differenziasse da Roma, ancora legata agli antichi dei, caratterizzata proprio dal fatto che i suoi abitanti «tutti si riconoscessero, e adorassero il vero Dio ...»[31].

Svolgendo il tema nella versione definitiva della *Storia universale*, Cantù, oltre a stigmatizzare costantemente il dispotismo dell'impero d'Oriente, giunge ad indicare in Costantinopoli il corresponsabile, con l'"Asia", gli Arabi traduttori di Aristotele, della corruzione dell'ortodossia: «L'Asia ci manda per sua vendetta il manicheismo e la filosofia scolastica che, colle dispute bisantine ... turba la maestà di Platone ... sparge i semi delle eresie, che da Arnaldo di Brescia a Lutero tendono a sostituire l'individualità al cattolicesimo»[32]. Seppur piange la caduta di Costantinopoli come una «prevalenza dell'Asia», e con sollievo sottolinea

come i Turchi conquistatori «isvigoriti dal clima» non abbiano poi trovato un «terzo Maometto» per conquistare la disunita Europa, considera il 1453 come l'inizio dei tempi moderni, mentre sul piano culturale annovera tra le disgrazie di quest'ultima «un'invasione di nuova foggia ... quella turba di dotti che, non paghi della santa impresa di rimettere in valore i frammenti dell'antica cultura scampati al barbarico naufragio, circoscrivono il genio nei confini corsi dalle arti e dalla letteratura antica ... respingono l'originalità verso l'imitazione, introducono lo spirito di paganesimo e di contenzione non negli studj soltanto, ma nella storia, ne' costumi, nella politica, e cogli allettamenti d'un bello convenzionale fanno dimenticare il giusto e il santo»[33]. Il ritorno delle arti da Oriente ad Occidente, da Costantinopoli in Italia, meglio nella medicea Firenze, è un motivo ben diffuso nella nostra Letteratura dell'Ottocento, e percorre tutto il secolo; da notare che alcuni, come Tommaso Gargallo, usano al proposito un termine proprio della *translatio*, «trasportar(l)e»[34].

D'interesse primario per il nostro tema è il cap. IV. *Affari religiosi*, del vol. III della redazione finale della *Storia universale*, dove il Cantù si misura con una delle *crucis* della pubblicistica ottocentesca, la Donazione di Costantino. Anche se correttamente ricorda come il Valla abbia dimostrato la falsità del *Constitutum Constantini* (secondo G.M. Vian fabbricato probabilmente tra la metà dell'VIII-metà del IX sec., forse nel quindicennio di Stefano II e Paolo I), citando il *De falsa et ementita Constantini Donatione*[35], le dà credito sul piano morale, alla stessa stregua di quelle di Pipino, Carlo Magno e Ludovico il Pio, concordando con Bossuet e De Maistre, convinti della «*verissima favola della donazione*»[36]. Alla leggenda silvestrina («S'anco dubbio tal fatto, indubitato / E' di Silvestro l'animo costante ...»), il ritiro sul monte Soratte di papa Silvestro, cui porge omaggio «d'umil servo in sembianza / Che lo smarrito suo signor rintraccia, / A quel monte venne d'Elena il figlio, / Il magno Costantin, da sé rimossa/ L'imperial baldanza e la guerriera», rimandano alcuni versi di Luigi Carrer dedicati *A Sacro Pastore*[37].

Negli anni '50 del secolo, il tema e le attestazioni dello stilema *translatio imperii* riferito a Costantinopoli sembrano rarefarsi; la questione dominante dei due decenni fino alla conquista di Roma è invece il dibattito intorno alla pretesa Donazione di Costantino, nella lotta per Roma capitale e nell'ansia di liberarla dal rovinoso (a parere dei liberali) potere temporale della Chiesa ... Carlo Cattaneo individua nell'atto di Costantino la radice di tutte le sventure dell'Italia, fino a Napoleone: «Da quando Roma ... fe'

d'Italia tutta / Trastullo di Neroni e vil rifiuto (da notare lo stilema dantesco)/
 Di Costantini: ineluttabil fato / Sull'Italia s'aggreva ... e un secreto / Immenso
 brulichio d'arti, d'inganni / E di delirj si propaga intorno / Per trar le genti a
 un'unica catena / D'un re, d'un papa, e di tribuno inerme (*scil. Mazzini*). / Il
 quale appresti il seggio al gladiator che verrà poi. / La corse il Goto, e il
 Longobardo, e il Franco / Impunemente e il Sàssone e lo Svevo / e il Visconte,
 e l'Ismano e il vincitore / Di Montenotte»[38]. Sul trasferimento della sede
 imperiale a Costantinopoli ritorna in *La politica di T. Campanella* (1856), nel
 quadro delle speranze del Nolano nella Spagna e dell'avversione per i Turchi:
 «Se Dante e Machiavelli diedero biasimo a Costantino d'aver derelitto
 l'Italia, Campanella gliene dà lode. «Costantino si mise in Bisanzio, in mezzo
 del mondo per poter meglio reggere, e perché l'imperio avea donde ampliarsi
 al levante e non al ponente, sendo allora ignoto l'altro emisferio. Bisanzio
coll'imperio fu vinto. Dunque *l'imperio non avria salvato l'Italia*. L'imperio
 di tutto il mondo oggi si serve di Roma.» ... Preoccupato della vieta
 preponderanza della Spagna e della Turchia, la mente di Campanella non
 presentava come l'arbitrio delle sorti umane si traesse per novelle forze *libere*
e varie verso il settentrione, ov'egli, assorto nella sua unità, vedeva solo
 discordia, disordine e impotenza ...»[39]. I due motivi, *translatio* a
 Costantinopoli e Donazione, appaiono appaiati in Niccolò Tommaseo, che
 indica in Diocleziano l'ispiratore della prima: «com'uomo di gente slava, egli
 consente all'Oriente, e li colloca la sua sede ... L'idea non ne sarebbe forse
 venuta a Costantino, se quell'esempio non era». Prosegue confutando «la
 favolosa donazione di Costantino», in realtà «regalo germanico di Carlo
 Magno», che «non fu per man di notaio, ma quasi involontario effetto del suo
 ritirarsi sul Bosforo, dov'egli ha scavato la tana al Turco, e forse per qualche
 tempo d'anni al russo; lasciando Roma da reggere moralmente a' pontefici e
 quindi immoralmente governare a' loro camerieri d'onore, e di cappa e
 spada». Aggiunge però che «se la sede dell'impero non era portata a Bisanzio,
 cadendo disfatto esso impero, Italia forse tutta, Grecia con lei, si partiva in
 repubbliche ... Costantino non ha nociuto all'Italia con la sua favolosa
 donazione ... ha bensì nociuto col preparare il luogo a Francesco Giuseppe,
 figliolo della non greca Sofia»[40]. La Donazione viene deprecata dal
 mazziniano Filippo De Boni, suggerita forse, tra le tante immani sciagure
 dell'Italia, da Giuseppe Montanelli nel confronto fra Ildebrando e Satana,
 nodo centrale del suo poema *La tentazione sacerdotale*, implacabile atto di
 accusa contro la brama di potere[41]. Tutti i motivi, accompagnati dalla
 condanna dell'abbandono di Roma da parte di Costantino, e dalla denuncia
 della corruzione e decadenza dell'impero d'Oriente, si ritrovano in *Dono per*

Nozze di un ignoto alla Repubblica delle Lettere, Achille Albini, ammiratore di Dante, ulteriore riprova della pervasività di questi temi e stilemi[42].

Di parere opposto rispetto all'operato di Costantino i sostenitori del Papato e di Pio IX, come l'Anonimo estensore de *La Repubblica Italiana del 1849. Suo Processo*, che, se non parla esplicitamente della Donazione, insiste sulla legittimità dei possessi della Chiesa, «giustizia e non grazia» derivante dall'abbandono di Roma col volo del «figliuol d'Elena a Bisanzio», con la conseguenza che, nel settimo secolo, «l'impotenza e la tirannide bizantina dava al popolo romano, abbandonato e conculcato, il diritto di congiungere nel Papa la corona regia alla sacerdotale»[43].

A cavallo della Seconda guerra d'Indipendenza, e poi negli anni '60, la Questione romana viene riaperta con forza da R. D'Azeglio, che addita l'«apocrafa donazione dell'imperatore Costantino», frutto della volontà della Corte di Roma di «estendere il limite così del territorio come dell'autorità temporale», come radice di tutti i mali che hanno afflitto nei secoli Roma e l'Italia, *in primis* gli aiuti stranieri invocati proprio dal Papato (accusa frequente nella pubblicistica dell'Ottocento)[44]. Mentre il Mistrali, in nome di «**Fraternità – Uguaglianza – Libertà**», fa appello a Vittorio Emanuele perché liberi l'Italia dal rovinoso potere temporale, nato dalla «cessione» di Costantino, la cui conversione viene messa sullo stesso piano della (cinica o ipocrita) conversione dell'ugonotto Enrico di Borbone («costui ebbe Roma, come molti secoli appresso Enrico IV ebbe Parigi per una messa»)[45], il Vescovo di Poitiers, Dupanloup, nel suo *Discorso pronunciato ... nella sua Chiesa Cattedrale li 11 Ottobre 1860 in occasione del servizio solenne pei Soldati dell'Armata Pontificia morti durante la guerra*, rievoca i nomi di Costantino, ai cui tempi «la sovranità pontificia, deposta in germe colla salma di Pietro nelle catacombe del Vaticano, compare a fior di terra», Pipino e Carlo Magno, la cui spada vittoriosa viene invocata contro il nuovo Turco, il discendente di Astolfo e Desiderio, il re dei «nuovi Longobardi», Vittorio Emanuele II[46]. Non sembra invocare la Donazione di Costantino, ma piuttosto quelle dei Carolingi, l'Anonimo che, senza contestare i titoli giuridici del potere temporale, magnifica il grande prestigio papale «innanzi le famose donazioni, quando i Papi non possedevano territorio e Temporale Dominio ...», in grado di fronteggiare Odoacre e gli Eruli, Teodorico, i Goti e i Longobardi perché «spogliati di ogni vano apparato di Terrena Sovranità». Un prestigio venuto meno «quando le liberalità dei Principi ebbero cangiato il dominio tutto spirituale in una Sovranità terrena e la Tiara divenne segno alla cupidigia ed all'avara ambizione dei Principi del Sacro Collegio ...». Paradossalmente, in nome di Costantino, Julius da Torino propone a

Napoleone III una *translatio* del papa a Parigi, perché «tale traslocazione segnerà nella storia, come nell'umanità, una delle pagine più gloriose per l'imperatore. Questi metterà il suo nome nella storia, accanto ai maggiori trasformatori d'imperi ... Colla traslocazione della sede dell'impero in Bisanzio, Roma duplicò quasi se stessa, l'impero trovò nuovi fati, e perdurò dieci secoli ancora. Colla traslocazione del papato al centro della nuova civiltà egli potrà del pari creare i nuovi destini alla Chiesa ed a Roma. Costantino, detto il Grande, chiuse il periodo di Roma civile, eroica, e fondò Roma sacerdotale, il papato cosmopolita. Carlo Magno, colla donazione fondò il temporale ... L'imperatore Napoleone può chiamare a nuovi e più elevati destini la Chiesa, rifar Roma civile e l'Italia, ricostruire sulle sue vere e salde fondamenta la nuova unità latina»[47].

Dalla Francia, sempre paladina del Papato, molte sono le voci che si levano in sua difesa. Il Visconte G. De la Tour, Deputato al Corpo Legislativo di Francia, a proposito di Costantino, invoca non ragioni giuridiche, ma morali: «questo principe non donò Roma alla S. Sede (essendo la sua pretesa donazione una favola nata, per quanto pare, in Oriente, e di là propagatasi in Occidente), ma gliela abbandonò, e la debolezza dei suoi successori, incapaci di difendere l'Occidente, lasciò ben presto al Papa la tutela esclusiva, cioè la possessione di Roma e del suo territorio. Del resto Costantino contribuì direttamente alla fondazione del dominio temporale dei Papi, giacché egli donò a san Silvestro ... grandi patrimoni ...». E conclude: «La pietà dei Cristiani e la generosità di Costantino, la traslazione del trono imperiale a Costantinopoli ... crearono il potere temporale dei Papi: i soccorsi e le donazioni di Pipino, di Carlomagno, di Ottone e della Contessa Matilde lo consolidarono e l'accrebbero nel medio evo»[48]. Gli stessi personaggi, motivando la fondazione di Costantinopoli quale rifugio del trono di Costantino, schiacciato dalla maestà papale, compaiono nell'anonimo libello *Ne touchez pas au Pape*, che per risolvere la Questione romana, mantenendola nei limiti dei Trattati del Congresso di Vienna, suggerisce di far capitale d'Italia Napoli[49]. Sempre dalla Francia, E. Jousselin stila un puntiglioso elenco delle donazioni o dotazioni su cui poggerebbe il potere temporale, cominciando Costantino, per concludere anche lui con la contessa Matilde, ribadendone la legittimità, riconosciuta dal Concordato del 1801 di Napoleone I e dal Congresso di Vienna del 1815[50]. Al Concordato s'appella anche il Duca di Valmy, e cita la remota Costituzione di Costantino del 331, che «avait donné à l'autorité spirituelle une certaine supériorité sur la jurisdiction temporelle», perché Roma rimanga al Papa; nel dibattito entra eccezionalmente una donna, Mary Lafon, che individua nel «depart de

Constantin pour Bysance, en 326», con cui a Roma «l'autorité passe aux préfets», l'origine del potere temporale[51].

Da Vallecorsa, nella Provincia di Campagna, in occasione di una visita del papa nel 1863, Pio IX viene ancora salutato dalle locali Autorità quale «... il vero successore di PIETRO PRINCIPE DEGLI APOSTOLI, il Capo Supremo di tutti i Cattolici, ed il Legittimo Erede delle Donazioni di Costantino il Grande, o dei successivi ampliamenti fatti da Carlo Magno, e dal Re Pipino, dei quali può dirsi piuttosto che confermarono, anziché fondarono il Temporale Dominio della Santa Sede», «indipendente da ogni laicale potere», «PONTEFICE SOMMO, ed il più LEGITTIMO DEI RE», mentre si piange la sorte dei «Popoli infelici, che ebbero la sventura di essere sottratti al VOSTRO DOMINIO PATERNO, e di dover sottomettere il collo al pesantissimo giogo del *Subalpino*, e dei quali si fa ora empio governo. Le loro grida di dolore (riutilizzate con segno opposto le parole di Vittorio Emanuele) giungono fino a noi», con la chiusa: «VIVA PIO IX NOSTRO PONTEFICE E RE»[52]. I motivi dell'abbandono dell'Italia dei «greci imperatori», e delle «ingenti donazioni, che le fecero Pipino, Carlomagno ed altri Principi» vengono ripresi dal battagliero Monsignor Ghilardi, Vescovo di Mondovì, nel suo intervento sulla Legge Ferrara (1867), che aboliva i possedimenti della Chiesa, mentre «questo diritto e possesso fu rispettato e protetto dagli Imperatori pagani e cattolici in ogni tempo», con l'esempio della «Costituzione» di Licinio e Costantino, come di Giustiniano[53].

Invoca e spera che «Il Signore degli eserciti ... potrà suscitare altri Pipini, altri Carlomagni, ed Ottoni ...» contro i nemici di Pio IX, l'Anonimo francese che si nasconde dietro la sigla «P.L.S.A.», convinto dell'*Impossibilità di una convenzione tra il Romano Pontefice e gli usurpatori de' suoi diritti*, nel 1869, proprio alla vigilia della presa di Roma[54].

3. – Dopo il 1870

Anche dopo il 1870 e il trasferimento della capitale d'Italia a Roma, seppur non si crede più all'autenticità della Donazione di Costantino, i partigiani del Papa continuano a farne menzione: si veda l'Anonimo, che pur convenendo che non c'è un «documento di scritto ...», afferma che «è documento di fatto e più chiaro d'uno scritto», che «il principato civile» deriva proprio dall'abbandono della città eterna da parte dell'imperatore che «andò a fabbricare sul Bosforo la sua sede»; Carlomagno e Matilde di Canossa l'allargarono soltanto[55]. Il testo più curioso al proposito è l'Atto,

stilato dall'Avvocato G.B. Noli con il procuratore Alessandro Perrino, a nome dell'ultimo discendente dei Comneni, Giovanni Antonio Lascaris, per una «quisione alimentare» contro le basiliche costantiniane. L'Atto è una ricapitolazione della storia della Chiesa e dell'Impero, il cui punto di partenza è costituito dal "Patronato" di Costantino, e su questo titolo il Lascaris, come ultimo suo erede, fonda la sua richiesta delle rendite e possedimenti delle suddette basiliche; vengono poi ricordati il trasferimento della «Sede dell'Imperio» a Bisanzio «seconda Sede dei Cesari», la sua caduta ad opera del «feroce Maometto». Il testo indica in Carlo Magno il "successore" di Costantino, e conclude con Napoleone I che voleva «il ristabilimento dello Imperio di Carlomagno». Per la Donazione, il linguaggio si fa ambiguo, ma in maniera strumentale alla causa: si ribadisce che, per quanto riguarda la "Sovranità", «questa non alla Chiesa fu fatta ma al Pontefice», e si opera una sottile distinzione tra la "Sovranità Temporale", tolta al Pontefice con la presa di Roma, e il Patrimonio della Chiesa, nato forse da Costantino o dai sovrani carolingi («ciò poco monta»)[56].

Aurelio Saffi, l'antico triumviro della Repubblica Romana del '49, nemica di Pio IX, utilizza lo stilema della *translatio* operata da Costantino per riconoscere che «in Occidente, la Chiesa – allorché la sede dell'Impero fu trasferita da Roma a Bisanzio, e più ancora dopo la caduta dell'Impero stesso – assunse un'autonomia morale che i Patriarchi di Costantinopoli e d'Alessandria non conobbero mai»[57]. Il P. Bernardino Cusmano da Sciacca, se definisce Costantinopoli la «scimmia alla metropoli del mondo antico», riconosce però che essa ha «in mano le chiavi dell'Asia»[58]. Un tema che aveva trovato largo e qualificato spazio alla fine degli anni '20 del secolo nella recensione (ma sarebbe più adatto definirla una riflessione in margine a) sull'*Antologia* di G. P. a *Costantinopoli, e il Bosforo Tracio* del generale Andreassy, in cui, sulla base del "sito" di vichiana memoria («Tre sono i grandi nuclei geografici; il Messico guatimalese, l'Egitto, e il tracio promontorio in subietto. Il primo nel nuovo mondo; i due secondi nel mondo antico; questi nucleo fra Europa Asia ed Affrica, fra l'Eritreo il Mediterraneo e l'Eusino; quello fra le due Americhe e i due grandi Oceani. Conciò il gran segreto dell'importanza è che il signore di tali paesi è il possessore delle chiavi di tutti i mari e di tutti i continenti. Però è uopo che sì l'Egitto come il Messico cedano in entità alla Tracia ...»), preconizza alla città, più fortunata dell'antica Tiro («Tiro ... anco dava i traffichi tra l'Oriente e l'Occidente, fra le regioni a borea e quelle a mezzogiorno ... All'incontro Costantinopoli siede regina nella frontiera di due continenti e di due mari mutuamente accanalati dalla natura istessa ...») un ruolo chiave nel commercio mondiale,

quando, ad opera degli Europei (ma quali?, sono compresi anche i Russi?), diventerà una «universa ... città anseatica», una «libera *cosmopoli*»[59]. Notevole in questo testo è la sottolineatura della “legge” della migrazione delle genti (che vale anche per arti, lettere, scienze, dottrine e religioni) non «da borea a mezzogiorno, come avvisa Montesquieu, bensì da Levante a Ponente e lungo i circoli paralleli cui sottostà la loro terra natia ...», una delle due direttrici proprio del motivo della *translatio*. In questo schema, afferma, l’Asia «cui meglio si addirebbe la immagine di *vagina gentium* da Grozio largita alla Scandinavia, parve essere sempre il vivaio di siffatti sciami di nazioni», mentre «certo è che ogni conquisto dall’Occidente sull’Oriente non pose mai ferma radice ...», ed esemplifica l’assunto con Alessandro Magno e le Crociate[60].

II. – TRANSLATIO IMPERII A MOSCA

1. – Dall’inizio del secolo al 1848

Il problema di una *translatio imperii* a Mosca (lo stilema, come già detto, è vistosamente assente) si pone indubbiamente soprattutto alla riflessione politica italiana dell’Ottocento, in una prospettiva che incute timore; ne è la prova l’abbondanza di negativi stilemi etnici, astronomici e geografici volti a demonizzare questo “Colosso” del “Settentrione”, i cui tentativi di battere l’Impero Ottomano vengono denunciati come mire a sostituirsi a Costantinopoli (ma lo stilema “Terza Roma” è adombrato, mi pare, solo in Aleardo Aleardi e in Vincenzo Gioberti), e conquistare le chiavi dell’Asia, per impiantarvi il suo dominio politico e commerciale. Come è paventata la sua alleanza, seppur talvolta necessaria, perché potrebbe preludere ad un allargamento del suo potere nel Mediterraneo, prodromo ad un predominio sulla stessa Europa.

Un destino “imperiale”, in lizza con la Spagna, nella prima metà del Settecento l’aveva profetizzato già Francesco Algarotti, in base all’eccellenza della sua posizione: «La Spagna e la Russia sono forse i due meglio posti paesi per divenir signori del mondo; l’una a cavaliere dell’oceano e del Mediterraneo, naturalmente padrona dello stretto, e dietro difesa da’ Pirenei con quegli stessi vantaggi nel mondo moderno che avea nell’antico la Italia. La Russia a cavaliere dell’Asia e dell’Europa ... Un tal duello lo vedranno forse i nostri posterì; noi le abbiamo già vedute aguzzar l’armi l’una contro l’altra». Nello stesso passo, l’autore sembra adombrare per essa il ruolo di

“Terza Roma”, o sostituita di Costantinopoli, quando afferma, a proposito dei possibili rimedi alla sua scarsità demografica (difetto che l’acomuna alla Spagna): «Il meglio sarebbe comperare delle famiglie tartare, e allevarvi i Greci abitanti della Moldavia e Valacchia, i quali, *riguardando la Russia come il capo dell’impero greco*, vi correrebbero a gambe». Dopo il 1770, Ferdinando Galiani limita all’Europa detto destino, sia per «le caractère, la conduite, les gestes» di Caterina II, sia per fattori climatici, e proclama che fra cent’anni: «le grand souverain de l’Europe sera le prince de nos Tartares, c’est-à-dire celui que possédera la Pologne, la Russie et la Prusse, et qui commandera à la Baltique et à la Mer Noire; car les peuples du Nord seront toujours moins poltron que celui du Midi». Destino imperiale le assegna Compagnoni, proprio al ceder del secolo: «Questa nazione, che in sì breve tempo ha preso un volo sì alto; questa, che non esce nei campi di battaglia che per riportare vittorie; e che porta scolpita in fronte una epigrafe che la indica tosto o tardi la conquistatrice di Bisanzio, i Russi avanzeranno anche oltre; che la stagione per altri popoli di riposo, è di azione per essi; e non sapremmo certamente indicare i limiti de’ loro progressi ...»[61].

Le mire della Russia su Costantinopoli vengono implicitamente denunciate da Vittorio Alfieri nella sua Satira *I Viaggi*, quando descrive Pietroburgo, l’«asiatico accampamento» dei «Gallizzati Tartari»: «Già comincio a trovar barbuti popoli, / Ma l’arenoso piano paludoso / Mi annunzia un borgo, e non Costantinopoli. / Giungo; e in fatti, un simmetrico nojoso / Di sperticate strade e nane case, / Se d’Europa od Asia sia mi fa dubbioso»[62]. Come da Vincenzo Monti, che nei suoi pirotecnici voltafaccia politici, mentre sciorina nei confronti della Russia tutti i negativi stilemi etnici («nordico nembo», «tartato ferro», «feroce Scita» «usurpator Sarmatico»), ne *Il Beneficio*, si scaglia contro «l’irto Russo che anela il freddo Polo / col bel cielo cangiar di Costantino»[63].

Durante la parabola napoleonica, in cui la Russia, il “colosso asiatico” che mira a sottomettere l’Europa, appare come il formidabile nemico della Francia, a più riprese i Francesi, ma anche gli Italiani, capofila proprio il Monti, salutano nel Bonaparte il baluardo nella lotta della “civiltà contro la barbarie”[64]. Caduto l’imperatore, si apre tra i nostri letterati (spesso i medesimi *laudatores*), un’ignobile gara di ritrattazioni e di insulti, in cui, nel ricordo della spedizione di Russia, che tanto sangue è costata agli Italiani («... perché il sangue latino / Spargasi inulto ove più il sol tace / E dove al drago aquilonar vicino / Volge i rigidi palustri Artofilace? ... figlio ... Errar ti veggio, e alle nevole tane / Del vagabondo Tartaro piegarti ... Scita ...») si celebra la vittoria dell’«l’armipotente / Sarmata estremo», proveniente dalle plaghe

«Dove han nido fra i ghiacci e le pruine / Genti rimote dal cammin del sole ...», sotto i «gelidi Trïoni», plaghe bagnate dall'«iperboreo Volga», dalla «Vistola gelata»[65].

Nel Congresso di Vienna, 1815, il vero protagonista, come sottolinea Cantù, fu Alessandro di Russia: «da lui pendevano le sorti del mondo» (con la sconsolata conclusione: «Pertanto una rivoluzione cominciata colla democrazia, lasciava spenti i governi dei più e gli stati elettivi, e assodate le monarchie; un impero che tutti abbatteva, riusciva a ingrandire i suoi nemici»), e a lui in particolare si rivolge Francesco Benedetti, chiedendo pace per l'Europa tutta, altrimenti preda del Turco, utilizzando per i Russi i consueti stilemi: «Pace a quei che lasciò gli estremi liti / Candidi sempre di sintonie nevi, / Per far di un'altra Pergamo vendetta (n. 2: «Alessandro, imperatore di Russia, che si vendicò de' Francesi ed entrò vincitore in Parigi con la sua armata e quella de' suoi alleati. Per un'altra Pergamo intendi Mosca, che cadde incendiata come Troia ossia Pergamo»): / E bevvero la Senna i vaghi Sciti ... Deh! Ricomponga al misero Polono, / Cui lunga speme alletta, / I mesti avanzi del disperso trono. / Sia pago il prusso regnator, che in pace, / Tornando al fianco usato il grande acciario ... (n. 3: «La spada di Federigo il grande, trasportata a Parigi da Napoleone»)[66]. Da segnalare, nella recensione sulla *Biblioteca italiana a L'Europe après le Congrès d'Aix-la-Chapelle, faisant suite au congrès de Vienne, par M. De Pradt, ancien archevêque de Malines*, accanto alla coscienza espressa dall'autore di un futuro radioso per le Americhe (la squillante «DALL'AMERICA EMANA OGNI SALUTE»), più in particolare per gli Stati Uniti, l'omissione (voluta?) dell'altro luogo in cui il confessore di Napoleone vede come «una prospettiva che fa tremare», l'intento della Russia, altro “paese nuovo” come gli Stati Uniti, «di terminare la conquista del mondo»[67].

Gran peso nelle previsioni sul ruolo futuro della Russia, la potenza che ha potentemente contribuito ad atterrarlo, ha la profezia espressa da Napoleone in esilio a Sant'Elena, nel 1816-7, nella speranza di essere liberato: «nello stato attuale delle cose, prima che siano trascorsi dieci anni, tutta l'Europa può essere cosacca o interamente repubblicana», «sottomessa al Knut» (contrapposto al berretto frigio emblema di libertà). Ma insieme egli sembra parlare di un destino più ampio, che ingloba la conquista di Costantinopoli («un giorno un patriarca greco officierà a Santa Sofia») e la sostituzione dell'Inghilterra nella corsa all'Asia («e da quel giorno l'Inghilterra perderà le Indie»). La prima parte della profezia risalta sovente nella riflessione politica del nostro Risorgimento, ma procrastinandone l'attuazione, piegata in senso repubblicano, in Giuseppe Mazzini («nello

spazio di quaranta anni»), o in senso federativo, come in Cattaneo[68]. L'Anonimo difensore del Papato de *La Repubblica Italiana del 1849*, ripresentando il dilemma enunciato da Napoleone, il quale «vedeva più che non prevedeva, annunciando che nel corso del secolo diciannovesimo l'Europa sarebbe repubblicana o cosacca», si fa convinto che, seppur «la demagogia ha raccolto, tingendosi di socialismo, predicando l'odio e la guerra contro l'Austria», la grandezza del “Moscovita”, il futuro non sarà dell'idea repubblicana né cosacca, perché le si potrà opporre l'«idea cattolica»[69].

Scarsa risulta l'attenzione alla Russia da parte dell'*Antologia*; da segnalare il positivo, se non laudativo giudizio sulla figura di Pietro il Grande, «il Bruto primo della civiltà», espresso da G. P.: “Pietro il grande e Napoleone, i due che dopo Colombo furono i più forti in mente animo e volontà nel risorgimento, ossia nell'incivilimento, moderno». Il medesimo, che come abbiamo visto condivide la “legge” della migrazione delle genti «da Levante a Ponente», enumerando i vari popoli che hanno conquistato nei millenni la Crimea (Cimmeri, Sciti, Greci, Pontici, Tartari, Genovesi, Turchi), a proposito degli ultimi conquistatori, i Russi conclude «Così va il mondo. Lo scettro del conquisto passa, da potente a potente, da popolo in popolo ...», che potrebbe far sospettare che detta “legge”, valida per arti, lettere, scienze, dottrine e religioni, lo sia anche per il dominio politico[70].

Un destino decisamente imperiale alla Russia, dopo “l'impero francese”, in Europa prima, e poi “universalmente”, assegna, in una nota dello *Zibaldone* (Gennaio 1822) Giacomo Leopardi, non in considerazione di contingenti ragioni storiche, o politiche o economiche: «L'Europa, tutta civilizzata, sarà preda di quei mezzi barbari che la minacciano dai fondi del Settentrione; e quando questi di conquistatori diventeranno inciviliti il mondo si tornerà ad equilibrare». Perché la Russia, nella successione natura-civiltà-barbarie proposta dal Nostro, grazie alla sua «mezzana civiltà», segnerà «il suo nome nel catalogo delle nazioni che hanno dominato universalmente». “Catalogo” che prende le mosse dagli imperi dell'Asia («... gl'Indiani forse, e prima di tutti; gli Assiri, i Medi, i Persiani, forse anche i Fenici, e i loro coloni Cartaginesi ec.»), ingloba l'Egitto di Sesostri, passa per l'impero macedone di Alessandro, l'Italia romana, i «settentrionali su l'impero romano, e lo è oggi di nuovo, massime riguardo alla Russia, sul resto d'Europa»[71].

Gli può essere avvicinato, ma sul piano di una *translatio studii*, l'Anonimo autore del *Frammento poetico riguardante Napoleone Bonaparte scritto nell'anno 1828 ed ora uscito alla luce con note dell'Autore*, pubblicato nel 1837, in cui la speranza di riscatto della Grecia, piegata ancora dal giogo

ottomano, viene affidata alla Russia, come una volta l'Egitto tramite di redenzione e di civiltà, apportatrice di una «boreale aurora» contro l'«Odrisia luna», «... se un avvenir più tardo / La sorgente dei beni in te disserra, / E la luce che piovve d'Oriente / Ritorna a folgorar dal polo argente»[72]. Francesco Domenico Guerrazzi, nell'*Orazione per Cosimo Damiano Delfante Soldato Italiano*, morto agli ordini del generale Pino nella sventurata Campagna di Russia, in cui «due colossi si stringono in battaglia di morte», alla fine di una *translatio studii* (motivo che certo conosceva, come prova la menzione di “Daniel 2, cap. V”), che dagli Assiri passa «ai Romani, così ai Longobardi, così ai Franchi sotto Carlo Magno, agli Spagnuoli sotto Carlo V, nuovamente ai Francesi sotto Napoleone», conclude con la sibillina profezia che potrebbe alludere proprio a Russia e Stati Uniti, indicati costantemente come rivali nella corsa al dominio: «e forse esistono adesso due popoli ai quali si apparecchiano gli stessi destini nelle ragioni del declinare, e del sorgere ...»[73]. Spera invece, anzi sogna l'annientamento della Russia («del par colla papale / Già l'ottomana tirannia si sciolse, / Là dove Gabriello aperse l'ale / E dove Costantin l'aquila volse»), l'“Orsa” per antonomasia, Giuseppe Giusti, che nel centone dantesco *Nell'occasione che fu scoperto a Firenze il vero ritratto di Dante fatto da Giotto*, scrive: «Europa Affrica è vaga / Della doppia ruina: e le sta sopra / Il Barbaro, venendo di tal plaga / Che tutto il giorno d'Èlice si cuopre», mentre denuncia le mire verso Oriente dell'Inghilterra e i maneggi di Luigi Filippo di Francia: «E l'anglia nave all'oriente accenna ... Ma lenta della Senna / Turba con rete le volubil acque / La volpe che mal regna e che mal nacque». Già nella sua una livida carrellata sulle miserie europee, il *Dies irae* (dall'incipit vuotamente grandioso: «*Dies irae*, è morto Cecco ...» fino alla chiusa triviale: «Ride Italia al caso reo, / E dall'Alpi al Lilibeo / I suoi re si purgano»), scritta alla notizia della morte di Francesco I d'Austria, il 2 marzo 1835, aveva definito Niccolò di Russia, amico del defunto Imperatore, “Cosacco” affossatore della Polonia, «Scita inospitale», «iena del deserto»[74].

Nemico ad oltranza dei Russi è il Gioberti, che accomuna agli Austriaci nella stessa ferinità, come il Tommaseo: «La Polonia russa ben mostra che il secolo decimonono e l'Europa culta possono veder rinnovate nel proprio seno le usanze dei Tartari e del medio evo; e Spilberga, la Gallizia, fan chiaro che l'Austriaco è capace non solo di emulare, ma di superare il Russo in opera d'iniquità e di fierezza»[75], perché nemici, al pari della Francia, del suo disegno di indipendenza dell'Italia. «Il nemico di quanto v'ha di vero, di sacro, di generoso fra gli uomini, il Cesare del secolo diciannovesimo, che vorrebbe sterpare il germe vitale piantato dalla

Provvidenza, e che promette al secolo succedituro una mezza barbarie, se i buoni non s'accordano per mettervi riparo, non risiede sul Tevere, ma sulla Neva e sulla Senna»[76]. Contro i Russi, il Gioberti sciorina tutto l'armamentario consueto, da "barbari" al trito paragone con Goti e Vandali, attaccandoli con particolare acredine sul piano religioso, fino ad affermare che «... lo scisma che separò l'oriente dall'occidente ... aperse in fine ai Turchi le porte d'Europa»[77]. Nell'Europa dominata da una parte dal «principio ionico, cioè democratico», incarnato nella Francia, e dall'altra dal «principio macedonico, cioè dispotico», che prevale nelle nazioni germaniche, contro la Russia, la nuova Roma, se, come afferma, «le nazioni slave <sono> la Roma» antica, Gioberti parrebbe considerare favorevolmente «il principio dorico, cioè aristocratico», e agita lo spauracchio della democrazia, già perniciosa per Atene: «se la democrazia prevale nelle nazioni latine, il dominio del settentrione e dei Russi è inevitabile»[78]. Ma ad onta della loro barbarie, i Russi, perché «stirpe giovane», paiono proprio destinati a spartirsi con l'Inghilterra l'Asia, ed addirittura a lottare con Roma per il primato, par di capire eminentemente sul piano religioso, in una lotta che un'altra volta ripropone lo scontro Nord-Sud, «fra il pacifico pastore dell'austro e l'autocrato armato del settentrione». E contro di loro il Nostro invoca una lega dei popoli meridionali ed occidentali per «tutelare a comune vantaggio le porte di Oriente», *in primis* con la Grecia "sorella", rimuovendo il «religioso divorzio»[79].

Le tristi vicende della Polonia rinfocolano le paure nei confronti della Russia: Alessandro Poerio, nel 1845, attribuisce al suo imperatore (stilematicamente «signore del Norte»), mire di egemonia universale, e guarda perplesso e sdegnato la gioia della folla immemore accorsa al suo arrivo in Sicilia. Se riconosce che l'Europa è stata liberata dal "Trace", la minaccia turca, grazie a Caterina II, fa appello all'Europa, rimproverando la sua colpevole inerzia nei confronti della Polonia, perché lo fermi, insieme col "Caucaso" (l'Armenia?), auspicando che sia "latina" la cristianizzazione dell'Asia[80]. Negli anni 1846-48, Gabriele Rossetti chiama ripetutamente Italia e Germania in soccorso della Polonia (eccezionalmente «Sarmazia», Sarmati in genere sono chiamati i Russi), l'«Alba Aquila Slava», conculcata ad opera dei tre «despoti», Francia, Austria e Russia, governata dallo «scismatico ed eretico» autocrate, «sanguinario ... Orso polare ... tigre», nel segno-sogno di un'alleanza: «l'aquila Slava e l'aquila Latina / Parran fenici in rinnovar le piume», coniugando «lo Slavo e l'Italo valore», conseguiranno «Sarmati ed Ausonici trofei»[81]. Nella sua celebrazione della «polacca Vergine, costretta / in terribile amplesso da un selvaggio / bello e incoronato

Scita», Aleardo Aleardi definisce gli esuli polacchi «Annibali raminghi, / odio accattando contro a la feroce / Roma dell'Orsa», implicitamente riferendosi alla brama di Mosca di essere la “nuova Roma”, la “Terza Roma”[82].

2. – Dalla Prima guerra d'indipendenza alla fine del secolo

Negli anni 1848-1849, l'avversione, l'odio quasi nei confronti della Russia alleata della Francia di Luigi Napoleone che ha rovesciato la Repubblica Romana, è palpabile in Aurelio Saffi, Giovanni Prati e Gabriele Rossetti, e si esprime attraverso i consueti stilemi etnici: “Cosacco”, “Moscovita”, “boreal pontefice”, con allusione al vento nefando e distruttore del Nord. All'opposto, Ferdinando Angelici, nelle sue *Lamentazioni Voti e Profezie sui patimenti della Santa Romana Chiesa e del suo Capo visibile Pio Papa*, in versetti biblici, mentre esalta il Papa “Re” della nuova “Sionne”, fa l'elogio dell'Aquilone, il Settentrione, indicando nello zar Niccolò I il protettore del legittimismo, il «difensore de' Troni vacillanti, il ristoratore de' caduti, il vincitore de' popoli ribelli»(con giochetto di parole su «Nicolaus, victor populorum»)[83].

Finita miseramente la Prima guerra d'indipendenza, Il Gioberti si scaglia contro i due nemici esterni dell'Italia, ambedue connotati come “barbari”, popoli “boreali”, dell’“orsa”: «L'Europa boreale, avvedo riguardi alle potenze maggiori, si parte in due campi, l'uno liberale e civile, l'altro dispotico e barbaro: di qua la Prussia e l'Inghilterra, di là l'Austria e la Russia», quest'ultima come al solito invisibile sul piano religioso. E al proposito recupera gli stilemi etnici tradizionali, “Croato” per gli Austriaci, e “Cosacco” per i Russi[84]. Se «... il prevalere temporaneo della Russia è un caso possibile», in base alle categorie “barbaro” e “civile” (come Leopardi), ad essa, possibile futura nuova Macedonia, riserva il compito di “incivilire” l'Asia (ponendo però come condizione il ritorno al cattolicesimo)[85]. «La Russia, campata fra l'Asia e l'Europa culta e divenuta quasi cosmopolitica rispetto al nostro emisfero, distendendo le sue braccia sulle dette parti del globo, farà presso a poco verso di loro ciò che l'antica Macedonia fece riguardo alla Grecia e alla Persia, distruggendo nell'una la torbida libertà e nell'altra il dispotismo orientale degli Achemenidi. Da questo doppio moto risulterà un ordine nuovo, una civiltà nuova ... Né paia strano che la Russia incivile e schiava possa essere principio di franchigia e di gentilezza ... Quando una mezza barbarie sopravvince le nazioni culte, ella piglia una parte

della loro cultura ...». Rispolverando le ultime parole profetiche di Napoleone «sui futuri destinati del mondo», afferma: «Qualunque sieno per essere i successi futuri, egli è certo che il loro esito finale sarà il livellamento di Europa non mica a Stato dispotico ma popolare, e però verrà meno la *dualità ed antagonia presente fra l'Oriente barbarico e l'Occidente civile* ... L'Europa sarà livellata a popolo dalle nazioni occidentale o dall'autocrate, per mezzo delle stirpe latina e germanica ovvero del panslavismo ... Il dilemma di Napoleone è dunque inesatto se si discorre dell'esito definitivo, poiché la Russia vincitrice sarebbe vinta dalla civiltà e l'Europa anche in questo caso non sarebbe cosacca ma democratica»[86].

Minimizza la sua potenza, ed invita a non averne paura, l'Anonimo di *Pochi frammenti sulle cose d'Italia. 1846-1849*: «La Russia è il *gran colosso del settentrione* ... appare affatto posticcia quella decantata grandezza. La Russia, invincibile nelle sue sterili regioni, ove la difende il crudo cielo e lo squallido suolo, potrà scatenar le sue orde sull'Europa, ma a patto che vi guerreggiano come gli antichi Sciti, non che vi fondino imperi moderni ... Crederanno quindi all'avvenire della Russia quelli che credono che la barbarie possa prevalere ancora alla civiltà, quelli che credono ad un nuovo Medio Evo ... ma a chi crede alla civiltà poco spavento infonderanno le migliaia di soldati di una nazione disordinata nelle finanze ... brutalmente governata, imitatrice servile della Francia, di cui le alte classi cinguettano perfino l'idioma. La Russia fra i suoi ghiacci è forte, come era forte la China dietro il suo muro; ma se si avventurasse ad invadere il cuore dell'Europa, l'Europa le darebbe tale insegnamento da ricacciarla per molti altri secoli ancora nelle inospiti sue regioni». Anche Carlo Pisacane (1851-55), nega che mai potrà allargare i suoi domini (una pia illusione smentita dalla storia): «per la sua apparenza guerriera e per le velleità dei suoi autocrati, c'indurrebbe a credere che un giorno fosse destinata a compiere con la spada i decreti del fato; ma non vi è popolo meno del russo adatto alla guerra, esso non è abbastanza civile per sentire i stimoli della gloria militare; né tanto barbaro d'abbandonare le proprie contrade e correre alla conquista di nuove regioni; la volontà dell'autocrate basterà per esaltarlo in difesa del proprio paese, non già per sformare in conquistatori un popolo di servi. La Russia contribuisce a compiere quelle leggi fatali non già con la guerra, ma col lento lavoro del commercio ...».

All'opposto, C. Correnti (1850), come afferma il Treves, guarda «all'affermarsi della Russia, come un'antitesi, come il polo negativo della storia, di un'autocrazia cesaro-papista, terza Roma o anti-Roma», mentre C. Tenca (1853) le profetizza un avvenire imperiale, in lizza con gli Stati Uniti

d’America: «sarà forse uno spettacolo gigantesco, riservato alle generazioni venture, l’antagonismo che prepara ai due mondi il crescere di queste nazioni ... la storia non ne offre altro esempio se non risalendo alle colossali vicende degli imperi dell’antichità»[87]. Un avvenire paventato dal Tommaseo ne *Del presente e dell’avvenire* (1851), possibile in base proprio ai postulati geografico-simbolici della *translatio imperii*: «La forza materiale va dal Mezzodì al Settentrione: Persia, Macedonia, Roma, Francia, Germania, Inghilterra. Forse verrà la stagione della Russia, certo quella dell’America: e per l’America si ritornerà all’Oriente, la culla del vero». Il serbo Tommaseo, che sin dalle tradite speranze di libertà del 1831 mostra sempre un’attenzione, anzi una preoccupazione viva nei confronti della Russia, negli anni ’50 mette in guardia la Grecia, attratta dalla sirena russa, ciecamente fiduciosa in lei per ricostruire il suo sogno di un «impero bizantino (segnato da secolare “impotenza obbrobbiosa”), cioè retrogradare al medioevo», affermando che «se Russia prevale, Slavia e Grecia son ite; se prevale la Slavia del Mezzodì, per lei si ricongiungono, dopo la divisione lunghissima, l’Occidente ringiovanito e il risuscitato Oriente». Ed aggiunge: «Se vuole essere Grecia davvero, la Grecia deve congiungersi all’Occidente; perch’ella è il confine dell’Oriente, Oriente proprio non è ... ma se dall’oriente trascorre a settentrione, e cerca nella Russia il suo Eden; risconterà, invece del Cherubino con la spada fiammeggiante, un Cosacco a cavallo, armato di knut»[88]. «Anche se nel ventotto la guerra russa contro la Turchia avea commossi a consolazione grande gli uomini amici di novità; che credevano la Russia fare opera conducevole all’incivilimento d’Europa ...», la Russia attuale (riguardo alla quale negli anni ’30 aveva scritto «a cui l’ignoranza de’ popoli è unica forza; degna rivale ed erede dell’impero ottomano; la Russia, miscuglio d’esotica eleganza e d’ingenita selvatichezza, mostro di due capi, uno de’ quali è in Parigi, l’altro in Siberia, la Russia, più sudicia, e da vera civiltà più lontana della Turchia, la Russia che, appena d’Asiatica comincerà a diventare potenza Europea, sarà morta»), per il Tommaseo è una «monarchia bestialmente assoluta ... più intollerabile che la selvaggia aristocrazia mussulmana». E paradossalmente invoca la potenza turca come argine al «torrente russo»[89].

La guerra di Crimea, aperta dall’ultimatum di Napoleone III alla Russia il 10 aprile del 1854 e conclusasi con la Pace di Parigi il 30 marzo 1856, cui partecipano Inghilterra, Francia e il Piemonte (per A. Strozzi «il Franco, il Sardo, e l’Anglico guerriero»), che riaprì le relazioni fra Francia e Piemonte, è considerata dal Cantù, verrebbe da dire, una mera operazione di *realpolitik*, dettata dal desiderio di frenare le mire della Russia sull’impero

turco: la «conservazione della barbarie musulmana e della tirannide sopra le meglio dotate contrade d'Europa, è creduta necessaria, perché l'equilibrio europeo resterebbe scomposto ove la Russia si piantasse sullo stretto de' Dardanelli, nella città più bella, nella capitale più opportuna del mondo». Ma, sempre secondo Cantù, la Russia, potenza infida e sempre dalle oscure mene, mentre sembrava riporre «tutto l'avvenire dell'impero in Oriente e l'influenza di esso nell'Asia», mirava in effetti al Mediterraneo. Cosa di cui non si avvidero Francia ed Inghilterra, mentre la Grecia, come altri paesi, vedeva in lei «la stella polare» contro i Turchi, senza accorgersi che il panslavismo era a tutto profitto della Russia[90].

Nel 1859, il nemico da battere è l'Austria: contro la sua politica «vile e tirannica», viene, diremmo, inventato un ruolo positivo della Russia di Alessandro II nei confronti della nazionalità, dopo le angherie di Nicola I[91]; improntato a prudenza l'intervento di Giuseppe Montanelli, che mette in guardia contro la «scismatica Russia», mentre Mazzini aborrisce addirittura la nuova alleanza franco-russa («Russia, incerta e malfida, e nondimeno comprata a patto di concessioni liberticide ...»)[92].

Il Cantù, all'inizio *Della Indipendenza Italiana*, nel sottolineare le colpe della Russia, prima fra tutte la “servitù” in cui tiene la Polonia, fa risaltare la sua sterminata ambizione di dominio, contro cui poco può fare l'Europa disunita: «... la Russia allega l'uniformità di razza e di lingua fra 80 milioni di Slavi, e ne trae ragione per tener serva la Polonia e macchinare uno Stato gigantesco, a cui tutta Europa invano opporrebbe le sue parziali unità»[93]. Il Nostro ritorna a più riprese, nella *Storia universale*, su questo immenso paese, nato dal mescolarsi tra le due famiglie slave (Sciti e Sarmati) e Normanni[94], sottolineando, nella redazione definitiva della medesima, come «fin dalla cuna l'impero russo umiliava quel di Bisanzio, incessante scopo della sua ambizione», citando al proposito Nicolò Karamsin, che nel matrimonio suggerito dal Bessarione a Giovanni III con Sofia, figlia di Tommaso Paleologo “rifuggito” a Roma, vede «con ciò Mosca diventare un altro Bisanzio, e i gran principi acquistare i diritti dei greci imperatori». Su Pietro il Grande (e Luigi XIV) incentra l'Epoca XVI della Storia: grazie a lui la Russia entra nel cerchio dell'incivilimento europeo, nella «famiglia occidentale», «col destino di consumare il trionfo ... sopra l'asiatica», la Turchia, anch'essa inesorabilmente attratta “nel sistema politico d'Europa”. Con lui «si apre l'era nuova della Russia»: «l'opera di Pietro è sotto gli occhi di tutti; questo impero russo, che sovrasta minaccioso all'Europa»[95]. Di Caterina II fa la figura dominante dell'Epoca XVII, che vede il prevalere del

«Settentrione»; alla «filosofessa», che «carezza i filosofi», imputa lo «sbrano d'un regno elettivo, già antemurale del progresso meridionale contro le irruzioni della stirpe slava ...», la Polonia, e ne sottolinea la «brama» di conquistare Costantinopoli quale «ristauratrice della Grecia» («il desiderio di mutare i suoi geli coll'incantevole clima dell'Ellesponto»)[96].

Per contrastare la potenza della Russia, dalla Francia Ch. De la Varenne, cui pare stiano molto a cuore le sorti dell'Italia (per la quale teme una nuova «invasion du Nord, de ces Germains si avides de leur soleil e de leur argent»), anche contro il potere temporale, (invocato invece da Joseph de Maistre e dal «non moins pieux et non moins orthodox César Balbo»), caldeggia una federazione latina in funzione anti nord e antirussa, nel nome di Carlo Magno, imitatore di Augusto e Costantino, e del suo emulo Napoleone, cui concede di essere italiano. E sogna «le refoulement du bestial peuple d'Othman en Asie, et la constitution d'un gran royaume de Grece»[97]. La minaccia del panslavismo russo, mirante a Costantinopoli, viene enfatizzata da Pietro C. Ulloa, Duca di Lauria, dopo la battaglia di Mentana (3 novembre 1867), battaglia che sembrò mettere fine alle speranze dei liberali fidenti, contro la Francia, per loro nemica, nella Prussia e proprio nella Russia[98]. Non crede nella sua potenza, perché priva di libertà, virtù invece che informa gli Stati Uniti d'America, N. Gaetani Tamburrini, che sostiene: «Guardate la Russia: dovrebbe essere il più potente e il meglio organato dei governi, poiché la sola volontà dell'imperatore vi è legge: eppure vediamo che questo governo non è per nulla il più forte. Scoppi una guerra, e un paese libero come la Gran Bretagna, ha più risorse e a un tempo più forza ed energia che la Russia»[99].

Negli anni '80, Aurelio Saffi sottolinea l'aumento dell'influenza di Russia, già grande con Pietro e Caterina II, miranti alla «restaurazione dell'Impero Bisantino» a scapito dell'impero turco, contro la quale si è mosso invano Napoleone[100], e dell'Inghilterra, i cui rivali appetiti hanno segnato l'inizio della «grande questione d'Oriente, che domina, può dirsi, il secolo»[101]. Una situazione già prospettata agli inizi degli anni '40 dal Cattaneo, che al proposito fa propria l'opinione di «tutti gli scrittori moderni», che «i due colossi europei, il britannico e lo slavo si vanno sempre più avvicinando ... debbono un dì cozzare su l'altipiano dell'Asia», intanto, «già le produzioni delle due industrie si contendono gli appartati bazar di Chiva e Samarcanda»[102]. Saffi concorda con Mazzini che contro il Panslavismo, «contro il pericolo della invadente Autocrazia moscovita», «l'ingerenza moscovita <che> veste, fra gli Slavi del Sud, per affinità di razza

e religione, le parvenze del protettorato nazionale» come la definisce l'illustre Figure, si devono muovere di concerto la Germania, l'Italia con la Grecia e gli Slavi tutti.

Dalle testimonianze presentate, si può concludere che alla fine del secolo, segnata dalle esperienze cruciali della Repubblica francese, e soprattutto della ricostruita unità d'Italia e Germania, viene riproposto un blocco delle nazioni del Mezzogiorno, latine e slave, ma anche tedesche, contro un Settentrione che viene identificato nella Russia. La Russia è la potenza da tenere sotto stretta osservazione, con i suoi appetiti che spaziano dal Bosforo, da Costantinopoli sempiterna chiave verso l'Asia come verso il Mediterraneo, al canale di Suez, tramite il quale potrebbe arrivare all'Africa come all'Asia meridionale. Con queste manovre essa allargherebbe a dismisura la sua influenza e il suo potere, sarebbe un Colosso, un Moloch pauroso. Ma l'alleanza delle nazioni del Mezzogiorno non si farà, e Cesare Cantù non può che constatare l'aumento della potenza russa in Asia, ed illudersi che la colonizzazione sia un'opera civilizzatrice, un ritorno ad Oriente, verso la culla primigenia della civiltà, posizione già del Mazzini fatta propria dal Saffi: «Un moto inevitabile, Ei notava, conduce l'Europa a riportare all'Asia la civiltà, della quale le migrazioni Ariane portarono i primi geni nelle nostre terre privilegiate, e ad incivilire ad un tempo le regioni Africane. Ma l'espansione colonizzatrice nostra ad altrui dovea essere espansione d'industrie, di commerci, d'umanità, non di violenza»[103].

Poteva quindi concludere: «Se la civiltà venne inoltrandosi da oriente a occidente, è mirabile l'inclinazione che sempre ebbe a tornare verso le sue sorgenti ... Alessandro poneva la sua città dove l'istmo di Suez fa argine ai mari che recano all'estremo Oriente; Costantino sceglieva sul Bosforo un nuovo nido all'àquila romana, nido che poi dovevano disputare i Crociati, i Mongoli, i Turchi, i Russi; i califfi dalla penisola natia mutarono a Bagdad o a Bässora la sede del loro impero e il gran banco del loro commercio; i Franchi cercarono piantare la croce in Palestina e sulle coste della Siria; Colombo e Vasco de Gama movevano per l'opposta direzione alla ricerca del medesimo paese; per trovarvi un passaggio più breve si ostinano gli uomini contro i ghiacci eterni del polo artico. Oggi stesso vedete la Russia e l'Inghilterra, uniche potenze conquistatrici, allungarsi di continuo, l'una pel Caucaso, l'altra per l'India, mentre guatano con cupidigia l'aperto varco di Suez e il Bosforo. L'Inghilterra siede tiranna di quell'immensa regione che sta dall'Indo al Bramaputra e dal mare Indiano alle montagne del Tibet ... La Russia occupa il pendio settentrionale dell'antico continente ... e ... si

prepara a spingere nella Cina le orde che altre volte la conquistarono, ma dopo averle incivilite ...»[104].

[1] V. MARTINELLI, *Lettera XVII. Sulla influenza dei climi sulla società civile* (1748), in *Letterati, memorialisti, viaggiatori del Settecento*, La letteratura italiana. Storia e testi, vol. 47, a cura di F. BONORA, Milano-Napoli 1951, 888; G. PARINI, *Sul "Tableau de l'Histoire moderne" del Cav. Di Mehegan*, in *Tutte le opere edite ed inedite di Giuseppe Parini*, raccolte da Guido Mazzoni, Firenze 1925, 638 col. 2, 640 col. I; B.M. CALURA, *In onore delle Belle Arti. Abbozzi di laudazioni*, Venezia, Dalla Fonderia e Stamperia Parolai, 1814, VII, 38: «A cotanto disordine vi si aggiunge la improvvida fondazione di una seconda metropoli sulle rive dell'Ellesponto ...» (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio imperii e translatio studii. Sopravvivenza ed attualizzazione del tema nella Letteratura italiana tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento*, L'Aquila 2005 (d'ora innanzi citata come *Translatio*), Introduzione, 24 n. 47; cap. I. *Giuseppe Parini*, 45, 47).

[2] M. PIERI, *Storia letteraria. Lezione seconda. Prospetto generale della Letteratura dalla fondazione di Costantinopoli al Mille cento*, in *Opere varie inedite*, Firenze, Coi Tipi di Felice Le Monnier, 1851, vol. III, 382: «La traslazione della sede dell'Impero da Roma in Costantinopoli è stimata una delle cause principali del decadimento delle Lettere in Europa», 383: «Egli sembra che neppur la Greca Letteratura abbia tratto profitto dalla traslazione della sede dell'Impero».

[3] C. LUCCHESINI, recensione a *Istoria della letteratura greca profana, dalla sua origine sino alla presa di Costantinopoli, fatta dai Turchi, con un compendio storico del trasporto della letteratura greca in Occidente. Opera di F. Schoell recata in italiano, per la prima volta, con giunte ed osservazioni critiche, da Emilio Tipaldo Cefaleno*, Venezia, Presso gli editori Milesi-Antonelli, co' torchi della tipografia di Alvispopoli 1824, *Antologia*, Firenze, Tipografia di Luigi Pezzati, vol. XIX, N.° LVI. Agosto, 1825, 19 (l'opera è recensita anche in *Biblioteca Italiana. Giornale di Letteratura Scienze ed Arti*, Milano, Anno X (1825), t. XXXIX, 410 ss.); L. S. D. I., recensione a *Storia delle relazioni vicendevoli dell'Europa, e dell'Asia dalla decadenza di Roma fino alla distruzione del Califfato, del conte Gio. Batista Baldelli Boni*, Parte prima e parte seconda, 2 vol., vol. XXXIV, N.° 100. Aprile 1829, 7: «Dopochè Costantino ebbe trasferito la sede dell'impero in Bisanzio ...».

[4] *Le dieci epoche della storia dell'Italia antica e moderna, di A. Quadri I. R. segretario del Governo di Venezia*, *Biblioteca Italiana*, Anno XI (1826), t. XLIII, 157-8, ripresa in *Le dieci Epoche della storia d'Italia antica e moderna di Antonio Quadri. Fascicolo I. Epoca I.*, Anno XII (1827), t. XLV, 249-50 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. V. *Il "Conciliatore" e la "Biblioteca italiana"*, 181).

[5] In *Antologia*, S. TICOZZI, recensione a *Storia dell'arte dimostrata coi monumenti dalla sua decadenza nel IV secolo fino al suo rinnovamento nel XV, di G.B.L.G. Seroux D'Agincourt. Prima traduzione italiana*, Prato, per i fratelli Giachetti, 1826-28, vol.

XXXI, N.° LXXXI. *Luglio* 1828, Articolo I, 43-4: «... le cagioni che apparecchiaron di lontano la prima epoca del grande decadimento loro (*scil.* delle arti) in principio del IV secolo, l'ultima delle quali e la più prossima fu il traslocamento della sede dell'impero da Roma a Costantinopoli», con conseguente decadenza dell'arte nell'impero d'Oriente; K. X. Y., recensione a *Histoire moderne de la Grèce depuis la chute de l'Empire d'Orient par Jacovaki Rizo Néroulos, Ancien premier ministre des Hospadars grecs de Valachie et de Moldave*, Genève 1828, vol. XXXII, N.° XCIV. *Ottobre* 1828, 83: «Come colui che fuggendo da luogo infesto, porta seco le vesti tocche dal veleno mortale, Costantino trasportò seco a Bisanzio i vizi intrinseci di quella tirannide imperatoria, a cui Roma doveva tanti mostri, l'Italia tanta vergogna ... l'impero d'Oriente, fu mutilato dal ferro fraticida de' Crociati, prima che lo sterpasse il torrente Ottomano», 84: «Maometto II siede sul trono di Costantino ... inumana tirannide de' Latini»; G. P., recensione a *Costantinopoli, e il Bosforo Tracio. Opera del generale Andreassy*, Parigi 1828, *Antologia*, vol. XXXIII, N.° XCVII. *Gennaio* 1829, 74-101; 75: «Quando Costantino vedovò Roma trasferendo la sede imperiale in Bisanzio, una costernazione universale invase Italia e tutte le provincie occidentali dell'Imperio, che presentiano tutti i flagelli futuri di quell'abbandono. Non minore costernazione invase tutta la cristianità allorchè nel 1453 il II° Maometto spense l'estremo anelito dell'Imperio greco. Non mai nè Troja nè Gerusalemme nè Roma ebbero nelle loro vicende un'influenza sul comune sentire delle genti degli stati, uguale a quella che ebbe ad ha Costantinopoli ad ogni fortuna, che sembri favorirla o minacciarla», 86: «“Al nome di Costantino, dice Andreassy, si risveglia la ricordanza d'un'era nuova, e di un nuovo memorevolissimo ordine di cose”. Noi diremo che ad un tal nome svegliasi la memoria della radice di tutti i disastri d'Italia, che seco loro trassero quelli dell'intero Occidente. Costantino fu sol grande quando <adottò> la nuova professione popolare ... La nuova città fu composta intorno al nuovo tempio ... Costantino adunque fu grande nel riconoscere e dar legalità al volere universo del popolo ... Ma perdè tanto merito vedovando l'Italia con Roma, sbranando l'imperio, e lasciando imberberirsi l'Occidente con cotando abbandono», 87, le «perenni controversie religiose» che dilaniarono «la Chiesa o riunione orientale ... Infine la civile scisma fra' due imperi operò ciò che dovea operare; lo scisma nell'unità della Chiesa o riunione universale»; L. S. D. I., recensione a *Storia delle relazioni vicendevoli dell'Europa, e dell'Asia dalla decadenza di Roma fino alla distruzione del Califato, del conte Gio. Batista Baldelli Boni*, Parte prima e parte seconda, 2 vol., vol. XXXIV, N.° 100. *Aprile* 1829, 7: «Dopochè Costantino ebbe trasferito la sede dell'impero in Bisanzio ...». S. BALDACCHINI GALGANO, *Orazione il lode di Cristoforo Colombo scopritore del Nuovo Mondo*, Milano, dalla Tipografia di Gio. Batt. Bianchi e Comp., 1825, 103 pp., sorta di ricapitolazione storica, in cui sono menzionate per le diverse qualità Tiro, Troia (grazie alla quale abbiamo “la divina Iliade”), Babilonia, l'Egitto, la Grecia, Italia e Roma; 6: «Il Signore del mondo stanco d'esser romano ferma sua dimora nella Tracia, e favoreggiando que' barbari, che mostravano ancor vive sul tergo l'orme vivissime della sferza latina, fiacca l'orgoglio del Tebro e lo svisisce», atto cui fa seguito il predominio del cristianesimo. *L'architettura descritta e dimostrata coi monumenti dell'architetto Luigi Canina*, in *Biblioteca Italiana*, Anno XV (1831), t. LXIV, 226 (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. V, 182 n. 559).

[6] Recensione a *Studj sulla storia delle arti, ossia Quadro dei progressi e della decadenza della scultura e della pittura presso gli antichi durante le rivoluzioni che agitarono la Grecia e l'Italia, opera di P.I. Dechazelle. Prima versione italiana*, in *Biblioteca*

Italiana, Articolo II, Anno XXII (1837), t. LXXXVI, 44; *Themistii philosophi Oratio in eos a quibus ob praefecturam susceptam fuerat vituperatus*. Inventore et interprete Angelo Maio, Anno I (1816), t. I, 320, (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. V, 180-1).

[7] Recensione a *Gli sposi fedeli, storia italo-gotica-romantica del cavalier Angelo Maria Ricci*, seconda edizione, *Biblioteca Italiana*, Anno XXII (1837), t. LXXXIII, 94 (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. V, 182).

[8] L. BORRINI, recensione a *Il Cadmo. Poema di P. Bagnoli professore di lettere greche e latine nella I. e R. Università di Pisa. Continuazione*, in *Antologia*, vol. IV, N.° X. Ottobre 1821, 142 str. I. Ugualmente l'ARICI, *Brescia romana, Alcune poesie di Cesare Arici, professore di filologia, ecc.*, in *Biblioteca Italiana*, Anno XII (1827), t. XLVI, 405-6, rimprovera a «D'Elena il figlio» l'aver recato «dal sacro Tebro al lito inauspicato/Di Bisanzio ... l'aquila e i segni/De la vittoria e i santi auspici e l'are ...» (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. V, 182).

[9] Recensione a *Dell'istoria dell'Italia antica e moderna del cav. Luigi Bossi*, *Biblioteca Italiana*, Anno VI (1821), t. XXI, a proposito del vol. X, 110: «... sulla caduta del medesimo <impero>, l'epoca della quale si stabilisce nel trasporto della sede dell'impero stesso a Costantinopoli ... decadimento continuo dell'impero fino a Diocleziano, e la fatale sua divisione, non riparata, ma confermata anzi ed accresciuta da Costantino»; del vol. XI, cap. III, 112: «... nel quale esponendosi la storia d'Italia dalla traslocazione della sede dell'impero a Costantinopoli sino all'epoca di Carlo Magno ...» (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. V, 181 n. 559). K. X. Y., recensione a *Histoire moderne de la Grèce depuis la chute de l'Empire d'Orient par Jacovaki Rizo Néroulos, Ancien premier ministre des Hospadars grecs de Valachie et de Moldave*, Genève 1828, *Antologia*, vol. XXXII, N.° XCIV. Ottobre 1828, 83: «Come colui che fuggendo da luogo infesto, porta seco le vesti tocche dal veleno mortale, Costantino trasportò seco a Bisanzio i vizi intrinseci di quella tirannide imperatoria, a cui Roma doveva tanti mostri, l'Italia tanta vergogna ...», 84: «Maometto II siede sul trono di Costantino ...». Le cause della decadenza dell'Impero romano vengono individuate nelle discordie interne da G. P., recensione a *Storia dell'Impero Osmano ec. Del cavaliere de Hammer, ibid.*, vol. XLI, N.° 121, Gennaio 1831, 86-7.

[10] G.B. VICO, *Principi di una Scienza nuova (1725)*, in *Opere di Giambattista Vico*, a cura di A. Battistini, Milano 1990, t. II, § 343, 1142. Penso sia preferibile la suggestione vichiana rispetto all'ulteriore precedente di F. TESTI (1593-1646), *L'Italia All'invittissimo e gloriosissimo Principe Carlo Emmanuele di Savoia, ne I Lirici del Seicento e dell'Arcadia*, a cura di C. CALCATERRA, Milano-Roma 1936, 333-4: «Ben fu pronto a' miei danni e troppo ardito/Quel che spinto da insania e da disdegno/Il mio scettro divide, e in altro lito/Di nuova monarchia traspiantò il segno» (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, Introduzione, 38-39).

[11] V. MONTI, *La Palingenesi politica*, in *Opere*, La letteratura italiana. Storia e testi, vol. 54, a cura di M. VALGIMIGLI-C. MUSCETTA, Milano-Napoli 1953, 261 vv. 66-8; F. MARIOTTINI, *I Congressi del Monte Sacro. Congresso Primo del primo semestre sul presente Governo in Roma. Anno VII repubblicano*, 59 (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, capp. II. *Vincenzo Monti*, 89, III, 120).

[12] F. BENEDETTI, *Orazione alla Sacra Lega Intorno alle cose d'Italia in occasione del Congresso di Aquisgrana*, in *Opere di Francesco Benedetti pubblicate per cura di F.-S. Orlandini*, Firenze, Felice Le Monnier, 1858, vol. II, *Prose*, 434-6.

[13] G. LEOPARDI, *Zib.* 739-740, 752, 982, 995: «Roma e l'Italia spiantata delle sue sedi, si trasportò nella stessa Grecia», 1095, in *Zibaldone di pensieri*, a cura di F. FLORA, Milano 1961, VI ed., vol. I, 517, 523, 658-9, 668, 736.

[14] ID., *Zib.* 997, 2732, 2697-8, 3174, vol. I, 669, vol. II, 66, 49-50, 303.

[15] ID., *Zib.* 2121, 2698: «togliendole il suo centro e modello ch'era Roma», vol. I, 1305, vol. II, 50) (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio imperii e translatio studii nell'opera di LEOPARDI*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi, Napoli 1986, § 1. Introduzione, 595, § 5, 610-1). Costantino viene evocato a proposito della purezza della lingua latina da M., recensione a *Cours de Littérature Française par M. Villemain*, Paris, Pichon et Didier 1830, *Antologia*, vol. XLII, N.° 125, Maggio 1831, 52: «Nè la lingua da lui usata era quella usata già da Catone; nè, qualunque pur si fosse, ei potea più serbarle l'antico onore, dopo averlo tolto alla città che n'era la sede».

[16] G. LEOPARDI, *Paralipomeni*, Canto III, str. 31, *Epigramma*, in *Tutte le opere*, con Introduzione e a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Ghidetti, Firenze 1969, vol. I, 263, 326 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio imperii e translatio studii nell'opera di LEOPARDI*, cit., 611).

[17] Anonimo, *Del sentimento nazionale in Italia. Ragionamento di un Siciliano*, Lione 1846, cc. XVIII-XIX, 18-9, 31-2 n. 6: «Il Machiavelli parlando di Costantino dice: "Sendo adunque l'imperatore diventato Cristiano e partitosi da Roma, e gitone in Costantinopoli, ne seguì come nel principio dicemmo, che l'imperio romano rovinò più presto, e la Chiesa romana più presto crebbe". *Istorie fiorentine*, lib. 1. Non si può con maggior precisione determinare gli effetti del gran'atto di Costantino. Dante, *Paradiso*, c. 20, vv. 56-57 ... Ed in fine del secondo libro della *Monarchia* esclama: "O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam, si vel numquam infirmator ille imperii natus fuisset." ... Il buon Giambullari, *Istorie d'Europa*, lib. 1, dopo aver a ragione lamentato la traslazione operata da Costantino ... loda il terzo Leone, pontefice, per il ristabilimento dell'imperio di Ponente ... Meglio si oppone l'egregio C. Balbo, *Vita di Dante*, c. 1, deplorando quella restaurazione ... Ma a voler rintracciare la causa prima di questi effetti non conviene forse risalire alla traslazione della sedia dell'imperio a Costantinopoli?».

[18] *Istoria dell'Europa di messer Pierfranco Giambullari, dal DCCC al DCCCCXII. Testo di lingua*, in *Biblioteca Italiana*, Anno VIII (1823), t. XXXII, 401: «La veneranda maestà dell'Imperio, dic'egli, dalla invitta virtù di Cesare primieramente fondato in Roma, stabilito da Augusto ... si mantenne in somma grandezza ed in reverenza dello universo, sino a tanto che Costantino, di che sempre dolere si debbe la bella Italia ... invaghitosi ...» (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, Introduzione, 38-9 n. 82).

[19] *Del Papato e dell'Italia. Discorso di Eugenio Alberi*, Firenze 1847, 16 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. VI. *Niccolò TOMMASEO*, 211 n. 648). *Della sovranità e del governo temporale dei Papi. Libri tre di Leopoldo Galletti*, Seconda ed., Capolago-Losanna, 1847, preceduta da una "Lettera dell'Autore al Marchese Gino Capponi", indicante in Pio IX, 7, l'iniziatore di «un'era novella», 271 pp.; L. I, Sez. I. *Indagine storica*, capp. I, 49, II, 23, III. *Della sovranità temporale dei papi, dalla traslazione della Santa Sede in Avignone fino a Sisto IV*, 39: anche questa, «infausta traslazione, equiparata dai contemporanei alla cattività di Babilonia ...». Cfr. anche F. S., recensione a *Histoire des français par J.C.L. Simonde De Sismondi*, Paris 1821 e seg. - Art. II, vol. XXV, N.° LXXXV. *Marzo* 1827, 81-2, Pipino, 86-95, Carlo Magno, 88: «Gli scrittori del tempo, ed i monumenti

della storia ecclesiastica, fanno credere che Carlo confermasse la donazione di Pipino ... Si può peraltro assicurare che in quei tempi i papi non esercitassero *assoluta sovranità*, ed a guisa degli altri grandi di Italia riconobbero l'alto dominio di Carlo, il quale intervenne quasi sempre come superiore negli affari di Roma».

[20] V. GIOBERTI, *Della Nazionalità Italiana. Con Addizione*, Livorno, S. Berlinghieri, 1847, *Appendice. Della nazionalità in proposito di un'operetta del P. Luigi Taparelli D'Azeglio* (con la replica: *Della Nazionalità. Breve scrittura del P. Luigi Taparelli d'Azeglio. Rivista ed accresciuta notabilmente dall'Autore con una risposta del medesimo alle Osservazioni di Vincenzo GIOBERTI*, Edizione Seconda, Firenze, Presso Pietro Ducci, 1849), 12, 36, 60-1: «la nazionalità d'Israele è il tipo più perfetto di quante mai furono»; *Appendice*, 36, 96 e n. 1: «L'idea era antica, e senza parlar di Diocleziano, che cominciò ad effettuarla, essa risaliva ad Augusto e a Cesare. All'immaginazione del dittatore arrideva il concetto di trasportare il seggio nell'orientale sua culla, quasi ricorso alle origini ... e alla sua politica non doveva dispiacere di sottrarre il capo dell'imperio dalle influenze dei Pompeiani ...»; positivamente, Cesare legava al trasferimento all'«ampliamento romano sino alle ultime confine (*sic*) dell'Asia», mentre «per Augusto, che impiccioli e immediocrì tutti i concetti del suo padre adottivo, Ilio non fu che una tradizione domestica ...», 97: «L'Italia è il popolo eletto, il popolo tipico, il popolo creatore, l'Israele dell'età moderna». Da ricordare che tutte le opere del Gioberti vennero prima o poi messe *all'Indice*.

[21] ID., Lettera *Ad Agostino Biagini*. Di Parigi, ai 12 di maggio 1834, in *Epistolario filosofico*, a cura di S. BONAFEDE, Palermo, 1970, 258-9: «Ma, siccome non i Vandali, non i Goti, ma il Cristianesimo nato in Oriente e traslocato a Roma ...», a proposito della positività dell'agire; *Teorica del sovrannaturale o sia Discorso sulla convenienza della Religione Rivelata colla mente umana*, Brusselle, 1837, Dalle Stampe di Marcello Hayez, 1838, CX, 121-2, il Cristianesimo «nato in Palestina, e piantato subito in Roma sedia della civiltà grecolatina ...», per poi espandersi oltre i confini dell'impero, 423-424 n. 59: «Due piccole nazioni nell'antichità furono prescelte dalla Provvidenza a svolgere l'elemento naturale, e il sovrannaturale, e a diffonderlo per tutto il mondo. La Grecia e la Palestina poco lontano dal Caucaso nativo, e situate nella parte centrale del nostro continente ... erano acconce geograficamente a quella doppia impresa», «La nazione ebraica ... fu la più pura delle famiglie semitiche ... La nazione ebraica produsse il Cristianesimo. La repubblica romana si unificò nell'impero, e il Cristianesimo nel papato. L'imperio romano e il Cattolicismo, la civiltà greca, e la teocrazia ebraica, l'elemento naturale e il sovrannaturale produssero la moderna civiltà europea. Questi due elementi centrali, usciti dall'oriente, si avviarono verso l'occidente presso i popoli progressivi, e vi si dilatarono immensamente. Infatti il Giudaismo uscì dalla Caldea* (n.*: Gen. XI, 28, 31, l'uscita di Abramo da Ur dei Caldei) e dall'Arabia, per accasarsi in Palestina; la civiltà greca ricevette le prime mosse dall'Asia minore, dalla Fenicia e dagli Egizi»; *Della Protologia di Vincenzo GIOBERTI*, Napoli-Torino, 1861, vol. I, *Prefazione di G. Massari* (prima edizione: *Della Protologia di Vincenzo GIOBERTI, pubblicata per cura di G. Massari*, Torino-Paris, 1837), vol. II, Saggio IV, cap. IV. *Progressi*, 153: «Il Cristianesimo e l'Impero romano furono coetanei, e concorsero del pari a questo grande atto dell'unificazione, l'uno come erede della civiltà pelagica, l'altro come creatore della civiltà nuova. L'unione del Pelagismo e del Palestinismo (Indogermani e Semiti, le due prime razze del globo) si vede nel concorso di quei due istituti alla stessa opera. Cesare e Cristo miravano diversamente allo stesso scopo», Saggio V, cap. IV. *Epilogo*, 398: «Due sono i centri generatori della storia, cioè Gerusalemme e Roma»; *Introduzione allo Studio*

della *Filosofia*, 1840, in *Opere edite ed inedite di Vincenzo GIOBERTI*, Brusselle, Dalle Stampe di Meline, Cans e Compagnia, 1844, vol. I, *Proemio*, 45, 299 n. 18, vol. III, cap. VI, 211: «L'Idea ... ricomparve tra i primi <Semiti> e gl'Indopelasghi, (ramo dei Giapetidi), e istituì il Cristianesimo. Il Giudaismo fu asiatico, e il Cristianesimo principalmente europeo: l'uno orientale e l'altro occidentale ...»; *Del Primato morale e civile degli Italiani per Vincenzo GIOBERTI*, 1842, Brusselle, Dalle Stampe di Meline, Cans e Compagnia, Terza Edizione, 1844, Parte Prima, 15: «... Noé e il Cristianesimo segnano i due estremi di quella effusione continua del lume sovranaturale, che ebbe luogo dopo il diluvio...», 17-18: «... da Israele, quando ricusò di riconoscere l'adempimento delle promesse, i suoi privilegi per volontà del testatore, passarono alla Chiesa cristiana ...»; Parte Seconda, 116: «L'antichità infatti, che comincia coi Noachidi della Mesopotamia, e colle propaggini iraniche, egizie, indiche e caldee dei Giapetidi sottentrati ai Semiti e ai Camiti, finisce in Occidente colla stirpe pelagica d'Italia e coll'imperio di Roma ... E Roma, divenuta per opera di Pietro non già colonia, ma reggia e metropoli del Cristianesimo, fu il Primo del nuovo periodo, com'era stata l'ultimo dell'antico. D'altra parte Roma, conquistando una parte notevole dei paesi del Levante ... compì il moto regressivo già tentato dai rami pelagici degli Elleni e dei Macedoni, ai tempi di Giasone e del figliuolo di Filippo. Perciò la storia innanzi all'Evangelio rappresenta successivamente due moti opposti, l'uno dell'Asia verso l'Europa ... terminato colla spedizione di Serse ... l'altro dall'Europa verso l'Asia, principiato dagli Argonauti, da Alessandro e dai Romani, e durante ancora ai dì nostri. Pel primo l'Oriente creò l'Italia e l'Europa ... pel secondo l'Italia e l'Europa sono destinate a redimere l'Oriente. Ma se l'Oriente fu il Primo etnografico universale, non si può già credere che debba esser l'ultimo ... Perciò la finalit  della storia   oggimai un privilegio d'Europa e specialmente d'Italia, suo centro e suo capo»; *Del Buono*, 1843, in *Opere edite ed inedite di Vincenzo GIOBERTI*, Brusselle, Dalle Stampe di Meline, Cans e Compagnia, vol. XIII, 1843, cap. VIII. *Del Buono considerato nelle sue attinenze colla scienza prima e ultima*, 321; *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani*, 1844, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1926, Introduzione e note di G. Balsamo-Crivelli, vol. I, 97-8, la "ruina" dell'impero romano causata, «dal mancamento di un'autorit  religiosa», talch  «ogni culto umano sarebbe perito senza riparo ... se una mano celeste non fosse discesa in aiuto della civilt  boccheggianti, sostituendo la citt  sacra e sacerdotale alla ribalda ed immonda capitale dei Cesari»; *Cenni sulla «Filosofia della Rivelazione»*, 1844-1849, in *Pagine scelte edite ed inedite*, Prefazione e note di Pier Angelo Menzio, Torino 1922, 409 n  21: «Il Cristianesimo come cosmopolitico e perfetto fu la sintesi del Giudaismo, dell'orientalismo e del pelagismo. Tolsse dal primo l'immortalit  della nazione; dal secondo l'immortalit  della specie come una; dal terzo l'immortalit  dell'individuo»; *Del rinnovamento civile d'Italia*, scritto a Parigi nel 1851, a cura di F. NICOLINI, Scrittori d'Italia 14, Bari 1911, vol. III, L. II, cap. X, 209, il cristianesimo: «germe orientale ma innaturato all'Italia da lungo tempo ... E il Cristianesimo ... considerato anche solo filosoficamente, ci si affaccia come il ristauero legittimo dell'Oriente primitivo».

[22] ID., *Del rinnovamento civile d'Italia*, cit., vol. III, L. II, cap. VII, 82.

[23] C. TROVA, *Dei primi popoli barbarici. Epilogo della Storia d'Italia*, dedicata a Giacinta Simonetti, Contessa di Brazza, in *Del Veltro allegorico di Dante e altri saggi*, a cura di C. PANIGADA, Bari, 1932, Scrittori d'Italia, II, cap. 9, 134: «<Costantino> trasferì le imperiali tende fra le mura di Bisanzio, e piantovvi la nuova Roma, che sol dall'antica trasse tutt'i diritti e tutti gli onori ... favola della sua donazione. Questa favola conteneva una gran parte di vero, accennando ad una potest  novella, tutta intellettuale, che in Roma sorgea

fin d'allora, ma che non appariva pur anco agli occhi delle genti». Anonimo, *Poche cose sulla sovranità e governo temporale del Papa*, Roma, Nella Tipografia Rocchetti e C., 1849, con Imprimatur, § II, 16-8, a proposito di Arnaldo da Brescia e del Concilio di Costanza contro Wicleff che asseriva: «- *Che Papa Silvestro, e Costantino, errarono dotando la Chiesa.* – Imperciocchè fu supposizione di S. Bernardo, di Dante, e di altri antichi, come pure di Wicleffo, che S. Silvestro ebbe la dotazione del patrimonio di S. Pietro dall'imperatore Costantino ...», afferma che il potere temporale, necessario, non è in contraddizione con le Sante Scritture; § IV, 48, il governo papale: «non influi sulla nazionalità di quel popolo (*scil. greco*), il quale avvegnachè con buono augurio avesse veduto la sede del Romano imperio trasferita da Costantino in una provincia Greca, nella Tracia acquistata dal genitore del grande Alessandro al regno di Macedonia, pure non potè mai risorgere alle pristine sue epoche illustri ... Ottomani, i quali distrussero l'impero d'Oriente», *Annotazioni*, 62, elenco di «Autori, che trattano dell'origine e giusti titoli del dominio temporale dei Papi, e della civile giurisdizione, ed influenza da loro esercitata sul governo temporale da Costantino fino ai tempi di Pipino», 63, Pipino e Carlo Magno «resero più esteso il dominio temporale del Pontefice»; § III, 26-7, d'accordo con Bossuet e la sua difesa della sovranità papale, a Napoleone Primo Console attribuisce la volontà di cooptare il papa in una lega «offensiva, e difensiva contro gl'Inglesì»; § IV, 50: «... come risulta dalla Storia profana, e dalle divine scritture (citati in nota anche *Dan.* 2 e 8) per riguardo agli Assiri, ai Medi e Persiani, ai Greci, ai Romani» sono molti i mezzi «di cui Iddio nell'ordine della Provvidenza suole servirsi per sollevare, od abbassare or questa, or quella nazione, dividendo, e ragguagliando così fra i popoli i beni della terra, co' quali sa compensare anche le virtù puramente umane». C. CANTÙ, *Della Indipendenza*, cap. LXI, cita il *Codex diplomaticus domini temporalis sanctae sedis, (756-1793)* del padre Agostino Theiner, che data la sovranità dai Pipinidi.

[24] V. GIOBERTI, *A Pio IX. Frammenti (Dall'Italiano)*, s.l. e d., dopo il '49, 16 pp., 11; *Della Riforma Cattolica*, 1856, 28, XX. A. SAFFI, *Lecture sull'Italia date a Londra e in Iscozia nel 1857, Lecture storiche sul Medio-Evo*, in *Ricordi e scritti di Aurelio SAFFI. Pubblicati per cura del Municipio di Forlì*, Firenze, Tipografia di G. Barbèra, vol. IV (1849-1857), 1899, I, 299: «venuto meno, con la vita di Carlo Magno, il tentativo di organizzazione Imperiale-Cattolica, con che egli e la Corte Romana decorarono sotto una specie di ammanto bizantino la barbarie Occidentale ...», 300: «... falsa e terrena estensione della Chiesa ... prima di Carlo Magno ... nuove concessioni di terre fatte alle medesime (*scil.* Chiese) dagl'Imperatori carolingi ...». Cfr. anche *Il Papa. Questioni odierne per Monsignor De Ségur*, versione Italiana, s.d. e l., § V, 6-7, Pipino e Carlo quali iniziatori del governo temporale, e Napoleone I come favorevole. Sarcastico l'Anonimo di *L'Imperatore, Roma e il Re d'Italia*, senza d. e l. (ma a 17 si cita la «spedizione di Roma», del 1849), favorevole a Roma capitale, III, 15: «Se egli (*scil.* il papa) invoca la donazione di Carlomagno, allora gli si risponde: ciò che Carlomagno aveva dato, Napoleone lo ha ripreso».

[25] V. GIOBERTI, *Del Primato morale e civile degli Italiani*, cit., Proemio, 5, i Greci «la cui moltiplice gloria non fu oscurata da una servitù millenare ...», 34, il clero bizantino «sottrattosi alla mite signoria di Roma, soggiacque al dispotico capriccio de' suoi principi», al pari dell'anglicano, del russo e del greco; Parte Seconda, 29: «Il coloniale Bisanzio, sorto sugli avanzi di un borgo tracio, e divenuto in appresso una sontuosa metropoli, campata sui confini dell'Asia e dell'Europa e sedia orientale del romano imperio, ereditò il fiore della greca e della latina coltura, il quale vi perseverò quasi intatto dagli assalti de' barbari. Lande mentre Roma era interamente presa e devastata da Genserico, da Odoacre,

da Alarico, da Totila e da Arnolfo, e soggiaceva per qualche tempo, come il resto d'Europa, alle tenebre feudali ... Costantinopoli illesa dalle illuvioni esterne serbò il tesoro dell'antico idioma ...», 30: «Bisanzio non fece quasi nulla a pro dell'incivilimento morale e religioso d'Europa, ma le lettere costantinopolitane ... furono un'imitazione morta, anziché una creazione viva».

[26] *Roma destinata dalla Provvidenza di Dio per la Libertà dei Papi. Dissertazione di A. Coppi. Letta nell'Accademia Tiberina il Di 10 Luglio 1814. Edizione seconda con Appendice del 12 Aprile 1850*, Roma, Nella Tipografia Salviucci, 1850, 7, l'Italia «passata dal dominio de' Goti a quello de' Greci, altro non aveva fatto che mutare il giogo; e non doveva certamente soffrire di buon grado di essere divenuta una provinciale città dell'Impero di Oriente». In *Antologia*: R., recensione a *Voyages d'Anacharsis etc. Viaggio di Anacarsi del Sig. G.G. Barthelemy nuova edizione ...*, Parigi presso Gueffier Editore, vol. III, N.° VII. Luglio 1821, 169-70: «Dopo 12 Secoli di decadenza, e d'invilimento, dopo sei Secoli della più amara schiavitù sotto il giogo dei Maomettani, hanno tentato i Greci di rompere le loro vergognose catene ...»; *Discorso intorno alla proprietà in fatto di lingua, recitato nella adunanza solenne della I. e R. Accademia della Crusca a dì 13. Settembre 1821, dal Professore G.B. Niccolini*, vol. V, N.° XV. Marzo 1822, 409: «Poscia che Costantin ... (citazione della terzina dantesca). Il nobile orgoglio dei Romani già contento alla realtà della possanza ne abbandonava le cirimonie, e le forme alla vanità degli schiavi d'Oriente: ma sotto Costantino della virtù si perdè ancora l'immagine, e i Romani a tanta viltà ruinarono, che tolsero ad imitare la fastosa bassezza degli asiatici cortigiani (n. 4: "Vedi Gibbon"). Gl'imperatori d'Oriente s'avvisarono nella loro tirannide forsennata ...»; G. MAZZINI, *D'una letteratura europea* (a firma «Un Italiano», vol. XXXVI, N.° 107-8. Novembre e Dicembre 1829, 91-120), in *Critici dell'età romantica*, a cura di C. Cappuccio, Torino 1978, ristampa, capp. XIV, 1829, capp. XI-XII, 211-2, la prima Crociata: «Alla voce d'un Eremita, l'Occidente intero si levò in arme, e si rovesciò sull'Oriente», «... nell'Italia, dove la fiamma dell'incivilimento non s'era spenta giammai ... i Crociati proseguivano a Costantinopoli, dove ancora splendeva, benché fioco, un lume di scienze, e di lettere ... stringevano nuove relazioni cogli Arabi, traendone modi, libri, e scoperte ...», per effetto di questi scambi «... una commozione elettrica parve trascorrere quanto terreno abitato è tra il Polo, e il Mediterraneo ...»; Anonimo, recensione a *Costantinopoli nel 1831, ossia notizie esatte e recentissime intorno a questa capitale ed agli usi e costumi de' suoi abitanti, pubblicate dal cavaliere avvocato Antonio Baratta*, Genova dalla tipografia Pallas, vol. XLVI, N.° 137, Maggio 1832, 4: «Ma da poi che Costantinopoli diventò capitale di vastissimo impero fu, per lo più, governata da principi sospettosi e dispotici ...». *Biografie degli Illustri Fiorentini ... compilate dal dottor Niccolò Carlo de' Conti Mariscotti*, Firenze, Tipografia di Mariano Cecchi, 1847, *Discorso Decimonono. Rinascimento delle scienze, delle lettere, e delle arti*, 87: «La Grecia già decadente, allorchè perdè la sua indipendenza, ed avvoltata nelle sventure, che per lunga pezza oppressero l'Impero Romano, si dileguò per l'intero, allorchè l'Impero d'Oriente dovè soggiacere all'eccidio arrecatogli dalla scimitarra de' credenti di Maometto ...». F.S. BALDACCHINI GALGANO, *Della utilità d'una nuova Storia Letteraria Italiana*, 1849, *Prose*, Napoli, Dalla Stamperia Del Vaglio, 1873, vol. II, 264-5, paragone tra la grandezza «della Grecia dei tempi di Pericle e di quella degli'imperatori bizantini ... fino a che Maometto secondo non pose quivi la sede del suo novello imperio; e la dottrina di Grecia, sterile sulle rive del Bosforo, non diede di be' frutti, se non dopo che ella fu trapiantata in Italia, dove il terreno era acconcio e preparato a riceverla». *Gli Arabi in Italia. Esercitazione*

storica di Davide Bertolotti, Torino, Dalla Tipografia Baglione e Comp., 1858, cap. II, 10, dopo Teja, l'Italia «fu ridotta allo stato di provincia del greco impero, e data, dopo Narsete, in balia alla feccia della Corte di Costantinopoli». C. CATTANEO, *Istoria universale di Leo, «Il Politecnico» 1839-1844*, a cura di L. AMBROSOLI, Torino 1989, vol. III, n. 34, 511: «... il Bizantino ... per mille anni insanabilmente corrotto e vile e stolto, al confronto de' suoi vecchi padri di Maratona ... Anche sotto il regime bizantino la Grecia era inerme, impoverita, avvilita, poco meno che sotto la conquista ottomana». ID., *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, pubblicata sul «Crepuscolo», 4 puntate 17 e 31 ott., 12 e 26 dic. 1858, *Scritti storici e geografici*, a cura di G. SALVEMINI-E. SESTAN, Firenze, 1957, vol. II, n. VIII, 395-7: «Con Diocleziano ebbero principio sette secoli di barbarie, fino al risorgimento dei municipi, verso l'anno mille», a proposito della libertà: «Questo è il divario che passa tra la obesa Bisanzio e la geniale Atene ...», «Già si sa perchè Costantino avesse abbandonato l'Italia ... nuove pompe asiatiche ... Quindi irresistibile nei Cesari il pensiero di trasferire sul limitare dell'Asia la sede dell'Impero, volgendo a tal uopo la stessa poetica tradizione, che poneva in quei luoghi la madrepatria di Roma. Quindi l'Italia tramutata in frontiera, spogliata di quelle difese e di quei privilegi che si riservavano alla sede dei regni ...», «Nella quarta era le città d'Italia sono adunque sottomesse al regime asiatico, subordinate ad una capitale quasi asiatica, civilmente e moralmente associate all'Asia»; *Il Giappone antico e moderno, Pol. IX (1860)*, fasc. XLIX, vol. III, n. III, 61: «L'Asia orientale, al paragone dell'Europa, è come la sterile e inane unità bizantina al paragone della Grecia libera e feconda ...». ID., *Tutte le opere*, a cura di L. AMBROSOLI, Torino 1989, vol. IV, XIX, [Per la Sicilia], dopo il maggio 1849, 734: «I mille anni dell'imperio bizantino furono mille anni perduti alla Grecia; e si chiamarono i tempi bassi», XL, [Prolusione al corso Luganese di Filosofia], 1852, 912, a proposito delle nazioni che, pur avendo «felici attitudini naturali», rimangono «estrane al progresso delle idee»: «Tali furono i Greci medesimi, e nella prisca età dipinta da Omero, e negli inerti secoli della schiavitù bizantina», 921, Atene, la cui gloria «è scritta in eterno nei fasti del genere umano, mentre ignoti alla storia delle scienze sono i cento milioni di servi dell'Austria e della Russia. – La gigantesca unità bizantina durò mille anni, senza gloria. La Grecia federata e libera, che nutrì Omero e Socrate, non morirà mai»; vol. V, t. II, *Interdizioni israelitiche*, 1836, *Origine delle interdizioni israelitiche*, § 8, 54-5, a proposito dell'usura: «Certo quella sventura non era sola. Il regime orientale aveva fatto irruzione nella novella Bisanzio sull'Occidente ... I Goti e gli altri stipendiari federati, fuggendo davanti agli Unni, irruperono nelle disarmate e desolate provincie, non da vincitori come il vulgo degli storici li chiama, ma a modo di vermi che invadono un cadavere. Così nacque la barbarie del medio evo. Il gregge degli scrittori ne dà ora colpa ed ora gloria ai barbari, le cui invasioni ne furono soltanto un fenomeno ed una modificazione. Ma a Costantinopoli venne senza barbari la stessa barbarie. Molti scrittori oltremontani ne accusano non so quale fisica degenerazione dei popoli meridionali da emendarsi con un crocicchio di razze. Costoro avevano genio da scrivere l'istoria dei cavalli e dei cani», *Frammenti di sette*, cap. VI, 345: «... vediamo prevaler sempre i popoli ascendenti e progressivi ... la Grecia d'Omero e d'Aristotele formidabile all'Asia: la Grecia commentatrice e sterile di Fozio e di Gemistio, preda conculcata dell'Oriente e dell'Occidente»; vol. VII, *Cosmologia. Cosmos, mondo, ordine, Scritti di filosofia*, vol. II, 37-8: «Dopo la fondazione di Costantinopoli, nel secolo quarto, il popolo greco andò smarrito nella folla dei popoli Orientali ...», con le invasioni «rimase solo l'impero bisantino detto anche il basso impero, ma in profonda ignoranza ... Quel tempo si chiamò il Medio Evo».

ID., *Della formazione dei sistemi. Letta al Reale Istituto Lombardo il 22 agosto 1860*, in *Scritti filosofici letterari e vari*, a cura di F. ALESSIO, Firenze 1857, vol. II, 312, a proposito dell'ineluttabile decadenza di una nazione dopo la grandezza: «Eccovi la grande unità bizantina ... In tale stato (*scil.* di torpore) giacque per mille anni la Grecia, dopochè all'instancata agitazione delle rivali repubbliche si sovrappose la conquista macedonica e la funerea piramide della unità imperiale»; *Ugo Foscolo e l'Italia*, 1860, discorso pronunciato a Napoli, *ibid.*, 552-593, contro chi ne volle fare stoltamente un campione del dominio papale, 592, a proposito dell'affermazione: «il rimedio vero sta nel riunire in una sola opinione tutte le sette. E' idea cinese, idea bizantina; e per essa la Grecia, sì feconda quand'era piena di sette, giacque per mille anni nel letargo della sepolcrale ortodossia bizantina». G. CARDUCCI, *Per Vincenzo Caldesi Otto mesi dopo la sua morte*, marzo 1871, *Poesie di Giosué Carducci MDCCCL-MCC*, undecima edizione, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, *Giambi ed Epodi*, L. II, XVIII, 463 str. IV: «Ancor la soma/Ci grava del peccato/Impronta Italia domandava Roma,/Bisanzio essi le han dato». Nella sua opera si rinvencono tutti i personaggi e i momenti salienti della storia d'Italia e d'Europa, che sono poi i personaggi stilematici della *translatio*, una concezione cui il Nostro sembra implicitamente rifarsi ne *La Guerra, Rime e ritmi*, 9 novembre 1891, *ibid.*, 968-71, in cui la storia, fatta di sangue e appunto di guerre, seppur «co' numi, co'l mistico avvenire, //con la scienza» (in sintonia con le sentenze di Carlo CATTANEO messe in fronte alla prima edizione ... *Opere*, Firenze, 1891, VI, 333 n., 1030), si svolge da Est ad Ovest, dal «Pàrthenon grande a la tua/casa candida, Vashingtòno», cioè dalla Grecia agli Stati Uniti, passando attraverso «il duello grave ne' secoli/tra l'Asia e l'Europa, onde fulse/a gli ozi barbari luce e vita». Di questo percorso sono indicati quali tappe «gli adoratori del fuoco» e «Persepoli», Medi e Persiani, l'orgoglio di Maratona, «'l bello» Alessandro, il «crocefisso ribelle a Ieova», il «falcato ferro de l'arabo/profeta», il «Flavio Autari» dei longobardi fino «al venturiere (n. relativa, 1030: «E' Vasco Nunez de Balboa, a vista del Mar pacifico, nel settembre del 1513»)//che uscito a vista del Grande Oceano/cavalca l'onde nuove terribili/armato di spada e di scudo/pe'l regio imperio de la Spagna». Tappe finali: «Su le Piramidi/il Bonaparte quaranta secoli/ben chiama» e Roma, indicata tramite la suggestiva perifrasi «tra le mura che il fratricidio/cementò eterne ...».

[27] In *Antologia*: K. X. Y., recensione a *Della colonia dei Genovesi in Galata. Libri VI di Lodov. Sauli*, Torino, Cassano e C., 1831, *Antologia*, vol. XLII, N.° 126, Giugno 1831, 3: «... si prova un misto sublime d'esaltazione e di abbattimento nel contemplare quasi d'un solo sguardo Cesare nelle Gallie, Enrico Dandolo in Costantinopoli, Cristoforo Colombo in America, e Napoleone Buonaparte in Egitto», recensione a *Opere poetiche di Giovanni Colleoni*, Milano, Tip. Ferrario 1832, *Rivista Letteraria*, vol. XLVI, N.° 140, Agosto 1832, 18: «... il ritmo de' cittadini di Venezia in onore di Arrigo Dandolo dopo la conquista di Costantinopoli». A. POERIO, *Enrico Dandolo*, 1836, *Poesie*, a cura di N. COPPOLA, *Scrittori d'Italia* 246, Bari, 1970, XXVII, 76: «Quando, afferrata la sinistra riva/Del Bosforo, sull'alto/Muro pervenne e di terror percosse/La falsa Roma nella qual feriva,/Lui precedente, il congiurato assalto», 77 v. 33: «tiranno bizantin». C. CATTANEO, *Della guerra presso gli antichi e i moderni*, maggio 1839, in margine ad uno scritto di Napoleone, «*Il Politecnico*» 1839-1844, cit., vol. I, n. 21, 265: «Così le poche navi dei Greci e quelle dei Veneti dispersero le flotte dell'Asia e salvarono due volte l'incivilimento europeo». S. BALDACCHINI GALGANO, *Liberazione della Grecia, Ugo da Cortona. Canti*, 1839, in *Poesie di Saverio Baldacchini*, Napoli, Dalla Stamperia Del Vaglio, 1849, vol. II, 85, a proposito di Venezia di

cui tesse le lodi: «... e il Bosforo e le opposte/Prode d'Asia e d'Europa e la novella/Roma, Bisanzio, grideranno ognora/Di quell'antico tuo Dandolo il nome,/Di lui, che seppe dispregiar le ambite insegne/Imperiali e d'Oriente il serto». *A Venezia*, ottobre 1842, in *Canti di un Menestrello Italiano*, Zurigo, Stampato a spese di Meyer e Zeller, 1845, Prefazione, VIII, in Italia «la parola non è libera», 107, nota a piè di pagina: «L'autore di queste poesie, collaboratore di un certo giornale italiano, sottoscriveva i suoi articoli così: D.P.»; L. I, 64-7: «Vinse l'Asia, ed armate a' suoi danni / Espugnò di Bisanzio le mura ... Ch'altri Roma, altri Uzzì la saluta,/E Odalisca, e fenicie del mar». A. ALEARDI, *Le città italiane marinare e commercianti*, 1855, in *Poeti minori dell'Ottocento*, La letteratura italiana, Storia e testi, vol. 58, t. II, a cura di L. BALDACCI-G. INNAMORATI, Milano-Napoli 1963, Venezia, 127, vv. 97-102: «Dall'aquila latina/corse un Lion con l'ale, e il suo ruggito/l'Oriente contenne impaurito ...»; 129 vv. 139-145: «arabe lune ... e su le torri dell'infido Greco/un vecchio ardente e cieco/guiderà la vittoria ...» (n. al v. 142: Enrico Dandolo); Genova, 132 vv. 228-31: «fatta al sultano bizantin sultana:/e poi che d'oro e di fortuna sazi/ebbe i suoi figli, ai popoli largiva/il mondo americano ...» (n. al verso 228, allude all'occupazione di Pera, quartiere di Bisanzio). *Le Ceneri di Daniele Manin*, in *Poesie giovanili di Giuseppe Manini*, Viterbo, Tipografia di Rocco Monarchi, 1873, 13 str. IV: «Surga Venieri e Dandolo/Ed Emo surga ...».

[28] C. CANTÙ, *Storia della città e della diocesi di Como*, 1829-31, Como, Tipografia Editrice Ostinelli, 1899, 3a ed. (recensita da K. X. Y., *Storia della città e della diocesi di Como. Esposta in X libri dal prof. Cesare Cantù*, in *Rivista Letteraria, Antologia*, vol. XXXVI, N° 108. Dicembre 1829, Fasc. I, 60 e vol. XL, N° 12. Dicembre. 1830, Fasc. II-V, 28-9), vol. I, L. I, 41: «Finalmente Costantino il grande, stanco d'essere italiano, trasportò la sede dell'impero a Costantinopoli», 45: «Ogni cosa volse al peggio dacchè Costantino trasportò la sede a Bisanzio ...»; *Storia Universale scritta da Cesare Cantù*, 1838, Torino, Presso gli Eredi Giuseppe Pomba e C., 1839, Epoca Sesta, 46; *Sulla Storia universale. Discorso*, in *Storia universale*, vol. I, 1884 (127: "Milano, 1838"), Epoca VI. *Da Cristo a Costantino*, 95-6: «Ed ora ancora una dottrina venuta dall'Asia, che dovea non soggiogare, ma convertire l'Europa, congiunge la verità politica colla religiosa ... e un nuovo elemento s'introduce nel racconto, la storia della Chiesa ... nella serie <degli imperatori> ora prevale l'Occidente con Traiano e Marc'Aurelio, ora l'Asia rivive con Comodo ed Eliogabalo ... Il trasporto della sede di Pietro ...». Il motivo del "trasporto", ad opera di Dio, «della sedia di Pietro in Roma», che segna la pienezza dei tempi (seppur bruttata dalla corruzione della «regina del Tevere»), ultima tappa della *translatio imperii* per il mondo antico, dall'Asia, culla dell'umanità, secondo la consueta filiera Assiri-Medi-Persiani-Grecia-Roma, viene ripreso dal P. Bernardino CUSMANO ne *I destini del regno di Gesù Cristo e di Roma Sua Capitale*, Milano, Tipografia Arcivescovile, 1871, cap. IX. *I destini di Roma*, 48-9.

[29] Dal "primo libriccino" in 3 volumi, dedicato «alla lombarda gioventù cui stringe amore del loco natìo» (cfr. vol. XI, 1886, *Congedo*, V) fino alla "Decima edizione torinese interamente riveduta dall'Autore e portata sino agli ultimi eventi", Torino, Unione Tipografica-Editrice, 1884-1889, in 12 ponderosi volumi, usata nel presente lavoro, ci sono la ripresa, in 35 volumi, del 1847 (con indirizzo ai *Giovani Italiani*, «alla vigilia di quello scotimento italiano, che non fu già il motore, ma il preludio del sovvertimento universale», come afferma il Direttore dell'edizione definitiva, Luigi Moriondo, vol. I, 1884, 3-15) e del '62.

[30] C. CANTÙ, *Storia universale*, vol. III, 1886, L. VI, capp. XXIX. *Pace e Costituzione della Chiesa*, 579: «Costantino doveva meritare il nome di grande da chiunque sa far merito a un principe di accettare le novità mal fin allora combattute»; XXX. *Sincretismo religioso*, 599, incipit: «Quantunque l'Impero durasse tuttavia unito, già poteva però sentirsi quella divisione, che prima Costantino, poi la guerra effettuò tra il Greco, il Latino e il Barbaro»; L. VII, cap. III. *Costantino*, 708-18, in particolare 710, dove aggiunge: «Dicono che già Augusto pensasse la sede dell'impero da lui fondato trasferire nei campi ove Troja aveva un tempo dominato lo sbocco dell'Ellesponto ... Né al mondo si troverebbe città meglio disposta a capitale di un grande impero. Collocata com'è a confine dell'Asia e dell'Europa ...», 711-2: «Ad abbellirla ... rinnovò le ingiustizie della Roma antica, trasportandovi quanto di meglio offriva l'Impero ... Sebbene Costantino non trapiantasse a Costantinopoli tutto quanto possedevano di buono e decoroso Roma e l'Italia ... A Roma non fu tolto il primato; anzi il titolo di cui vantasse Costantinopoli fu quello di colonia, e prima e prediletta figlia di Roma». Sull'operato di Costantino si dilunga l'Anonimo compilatore di *Studi sulla Storia degli Ebrei, Indiani, Egiziani, Fenici, Greci, Cinesi, Romani, Etruschi, ec. ec. ec. Opera compilata su quella di Cesare Cantù e su gli ultimi lavori storici tedeschi*, Torino, Dalla Tipografia degli Artisti riuniti 1845, vol. III, Epoca VII, capp. III. *Costantino*, 395-9, in particolare 396-7, la divisione dell'Impero operata da Diocleziano, la scelta di Bisanzio «a confine dell'Asia e dell'Europa», in linea con la politica di Augusto, che avrebbe voluto «trasferire la sede dell'impero da lui fondato» a Troia, «Sebbene non crediamo che Costantino trapiantasse a Costantinopoli tutto quanto di buono e decoroso Roma e l'Impero, l'avervi però posta sede ... <fa di> Costantinopoli ... colonia, e prima e prediletta figlia di Roma ...»; XVII. *Considerazioni sulla caduta dell'Impero Romano*, 552, i successori di Costantino «abbandonarsi alla corruttela d'una Corte all'asiatica ...», 558, dopo il giudizio negativo sulla divisione operata da Diocleziano: «Peggior partito ebbe questa delle cose sue allorché Costantino trasferì sul Bosforo la sede ... Che la traslocazione della sede fosse opportuna alla durata dell'impero, l'attestano i dieci secoli che Costantinopoli sopravvisse; ma fra le due metropoli entrò gelosia»; vol. IV, dedicato a Gino Capponi, Epoca VIII, cap. II. *Impero d'Oriente e Persia da Teodosio II a Giustino*, 42: «vita tapina» dell'Impero d'Oriente; *Epilogo*, 238: «che in Oriente usurpa tuttavia il titolo d'imperio romano, cadavere vestito di porpora, si regge di vita artificiale per l'immensa opportunità della sua metropoli ...». Questa compilazione potrebbe essere, almeno in parte, fonte delle successive edizioni della *Storia universale* del Cantù, data la consonanza alla lettera di molti passi (il vol. I è una riproposizione delle Epoche I-III della *Storia Universale scritta da Cesare Cantù*).

[31] ZANOTTI, recensione a *Dell'istoria di Milano del cavaliere Carlo de' Rosmini roveretano*, Tomi quattro in 4. Milano 1821 dalla Tipografia Manini e Rivolta, *Antologia*, vol. III, N.° IX. Settembre 1821; nell'*Introduzione* della medesima, sulle «cause della decadenza del romano impero», dopo il rimando canonico a Diocleziano, 490-1: «Costantino ... si determinò di abbandonare Roma per sempre, e di fondare un'altra città che in grandezza e in magnificenza la pareggiasse, o soverchiasse, i cui abitanti tutti si riconoscessero, e adorassero il vero Dio ...», 492: «... ma da che Costantino trasportato ebbe la sede dell'impero a Costantinopoli ...».

[32] C. CANTÙ, *Sulla Storia universale: Discorso*, Epoca XII. *I Comuni*, 102, mentre in Occidente il medioevo favorisce la nascita delle nazioni, con l'affermarsi delle lingue nazionali («l'italiano si svolge dal latino ...»), al contrario «l'Oriente custodisce la

morta erudizione e i documenti scritti, senza saper trarne pur una favilla»; *Storia universale*, vol. IV, 1886, L. IX, *Epilogo*, 371: «Lo Stato, che in Oriente usurpa tuttavia il titolo d'Impero romano, cadavere vestito di porpora, si regge per l'immensa opportunità della sua metropoli e per la tradizioni degli ordinamenti antichi ... N'esce il più grande sforzo che mai si facesse dai Romani, di ricomporre l'unità con un codice: ma l'Impero è scisso da interni dissidi e da eresie»; vol. V, 1887, L. X, capp. XVI, 205: «despoti erano gli imperatori d'Oriente, che pretendevano imporre ai sudditi come credere e pregare»; XVIII. *Impero d'Oriente*. – *Lo scisma*, 241, incipit: «Si basso era l'Impero Orientale, che potemmo fin qui descrivere le vicende d'Europa senza quasi menzionarlo, malgrado che continuasse a pretendersi erede dei diritti dell'Impero Romano»; *Epilogo*, 345, chiusa: «In disparte frattanto camminavano gl'imperi di Costantino e di Maometto. Nel primo vi è movimento, ma come in un cadavere che imputridisce; porta l'orgoglio antico nelle sofisticate dispute, nella pretensione di regolare le coscienze, nel rifuggire da quell'unità cristiana, che forma la forza dell'Europa. L'altro si scompone anch'esso fra dinastie che sorgono e si sbalzano a vicenda ... edificano, ma senza fondamenti»; vol. VI, 1887, L. XII, cap. III. *Quarta Crociata. 1202-4*. – *Imperatori franchi a Costantinopoli*, 71, decadenza morale di Costantinopoli, 73-4, sua distruzione ad opera dei "Latini"; *Epilogo*, 431: «Il vanto della civiltà era disputato tra Roma, Costantinopoli e Bässora. Ma Costantinopoli, incatenata alle forme pagane tra cui era nata, pretendeva concentrare i poteri politici e religiosi nel sovrano ... i successori di Costantino ... despoti, insensati ...».

[33] ID., *Storia*, vol. I, Epoca XIII, 58; *Sulla Storia universale: Discorso*, Epoca XIII. *Caduta dell'impero Occidentale, 1270-1453*, 103-4: «I papi stessi, dopo Bonifazio VIII, dimenticano la sublime loro destinazione civile, e il trasporto della sede ad Avignone segna il declino della morale loro potenza. Il grande scisma ... Gli effetti della disunione si sentono nella prevalenza dell'Asia. Un'orda di Turchi, mossa due secoli prima dalle rive del Caspio, aveva tolto ai Mameluchi l'Egitto, e ai Greci le province una ad una, e minacciato Bisanzio; infine arriva ad assidersi sul trono de' Costantini, soggioga la Grecia, minaccia l'Europa. Questa, destituita d'unità, mal saprebbe resistere, se il clima istesso non isvigorisse i Turchi, e la Provvidenza non negasse loro un terzo Maometto. Dalla sottoposta Bisanzio un'invasione di nuova foggia ... Siamo dunque nei tempi moderni; l'Europa è oggimai qual dev'essere; che se i Mongoli signoreggiano ancora la Russia, la penisola iberica abbattè lo stendardo del profeta dalle moschee di Granata». Stessa valutazione in L. DI BREME, *Intorno all'ingiustizia di alcuni giudizi letterari italiani*, 1816, in E. BELLORINI, *Discussioni e polemiche sul Romanticismo* (1816-1826), Bari, 1943-XXI, Scrittori d'Italia 191, tomo I, IV, 43: «spuri greci ... astiosi e incomodi bizantini», che hanno portato in Italia «Omero, Anacreonte, Senofonte, Aristotele ecc., onde ogni età seguente imparasse ad emularli».

[34] F. BENEDETTI, *Ode VI. Pel ritorno del Granduca Ferdinando III in Toscana*, 1814, in *Opere*, cit., vol. II, 288: «medicei tempi/Che ricovrâr dalle ruine argive/E dal Lazio le Muse fuggitive». G. NICCOLINI, *Sulla poesia tragica e occasionalmente sul Romanticismo. Lettera di un buon critico e cattivo poeta ad un buon poeta e cattivo critico*, Conciliatore, 3 giugno 1819, in E. BELLORINI, *Discussioni e polemiche sul Romanticismo*, cit., tomo II, X, *Quinta*: «Non fu che alla caduta dell'impero greco ... che ... s'introdusse nella nostra letteratura lo spirito antico, portatovi da quei greci che a noi giunsero fuggitivi dalle rovine di Costantinopoli ...». G. LEOPARDI, *Zib.* 998 (29 Aprile 1821): «... quei greci che vennero in Italia nel trecento, e dopo la caduta dell'impero greco, nel quattrocento ...

portavano qua il loro Omero, il loro Platone e gli altri antichi, non come risorti o disseppeiliti tra loro, ma come sempre vissuti», *Zib.* 3174 (15 Agosto 1823): «... tanti esuli, secondo quel tempo, dottissimi, che fuggendo la turca tirannide, si erano sparsi per le altre parti d'Europa, portando i greci codici e la greca letteratura ...», in *Zibaldone di pensieri*, a cura di F. FLORA, cit., vol. I, 669, vol. II, 303. Avv. Salvagnoli, *In occasione dell'apertura del nuovo Teatro Della Fenice nel castello della Lastra a Signa. Sciolti*, Firenze, Presso Niccola Fabbrini, 1828 (la paternità del componimento, recensito da K. X. Y., *Antologia*, vol. XXX, N.° LXXXVIII. Aprile 1828, 109-10, risulta dall'*Indice* in fine di volume), 3: «L'operosa Fiorenza ambite vesti/Ai rudi preparava Angli e Francesi;/Ed i broccati ai Re donava, e molli (catacresi)/Seriche bende all'oriental tiranno ... E fra l'unnica notte rifulgendo/Di saper greco sola, ospite ai figli/Di Grecia serva a lor l'eterno esilio/Molcea ...». In *Antologia, Proemio*, vol. I, *Gennajo, Febbrajo, Marzo 1821*, Firenze, Tipografia dei Fratelli Jacopo e Luigi Ciardetti, MDCCCXXI, 3-4, all'interno di una *translatio studii* secondo la filiera Egitto-Grecia-Roma- «estermio generale dei libri per l'invasione dei settentrionali» - Arabia- «ospizio accordato ai dotti di Grecia, che fuggirono la dominazione dei tartari» (*scil.*, Turchi); L. CICOGNARA, *Monumenti dell'architettura antica. Lettere al Conte Giuseppe Franchi di Pons*, Pisa 1820, vol. VII, N.° XIX. Luglio 1822, Estratto del Tomo III, 90, a proposito del Conte Napione, citato Le Roy, illustratore dei monumenti greci, secondo il quale l'esodo dei fuoriusciti greci da Costantinopoli non è causa della ripresa delle arti in Europa, dovuta invece «a LEUR GENIE SEUL»; A. MUSTOXIDI, *Alcune considerazioni sulla presente lingua de' Greci*, vol. XVII, N.° LI. Marzo, 1825, 63-4: «La scimitarra di Maometto franse lo scettro greco ... ma un drappello di uomini eruditi e filosofi, custodi del fuoco sacro della sapienza, il recò in Italia prima che spento fosse nel sangue, e di qua esso si diffuse pel mondo intero»; C. LUCCHESINI, recensione a *Istoria della letteratura greca profana, dalla sua origine sino alla presa di Costantinopoli...*, cit., 18-29, *passim*; Lettera I. *Intorno all'educazione italiana, considerata ne' secoli passati. Antonio Benci al suo amico Enrico Mayer*, Firenze a dì I di Aprile 1826, vol. XXII, N.° LXIV. Aprile, 1826, 103-29, in particolare 104-5, 112-4, 128, carrellata storica della medesima, da Roma, di cui tesse le lodi, alle recenti benemerienze in merito di Leopoldo I, passando attraverso le invasioni barbariche (quando Roma venne «fatta serva da non libera gente»), le Crociate, «ostilità» dell'Europa nei confronti dell'Asia, il crollo dell'Impero d'Oriente con attenzione particolare alla servitù della Grecia e all'ospitalità concessa dall'Italia agli esuli di Costantinopoli, la signoria di Lorenzo de' Medici, il «Pericle fiorentino» (di cui sottolinea però anche i demeriti), la Rivoluzione francese e la vicenda napoleonica, sbrigativamente e negativamente etichettate come «le grandi rivoluzioni della Francia»; K. X. Y., recensione a *Storia dell'Impero Ottomano compilata dal cav. Compagnoni*, Livorno Tip. Masi 1829, vol. XXXIV, N.° 101. Maggio 1829, 136, decadenza e caduta di Costantinopoli con l'aggiunta: «I padri nostri, ricevendo dai fuoriusciti bizantini le opere immortali dei sommi ingegni ...». S. BALDACCHINI GALGANO, *Claudio Vanini o l'Artista. Canto*, 1835, in *Poesie*, cit., vol. II, 10: «Arti gentili, che fermâr le sedi/Su le rive del Tevere e dell'Arno». M. PIERI, *Storia letteraria. Lezione Terza. Letteratura in Italia dopo la caduta di Costantinopoli*, cit, 391-3: «la caduta ha, come alcuni affermano, notabilmente contribuito a far risorgere le Lettere in Europa», anche se il suo «primo albore» risale alla fine del sec. XIII, con le Crociate e Petrarca. V. GIOBERTI, *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani*, cit., vol. II, 114: «... fuoriusciti bizantini, che ... in Italia ... recarono la sapienza ellenica; cosicché la Grecia distrutta e sperperata dai Turchi ...» rivive nelle loro reliquie. C. CATTANEO,

*Ideologia delle genti, Tutte le opere, cit., vol. VII, cap. XIII. – Delle idee nell'Europa primitiva, cap. XIV. – Delle idee nell'Europa moderna, 428 punto 10: «... molti libri, ch'erano giaciuti infruttiferi per un migliaio d'anni nell'impero bizantino, furono studiati con fervore, appena che li esuli greci li portarono in Occidente». L. CARRER, *Alle Arti, in Poesie di Luigi Carrer*, Firenze, Felice Le Monnier, 1859, 245, l'ospitalità a Roma e Firenze, con lode alla Grecia «madre/Dell'arti e dell'ingegni». *Guttenberg. Dramma storico di Pietro Rotondi*, Milano, Coi Tipi di Luigi di Giacomo Pirola, MDCCCXLVI, 12: «... i dotti di Grecia, sgomentati dalle imminenti orde dei Turchi, ed allettati dal favore delle repubbliche e delle corti italiane, vi si trasferivano in numero sempre crescente ... così che, allorquando l'impero d'Oriente soggiacque alla fine, e da Bisanzio a Corinto ebbe la scimitarra portato il più duro servaggio e la più funesta barbarie, le Muse greche trovarono in Italia una nuova patria ... Così la dottrina greca fu per la seconda volta salvata in Italia». *Biografie degli Illustri Fiorentini ... compilate dal dottor Niccolò Carlo de' Conti Mariscotti*, Firenze, Tipografia di Mariano Cecchi, 1847, *Discorso Decimonono. Rinascimento delle scienze, delle lettere, e delle arti*, 89: «seconda epoca Italiana gloriosa per le scienze, lettere ed arti è il secol d'oro d'Augusto ... l'Italia divenne nuovamente il centro della civiltà e della dottrina. Cadeva l'impero greco, e i dotti di quello sfuggiti al ferro dei Maomettani ricevevano ospitalità nella nostra Toscana, in Firenze». Si veda anche Anonimo, *Frammento poetico riguardante Napoleone Bonaparte scritto nell'anno 1828 ed ora uscito alla luce con note dell'Autore*, Italia 1837, Canto VI str. 68, l'Etruria, cioè la Toscana: «Lunga stagion dappoi nei ceppi giacque/Onde barbara man gl'Itali strinse,/Ma pria d'ogni altra a civiltà rinacque/Che del greco saper ai fonti attinse,/Ricovrando dell'ultima sciagura/Quando fuggì le Bizzantine mura»; T. GARGALLO, *Di alcune novità introdotte nella Letteratura italiana. Lezione del Marchese Tommaso Gargallo all'Accademia della Crusca*, Milano 1838, 14, Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini, Francesco Filelfo e Guarino veronese «accorrevano a trasportarle (scil. le Muse) da Bisanzio al loro antico soggiorno», passo forse dipendente da U. Foscolo, *Discorso Primo, in Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, Edizione nazionale delle Opere, vol. VI, a cura di G. GAMBARIN, Firenze 1972, 273: «Alessandro Guarino, Poggio e co' greci fuggitivi di Costantinopoli non perdonavano nè a vigilie nè a viaggi per restituire le greche lettere»; S. PELLICO, *Dell'indole delle istituzioni scientifiche nel secolo decimonono. Discorso del professor Quirino Viviani, letto nell'I. R. Istituto di filosofia della città di Udine*, 8 Agosto 1819, *Il Conciliatore. Foglio scientifico-letterario*, a cura di V. BRANCA, Firenze 1854, Anno II-vol. III, 170-1: «le dottrine degli Arabi che avevano seggio allora nell'Occidente, non che le lettere greche che emigravano da Costantinopoli, trovarono campo fecondo in Italia onde germogliar vigorose ...»; recensione a *Studj sulla storia delle arti, ossia Quadro dei progressi e della decadenza della scultura e della pittura presso gli antichi durante le rivoluzioni che agitarono la Grecia e l'Italia, opera di P.I. Dechazelle. Prima versione italiana*, Articolo II, *Biblioteca Italiana*, Anno XXII (1837), t. LXXXVI, 44, «risorgimento delle belle arti ... <favorito dai> letterati di Costantinopoli» (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. III, *La Rivoluzione francese e la vicenda napoleonica in poeti e scrittori coevi a V. Monti: schemi e stilemi della translatio*, 149, n. 461; cap. V, 172 n. 531, 180 n. 557).*

[35] Sul tema, cfr. G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna, 2006, capp. II. *Genesi di una leggenda*, 2, 65-6, 69, III. *Scoprire un falso*, 124, Valla: “*totius Italiae multarumque provinciarum cladem ac vastitatem ex hoc uno fonte fluxisse*”; VIII. *Polemica e filologia*, 151, lo «scritto ... venne incluso nel 1554 in un *Catalogo degli heretici*

dall'Inquisizione di Milano e Venezia e quindi nell'*Index librorum prohibitorum* pubblicato sotto Paolo IV nel 1559 ...», come nell'Indice di Pio VI (1786) e di Leone XIII (1881).

[36] C. CANTÙ, *Storia universale*, vol. III, 1885, L. VII, cap. IV. *Affari religiosi*, 719-20: «Tardi si narrò che l'imperatore, mondato dalla lebbra e battezzato da papa Silvestro, cedesse a questo e ai successori la sovranità di Roma, dell'Italia e delle provincie d'Occidente. L'atto, foggiato, a quanto pare, nell'VIII secolo, e inserito nelle *Decretali* dal falso Isidoro, parve assegnare remotissima antichità e legittimo principio alla dominazione temporale dei papi», n.1: «In Roma ancor pagana il pontefice romano dava già impaccio ai Cesari; era loro suddito, essi potevan tutto contro lui, egli nulla contro loro, eppure non potevano mantenersi a fianco di essi. Leggevasi sulla sua fronte *il carattere d'un sacerdozio sì eminente, che l'imperadore, il quale portava il titolo di sommo pontefice, il soffriva in Roma men pazientemente che nell'esercito un Cesare il quale gli disputasse l'impero* (Bossuet). Una mano nascosta li respingeva dalla città eterna per darla al capo della chiesa eterna. Forse nell'animo di Costantino un principio di fede e di rispetto mescolavasi a tale disagio: ma non dubito che tal sentimento contribuisse alla determinazione sua di mutar la sede, più che i motivi politici supposti. Il ricinto stesso non poteva chiudere l'imperatore e il pontefice, e Costantino cesse Roma al papa. La coscienza infallibile del genere umano non l'intese altrimenti, e di qui la *verissima favola* della donazione ... I moderni sclamano alla falsità ... Non v'è dunque cosa così vera come la donazione di Costantino» De-Maistre, 730.

[37] L. CARRER, *A Sacro Pastore*, 1842, in *Poesie di Luigi Carrer*, Firenze, Felice Le Monnier, 1859, *Poesie di vario metro*, 325.

[38] C. CATTANEO, [Versi] *Dalla Svizzera*, 1852, in *Tutte le opere*, cit., vol. IV, XXXIX, 907-8, 1025 n. 6: «Gli imperatori malvagi e inetti ("Neroni") si servivano dell'Italia senza offrirle alcun beneficio, gli imperatori capaci e seri ("Costantini") non guardarono più all'Italia come alla parte più importante del loro Stato», così il curatore; *Asia minore e Siria*, *Pol.* IX (1860), fasc. XLIX, in margine a *Asie Mineure et Syrie*, Paris, Levy 1858, della Principessa di Belgioso, in *Scritti storici e geografici*, cit., vol. III, 88-90, confutando l'accusa di barbarie rivolta ai Turchi dell'Impero Ottomano: «Vi è un fatto a cui l'Europa non pensa. L'Oriente oggidì è in uno stato simile a quello in cui fu l'Occidente par tutto il medio evo. Dopo Costantino, per un migliaio d'anni, le città d'Europa giacquero ruinate ... Ricordiamoci che ciò che vi era di men barbaro allora fra di noi erano i regni invasi dai musulmani ...».

[39] ID., *La politica di T. Campanella*, (sulla datazione, cfr. Nota, 11-2), in *Scritti filosofici letterari e vari*, a cura di F. Alessio, Firenze 1957, vol. II, cap. III, 237.

[40] N. TOMMASEO, *Napoleone, e Diocleziano*, 1850, in *Italia, Grecia, Illirio, la Corsica, le isole Ionie e la Dalmazia*, in *Scritti editi e inediti sulla Dalmazia e sui popoli slavi*, Edizione nazionale delle Opere di Niccolò TOMMASEO, vol. II, a cura di R. CIAMPINI, Firenze 1943, XI, 26; *Del presente e dell'avvenire*, 1851, *ibid.*, vol. IV, t. II, a cura di O. MORONI, Firenze 1981, cap. X. *Destini d'Italia*, 323-4. Di parere opposto C. BALBO, *Sommario della Storia d'Italia*, Scrittori d'Italia, vol. 50, a cura di F. NICOLINI, Bari 1913, t. I, 80, che giudica lungimirante l'azione di Costantino, dettata dal desiderio di «avere una grande, degna ed opportuna residenza in quell'impero Orientale già istituito da Diocleziano ... Che tal fondazione, tal sito fosse opportunissimo, è dimostrato dal fatto, dall'essere caduta poi Roma, non Costantinopoli mai, sotto a quelli od altri barbari settentrionali, dall'aver durato l'impero colà poco meno che mille anni più che a Roma» (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. VI, 203).

[41] F. DE BONI, *Del Papato. Studi storici*, 1850, in *Scrittori politici dell'Ottocento. Giuseppe MAZZINI e i democratici*, La letteratura italiana, Storia e testi, vol. 69, a cura di F. DELLAPERUTA, Milano-Napoli 1869, I, 1025, 1027 (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. I, 61 n. 165). G. MONTANELLI, *La Tentazione. Poema drammatico*, Parigi, Tipografia di L. Martinet, 1856, 108 pp., preceduta da *Lettera a Ary Scheffer*, Parigi, 28 maggio 1856, XI pp. (recensione in C. CATTANEO, *Scritti letterari, artistici e vari*, cit., vol. II, 154-64); Canto III. *La tentazione sacerdotale*, 28, Ildebrando e Satana: «... e Ildebrando su regal sgabello/Dagli angioi sorretto in Campidoglio,/Calcherà di Lamagna il basilisco», 32, Satana: «Simoneggiano adulteri leviti ...», 33, Satana: «Ma di popoli e di re nell'ombra erranti/Il passo illuminar, face latina./Pria vendette pagane ebbre di sangue;/Poi Costantin d'ippocrita tutela/Largo alla Chiesa, e sol vago d'impero/Consacrato da vescovi vassalli;/Infin questa che or piangi emula rabbia/Dei nuovi imperator dell'Occidente,/Ribellanti alla man che di romano/Paludamento lor polvere vestia», 36, Ildebrando: «Il sacerdote imperator son io ... Seguite, o macilenti eroi del chiostro./La monacal possanza al Campidoglio! ...»; Canto IV. *Guerre cristiane*, 42, Cristo: «Vedi come catene e stragi accresca/L'ambizioso sogno di Ildebrando!/Infuria contro Roma ira tedesca ...».

[42] (*Dono per Nozze*) *Eloisa Lercàri. Poemetto di Achille Albini*, per le nozze del fratello, Fano, Pe' Torchi di Giovanni Lana, 1857, 55 pp. con *Imprimatur*; Canto Primo, 5-6: «Contro il corso del ciel l'Aquila volta/Già Costantino avea ... Ma sul pio vincitor d'Elena figlio/Fu di Silvestro la vittoria ... Magno Imperador ...» (*Note al Canto Primo*, 51: «Quando Costantino trasportò la sede dell'Impero a Bisanzio ...»), «E allorquando/Del gran Cesare suo vedova Roma/Incontro alla barbarica ruina/Sole opponeva l'Aquile deserte./E l'ombra di un gran nome, e i vizi tutti/Che a lei diè morte (eco montiana)/Unto Re Carlo Imperador Romano./Sorse possente in nome, ed in virtude/La Cristiana Repubblica – Ma l'opra/Di Costantino in danno era frattanto ...»; Canto IV, 48, la caduta della «regal Bisanzio ... “Città di Costantino”, la “greca Roma”, cui porge aiuto solo “Adria”, Venezia, caduta causata dai sofismi ... bizantini e dallo scisma (cfr. Canto I, 7-8: «Il Greco Genio ai barbari fatale/Ora non più ... Ma un guerreggiar di motti, e di sofismi/Già di dannato error forte, e di scisma»)» (*Note*, 50, a proposito delle dispute cita C. Cantù: «Maometto avrà già aperta la breccia nei baluardi della seconda Roma, e quei ringhiosi disputeranno se la luce comparsa sul Taborre fosse creata, od increata»), e poi per opera di tutti i seguaci del “Profeta”, l'arabo ladrone/E il Musulmano cavaliere ... Il Giannizzero, il Trace, e il Saraceno».

[43] Anonimo, *La Repubblica Italiana del 1849. Suo Processo*, Quarta Edizione, Napoli, All'Uffizio della Civiltà Cattolica, 1850, capp. XXVIII, 93: «Costantino riconoscendo alla Chiesa per legge la facoltà di possedere ... faceva giustizia e non grazia», LII. *La Repubblica Romana Apostolica*, 184-5: «La storia di ben quattordici secoli ci convince che i guai politici di Roma sorsero da tre cagioni, che furono gl'imperatori d'Oriente, gl'imperatori d'Occidente, e il fantasma dell'antica Repubblica evocato di tratto in tratto da Cencio sino a MAZZINI. Le aquile romane cominciavano ad abbandonare Roma, volando col figliuol d'Elena a Bisanzio ... Cadeva il settimo secolo, e l'impotenza ... Nell'800, quel connubio era confermato da Carlomagno ... Eguali sciagure crearono in seguito a Roma gl'imperi d'Occidente ... Quale fu l'errore comune agl'imperatori d'Oriente e d'Occidente? Fu il disconoscere che sulle rovine dell'antico imperio quella Provvidenza, che aveva restaurato il mondo spiritualmente, veniva edificando un imperio sacerdotale e regio, per restaurarlo civilmente».

[44] *La Corte di Roma e il Vangelo. Parole di R. D'Azeglio*, Firenze, Presso i Fratelli Martini, 1859, 32 pp.; 11: «apocrafa donazione dell'imperator Costantino», 13: «... vedrà i primi papi inginocchiarsi avanti agl'imperatori, come Stefano II, Adriano e Leone III avanti a Pipino e a Carlomagno», 14: «Italia sconvolta dalle mene dei sovrani di Roma ... chiamando alternamente a giostra sul nostro suolo soldati d'ogni nazione, senza eccettuare i Turchi ...». Il Patrimonio di San Pietro viene additato come causa della perdita al cattolicesimo di Germania, Svezia, Olanda, Inghilterra in *Roma e l'Impero ed il potere temporale del Papa. Risposta di un Italiano all'Autore dell'opuscolo «Il Papa e il Congresso»*, Genova, Enrico Monni Editore, 1860, a firma "L.P.", 48, ultima; 9-10: «Prima di Costantino, e potremmo dire prima di Pipino, il papa non era re di Roma, padrone del Patrimonio, che, con nuovo genere di bestemmia, venne detto di S. Pietro. Eppure anche prima del fabbricatore della capitale bizantina, prima dell'usurpatore del trono dei Merovingi ...», 14: «Il potere temporale del papa; questo funesto legato di Costantino e di Carlo Magno che spingeva quei papi ad essere tedeschi, spagnuoli, francesi, alleati dei Turchi ...», in riferimento a Giulio II e la Lega di Cambrai, Papa Borgia etc. Stesso motivo in *Un Genio delle Rivoluzioni d'Italia e delle sue Vittorie dal 1799 al 1860, di Luigi Ciccaglione Giudice del Tribunale Civile e Correzionale di Lecce*, Lecce, Tipografia del Commercio, 1869, dedicato «All'Onorevole Pietro Moffa già Deputato del Parlamento Italiano», sorta di compendio delle vicende risorgimentali; *Cenno sulle Rivoluzioni Italiane dal 1799 al 1860*, 11: «Ci manca Roma, Capo e Cuore della nostra Penisola, che con i Papi santi de' primi secoli purgò il Santuario ... ma quando i Vicarii di Cristo vollero essere anche re furono sempre in guerra con i Romani, e chiamarono le armi straniere a danno dell'Italia».

[45] F. MISTRALI, *Dio e Popolo. Idee di un Rivoluzionario al Congresso del 1860*, Milano, Tipografia Scotti, 1860, II, 12-3: «Roma, regina eterna, predestinata al primato civile delle nazioni, accoglieva nella sua cerchia il gran Sacerdote di Cristo, l'Apostolo pescatore ... Costantino imperatore presso a cadere, ebbe d'uopo di guadagnarsi legioni ormai tutte convertite ... il battesimo di lui salvò l'impero ... costui ebbe Roma, come molti secoli appresso Enrico IV ebbe Parigi per una messa ... la cessione di Roma fatta da Costantino alla supremazia dei pontefici quali rappresentanti di una maniera di repubblica teocratica, fosse, più che altro, effetto di un accordo (*sic*) preventivo in compenso dell'alleanza», cosicché «... il papa diventò il cancro roditore della povera Italia, il pontificato e il sacerdozio la lebbra della Chiesa», 15: «Il potere temporale è la rovina della religione ... O Papa, o Re!»; IV, 25; V, 28: «VITTORIO EMANUELE, *Re galantuomo* ... fida nell'avvenire, e la croce di Savoja, mistico palladio della redenzione d'Italia, sfolgorerà trionfante dal Campidoglio, segno a tutti i popoli dell'era novella».

[46] *Discorso pronunciato da Monsignor Vescovo di Poitiers nella sua Chiesa Cattedrale li 11 Ottobre 1860 in occasione del servizio solenne pei Soldati dell'Armata Pontificia morti durante la guerra*, Versione dal Francese, Roma, Tipografia di Tito Ajani, I, 6: «... la sovranità pontificia, deposta in germe colla salma di Pietro nelle catacombe del Vaticano, compare a fior di terra ai tempi di Costantino, per crescere ed ingrandire a vista d'occhio nell'età successiva ... e procura la libera effusione della verità e della grazia, l'esercizio indipendente del ministero Sacerdotale e della giurisdizione ecclesiastica dall'uno all'altro polo dai giorni di Carlomagno», 9: «se c'è una minaccia per Roma da parte di un principe qualunque anche nel caso che questo principe, invece di portare il turbante di Maometto si fregiasse della corona di Cipro e di Gerusalemme levatevi soldati di Cristo. Poichè Astolfo, poichè Desiderio son ricomparsi, sorgete grandi ombre di Pipino e di

Carlomagno! O se, per misteri che noi non vogliamo investigare, la spada di Pipino e di Carlomagno rimane chiusa nel fodero; se i battaglioni francesi non possono varcare i monti ed i mari se non per assistere passivi ed immobili all'invasione sacrilega de' nuovi Longobardi ...». «Nabucco Sabauda» chiama Vittorio Emanuele l'autore, probabilmente P. PEREGO, de *Il Cannone e la Giustizia*, Estratto dalla *Gazzetta di Verona* N.° 72 del 26 Settembre 1860, 4 pp., 2 (numerazione mia). Cfr. anche G. F., *La Chiesa al Tribunale della Diplomazia. Osservazioni sulle teorie, e sui fatti esposti dal Sig. Ministro degli Esteri a Parigi ... relativamente alla Enciclica Pontificia del 19 Gennaio*, Roma, 1860, contro Thouvenel, le cui note (31) hanno aperto il dibattito; V, 14: «Al Papa come Sommo Pontefice di questa Chiesa furono ceduti donati e comunque legittimamente derivati i territori che qual Sovrano legittimamente possiede ... la questione politica è necessariamente inseparabile dalla questione religiosa. Tutto al rovescio di quanto potrebbe argomentarsi a Pietroburgo ovvero a Londra; perchè nè Papa Alessandro nè Papessa Vittoria sono in possesso degl'imperi Britannico e Russo, ma Czar Alessandro e Regina Vittoria».

[47] Anonimo, *La Quistione Romana e la politica imperiale*, Firenze, li 7 Ottobre 1861, 20 pp.; 14-5; Julius, *Questione Romana – L'unità cattolica e l'unità moderna*, Torino, Tipografia Sarda di Capini e Cotta, 1860, 81 pp.; IV, 37: «Con Costantino però la nuova dottrina sali sul trono ... Fu cotesta la vera donazione di Costantino», VII, 45: «Le donazioni di Pipino, di Carlomagno furono i primi titoli giuridici della sovranità temporale»; XIII, 80-1. Cfr. anche *Italia innanzi all'Europa. Orazione letta da Cesare Bernabei Dottore in Legge nella Sala Municipale di Tolentino il II Giugno MDCCCLXI*, Torino, Tipografia di Filippo Guidoni, 1861, VII, 36: «Prima infatti di Carlo Magno la Sede romana non sente rossore di alcun Pontefice ...», 42: «E il decadimento del dominio temporale dei papi, bene massimo della religione e della civiltà, deesi più di quello che a prima giunta non si paia, alla politica logica, prudente, e conoscitrice dei tempi di Napoleone terzo; il quale in luogo di usare verso il papato quella soldatesca violenza di Napoleone primo, che irritò ed offese l'universale coscienza ... ama trattarlo ed affezionarselo con ogni maniera di carezzevoli uffici, perchè in quella parte cauca, perisca con tutta la pompa delle sue forze».

[48] *Del potere temporale dei Papi pel Visconte G. De la Tour Deputato al Corpo Legislativo di Francia*, “libera versione”, Roma, Tipografia della Civiltà Cattolica, MDCCCLIX, 2a ed., 71 pp.; Parte Prima. *Origine, formazione e vicende del potere temporale dei Papi; considerazioni sopra l'istoria del Papato*, I, 8: «Le vaste possessioni della S. Sede pare che non cominciassero prima di Costantino. Questo principe ...», 12-3: «I Longobardi si mostrarono presto più pericolosi dei Greci», 13-4, Carlo Martello “patrizio” di Roma, Pipino: «Così la spada dei Franchi aveva definitivamente fondato il potere temporale e l'indipendenza della S. Sede ... Questo potere cominciò a stabilirsi ai tempi di Costantino, e ... il dono di Pipino fu piuttosto una restituzione, che una donazione propriamente detta», 15: «... il primo fondamento del regno temporale de' Papi fu la sua stessa spirituale supremazia», 16, l'“eroe” Carlo Magno scende in Italia, 17: «Ludovico Pio del resto confermò, sotto il Pontificato di Pasquale, le restituzioni e le donazioni fatte dall'avo e dal padre»; II, 25, negativamente connotata «la traslazione della S. Sede in Avignone», 34: «La pietà dei Cristiani ...».

[49] Anonimo, *Ne touchez pas au Pape*, Paris, E. Dentu, Libraire-Éditeur, 1861, 16 pp.; II, 11: «Constantin, qui gouverna l'empire des Césars, déjà ébranlé, mais encor debout, n'osa pas, dans tout l'éclat de sa splendeur et de sa gloire, rester dans la ville éternelle, le jour où, embrassant le Christianisme, il accepta pur chef spirituel le successeur du prince des

Âpotres ... et il s'en alla bâtir, à l'autre extrémité de la Méditerranée, Constantinople, afin d'y abriter son trône ... Charles-Quint, a pu transporter le siège de ses États dans Rome. Il ne l'osa pas ...», III, 13, 14: «La politique et l'habileté de Charlemagne ... la haine que la comtesse Mathilde portait à l'empereur Henri IV, rival de Grégoire VII, l'orgueil et l'ambition de Jules II ... voilà les origines du domanin temporale du Saint-Siège, tel que le traités de 1815 l'ont institué». Cfr. Anche *Deuxième lettre à M. le Comte De Cavour*, del Conte De Montalembert, 2a ed., Paris, Jacques Lecolte, 1861, IX, 73-4: «Constantin recula devant cette majesté désarmée qu'il venait à peine de reconnaître et alla transplanter à Constantinople sa puissance éclipsée. Charlemagne maître de tout l'Occident, bienfaiteur du Siège apostolique, Charlemagne apellé par la Papauté elle-même à remplacer les empereures romains, Charlemagne, une fois couronné à Saint-Pierre, retourna vers le Nord comme éloigné».

[50] E. JOUSSELIN, *L'Église. Le Pouvoir Temporel du Pape*. Rome, Paris, Imprimerie de Alphonse Aubry et Cie, 1863, 53 pp.; 29-30, Costantino e il palazzo del Laterano (315), Pipino il Breve (755), che aggiunse l'esarcato di Ravenna e la Pentapoli, donazione confermata nel 774 da Carlomagno, con l'aggiunta del Perugino e di Spoleto, Luigi il Pio, che confermò il possesso della città di Roma e le sue dipendenze, Enrico III (1058) con il ducato di Benevento, la contessa Matilde (1077) e il patrimonio di San Pietro.

[51] *L'Église et l'État au dix-neuvième siècle*. Par le Duc de Valmy, Paris, Garnier Freres, Libraires-Éditeurs, 1861, 292 pp.; Première Partie. *Histoire de la Législation. Première Période. Ère des Césars*, 8: «... la constitution de Costantin, en 331, avait donné à l'autorité spirituelle une certaine supériorité sur la jurisdiction temporelle ... sans vouloir contester ici ... l'authenticité de cette loi»; Deuxième Partie. *Législation actuelle*, capp. I. *Le Concordat de 1801*, IV, 95-131, (il testo a 267-88, con gli «Articles organiques»), II. *Constitution de la Papauté au dix-neuvième siècle*, 223-4, Bossuet, Montesquieu, Napoleone, 225, «donation de Pépin et de Charlemagne». *Mille ans de guerre entre Rome et le Papes par Mary Lafon*, E. Dentu, Libraire-Éditeur, 1860, 197 pp.; *Histoire du Gouvernement temporel*, I. *L'origine*, 9.

[52] Pio IX Pontefice *Ottimo Massimo e Re. Il Clero le Autorità governativa e municipale ... di Vallecorsa ... nel fausto avvenimento che onorava di Sua Augusta Presenza la Provincia di Campagna, Di 19 Maggio 1863*, Roma, Tipografia Monaldi, 5 pp. senza numerazione. Nella *translatio* vede la mano della Provvidenza *Roma pel Papa. Considerazione del Sac. Luigi Biraghi Direttore della Biblioteca Ambrosiana*, Milano, Tipografia e Libreria Arcivescovile, 1867, 39 pp. dedicate al nipote Paolo, anche lui reverendo; I, 9: «Sorge Roma ... Ma chi ne getta le fondamenta? Chi le dà nome? Non un Alessandro conquistatore, non una Didone regina, non un Costantino Augusto, ma un pastorello ...»; II, 16, Pietro, il “pescatorello”; III, 28: «Costantino Magno, divenuto solo signore del mondo, nel meglio de' suoi trionfi, abbandona la città di Roma, e trasporta la sua residenza a Bisanzio sul Bosforo, e vi fonda Costantinopoli ... la rende splendidissima di magnificenza. E a Roma si rimane solamente la Maestà del Papa», 29: «... al nome di Roma Capo dell'impero terrestre, onde poi tutto l'orbe fosse preparato e facile alla riverenza verso Roma Sede dell'impero celeste ... Perchè dunque [Costantino] lascia Roma e si trasferisce a Costantinopoli? Confessiamolo: la mano di Dio che regge i re e gli imperi, condusse questo avvenimento, a fine che la gran Roma colla universale sua autorità rimanesse d'ora in poi al Capo del Regno di Dio».

[53] Monsignor GHILARDI, *La Legge Ferrara riprovata da tutti i diritti che ha la Chiesa di possedere Beni Temporalì. Opuscolo*, Torino, Tip. Dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, 1867, 13-4; *Le Aspirazioni Rivoluzionarie a Roma*, Torino, Tip. Dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, 1868, 6a ed., 10, e al punto 3, i Franchi «con giusto titolo diedero ai Sommi Pontefici le provincie state già dell'imperio. Onde alla donazione del re Pipino e di Carlomagno può convenire il titolo di donazione e quello ancora di giusta restituzione», 11. Sulla Legge Ferrara, cfr. C. CANTÙ, *Discorso LV. L'eresia politica*, in *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici di Cesare Cantù*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1866, vol. III, 556: «E mentre scrivo vien ratificata (15 agosto 1867) una legge di passione e di guerra per dilapidare la Chiesa ...».

[54] *Impossibilità di una convenzione tra il Romano Pontefice e gli usurpatori de' suoi diritti di P.L.S.A.*, tradotto da A.C.D.P., Roma, Tipografia della S.C. di Propaganda Fide, 1869, 2° ed., 24 pp.; 16-8: «Gli appartengono per titolo della celebre donazione, che mediante le sue armi vittoriose, e per quanto era da parte sua fece Pipino re de' Franchi alla Chiesa ... Quindi in tempo di questo Papa, nell'anno cioè 754 giusta la più fondata opinione, si costituì definitivamente, e in modo legale e solenne la Sovranità temporale de' Papi, che già di fatto con maggiore o minore signoria erano venuti esercitando come tutori dall'epoca che il gran Costantino trasferì la sua corte imperiale nell'antica Bisanzio ...», stigmatizzato il «completo abbandono politico ... nel quale trovavansi <i popoli italiani> nel secolo ottavo per colpa degl'Imperatori d'Oriente ...», «I suddetti Trattati (*scil.* Quiersy e Pavia) preparano la via al prossimo ristabilimento dell'Impero d'Occidente ... Furono la base sulla quale Carlomagno, e i successivi Imperatori Franchi e Alemanni formolarono i loro celebri diplomi e convenzioni con la Santa Sede in tutto il mondo ...», 23-4: «Il Signore degli eserciti ... potrà suscitare altri Pipini, altri Carlomagni, ed Ottoni ...». Ribadisce la legittimità dei possessi, derivanti dalle donazioni di Pipino e Carlo Magno, anche Anonimo, *Rome et le Pape*, M. Laurentie, 2a ed., Paris 1869, 17-9.

[55] Anonimo, *Considerazioni intorno al Titolo Primo del Progetto di legge sulle Guarentigie delle Prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede, e sulle relazioni dello Stato colla Chiesa approvato dalla Camera dei Deputati nella tornata del 21 Marzo 1871*, Firenze, Tipografia all'Insegna di S. Antonino, 1871 (estratto dal periodico *La Vera Luce*), III, 9, Costantino: «Ed egli abbandonò quindi Roma, ed andò a fabbricare sul Bosforo la sua sede. Allora cominciò il principato civile de' Papi; conciosiacchè non c'è documento di scritto che Costantino donasse a' Papi il dominio della città eterna, ma averla lasciata a loro ... è documento di fatto e più chiaro d'uno scritto, e non soggetto a falsificazione», 10: «... onde i Franchi non originarono il principato civile di quello, con liberalità l'allargarono, come poscia fece la gran Contessa colla famosa carta vergata in Laterano». Cfr. anche Anonimo, *Vita di Papa Pio VII*, Torino, Collegio degli Artigianelli, Tip. e Libr. S. Giuseppe, 1881, Capo Settimo, 5, 181: «... nessun Imperatore ha diritto su Roma ... Carlo Magno trovò Roma in mano ai Papi. Egli riconobbe bensì e confermò senza restrizioni i loro domini e gli accrebbe di nuove donazioni», 8, 185: «Quando il Bonaparte vantossi Imperatore di Roma, nuovo Carlo Magno, il Papa risposegli, esserci un Imperatore dei Romani, cioè l'Imperatore di Germania Francesco II, titolo d'onore, onde non era scemata la signoria della Santa Sede ne' suoi stati».

[56] G.B. NOLI-A. PERRINO, *Un Erede di Costantino Magno dinanzi al Regio Tribunale Civile di Roma contro la Giunta liquidatrice dell'Asse Ecclesiastico e le Basiliche Vaticane, Lateranense, di S. Paolo, di S. Croce e di S. Agnese per una quistione alimentare*,

Roma, Stabilimento Tipografico di G. Via, Luglio 1875, 144 pp.; § IV, 8: «... l'errore comune che, delle beneficenze di Costantino Magno alla Chiesa Cattolica presso molti, in oggi più che mai, contestata e dubbia fosse la Storia ...»; V, 10: «... la cessazione del dominio temporale, che una antica tradizione faceva risalire ad una donazione Costantiniana ...»; XVII, 31: «Carlo Magno, il quale per lo impero occidentale non può ritenersi che un successore di Costantino», XIX, 39-41, il '49, tra gli imperatori «orribilmente celebri», Carlo V; XXIII, 51, l'abbandono di Pio IX della causa italiana nel '48 in quanto «patrono della Sovranità»; XX, 54: «Dopo che la Sede dell'Imperio fu trasferita a Bisanzio, e che colà trasmigrò eziandio la maggior parte del Romano Patriziato, e che il restante cadde sotto il ferro degl'invasori ... gli Imperatori d'Oriente dal solo Senato Romano di Costantinopoli avevano la ricognizione; il Senato Romano di Roma rinacque, in una certa guisa, colla ripristinazione dell'Impero d'Occidente»; XXX, 66: «informe e ... temporaneo impero latino» (*scil.* dei Crociati); XXXVIII, 85: «L'aura della vittoria ed il sorriso della fortuna aveva in maraviglioso modo accresciuta l'ambizione di quell'uomo straordinario che fu Napoleone I; ed il ristabilimento dello Impero di Carlomagno non era una delle idee meno vagheggiate dal suo animo, non mai sazio di potenza e di onori»; XLIII, 98, a margine: «Distinzione nella Donazione Costantiniana – vera in parte»; 143, XLIV, 99-102, la donazione, in particolare 100 n.: «Pipino fece dono del dominio utile di Ravenna e della Pentapoli al Pontefice», 102: «... se donazione Costantiniana si vuole, questa non alla Chiesa fu fatta ma al Pontefice ...»; XLV, 102, incipit: «Ora, se gli ultimi avvenimenti hanno tolto al Pontefice la Sovranità Temporale (avuta da Costantino, o da Pipino, o da Carlo Magno, o dalla Contessa Matilde, o d'altri, ciò poco monta) non per questo spogliarono la Chiesa del Patrimonio suo; non per questo tolsero alla Chiesa né la personalità giuridica che gli aveva accordato Costantino; né il valore dei beni di che la sua generosità e quella d'altri l'arricchirono»; XLVII, 107-8, la caduta della «seconda Sede dei Cesari». Cfr. anche Anonimo, *Vita di Papa Pio VII*, Torino, Collegio degli Artigianelli, Tip. e Libr. S. Giuseppe, 1881, Capo Settimo, § 5, 181: «... nessun Imperatore ha diritto su Roma ... Carlo Magno trovò Roma in mano ai Papi. Egli riconobbe bensì e confermò senza restrizioni i loro domini e gli accrebbe di nuove donazioni»; § 8, 185: «Quando il Bonaparte vantossi Imperatore di Roma, nuovo Carlo Magno, il Papa risposegli, esserci un Imperatore dei Romani, cioè l'Imperatore di Germania Francesco II, titolo d'onore, onde non era scemata la signoria della Santa Sede ne' suoi stati». Sulla non disinteressata protezione degli imperatori al Papato, cfr. *Contro la Legge Ricotti. Opuscolo 2° di Monsignor Ghilardi Vescovo di Mondovì*, Mondovì, Presso G. Bianco Tipografo Vescovile, 1871, II. *Discorso di d'Ondes Reggio*, 29-30: «miseri potenti della terra, i quali tutti, da Costantino fino a Napoleone III, quando hanno tolto a proteggerla, hanno poi chiesto da lei servigi sovente non legittimi, non decorosi».

[57] A. SAFFI, *L'Italia e il Diritto pubblico nel Medio-Evo. Prelazione letta nell'Ateneo bolognese il 16 Novembre 1884*, in *Ricordi e scritti*, cit., vol. XII (1874-1888), 1904, 338.

[58] P.B. CUSMANO, *I destini del regno di Gesù Cristo e di Roma Sua Capitale*, cit., cap. X, 51: «Roma allora dormiva ... Egli è vero che Bisanzio, posto a capo dell'Asia e con in mano le chiavi d'Europa, stava là vigile e attento colla spada sguainata a difendere, a rintuzzare le correrie dei feroci barbari ... Roma dormiva; e Bisanzio non faceva altro che le veci ... di uno spauracchio ... degeneri imperatori di Costantinopoli», 55: «la scimmia alla metropoli del mondo antico»; XI, 60. Valutazione negativa anche in Anonimo, *Giordano Bruno o la religione del pensiero – L'uomo, l'apostolo e il Martire*, Torino, Libreria-Editrice

Carlo Triverio, 1882, con l'intestazione «Non flere, non indignari sed intelligere» di Spinoza, Parte Prima. Sezione Prima, *L'Uomo*, 25: «... si traslocò la sede dell'impero là, nel centro delle antiche superstizioni e di tutte le corruzioni: l'Oriente».

[59] G. P., recensione a *Costantinopoli, e il Bosforo Tracio*, cit., 96-8, Tiro, Costantinopoli Egitto e Messico, le tre zone migliori del mondo, menzione de «i Sesostridi ... Montezuma»; recensione a *Costantinopoli e la Turchia nel 1828. Opera di Mac-Farlane*, Londra, e Parigi 2 volumi, vol. XXXVII. N.° 109. Gennaio 1830, 97-116, 115-6, ancora sui tre migliori "siti": Costantinopoli, Egitto e Messico, cui aggiunge la Spagna. Nella recensione a *Histoire de la Régénération de l'Égypte. Par Jules Planat*, Paris 1830, vol. XXXVIII, N.° 117. Settembre 1830, 104-22, 121, sulla scia dell'entusiasmo per le riforme egiziane, assegna all'Egitto il ruolo fondamentale nella storia del commercio.

[60] ID., *Costantinopoli, e il Bosforo Tracio*, cit., 89-91: «Uno dei fenomeni filologici (n. 4: «Nel senso di Vico») più contemplabili nei fasti nell'uman genere, è la migrazione delle genti nell'età barbare; e la legge con cui pare che esegua un tal fenomeno è quella che il movimento migratorio avvenga dall'Oriente all'Occidente», dall'Asia, «cui meglio di addirebbe la imagine di *vagina gentium* da Grozio largita alla Scandinavia, parve essere sempre il vivaio di siffatti sciami di nazioni. le primitive tradizioni greche memoravano gli Aoni e i Pelasghi sbucati dal Caucaso, e irruiti per le coste eusiniche pria di stabilirsi in Grecia. I Mauri ... erano anch'essi migrati dall'Asia, e forse dall'Arabia. E infine dal V al XII secolo dell'era nostra, videsi di bel nuovo l'antica madre dell'uman genere lanciar le sue generazioni verso l'Occidente; disserrando cioè pria le genti slave sull'Europa, poi le arabiche sull'Africa, e in ultimo le turche, le quali sbucate da una regione intermedia tra l'Arabia e la Tartaria, impresero i conquisti ... altra legge circa la migrazione delle genti pare quella che le tribù migratrici a conquisti d'altri domicili, non vanno da borea a mezzogiorno, come avvisa Montesquieu, bensì da Levante a Ponente e lungo i circoli paralleli cui sottostà la loro terra natia ... Con questi fatti spiegasi agevolmente il fenomeno dei progressi della lingua e delle religioni ognor da Levante a Ponente ... Nè v'ha memoria o notizia di religioni e favelle progredite dall'Occidente all'Oriente». Sul tema, cfr. le recensioni a *Histoire de la Révolution Grecque, par Alexandre Soutzo*, Paris 1830, vol. XXXVIII, N.° 112. Aprile 1830, 85-6: «asiatiche migrazioni verso Occidente», ultimi i Turchi; *Storia dell'Impero Osmano ec. Del cavalier de Hammer ec. Volta in italiano da Samuele Romanini*, Venezia 1828, vol. XLI, N.° 121, Gennaio 1831, 69-70: «Non è meraviglia ... se i Turchi credansi la prima e l'antichissima delle genti ... l'Etiopo, che boriavasi il primigenito della terra ...», 80: «La Tartaria fu la vera *vagina gentium* ...», con i Tartari identificati con gli Sciti, 92-4, ancora sulle migrazioni, dettate da sete di conquista o da esigenze di commercio: «E pare che così avvenga per un perpetuo movimento del genere umano da levante a ponente, movimento preordinato dalla Natura o dalla Provvidenza, sia per la circolazione indispensabile alla vita dell'umanità, sia per altro fine inespugnabile dall'uomo. Certo è ...»; *Histoire universelle par M. Michelet etc.*, Paris 1831, vol. XLIII, N.° 128, Agosto 1831, 69: «l'Inde ... berceau des races et des religions», «India ... la culla fecondissima di tutte le razze», 71-2, Budda e Mosè, 72, Persia e Zoroastro, 75: «Eccoci ora col nostro autore al passaggio della civiltà dall'Asia in Europa», 76, i Pelasghi «i primitivi Barbari, dall'Asia lanciati sull'Europa», 84: «Michelet ... vede ne' Barbari i *campioni della Libertà* contro alla fatalità della signoria di Roma ... noi pensiamo ... che i Barbari, nonché essere eroi rivendicatori della Libertà, diluviando sull'Occidente per sottrarlo alla romana dominazione, erano anzi gli strumenti ciechi e passivi di quella ineluttabile legge

cosmologica, che sembra sospingere perennemente il genere umano da Levante a Ponente ... (tramite popoli, o famiglie o individui). Col primo mezzo l'Asia disserrò due volte sciami di genti sull'Europa e sull'Africa; antichissimamente, cioè, co' Pelasghi co' Dori con gli Aoni co' Mauritani ec. ec. e ne' secoli 5. 6. e 7. dell'era volgare con Goti, con Vandali, con Unni, con Eruli, con Franchi, con Longobardi, con Arabi ec. ec. Col secondo mezzo quindi l'Europa ha ripopolato l'America spopolata dalla ferocia spagnola, e va oggi ripopolando le terre oceaniche spopolate da qualche catastrofe fisica, oppure da lunghissimo stato selvaggio».

[61] F. ALGAROTTI, 1739, *Viaggi di Russia. Lettera VI A Mylor Hervey Vice Ciambellano d'Inghilterra a Londra*, 1739, in *Illuministi italiani. Opere di Francesco ALGAROTTI e di Saverio Bettinelli*, La letteratura italiana. Storia e testi, vol. 46, t. II, a cura di E. BONORA, Milano-Napoli 1969, 226-8; F. GALIANI, *Lettera LXXXVII A F.M. Grimm; Lettera LXIV A Madame d'Epinau*, in *Illuministi italiani. Opere di Francesco Galiani*, *ibid.*, t. VI, a cura di F. DIAZ-L. GUERCI, Milano-Napoli 1975, 1141, 1070. G. COMPAGNONI, *Prospetto politico dell'anno 1790 (Notizie dal mondo, 1791)*, in *Giornali veneziani del Settecento*, Collana di periodici italiani e stranieri, 5, a cura di M. BERENGO, Milano 1965, 536 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, Introduzione, 14-5, 18-9, con ampia bibliografia, alle pagine seguenti, sul tema della *translatio imperii* a Mosca nella letteratura europea nella seconda metà del Settecento e nella prima dell'Ottocento).

[62] V. ALFIERI, *I Viaggi. Capitolo Secondo*, in *Scritti politici e morali*, III, in *Opere di Vittorio ALFIERI da Asti*, Edizioni del centenario, vol. III, a cura di P. CAZZANI, Asti 1951, 144-6 vv. 157-65; ma tutto il linguaggio diremmo etnico usato dal Nostro nei riguardi dei Russi è dispregiativo, da "Tartari" a "Trace", termine solitamente equivalente di Turchi (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. I. *Giuseppe Parini*, 62-3).

[63] V. MONTI, *Il Beneficio*, 1805, in *Prose e Poesie di Vincenzo Monti*, Firenze Le Monnier 1847, vol. II, 1, 161 vv. 226-8. I versi, cui fa seguire il duro commento: «E quest'irto Russo doveva mandare legato con nodi indissolubili il suo divino Prometeo, e quest'irto Russo, se fosse calato in Italia, avrebbe forse ottenuto dal Monti il saluto de' prodi, il cantico del trionfo», sono inseriti dal TOMMASEO nel suo *Dizionario estetico*, in *Prose e Poesie*, a cura di P.P. TROMPEO-P. CIUREANU, Torino 1981, ristampa, vol. II, 93 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. II, 98-9; sugli stilemi etnici per la Russia, cfr. 96-7), versi e commento riproposti alla lettera da K. X. Y., cioè TOMMASEO, *Vincenzo Monti. Articolo Necrologico, Antologia*, vol. XXXII, N.° XCIV. Ottobre 1828, 194.

[64] Cfr. gli esempi desunti da D. GROH, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Torino 1980 in G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, 22 e note relative. Per i consueti stilemi etnici, geografici, astronomici dalla forte valenza simbolica per indicare i Russi, spesso abbinati per ferocia agli austriaci (fra cui "Orsa", particolarmente significativo e fortunato, perché ambiguo) nei letterati e pensatori coevi al Monti, in particolare *Antologia repubblicana*, G. Pindemonte, A. Buttura, L. Savioli Fontana, O. Minzoni, C. Castone Rezzonico della Torre, L. Lamberti, L. Cerretti, P. Giordani (*Panegirico*), F. Gianni, Egidio Petronj, G. Ceroni, G. Fantoni, G.L. Redaelli, A. Manzoni, cfr. *ibid.*, capp. II, 94-5, III, 114 n. 329, 115 n. 331, 126-128, 130-131, 137, 140; VI, 193-4. Al coro dei *laudatores*, sia pur con pudore, si associa il BENEDETTI, *Ode I. Per la nascita del figlio di Napoleone I* (preceduta, 257, da *Al Lettore*, vibrata protesta dell'Orlandini: «questa non è poesia cortigiana, ma di chi ritiene essere mia parte quella della Patria»), *Opere*, cit., vol. II, 265: «nel suol regna di Scipio e di Fabrizio ... Fa' che nuovo Quirino/Ti chiami il redivivo onor latino ... Istro materno ... Echeggi Italia dall'adriaco lito/Alla terra cirnea, che il mar

circonda,/Del gran guerrier feconda:/Il vasto Egeo risuoni, e l'infinito/Grido perfin riceva/Lo Sveco, il Cimbro e la gelata Neva» (l'*Ode* ebbe una lusinghiera recensione da parte di S. PELLICO, cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. V, 170-1).

[65] *Ibid.*, capp. III, 137-50: V. Ruelle, Eleuterio Peltipolite (Michele Leoni), in particolare, 143, G. PERTICARI, *Il Prigioniero Apostolico. Cantica* (in *Opere del Conte Giulio Peticari di Savignano Patrizio Pesarese*, Bologna, Tipografia Guidi all'Ancora, 1839, canto II, 392) e le Raccolte *Il Re Salmista Profetante ed esultante nel glorioso Trionfo dell'Immortale Invittissimo Pontefice PIO VII restituito nel pieno possesso dei Dominj della Santa Sede. Accademia Poetica Data la sera del IV Agosto MDCCCXV Dai convittori del Liceo Convitto di Ferrara Diretta dal Canonico Peruzzi*, Ferrara, per Gaetano Bresciani, 1815, *Ragguaglio del solenne Rendimento di Grazie tributato all'Altissimo in Ferrara nel Giorno XXIX d'Aprile del MDCCCXIV per l'inaspettato prodigioso Ritorno di Sua Santità Pio VII dalla Francia in Italia e Componimenti pubblicati in così festa occasione*, Ferrara, Dai Tipi Bresciani, e numerosi componimenti anonimi; V, 192, *Scelta d'Inscrizioni moderne in lingua italiana. Inscrizioni di Gianfrancesco Rambelli lughese, Biblioteca Italiana, Anno XIV (1830), t. LVIII, 256-8*. L'impresa di Russia viene rievocata in Anonimo, *Sulla rivoluzione di Milano seguita nel giorno venti Aprile 1814, sul primo suo Governo Provisorio, e sulle quivi tenute Adunanze de' Collegi Elettorali, Memoria storica, con Documenti*, Parigi, Presso Barrois, Novembre 1814, 78 pp.; "Avvertimento", III: «opera di un personaggio illustre del regno d'Italia», 5, resoconto delle convulse vicende del 1814, e del dibattito a favore della nomina di Beuharnais a re d'Italia. Sul tema, cfr. anche F. BENEDETTI, *Ode II*, in *Opere*, cit., vol. II, 268, gli italiani condotti a morire «nelle deserte arene/Di Scizia, e ad impinguar le ispane glebe»; *Ai Nobili Signori D. Neri de' Principi Corsini Marchese di Laiatico ed Eleonora de' Marchesi Rinuccini. Nello loro Faustissime Nozze Voto di Felicità di G.A. Aiazzi. Ode*, s.d. e l., 9 pp.; 6 str. II-III: «Passò stagion che il forte/Garzon d'Ausonia, d'altrui ferro cinto,/E per patria non sua sfidò la sorte;/Illacrimato estinto/Sulle nordiche nevi i di chiudea,/Nè il bacio estremo de' congiunti avea./ Gloria fu detta: ahi meglio/Il nome avria d'italica sventura!»; G. MAZZINI, *Ricordi dei fratelli Bandiera e dei loro compagni di martirio in Cosenza il 25 Luglio 1844. Documentati colla loro corrispondenza. Editi da Giuseppe MAZZINI*, Parigi, Dai Torchi della Signora Lacombe, 1844, 82, contro gli Austriaci «numerosi, agguerriti e Voi non siete 24 milioni di fratelli, non i più animosi guerrieri dell'antichità, non i figli dei prodi che in Spagna, in Polonia, in Germania, in Russia, illustrarono di tanto splendore l'aquila di Napoleone?». C. CANTÙ, *Storia della città e diocesi di Como*, cit., vol. II, L. X, 314-6, la coalizione austro-russa del 1803: «... sino dai ghiacci del mar Bianco i Russi, lordi di strage polacca, movevano al furto della lombarda ricchezza per soggettarci ai nostri antichi padroni ...», 319: «Settentrionali (= Russi) ... Tredici anni dopo andarono gli Italiani rendere loro la visita, e quanti pochi rivennero a contare l'incendio di Mosca! O conquistatori! E il guerriero fortunato ... e prode ... (scil. Napoleone)» con amara ironia; *Il Febbraio del 1831*, in *Poesie di Cesare Cantù*, Firenze, Successori Le Monnier, 1870, 171, i Lombardi: «Han sulle labbra/Scevola e Bruto, ma nel cuor, nei fatti/Clodio e Trimalcion ... Amico ... Ma se l'opra/Dell'alme cominciò, se, tratto il brando,/La guaina gettâr: se guardâr l'oro/E consputarlo san: se il cuor ripreso/Onde a Madrid ed al Kremlin piantaro/L'aquila, e del loro piè stampâr le insegne/D'Austria e di Prussia; a libertade o a morte/Si congiuraro, eccomi ...»; *Della Indipendenza Italiana. Cronistoria di Cesare Cantù*, Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1872, vol. I, cap. XXI. *Imprese di Lissa. - Spedizione di Russia*, 773 ss.; vol. II, Torino 1873, Parte Prima,

capp. XXV. *I nuovi padroni d'Italia*, 57-108 (i *laudatores* dell'Austria); XXVI. *Giovani antichi e idee nuove*. - *Le società segrete*, 125 n. 6, a proposito di un'opera francese sui patimenti dei soldati napoleonici rimasti in Russia, aggiunge: «Anche da noi furono pubblicati Gli Italiani in Russia, Davide Bertolotti fece un romanzo Il ritorno dalla Russia» (in *Antologia*, recensito il primo da M., *Gl'Italiani in Russia, memorie d'un Ufficiale Italiano*, Firenze, Batelli 1826, tomi 3, vol. XXI, N.° LXII. Febbraio, 1826, 175; con la dicitura «Italia 1826», vol. XXIV, N.° LXXI e LXXII. Novembre e Dicembre 1826, 261-74; vol. XXVI, N.° LXXVII. Maggio 1827, con la dicitura «Italia 1826-27, tomi 3», 95-125; il secondo, definito "racconto" da L., recensione a *Opere di Davide Bertolotti*, vol. XLVII, N.° 141, Settembre 1832, 113. Tutti testi non reperiti, come la *Russiade* di G. ORTI, recensita con pessimo giudizio in *Breve Rivista Letteraria, Poesie di Girolamo Orti*, Verona dalla Società Tipografica editrice, 1823, vol. XII, N.° XXXVI. Dicembre, 1823, 140-1); XXVIII. *Patiboli*. - *Carceri*. - *Esigli*, 193-4 n. 1, nel ricordare come «perfino Scalvini disabbelliva l'eroismo de' Piemontesi», considerati tutti vigliacchi nei moti del '20-21, ne cita un componimento relativo all'impresa di Russia, str. II: «Pur v'ha talun che i panni apre, e sul petto/Mostra i segni del ferro; e narra immani/Fatiche d'altri giorni, allor che in armi/Contra al Settentrion corse il Meriggio,/E curvo sul destrier coll'inclinata/Lancia il Cosacco rapido avventarsi/Sul gel lucente; e, nella notte, accesa/Repente la regal Mosca, dell'armi/Tramutar la fortuna: onde allo scampo/Bisognò più valor che alla conquista».

[66] F. BENEDETTI, *Ode VII. All'Italia*, 1814, *Opere*, cit., vol. II, 289-90: «Animosa favella, o regi, udrete,/Che dell'Istro guerriero in sulla riva/Esempio ignoto a questa, ed altra gente,/Delle sorti europee l'urna movete ...» (una vera e propria lotteria per G. GIUSTI, *Per il primo Congresso dei Dotti. Tenuto in Pisa nel 1839*, in *Tutti gli scritti editi e inediti di Giuseppe Giusti*, a cura di Ferdinando MARTINI, Firenze, C.- Barbèra Editore, 1924, 36: «Non si tratta, come a Vienna,/D'allottare i popoli»), «... il Po, l'Istro, e l'Elba, e il Reno/Assai finor d'estinti/E di sangue recaro al mar tributo», 291: «... O la luna che imbianca il truce Eussino,/Da infausta luce offesa,/Scorrerà fiammeggiando il ciel latino», 283: «Pace a quei che lasciò gli estremi liti/Candidi sempre di sintonie nevi,/Per far di un'altra Pergamo vendetta (n. 2: «Alessandro, imperatore di Russia, che si vendicò de' Francesi ed entrò vincitore in Parigi con la sua armata e quella de' suoi alleati. Per un'altra Pergamo intendi Mosca, che cadde incendiata come Troia ossia Pergamo»): /E bevvero la Senna i vaghi Sciti ... (espressione simile in A. POERIO, *Antonio Canova*, in *Poesie*, LII, 1845, 131 vv. 182-3, le opere trafugate riportate in Italia quando «il Tartaro corsiero/Bevve di Senna l'onde ...»)). Deh! Ricomponga al misero Polono,/Cui lunga speme alletta,/I mesti avanzi del disperso trono./Sia pago il prusso regnator, che in pace,/Tornando al fianco usato il grande acciaio ... (n. 3: «La spada di Federigo il grande, trasportata a Parigi da Napoleone»)), 284: «Pace, o potenti, pace ... Perc'han nei geli di Sarmazia (n. 2: «nome antico di una vastissima regione intorno al Mar Nero») albergo/A mezzo il corso faretrate schiere? ...» (con il titolo *Il Congresso di Vienna. Canzone di Francesco Benedetti*, Firenze, 1814, Presso Giovanni Marenigh, 1814, con intestazione *All'Italia*). Cfr. anche *Ode IV*, 1814, *ibid.*, 277, n. 1: «A Giovacchino Murat, quando mosse la guerra della indipendenza italiana», 281, lungo elenco di popoli: «Batavi ... Germani ... E (i) feroci Ispani ... Il Celta ... l'indomito Britanno ... E quei che l'Istro beve,/La Drava, il Beti, il Meno,/E la gente che scarso il sol riceve,/Che irsute spoglie al seno/Avvolgersi diletta;/Profuga stirpe a trattar l'aste avvezza, (n. 5: «I Cosacchi o gli altri popoli quasi nomadi e semiselvaggi del Settentrione»)/Che la morte disprezza,/E vien dall'arsa Mosca a far vendetta./Ma già dalla

Persepoli seconda (n. 6: «Qui il luogo è dubbio: o volesse l'autore sotto il nome di Persepoli indicare Mosca arsa, come la tradizione narra che fosse Persepoli, ovvero intendesse Parigi, perché vinta e occupata da un nuovo Alessandro») le strade il vincitor torrente inonda», fino all'augurio finale di pace, 282. L'Ode viene ricordata, insieme a due altre "Canzoni" del Benedetti in occasione del Proclama di Rimini, da C. CANTÙ, *Della Indipendenza*, cit., vol. II, 1873, cap. XXIV. *Speranze e conati d'indipendenza. Fine di Murat e dei Napoleonidi*, 42-3; *Storia universale*, vol. XI, 1886, L. XVIII, cap. XVI. *Trattato di Vienna*, 270-3, 279.

[67] Recensione a *L'Europe après le Congrès d'Aix-la-Chapelle, faisant suite au congrès de Vienne*, par M. De Pradt, ancien archevêque de Malines, *Biblioteca Italiana*, Anno IV (1819), t. XV, 16 ss.; l'omissione risulta dal confronto con D. GROH, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, cit., 151-5 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. V, 190).

[68] *Ibid.*, 147-8; G. MAZZINI, *D'alcune cause che impedirono lo sviluppo della libertà in Italia*, 1832, in *Scritti politici*, a cura di F. DELLA PERUTA, Torino 1978, ristampa, t. I, VII, 146: «Napoleone ha riassunto l'epoca, allorquando pronunciò che l'Europa nello spazio di quaranta anni sarebbe stata cosacca o repubblicana», n. 1: «... ce serait le besoin qu'on aurait de moi contre les Russes, car dans l'état actuel des choses, avant dix ans toute l'Europe sera peut-être cosaque, ou toute en république»; N. TOMMASEO, *Del presente e dell'avvenire*, cit., 76 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, Introduzione, 22-3, cap. VI, 209 n. 639). Si veda anche C. CATTANEO, *Considerazioni*, 1848, *Tutte le opere*, vol. V, t. I, 626-7: «La Russia ride; e soffia nel fuoco; e batte assidua il cuneo della centralità viennese, per dirompere e sfaldare le male assortite conglomerazioni ... La gran predizione si compie; l'Oceano è agitato e vorticoso; le correnti vanno a due capi: - o l'Autocrate d'Europa: - o li Stati Uniti d'Europa»; *Timori e speranze di Massimo D'Azeglio*, Torino, Presso Gianini e Fiore Librai, 1848, 56 pp. «Per l'UNIONE»; I, 5: «Napoleone disse che nel 1850 l'Europa sarebbe cosacca ... o repubblicana»; G. ROSSETTI, *La vera gloria, Opere inedite e rare di Gabriele Rossetti*, a cura di D. CIAMPOLI, Vasto, 1929, vol. I, n. 19, 83 vv. 76-8: «E sui fogli vergò di propria mano:/Fra cinquant'anni l'europeo destino/O fia cosacco, o fia Repubblicano». Sullo stilema "Cosacco" per Russo, cfr. *Alla Virtù. Al sospiro de' Forti. Alle Donne veramente Italiane. Almanacco per l'anno Bisestile 1832*, Italia, con sulla pagina opposta al titolo tre donne con bandiere iscritte: «Forza Unione Libertà», 6-7: «L'Italia per tanta benignità del cielo, e fecondità del suo suolo, per saviezza d'istituzioni, per virtù cittadine, per l'ingegno e valore dei suoi figli ... regina del mondo», «Lo Spagnuolo, il Francese, il Tedesco, i Cosacchi e perfino i Turchi la corsero, la depredarono».

[69] Anonimo, *La Repubblica Italiana del 1849. Suo Processo*, Quarta Edizione, Napoli, All'Uffizio della Civiltà Cattolica, 1850, cap. LXIII. *Politica Europea*, 232-3: «Restano adunque sul suolo europeo l'idea cattolica e l'idea moscovita; e Napoleone vedeva più che non prevedeva, annunciando che nel corso del secolo diciannovesimo l'Europa sarebbe repubblicana o cosacca. Napoleone guardava alla forza materiale del Moscovita, noi guardiamo all'idea ... ogni colpo che si portò all'Austria, fu una vittoria per il Moscovita ...», «Nella Russia il principe è papa e imperatore ... una potenza che oggidì estende le sue forze incalcolabili», 234: «Dio non voglia che profittando <lo Czar> degli errori filosofici e religiosi introdotti nella Polonia, nella Serbia, nella Boemia, nella Croazia, non arrivi a soggiogarli tutti nello scisma come ad una religione nazionale, e farsi venerare quale sacerdote e imperator dell'Oriente; e Dio non voglia ancora che l'influenza di questo Papa e re non si estenda sino all'Occidente».

[70] In *Antologia*, L. BORRINI, recensione a *Il Cadmo. Continuazione*, vol. IV, N.° X. Ottobre 1821, 145: «il rigeneratore delle Russie ...», pari a «il Francese Augusto ... duro più che artico gelo lo Sveco Carlo ... il magno Federigo». G. P., recensione a *Lettere su' costumi e sugli istituti dell'America Settentrionale di Ianus Fenimor-Cooper*, vol. XXXVI, N.° 106. Ottobre 1829, 50; K. X. Y., recensione a *Storia dell'Impero Russo, compilata dal cav. Comapagnoni*, cit., 160-1; G. MAZZINI, *D'una letteratura europea*, vol. XXXVI, N.° 107-8. Novembre e Dicembre 1829, 91-120, a firma «Un Italiano», in *Critici dell'età romantica*, a cura di C. CAPPUCCIO, Torino 1978, ristampa, cap. XIII, 218: «Così la lotta tra il vero, e l'errore, che lo spirito di libertà avea suscitata nel periodo precedente, si perpetuò sotto mille forme in questo quinto periodo; ed ebbe vario successo nelle varie parti d'Europa ... mentre il genio creatore di Pietro aggiungeva la Russia a' popoli inciviliti ...»; G. P., recensione a *Viaggio per la Tauride nel 1820. Opera di Murawieff-Apostol, Pietroburgo e Berlino*, vol. XXXVII, N.° 111. Marzo 1830, 59, incipit: «Chiunque mediti sugli uomini magni quà e là apparsi sulla scena del Globo a stupefar la terra, non può non iscorgere in Colombo Pietro il Grande e Napoleone, i fortissimi d'animo mente e volontà nell'era moderna. Di Napoleone è dovere il tacersi, dicendo il suo solo nome assai più che dir potrebbe ogni voce o penna comunque prestantissima. Colombo peregrinò mezza sua vita, non avendo mai pace finchè non ebbe una nave a cimentar l'Oceano, e duplicare il mondo. Pietro in ultimo, non mai requiando finchè non iniziasse il suo popolo alla civile società d'Europa, e procedendo in cotanta opera con quella vigoria de' gagliardi, che pare ed è violenza alla snervatezza dei molli, fu perfino il Bruto primo della civiltà. Emulo dell'italico, che aveva ingigantito l'europea signoria co' conquisti transatlantici, il Moscovita l'accresce conquistando le nazioni che strappava alla barbarie asiatica»; lode della Russia moderna, l'autore inserito tra le «esordenti muse iperboree», 65, la Crimea; L., recensione a *Pietro di Russia, poema di Angelo Curti con annotazione dell'autore*, vol. XLVIII, N.° 144, Dicembre 1832, 67-8 (recensito impietosamente in *Biblioteca Italiana*, Anno XVIII (1833), t. LXXXI, 77-9, cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, cap. V, 191-2).

[71] G. LEOPARDI, *Zib. 867, Zib. 2331-5*, in *Zibaldone dei pensieri*, cit., vol. I, 580, 1405-7 (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio imperii e translatio studii nell'opera di LEOPARDI*, cit., § 1, § 6, 611-3; *Translatio*, cap. IV, 163, 166 n. 520). Almeno in campo letterario, le presta respiro europeo G. MAZZINI, *D'una letteratura europea*, ed. cit., cap. XIV, 220: «... esiste una tendenza europea. Dunque la letteratura ... dovrà farsi europea»; XV, 221, le aspirazioni della gioventù europea «dalla Neva all'Ebro», 222-3: «Fin nella Spagna, nazione caduta al fondo ... Fin nella Russia, nazione escita novellamente dalla barbarie, traspare ... la tendenza europea».

[72] Anonimo, *Frammento poetico riguardante Napoleone Bonaparte scritto nell'anno 1828 ed ora uscito alla luce con note dell'Autore*, Italia 1837, 166-8, Canto VI, str. 43, 44, 46; il motivo ritorna ne *La pace di Adrianopoli, ossia la Grecia liberata, canti epico-lyrici di Domenico Biorci ... Dedicato all'I.E. Maestà di Nicolò I imperatore ed autocrate di tutte le Russie ecc.*, *Biblioteca Italiana*, Anno XXI (1836), t. LXXXII, 48 (cfr. G. MINARDI ZINCONE, *Translatio*, capp. III, 148, V, 192).

[73] D. GUERRAZZI, *Orazione per Cosimo Damiano Delfante Soldato Italiano*, Marsiglia, Tipografia militare, 1832, 32 pp., preceduta da un indirizzo «Ai Lettori» di G. MAZZINI; 6-7: «E quella stessa mano, che apparve al convito di Balthazar (n. 2: "Daniel 2, cap. V") sopra le rovine dei tempi trascorsi ha scritto la legge: *Sii oppresso, od oppressore* (eco del Manzoni). Ho veduto la sapienza pellegrinare attorno la terra, e non posarsi mai, e

al suo partire sopprimere ogni traccia della dimora; ho contemplato un popolo crescere, allargarsi, e dominare per tutta la terra, divenuto poi debole cadere per infermità interna, o per guerra di fuori; così tra le nazioni di cui conserviamo memoria avvenne ai Romani, così ai Langobardi, così ai Franchi sotto Carlo Magno, agli Spagnuoli sotto Carlo V, nuovamente ai Francesi sotto Napoleone, e forse esistono adesso due popoli ai quali si apparecchiano gli stessi destini nelle ragioni del declinare, e del sorgere ... assiduo alternare di siffatte vicende ...», 23-9. Il testo venne ripubblicato col titolo *Cosimo–Damiano Delfante*, in *Orazioni funebri di Illustri Italiani dettate da F.-D. Guerrazzi con aggiunta di alcuni scritti intorno alla Belle Arti*, Firenze, Quinta Edizione, Felice Le Monnier, 1856, 45-78, con piccole aggiunte. G. MAZZINI, *Ricordi dei fratelli Bandiera e dei loro compagni di martirio in Cosenza il 25 Luglio 1844*, cit., 14-5, Attilio Bandiera: «Polonia, Ungheria, Grecia, Serbia ed Italia hanno interessi comuni contro la Russia, l’Austria e la Turchia».

[74] G. GIUSTI, *Dies irae, Nell’occasione che fu scoperto a Firenze il vero ritratto di Dante fatto da Giotto*, estate 1842, *Tutti gli scritti editi e inediti*, cit., 166-7 (con l’incipit: «Ohimè, filosofia, come ti muti./Se per viltà rifiuti/De’ padri nostri il sermo, e mostri a dito/Il settentrional povero sito! ...»); cfr. anche *Per il primo Congresso dei Dotti. Tenuto in Pisa nel 1839*, cit., 36: «E per questo un Tirannetto/Da quattordici al duetto/Grida: o che spropositi!/Questo principe toscano./Per tedesco e per sovrano./Ciurla un po’ nel manico ... Non siam re mica in Siberia (=Russia):/Dio ’l volesse ...», *Una tirata contro Luigi Filippo*, agosto 1836, «estrema Tartaria», *ibid.*, 36, 151. Il *Dies irae* viene ricordato da C. CANTÙ, *Della indipendenza*, vol. I, Parte Prima, cap. XXXII. *Il governo austriaco*, 408 n. 49.

[75] V. GIOBERTI, *Della Nazionalità italiana, Appendice*, cit., 60-1; cfr. anche *Prolegomeni*, cit., 36-8, a proposito dell’eccidio dei fratelli Bandiera (le «recenti carneficine del Regno» di Napoli, «fiero caso di Cosenza»): «gli ergastoli di Spilberga e le cave metalliche della Siberia son castighi pietosi verso i macelli cosentini ... gli strazi cosentini»; *Ai popoli italici. La Società Nazionale della Confederazione Italiana*, 1848, Roma, Tipografia di Gianandrea e Chiassi, 11: «L’Austria e la Russia han dimostrato con recentissimi esempi che sanno vincere, non che emulare, le atroci fierezze dei Vandali e degli Unni ... E non a caso fiacciam menzione della Russia; i cui disegni di signoria e schiavitù universale non sono occulti se non a quei prodi politici che vivono alla giornata», 12: «Chi è che da più lustri fa al cattolicismo una guerra implacabile e strazia per odio di esso l’eroica Polonia, se non l’antipapa dell’Orsa e il despota del Settentrione?». I due paesi sono appaiati anche in C. CATTANEO, [*Prolusione al corso Luganese di Filosofia*], cit., 921, Atene, la cui gloria «è scritta in eterno nei fasti del genere umano, mentre ignoti alla storia delle scienze sono i cento milioni di servi dell’Austria e della Russia».

[76] V. GIOBERTI, *A Terenzio Mamiani*, Brusselle, 6 aprile 1841, in *Epistolario filosofico*, cit., 369.

[77] ID., *Introduzione allo Studio della Filosofia*, in *Opere edite ed inedite di Vincenzo Gioberti*, Brusselle, Dalle Stamperie di Meline, Cans e Compagnia, 1844, vol. I, *Proemio*, 117-118: «... l’Europa, testè uscita dalla barbarie, è volta a ritornarvi, se i savi non vi riparano, e ... la nuova barbarie che ci minaccia è più formidabile dell’antica ... Che se gli antichi barbari numerosi e fieri vinsero la civiltà latina, perché molle e degenerare, e spiantarono quella vasta mole dell’impero romano; non so come gli stati occidentali e meridionali della nostra Europa, non abbiano a temere di una nuova aggresione», «... i Russi ... non meritano a rispetto nostro il nome di popolo culto; la loro religione e pulitezza consiste solo nelle apparenze; pagani battezzati, e barbari atillati ... Goti ... Vandali ...», «i riti

scismatici di Russia, strumento e ludibrio di un despoto, possono sovrastar di efficacia all'antico Arianesimo, per mansuefare ed ingentilire gli animi degli uomini», 294 n. 17, a proposito di alcuni vescovi lituani e russi passati all'ortodossia cattolica, capaci di sopportare: «il giogo spirituale dell'oppressore della loro patria, e l'impuro consorzio della Chiesa moscovita ...» e dello zar, «Chiunque non è russo o barbaro in Europa, e serba qualche senso di generosità e di pudore, ha dovuto meravigliarsi, non già del carnefice della Polonia, già spacciato per un mostro infame ... tiranno ...». Cfr. anche *Teorica del sovrannaturale*, cit., 473 n. 106; *Prolegomeni*, cit., 27: «... imperò nei paesi mezzo barbari, come la Russia, il ceto medio è debole o nullo».

[78] ID., *Della Protologia*, cit., Saggio IV, cap. XI. *Società*, 293: «Il principio macedonico, cioè dispotico; il principio dorico, cioè aristocratico; e il principio ionico, cioè democratico. Il prevalere delle idee ioniche e le tumultuazioni di Atene spianarono la via al dispotismo interno de' Macedoni, e al dispotismo forestiero dei Romani. La Francia politicamente è l'Attica dei nostri, come le nazioni germaniche ne sono la Macedonia, e le nazioni slave la Roma. Se la democrazia prevale nelle nazioni latine, il dominio del settentrione e dei Russi è inevitabile ... Dicesi oggi che la civiltà è indirizzata a diffondersi da Occidente in Oriente. Vero o falso ... Noi dobbiamo adunque studiare l'Oriente ... risalire all'Oriente primitivo ...».

[79] ID., *Del Primato*, cit., Parte Prima, 28: «Invano ella <la Grecia> scosse il giogo del Turco per sottentrare alle cupe arti dello Slavo, e agitarsi inquieta tra le due scisme di Pietroburgo e di Bisanzio ...», 64-6: «Napoleone volle far della Francia la nazione grande per eccellenza, e non ottenne l'intento suo, perché i Celti sono una stirpe vecchia: il Russo vuole investire di questo titolo i suoi Slavi e vincerà la prova, perché questi sono una stirpe giovane ... una lega dei popoli meridionali e occidentali contro il Settentrione sarebbe tanto più opportuna, che la religione cattolica potrebbe servire a stringere insieme le nazioni civili contro i nuovi barbari», «Che cosa infatti vuole il Russo, se non essere il papa d'Europa e incamminarsi ad esercitare lo stesso ufficio nel resto del mondo? ... papa boreale e selvaggio ... La febbre d'orgoglio che agita lo Slavo travolse già il cervello di altri potenti, e segnatamente di Napoleone», «E ora si veggono i principi non dubbi del gran conflitto, che occuperà forse i secoli futuri, fra Roma e Pietroburgo, fra il pacifico pastore dell'austro e l'autocrato armato del settentrione»; Parte Seconda, 214-9: «Una nazione ancor mezzo barbara al dì d'oggi ... farà forse un giorno rispetto all'Asia del centro e di tramontana ciò che verrà effettuato dall'altra (*scil.* l'Inghilterra) nelle parti australi della medesima. Io non credo avvenuto per caso che la sola Russia possessa ... almeno nominalmente, nell'Europa, nell'Asia, nell'America, tutti i paesi sovrapposti al sessantesimo grado di altezza polare, e popolati dalla razza uralicofinnica, che in rozzezza e in miseria pareggia od avanza quella degli uomini neri ed austrini ... Ma la Russia non ha meglio al dì d'oggi il sentimento de' suoi destinati, che lo avesse l'atamanno Germac, quando nel secolo sestodecimo conquistava a pro di quella una parte della Siberia, e il possesso territoriale delle contrade, sulle quali può stendere le sue branche avida e grifagne, è l'unico intento che si proponga. Manca alla Russia, come all'Inghilterra, la viva e schietta coscienza del suo ministerio incivilitivo e cosmopolitico ...», 221, la Russia cadrà, come l'impero romano, «se non attende a congiungere insieme le varie parti dell'impero con un nodo morale ...», 251, auspicio di un accordo tra «natura meridionale» e «arte boreale», «quando la civiltà portata dal Cristianesimo verso aquilone ... ricorrerà verso mezzogiorno ... Questo moto dell'incivilimento cristiano da occidente ad oriente, e dal polo all'equatore, comincerà

probabilmente con due eventi notabili, cioè colla resurrezione d'Italia, e colla liberazione di Costantinopoli dall'islamismo e dai Turchi ...», allora «il mediterraneo ripigliando le sue antiche comunicazioni coi paesi di levante, per mezzo dell'Eussino e dell'Eritreo, diverrà di nuovo il centro del commercio marinaresco».

[80] A. POERIO, *Per l'arrivo in Sicilia dell'Imperatore di Russia*, in *Poesie*, cit., LV, 1845, 136 vv. 4-5: «E' il nordico sire che all'isola giunge/Più ricca di raggi dell'italo sol», 137 vv. 22-23: «... Pugnando col Trace/Fu l'alta virago d'Europa salute», 26: «T'allegra, feroce signore del Norte», 138 vv. 46-55: «Su, destati, Europa. Non vedi che scoppia/Dall'occhio al superbo la cupa minaccia?/Che l'orride squadre dovunque raddoppia/Ministre a' suoi cenni? Non vedi che abbraccia/Del mondo il servaggio nell'empio pensier?/Che dico? Che miro? S'affaccia una gente/Cui chiami selvaggia, del Caucaso in vetta;/Terribile piomba sul Russo, e repente/Di quella Polonia fa fiera vendetta,/Cui tu, sì civile, lasciasti perir./Sia segno di cielo che il varco al conquiso/Gli è chiuso, che un giorno fia gloria latina/Diffonder nell'Asia la fede di Cristo». Cfr. anche G. MANINI, *Poesie giovanili*, cit., *Alla Polonia*, 6: «Scita fremente», «Cosacco», «Sorgete! ... Vacilla il Colosso sul gelido altar», 7: «Chi trema è la Newa, chi trema è lo Czare», 8: «tartara squilla»; Anonimo, *Declamazione di un libero Romano alle provincie riunite d'Italia*, «Ai 14 Marzo 1831», Terni, Tipografia Possenti di Michele Accursi, 20-1, esaltazione di Svizzera, Olanda, e de «la potenza delle libere armi Polonee gloriosissime in sanguinosa lotta contro la formidabile Moscovia».

[81] G. ROSSETTI, *All'Austria*, Novembre 1846, in *Cracovia. Carmi di Gabriele Rossetti, Pepoli, Nardini, Ricciardi, ecc.*, Losanna, S. Bonamici e Compagni Tipografici-Editori, 1847, contro l'Austria, 13 str. III, 19 str. III («Beozia ottusa», «Beozia di Germania»), 14 str. II-III, appello alla Germania («Figli d'Arminio ...») e all'Italia («Vil satellite ... del pigro Arturo»), 20 str. V: «Alba Aquila Slava che s'atterra/Dal bicipite corvo Austriaco nero,/Ch'è sanguinente (*sic*) infamia della terra», 22 str. III («tre despoti»), 24 str. IV, 26 str. III, IV, 27 str. I, chiusa. Sul tema, cfr. con gli stessi stilemi, *ibid.*, JANER NARDINI, *Per la distruzione della repubblica di Cracovia. Unico avanzo d'eroica libera terra di prodi. Inno*, «Norwich, quinto dì del Dicembre, 1846,/giorno – un secol or si compie – alla Italia felice,/d'alta gloria a Liguria,/e d'orrido sgomento per l'Austria», in chiusa, 45; 39 str. II, la triplice alleanza («trina rabbia»), 40 str. III: «Orso selvaggio», 42 str. II: «Lurid'ORSO», 43 str. III, lodi al papa (*contra* G. RICCIARDI, *A Pio IX*, Sonetto, *ibid.*, «Di Parigi, a' 17 febbrajo del 1847»), 59: «Tu ... applaudi al gran misfatto»); G. RICCIARDI, *Italia e Polonia. Carme*, «Di Parigi, a' 31 gennaio 1847», 52, visione di due donne, Italia e Polonia: «... splendeano in pugno/All'una il ferro, già terror del mondo,/All'altra l'asta che l'odrisia luna fiaccò sull'Istro ... bianca aquila ...»; N.N., *Cracovia*, 58: «possente Cremlino». G. ROSSETTI, *Refugium peccatorum*, Aprile 1848, *Poesie inedite e rare di Gabriele Rossetti*, a cura di D. CIAMPOLI, vol. I, Vasto 1929, n. 62, 359 vv. 49 ss., sanguinosa rassegna zoologica dei governanti d'Italia e d'Europa: «Le due Vacche di Spagna e Portogallo,/E di Modena e Parma i due Vampiri;/E poi verrà di Prussia il Pappagallo/Scorta a stuol di scojattoli e di ghiri,/Onde indignata l'Alemagna or pare,/E 'l sanguinario alfin Orso polare»; *La Polonia, nell'aprile del 1848*, n. 65, 369 v. 5: «que' tre ladri vestiti da re», la Santa Alleanza, appello alla «Sarmazia», la Polonia, a risorgere sull'esempio della Francia; *Meditazione XV. Le tre belve malefiche*, vol. II, Vasto 1931, t. II, n. 106, 98.

[82] A. ALEARDI, *Da «Un'ora della mia giovinezza»*, in *Poeti minori dell'Ottocento*, cit., 77, str. VI vv. 313 ss., in particolare 318-20: «... la polacca Vergine ...», 79 vv. 366-8: «Annibali raminghi ...».

[83] A. SAFFI, *Recensione del libro di Luigi La Barre «Républicaine ou Cosaque: au citoyen Bonaparte»*, Bruxelles, 1849, in *Ricordi e scritti*, cit., vol. IV (1849-1857), 1899, «Scritti pubblicati nel periodico L'Italia del popolo di Losanna», V, gennaio 1850, 179-80: «mano barbarica dello Tsar», il «genio dell'altro Napoleone» opposto a Luigi Napoleone: «Colui che, cingendo la nobile spada del vincitore di Marengo, inviava una mano di milizie repubblicane, come avanguardia del Cosacco, a spegnere la Repubblica in Roma, mentre il suo amico lo Tsar l'abatteva, col tradimento più che con la virtù delle armi, sulle rive del Danubio». G. PRATI, *A Ferdinando Borbone. Ode*, 1850, VII, *Canti politici*, pubblicati nel 1852, in *Poesie*, cit., vol. I, VII, preceduta dai vv. 73-5 di *Paradiso*, Canto VIII, relativi ai vespri siciliani; 120 vv. 113-120, a Pio IX: «Speravi tu nel cupido/furor del Moscovita,/che inverso noi le indomite/crimée puledre incita,/poi d'Oriente ai zefiri/canti le briglie gira./svegliar tremando l'ira/de l'Occidente alfin?», 123-8: «Il boreal pontefice/non è già quel di Roma./Uno t'abbraccia e lacrima,/grato all'ospizio offerto;/l'altro d'Arrigo il serto/ti strapperia dal crin». G. ROSSETTI, in *Opere inedite e rare*, cit., vol. I: *Napoleone in Russia ed in Sant'Elena*, 12 dicembre 1848, n. 66, 372 v. 9: «Aquilon», 374-5, attacco al «buon Niccolà», *Un vecchio repubblicano del grande Ospizio degli Invalidi in Parigi alla tomba di Napoleone*, 1849, 384 vv. 38-40: «Dell'Austria la Jena e di Moscovia l'Orso», *Augurio profetico – Il primo di gennaio del 1852*, n. 89, 497 vv. 149-52: «L'Austria e la Russia uniscono/Croati con Cosacchi/Contro il tremendo spirito/De' redivivi Gracchi ...»; vol. II, t. I: *Il 51 e 52 del secol nostro. Estro polimetro*, n. 123, 312: “magnanimo” il liberatore di Kossuth, il Sultano di “Costantinopoli”, equivalente dell'impero turco, cui pare guardare con speranza, *Souvenirs, considérations et regrets. Vers dictées par un avegle*, n. 126, 341 v. 318, stilematicamente la metonimia «Nève ... Istre» per Russia ed Austria. F. ANGELICI, *Lamentazioni Voti e Profezie sui patimenti della Santa Romana Chiesa e del suo Capo visibile Pio Papa Nono Divulgate clandestinamente in copie manoscritte nei giorni anarchici del MDCCCXLIX e pubblicate poi per le stampe con Annotazioni dell'autore*, Matelica, Giovanni Pignotti Tipografo, 1850, III. Parole Profetiche, 84: «Dicam Aquiloni: dà (sic); et Austro: noli prohibere ... Suscitavi ab Aquilone, et veniet ...», 85 n.: «All'eccelso Imperatore di Russia e Re di Polonia NICCOLÒ devesi in gran parte il trionfo della legittimità non solo in Italia, ma in tutta eziandio la Europa. Questo invito monarca è suscitato dalla Provvidenza per essere il difensore dei popoli ...». Ricorda il servaggio della Polonia C. CATTANEO, *Programma di un giornale libero in Milano, Notte del 17 marzo 1848*, in *Tutte le opere*, cit., vol. V, III, 71-4: «... tutta irta di lance cosacche e Tartare l'inerte Polonia ...»; *Asia minore e Siria*, cit., 82-3: «Perché si accingono a far valere nell'imbarbarito Oriente i diritti del cristianesimo e dell'umanità quelle potenze, che sotto le gole dei loro cannoni, lasciarono ardere impunemente le case e le chiese di Palermo? I campioni della giustizia in Levante non hanno più presso a casa loro, non hanno in Perugia e in Venezia, in Polonia e in Ungheria, famiglie infelici da proteggere, catene di schiavi da infrangere?», 84: «La riforma europea è mirabilmente riuscita; i nuovi battaglioni turchi valgono già quanto i pontifici di Perugia e i borbonici di Carini; e già possono reggere al paragone dei Croati e dei Cosacchi».

[84] V. GIOBERTI, *Del rinnovamento civile in Italia*, cit., L. I, capp. I. *Del Risorgimento Italiano*, 25, l'Austria, il «barbaro che ci opprime», III. *Della Rivoluzione francese del Quarantotto*, 71, 87: «il Moscovita», 84, IX. *Dei municipali e dei conservatori*

(gli errori), 225: «Austria straniera e abborrita o la Russia scismatica e barbara»; L. II, vol. II, *Dei rimedi e delle speranze*, cap. III. *Della nuova Roma*, 265, «orsa», 275, Russia «eretica e scismatica», 277: «il Croato e il Cosacco orridi e feroci»; L. II, vol. III, cap. XI. *Cenni sulle probabilità avvenire e conclusione dell'opera*, 238: «principi boreali», Austria e Germania, 239: «Le forze effettive dell'Austrorussia si riducono dunque agli eserciti», 285: «Imperocché l'unico scampo che l'Austrorussia potrà ancora promettersi sarà la discordia dei popoli e delle nazioni, facendo verso l'Italia e le sue consorti di riscatto (ma con minore scusa) quel voto che un antico italiano esprimeva per salvare il cadente imperio dai popoli boreali» (n. 2: «Tacito, Germania 25 Maneat ... hostium discordiam ...»).

[85] ID., *ibid.*, vol. III, L. II, cap. X, 221: «... la Russia scismatica e barbara non potrà meglio trionfare il culto che la libertà d'Occidente. Anzi può credersi che se il cielo le riserva la gloria d'incivilire le popolazioni soggette ai riti decrepiti di Brama, di Budda e di Maometto, come Alessandro macedone forbì coi greci quelli di Zoroastre, ella non sia per aver l'intento se non rinfrancandosi di nuova vita coll'istituti liberi e le credenze latine. Il che torna a dire che la Russia non potrà trasferire la gentilezza cristiana nell'Asia, se prima non si rende cattolica ed europea».

[86] ID., *ibid.*, vol. III, L. II, capp. VI. *Della democrazia e della demagogia*, 20: «Però coloro, che ripongono nel soprarmontare del maggior numero senz'altro la perfezione del vivere civile, introducono una regola, secondo la quale i goti, i vandali, gli unni e gli altri barbari del quinto secolo e dei seguenti sarebbero stati i legittimi padroni del mondo d'allora, e i russi avrebbero balia giuridica di quello d'oggi, anzi le smisurate popolazioni semibarbare, barbare e selvagge dell'Asia, dell'Affrica, dell'Oceania e di una parte d'America dovrebbero signoreggiare la piccola Europa», X, 219: «Ma la forza senza idee è impotente nel santuario; e quali sono le idee, le dottrine, i trovati civili di cui può gloriarsi la Russia? Le sue lettere rendono sinora immagine di una languida e snervata imitazione; e tale scrittore, che mena grido sulla Neva, sarebbe appena menzionato sulla Sprea, sulla Senna e sull'Arno. Né io da ciò voglio infierire il menomo biasimo verso la stirpe russa; la quale, entrata assai tardi nell'arena civile, quanto meno rifulse nel passato, tanto meglio può affidarsi di risplendere nell'avvenire ...», possiede «svegliatezza e facilità dell'ingegno», ma la «ragione di tal contrapposto (*scil.* misero stato) <risiede> nel governo e nel culto, giacché quello unisce da più di un secolo i difetti della barbarie e della cultura prive dei loro pregi. Imperocché quando la barbarie mantiene gli uomini gagliardi e puri non è senza merito, e la cultura quando li ammolisce è falsa e viziosa. Ora da Pietro in poi gli autocrati ...<hanno accoppiato> la servitù e l'ignoranza a raffinata e frivola morbidezza», XI, 236: «Si racconta che Napoleone, caduto dal fastigio della grandezza, avesse uno spiraglio di luce profetica sui futuri destinati del mondo. E lo vedesse distinto come in due accampamenti: l'uno dispotico e fiero, l'altro libero e civile. Quinci l'Europa orientale e asiatica, quindi l'Europa occidentale e schiettamente europeaMa il Buonaparte errò ... a mettere di pari e tenere per bilicate e parallele le verosimili fortune di Russia e di Francia ... la smisurata Russia gli parve un colosso; ma non si avvide che esso ha le piante di argilla e il piedistallo campato sugli orli di un cratere», 238: «... il prevalere temporaneo della Russia è un caso possibile», 246: «La Russia, campata fra l'Asia e l'Europa ...», 248: «Il dilemma di Napoleone ...».

[87] Anonimo, *Pochi frammenti sulle cose d'Italia. 1846-1849*, Clagenfurth, Novembre 1849, 77-8. C. PISACANE, *La Rivoluzione*, cap. III, *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, in *Scrittori politici dell'Ottocento*, La letteratura italiana. Storia e testi, vol. 69, a cura di F. DELLA PERUTA, Milano-Napoli 1862, 1155-6, dove nega all'Inghilterra la

possibilità di essere «la Roma o la Cartagine moderna»; P. TREVES, *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*, Milano-Napoli 1962, 130-33 (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, Conclusioni, 218-20).

[88] N. TOMMASEO, *Del presente e dell'avvenire*, cit., cap. X. *IL BENE*, 10; *Un Affetto. Memorie politiche*, 1840 circa, Edizioni di Storia e Letteratura, vol. 134, a cura di M. CATAUDELLA, Roma 1974, 23-4: «Libertà sull'ellenico terreno,/come l'ulivo e come il mirto, nacque ... Scese da gioghi delle achee montagne/la piena che minaccia Austria ed Olanda,/che allagò le sarmatiche campagne» (similmente G. ROSSETTI, *All'Anno 1831. Ode*: «L'Umana ragione/A gran passi ricerca la meta./Anche in Austria s'aggira segreta/Fin in Russia la strada s'aprì»); Lettera *Al Sig. S. Ward, Commiss. delle Isole Ionie, Gennaio 1854*, ne *Il Secondo Esilio. Scritti di Niccolò TOMMASEO concernenti le cose d'Italia e d'Europa dal 1849 in poi*, Milano 1862, vol. II, 302, 304, 313-4, *Al Sig. ... greco in Atene*, 1854, *ibid.*, 324: «Se vuole essere Grecia davvero ...» (il knut dovrebbe essere un bastone per le punizioni corporali, cfr. F. DALL'ONGARO, *Il knout, Canti della patria*, 1849, in *Poeti minori dell'Ottocento*, cit., 367, v. 1, anaforico: «Batti, fratel Croato ...», 368 vv. 36-40, chiusa: «Quando sfinito e stanco/il braccio ti cadrà,/ti darà mano il Franco, batti, o Croato, urrà!»); *Alla Sig. ... Principessa*, 26 maggio 1858, vol. III, 216: «Sognano ... insomma Bisanzio ...»; *Gli studi e la politica*, 1859, *ibid.*, 319: «... i greci sognavano che volesse la Russia ... in pro loro ...» ricostruire l'impero bizantino (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. VI, 201-2, 212). Crede nel sogno della Grecia G. MAZZINI, *Agli Italiani Marzo 1853*, in *Scritti politici*, a cura di F. DELLA PERUTA, Torino 1976, t. III, cap. IV, 390: «Dalla penisola iberica destinata ad unificarsi fino alla Grecia alla quale apparterrà un giorno ... il primato su Costantinopoli ... noi cercammo e trovammo nemici all'Austria».

[89] N. TOMMASEO, *Un Affetto*, cit., 16, 20-1; *Dell'Italia*, 1833-4, in *Poesie e Prose di Niccolò TOMMASEO*, a cura di P.P. TROMPEO-P. CIUREANU, Torino 1981, ristampa, vol. II, cap. I, 200; *Al Sig. ... greco in Atene*, cit., 263-7; *Del presente e dell'avvenire*, cap. X, cit., 101: «La forza materiale ...», 161ss., la potenza turca come argine al «torrente russo» (cfr. G. MINARDI ZINCONI, *Translatio*, cap. VI, 204-6, 211-2).

[90] A Pietro Contrucci da Pistoia (nella morte). *Ode*, in *Poesie del conte cavaliere Antonio Strozzi Lughese*, Lugo, Presso Natale Brugnoli, 1869, 72, la libertà della Grecia contro le «Ottomane offese;/E nel tramonto dell'Odrisia Luna/Gioir la greca mutila fortuna», 74: «Suonan del Boristen le altere sponde/Trema Bisanzio, il mesto astro lunato/Par che s'asconda al minacciato impero,/Di cui coll'armi sorvegliando il fato/Sta il Franco, il Sardo, e l'Anglico guerriero». C. CANTÙ, *Della Indipendenza*, cit., vol. III, cap. LI. *Spedizione di Crimea. – Pace di Parigi*, 77-110, in particolare 77, 79; ID., *Storia universale*, vol. XI, L. XVIII, cap. XXVII. *Russia*, 476-9, lodi di Alessandro I, morto nel 1825; vol. XII, 1886, L. XIX, capp. II, *La Nazionalità. – Tedeschi e Slavi*, 39-40, il panslavismo; VI. *Russia e Turchia. – Guerra di Crimea*, 59: «sembra minacciosa perchè avvolge di tenebre le sue operazioni», 61 n. 3. Sulla guerra di Crimea, cfr. *Il Segreto dei fatti palesi seguiti nel 1859. Indagini di N. TOMMASEO*, Barbèra, Bianchi e Comp., 1860, *I Patti e i Fatti*, VI. *Congresso a Parigi*, 19, XIV. *Russia*, 37: «certo è che la guerra di Crimea, anziché respingere Russia verso Asia, la attrasse nel bel mezzo d'Europa», appello a «*Italiani, Magiari, Slavi*», 128-9: «... anco prima della guerra ungherese ... il soccorso russo non fu mosso tanto dalla tema di ribellioni contagiose, quanto dalla voglia d'accostarsi all'Europa civile, e dall'ambizione del patrocinare ch'è sempre via comoda al padroneggiare ... già troppo grande impero ... Russia le cui ambizioni danno già tal noia all'Europa, che i più prudenti tra' Russi, o lo facciano ad

arte o davvero, non più ragionano di panslavismo come di signoria esercitatile materialmente, ma di popoli Slavi confederati», *Conclusioni*, 135: «La docilità è dote propria degli uomini e de' popoli grandi. Per essa la Grecia e l'Italia, attingendo l'una dall'altra e dall'Oriente ambedue, si fecero educatrici del mondo, vinsero il vincitore»; C. CATTANEO, [*Sulla guerra di Crimea*], 1856, in *Scritti letterari*, cit., vol. II, 539; *Un Genio delle Rivoluzioni d'Italia e delle sue Vittorie dal 1799 al 1860*, di Luigi Ciccaglione Giudice del Tribunale Civile e Correzionale di Lecce, Lecce, Tipografia del Commercio, 1869, dedicato «All'Onorevole Pietro Moffa già Deputato del Parlamento Italiano», sorta di compendio delle vicende risorgimentali; *Cenno sulle Rivoluzioni Italiane dal 1799 al 1860*, 9: «Mentre in Italia i popoli e re, eccetto VITTORIO EMANUELE, erano in continua lotta, lo CZAR delle Russie fece intravedere di occupare *Costantinopoli*. Allora Francia ed Inghilterra si strinsero la mano per fiaccare quel Colosso».

[91] Anonimo, *L'Austria e il suo governo*, Torino, E. Guerra Editore, 1859, IV, 53-4: «La Russia, per quel principio di assolutismo e per le sue dispotiche istituzioni che formano la base del gabinetto di S. Pietroburgo ... (contro i panegiristi contemporanei) ... grand'Impero moscovita ... Fourier, uno dei più profondi pensatori della Francia, scrisse: "Essa è venuta dall'Asia, si ricacci dunque nei deserti dell'Asia" ... Quando nel 1848, la scintilla rivoluzionaria incendiò il continente da Milano a Parigi e da Parigi a Vienna ... L'Europa sorpresa seppe allora che la Russia, la vecchia Russia, la santa Russia d'Ivan III, di Boris Godonoff, di Pietro il Grande e di Caterina pensava seriamente alla sua vita nazionale ...», suo ruolo nel '48 contro l'Ungheria, 57-8: «l'Imperatore di Russia qualificato da tutti conservatori d'Europa di *Redentore*, di Dio! ...», 60, Alessandro II: «che le sue idee liberali ed eminentemente civilizzatrici chiamano a fare del suo regno la più bella pagina della storia della Russia ...», 66, l'Austria: «La sua politica era vile e tirannica; non aveva i grandi concetti della Russia; osato mai non aveva d'inalzarsi a progetti audaci, e ispirazioni di conquista come quelle che formano tutta la politica degli Czar da Pietro il Grande e Caterina», 72: «... l'imperatore di Russia ha dato troppi esempi di magnanimità, di grandezza e di giustizia all'Europa, perchè questa possa dubitare un istante dei sentimenti che animano lo Czar Alessandro II in favore della felicità dei popoli e del trionfo del diritto e della giustizia».

[92] *L'Impero, il Papato e la Democrazia in Italia. Studio politico di Giuseppe Montanelli Deputato dell'Assemblea Toscana*, Firenze, Felice Le Monnier, 1859, IV, 11: «Non da Russia, che sebbene oggi a noi benevola pensa a ben altro che a spingere in pro nostro le armi sue in Occidente ... non da Russia ...», XXII, 55. G. MAZZINI, *La guerra*, in *Scritti politici*, cit., t. III, 498. Ricorda l'aiuto russo il *Discorso pronunciato dal deputato Marchese Gioacchino Pepoli nella seduta del 14 novembre 1864 della Camera dei Deputati sul progetto di legge per il trasferimento della Capitale a Firenze*, Torino 1864, Per gli Eredi Botta, 9: «... in Russia, in quel paese che sotto il Governo di Nicolò I era stato il centro dell'assolutismo europeo, la civiltà ottenne uno splendido trionfo coll'emancipazione dei servi, e la Francia e l'Italia un valido appoggio morale durante la guerra del 1859».

[93] C. CANTÙ, *Della Indipendenza*, cit., vol. I, cap. I. *La nazionalità e l'indipendenza*, 12.

[94] C. CANTÙ, *Storia universale*, vol. V, L. X, capp. VIII. *Slavi*, 90-1, stirpe indocitica, riversatasi «in antichissimo» «sopra l'Asia occidentale e fino al Nilo; poi quando Sesostri guarì l'Egitto dalla piaga degli Sheto sedici secoli avanti Cristo, essi Sciti o Slavj proprio, traversata l'Asia minore, ricoverarono in Europa, occupando la Tracia fino alla Tessaglia. Di slava radice sono in fatto tutti i nomi traci che ci rimangono ...», «Un altro loro

ramo, gli Slavi biondi o Sarmati ...», 93: «... ad Antiro, compagno d'arme di Alessandro Magno, ascrivono l'origine loro ...».

[95] ID., *Sulla Storia universale: Discorso*, cit., Epoca XVI. *Luigi XIV e Pietro il Grande*, 106: «L'Asia tenta due volte di portare la mezzaluna nel cuore dell'Europa ... la Polonia e Venezia salvano da una nuova barbarie i paesi, che sono destinati a ingoiarle un giorno. Però il Turco, ferito a Lépanto d'un colpo che preludeva a quello di Navarino, entra anch'esso nel sistema politico d'Europa»; *Storia universale*, vol. V, L. X, cap. IX. *Normanni e Slavi in Russia*, 101-3, a proposito della spedizione del 911 di Oleg contro Costantinopoli; vol. IX. L. XVI, capp. XXIX. *Russia. – I Romanof*, 369 n. 3, N. KARAMASIN, “*Storia di Russia*, 1818, 11 vol.”, 382-4, XXX. *Pietro il Grande e Carlo XII*, 384-5: «spiriti entrambi fuori dell'ordinario ...», 396: “Pietro costituisce la Russia» (postilla a lato), 405.

[96] C. CANTÙ, *Sulla Storia universale: Discorso*, cit., Epoca XVII. *Il Settecento*, 107-9: «Ma la Russia, uscita dalle paludi e dalla barbarie, prepondera negli affari del Settentrione ... Caterina II, acclamata legislatrice dei mari, vuol farsi restauratrice della Grecia, e non dissimula il desiderio di mutare i suoi geli coll'incantevole clima dell'Ellesponto ... Anche il mondo orientale viene trascinato dal vortice del nostro ...», «sbrano ...»; vol. IX. L. XVI, cap. XXIX. *Russia. – I Romanof*, 367-9; vol. X, L. XVII, capp. XII. *Russia*, 191-3, XXIV. *Turchia. – Caterina II*, 208-21, *passim*, in particolare 218-20.

[97] Ch. DE LA VARENNE, *La Fédération Latine par les Unités Française, Italienne et Ibérique*, Paris, E. Dentu, 1862, capp. I, 8-9, auspica che contro «les hommes d'État du Nord, les coalisés anglo-russe-germains ... les Latines occupant le centre de l'Europe, avec une avant-gard de dix millions de Roumains sur le Danube, avec un empire grec allié rétabli à Constantinople, seront les maîtres du continent ... L'alliance anglo-germaine ... C'est à ses efforts que les Principautés danubiennes devront de rester encore une fois séparées, et sous la suzeraineté révoltante des Turcs ...», 10: «Cette grande idée du monde romain ... épouvante les Barbares d'outre-Rhin et d'outre-Manche ...», (rimasti uguali a quelli di 15 secoli prima, «haineux furieux et jaloux ...»), 11, fallimento dell'invasione delle tribù germaniche «Charlemagne eut la prétention nullement illusoire de continuer le règne d'Auguste et de Constantine ... L'Empire devint tout allemand ...», 12, «Tartare» per Russi, 14-15, Napoleone, 15-16, il futuro dominato da «panslavisme, pangermanisme e panromanisme», 17: «le refoulement ...»; III. *L'Unité Italienne*, 24: «Napoléon voulait recréer la patrie italienne», 28-9.

[98] *L'Union et non pas l'unité de l'Italie*, par Pierre C. Ulloa Marquis de Favale et Rotondella, Italie 1867, 54 pp., opera inserita in una raccolta di testi francesi o in francese del 1867 sulla questione romana, tutti contro i Garibaldini; XLII, 47: «Ce sera le Teutonisme, ce sera l'Hellénisme, ce sera, peut-être, l'Illyrisme; mais surtout le Panslavisme que entreront dans la lutte», 48, attacco all'egemonia prussiana «qui laisse libre le vol des aigles russes vers le Bosphore. Ne s'est-on pas ému des rapports étroits de la Russie et des États-Unis? Et cette dernière puissance, ne veut-elle pas réaliser ses aspirations obstinées à prendre pied dans les mers intérieures de la vieille Europe?», XLVII, 54; *L'abdication. Le Partage de la fédération de l'Italie*, par Pierre C. Ulloa Duc de Laurie, Italie, 1867, XXXVII, 42: «L'Italie unitarie se croit désintéressée dans la création d'un nouvel empire Teutonique. Elle ne voit même pas que la Russie à Constantinople serait aussi et plus menaçante encore que ne l'était l'Autriche à Venise ...». cfr. G. ZANELLA, *A Elena e Vittoria Aganoor*, 1876, in *Poeti minori dell'Ottocento*, vol. II, 511 vv. 56-7: «... quanto disti ancora/dall'agognato Bosforo il

Cosacco»; A. GRAF, *Il giornale*, ne *Le rime della selva*, Parte II, ne *Le poesie di Arturo Graf*, Torino, Casa editrice Giovanni Chiantore, 1922, 1032-5 str. I.

[99] N. GAETANI TAMBURRINI, *L'Unione degli Stati in America*, Brescia, Lito-Tipografia Fiori e Comp., 1870, 9.

[100] A. SAFFI, *Argomenti delle lezioni di storia dei Trattati e Diplomazia nell'anno scolastico 1887-88*, in *Ricordi e scritti*, vol. XII (1874-1888), Lezione n. 32, 406: «Roma e il nuovo Impero d'Occidente ... deportazione di Pio VII ... disegni di dominazione universale ... Napoleone si prepara alla lotta con la Russia, mirando all'Asia»; *Argomenti delle lezioni di storia dei Trattati e Diplomazia nell'anno scolastico 1888-89*, Lezione n. 13, 411: «Idee Cesaree di Napoleone. Sue sterminate ambizioni ... impresa fatale di Russia»; *Argomenti delle lezioni di storia dei Trattati e Diplomazia nell'anno scolastico 1888-89*, Lezione n. 22, 412: «Nuovo intervento delle Potenze per salvare l'Impero Turco, o sottrarlo all'assoluta balia dello Tsar»; *Argomenti delle lezioni di storia dei Trattati e Diplomazia nell'anno scolastico 1889-90* (Redatti dai Compilatori sui manoscritti di A. SAFFI), Lezione n. 7, 419: «L'abiezione del Papato in contrario ai Polacchi ed in favore della Russia».

[101] ID., *ibid.*, *Argomenti delle lezioni di storia dei Trattati e Diplomazia nell'anno scolastico 1886-87*, Lezione n. 20, 395: «L'Oriente d'Europa. Guerra della Russia contro la Turchia»; Lezione n. 27, 397: «Caterina II e la sua politica»; *Argomenti delle lezioni di storia dei Trattati e Diplomazia nell'anno scolastico 1887-88*, Lezione n. 10, 402: «Caterina II», Lezione n. 20, 403-4: «Caterina II riassume le tradizioni della politica di Pietro il Grande in Oriente. Aspira alla restaurazione dell'Impero Bisantino ... Trattato di pace di Kainardgé (22 luglio 1774): - primo di quella serie di Trattati, ciascuno dei quali segnò un passo della Russia verso Costantinopoli»; Lezione n. 21, 404: «Bugiarde parvenze di civiltà. Potempkin emula i Satrapi dell'Asia antica ...», Lezione n. 25, 404: «Preponderanza marittima dell'Inghilterra in Occidente, continentale della Russia in Oriente. Inizi della grande rivalità Anglo-Slava»; Lezione n. 35, 407: «I maggiori vantaggi toccano all'Inghilterra e alla Russia. Progressi di quest'ultima a scapito dell'Impero Turco». Per le mire della Russia su Costantinopoli, cfr. anche G. ZANELLA, *A Elena e Vittoria Aganoor*, 1876, in *Poeti minori dell'Ottocento*, vol. II, 511 vv. 56-7: «... quanto disti ancora/dall'agognato Bosforo il Cosacco» (quest'ultimo stilema ancora in A. GRAF, *Il giornale*, ne *Le rime della selva*, Parte II, ne *Le poesie di Arturo Graf*, Torino, Casa editrice Giovanni Chiantore, 1922, 1032-5 str. I); *Alla Santità di Leone XIII. Omaggio ed Augurio di Giacomo Zanella Sacerdote Vicentino*, Città di Castello, S. Lapi Tipografo Editore, 1887, in latino e italiano, 4 str. III: «Dalla gelata Neva/Di Cadice alla foce», tutta l'Europa l'invoca, 10 str. V: «Padre! Se la man levi,/Di figli una falange/Mitrata a Te dal Gange/E dalle nevi Artiche accorre», 11, latino «nivibus Tanais».

[102] C. CATTANEO, *Principio storico delle lingue indo-europee*, recensione a *Atlante linguistico d'Europa* di B. BIONDELLI, Milano 1841, ne *Il Politecnico*, cit., vol. II (vol IV del *Politecnico*), n° 47, 1841, cap. 18, 903-4: «L'opera assimilatrice si prosegue con tutto vigore ... il principio indo-europeo raggiunge ormai colle armi russe la sua patria persiana. E vi perviene per opposta parte dell'Oceano Indiano cogli eserciti della Compagnia Britannica ... Io mi arresto avanti a questo spettacolo che deve destare a seducenti speranze gli amici della civiltà e dell'intelligenza. La primitiva fonte orientale, da tanto tempo inaridita, si riapre; una nuova luce deve scintillare dall'elettrico contatto delle due civiltà».

[103] A. SAFFI, *Proemio* al volume XII degli *Scritti editi e inediti di MAZZINI*, in *Ricordi e scritti*, vol. XIII (1883-1889), 1905, 22-3, citazione da MAZZINI: «Sono in Europa ... tre famiglie di Popoli, l'Elleno-Latina, la Germanica, la Slava. L'Italia, la Germania, la

Polonia le rappresentano. La Grecia, santa di ricordi e speranze, e chiamata a grandi fati nell'Oriente europeo, è or troppo piccola per essere iniziatrice. La Russia dormiva allora un sonno di morte: mancava d'un centro visibile in cui la vita potesse assumere potenza praticamente direttiva ... Il nostro patto d'alleanza doveva dunque stringersi dapprima fra i tre Popoli iniziatori. La Grecia, la Svizzera, la Romania, i paesi Slavi del Mezzogiorno europeo, la Spagna, si sarebbero a poco a poco raggruppati intorno al Popolo più affine ad esse fra i tre. Da questi pensieri nacque l'Associazione nazionale intitolata *La Giovine Europa*»; *Discorso per l'inaugurazione della lapide a Giuseppe MAZZINI in Parma 16 Ottobre 1887, ibid.*, 137-8: «Or tal appunto è la condizione di una vasta zona d'Europa dove, spartite in gruppi distinti, s'agitano dal Baltico al Mar Nero e fra l'Adriatico e l'Egeo le razze slave chiedenti patria e libertà. Nel moto di queste razze è il segreto delle sorti europee: nel loro risorgere e costituirsi a federazioni indipendenti, il pegno più certo della comune sicurezza contro il pericolo della invadente Autocrazia moscovita ... l'ingerenza moscovita veste, fra gli Slavi del Sud, per affinità di razza e religione, le parvenze del protettorato nazionale ... Onde MAZZINI giustamente avvertiva che "la politica sostenitrice dell'Impero Austriaco e del Turco è, nelle sue conseguenze, politica russa o fomentatrice del Panslavismo" ... Là, nell'alleanza con le razze slave e nei vincoli dell'antica fraternità coi Daco-Romani e con gli Elleni, stavano, per avviso del gran veggente, "la nostra missione la nostra iniziativa in Europa, la nostra futura potenza politica ed economica" ... parte che i destini avrebbero serbata all'Italia nel rinnovamento d'Europa ... vedeva nel nesso fra le due grandi unità germanica ed italiana una potente guarentigia di equilibrio fra l'Occidente e l'Oriente d'Europa ... Un moto inevitabile, Ei notava, conduce l'Europa a riportare all'Asia la civiltà, della quale le migrazioni Ariane portarono i primi geni nelle nostre terre privilegiate, e ad incivilire ad un tempo le regioni Africane. Ma l'espansione colonizzatrice nostra ad altrui dovea essere espansione d'industrie, di commerci, d'umanità, non di violenza. E nell'alleanza con gli Slavi meridionali e con l'elemento Ellenico fin dove si stende, nell'influenza Italiana da aumentarsi sistematicamente lungo le coste orientali dell'Adriatico e nelle regioni Africane che si connettono più direttamente con la catena delle nostre isole, vedeva il più importante obbiettivo della nostra azione internazionale ...»; segue la stigmatizzazione della politica italiana negli anni precedenti il '70 «vassalla ... della Dittatura del secondo Impero».

[104] C. CANTÙ, *Storia universale*, vol. VII, L. XIV, *Epilogo*, 490-1.

Ivan Biliarsky

Mariyana Tsibranska

Académie des sciences de Bulgarie, Sofia

TRANSLATIO IMPERII ET LES FORMULES VERBALES ET LES IMAGES D'ELOGE DE SOUVERAIN (LE CAS DE LA BULGARIE MEDIEVALE)

SOMMAIRE: 1. Les sources. – 2. Les éloges pour le souverain et l'idée de *Translatio Imperii* chez les Bulgares. – 3. Les images scripturales et historiques. – 4. L'idée du pouvoir dans les documents et les lettres ou les formulaires de lettres qui nous sont parvenus. – 5. Conclusion.

L'institution de souverain en Bulgarie médiévale se constitue, s'affermir et se développe au sein de la civilisation de la Nouvelle Rome (dite « byzantine »). On pourrait dire que l'idée principale, le but politique et l'aspiration des tsars bulgares après la conversion au christianisme étaient de répéter ou même de déplacer l'Empire romain d'Orient du sommet dans la structure hiérarchique du monde orthodoxe. Voilà comment on aboutit à la création d'une situation qui rappelle l'idée de la *translatio imperii*, bien qu'elle soit marquée par ses spécificités régionales. La Bulgarie ne remplace jamais l'Empire. Il ne se transfère jamais au Nord, chez les ex-barbares, mais c'est exactement là qu'une *Byzance à côté du Byzance* se crée, essayant en tout de s'identifier à Constantinople. On observe ce processus à Preslav la Grande, plus tard à Tarnobrzeg, comme aussi dans la cour du tsar serbe Etienne Dušan à Skopje.

Dans le présent article nous nous proposons pour objectif de suivre les traces et les manifestations concrètes de l'idéologie impériale, reflétée dans les éloges destinées au Souverain. Cette idéologie se révèle non seulement à travers les documents historiques, mais aussi dans les différents ouvrages de la culture médiévale, par la totalité des signes verbaux et iconiques, autrement dit, aussi bien par la parole que par l'image (Bakalova 1991). Si les miniatures, les fresques murales, les portraits familiaux et ceux des donateurs sont des formes essentielles de la peinture où le Souverain est présent, les éloges, les notes marginales dans les manuscrits, les chartes et les actes de la diplomatie, l'hagiographie ont le même statut dans le cadre de la production littéraire. Les témoignages de la sphragistique, l'épigraphie et la

numismatique étant reliés à la chancellerie royale, créent des systèmes de signes à part, car ils sont porteurs de informations textuelles et des images. La présentation du Souverain dans la peinture est soumise aux schémas strictes et normes iconographiques fixes, similaires aux obligatoires modèles verbaux dans la littérature, dont la répétition et la stabilité relative renferme et reproduit sans cesse la plate-forme esthétique et idéologique du Pouvoir en général. Au Moyen âge, plus que jamais, l'idée de l'Etat est incarnée dans la personne du Souverain. Pour cette raison, les systèmes sémiotiques, verbaux et iconiques, dans la littérature et la peinture ne fournissent pas uniquement des données historiques sur un roi et son temps, mais également, selon le but des investigations, créent un champ sémiotique primaire ou secondaire d'archétypes et des idéogrammes du Pouvoir lui-même.

1. – Les sources

Parmi tous les tsars bulgares c'est la personne du tsar Syméon (893-927) et celle du tsar Jean Alexandre (1331-1371) qui sont les exemples les plus flagrants en ce qui concerne notre recherche. Les raisons en sont entièrement objectives. Cela provient avant tout du fait qu'ils jouissent du privilège d'avoir été glorifiés dans de si nombreux ouvrages comme aucun des autres souverains bulgares médiévaux. Jean Alexandre, de son côté, est le seul tsar d'avoir fait l'objet d'autant de matériel écrit et iconique parvenu jusqu'à nous (Живкова 1980: 39; Божилов 1994: 163-164). Néanmoins, notre étude ne s'y limitera pas à ce matériel là. Nous allons nous arrêter aussi sur les éloges et leurs noyaux - les épithètes et les images de glorification dans un domaine plus vastes et notamment, celui des sources de toute la période médiévale dans l'histoire bulgare[1].

1.1. – Les éloges

Ce genre de la prose rhétorique joue un rôle décisif pour la révélation de l'appréciation contemporaine envers les souverains, car il établit des modèles de louanges (Стара българска литература 1982: 146-148).

1.1.1. Les premiers éloges sur un souverain dans la littérature bulgare sont dédiés au tsar Syméon. L'un d'eux, se trouvant dans le *Symeonov* ou *Svetoslavov Izbornik* est en vers, l'autre dans le Recueil avec les discours de saint Jean Chrysostome '*Zlatostrouj*' est en forme mixte. P. Dimitrov, médiéviste bulgare attribue les deux ouvrages à Jean l'Exarque, un écrivain bulgare de Xe siècle (Димитров 1980). Les deux éloges se caractérisent par

les louanges du tsar en tant qu'amateur et mécène des livres, propagateur de la Parole de Dieu, donnée par le Saint Esprit. Il est bien connu que le tsar Syméon était un des souverains les plus cultivés de son époque. Il avait la réputation d'écrivain, créant le début d'une tradition littéraire bien développée par son fils héritier Pierre que les dernières recherches identifient comme le célèbre lettré Pierre le Moine (Tchernorizets).

1.1.2. Les autres doxologies de souverain qui nous sont parvenues datent de l'époque de Jean Alexandre. La première se trouve sur les folios 311r-312v du Psautier (Pesnivets) de l'an 1337, appelé aussi Psautier de Sofia ou de Jean Alexandre - manuscrit N 2 de la Bibliothèque de l'Académie bulgares des Sciences (Кодов 1969: 11-16). La deuxième se trouve dans l'Évangile (ou Tetraévangile) de Londres de 1355-1356, manuscrit Add. 39627, British Museum. Son copiste est le moine Simon – calligraphe et peintre, réputé dans la cour du tsar, qui est aussi l'auteur de l'éloge sur Jean Alexandre à la fin du manuscrit. On peut retrouver aussi certains traits d'encomion (éloge, doxologie, discours glorifiant) dans une incursion dans la copie de la Chronique de Mannassès dans le Recueil du prêtre Philippe de 1344-1345, manuscrit N 38 de la Bibliothèque Synodale à Moscou (Дуйчев 1940: 129-130; Дуйчев 1964: 25).

1.2. – Documents et correspondance épistolaire

Les documents historiques conservés datent de l'époque du Deuxième empire bulgare. La correspondance épistolaire des souverains bulgare est rédigée surtout en langues étrangères, mais les formules d'adresse dans les lettres se conforment aux règles du formulaire strictes et bien déterminées. Les épithètes utilisées et les autres formules verbales sont fixées dans la pratique diplomatique et révèlent une position idéologique.

1.3. – Inscriptions et notes, y compris sur des monnaies ou des seaux

Suivant les analyses de I. Božilov au sujet du règne de Jean Alexandre, on constate l'existence de 19 notes mentionnant le souverain et faisant partie de 19 manuscrits. Chronologiquement la majorité provient des années 60s du XIVème siècle. Deux manuscrits sont écrits en grec – l'Évangile d'Anchialo de 1337 et le Stichiraire d'Athènes de 1367. Ce n'est que le dit Recueil de Lovetch ou du moine Pacôme que nous pouvons la dater avec certitude avant 1331, la période lors de laquelle le futur tsar bulgare était encore un seigneur

local au titre de despote. Toutes les autres sources glorifient Jean Alexandre en tant que titulaire au trône bulgare et dirigeant de l'état et du peuple bulgare.

2. – Les éloges de souverain et l'idée de *Translatio Imperii* chez les Bulgares

Les éloges pour les tsars Syméon et Jean Alexandre héritent d'une tradition littéraire fructueuse. Ils ont été créés en relevance des circonstances concrètes et reproduisent le ton de la rhétorique impériale. A l'époque de Syméon, ils étaient reliés à l'élan du pays récemment convertis qui était déjà inclus dans la communauté orthodoxe (dite « byzantine ») et, à la personnalité de son souverain, essayait même de la diriger. La situation est bien différente à l'époque de Jean Alexandre au XIV s. On pourrait rejoindre l'idée de K. Kouev qui appelle les ouvrages panégyriques “reflet d'un monde déjà en décadence”, car leur pathétisme ne correspond guère à la dévastation de l'état bulgare, provoquée par la conquête ottomane.

2. 1. Les éloges du Xe siècle et le programme politique du tsar Syméon. Les éloges dédiés à tsar Syméon le glorifient comme amateur de livres. A l'époque cela signifie propagateur du Livre - la Bible, la sagesse qui y est incarnée et la foi chrétienne. Cela détermine les formules verbales utilisées. Le prologue-supplément au Recueil dit *Zlatostrouj* n'est pas très riche en épithètes pour le souverain, car il y a autres images qui y prédominent. Pratiquement, le seul épithète significatif reste *благовѣрънъ* “/très/ fidèle”, typique pour un souverain et faisant partie de la titulature impériale. Le texte d'*Izbornik* est plus riche en descriptions. Ici, le tsar bulgare est nommé *великѣи въ цѣсарихъ* – une formule d'apothéose du souverain, situé dans son milieu originare “grand parmi les tsars”. Elle est un empreint direct de la formule analogique grecque *μέγας ἐν βασιλευσι* (Дуйчев СБК 1: 216). Le contenu de la formule *дръжавливъи владѣика*, reliée en général à l'idée “tenir, posséder le pouvoir” du grec *κράτιστος κράτωρ* ou *κράτιστος δεσπότης* est presque le même (Дуйчев СБК 1: 216). On y découvre aussi les expressions suivantes: *вельмъисльное срьдъце, вѣчьнѣиѣ себѣ пам-ть сътвори, христолюбива доуша, вѣньцемъ блаженъиныхъ и свѣтъиныхъ мѣжь.*

2.2. – Les éloges de la Basse époque

2.2.1. Le premier éloge pour Jean Alexandre est écrit pour faire mémoriser les victoires du tsar dans la guerre contre l'empereur Andronic III Paléologue (1328-1341), la bataille de Roussocastron l'été de 1332 et la défaite de l'opposition interne – la rébellion de Bélaour à Vidin et de sa clique pro serbe. On suppose que le Psautier était publiquement sanctifié dans une église ou dans la chapelle de la cour impériale. Cet éloge s'avère comme étant le plus riche en épithètes et formules concernant Jean Alexandre, en louant la perfection physique et morale du souverain. En tant que tel, ce texte devient un exemple de perfection dans le genre. Il est évident que les définitions et les formules rares qu'on ne rencontre nulle part ailleurs, ont leurs correspondants grecs, desquels elles sont, plus ou moins, littéralement calquées. En ce qui concerne les épithètes ou les périphrases cet éloge abonde, avant tout, d'ethnonyme « bulgare », sept fois au total, et une fois remplacé par le pronom possessif “notre”. On peut y rajouter les expressions « tsar des bulgares », « gloire des bulgares », « tsar bulgare victorieux » et autres. Les images ne laissent pas de doute que la tâche de l'auteur était de présenter le nouveau souverain comme unificateur de l'Etat bulgare après les démarches militaires contre l'ennemi interne et externe. En deuxième place, l'éloge est un portait verbal de Jean Alexander, aussi du souverain idéal, car c'est justement ici qu'il est caractérisé par les formules les plus rares comme $\rho\omicron\omicron\upsilon\mu\iota\alpha\tilde{\nu}\iota\omicron\delta\omicron\upsilon\beta\omicron\rho\omicron\zeta\rho\alpha\chi\upsilon\tilde{\nu}\iota\zeta$, $\kappa\rho\alpha\varsigma\upsilon\tilde{\nu}\iota\zeta$, par les données uniques d'être $\kappa\omicron\lambda\iota\alpha\tilde{\nu}\omicron\varsigma\zeta\kappa\tau\tilde{\iota}\zeta$ ‘de genoux pliés’ et $\pi\rho\alpha\upsilon\omicron\chi\omicron\delta\upsilon\tilde{\iota}\zeta$ ‘littéralement celui qui va droit, marchant droit’. C'est une épithète dont la signification fut rattachée autrefois à l'allusion à une maladie d'enfance similaire à la paralysie qui aurait entamé partiellement les fonctions motrices du souverain (Кув 1980). Cette interprétation a été abandonnée par la thèse que les épithètes utilisées présentent un sens métaphorique et relie la description interne à la caractéristique morale du souverain. Si $\rho\omicron\omicron\upsilon\mu\iota\alpha\tilde{\nu}\iota\omicron\delta\omicron\upsilon\beta\omicron\rho\omicron\zeta\rho\alpha\chi\upsilon\tilde{\nu}\iota\zeta$ – mot de triple composition – désigne l'esthétisme de l'apparence, les genoux pliés dégagent l'idée de la pose de prière devant le Dieu duquel le souverain médiéval puise son pouvoir. Le tsar Jean Alexandre est peint dans deux des miniatures de l'Évangile de Londres avec les évangélistes Marc (134v) et Matthieu (88v) dont il reçoit la bénédiction divine. De la même manière ‘marchant droit’ serait plutôt synonyme de l'épithète ‘orthodoxe, allant dans la vraie foi orthodoxe’, ce qui correspond à la présentation du tsar dans les autres manuscrits. Autrement dit, l'épithète dans la description du souverain

est de double structure, révélant des strates concrètes ainsi que celles au delà du sens direct, à l'aide du symbole et de l'allégorie.

Conforme à l'esthétisme médiéval, l'auteur caractérise le tsar tout par ses qualités morales. La plupart d'entre elles sont prises de l'étiquette du pouvoir. Il est 'juge juste pour les veuves et les orphelins'. Ce motif est un calque direct du Psautier et souligne le rôle parental du tsar envers tous ses sujets. De l'autre côté, le tsar est gentil et aimable, il dégage une douceur, une bonté, vertu propre aux moines, les pieux du clergé et les plus dévoués au Christ.

L'éloge du tsar Jean Alexandre du Pesnivets réserve une place primordiale à ses victoires et succès militaires, son apologie en tant que 'grand voïévode', 'puissant dans les batailles', 'comandant suprême'. Toutes les épithètes qui décrivent ces qualités entrent dans le registre des vertus belliqueuses. L'éloge est traité de source primaire pour élucider la durée des rébellions anti-gouvernementales et la succession des démarches du pouvoir central contre l'ennemie externe et l'opposition interne. Elle en donne des informations. Son auteur inconnu nomme les villes, prises par le tsar bulgare dans la successivité suivante: Messembria et la région de Pomorie avec Romania, Bdin et la région de Danube, jusqu'à Morava. La situation réelle du pouvoir étatique vers 1337, l'époque de la création de l'éloge, est renforcée par la mention des membres de la famille dynastique - Théodora I, la princesse valaque et première épouse du tsar, et leurs trois fils parmi lesquels il n'y a que l'aîné, Michel Assen, qui est intitulé en tant que 'tsar', les autres, Sratsimir et Assen, sont simplement mentionnés. De telle façon, l'éloge se transforme en amalgame complexe d'idéologèmes du pouvoir, typiques pour l'encomion mais réfractés dans le moment historique.

L'épithète la plus stable et fréquente dans l'éloge du Pesnivets est великъ. Elle a ses racines bibliques, accompagnant les personnages principaux de l'Ancien et du Nouveau Testament comme Moïse et Abraham. Dans le Nouveau testament, elle se rapporte également à Dieu et à son Fils; 'grand dans le royaume des cieux' sera chaque un qui suit les commandements de Dieu (Mat. 5: 19). Пръвъзкокъ est une titularisation qui doit accentuer la position suprême du tsar dans la hiérarchie de l'état, ainsi de même православниши 'le plus orthodoxe'. Ce n'est pas par hasard que conformément au concept chrétien, le pouvoir et les succès du souverain viennent directement de Dieu. Un des insignes de souverain, notamment le sceptre avec la croix, souligne en même temps l'appartenance à la famille des

souverains chrétiens d'Europe et la force 'du ciel' dans les batailles avec les ennemies. L'idéologème de la croix est développé pour la première fois dans l'image de Constantin le Grand - le premier souverain chrétien en Europe. L'autorisation du ciel se renferme par les épithètes **БГЗОМЪ ВЭН°НЧЭНАГО**, **БГЗОМЪ ИЗБРАН°НАГО**. La première reflète l'idée que la remise de la couronne marque symboliquement 'le mariage avec le royaume', c.-à.-d. s'identifie au mariage comme une des mystères ecclésiastiques. L'acte solennel de l'accession au trône est développé en rite du couronnement et possède des gestes et des objets symboliques (Biliarsky 2008: 246-252).

Typiquement pour l'encomion, l'éloge dans le Pesnivets se termine par des phrases d'anaphore 'réjouis-toi' ou les soi-disant '*hairetismes*', formule rhétorique, préférée par les hommes de lettres au Moyen âge. On remarque aussi, la répétition du nom du souverain par la formule : Réjouis-toi, Jean, réjouis-toi, Alexandre (Стара българска литература 1982: 147, Кодов 1969: 14) Le mérite, essentiellement, pour la création de l'éloge revient aux moines et les cercles cléricaux où il faudra chercher son auteur anonyme. La décoration modeste du manuscrit prouve cette hypothèse, et se justifie une fois de plus par la supposition que le Psautier avait été créé dans un des monastères reliés à la cour impériale (vraisemblablement, celui de Kouklen, auprès de la ville de Stenimachos).

2.2.2. Le deuxième éloge à Jean Alexandre est l'épilogue de l'Évangile de Londres, 1355-1356. Nous y trouvons des accents différant du premier, car, là, l'archétype du souverain triomphant, guerrier et vainqueur est absent. La description se rapporte au modèle du souverain orthodoxe et pieux – pilier de la foi et protecteur des lettres. On suppose que le manuscrit de l'Évangile avait été préparé sous l'ordre du tsar et qu'il avait été destiné à l'exposition publique dans une des églises de la capitale. C'est pour cette raison que l'auteur de ce deuxième encomion met l'accent sur la splendeur, la richesse du livre et son rôle dans la propagande de la Parole de Dieu. Quand l'auteur parle de l'Évangile comme de chandelier, placé en lieu obscur, oublié par les anciens rois, il ne vise pas, sans doute, la négligence envers les lettres en général. C'est plutôt une métaphore afin d'esquisser l'amour pour les lettres du souverain idéal. Les actes des souverains forment deux groupes sémantiques; ceux qui se rapportent au temps de guerres, et ceux au temps de paix (Bakalova 2007: 37). Si les batailles gagnées sont plus importantes pour un tsar en temps de guerre, en temps de paix on les remplace par le zèle pour l'épanouissement des livres et de la culture, l'ordre et la justice dans l'État. Quels que soient les précédents archétypes et les modèles rhomaïques, en général, le tsar médiéval de Bulgarie est décrit par sa passion envers les

lettres. Ce n'est qu'ainsi et non pas seulement à cause du fait que dès sa conversion au Christianisme en 864 que l'Empire bulgare défend fermement sa place au Sud-est européen grâce à son propre alphabet. L'attachement aux livres est une caractéristique religieuse, reliée à la piété et à la grâce comme fondements du pouvoir, aussi bien aux devoirs de ce pouvoir de s'occuper du salut des âmes dont un des moyens est la propagation de l'Écriture Sainte.

Pour les raisons déjà évoquées, les épithètes dans ce deuxième éloge se rattachent au modèle du souverain pieux. Les plus stables formules verbales sont *БЛАГОВѢРЪНЪ*, *ХРИСТОЛЪБИВЪ*, *ПРЪВЪЗКОКЪ*, *БОГОВЪНЧАНЪ* и le titre *САМОДРЪЖЬЦЪ*. A la fin, en synchronie avec le livre copié, les quatre évangélistes intercesseurs sont mentionnés. Ayant en vue les miniatures accompagnant le texte principal où le tsar est peint avec chacun d'eux, on peut parler d'une synthèse stylistique dans les messages du langage iconique et verbal.

2.2.3. Le troisième éloge ne pourrait pas être définie comme tel à cause de son genre, mais à cause du style panégyrique. Il s'agit de l'incursion de quelques lignes dans la Chronique de Constantin Mannassès. D'après Iv. Dujčev c'est une glose (Дуйчев 1944: 97; Дуйчев 1964: 25). A la place où dans l'original grec de la Chronique on parle de l'empereur Théodose II, le chroniqueur a ajouté un éloge pour l'empereur Manuel I Comnène. De son côté, le glossateur et traducteur slave ont remplacé le destinataire, en ajoutant des louanges significatives dans le contexte du pouvoir étatique, incarné par Jean Alexandre. Puisque la Chronique en question est un des manuscrits du tsar, une telle glose serait justifiée par la rhétorique de cour et marquée par son expression pathétique, ce qui l'inscrit dans les normes d'encomion pour le souverain. En traduction elle dit le suivant: «Mais notre nouvelle Constantinople s'épanouit et grandit, se fortifie et se rajeunit. Qu'elle s'agrandisse jusqu'à la fin des jours. Et toi, tsar, qui règne sur le monde tout entier – s'il y a un tel tsar lumineux et porteur de lumière, le grand maître et le merveilleux vainqueur, originaire de la souche de très distingué tsar des Bulgares Jean Assen, c.-à.-d. Alexandre, le très doux et miséricorde, aimant la vie monastique, le protecteur des faibles et le grand tsar des Bulgares, que des innombrables soleils mesurent son pouvoir». On en déduit que la glose englobe en résumé les accents essentiels dans le schéma descriptif de souverain et, en quelque sorte, synthétise les deux éloges précédents. Ainsi, déterminée que par la volonté du glossateur (le rôle de l'original grec n'est pas claire pour l'instant), on y voit des allusions des suivants idéologèmes du

pouvoir: le souverain guerrier (побѣдоносць, великѣ владѣика); le souverain héritier de noble souche (коренѣ същайнана прѣвизинааго); le souverain humain et philanthrope (прѣкротѣкѣ, милостивѣ); le souverain zéléteur du spirituel et ami des moines (монахолобивѣ). La lumière en tant que symbole biblique encadre le contenu de la glose. L'expression свѣлъ и свѣтоноснѣ царѣ, du début, est une tentative de comparer le tsar terrestre avec un des topos de Jésus Christ lui-même dans sa nature divine. La couleur blanche et l'auréole de lumière solaire sont les éléments symboliques dans la fête de la Transfiguration et le témoignage de l'incarnation de Jésus en Fils du Dieu, le retour du personnage terrestre au Père. L'adresse au souverain qui règne sur l'Univers est une antonomase de Christ, Qui légitime le pouvoir en général. A la fin de l'éloge, le topos de la lumière est de nouveau présent, accompagné des vœux pour un règne long et splendide. Le Recueil de prêtre Philippe n'est pas publié entièrement, à l'exception de certaines parties, connues surtout de l'édition d' Ivan Dujčev. L'interprétation des rapports entre les gloses slaves et le texte grec original exige une étude à part. Ce qu'on pourrait affirmer avec certitude, est le fait qu'au début du Recueil, là où devait se trouver la dédicace à l'empresse Irène qui a commandé le manuscrit, on voit l'expression «élève de la Parole», accordée à Jean Alexandre. Il sera difficile, à ce stade des recherches, de préciser si ce changement a été effectué sous la plume du copiste Philippe (peu probable), où il avait été déjà fait par un traducteur inconnu, finit sa traduction avant 1344-1345. La deuxième supposition semble plus plausible. De toute façon, le prêtre Philippe est influencé par la stylistique de la glose, puisque il répète un des adjectifs typiques pour le tsar Jean Alexandre - прѣкраснѣ, en principe traditionnel dans la description du souverain, mais utilisé à fréquence différente dans les manuscrits différents. De plus, il ne le relie pas à l'apparence physique, comme on l'aurait utilisé aujourd'hui, mais le rattache à un noyau périphrastique rappelant le début de la glose et évoquant l'idéal du souverain puissant et très beau.

La mention de la ville de Tarnovgrade, nommée la nouvelle Constantinople, rappelle une manifestation préliminaire de l'idée Moscou-Troisième Rome en Russie et se réjouit d'une importance extraordinaire. Elle impose un modèle de glorification de la capitale comme métonymie du pouvoir suprême. On aboutit à cette assimilation suivant les exemples

bibliques où le céleste Jérusalem incarne les cieux de Dieu, mais l'exemple le plus éloquent serait la première et éternelle capitale du monde chrétien – Rome. C'est ici que la tradition marque son début et le modèle que suit la ville de Constantin le Grand, appelée par l'Eglise officiellement "la Nouvelle Rome". L'éloge de Tarnovgrade-la nouvelle Constantinople, autrement dit une Seconde Constantinople, et d'ici une Troisième Rome, est une des caractéristiques de l'idéologie étatique du Seconde Empire bulgare. Dans les éloges, on observe la synthèse de la tradition romaine impériale et la tradition biblique qui marquent toute la culture du Haut Moyen âge, issue de la religion hébraïque, mais née, aussi comme le Sauveur, sur le territoire de l'Empire.

3. – Les images scripturales et historiques

Les éloges aux tsars bulgares contiennent également une sorte d'imaginaire par lequel le souverain se présente tel qu'il est vue et imaginé par le créateur du texte. Ou bien selon le but de ce dernier à le présenter d'une certaine manière. Habituellement, les images utilisées pour qualifier le tsar proviennent soit de l'histoire héroïque, soit de l'Ecriture Sainte, mais à la base, elles sont toujours d'un caractère sensiblement religieux. Les parallèles bibliques ne sont pas toujours très évidents, mais ils sont constamment présents.

3.1. L'encomion du Psautier de 1337 se fixe sur les gloires militaires du tsar Jean Alexandre et ce fait prédéfinit les images, proposées par le scribe. Avant tout, c'est celle d'*Alexandre le Grand*, roi de Macédoine, car le tsar bulgare est appelé « nouveau Alexandre ». Bien sur, la raison n'est pas la coïncidence des noms, mais les victoires et les conquêtes militaires de l'ancien roi-guerrier qui a uni le monde de son époque. Selon l'esthétisme de l'Antiquité, un souverain se présente surtout avec sa vaillance en tant que la qualité belliqueuse la plus appréciée et qui mène aux victoires glorieuses. En ce sens l'image d'Alexandre est toujours brillante. Nous voudrions attirer l'attention sur un autre élément de l'image du roi de Macédoine. Alexandre le Grand n'est pas seulement une image des temps anciens, mais aussi une personne vivante dans la littérature médiévale. Sans doute, était-il connu en Bulgarie du XIVe siècle, surtout et, même peut-être, exclusivement à travers le roman, consacrée à lui et appelée «*Alexandria*». Il s'agit de ladite «*Alexandria serbe* » car la plus ancienne «*Alexandria des chronographes* » qui est aussi plus proche de l'original grec de Pseudo-Calisthène, fut déjà perdue en Bulgarie (Йонова 1992, 103-117 et plus spécialement 112). L' «*Alexandria serbe* »[2] et l'œuvre littéraire qui présente Alexandre à

travers le modèle biblique ce qui est assez éloigné de la poésie des héros païens de l'Antiquité. La conquête du monde par le roi de Macédoine ne pourrait pas être accomplie sans la volonté, l'aide et la participation de Dieu. Cela fait d'Alexandre un prédécesseur des empereurs romains, mais aussi – et ce qui est plus important – un parallèle des rois du Peuple élu d'Israël. En ce sens le texte de l'« *Alexandria serbe* » est très important et plus spécialement dans sa partie, après sa visite à Jérusalem, quand il devient adepte de la foi de Dieu Unique, continuateur de l'œuvre de Josué[3] étant mené par le prophète (Йонова 1992, 140-141). Alexandre est un héros de mission et la conquête du monde est seulement une partie d'elle. Il *transfigure*, il *change* le monde par la propagande de la foi yahwiste. Après Alexandre, le monde est différent, mais non pas à cause d'Alexandre. Il est différent à cause de la mission de Dieu qu'il accomplit. Tenant compte des légendes tardives, liées à l'interprétation de l'image du roi de Macédoine nous pouvons comprendre sa vénération dans l'Empire. On peut inclure, ici, l'histoire de « son assomption », ses contacts avec des personnages bibliques et sa mention dans le cycle de Dyginnis Acritas en tant qu'image de protecteur de la Chrétienté. Ces éléments doivent être toujours considérés quand on étudie l'imaginaire autour Alexandre et son importance lors de la création de type du souverain idéal durant le Moyen Age européen.

3.2. Comme nous avons vu, l'image d'Alexandre est étroitement liée à la tradition universelle de l'Empire, mais la figure suivante – celle de l'empereur romain *Constantin le Grand* (306-337) – en est encore plus centrale pour l'Oecumène chrétienne. Il incarne et symbolise une ère nouvelle de l'histoire de l'Humanité, en tant que modèle des souverains européens, « *rex et pater Europae* » (Stanescu 1998). Constantin est celui qui réunit la foi chrétienne avec l'idée impériale romaine et crée l'Empire chrétien, englobant le monde tout entier. Sans doute, quand on compare le tsar bulgare à cette figure emblématique pour le monde chrétien on définit la conception du caractère même de l'Etat bulgare et surtout de ses prétentions. Constantin est la figure de la victoire de la Chrétienté dans l'Univers à travers de l'Empire. C'est lui qui est en tête de l'Eglise militante dont on trouve l'image dans l'église de Pătrăuți (Roumanie), édifiée sous le règne du prince moldave Etienne le Grand, prétendant de l'héritage étatique, politique et idéologique de la Bulgarie médiévale. L'élément le plus important de la vénération de Constantin, liée à la victoire de la Chrétienté, est celui de la Croix et sa vision dans les Cieux qu'il a vue avant la bataille au pont Milvius. C'est la base de l'image du souverain chrétien victorieux qui ruine les ennemis à l'aide de Dieu et le signe de la Vraie Croix de Seigneur[4].

L'image de saint Constantin et de sa mère l'empresse Hélène est présentée aussi dans l'éloge du Tetraévangile de Londres, mais dans ce texte l'accent tombe sur la propagande de la Révélation divine. Les deux y figurent comme archétypes des souverains zélotes de la fois chrétienne qui méritèrent à trouver la Croix de Jésus Christ. Cet événement est présenté en tant qu'équivalent de la découverte d'un trésor dans la terre. Le scribe de l'encomion utilise dans ce cas un symbole – la Croix. Dans la littérature chrétienne la Croix est aussi vivifiante que la Parole de Dieu, donc l'Évangile et la Croix sont des substitutions de la présence de Dieu qui se démontre de la manière la plus complète dans l'Incarnation et l'Inhumanisation de la Parole – le Seigneur Jésus Christ. En effet, cet éloge glorifie surtout la piété et la propagande de la Parole en tant que la qualité royale, la plus importante. C'est l'idéologème qui donne les paramètres du pouvoir et ses buts : la multiplication, le copiage de l'Écriture Sainte et sa propagation est en effet un des objectifs de l'État chrétien et de ses pouvoirs. Par cette mission le pouvoir s'affirme et obtient légitimation. L'Évangile n'est pas seulement un livre ou un objet précieux, il est une émanation de la Parole de Dieu qui est la source de chaque pouvoir. Voilà pourquoi le tsar Jean Alexandre commande la préparation du Tetraévangile «pour confirmer son Empire» ѣрна стврѣждение своему црствую») (Дуйчев 1940:150).

3.3. La troisième image, utilisée dans l'encomion pour le tsar bulgare et son peuple est celle d'*enfants d'Israël*. Elles sont mentionnées dans le contexte de la victorieuse Croix de Seigneur en présentant les triomphes et les conquêtes du Peuple élu en tant qu'images antérieures des rois chrétiens. Bien sûr, les vertus belliqueuses sont plus vétérotestamentaires que néotestamentaires, mais ici le scribe met l'accent ailleurs. Ce n'est pas sur les victoires du tsar et son peuple, mais sur le fait qu'elle est obtenue par la volonté et l'appui de Dieu et sous le signe de la Croix. Cette dernière a ses parallèles dans l'Ancien Testament parmi lesquels on peut citer seulement le bâton du prophète Moïse (Grabar 1936, 29; Dagron 1996, 114-115, 155, 238). Ainsi, par la citation des enfants d'Israël on renouvelle la liaison entre Dieu, le Peuple élu et ses rois glorieux et victorieux.

La citation du tsar comme « un juge juste pour les orphelins et les veuves » qui provient or du Psaume 67 :6, représente aussi un motif biblique. Ce texte de l'Écriture glorifie Seigneur comme le Roi du monde qui donne la victoire à Son Peuple d'Israël. C'est une chanson triomphante dont l'esprit coïncide avec la direction générale de l'éloge du Psautier de l'an 1337. Deux des verbes y utilisés décrivent les campagnes militaires du tsar et ses victoires

comme « je capture entre mes mains » et « je mais sous mes pieds » au début le « roi grec » puis les autres ennemis. Ces deux figures sont adoptées de l'Écriture Sainte. L'image du vainqueur avec le vaincu entre les mains et aussi populaire dans l'imagination biblique qu'il ne vaut pas la peine de s'en arrêter. Piétiner l'ennemi terrassé est un motif que l'on retrouve également dans le texte de l'Ancien Testament en tant que description de la victoire (Deutéronome, 33:29; Josué 10:24; Psaumes 109:1; Psaumes 17:41-43; 2 Samuel 22:41-43; Zacharie 10:5; Malachie 4:2-3). L'image est rependue aussi bien dans la littérature que dans l'art médiéval et elle se perpétue jusqu'à nos jours. Il s'agit d'une tradition vétérotestamentaire de représenter la victoire de Seigneur et du Peuple élu. Après l'instauration de la fois chrétienne ce sont ses fidèles qui ont été conçus comme le Nouveau Peuple élu. La citation de ce motif dans l'Encomion de l'an 1337 est encore une confirmation des racines biblique de la conception du pouvoir, combinée avec l'héritage universel romain adopté en Bulgarie par la *translatio Imperii* chez les ex-Barbares du Nord.

La paix est une valeur importante pour toutes les religions, et l'instauration de la paix est une œuvre de Dieu, fait par l'intermédiaire du roi, promu par le Très-Haut. Dans la tradition romaine c'est la *Pax romana* qui est au cœur de la doctrine impériale. En Bulgarie, on en a un exemple très intéressant : un sceau du tsar Syméon avec l'inscription “Εἰρηνοποιό βασιλεύ”, donc « Empereur pacifiant » qui confirme l'idée de l'affiliation du pouvoir à Dieu par la grâce et charisme (Божилев 1982, 113 suiv.). On retrouve la même idée dans l'éloge de l'an 1337, dans la citation que le tsar « instaura une sérénité solide dans l'Univers » après sa victoire contre ses ennemis. Certes, le fondement de cette idée provient de la Bible. La citation de la *paix* comme sérénité pourrait être trouvée dans Job 34 :29; Psaumes 106:29; Ecclesiasticus, 28:15; Isaïe 30:15. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une sérénité interne de la personne, mais il faut tenir compte aussi de l'utilisation du mot même « silence » pour désigner un état qui n'est pas simplement lié à l'absence de bruit et de sons en sens direct. Un texte, donc, très proche de celui de l'éloge.

3.4. L'image du *nouveau Ptolémée* que l'on retrouve dans les encomia des tsars bulgare a, elle aussi, ses racines bibliques: новъ Птоломей (pour les boyards) не въроуѣ, но желаниемъ паче. Cette citation se trouve dans le contexte du tsar comme collecteur de tous les livres divins dans son palais. Notre thèse est que l'image de Ptolémée est liée à l'interprétation vétérotestamentaire du pouvoir. On peut se demander quelle est la

signification de cette comparaison. Il s'agit de quelle personne de la dynastie des diadoques d'Alexandre le Grand ? Certains auteurs sont tentés d'y voir la figure de Ptolémée Ier Sôter (337-283 avant J. Ch.) comme fondateur de la dynastie et surtout de la fameuse Bibliothèque Alexandrine, et en ce sens, amateur des livres. Nous croyons que le scribe visait surtout Ptolémée II Philadelphus (283-246 avant J. Ch.) qui a réuni la commission des Septante pour la traduction de la Bible en grec et de cette façon l'a propagée dans le monde de son temps (Божилев 1982, 163 suiv.). C'est un des événements les plus importants de l'époque. Cette traduction, qui porte le nom de Septuaginta par la Commission, donne le texte officiel de l'Écriture Sainte aux Hellènes baptisés plus tard ainsi que à tous les Orthodoxes. Dans l'éloge en question est écrit que Syméon fut semblable à Ptolémée par le désir et le zèle mais non pas par la fois car le roi de l'Égypte était païen, mais très appliqué à la propagation de la Bible. On voit donc dans le texte de l'éloge d'indications sur la raison de magnifier le tsar bulgare pour être amateur des livres et ceci non pas pour le désir d'avoir de connaissances et d'élargir le champ de sa science, mais son dévouement à la propagation de la Parole de Dieu, la Révélation.

3.5. Le texte de prologue-addition au recueil dit *Zlatosruj* nous mène aux mêmes conclusions. Le tsar Syméon y est magnifié de la même manière comme *amateur de livres* et propagateur de la Parole de Dieu. Le texte est complètement clair et ne nous laisse aucun doute : il ne s'agit pas de la multiplication simple des livres et de la littérature, et non plus des œuvres des saints pères de l'Église (comme st. Jean Chrysostome, l'auteur des Homélie du recueil). Le scribe vise l'Écriture Sainte elle-même, la Révélation: « Le très pieux tsar Syméon, ayant étudié l'Écriture divine, tous les livres – les anciens et les nouveaux, tels chrétiens et aussi pré-chrétiens... » (Въс кънигы ветъхъна и новъна възвѣщъни и възвѣтъръниѣна благавѣръниѣ цѣсарь Симеонъ божьствънаго писаниѣ испъитавъ...) (Димитров 1980, 22). Il nous semble que l'on pourrait affirmer que lesdits livre « anciens » et « nouveaux » sont ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament aussi bien que sous « externes » et « internes » il faut comprendre les textes chrétiens et préchrétiens. Il s'agit donc de nouveau des textes de la Bible juive et du Testament de Notre Seigneur Jésus Christ et non pas des textes « chrétiens » et « païens ». Ces derniers ne pouvaient point être tolérés et même exister dans un milieu chrétien médiéval. En ce sens on peut dire que nous avons de nouveau une référence à la tradition biblique concernant la légitimation du pouvoir du tsar.

Nous voudrions attirer l'attention aussi sur un autre texte qui présente le tsar Syméon en tant qu'amateur de livres. Il s'agit d'un manuscrit moldave du XVIIe siècle : *а єє мнѡгѡи црїе мѣдри бѣшѡ, и кнїгѡи мнѡгѡи испїсашѡ. соломѡ прѣмѣрѡ бѣ паче вѡсѣ члѣкѡ въ ієрлѡмѣ живѡуци; испїса вѡ. ѣг. прїтѡчи и. ѣє. пѣсни. въ дѣни ізекїилѣ цр. ѡвѡи оубо ѡ кнїи ізбрѡнни бѣшѡ. ѡвѡи ѡгнѡ прѣдѡни бѣшѡ. ѡрїгѣже єрѣтикѡ. сѡще сѡстѡви. ѣс кнїи. а. ѣѡ бѡ потопїи. и. ѣд. пѡжѣ. а испїдѡ полѡвїїѡскѡи испїса. ѣг. кнїи а птоломѣ кѡниголіѡвецѡ сѡбрѡ до. ѣи кнїгѡи. а сѡмѡѡ црѡ влѡгарскѡи испїса мнѡгѡи кнїгѡи. и іѡко дѡвѡдѡ црѡ на злѡтѡи. стрѡѡи. игрѡашѡ. и кнїгѡи паче вѡсѡ лѡвѡбѡшѡ... Уор. (Милетич 1898, 159). On revient donc à l'image du roi David. Il est amateur de livres, lui également. Le roi et prophète biblique est celui qui a écrit certains livres de l'Ancien Testament. Nous ne pouvons pas l'appeler « auteur » de ces livres car les prophètes « écoutent » la Révélation, mais elle reste la Parole de Dieu et non pas leur œuvre. Ils ne sont que la voie par laquelle cette Parole nous parvient, donc celle que le Seigneur a décidé nous révéler. Dans cette citation on retrouve de nouveau le tsar bulgare magnifié comme propagateur de la Parole et non pas seulement des connaissances qui proviennent des livres. Voilà pourquoi Grégoire presbytre et moine appelle le tsar Syméon « amateur des livres » justement dans sa préface de la traduction de l'Ancien Testament vue comme un livre-prédécesseur des Evangiles de Jésus Christ, le Fils Incarné. (Христова, Караджова, Узунова 2004, 117, 294-295, No 489)*

L'*encomion* du Tetraévangile de Londres ne crée pas une image verbale de l'amateur des livres, mais ces mêmes idées sont exprimées par une image iconique se trouvant parmi les miniatures du manuscrit. Il s'agit de nouveau de Ptolémée, présenté assis près d'une table avec deux livres portant reliures en or. Le roi d'Egypte est représenté en train de lire dans la nuit alors qu'un serviteur, derrière lui, porte deux bougies allumées. Je voudrais attirer l'attention, ici, sur l'instrument d'écrire – une sorte de plume – que le miniaturiste a mis dans les mains de Seigneur Jésus Christ et du chroniqueur Constantin Mannassès dans la copie slave de sa chronique conservée aujourd'hui à la Bibliothèque du Vatican (Vat. Slav. 2). Un instrument semblable nous trouvons également dans la main de l'ange d'une fresque de l'église « Sts. Pierre et Paul » à Tarnovgrade (Дуйчев 1964:131).

3.6. A l'image de *l'amateur des livres* est bien liée aussi à la figure de *l'abeille* de l'éloge pour le tsar Syméon : акѡи вѡчѡла лѡвѡдѡвљѡна сѡ вѡскадо

ЦВѢТА ПЪСАНИЮ СЪБЪРАВЪ. Le symbole de l'abeille récoltant le nectar des fleurs est bien connu pour l'amateur des livres qui trouve la sagesse dans l'écriture. On le découvre dans la Chronique de Constantin Mannassès pour l'empereur Théophile qui y est appelé « une abeille laborieuse » (*Хроника Константина Маннасси, 193; Стара българска литература 1983, 304*). Cette comparaison est citée aussi dans une note serbe de l'an 1319 : ...

ЈАКО НЪКАГА ЧЪСТНАГА ПЧЕЛА Ꙗ ВСЕХЪ КРАСИВИХЪ ЦВѢТЬЦЪ СЪБРАВЪ... (Стојановић 1902, 22 No 52). Il est à souligner que c'est un texte qui présente bien l'idée serbe du « Nouvel Israël ». L'abeille est un symbole général du labeur et de l'application ce qui est présentée ici comme une vertu royale. Le zèle du roi-abeille a son archétype dans l'Écriture Sainte et se rapporte à la connaissance de sa sagesse et à la propagation de sa parole. Tels sont les cas aussi bien de l'empereur Théophile que du tsar Syméon. L'abeille est présentée dans le texte biblique aussi. Proverbes 6 :8 nous donne son image comme laborieuse et sage. Elle est petite et pas très forte, mais le résultat de son travail est le plus doux – le miel (Ecclesiasticus, 11:3). Il nous semble que nous pouvons trouver les points communs entre ses idées et les encomia royaux bulgares en question. Ces points sont l'application à l'Écriture Sainte, à la Parole de la Révélation et le dévouement pour sa propagation.

Voilà pourquoi les pensées du tsar sont comparées au miel : АКЪ СТРЪДЪ СЛАДКЪ (« ses pensées sont comme un miel doux »), les pensées qu'il poursuit ses boyards pour les convaincre à propager les idées bibliques. L'image du tsar, maître en Écriture est très importante, ce qui nous mène de nouveau vers le paradigme Davidique et Salomonien du roi-prophète dérivé de l'Ancien Testament. C'est le roi qui peut « entendre » et déclamer la Révélation, la chose la plus douce dans le monde.

4. – L'idée du pouvoir dans les documents et les lettres ou les formulaires de lettres qui nous sont parvenus

Il s'agit d'une quantité importante de données qui présentent une bonne opportunité d'étudier les formules verbales d'exaltation du pouvoir. Les documents du Moyen Age bulgare sont très peu nombreux et ils proviennent tous de la chancellerie des tsars. Ainsi, dans ces textes nous sommes en présence d'une forme d'auto appellation du tsar puisque l'acte est édicté par sa chancellerie. En ce sens, les formes seraient différentes de celles que l'on retrouve dans les éloges. Par ailleurs, tous ces textes nous fournissent

de matériel très important pour l'étude de la conception du pouvoir à l'époque. Les épithètes prédominant sont telles que "БЛАГОВѢНЪЧАНЪНИИИ", "БЛАГОВѢРНЪ", "БЛАГОЧЪСТИВИИ", "БОГОВѢНЪЧАНЪНИИИ", "БОГОЛЮБИВИИ", "БОГОНАЧРЪТАНИИ", ДРЪЖАВЪНЪ. Tous ces mots dérivent des épithètes lesquelles étaient en usage à Constantinople. Ils étaient soit calqués de la pratique de l'Empire, soit d'un autre type d'emprunts de la langue grecque. Ceci devient évident même par leurs constructions ou le préfixe "благо-" correspond au grec "ευ-" et celui "бого-" au grec «θεο- ».

Les épîtres de l'époque avaient, comme toujours, un protocole certain et normatif qui devait exprimer une attitude vers le pouvoir et démontrer la position de l'expéditeur et celle du destinataire. Les épithètes sont bien fixées, elles aussi, ainsi que les formules verbales de exaltation. Un trait caractéristique des protocoles des Etats orthodoxes, y compris la Bulgarie, est leur dépendance forte de celui de Constantinople dont ils proviennent. Pratiquement toutes les épithètes s'y trouvant sont adoptées de la pratique de l'Empire. Cette question est développée ailleurs (Билярски 1991, 262) et on ne citera, ici, que les résultat de cette recherche ainsi que les mots les plus importants de ce groupe : "ДРЪЖАВЪНЪ" (κράτιστος), "СВТЪ" (ἅγιος), "ПРЪВЪЗКОКЪ" (ὑψηλόςὑψηλότατος), "БОГОЛЮБИВЪ" (θεοφιλής, ποθεινός), "БОГОВѢНЪЧАНЪНИИИ" (θεόστεπτος), "ΧΡΙΣΤΟΛЮБИВЪ" (φιλόχριστος), "ВЕЛИКЪ ПРЪВЕЛИКЪ" (μέγας), "ВѢРНЪ БЛАГОВѢРНЪ ВЪСЕВѢРНЪ" (πιστός, εὐσεβής), "БОГОДАРЪДАНЪИИ" (θεοδότος). Il est à signaler que toutes les épithètes citées ont non seulement leurs correspondants grecs, mais aussi que leur emploi est le même.

Nous pouvons passer aux notes marginales et étudier le lexique de l'éloge s'y trouvant. Ainsi que les inscriptions, elles forment un groupe à part parmi les sources de l'idéologie impériale. Bien qu'ils ne soient pas aussi fixes, ces textes possèdent également un protocole avec ses formules de doxologie spéciales ce qui forme leur langage particulier. Voilà pourquoi il est très difficile de trouver dans une note ou bien dans une inscription des éléments principalement nouveaux quant à la description (disons 'glorification') du pouvoir. Ce sont des clichés qui pourraient être combinés entre eux et la fréquence de l'emploi d'un terme ou d'un autre concernant le souverain nous démontre l'étiquette littéraire des éloges de l'époque. Nous présenterons ci-dessous les épithètes les plus répandues :

- le titre *самодръжць*, les mots qui en dérivent et qui y sont liés, les épithètes qui pourraient être utilisées indépendamment ou dans certaines phrases : « *властьнъ* » (« de pouvoir », « *дръжавнъ* » (car « *дръжава* » en slavon signifie « pouvoir », « force » d'où provient la signification « Etat ») ; *самодръжавнъ* (Лаврентиев сборник, в Стихирара на гръцки език, в Евангелието от Анхиало, Пролога от 1337-1338 г.). A ce groupe d'épithètes il faut rajouter aussi les participes qui dérivent des verbes *обздръжати* ou *дръжати*, donc « tenir, exercer le pouvoir » (Висарионов патерик от 1345-1346 г.). Ici on peut citer l'expression « *скиптро въ рѣцѣ дръжати* » (« je tiens le sceptre dans mes mains ») comme typique parmi les formules phraséologiques de ce verbe pour désigner la position dominante du souverain (dans l'Évangile du scribe Daniel, etc.) Il faut expressément signaler que le mot slave de *самодръжць* est une calque à partir du terme grec *αυτοκρατωρ* ce qui forme l'expression la plus forte de l'idée d'autocratie des *basileis* de la Nouvelle Rome. C'est justement par ce terme que s'exprime la thèse du pouvoir illimité du souverain sur l'Univers chrétien. C'était aussi la signification du mot à Constantinople et en Bulgarie médiévale. Le mot « autocrate » est ajouté comme faisant partie du titre impérial du *basileus* durant le IXe siècle et on le retrouve en Bulgarie pour la première fois au début de XIe siècle dans l'inscription de Bitolia de tsar Jean Vladislav[6]. Ce titre faisait partie également de la titulature des rois serbes et des princes et grands ducs roumains et russes, donc aux souverains qui ne portaient pas un titre impérial. Sans doute, est-ce une contradiction interne car le titre d'autocrate vise un pouvoir universel ce qui se rapporte exclusivement au titre impérial. Cette question est bien traitée dans une étude spéciale de Georges Ostrogorsky qui prouve que le terme « *samoderzhec* » a la même signification, « *avoir tout seule le pouvoir tout entier* » en Serbie et en Russie aussi, mais déjà sans le sens d'universel inclus dans l'expression. Chez les voisins occidentaux des Bulgares, elle signifie que le pouvoir du roi n'est pas limité par des forces étrangères, donc qu'il est un roi indépendant et en Russie elle signifie que le pouvoir du grand duc n'est pas limité par des forces ou institutions internes (comme une diète, parlement et ainsi de suite) (Острогорски 1935). En Bulgarie le titre d'autocrate a la même signification universelle du pouvoir qu'à Constantinople.

- БЛАГОВѢРЪНЪ, ВѢРЪНЪ (fidèle) et χριστοлюбивъ (philochriste) sont les autres formules et épithètes du pouvoir qui expriment l'idée de son origine divine. Il est évident que les mots suivent le style étatique constantinopolitain ce qui se confirme du fait qu'ils sont des calques du grec. On les retrouve dans des textes différents – officiels ou non. « БЛАГОВѢРЪНЪ » (« ВѢРЪНЪ ») comme ce mot a deux significations liées, mais différentes : gnoséologique (vrai, véritable) et éthique (fidèle). C'est la seconde qui nous intéresse. Le tsar est fidèle à Dieu, Qui lui a donné le pouvoir dans le monde terrestre. Sa thèse a ses racines dans l'idéologie théocratique vétérotestamentaire où le Seigneur est l'Unique Roi de Son peuple, d'Israël et Son oint n'exerce que ce qu'il obtient par grâce divine. Une fois ayant perdu sa fidélité à Dieu le roi perd aussi sa qualité royale comme dans le cas du roi Saül. On peut dire que le mot « philochriste » désigne le même paradigme royal.

- ПРѢВЪЗКОКЪ ВЪЗКОКЪ/ (haut, grand) est une épithète directement adoptée par le mot correspondant grec (ὕψιλός, ὑψιλότατο). Elle désigne la position hiérarchique du souverain dans le système institutionnel étant résultat du pouvoir uni dans les mains d'une seule personne. On la retrouve dans les doxologies du Psautier de l'an 1337, dans le Tetraévangile de Londres, le code du moine Laurentius, dans la note du prêtre Philippe et ainsi de suite. Même dans le texte de l'Ancien Testament le mot « haut » ne signifie seulement la grandeur physique de l'homme, mais aussi sa position hiérarchique et de valeur. Dans Nombres 24 :7 – le premier livre biblique qui parle du pouvoir royal – on retrouve le *topos* que le roi d'Israël sera plus haut (grand) des autres rois. Les expressions vétérotestamentaire concernant le pouvoir royal sont étroitement liées à l'idée d'être ou de (pro)mouvoir au-dessus comme dans le livre d'Ecclésiaste où on lit : « ...car au-dessus d'un grand veille un plus grand, et de plus grands encore au-dessus d'eux » (Ecclésiaste 5 :7). Ici nous pouvons citer aussi la vénération de la montagne, très typique pour l'Ancien Testament, et très bien présentée dans le livre d'Isaïe. C'est là, sur la montagne Horeb où le prophète Moïse obtient de Dieu la Loi. Sur la montagne de Moriah ce trouve le Temple, donc l'Habitat de Seigneur dans ce monde.

- ВЕЛИКЪ (grand) est un *topos* biblique très typique pour description du pouvoir impérial qui provient sans doute de l'adjectif grec de μέγα". On le retrouve dans les deux doxologies de Psautier et du Tetraévangile de Londres.

- **БЛАГОРОДЪНЪ** (noble) est une épithète qui doit confirmer la légitimité du pouvoir et non pas l'origine du souverain. En ce sens, le cas du tsar Jean Alexandre est très intéressant car il vient au pouvoir par un coup d'Etat, mais dans la littérature de l'époque il est exalté comme descendant de la dynastie. On trouve cette épithète dans le Patericon de Bessarion et dans le code du prêtre Philippe. Dans le chrysobulle de Zographou le trône du tsar est appelé 'des aïeuls' ce qui est une référence à l'hérédité du pouvoir. Il est à souligner que la noblesse n'est pas parmi les qualités les plus aimées des traditions biblique et néotestamentaire, car elles insistent surtout sur le choix de Dieu et Son onction. Malgré cela, l'origine noble est bien citée dans l'Ancien Testament : « Heureux es tu, pays dont le roi est fils d'hommes libres et dont les prince mangent au temps convenable, de façon virile et non pour s'enivrer. » (Ecclésiaste 10 :17). De telle façon elle entre dans la liste des qualités royales qui ont une base scripturale plus encore, elle est liée à la choix divine faite « depuis le ventre de sa mère » (v. spécialement chez Isaïe chapitre 44 suiv.). Tout cela crée la liaison avec le terme « porphyrogénète » que l'on retrouve en deux formes : “**БАГРЪНОРОДЪНЪБАГРОРОДЪНИ**” et “**порфиророДЪНИ**”. Evidemment, en Bulgarie il n'y avait pas un règlement certain pour la transmission du pouvoir et l'hérédité traditionnelle du père au fils n'existait pas. Cela se confirme non seulement des événements lors d'une vacance du trône, mais aussi par la référence à la pratique de Constantinople qui était toujours strictement suivie à la capitale bulgare. En ce sens dans l'Empire et le monde orthodoxe, la noblesse d'origine ne possède pas l'importance que dans les monarchies héréditaires, mais elle pourrait signifier le choix divin fait depuis le ventre de la mère (Dagron 1994).

- **СВЪТЪЛЪ, СВЪТОНОСЪНЪ** (« lumineux »), on retrouve cette épithète dans le Tetraévangile de Londres et ailleurs. Le terme est lié à la sémiotique de la lumière et la sainteté, respectivement à la protection de Dieu et le choix divin.

- **ПОБЪДНОСЪНЪ** (« victorieux », « porte-victoire », « **τροπαιοφορο** ») est une épithète de la doxologie de Psautier de l'an 1337, étroitement liée à la glorification du souverain pour ses succès guerriers. Cela touche une des fonctions principales du pouvoir de ce siècle et notamment celle de la défense, la conquête et l'instauration de la paix au monde. Le leader victorieux est une figure typique pour l'Ancien Testament car les triomphes du Peuple élu, donnée par Dieu, se réalisent à travers des hommes braves, les chefs humains des Hébreux. Ce sont les images des « Nouveau Josué »,

« Nouveau Gédéon » utilisées pour les rois chrétiens au Moyen Age (Ђурић 1983).

5. – Conclusion

En *conclusion* on peut dire que la rhétorique et les représentations artistiques officielles sont une des manifestations les plus claires de l'idéologie politique de l'époque. Quant à la Bulgarie médiévale, cette idéologie empruntée de Constantinople et avec elle ses marques rhétoriques et plastiques. De son côté ces expressions des idées politiques deviennent un facteur important du développement social et culturel du pays. La transplantation et la modification des modèles constantinopolitains définissent le Xe et le XIVe siècles comme l'apogée de la « rhômésiation » (ou « byzantinisation ») en tant que paradigme axiologique en Bulgarie. C'est un processus culturel et politique que l'on appelle *Translatio imperii* dans le contexte de Balkans. De telle façon on découvre l'importance particulière de l'institution impériale ou royale au Moyen Age et non seulement lors de l'exercice du pouvoir, mais aussi lors de l'interprétation du monde et de l'orientation culturelle toute entière.

L'étude des manières verbales ou iconiques de la doxologie confirme nos conclusions concernant l'institution du souverain en Bulgarie médiévale au niveau idéologique. Son image suit les modèles romains et constantinopolitains, développés par la tradition biblique des Juifs et du Christianisme. On y retrouve, aussi, beaucoup d'éléments vétérotestamentaires qui arrivent en Bulgarie de nouveau par Constantinople. Ce sont les sources d'où la Bulgarie adopte les mots, les formules verbales et les images pour créer le portrait du pouvoir. C'est une synthèse qui n'est pas limitée au monde orthodoxe, mais appartient à tous les Chrétiens et leur pensée politique au Moyen Age.

LITTERATURE CITEE :

- А н д р е в 1993 *Ѓ. Андреев*. България през втората четвърт на XIV в. (цар Иван Асен IV- син на Иван Александър). Велико Търново, 1993.
- Б а к а л о в 1995 *Г. Бакалов*. Средновековният български владетел (титулатура и инсигнии). С, 1995.

- Б а к а л о в а 1985 *Е. Бакалова*. Ктиторските портрети на цар Иван Александър като израз на политическата и религиозната идеология на епохата. – Проблеми на изкуството 4, 1985, 45-57.
- Б а к а л о в а 1991 *Е. Бакалова*. Аспекти на съотношението словесен текст-изображение в Българското средновековие (песеннопоетична образност – визуални съответствия). – Проблеми на изкуството 1, 1991.
- Божилков 1982 *Ив. Божилков*, *Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на средновековна България*, София, 1982
- Б о ж и л о в 1984 *И. Божилков*. Един осмогласник от времето на цар Иван Александър (НБКМ 180 (313). – В: Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. С., 1984, 60-65.
- Б о ж и л о в 1994 *И. Божилков*. Фамилията на Асеневци (1186-1460). Генеалогия и просопография. С., Второ фототипно издание, 1994.
- Димитров 1980 *П. Димитров*, “Около предисловието и названието на Златоструй”, *Език и литература*, т. 35 (1980), кн. 2, с. 17-28
- Добрев 1980 *Ив. Добрев*, «Палеографски бележки върху царското титулуване и някои царски отличия през епохата на Второто българско царство», *Старобългарска литература*, кн. 6, 1980. с. 69-80.
- Добрев 2007 *Ив. Добрев*, *Два царсамуилови надписа*, Линц, 2007
- Д у й ч е в 1940 *И. Дуйчев*. Из старата българска книжнина. II. Книжовни и исторически паметници от Второто българско царство. С., 1940
- Д у й ч е в 1964 *И. Дуйчев*. Миниатюрите на Манасиевата летопис. С., “Български художник”, 1964.
- Ђурић 1983 *В. Ђурић*, “Нови Исус Навин”, *Зограф*, 14, 1983, 5-16
- Ж и в к о в а 1980 *Л. Живкова*. Четвероевангелието на цар Иван Александър. С., Изд.” Наука и изкуство”, 1980.
- Йонова 1992 *М. Йонова*, *Белетристиката в системата на старата българска литература*, София, 1992
- К у е в 1980 *К. Куев*. Образът на Иван Александър в среднобългарската поезия. – В: Българско Средновековие. Българо-съветски сборник в чест на проф. Иван Дуйчев. Д., 1980, 256-259.
- М е ч е в 1977 *К. Мечев*. Покровител на книжнината. С., 1977.

- Милетич 1898 Л. Милетич, “Цар Симеон споменат в един среднобългарски ръкопис”, *Български преглед*, VI, 7 (1898)
- Плюханова, Бадаланова 1987 М. Плюханова, Ф. Бадаланова, Средновековная символика власти: крест Константинов в болгарской традиции”, *Литература и история, Acta et commentationes Universitatis Tartuensis*, в. 78, 1987
- Плюханова, Бадаланова 1993 М. Плюханова, Ф. Бадаланова, “Средновековная символика власти в Slavia Orthodoxa”, *Годишник на Софийския университет “Св. Климент Охридски”*, фсф, т. 86, кн. 2, 1993
- Станчев 1995 К. Станчев. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., “Просвета”, 1995.
- Стара българска литература 1982 *Стара българска литература*. 2. Ораторска проза. Съставителство и редакция Л. Грашева. С., 1982.
- Стара българска литература*, 1983 *Стара българска литература*. т. 3, *Исторически съчинения*, София, 1983
- Стојановић 1902 Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, I, Београд, 1902
- Христова, Караджова, Узунова 2003 Б. Христова, Д. Караджова, Е. Узунова. Бележки на български книжовници X-XVIII в. т. I, X-XV век, С., 2003.
- Христова, Караджова, Узунова 2004 Б. Христова, Д. Караджова, Е. Узунова. Бележки на български книжовници X-XVIII в. т. II, XVI-XVIII век, С., 2004
- Хроника Константина Маннасси* Среднеболгарский перевод хроники Константина Маннасси в славянских литературах, София, 1988
- В а к а л о в а 2007 Е. Bakalova. The Image of the Ideal Ruler in Medieval Bulgarian Literature and Art. – In: *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l’ideologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale. Actes du colloque international 17.01.2004*. New Europe College, Bucarest. Volume coordonné par I. Biliarsky et R. G. Păun. Bucarest, 2007, 34-80.
- Biliarsky 2008 Iv. Biliarsky, «Deux ensembles des rites de passage concernant la personne et la *Res Publica*: Baptême/Onction et

Mariage/Couronnement », *Personne et la Res Publica*, ed. J. Bouineau, vol. I, Paris, 2008, p. 239-253

Dagron 1994 G. Dagron, « Né dans la pourpre », *Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance*, 12, 1994, p. 105-142

Dagron 1996 G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le 'césaropapisme' byzantin*, (Paris, 1996)

Grabar 1936 A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936)

Stanesco 1998 M. Stanesco. L'Europe médiévale. – In : Précis de littérature européenne. Sous la direction de B. Didier. Paris, 1998, 291-308.

[1] Comme le souligne à juste titre I. Dobrev dans une contribution relevante au sujet, les épithètes et les formules verbales de glorification sont déterminées, à côté d'autres facteurs, du type du texte où elles sont présentes (Добрев 1980: 69).

[2] Ce texte est très proche à l'hagiographie chrétienne (Йонова 1992, 129-130) et comme tel il présente Alexandre dans un contexte chrétien.

[3] Il obtient la Pierre précieuse et miraculeuse avec le nom de Dieu Sabbaothe portée autrefois par Josué sur son heaume. L'image d'Alexandre est parallèle à celle de Josué en toute les directions – un guerrier victorieux qui s'impose sur les ennemis par l'aide du Très-Haut – v. Бурић 1983.

[4] Cette formule est très bien connue dans tous les pays orthodoxes et aussi dans l'Empire d'où elle provient. Il y en a plusieurs études sur ce theme qui ne concerne seulement la position officielle de l'Eglise et de l'Etat mais aussi la foi populaire – v. Плюханова, Бадаланова 1987 и Плюханова, Бадаланова 1993.

[5] А. И. Яцимирский, „Мелкия замекы”, *Известия отдела русскаго языка и словесности Императорской Академии наук*, т. II, 1897, кн. 2, с. 359. Ce texte de А. И. Яцимирский fut copié et réimprimé par Л. Милетич („Цар Симеон, споменат в един средно-български ръкопис”, *Български преглед*, VI, 7 (1898), с. 159) et après lui par tous les auteurs bulgares qui l'ont cité. Ici on publie de nouveau le texte entier (comme il fut publié par А. И. Яцимирский). Cet auteur nous communique qu'il s'agit d'un manuscrit de milieu du XVIIe siècle contenant des homélies et enseignements pour les dimanches des carêmes. Le code fut propriété de la scètes de Saint Nicolas du monastère Kondritski (un métoche du monastère hagiortite de Zographou) se trouvant dans l'ex-région de Bassarabie de l'Empire Russe. А. И. Yatsimirsky l'a visitée en été 1895. Ivan Biliarsky a consulté les professeurs Andrei Eşanu et Silviu Tabac de la République de Moldavie en essayant trouver le manuscrit mais pour le moment la réponse est que probablement il est perdu durant la Première guerre mondiale ou pendant la révolution et les autres désastres que cette région a subi.

[6] Il y a quelques années Ivan Dobrev a lancé la thèse que le titre fut en usage plus tôt, même à l'époque du tsar Samuel. Il se base sur deux inscriptions de ce temps là. Je ne peux que dire que l'authenticité au moins d'un de ces textes est assez sous question. (Добрев 2007, 122, 446)

Parte terza

Tradizione romana orientale: da Troia all'Eurasia

Aldo Ferrari
Università di Venezia

LA NOBILTÀ ARMENA E L'IMPERO DA ROMA ALLA TERZA ROMA

Questa comunicazione intende evidenziare i rapporti storici tra la nobiltà armena e i sistemi imperiali romano, bizantino e russo. Si tratta evidentemente di un obiettivo molto complesso, che abbraccia non solo millenni, ma anche sistemi politici e sociali molto differenti tra loro. Ritengo tuttavia che per chi si occupa di questi sistemi imperiali tali rapporti siano interessanti e relativamente poco noti.

Quello della nobiltà armeno è un tema di cui mi sto occupando da anni e che talvolta desta una certa sorpresa tanto diffusa è, soprattutto per l'epoca moderna, l'immagine degli Armeni come un popolo prevalentemente diasporico e commerciale, che non ne esaurisce certo le dinamiche sociali, politiche ed economiche e sembra inoltre corrispondere in qualche modo agli stereotipi negativi (in primo luogo avidità e viltà) frequentemente attribuiti agli Armeni. Stereotipi singolarmente in contrasto con la fama di grande valore di cui godeva questo popolo nell'Antichità e nel Medioevo[1]. In realtà la società armena è stata contraddistinta per secoli da una struttura dominata dalla nobiltà[2]. Una caratteristica peraltro condivisa dalla Georgia e dall'Albania caucasica, vale a dire gli altri due paesi che componeva la regione che viene solitamente definita Subcaucasia o, dopo la cristianizzazione "Caucasia cristiana".

Senza dubbio - e lo hanno efficacemente dimostrato i già ricordati studi di Adonc, Manandyan e Toumanoff, nonché quelli di Benveniste, Widengren, Lang e Garsoïan[3], - proprio per il suo carattere accentuatamente nobiliare la struttura sociale della Caucasia antica ed in particolare dell'Armenia era strettamente collegata a quella iranica, più partica che sasanide[4], mentre si distingueva nettamente da quella greco-romana prima e da quelle bizantina e islamica dopo. Sicuramente, invece, questa società aveva molti punti in comune con quella dell'Europa medievale anche se, come è stato affermato da più parti, appare necessario evitare una "illusion de

la feodalité” che porta spesso ad accostare in maniera acritica la nobiltà caucasica a quella europea di tipo feudale[5].

Sin dall’XI secolo, infatti, le conquiste di bizantini e selgiuchidi posero fine ai regni armeni della madrepatria. Le casate della nobiltà armena – che già avevano subito un duro colpo all’epoca della dominazione araba – vennero in larga misura annientate, oppure emigrarono verso l’Impero bizantino dove, del resto, già nei secoli VI-XI gran parte degli imperatori e dei capi militari aveva origine in famiglie della nobiltà armena[6]. Il luogo privilegiato di questo insediamento fu il principato e poi regno di Cilicia (1099-1375), che conservava ancora ampiamente la tradizionale struttura della società armena, anche se il potere dei re vi era più forte di quanto avvenisse nei regni della madrepatria[7].

Dopo la caduta del regno di Cilicia ed il consolidamento della dominazione straniera nella madrepatria la nobiltà armena perse definitivamente l’antico ruolo dominante e in larga misura cessò di esistere in quanto tale. Solo in singole regioni, periferiche e di montagna, le antiche casate riuscirono a sopravvivere, conservando parte della loro autorità[8]. Alcune di esse rimasero sul suolo della madrepatria, soggette a varie dominazioni musulmane, altre nel regno cristiano di Georgia, dove si integrarono con la nobiltà locale ed ebbero un ruolo politico notevole, soprattutto nei secoli XI-XIV. Merita di essere segnalata soprattutto la famiglia degli Zak’arean che, a cavallo tra il XII ed il XIII secolo, liberò dal dominio musulmano gran parte dell’Armenia settentrionale, governandola nell’ambito del regno di Georgia[9].

L’egualitarismo dell’islam rese tuttavia estremamente difficile la sopravvivenza delle antiche casate armene, in particolare nell’Impero ottomano, al cui interno nessuna nobiltà ereditaria era riconosciuta al di fuori della famiglia imperiale. L’*élite* dei cosiddetti *amira*, particolarmente ricca ed influente nei secoli XVIII e XIX, aveva un carattere sostanzialmente borghese, nonostante le rivendicazioni di un’origine nobile da parte di qualche famiglia di questa classe. E lo stesso può dirsi per i ricchi mercanti della fiorente comunità armena di Nuova Giulfa, in Persia.

Nell’ambito dell’Impero persiano, tuttavia, la nobiltà armena poté almeno in parte sopravvivere. Nell’Armenia orientale, soprattutto nel Karabakh alcune famiglie nobili – i cosiddetti *melik* [10] – mantennero il loro tradizionale potere, mentre alcune casate armene, anche di origine principesca, si integrarono nell’aristocrazia del regno di Georgia. Nel corso del XVIII secolo queste famiglie della nobiltà armena della Transcaucasia ebbero un ruolo di rilievo nel richiamare la Russia nella regione, sperando

inizialmente che il governo di Pietroburgo volesse contribuire alla rinascita di un regno d'Armenia[11]. Nonostante il fallimento di queste speranze, anche dopo la conquista russa queste famiglie nobili armene continuarono a recitare un ruolo importante, sia nella sfera politica che in quella culturale. Alcune casate, il cui status principesco era stato riconosciuto già dal regno di Georgia, entrarono presto a far parte dell'alta aristocrazia russa. Al contrario, invece, il governo imperiale riconobbe ai *melik'* solo la nobiltà ordinaria. Secondo i dati ufficiali, ancora nel corso del XIX secolo queste famiglie erano relativamente numerose. Secondo il censimento del 1897, apparteneva alla nobiltà ereditaria lo 0,83% degli Armeni ed a quella personale lo 0,55%. Una percentuale bassa rispetto a quelle di Polacchi (4,41% e 0,78%) e Georgiani (5,29% e 1,04%), ma sostanzialmente in linea con la media dell'Impero (0,97% e 0,50) e quella dei Russi (0,87% e 0,84%)[12].

Numerosi loro esponenti si distinsero nel servizio militare e civile dell'Impero russo. Ricorderò soltanto alcuni esempi di rilievo: il principe Valerian Madatov (1782-1829), eroe delle guerre napoleoniche e caucasiche, i generali Moisej Argutinskij-Dolgorukij[13] (1797-1855) e Vasilij Bebutov (1791-1854)[14]. Un altro di questi generali di origine armena, Michail Loris-Melikov (1825-1888), ebbe una carriera particolarmente luminosa. Nel febbraio 1880 venne chiamato a ricoprire la carica di presidente della Suprema Commissione Amministrativa. Da allora e sino all'assassinio di Alessandro II nell'aprile 1881, Loris-Melikov fu il principale ministro dell'Impero. Giudicato da alcuni un "patriota russo", da altri un "armenaccio astuto" (*chitryj armjaška*)[15] Loris-Melikov è in ogni caso una figura particolarmente importante per quel che riguarda le dinamiche di integrazione e assimilazione della nobiltà armena nell'Impero russo. La sua carriera esemplifica in effetti le opportunità di cui gli armeni, soprattutto i nobili, godevano nell'Impero russo. Tanto più che Loris-Melikov non si era affatto russificato. Benché avesse ricevuto un'educazione russa e europea, egli rimase infatti membro della Chiesa Apostolica Armena[16].

L'antica società armena, strutturata sul modello iranico, era fortemente incentrata sull'elemento nobiliare. Una caratteristica che la distingueva nettamente dalle società del Mediterraneo, in particolare da quella greco-romana. La nobiltà armena ebbe peraltro un rapporto intenso, anche se contrastato e difficile, con l'Impero romano d'Oriente, al quale fornì un forte contributo militare ed anche politico. Dopo il crollo dei regni nazionali il

ruolo di questa nobiltà si ridusse fortemente, sino a scomparire, se non nelle regioni nord-orientali dell'Armenia. Qui e nel vicino regno di Georgia, la nobiltà armena ha invece costituito un elemento di rilievo sino alla conquista russa. Un aspetto particolarmente interessante della storia della nobiltà armena è rappresentato infatti dal suo efficace inserimento nella vita politica, militare e sociale dell'Impero russo.

[1] «... sorta di lanzichenecchi o di *highlanders* del Vicino Oriente». Così li definisce lo studioso del cristianesimo antico Peter Brown, che continua: «... gli Armeni si distinguevano negli eserciti di entrambi gli imperi [bizantino e persiano]. Provenivano da una cultura che mirava a formare eroi ...» (P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, tr. it. Roma-Bari 1995, 205). Un altro studioso osserva invece che «... stereotypes regarding Armenian commercial abilities have overshadowed their past accomplishments as warriors in the service of not only their own princely families, but in the service of the Roman, Sasanian, and Byzantine Empires» (R.G. KRİKORIAN, *From swords to plowshares ... back to swords: the Reconstruction of Armenian Martial Identity*, in *The Annual of the Society for the Study of Caucasia*, 1994-1996, 6-7, 29).

[2] Tra gli studi generali segnalò N. ADONC, *Armenija v epochu Justiniana. Političeskoe sostojanie na osnove nachararskago stroja*, Sankt-Peterburg 1908 (*Armenia in the Period of Justinian*, translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N. GARSOÏAN, Lisboa 1970); H. MANANDYAN, *Feudalizm hin Hayastanum: Aršakunineri ev marzapetut'yan šrjan*, Erevan 1934; E. KHERUMIAN, *Esquisse d'une féodalité oubliée*, in "Vostan. Cahiers d'histoire et de civilisations arménienne", 1948-1949, n. 1, 7-56; A.G. SUKASJAN, *Obščestvenno-političeskoi stroj i pravo Armenii v epochu rannego feodalizma*, Erevan 1963; C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown 1963; IDEM, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasic chrétienne*, Roma 1976; C. TOUMANOFF, *Les dynasties de la Caucasic chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIX siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Roma 1990.

[3] Cfr. E. BENVENISTE, *Titres iraniens en arménien*, in *Revue des Etudes Arméniennes*, IX/1 (1929), 5-10; G. WIDENGREN, *Recherches sur le féodalisme iranien*, in "Orientalia Suecana", V (1956), 79-182; D.M. LANG, *Iran, Armenia and Georgia*, in E. YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran, 3 (1). The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge 1983, 505-536; N. GARSOÏAN, *Prolegomena to a Study of the Iranian Elements in Arsacid Armenia*, in EADEM, *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, soprattutto 19-27; *L'art iranien comme témoin de l'armement arménien sous les Arsacides*, in *Atti del V Simposio Internazionale di arte armena*, Venezia 1988, 385-395.

[4] Cfr. E. KHERUMIAN, *Esquisse d'une féodalité oubliée*, cit., 33.

[5] Cfr. G. CHARACHIDZE', *Introduction à l'étude de la féodalité géorgienne (Le Code de George le Brillant)*, Paris 1971, 9-25 e N. GARSOÏAN, B. MARTIN-HISARD, *Unité et diversité de la Caucasic médiévale (IV-XI s.)*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*. Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995), v. I, Spoleto 1996, 277, n. 5.

[6] Cfr. P. CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1963; N. ADONTZ, *Etudes arméno-byzantines*, Lisbonne, Livraria Bertrand, 1965; A. KAŽDAN, *Armjane v sostave gospodstvjuščego klassa vizantijskoj imperii v XI-XII vv.*, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1975; I. BROUSSELLE, *L'intégrations des Arméniens dans l'aristocratie byzantine au IX siècle*, in *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, 43-54; G. DÉDÉYAN, *Gli armeni nell'Impero bizantino*, in *Roma - Armenia*, a cura di Cl. MOUTAFIAN, Roma, De Luca, 1999, 102-106.

[7] Cfr. C. TOUMANOFF, *Studies*, cit., 30 e B.L. ZEKIYAN, *La Cilicia armena tra "Realpolitik" e utopia*, in *Atti del II Simposio Internazionale "Armenia-Assiria"*, a cura di M. NORDIO e B.L. ZEKIYAN, Venezia, Editoriale Programma, 1984, 110. Sulla nobiltà armena in Cilicia si veda anche W.A. RÜDT-COLLEMBERG, *The Rupenides, Hethumides and Lusignans: The Structures of the Armeno-Cilician Dynasties*, Paris, Klincksieck, 1963; G. DÉDÉYAN, *Les listes féodales du Pseudo-Smbat*, in *Cahiers de Civilisation médiévale*, XXXII (1989), 1, 25-42; IDEM, *Le cavalier arménien*, in *From Byzantium to Iran. Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R.W. Thompson, Atlanta (Ge.), Scholars Press, 1996, soprattutto 208-221; IDEM, *Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les Etats croisés pendant la première partie du XII siècle*, in *Die Kreuzfarherstaaten als Multikulturelle Gesellschaft*, hersg. von H.E. Mayer, E. Müller-Luckner, München 1997, 153-163.

[8] Sulla sorte della nobiltà armena in questo periodo si veda R. BEDROSIAN, *The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 14-14th Centuries*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1979, unpublished (consultabile in rete: <http://rbedrosian.com/dissert.html>)

[9] Cfr. G. DÉDÉYAN e N. THIERRY, *Il tempo della crociata (Fine XI – fine XIV secolo)*, in *Storia degli armeni*, a cura di G. DÉDÉYAN, tr. it. Milano, Guerini e Associati, 2002, 237-238.

[10] Sui *melik'* sono sempre preziosi - nonostante le imprecisioni - i testi di Raffi (*Xamsayi melik'ut' iwnnerə. 1600- 1827. Niwt'er hayoc' nor patmut'ean hamar*, T'iflis., tp. K'ivrnk., 1882; anche in IDEM, *Erkeri žolovacu*, IX, Erevan, Sovetakan groł, 1987, 417-625; di questo testo esiste anche una recente traduzione italiana: *I melik' del Ļarabal' (600-1827)*. *Materiali per la storia moderna degli Armeni*, tr., intr. e note a cura di A. Ferrari, Milano 2008) e A. BEKNAZAREANC' (*Galtnik' Ļarabali*, Sankt Peterburg. Tparan I.N. Skoroxodovi, 1886). Tra i non molti scritti dedicati ai *melik'* in epoca sovietica segnalò gli articoli di S. BARXUDARYAN, *Gelark'unik'i melik'nern u tanuterə əst Tat'evi vank'i mi p'astat'ulti*, "Banber Matenadaran", 8 (1967), 191-227 e M. SARGSYAN, *Melik'akan bnakeli hamkar'uyc' Toł avanum*, "Patma-banasirakan handes", 118 (1987), 3, 132-140. In Occidente questo tema è stato approfondito in una serie di articoli di R.H. Hewsen (*The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, "Revue des Etudes Arméniens", IX (1972), 285-329; *The Meliks of Eastern Armenia II*, "Revue des Etudes Arméniens", X (1973-74),

282-300; *The Meliks of Eastern Armenia III*, “Revue des Etudes Arméniens”, XII (1975-76), 219-243; *The Meliks of Eastern Armenia IV*, “Revue des Etudes Arméniens”, XIV (1980), 459-470; *Three Armenian Noble Families of the Russian Empires* [The Meliks of Eastern Armenia V], “Hask”, 3 (1981-1982), 389-400; *The Meliks of Eastern Armenia VI: the House of Aghamaleanc’*, “Bazmavep”, CXLII (1984), 319-333). In Armenia sono da segnalare soprattutto i recenti volumi di A. ŁULYAN, *Arc’axi ev Syunik’i melik’akan aparank’nerə*, Erevan, HH GAA “Gitut’yun” hratarakč’ut’yun, 2001 e A. MAŁALYAN, *Arc’axi melik’utiunnerə ev melik’akan tnerə XVII-XIX dd.*, HH GAA “Gitut’yun” hratakč’ut’yun, Erevan 2007.

[11] Su questi temi rimando ai miei articoli *Nobility and Monarchy in Eighteenth Century Armenia. Introduction to a New Study*, in “Iran & the Caucasus: Research Papers from the Caucasus Centre for the Iranian Studies, Yerevan”, Leiden, Brill, 2004, 8.1, 53-63 e “*Menk’ mec Hayastaneac’s išxankners ew melik’ners*”. *Introduzione allo studio della nobiltà armena in Transcaucasia nel XVIII secolo*, in V. Calzolari, A. Sirinian, B.L. Zekiyani (a cura di), *Dall’Italia e dall’Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica – Università di Bologna, Bologna 2004, 181-205.

[12] Cfr. A. KAPPELER, *La Russia. Storia di un Impero multietnico*, tr. it. Roma, Edizioni Lavoro, 2006, 414.

[13] Cfr. S. MINASJAN, *Boevoj put’ general-ad’jutanta M.Z. Argutinskogo-Dolgorukogo*, in *Patma-banasirakan handes*, 2001, 2, 110-132.

[14] Cfr. A.V. ŠIPOV, *Polkovodcy kavkazskijch vojn*, Moskva, Centrpoligraf, 2003, 329-368.

[15] Cfr. D.D. DANILOV, *Loris-Melikov*, cit., 145.

[16] V. PETROSYAN, *Koms Loris-Melik’ov*, cit., 9.

Михаил Бибилов
Российская Академия Наук

“РАХ ORTHODOXA” В ЕВРОПЕ И АЗИИ: ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИЗ КОНСТАНТИНОПОЛЯ

СОДЕРЖАНИЕ: I. Евразия: Русь. – 1. Византийская этнонимия: традиционная система иерархии государств. – 2. Позднеримская геополитическая теория: «скифское» сообщество. – 3. Евразия как Гиперборея, Скифия и Киммерия от Причерноморья до Закаспийских и среднеазиатских земель. – 4. От «варварского» мира – к православному сообществу. – II. Евразия: через Причерноморье и Закаспийский регион. – III. Поствизантийская Евразия: христианское единство.

Византийская культура в целом и идеология, в частности (включая пространственные представления, этногеографическое структурирование ойкумены и таксономия иерархии государств) зиждется на трех китах – традициях римского цезаризма в области политической и государственно-правовой, моделях эллинских литературно-исторических представлений и, last but not least, на христианских воззрениях на структуру миропорядка, уходящих корнями в ближневосточные библейские нормы. Устройство мира в трудах византийских историков и географов, юристов и богословов, ораторов и полемистов сочетают в универсальной модели казалось бы несочетаемые принципы конструирования мировой иерархии государств, закреплённой в официальных государственных политических, церковных и юридических актах.

Византийцы словно накладывали на сетку античной греко-римской и библейско-христианской картины мира представления о современных им народах и государствах, их структуре, иерархии и сообществах, аккумулируя в причудливой амальгаме многотысячелетний опыт государственно-политических реалий и спекуляций. Это выражается, в частности, в особенностях византийской этнонимии, соединяющей в себе традиции античного и библейско-

раннехристианского словоупотребления с представлениями византийской современности. Так, в сочетании хронологически и цивилизационно разных элементов строится византийская модель «православного мира», не исключающего традиционных культурно-политических оппозиций собственного мира как мира избранного народа, центра цивилизации, миру непосвященных и безбожных «варваров»[1].

I. – Евразия: Русь

1. – Византийская этнонимия: традиционная система иерархии государств

Различия в толковании византийских этнонимов вызваны тем, что в изучаемых памятниках принятые, современные для средневековья названия народов и государств встречаются редко. Например, термины «русские», «Русь» (в различных вариантах) *систематически* употребляются только в актах и легендах печатей[2]. Характерно, что в грекоязычных печатях русских князей употребляется исключительно тот же термин «рос»[3]. Других наименований для Руси эти два типа источников практически не знают. Совсем иная картина наблюдается при анализе нарративных сочинений: самоназвания народов или актуальная терминология – скорее исключение, чем правило. Можно привести лишь немногочисленные случаи их употребления[4]. Основная же масса этнонимов – архаические наименования, утеравшие свой настоящий этнический смысл: «тавры», «тавроскифы», «скифы», «киммерийцы», «гипербореи» и т. п.[5].

Архаизация употребляемой терминологии – явление, характерное в анализируемых источниках не только по отношению к народам рассматриваемого региона. Это элемент системы словоупотребления византийских авторов вообще. Турки-сельджуки в текстах оказываются «персами», венгры называются не только «уграми», но чаще «пеонцами», «гепидами», «гуннами», «мисийцами», «скифами», «паннонцами» и т. д., жители Адриатического побережья – «трибаллами», «далматами», «иллирийцами», «сербами», «даками», а население Подунавья – «гетами», «даками», «скифами», «влахами» и т.д. Этническое содержание употребляемых названий редко соответствует принятому этнониму. Во многих случаях не

устанавливается единственная корреляция между этнонимом и этносом: один термин имеет расширенное значение, распространяясь одновременно на несколько народностей[6], или для целого ряда наименований находится один и тот же реальный этнический коррелят[7]. Следует отметить и другую особенность византийских наименований народов: риторическому стилю повествования присуща замена этнонимов описательными выражениями, например, «северный» может означать русских[8], «западные» племена – тюркских кочевников, болгар, владов[9], «миксоварвары» – нижнедунайское население[10], употребителен общий термин «кавказцы»[11] и т.п.

Таким образом, в употреблении этнических названий византийскими авторами, с одной стороны, наблюдается тенденциозный отказ от самоназваний современных народностей, точных этнонимов, с другой – тяготение к архаической терминологии, к описанию вместо этнонима. Оценивая такое явление, К. Дитерих назвал его «литературным атавизмом»[12]. Казалось бы, отнесение особенностей византийского словоупотребления на счет литературной традиции – наиболее простое, а потому и распространенное объяснение[13]. Однако лишь констатация самого факта существования такой традиции еще не объясняет причин ее поддержания и системной жесткости для наших случаев. Поэтому для понимания поставленной проблемы целесообразно обратиться к категории этикетности средневекового мировосприятия[14]. Применительно к этнонимике это оборачивается созданием сетки этнических представлений, основанных на авторитете античных свидетельств и составивших систему, элементы которой – этнонимы – непосредственно или в определенных ипостасях наложены на карту современного византийского мира. Соответственно на название народа, обитающего в той или иной области, переносится этникон античного племени, обитавшего здесь же. Это принципиальная модель рассматриваемого явления; определение же генетической стороны должно решаться в каждом случае конкретно. Так же конкретно определяется и данный «вид» этикета, выясняется причина его утверждения, закрепления традицией.

Византийские этнографические представления представляют собой сплав книжного знания и личного опыта. Известная безотносительность характера свидетельств византийских источников к данным личного, непосредственного опыта еще больше обнаруживается при рассмотрении географических представлений средневековых авторов в свидетельствах о крупных этногеографических сообществах.

Так, Цец – ивир, по его утверждению, дает такую картину расположения населения в северном Причерноморье. У «Тавра» (Крыма) и «Меотиды» (Азовского моря) живут киммерийцы, где находится озеро «Сиака»[15], вероятно, Сиваш. Все пространство к северу от Черного моря и к востоку от Каспийского занимает одна из трех «скифских» ветвей – «меотские скифы». Другая часть – «кавказские» – граничит с «Гирканией» (Каспийским морем), «узами» и «гуннами». Наконец, третья группа – «оксианские скифы» – локализуется в отдалении «индийских гор»[16]. Среди народов, населяющих входящие в «православное сообщество» северные земли, указываются агафирсы, гелоны, меоты, иссидоны[17]. Очевидно, насколько далеки эти сведения от данных исторической географии средневековой Восточной Европы и насколько близки античным свидетельствам. Само деление географических зон в соответствии с направлениями ветров[18] – тоже дань античной традиции. Текстуальные сопоставления[19] наших источников с произведениями античных авторов обнаруживают их прямую зависимость от последних. Включение отдельных современных этнических терминов («Росы» – русские)[20] не меняет общей традиционной картины расположения «варварских» народов на окраинах ойкумены. Таковы же исторические экскурсии и Евстафия Солунского, и Никифора Влеммида, построенные на античном материале[21].

Таким образом, если принимать этники византийских источников в прямом значении, не рассматривая их как условные обозначения конкретных современных народов, и расположить их на карте, то получатся локализации, более или менее близкие античным источникам (если абстрагироваться от текстологических проблем последних). За время, отделяющее наши памятники от их античных прототипов, произошли переселения народов, исчезновение одних и выход на историческую арену других; но и в XII в. н.э. на месте геродотовских скифов, гелонов, агафирсов, аримаспов, иссидов «поселяются» те же скифы, гелоны, агафирсы, аримасы и иссиды. Византийцы говорят о синдах, кораксах, меланхленах, вастарнах независимо от конкретного исторического содержания этнонимов. На пространстве, определенном традицией, продолжают все время «жить» «даки», «геты», «персы», «колхи». Структура пространства находится в тесной связи с категорией времени: в таком этногеографическом традиционализме представлений фиксируется «слияние

пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом»[22].

Специфические черты быта и строя не-ромеев («не римлян») – второстепенны и подчинены императиву общего представления о варварском мире. Это представление о единстве «варварского мира» выражается, в частности, и в том, что о нашествии крестоносцев, норманнов, о «латинянах» вообще авторы конца XII-начал XIII в. могут писать теми же словами, что и о вторжениях тюркских кочевников – от внешнего облика и манеры поведения до военного оснащения[23]. Таким образом, специфическая заостренность воззрений византийцев на главный признак рассматриваемого мира – его варварском характере – обуславливает его принципиальную горизонтальную константность.

Соответственно последней оказывается и вертикальная характеристика: временная логика этого мира также неизменна – локализация народов времен Гомера и современников Крестовых походов «сосуществуют». Это явление можно понять, исходя из сформулированной модели, отнесенной исследователем совсем к другому объекту, но важной сейчас для структурной характеристики (абстрагируемся от генетической и строго типологической сторон): «Временная логика этого вертикального мира – чистая одновременность всего (или «сосуществование всего в вечности»). Все, что на земле разделено временем, в вечности сходится в чистой одновременности сосуществования. Эти разделения, эти «раньше» и «позже», вносимые временем, несущественны, их нужно убрать; чтобы понять мир, нужно сопоставить все в одном времени, т.е. в разрезе одного момента, нужно видеть весь мир как одновременный»[24]. Итак, образ времени, осуществляющийся в византийских представлениях как «одновременный», определяет вертикальную неподвижность рассматриваемого мира.

Отмеченные черты присущи не какому-нибудь определенному замкнутому кругу сочинений. Скорее можно констатировать широкий охват этими представлениями различных жанров у разных авторов, независимо от их идейно-политических, литературно-художественных, научно-философских установок. Например, в целом этногеография рационалистичного Киннама, участника многих военных экспедиций в Центральной Европе, сообщающего конкретные топографические приметы проходимых областей, не расходится с географическими данными комментариев античных памятников или компиляций, основанных на ранней историографической традиции.

2. – Позднеримская геополитическая теория: «скифское» сообщество

Византийской геополитической теорией разрабатываются уходящие в прошлое стереотипы, атрибуты описаний как своего рода знаки выражения данной системы. Такими значащими элементами «варварского» мира оказываются отсутствие и дискретность общественной стратификации, оцениваемое как бессистемность социального устройства[25], бедность и невежество[26], невоздержанность[27], воинственность и жестокость[28], порождающая многочисленные сопоставления мира варваров с миром диких зверей[29], неизменные орудия быта и военного снаряжения[30] и одновременно экзотическая чистота и девственность человеческих отношений, отмечаемые в других случаях, идиллическое миролюбие и беззаботная веселость[31].

Вместе с тем этот «чужой» мир помещен в реальную действительность. Именно о ней и повествуют наши исторические источники, авторы которых – современники описываемых событий, т.е. вневременность, абсолютность, абстрактно-техническая организация отрезков-авантюры, создающих этнический портрет «варваров», внедряются в развивающуюся, живую действительность. Последняя определяется по крайней мере двумя факторами: мир людей, описываемый в памятнике (а именно он интересен исследователю-историку), сам по себе историчен (содержит приметы времени, эпохи и т. п.); время в средневековых произведениях организуется субъективно: оно произвольно стягивается и распускается автором[32], инверсия используется наряду с провиденциализмом[33], т.е. оно не прямолинейно-необратимо, а является объектом авторской игры. Таким образом, «чужой мир» помещен в историческое время, причем между ними – борьба[34]. Это противоречие составляет художественную суть анализируемых памятников, поэтому исследуемые как исторические источники, они не должны расщепляться на части – «историческое» и «литературное», но должны восприниматься в единстве выявляемых компонентов, рассматриваемые так же, как звенья в цепи развития общественно-политико-художественной мысли.

Как отмечалось, сам термин «Русь» и производные от него употреблялись чрезвычайно редко (оставим пока в стороне хорошо известную проблему таманской России). Например, лишь трижды

встречается он у Никиты Хониата[35], однажды говорится о «Русской земле» в «исторических стихотворениях» Феодора Продрома[36], еще несколько случаев его использования – в эпиграммах[37], письмах[38]. В целом во всех нарративных источниках, например, XII-первой половины XIII в. встречается чуть больше десятка случаев употребления термина «Русь». В официальных же и полуофициальных документах – актах, посланиях, списках епархий и т.п. – как правило, употреблено именно это название[39].

В византийских источниках зафиксированы названия ряда областей и городов Древней Руси, толкование которых не вызывает затруднений. В перечне епископий «Великой России», составленном в середине XII в.[40], перечисляются Белгород (α'. ὁ Πελοῦράδων), Новгород (β'. ὁ Νεουοῦράδων), Чернигов (γ'. ὁ Τζερνιγόβων), Полоцк (δ'. ὁ Πολοτζίκων), Владимир (ε'. ὁ τοῦ Βλαδιμοίρου), Переяславль (ζ'. ὁ Περισθλάβου), Суздаль (ζ'. ὁ Σουσδάκι), Туров (η'. Τουρόβου), Канев (θ'. τὸ Κάνεβε), Смоленск (ι'. Σμολίσκων), Галич (ια'. ἡ Γάλιτζα). Под именем «Киава» («Киам», возможно, «Киова») Никита Хониат и Киннам имеют в виду, несомненно, Киев[41]. Наибольшее количество свидетельств византийских источников относится к Галицкой Руси, наиболее близкой к Византии территориально и потому занимавшей в международных связях Империи видное место. Наши авторы знают границы Галицкой земли: непосредственно соприкасаясь на западе с Венгерским королевством[42], на юге она доходила до отрогов Карпат[43]. Галицкое княжество, с одной стороны, рассматривалась как одна из «топархий» Руси[44], но вместе с тем улавливается отношение византийцев к нему как к некоей самостоятельной территориальной и политической единице: во всяком случае, галицкий князь противопоставляется византийским автором[45] «властителю» Киева[46] – центра всей Руси.

Таким образом, в византийских источниках содержится немало сведений о территории Руси, ее областях, указываются топографические особенности южной границы русских княжеств, т.е. знакомство с территориально-политической структурой Руси показательно для выяснения характера знаний византийцев об интересующем нас регионе. Подробные сведения о делении русских областей находятся в памятниках, относящихся к церковному устройству: именно константинопольская Церковь, прежде всего заинтересованная в распространении своего влияния на как можно

большую территорию Руси, оказалась нашим информатором по данному вопросу.

Более сложными являются проблемы определения этнических данных византийских источников о территории нашей страны. Все «северные» народы связываются византийцами «скифской» общностью[47]. Так, этноним «росы» (русские) синонимичен, по Иоанну Цецу, имени «тавры», которые оказываются «скифским» племенем[48]. Эта синонимия отражает традиционное у византийцев наименование русских античным термином «тавроскифы». Правда, в XII в. такая атрибуция не единственная: современник Цеца Никифор Васибеки под «Тавроскифией» имеет в виду землю, в которой находится, по всей видимости, Филиппополь[49] (современный Пловдив в Болгарии), а Иоанн Киннам «скифами около Тавра» называет половцев[50]. Что касается Болгарии, то Цец дает подробную топографию пространства на юг от Дуная, определяя границы расположенных там областей – двух Мисий, Фракии и Македонии[51]; сам же этноним у Цеца встречается в качестве синонима «пеонцы» (не венгры, населяющие, по Цецу, одну из упомянутых Мисий)[52]. Половцы же в сочинениях византийского эрудита фигурируют под общим именем «скифы». Так, в рассказе о половецком набеге 1148 г.[53] кочевники названы «придунайскими волками, частью скифов»[54]. То, что под приведенным выше названием «собственно скифов» в отличие от «скифов вообще» нашим автором имеются в виду куманы, говорит текст «скифского» приветствия в эпилоге «Теогонии» Иоанна Цеца[55]. «Скифское» приветствие представляет собой куманское[56], что определяет и интерлинейная глосса, сделанная кинноварью в Cod. Vindob. Phil. gr., 118: κόμανων[57]. Правда, по Д. Моравчику, приветственное восклицание может скрывать арабское *selâm aleikûm*[58], т.е. может принадлежать какому-нибудь «исламскому» народу. Сам этноним «куманы» нигде не встречается в других сочинениях Цеца; однако не следует недооценивать определения интерлинейрной глоссы: аналогичная помета, определяющая этноним Цеца «персы», τοῦρκοις (туркам)[59], находит подтверждение в «Историях»[60]. В эпилоге «Теогонии» приведено и русское приветствие: «К русским я обращаюсь по их обычаю, говоря «σδρᾶ[στέ], βράτε, σέστριτζα» и «δὸβρα δένη», т.е. «Здравствуй, брате, сестрица, добрый день!»[61]. Далее Цецем приводятся и некоторые аланские выражения[62].

Таким образом, та «скифская» общность, которая постулируется Цецем применительно к черноморскому подрегиону, представляется им же в языковом отношении чрезвычайно разнообразной. В самом деле, помимо, рассмотренных народов, здесь же Цецем локализируются и «киммерийцы». Они помещаются у Тавра скифов и Меотийского озера[63], т.е. в Крыму и Приазовье. По выдвинутой пробной реконструкции[64] этноним *kers-mar является фракийским названием Черного моря: на фракийской языковой почве этноним κίμμεριοι мог иметь вид и значение *kir(s)-mar-io, где *kers – черный и *mar-/mog- – море. Причем в вопросе о киммерийцах сам этноним представляется единственным достоверным языковым фактором их принадлежности. В этой связи, памятуя о возможном широком этническом содержании термина «скифы» и о локализации «киммерийцев» Цецем (абстрагируясь от других локализаций[65] и употребления имени в переносном смысле)[66], интересно обратить внимание на схолию к «Историям» Цеца[67], где скифы фигурируют в качестве фракийского рода.

С Меотидой – Азовским морем – у Цеца ассоциируется целая ветвь «скифов». В экскурсе о «Скифах» в «Историях» различаются три ветви (ἔθνη) «скифов»: меотийские, кавказские (с ними связаны «узы» и «гунны») и оксианские[68]. К последним, по Цецу, относятся «Скифы», находящиеся за Гирканским (т.е. Каспийским) морем – «в Сугдиане», где протекает река Оксос[69]. Однако в комментарии «Историй» упоминаемым в одном из писем «оксианским рыбам»[70] «оксиане» локализируются в Крыму и отождествляются с «хазарами»: «Хазары – жители Сугдеи и Херсона – по названию реки Оксос, которая течет в их земле, называются оксианами»[71]. Эта неожиданная атрибуция может быть объяснена тем, что спутана Сугдея – город и порт в Крыму (Сурож русских летописей, совр. Судак) с Согдианой – областью Средней Азии[72]. Река Оксос (совр. Амударья) относится к Согдиане, а не к Сугдее. Жителей именно этого района Цец называет «оксианскими скифами» и сближает с «восточными скифами» Геродота[73].

Таким образом, в рассмотренных представлениях нередко получается причудливая контаминация книжного ученого знания и непосредственных наблюдений, актуальных свидетельств. Источник этого явления – в особенности мировосприятия византийца: на непосредственно наблюдаемое накладывается сетка книжного, возведенного в парадигму знания. Так у Цеца античная картина накладывается на географию современного ему мира.

Особенно сильной в византийской традиции оказывается актуализация античных географических представлений и этнических наименований, что приводит к неожиданному внешнему эффекту: население Руси обозначается (нередко в переносном смысле) многочисленными архаическими племенными названиями – «скифы», «тавроскифы», «тавры», «киммерийцы», «меоты», «хазары» (для Крыма) и др. Такая «зашифрованность» актуальных описаний древними этническими терминами, «знаками», наблюдается и в других случаях. Так, встал вопрос об обозначении в византийских источниках Галицкой земли, помимо указанного имени «Галица» (с вариантами), архаическим термином «галаты»[74]. В “исторических стихотворениях” Феодора Продрома неоднократно среди подвластных византийскому василевсу народов упоминаются “галаты” – часто рядом с «далматами» (сербами)[75]. В других случаях «галаты» фигурируют по соседству со «скифами» – куманами[76], называются вместе с италийцами и сербами[77], упоминаются «галатские долины»[78]. В данном случае невозможно отождествление этих «галатов» с «Галлией Иакова» – Испанией (Галисией)[79]; однако в некоторых из этих случаев нельзя исключить и понимание под «Галатией» соответствующей малоазийской области[80].

3. – Евразия как Гиперборея, Скифия и Киммерия от Причерноморья до Закаспийских и среднеазиатских земель

Территория Руси называется и Гиперборейской землей[81]; потому древние литературные свидетельства о гипербореях переносятся на русских, формируя представление о них[82]. О значении архаизации для византийской собственно этнонимии и топонимии областей и городов Руси уже говорилось. Сейчас важно подчеркнуть, что традиционные представления о географических областях, климате, природных условиях стран этих древних народов прилагаются к описанию северных территорий, значит, и Руси нашими авторами. В результате создается образ страны, во многом близкий античной Скифии или Киммерии. Обширность пространств к северу от Черного моря вошла в поговорку о «скифской пустыне»[83]; климатические особенности этих областей будут непременно ассоциироваться со «скифским снегом», бурями, сыростью и дождями[84]; Русь —

наследница киммерийских областей — представляется страной, погруженной во мрак, солнце над которой светит считанные дни в году, а может быть, и вообще не появляется[85]. Византийские писатели указывают известные из памятников прошлого реки, озера, моря Скифии: «Узкое море», «Священное море»[86], реки Эрида, Лагмос, Телам, Термодонт[87]. Наряду с этим постоянными атрибутами тавроскифских областей являются Понт (Черное море), Боспор Киммерийский (Керченский пролив), Меотида (Азовское море), Гирканское море (Каспийское море), Танаис (Дон) и даже Сиака (Сиваш)[88]. Еще более конкретные непосредственные свидетельства — о животном мире русских лесов и рек — имеют тоже легендарную или сказочную окраску. Наряду с рассказами об экзотическом пиршественном столе, украшенном вяленой рыбой, черной и красной икрой с Дона[89], сообщается об именовании жителями Сугдеи (Сурожа) и Херсона крымской рыбы «берзитикой»[90], в чем отражено предание о хазарской Берзилии[91]. Неоднократно упоминается о белых зайцах России, мех которых импортировался в Византию[92]. Называется диковинный обитатель «тавроскифских» земель зубр[93]. Известен, очевидно, и морж, изделия из кости которого описывает Цец[94]. Интересно, в то время как данные об областном делении Руси происходят в основном из церковной среды, материалы о животных, рыбах, речных и морских путях связаны с торговыми отношениями Руси и Византии.

Узлом этих связей был Крым и Приазовье, где находились владения как Византийской империи, так и русских князей. Установлено[95], что в конце XII в. в землях Боспора Киммерийского действовал византийский податный сборщик[96], а в Керчи был византийский наместник[97], т.е. Византия имела в Крыму свои территории (помимо Херсона-Херсонеса), возможно близкие к крымским фемам более раннего времени[98]. На протяжении всего рассматриваемого периода встречаются сообщения о функционировании крымских церковных епархий константинопольского патриархата — Сугдеи, Фуллы, Готии, Херсона, Хазарии, Боспора, Сугдофуллы[99].

Вместе с тем в византийских памятниках этого времени сообщается о русских (?) купцах, спешащих в Солунь из Крыма[100], а по императорским актам второй половины XII в., итальянским купцам не гарантируются свобода и безопасность торговли в районе Крыма и Приазовья[101]. К середине XIII в. уже сообщается о набегах и

владениях «скифов», т.е. половцев или татар[102], в крымских городах. Таким образом, Крым и соседние с ним земли представляли собой своеобразную часть русской земли, подвластность которой тем или иным правителям постоянно оказывалась исторической проблемой. Однако важно то, что здесь происходили непосредственные контакты русских с византийцами — церковные, торговые, политические.

4. – От «варварского» мира – к православному сообществу

Анализируя воззрения византийцев на место Древней Руси в средневековом мире, можно установить несколько уровней оценки. Первым уровнем будет традиционная оппозиция ромеев и «варваров»: Русь, наследница «скифского» прошлого, не входящего в пределы империи, рассматривалась в рамках этой оппозиции[103]. Причем, помимо нейтрально-технического значения понятия «варвар» (как не-эллины), обнаруживаются и оценочно-отрицательные: так Хониат и Никифор Васибеки придерживаются античного еврипидовского представления о жестокости «тавроскифов», убивающих чужестранцев[104], их нечестии и богоборстве[105]; об императоре Андронике Комнине замечается, что страсть к кровавым зверствам он обрел во время странствований[106] среди варваров, в том числе на Кавказе и Руси.

Однако наряду с этим традиционным, окрашенным оттенками литературных античных реминисценций уровнем, в византийских памятниках отражен и другой вид воззрений: Русь оказывается важнейшим звеном христианского мира. «Христианнейшим» назван русский народ, борющийся с половецкими ордами[107]; Русь и связанные с ней народы — оплот православия перед лицом латинского запада[108]. Оппозиция «варвары» — «не варвары» обретает на этом уровне конфессиональный характер: «варвары» — «христиане». Хронологически в византийских источниках укрепление отмечаемого представления о Руси наблюдается с конца XII — начала XIII в. Участие иерархов Руси в церковных соборах, посольства и паломничества в Византию, деятельность Русского афонского монастыря[109] — реальное подтверждение таких воззрений.

Наконец, третьим уровнем определения места Руси в структуре современного общества, по византийским источникам, оказывается

прямое сопоставление внутренних общественно-политических систем Руси и Византии, замечаемое нашими авторами сходство процессов социального развития двух государств. Византийцы четко фиксируют наличие на Руси отдельных соперничающих княжеств; термины, обозначающие князей (ἡγεμών, οἱ...ἀρχικῶς προεδρεύοντες, ὁ διέπων, δυναστής, φύλαρχος, ἄρχων — т.е. «игемон», «сидящие во главе», «властитель», «династ», «филарх», «архонт»)[110], соответствуют титулам, применимым к правителям других европейских государств — Венгерскому и Чешскому королевствам, Болгарскому царству, южнославянским государствам. Более того, Никита Хониат повествует о разразившейся к началу XIII в. братоубийственной резне, в которой Роман Галицкий разбил «правителя Киева» Рюрика. Еще раз вспоминает он об усобицах среди «тавроскифских» династов в связи с рассказом о борьбе между сыновьями Стефана Немани в Сербии. Политическая раздробленность и внутренняя борьба отмечаются, помимо «тавро-скифов» и «далматов», у сельджуков, венгров и многих других народов, причем источником такого процесса, охватившего мир, считается государство ромеев: «Так, пример братоубийства, показанный в Царе-граде, сделался как бы образом, моделью или даже общим правилом для всех концов земли; так что не только персидские, тавроскифские, далматские, как теперь или несколько позже паннонские государи, но и владетельные лица разных других народов, обнажив мечи против единокровных родственников, наполнили свои отечества убийствами и мятежами» (Nicet. Chon. Hist. 532.14-20).

Таким образом, определение нескольких уровней отношения к Руси в византийских памятниках дает возможность выделить представления о сопоставимости общественно-политических процессов на Руси и в других государствах средневекового мира. Важное место феодальной Руси в структуре международных отношений в Европе XII — начала XIII в. подчеркнуто и византийскими авторами-современниками.

В историографии имеется представление об ослаблении русско-византийских контактов в XII в. (особенно к концу века): отсутствие прямых военных столкновений, внешнеполитическая опасность для каждой из сторон (кочевники и латиняне) обусловили, как будто бы, ослабление — вплоть до прекращения — связей, не зафиксированных источниками[111]. Прекращает существование наемный корпус византийской армии, составленный из русских, вытесненных англо-

скандинавами[112]. Ничего не известно о Русском монастыре на Афоне с последней трети XII в. и т.д.

На первый взгляд, действительно материала о «русах» в рассматриваемых источниках не так много[113], нет и таких документов, как русско-византийские договоры X в. Однако, если учесть те особенности византийских памятников, о которых говорилось выше, то данных из источников по интересующей нас теме можно получить значительно больше. Это, прежде всего, касается внешнеполитических, военных и посольских отношений.

Международные договоры, документы посольств, переписка восточных патриархов с главой римской церкви, монастырские акты XII-XIII вв. дают интересные сведения для изучения истории политических, торговых, церковных и других контактов Византии как со своими непосредственными соседями, так и с более отдаленными странами.

Действительно, объяснение запрета факторами общего порядка политики и торговли[114] встречает возражение в данных хрисовула Алексея III 1198 г.[115]. Это еще один акт, содержащий сведения о Северном Причерноморье. Византийский император возобновляет привилегии Исаака Ангела венецианцам. В числе земель, где им предоставлено право торговли, упомянут и Херсон. Греческий текст акта не дошел; мы располагаем латинской версией и свидетельствами западноевропейских хроник о нем[116].

Почти все акты константинопольского патриаршества, имеющие отношение к Руси, известны нам по русским источникам: это послания 1149 г. Николая IV Музалона новгородскому епископу Нифонту (датировка по В. Грюмелю), императора Мануила I – князю Юрию Долгорукому (видимо, связано с церковными проблемами), послания патриарха Луки Хрисоверга на Русь[117], а также ссылки хроник и документов на акты, подлинность которых, однако, маловероятна: утверждение Константина в качестве митрополита Киевского в начале 1157 г., определения против еретика Мартина 1157 г., благословение Лукой Хрисовергом одобрения василевсом Мануилом Комниным праздника, установленного Андреем Боголюбским в связи с победой над камскими болгарами Руси и над «персами» Византии (ок. 1163-64) и др. Всего насчитывается более десяти посланий[118], Исключение составляют лишь определение собора 26 января 1156 г., созданного по инициативе и в интересах митрополита Константина перед его отъездом на Русь (имеется греческий текст)[119], свидетельство, видимо, о

русских посланиях никейского патриарха Мануила Сарандина Иоанну Апокавку в феврале 1222 г. (издание – по тексту греческой рукописи ГПБ 250)[120] и неопубликованное послание патриарха Германа II кардиналам от 1232 г., известное в четырех списках[121]. В последнем среди приводимых православных народов упоминаются иверийцы, авасги, аланы, «аласты», готы, хазары и «бесчисленная» «из тысяч народностей» – Русь. Здесь необходимо привлечение других материалов деятельности патриаршей канцелярии. Так, например, значение послания Германа II кардиналам определяется при рассмотрении этого документа вместе с другими византийскими актами, связанными с переговорами с Римом в первой половине XIII в.[122].

При изучении патриарших грамот возникают существенные трудности дипломатического характера. Так, до сих пор не разработаны формуляры византийских патриарших грамот (как это сделано в отношении императорских посланий). Решать эту проблему также приходится наряду с непосредственными занятиями по нашей теме.

Иногда проблематичным является и само содержание документа. Это относится хотя бы к известному в русской версии посланию Германа II митрополиту Кириллу 1228 г.[123]: «неожиданность» тематики этого документа можно объяснить соединением двух (или больше) различных актов (попутно встает проблема их подлинности) в одно послание.

Для выявления нового материала необходимо обратиться к тем свидетельствам, где нет прямого упоминания русских или тавроскифов: памятуя о византийской приверженности заменять термин описанием, можно понять значение многих важных для нас текстов. Так, анализ речи Михаила-ритора — племянника (или близкого человека) солунского митрополита, показал, что за неопределенными намеками можно уловить отражение сложной военно-политической борьбы в Центральной и Юго-Восточной Европе в начале 50-х годов XII в.[124] Михаил сообщает, что после разгрома «даков» василевс двинулся на «гепидов»; перейдя Дунай, предал «Паннонию» огню, после чего сатрап «гепидов» бежал. Здесь речь идет о победе императора Мануила I над венгерским королем в 1151 г. после разгрома сербов. Далее говорится, что эхо этой победы дошло до сицилийцев и «тавроскифов», причем «северный» от шума молвы тяжело повесил голову[125]. отождествление «тавроскифов» с русскими позволяет видеть в «северном» русского князя, возможно, Юрия Долгорукого —

союзника Мануила; данные же речи в целом позволяют предположительно говорить о состоявшемся или готовившемся походе ок. 1152 г. византийских войск в северное Приазовье (может быть, против половцев или киевского князя Изяслава).

Подобным образом можно выявить некоторые свидетельства византийских источников о возможных посольствах русских в Византию. Так, Евстафий Солунский в энкомии Мануилу Комнину повествует о народах, некогда агрессивных, теперь же усмирённых: они приезжают в Византию, даже переселяются на жительство, — «агаряне» (турки), «скифы» (кочевники), «пеонцы» (венгры), обитающие за Истром (население Подунавья), и те, кого «овеваёт только северный ветер»[126]. Согласно географическим представлениям о делении зон земли в соответствии с направлениями различных ветров, народом, находящимся под северным ветром, являются «тавроскифы», т.е. русские[127]. И Евстафий рассказывает о сильном впечатлении, произведенном Мануилом на иностранцев.

В другой речи Евстафия, написанной, вероятно, после 1173 г., ритор, восхваляя военные успехи императора, образно говорит о подчинённых и зависимых народах как элементах украшения царства Мануила. Упомянув поработанных далматов, пеонцев и скифов, он указывает и на северных, также покорённых, соседей их[128]. Это может относиться и к Галицкому князю: о Владимире Галицком Киннам говорит как о подвластном союзнике Мануила в начале 50-х годов[129]. Евстафий в речи сообщает и о посольствах в Константинополь с самого края земли[130]. Эхо побед Мануила достигает «севера»[131]. В этих словах также скрыт намек на Русь.

Еще в одном слове к Мануилу, произнесенном между 1174 и 1178 гг.[132], Евстафий в удивлении восклицает по поводу посольства к Мануилу архонта из «северных» по отношению к «Пеонии» (Венгрии) земель, ничуть не меньших ее[133]. Речь опять-таки идет, вероятно, о Галицком княжестве. В этом акте панегирист видит признание верховной власти византийского василевса над другими правителями.

Наконец, среди народов, перечисленных в речи по поводу прибытия в столицу царственной невесты из «Франкии» (имеется в виду свадьба Алексея II, сына Мануила, с Анной-Агнессой, дочерью французского короля Людовика VII в 1179 г.), упомянуты и «северные», — в свете наших данных, русские[134].

Намек на русское посольство можно предположить и во «Взятии Солуни» Евстафия, где сообщается о посланниках «германского

филарха» (Филиппа II Французского), «аламанского властителя» (Фридриха I Барбароссы), «посланника Марка» (Конрада Монферратского), «угорского короля» (Белы III), а также другого сильного соседа последнего[135], — возможно, галицкого князя.

Определенную информацию дает нам и речь Михаила Ритора — племянника (или близкого человека) митрополита Анхиала, где отражены внешнеполитические события империи в конце 50-х — начале 60-х годов. Описывая успехи Мануила в отношениях с Балдуином III Иерусалимским, Кылич-Арсланом II и др., ритор говорит о том, что «одна только молва устрашает «северного», как и «внутреннего северного»[136]. Вероятно, здесь содержится намек на Венгрию и Русь, местоположение которых соответствует византийским представлениям о направлении сторон света.

Тот же смысл, возможно, имеет сообщение одного из стихов продромовского Манганского цикла о власти Мануила над «Бореем»[137].

О посольстве «скифа» в Константинополь после свержения Андроника Комнина (1185 г.) сообщает Михаил Хониат[138]. Поскольку земли Приазовья в этом произведении им называются «гиперборейскими», «киммерийскими», «скифской пустыней»[139], не исключено, что и здесь речь идет о Руси. «Север» и «Скифия» синонимичны для него «Тавроскифии»[140].

О посланнике из «северных климатов», о власти василевса над «северными климатами» сообщает Николай Месарит[141]. А. Васильев видит здесь Трапезунд[142], но, как правило, в византийских источниках «северными климатами» называется Крым[143].

Однако во второй половине XII—начале XIII в. русско-византийские отношения не ограничивались, видимо, посольскими делами. Дело, возможно, доходило и до прямых военных столкновений. Так, по сообщению Николая Месарита, участники мятежа Иоанна Комнина 1201 г. требовали, чтобы ромеев не побеждали ни «скиф», ни «болгарин», ни «тавроскиф», ни другие «варвары»[144]. А. Гейзенберг видит в «тавроскифах» куманов[145], но, возможно, речь идет о русских, называемых обычно «тавроскифами». Во всяком случае, из речи Никиты Хониата мы знаем об участии «тавроскифов»-бродников в борьбе болгар против Византии[146].

Итак, если полученные сведения прибавить к уже известным и использовавшимся многочисленным данным о военных экспедициях, посольствах и брачных связях, русских паломниках и византийцах,

отправлявшихся на Русь, актах упоминаемых в различных нарративных источниках, касающихся русско-византийских связей[147], то получится картина интенсивных взаимоотношений древнерусских княжеств с Византией на протяжении всего XII и начала XIII в. Конечно, необходима конкретизация и уточнение полученных данных, но можно сказать, что политические связи двух государств не ослабевали в XII в., как считалось ранее.

II. – Евразия: через Причерноморье и Закаспийский регион

Подобно тому как Русь и тюрки- кочевники Причерноморья связываются византийцами с другими «северными» народами «скифской» общностью, определенное положение в последней занимают народы Кавказа и Предкавказья. К ним имеют отношение два из трех традиционных[148] «скифских» племен — «кавказские» и «меотские»[149].

Раздел о двенадцати ветрах в «Историях» Иоанна Цеца выделяется среди тринадцати тысяч стихов произведения не только метрически: исследование вскрывает неоднократное редактирование его автором, пересмотр текста[150]. И это не случайно: в соответствии с направлениями каждого из ветров в эту классификацию попадает и территория между Черным и Каспийским морями. Так, северный ветер Борей овевает «скифов» и Эвксинский понт, а «гиркан» и «колхов» — Мес[151]. Итак, Северокавказский регион ограничен с одной стороны Кавказским хребтом с Каспийскими воротами[152], с другой — Гирканским, т. е. Каспийским морем[153].

Но это пространство очерчено для византийца и другими своеобразными пределами: оно располагается между двумя традиционно принимаемыми границами Европы и Азии, каковыми считались Танаис-Дон[154] либо Кавказские ворота[155].

В соответствии с этим ориентиром и строились византийские землеописательные сочинения. Встречаемые в них этносы в историографии нередко привлекаются для анализа этногенеза северокавказских народов. Так, например, рассматриваются античные и византийские сведения о киммерийцах, скифах, меотах, синдах, керкетах, зихах, исседонах, меланхленах, агафирсах, гуннах, хазарах,

половцах и др., принимаемых в качестве предков современных северокавказских народностей[156].

Большинство из перечисленных народов упоминается в анализируемых источниках (как «скифские» или «северные» племена). Представим себе их суммарную сводку, получаемую на основе наших источников. На рассматриваемой территории византийскими авторами XII—первой половины XIII в. поселяются «скифы», «сарматы», «киммерийцы», «меоты», «кавказцы», «синды», «кораксы», «аримаспы», «иссидоны», «масагеты», «гиркане», «меланхлены», «агафирсы», «гелоны», «аланы», «авасги», южнее — «колхи» и «лазы», а также «гунны», «узы», «саки», «геты», «даки», «вастарны», «иппимолги», «невры», «иппиподы», «левкосиры». Эти народы включаются и в византийские этногеографические классификации[157].

Наконец, основная масса сведений о кавказцах связана с «ивирами»[158], имя которых стало, по византийским представлениям, собирательным для ряда кавказских православных народностей[159]. Однако основное значение в текстах памятников «ивир» — грузин, то в силу наложенных в начале ограничений по региону (рассматривается только *Северный Кавказ*), большей изученности данных византийских источников о Грузии[160] этот сюжет здесь окажется вне поля непосредственного анализа.

Таков общий взгляд византийцев на народы, связанные с этой областью. Таким образом, внешне этногеографическая структура населения территории между Черным и Каспийским морями представляется неоднородной и путаной. Что же действительно относится к Кавказу и Предкавказью и может быть использовано для анализа его этногеографии? Ведь в наших разнородных сведениях возможно косвенное отражение этногенетического процесса (в порядке ретроспекции).

Принципиальную основу византийских этно-географических представлений составляет античная традиция. Выявление их античного субстрата, а затем двустороннее их сравнение поможет установить реальные, «живые» этнические наименования кавказских народов, актуализировать этнонимы, отмеченные по К. Дитериху[161], «литературным атавизмом», выявить «нулевые» этниконны с определением их места и функции в анализируемой системе.

Скифы. Помимо собирательного значения термина[162] и антиквизированного[163], имеет и узко этническое: «собственно скифы»[164]. Языковые данные, приводимые нашими источниками

(«скифское» приветствие, являющееся фактически куманским[165], «скифское» название Меотиды — Азовского моря — «Жарбалык»)[166], свидетельствуют о тюркском содержании этникона. Это соответствует основному его значению в византийской литературе XII—XIII вв.[167]. В этом же плане объяснимы и деконкретизованные термины риторов, описывающих внешнеполитические успехи василевса Мануила I, в частности против «скифов»[168]: военно-географический контекст речей (войны в Венгрии, Подунавье, на Корфу) делает естественным понимание под упоминаемыми рядом «скифами» и «савроматами» придунайских тюркских кочевников, а не жителей Кавказа. К тому же к середине—концу 50-х гг. (а именно к событиям этого времени относятся рассматриваемые свидетельства) кавказских походов Мануила не было. Иначе — у Феодора Аланского: по пути от Боспора Киммерийского (Керчи) в центр аланской епископии он углубляется в середину «Скифии»[169]. Он же сообщает о заселении «Скифии» аланами[170]. Если оставить в стороне собирательный смысл термина (который распространяется и на аланов), то, судя по контексту, речь идет о приазовских степях, которые, по античным традиционным представлениям, могут относиться к «Скифии»[171]. Итак, данные о кавказской локализации византийскими авторами XII—XIII вв. (без специальных оговорок!) этнически конкретных (т. е. не «собирательных» или антикизированной-литературных) «скифов» нет; при наличии специальных атрибуций географически «Скифия» может относиться и к предкавказской степной зоне (Приазовье), что, однако, связано с античной литературной традицией; первый тезис не исключает вопрос о тюркском элементе в этнической структуре населения Кавказа XII—XIII вв.

Киммерийцы. Наиболее употребительна традиционная литературная поговорка о «киммерийской тьме», восходящая к античности[172]. Со ссылками на античных авторов, «киммерийцы» локализуются в Крыму[173]. Неоднократно упоминаются гомеровские киммерийцы Италии[174]. В переносном смысле как о «киммерийцах» говорится о земле сербов[175] и жителях Солуни[176]. Итак, их локализация, основанная на определенных литературных традициях, не имеет отношения к Кавказу и Предкавказью; сам термин в рассматриваемых источниках не несет этнического содержания.

Савроматы и сарматы. Представления о «сарматах» («савроматах»)[177] и локализация их неоднозначны. Помимо античного мифа о «сарматках» — воинах[178], упоминаются и

савроматы как конкретная этническая единица наряду с «росами» — русскими и «собственно скифами» — тюрками[179]. Здесь возможно следование античной традиции при перечислении «северных» народов, как в ряде одних случаев[180], но возможно и обозначение этим этнонимом тюркских кочевников Причерноморья, как в других[181]. Прослеживаются следы связи са(в)р(о)матов с Кавказом: территория «Савроматии» заселяется аланами[182]; там же находится горный хребет Алан, от которого якобы произошло название «аланы»[183]; «савроматы» упоминаются вместе с «колхами» и жителями районов Нижнего Кавказа и Фасиса[184]. Вместе с тем Иоанн Цец, пристальный интерес которого к Кавказу известен, сообщая о «кавказских скифах» по Страбону[185], не относит к ним «сарматов», хотя в его источнике указывается, что «сарматы» в большинстве своем — все «кавказцы»[186]. Итак, наряду с античными реминисценциями, термин «сарматы (савроматы)» употребляется в «актуализованном», этническом смысле. Прослеживается связь с Кавказом: территория предкавказских степей и предгорий. Это, возможно, ретроспективное отражение миграций и этногенетических процессов на Северном Кавказе (с Предкавказьем). Однако, вероятно, ввиду распространенности тюркского содержания этнонима в XII—XIII вв. «савроматы» не включаются в кавказские классификации византийцев.

Мас(с)агеты. Помимо античного мифа о воинственных «массагетках»[187], «масагеты» вместе с «аримаспами» помещаются на краю земли, за Кавказом[188]; вспоминается и замысел похода Кира Великого на «массагетов» и «киссионян»[189]. Наши источники дают недвусмысленные атрибуции: «массагеты» византийцами прямо отождествляются с авасгами[190], аланами[191] или албанами[192]. Неоднозначность этих атрибуций объяснима неточностью этнических дефиниций византийцев в отношении трех последних кавказских народностей. Кавказцами представляются «массагеты», участвовавшие в совместных военных действиях с «ивирами»[193]. Не исключен кавказский смысл «массагетов» — гостей (как и «скифов») Михаила Айофеодорита[194]. Вместе с тем в других случаях возможно понимание «массагетов» как тюркских кочевников Придунавья[195]. В этой связи встает проблема индивидуального авторского употребления этнонимов. Итак, византийские авторы актуализируют архаический термин, прямо отождествляя «массагетов» с современными народами Кавказа. Сам этноним употребляется в «живом», обиходном повествовании; смысл термина проясняется при учете его кавказских

атрибуций. В связи с тем что кавказская локализация массагетов в наших источниках не единственная, встает проблема преимущественного авторского употребления: для Цеца, например, «массагеты» — исключительно древнее название авасгов, в то время как Никифор Васибеки подразумевает под «массагетами» придунайских кочевников.

Гунны. Узы. Сведения о них («кавказские скифы» вблизи Гирканского—Каспийского моря)[196] не выходят за рамки античной традиции[197]. Ретроспективно отражена их кавказская локализация.

Аримасы, Иссу/(е)д(он)ы. Со ссылкой на античные источники[198] локализуются рядом друг с другом[199]. Сведения идентичны античным[200]. Намек на некоторую близость к Кавказу[201], связь с «массагетами» — кавказцами[202] — этих мифических племен необходимо иметь в виду: в свете этих сближений возможна закаспийская локализация.

Меоты. Упомянуты лишь как один из «северных» народов[203]. Показательна практическая неупотребимость даже в переносном значении, хотя количественно немало упоминаний о Меотиде, населении Приазовья и шире – Северного Причерноморья: возможно, этот этноним (даже в плане ретроспекции) уже вытеснен (например, «аланами»).

Кораксы. Синды. Упомянуты наряду с «восточными ивирами» (т. е. кавказскими в отличие от «западных ивиров» — испанцев) как лучшие производители тканей[204]. Характерна «актуализированная» окраска сообщения, несмотря на его античный субстрат[205]. Архаизированный термин, относящийся к кавказскому причерноморскому населению. Приводятся античные цитаты о кораксах[206].

Меланхлены. Со ссылкой на древних авторов понимаются как «черноризцы» (в иносказательном смысле)[207]; упоминаются в каталоге «северных» народов — по Дионисию Периэгету[208]. Самостоятельного значения не имеют.

Иппимолги. Невры. Иппиподы. Вастарны.

Последнее замечание справедливо и в данном случае: перечисление в каталоге «северных» народов (по Дионисию)[209] не дает возможности использования этих свидетельств для наших целей. Отождествление «иппиподов» с «хазарами» не приближает нас к Кавказу, так как «хазары» в источниках XII в. обозначают население

Сугдеи (Сурожа)[210]. Вариант написания этнонима «вастарны» приводит Никифор Влеммид («ватарны»)[211].

Агафирсы. Гелоны. Помимо комментария Евстафия[212], упоминаются Цецем в качестве «северных» народов (вместе с «меотами», «скифами», «кавказцами»)[213]. Помещаются по античной традиции[214] между Апарктийским ветром и Бореем[215] («гелоны» — к северу от Эвксинского Понта), не имея тем самым отношения к Кавказу и Предкавказью.

«Кавказцы». Упоминаются в числе «северных» племен[216]: очевидно собирательное — не этническое — значение термина.

Албаны. В соответствии с региональными ограничениями мы не рассматриваем сведения о Кавказской Албании (современный Азербайджан); важно отметить, однако, что этот этноним нередко смешивается с именем «аланы»[217].

Колхи. Идентичны «лазам», помещаются вблизи «массагетов» — авасгов; иначе называются «азиатскими скифами» и «левкосирами»[218]. Живут в пределах της Ἀσίας («Ассии») у Фасиса[219]: очевидна закавказская локализация.

Лазы. Идентичны «колхам»[220]. Указываются «лазские» моды[221]. Сближаются с Трапезундом[222], близки Понту[223].

Халивы. «Скифский» этнос[224]. Локализируются в Армении[225] или в Керчи[226].

Аласты. Встречаются единственный раз в послании патриарха Германа II[227]. Ни с кем не отождествляются; сопоставление с латинской версией послания[228] позволяет идентифицировать их с «лазами» (*lapsus calami* писца?).

Зихи. Помимо титулов в актах[229], сообщается о подчинении монголо-татарам[230]. Традиционна античная локализация «зихов» — джиггов.

Гиркане. Их овеивает ветер Мес[231]. Упоминаемые среди восточных стран между Ассирией и Двуречьем[232], «гиркане» локализируются тем самым на южном берегу Каспия, не относясь к Северному Кавказу. «Гиркания» представляется северной границей парфян[233].

Аланы. Данные языка свидетельствуют об индоевропейском происхождении «аланов» наших источников[234]. По Иосифу Флавию, — «европейские скифы» — у Меотиды и Танаиса[235]. Распространились с Кавказских гор на «Ивирию», заполнили почти всю «Скифию и Савроматию»[236]. Алан — горный хребет в «Сарматии»,

от которого пошло имя «аланов»[237]. Термин употребляется в титулатуре[238]. Аланская епархия на Кавказе[239]. Аланы упоминаются как жители Крыма[240], Константинополя[241], Солуни[242], Подунавья[243]. Завоеваны монголо-татарами[244].

Авасги. Термин употребляется исключительно в современном смысле, обозначая народ[245], государство[246], епархию константинопольского или антиохийского патриархата[247].

Геты. Даки. Перечислены в каталоге «северных» народов[248], как архаизированные термины употребляются для обозначения, скорее всего, дунайских кочевников[249]. К Кавказу отношения не имеют.

Саки. Включены в «скифскую» общность[250]. Упоминается античный миф о женщинах «саков»[251].

Таким образом, применительно к территории Кавказа и Предкавказья «северные» народы, «скифскую» общность византийских источников следует рассматривать дифференцированно: ряд антиквизированных этниконов территориально не имеет отношения к кавказским народам; упоминание древних народов, некогда связанных с Северным Кавказом, но к XII в. уже исчезнувших или откочевавших (сарматы, массагеты, гунны, узы, меоты, кораксы, синды и др.), показательно в качестве ретроспективного отражения эволюционирования этнической структуры населения Северного Кавказа. Нередко в данном случае архаические этниконы актуализируются византийскими авторами, отождествляясь с современными народами. Сведения об аланах в основном относятся к событиям, современным источникам. Этникон в переносном или архаизированном смысле не употребим. Термин относится к народу, к государству, к церковной епархии. Рассматриваемые данные не подтверждают бытующих предположений об отсутствии этнической категории «аланы» и об единственно политическом значении термина[252]: этнический и политический смысл этого термина не являются взаимоисключающими, а приводимые нашими источниками языковые факты подтверждают наличие особого, аланского этноса.

III. – Поствизантийская Евразия: христианское единство

Утверждая патриаршество в Москве в конце XVI в., константинопольский патриарх Иеремия II обуславливает данную привилегию Руси ее «святостью».

Так завершился путь становления образа «христианнейшего народа Рос», впервые возникшего в византийской традиции в XIII в. после крестоносного завоевания империи, в контексте поиска византийцами союзников. Никита Хониат впервые назвал русских «христианнейшим народом» в превосходной степени, а константинопольский патриарх Герман II, направляя в 1232 г. послание из никейского изгнания в папскую курию, в числе православных единоверцев, среди эфиопов, ближневосточных сирийцев, иверов, авасгов, алан, лазов(?), готов и хазар, выделяет неисчислимую в тысячах племен Русь, а также победоносное (после войн Калояна) Болгарское царство. Эти идеи уже далеки от первых исторических характеристик Руси в Византии, например, у другого константинопольского патриарха – Фотия в далеком уже IX в., как «народа, превосходящего всех жестокостью и склонностью к убийствам», чему вторил в начале X в. в «Житии патриарха Игнатия» Никита Пафлагон: «запятнанный убийством более, чем кто-либо из скифов», – упоминая народ, называемый «Рос». «Неодолимый и безбожный», – по словам Продолжателя Феофана (середина X в.), народ росов, лишь обратившись к христианству, смирился и стал, согласно тому же Фотию в его более поздней энциклике (867 г.) подданным и дружественным Византии.

Однако в течение X-XII вв., когда русско-византийские союзы чередовались с войнами, образ Руси в византийских памятниках также был противоречивым и неоднозначным: русские в глазах византийцев оставались варварами, дикими и вероломными, хоть и усмирёнными силой византийского оружия и православной веры. Решающими на пути становления образа «христианнейшей Руси» стали события одного столетия – середины XIV-середины XV в. Правда, византийские тексты в начале и в конце рассматриваемого периода сходны в теме – создание «каталога» православных народов-союзников ромеев, – но отличаются в исходных посылках. Сильвестр Сиропул, описывая события Ферраро-Флорентийского собора, передает речь византийского императора и патриарха, апеллировавших в 1348 г. к своим единоверцам «на востоке

и на западе» – иверам, черкесам, росам, влахам и сербам. В другом случае Сильвестр Сиропул несколько расширяет этот список, называя трапезундцев, иверов, черкесов, мингрел, готов, росов, влахов и сербов. Это позволило, по-видимому, уже самому императору Иоанну Кантакузину назвать самого себя в цитируемом им в «Истории» акте того же 1348 г. «василевсом эллинов, а также василевсом болгар, асанидов, влахов, росов и алан» – Ангелом Комнином Палеологом Кантакузином, добавляя к своему имени для вящего величия и все династические патронимы последних столетий.

Вновь тема содружества православных народов возникает в Византии в последние десятилетия ее существования как государства. Хиосский грек-италиец, магистр Иоанн Канавуца в Комментариях к Дионисию Галикарнасскому, составленном во второй трети XV в. (между 1431 и 1455 гг.), назидательно восклицает: «Мы все – христиане, имеем единую веру и единое крещение – пусть с варварами, – как то болгарами, влахами, албанцами, русскими!».

Наконец, в потсвизантийской литературе, в поэмах, оплакивающих гибель Византии, вновь звучит тема христианского единства, причем не только православного содружества, но согласия всех христиан, как на востоке, так и на западе. В поэме Псевдо-Эммануила Георгилла, изданной Э.Леграном в серии народноязычной греческой литературы, автор восклицает, что настал час, когда христиане – латиняне и ромеи, русские, влахи и угры, сербы и аламаны – все должны быть в согласии единомыслия, чтобы стать единым целым и чтобы все христиане были бы единогласны в своих мыслях. Защитники византийской столицы уповали на святейшего папу Римского и на кардиналов, и на королей Франкии, на всяческих дук, графов, князей и коммуны, на василевсов Аламании, на сербов и русских, влахов и угров, пеонцев, на деньги Венеции и на корабли Генуи, на триеры и ливверы из Каталонии и из всей Италии. “*Rex orthodoxa*” трансформируется на исходе XV – в XVI в. в экуменический “*rex christiana*”.

Тема возвышения Руси тесно перекликается в византийской дипломатической переписке с темой возвышения Москвы, куда переводится с благословения патриарха митрополичья кафедра «всея Руси», о чем свидетельствует целая серия патриарших актов, в т.ч. 1326 и 1354 гг., связанных с митрополитами Петром и Алексеем, а великий князь Симеон (Гордый) и великие короли (“*rex*”) Московии и всея Руси – Иоанн (Иван Калита), затем его сын Иоанн, далее Димитрий

(Донской), а также Василий (Дмитриевич I) представляются оплотом христианского благочестия.

Так «скифская общность» и дихотомия представлений об избранном народе ромеев, противостоящем ордам непросвещенных отступников от веры, уживается с ментальной категорией «православного сообщества», охватывающего народы как Европы, так и Азии и даже Африки (эфиопы, отчасти копты), в причудливой амальгаме литературных традиций, религиозных представлений, государственно-правовых норм и дипломатического этикета.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Акт. Ис. – Акт императора Исаака Ангела 1169 г.: *Miklosich F., Müller I.* Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Vindobonae, 1865, Bd. 3.

Акт. Ман. — Акт императора Мануила Комнина 1166 г. // *Zachariae a Lingenthal C.* Jus Graeco-Romanum. Lipsiae, 1857, vol. 3.

Акт. Росс. – Акты русского монастыря на Афоне: Акты Русского на св. Афоне монастыря...Пантелеимона. Киев, 1873.

Герод. – *Геродот.* История: Herodoti Historiae. Rec. C.Hude, vol. 1-2. Oxonii, 1933.

Г. Пах. — *Георгий Пахимер.* История: Georgii Pachymeris De Michaele et Andronico Palaeologis... Vol. 1. Bonnae, 1835.

Г. Торн. м-т — *Георгий Торник* — митрополит. Речи, письма: *Darrouzès J. Georges et Démétrios Tornicès.* Lettres et discours. Paris, 1970.

Г. Торн. рит. Пис. — *Георгий Торник* — *магистр риторов.* Письмо Михаилу Хониату: *Lampros Sp.* Μιχαήλ Ἀκομινάτου Χωνιάτου τὰ σφζόμενα. Athenai, 1879. Т. 2. Σ. 420–427.

Г. Торн. рит. Речь — *Георгий Торник* — *магистр риторов.* Речь: *Regel W.* Fontes rerum byzantinarum. Petropoli, 1917. Т. 1. 2.

Герм. — *Герман II* — патриарх. Послание: см. *Laurent V.* Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Paris, 1971, vol. 1, f. 4, N. 1256.

Гр. Ант. Речи. – *Григорий Антиох.* Речи: Cod. Escor. Y-II-10 (микрофильм).

Гр. Ант. Пис. — *Григоий Антиох.* Письма: *Darrouzès J.* Deux lettres de Grégoire Antiochos, écrites en Bulgarie vers 1173.— *Byzantinoslavica*, 1962, t. 23, 276-278; *Ibid.*, 1963, t. 24, 65-86.

Евм. М. — *Евматий Макремволит.* Роман об Исмине и Исминии: *Hercher R.* Erotici scriptores Graeci. Lipsiae, 1859. Vol. 2. 159–286.

Евст. Сол. Взят. — *Евстафий Солунский.* Взятие Солуни: *Kyriakidis S.* Eustazio di Thessalonica. La Espugnazione di Thessalonica. Palermo, 1961.

Евст. Сол. Комм. Дион. — *Евстафий Солунский.* Комментарии к Дионисию Перизегету: *Müller C.* Geographi Graeci Minores. Paris, 1882. Vol. 2. *Евст. Сол.* Комм. Ил. — *Евстафий Солунский.* Комментарии к "Илиаде" Гомера: [*Stallbaum G.*] Eustathii Thessalonicensis Commentarii ad Homerī Iliadem. Lipsiae, 1827–1830. Vol. 1–4.

Евст. Сол. Комм. Од. — *Евстафий Солунский.* Комментарии к "Одиссее" Гомера: [*Stallbaum G.*] Eustathii Thessalonicensis Commentarii ad Homerī Odysseam. Lipsiae, 1823–1827. Vol. 1–3.

Евст. Сол. Речи — *Евстафий Солунский.* Речи: *Regel W.* Fontes rerum byzantinarum. Petropoli, 1892. Т. I, 1.

Евст. Сол. Соч. — *Евстафий Солунский.* Сочинения: *Tafel Th.* Eustathii Thessalonicensis Opuscula. Amsterdam, 1964.

Евф. Мал. — *Евфимий Малаки.* Письма: *Vonís K.G.* Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη τὰ σωζόμενα. Athenai, 1937.

Евф. Торн. — *Евфимий Торник.* Речи: *Paradopoulos-Kerameus A.* Noctes petropolitanae. Petropoli, 1913.

Зон. — *Иоанн Зонара.* История: *Ioannes Zonaras.* Epitome historiarum. Bonnæ, 1897. Т. 3.

И. Ант. — *Иоанн Антиохийский (V Оксит).* О монастырской жизни: *Migne J.-P.* Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Т. 132. Col. 1118–1150.

И. Ап. — *Иоанн Апокавк.* Послания, акты: *Васильевский В.Г.* Epirotica saeculi XIII // *Византийский временник.* 1896. Т. III.

Иак. Болг. — *Иаков Болгарский.* Речь к Иоанну Дукe Ватацу: *Mercati S.G.* Jacobi Bulgariae archiepiscopi opuscula // *Collectanea byzantina.* 1970. Vol. 1. 66–113.

И. Сир. — *Иоанн Сиропул.* Речь к Исааку Ангелу: *Bachmann M.* Die Rede des Johannes Syropulos an den Kaiser Isaak II. Angelos (1185–1195) nebst Beiträgen zur Geschichte Kaisers aus zeitgenössischen rhetorischen Quellen. Diss. Phil. München, 1935.

К. Ман. Мон. — *Константин Манасси.* Монодия на смерть Никифора Комнина: *Куриц Э.* Евстафия Фессалоникийского и Константина Манасси монодии на кончину Никифора Комнина // *Византийский временник.* 1910. Т. XVII. 289–322.

К. Ман. Речь — *Константин Манасси.* Речь к Михаилу Айофеодориту: *Horna K.* Eine unedierte Rede des Konstantin Manasses // *Wiener Studien.* 1906. Bd. 28.

К. Ман. Ром. — *Константин Манасси.* Роман об Аристандре и Каллифее: *Hercher R.* Erotici scriptores Graeci. Lipsiae, 1859. Vol. 2. 553–577.

К. Ман. Энк. — *Константин Манасси.* Речь к Мануилу Комнину: *Куриц Э.* Еще два неизвестных произведения Константина Манасси // *Византийский временник.* 1905. Т. XII.

Кинн. — *Иоанн Киннам.* История: *Ioannis Cinnami Epitome rerum...*, rec. E. Meineke. Bonnæ, 1836.

Код. Вен. — Стихи из Cod. Marc. 524: *Lampros Sp.* Ὁ Μαρκανδὸς κῶδιξ 524. — *Νέος Ἑλληνομνήμων,* 1911. Т. 8.

М. Анх. — *Михаил-ритор* (близкий человек митрополита Анхиала). Речь к Мануилу Комнину: *Browning R. A.* New Source on Byzantino-Hungarian Relations in the XII Cent. // *Balkan Studies,* 1961. Vol. 2. 173–216.

М. Ит. — *Михаил Италик.* Речи, письма: *Gautier P.* Michel Italicos. Lettres et discours. Paris, 1972.

М. Сол. — *Михаил-ритор* (близкий митрополита Солуни). Речь к Мануилу Комнину: *Regel W.* Fontes rerum byzantinarum. Petropoli, 1917. Т. 1, 1, No. 8.

М. Хон. — *Михаил Хониат.* Речи, письма: *Lampros Sp.* Μιχαὴλ Ἀκομινάτου Χωνιάτου τὰ σφῆζόμενα. Athenai, 1879. Т. 1, 2.

Ман. Сар. — *Мануил Сарандин.* Послание митрополиту Навпакта: *Васильевский В.Г.* Epirotica saeculi... 268-269.

Н. Вас., Облич. — *Никифор Васибеки*. Обличение Вагоа: *Garzya A. Una declamazione giudiziaria di Niceforo Basilace.* — Ἐπετηρὶς Ἑτερείας τῶν Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 1968, t. 36.

Н. Вас. Пис. — *Никифор Васибеки*. Письма: *Garzya A. Quattro epistole di Niceforo Basilace.* — *Byzantinische Zeitschrift*, 1963. Bd. 56.

Н. Вас. Речь — *Никифор Васибеки*. Речь к Иоанну Комнину: *Regel W. Fontes rerum byzantinarum. Petropoli*, 1917. Т. 1, 2, No. 21.

Н. Вас. Энк. Адр. Комн. — *Никифор Васибеки*. Энкомий в честь Адриана Комнина (Иоанна Болгарского): *Garzya A. Niceforo Basilace. Encomio di Adriano Comneno. Napoli*, 1965.

Н. Вас. Энк. Акс. — *Никифор Васибеки*. Речь к Иоанну Аксуху: *Garzya A. Encomio inedito di Niceforo Basilace per Giovanni Axuch // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 1969–1970. Т. 6–7 (XVI–XVII).

Н. Вл. — *Никифор Влеммид*. Комментарии к Дионисию Перизэгету: *Müller C. Geographi Graeci Minores. Paris*, 1861.

Н. Григ. — *Никифор Григора*. История: *Nicephori Gregorae Historia Byzantina. Vonnae*, 1829. Т. 1.

Н. Кат. Ж. — *Николай Катаскепин* Житие Кирилла Фелеота: *Лопарев Хр.* Описание некоторых греческих житий святых. — *Византийский временник*, 1897, IV, с.478-401 (фр.).

Н. Мес., Диал. — *Николай Месарит*. Беседа с латинским патриархом: *Heisenberg A. Neue Quellen zur Geschichte des Lateinischen Kaisertums — und Kirchenunion, II. Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. SWAB, Phil.-hist. Kl., München*, 1923.

Н. Мес., Речь. — *Николай Месарит*. Речь о мятеже Иоанна Комнина: *Heisenberg A. Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos, Würzburg*, 1907.

Н. Мес., Сообщ. — *Николай Месарит*. Сообщение о переговорах с папским легатом: *Heisenberg A. Neue Quellen... III: Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignissen des Jahres 1214, München*, 1923.

Н. Хон. Догм. — *Никита Хониат*. Догматическое всеоружие: *Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 140; Van Dieten J.-L. Niketas Choniates. Panoplia dogmatike. Zur Überlieferung und*

Veröffentlichung der Panoplia dogmatike des Niketas Choniates. Amsterdam, 1970.

Н. Хон. Ист. — Никита Хониат. История: *Van Dieten J.-L. Nicetae Choniatae Historia*. Berlin, 1975.

Н. Хон. Речи — Никита Хониат. Речи, письма: *Van Dieten J.-L. Nicetae Choniatae orationes et epistolae*. Berolini et Novi Eboraci, 1972.

Нил Докс. — Нил Доксапатр. Список епархий: *Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 132. Col. 1083–1114*.

Печ. Вас. — Печать Василия Мономаха из-под Новгорода, см.: *Янин В.Л., Литаврин Г.Г.* Новые материалы о происхождении Владимира Мономаха // Итоорико-археологический сборник. М., 1962.

Печ. И. — Печать Иоанна из коллекции Оргидан: *Laurent V. Documents de sigillographie byzantine. La collection C. Orghidan*. Paris, 1952.

Печ. Мих. — Печать Михаила из Диногении: *Barnea I. Byzance, Kiev et l'Orient sur le Bas-Danube du Xe au XIIe s. // Nouvelles études d'histoire*. Bucarest, 1955, 175.

Пс. Пр. — «Псевдо-Продром». Сочинения: *Miller E. Poèmes historiques de Théodore Prodrome // Revue archéologique*, 1873, t. 26.

Сп. еп. — Список епархий XII в.: *Gelzer H. Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum (ABA zu München. Ph.-H. Kl. 21)*. München, 1901.

Страб. — Страбон. География: *The Geography of Strabo*, ed. and transl. by H.L.Jones. Cambridge (Mass.)-London, 1944-1954, vol. 1-8.

Тим. — «Тимарион»: *Romano R. Pseudo-Luciano. Timarione*. Napoli, 1974.

Тип. И. Пр. — Типик монастыря Иоанна Предтечи: *Papadopulos-Kerameus A. Noctes...*

Тип. Пант. — Типик монастыря Пантократора: *Gautier P. Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator*. Paris, 1974.

Ф. Ал. — Феодор Аланский. Речь: *Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 140. Col. 388–413*.

- Ф. Пр. Ж.* – *Феодор Продром* Житие Мелетия: *Васильевский В.Г.* Николая епископа Мефонского и Феодора Продрома жития Милетия Нового // Православный палестинский сборник, 1886, т. XVII, 40 и сл.
- Ф. Пр., И. Ст.* – *Феодор Продром* Исторические стихотворения: *Hörändner W.* Theodoros Prodromos. Historische Gedichte. Wien, 1974.
- Ф. Пр. Кат.* — *Феодор Продром.* Катомиомахия: *Hunger H.* Der byzantinische Katz-Mäuse Krieg. Graz-Wien-Köln, 1968.
- Ф. Пр. Манг.* – *Феодор Продром.* Манганские стихотворения: *Bernardinello S.* Theodori Prodromi De Manganis. Padova, 1972.
- Ф. Пр. Речи.* – *Феодор Продром* Речи: *Majuri A.* Anecdota Prodromea dal Vat. gr. 305 // Rendiconti della Acc. Dei Lincei. Cl. di sc. mor., st. e fil., 1908, ser.5, vol. 17.
- Ф. Пр. Соч.* — *Феодор Продром.* Сочинения: *Migne J.-P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 133.
- Ф. Пр. Фр.* — *Феодор Продром.* (Фрагменты различных произведений): Пападимитриу С.Д. Феодор Продром. Одесса, 1905.
- Цец. Алл.* — *Иоанн Цец.* Аллегии к Гомеру: *Matranga P.* Anecdota graeca e mss. bibliothecis Vaticani. Angelica... Romae, 1850. Vol. 1–2.
- Цец. Ист.* — *Иоанн Цец.* Истории ("Халиады"): *Leone P.A.M.* Ioannis Tzetzae Historiae. Napoli, 1968.
- Цец. Комм. Лик.* — *Иоанн Цец.* Комментарии к Ликофрону: *Leone P.A.M.* Excerpta Vaticana ex Ioannis Tzetzae Commentario in Lycophronem et Historiis // Atti della Academia delle Scienze Storiche e Filologiche, 1964–1965, vol. 99.
- Цец. Пис.* — *Иоанн Цец.* Письма: *Leone P.A.M.* Ioannis Tzetzae Epistulae. Leipzig, 1972.
- Цец. Теог.* — *Иоанн Цец.* Эпилог "Теогонии": *Hunger H.* Zum Epilog der Theogonie des Johannes Tzetzes // Byzantinische Zeitschrift. 1953. Bd. 46.

-
- [1] OBOLENSKI D., *The Byzantine Commonwealth*. New York, 1982; SHEPARD J. (ed.), *The Expansion of Orthodox Europe*. Aldershot, 2007.
- [2] Акт. Ис., 35. 32; Герм.; Акт. Росс., 6; ср.: *Нил Докс.*, 1105.
- [3] Печ.И.; Печ. Мих.; Печ. Вас.
- [4] *Н. Хон.*, Ист., 122.17; 168.18; 691.18; *М. Хон.* II. 356.16; *Г. Торн. м-т.*, 215.12; *Г. Торн. рит.*, Пис., 425.21; ср. в стихах: *Ф. Пр.*, И.Ст., LIX. 189; Код. Вен., 1532.3; *Цец.* Ист., XII. 898; *Цец.* Теог., 26.
- [5] *Цец.* Ист., XI. 872 и сл.; *Евст. Сол.* Взят., 58.25; *Цец.* Комм. Лик., 1374; *М. Хон.* II. 144.22; *М. Сол.*, 142.10, 13; *Кинн.*, 115.16; *Н. Хон.*, Ист. 168.18-19; *Ф. Пр.*, Речи, 531.7; *Н. Мес.*, Диал., 24.34; *М. Хон.* II. 4.5; ср.: *Ман. Сар.*, 269.20 и др.
- [6] *М. Анх.*, 199.439; *К. Ман.* Речь., 182.320-321; *И. Ан.*, 292.33; Тип. Пант., 2-13.
- [7] Код. Вен., 44.23; *Ф. Пр.*, И.Ст., I. 85 и сл.; *М. Анх.*, 199.440 и сл.; *Евф. Торн.*, 173.34 и сл.
- [8] *М. Сол.*, 152.2-3; *Евст. Сол.*, Речи., 4.14; 81.9; 103.31; ср.: *Евст. Сол.*, Соч., 200.67; *М. Ант.*, 191. 157-158; ср.: *Ф. Пр.*, Манг., VI.342; *Н. Мес.*, Сообщ., 11.9.
- [9] *Иак. Болг.*, 86.25 и сл.; *И. Ант.*, 1148 С; *Гр. Ант.*, Речи., 453; *И. Сир.*, 17.15; *Г. Торн. рит.*, Речь. 272.4-12.
- [10] TÁRKOVA-ZATMOVA V., *Les μωζοβάρβαροι et la situation politique et ethnique au Bas-Danube pendant la seconde moitié du XIe s.* – In: Actes du XI^{ve} Congrès Internationale des Etudes Byzantines. Bucarest, 1975, vol. 2, 615 sq.
- [11] *Цец.*, Ист., VIII.761; *Цец.*, Пис., 62.16.
- [12] DIETERICH K., *Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde*. Leipzig, 1912, Bd. 1, XVII-XVIII.
- [13] KRUMBACHER K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*. München, 1897, 229; MORAVCSIK GY., *Byzantinoturcica*. Berlin, 1958, Bd. 1, 198.
- [14] ЛИХАЧЕВ Д.С., *Человек в литературе Древней Руси*. М., 1970. 35 и сл., 52 и сл, 100 и сл.; ГУРЕВИЧ А.Я., *Категории средневековой культуры*. М., 1972, 184 и сл.
- [15] *Цец.*, Ист., XII.835 и сл., 851; ср.: *Цец.* Алл., XIII.8.
- [16] *Цец.*, Ист., VIII.760 и сл.
- [17] *Цец.*, Ист., VII.675 и сл., VIII.752 и сл.; *Цец.*, Пис., 62.15-16.
- [18] *Цец.*, Ист., VIII.646 и сл.
- [19] Напр., *Цец.*, Ист., VIII.760 м сл. – *Страб.*, – XI.498; *Ptol.*, Geogr., VI.14; XII.835 и сл.; сп.: *Plut.*, Мар., 11.6 s. 8; *Schol. Aesch.*, Prom., 830; Sch. Ном., k 86; *Цец.*, Ист., XII.887 и сл. – Ctes. fr. 8 а Jac. (Fr. Gr. Hist., III С, 688, 452); *Цец.*, Пис., 62.15 – *Герод.*, IV.48; *Ptol.*, Geogr., III, 5, 22; *Schol. Aristoph.*, Ran., 298а, 783, 11 Koster.
- [20] *Цец.*, Ист., XII.898 и др.
- [21] *Евст. Сол.* Комм. Од., 1671; *Евст. Сол.* Комм. Дион.; *Н. Вл.*; *Цец.*, Комм. Лик., 887.
- [22] БАХТИН М.М., *Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975, 235.
- [23] *Н. Мес.*, Диал., 16.3 и сл.; *Евст. Сол.*, Взят., 152.6-14; *Н. Хон.*, Ист., 815.13 и сл.; *Ф. Пр.*, Фр., 361.
- [24] *Бахтин М.М.* Указ. соч., 307 (разрядка Бахтина – М.Б.).

- [25] *Н. Хон.*, Ист., 20.5-21.
- [26] *Ф. Пр.*, Соч., 1371 В и сл.
- [27] *Евф. Мал.*, 40.8 и сл.
- [28] *Евф. Торн.*, 130.15-24; *Евст. Сол.*, Соч., 75.2-8; 210.70-71; *Евст. Сол.*, Речи, 17-20 и сл.
- [29] *Гр. Ант.*, Цец. Пис., 1; *Ф. Пр.*, Фр., 361; *Тим.*, 58; *Цец.*, Пис., 94.1 и сл.; *Н. Хон.*, Ист., 413.13-16.
- [30] *Н. Хон.*, Речи, 193.5 и сл.; *Н. Хон.*, Ист., 124.7-10; ср.: *М. Ит.*, 291.10-12.
- [31] *Н. Хон.*, Речи, 196.18 и сл.; *М. Хон.*, I.99.31-100.3; *Евст. Сол.*, Соч., 64.6 и сл.; 75.8 и сл.
- [32] *Н. Хон.*, Ист., 324.2-4.
- [33] *Н. Хон.*, Ист., 440.12-16; 441.1-8; 555.6-7.
- [34] *Бахтин М.М.*, Указ. соч., 308.
- [35] *Н. Хон.*, Ист., 92.49; 129.29; 522.28.
- [36] *Ф.Пр.*, И. Ст., LIX.189; ср.: *Цец.*, Ист., XII, 898; *Цец.*, Теог., 26.
- [37] Код. Вен., 1532.3.
- [38] *Г. Торн. рит.*, Пис., 425.21; *М. Хон.*, II.356.16; *Г. Торн. м-т.*, 215.12.
- [39] Акт. Ист., 35.32; Акт. Росс., 6.28, 48, 51, 79-80, 93; 7.26, 44, 170, 177, 188, 194; *Герм.*; *Нил. Докс.*, 1105.
- [40] Сп. еп.; ср. также текст по рукописи: Cod. Athen. 1371, f. 389-391 v. Об организации административно-церковного деления на Руси XI-XII вв. см.: Byzantion, 1970 (1971), т. 40, 169 sq.
- [41] *Кинн.*, 236.4; *Н. Хон.*, Ист., 523.45; ср.: «Волотимер» у Григоры – *Н. Григ.*, 514.17.
- [42] *Н. Хон.*, Ист., 92.49; *Кинн.*, 260.18 и сл.
- [43] *Кинн.*, 94.12.
- [44] *Н. Хон.*, Ист., 129.29-30.
- [45] *Н. Хон.*, Ист., 523.45.
- [46] *Кинн.*, 236.4.
- [47] *Цец.*, Ист., XII. 896-900.
- [48] *Цец.*, Пис., 119.5-6; *Цец.*, Ист., XI, 872-876.
- [49] *Н. Вас.*, Пис., 230.12-13. Локализация: WIRTH P., Wohin war Nikephoros Basilakes verbannt? – Byzantinische Vorschungen, 1966, Bd. 1, 390-391.
- [50] *Кинн.*, 218.7.
- [51] *Цец.*, Ист., XI.884.997.
- [52] *Цец.*, Ист., X.178-180.
- [53] Атрибуция: Византийский временник, 1973, т. 34, 289; Д. Моравчик ошибочно считает их узами (Byzantinoturcica, Bd. 1, 342).
- [54] *Цец.* Пис., 94.4-7.
- [55] См.: MORAVCSIK GY., *Byzantinoturcica*, Bd. 2, 18-19, где эта фраза анализируется как тюркская.
- [56] MORAVCSIK GY., *Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Ioannes Tzetzes.* – *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 1930, Bd. 7, 361; В.И. Абаев считает его арабским: *Абаев В.И. Alanica.* – Изв. АН СССР, Сер. VII. Отд. общественных наук, 1935, № 9, 889.
- [57] *Цец.* Теог., 304. 2а.

- [58] MORAVCSIK GY., *Barbarische...*, 362.
- [59] *Цец.* Теог., 305.5а.
- [60] *Цец.* Ист., XIII.359.
- [61] *Цец.* Теог., 26-28.
- [62] *Цец.* Теог., 18-22. Об этом см.: *Абаев В.И.* Указ. соч., 888 и сл.
- [63] *Цец.* Ист., XII.835-836.
- [64] ТРУБАЧЕВ О.Н., *Temarundam "matrem maris"*. К вопросу о языке индоевропейского населения Приазовья. – В кн.: *Античная балканистика*. 2. М., 1975, 42.
- [65] *Цец.*, Комм. Лик., 695 и др.
- [66] *Ф. Пр.*, Фр., 286 (см.: *Ф. Пр.*, И. Ст., 467).
- [67] *Цец.* Ист., 548. О значении схолий см.: LEONE P., *Gli scoli alle "Historiae" di G. Tzetzes*. – In: *Studi Italiani di Filologia classica*, 1962-1963, vol. 34, f. 2, 190 f.
- [68] *Цец.* Ист., VIII.760-761. Античные истоки таого представления см.: HARDER CH., *De Ioannis Tzetzae Historiarum fontibus quaestiones selectae*. Kiel, 1886, 15.
- [69] *Цец.* Ист., VIII.777-779.
- [70] *Цец.* Пис., 144.16.
- [71] *Цец.* Ист., XIII.84-88.
- [72] См.: MORAVCSIK GY., *Barbarische...*, 360, Anm. 1.
- [73] *Герод.*, IV. 1 sq., 18 sq.
- [74] См.: *Бибиков М.В.* Рец. на кн. HÖRANDNER W., *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. Wien, 1974, 235.
- [75] *Ф. Пр.*, И. Ст., I.91; XLIV.112.
- [76] *Ф. Пр.*, И. Ст., IV.225.
- [77] См.: Пс. Пр.
- [78] *М. Им.*, 171.9-10.
- [79] *Ф. Пр.*, Ж., 47.1; ср.: XVII.
- [80] Ср.: *Ф. Пр.*, Фр., 55; *Кинн.*, 288.
- [81] *Н. Хон.*, Ист., 129, 29-30.
- [82] *Н. Вас.*, Энк. Ал. Ар., 90 и сл.; *М. Хон.*, I.321.10; II.144.14 и сл.; *Ман.*, Сар., 269.17 и сл.
- [83] *М. Хон.*, I.321.18; II.216.28; *Н. Вас.*, Облич., 208.
- [84] *Н. Кат.*, Ж., 383; *М. Хон.*, I.186.5; 195.19; 215.10; 214.10; II.144.14 и сл.; *Н. Вас.*, Энк. Ал. Ар., 90 и сл.; *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 666.
- [85] *Евст. Сол.*, Комм. Од., 1649.27 и сл. (X.86); *Н. Вас.*, Энк. Адр. Комн., 81; *М. Хон.*, I.321.11; *Ф.Пр.*, Фр., 160.
- [86] *Цец.*, Комм. Лик., 1287.
- [87] *Цец.*, Комм. Лик., 1333; ср.: *Евст. Сол.*, Комм. Од., 1967.31 и сл. (XXIV.465); *Н.Вл.*, 459.25 и сл.; 464.15 и сл.
- [88] *Ф.Пр.*, Речи, 538.21-22; *М.Сол.*, 152.1; *Ф.Пр.*, И.Ст, XVIII.56; *Цец.*, Комм. Лик., 1288.
- [89] *Евст. Сол.*, Соч., 231.3.
- [90] *Цец.*, Ист., XIII.85.
- [91] См.: MORAVCSIK GY., *Byzantinoturcica...*, Bd. 2, 89.
- [92] *М. Хон.*, II.356.1-6; *Евст. Сол.*, Соч., 231.5-8.

- [93] *Н. Хон.*, Ист., 333.52.
- [94] *Цец.*, Пис., 119.6 и сл.
- [95] Проблемы общесъвенно-политической истории России и славянских стран. М., 1963, 96 и сл.
- [96] *М. Хон.*, I.321.5; П.5.11.
- [97] *Н. Вас.*, Энк. Адр. Комн., 80 и сл.; *Г. Торн. рит.*, Цец. Пис., 425.19-24; ср.: *Цец.*, Ямб., 139.151 – рукописное чтение – *ματράχων* (Paris. gr. 2750, Monac. gr. 338, Cantabrigien. gr. 1127 (Ee VI 35), Laurent. gr. Plut. LXIX, 14).
- [98] Ср.: БИБИКОВ М.В., *Новые данные Тактикона Икономидиса о Северном Пичерноморье и русско-византийских отношениях*. – В кн.: Древнейшие государства на территории СССР, 1975. М., 1976.
- [99] *Ман.*, Сар., 275.26; *Нил. Докс.*, 1105 BC. 1109; Сп. еп. 594; ср.: *Н. Мес.*, Диал., 24.34; *Цец.*, Ист., III.220 и сл.
- [100] *Тим.*, 127.
- [101] *Акт. Ис.*, 35.26 и сл.
- [102] *Ф. Ал.*, 5.
- [103] *Н. Хон.*, Ист., 129.28 и сл.; 347.39-40; *Кинн.*, 232.4-5.
- [104] *Н. Хон.*, Ист., 312.2-4; *Н. Вас.*, Облич., 291 и сл.; *М. Хон.*, I.215.10.
- [105] *Н. Вас.*, Облич., 286 и сл., 296 и сл.
- [106] *Н. Хон.*, Ист., 353.25 и сл.
- [107] *Н. Хон.*, Ист., 522.28.
- [108] *Герм.*, ср.: *И. Ап.*, 269.17-20; *Нил Докс.*, 1105-1106 С.
- [109] См.: *Акт. соб.*; ТЕРНОВСКИЙ Ф., *Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси*. Киев, 1876, т.2, 6 и сл.; МОШИН В., *Русские на Афоне*, 32 и сл.
- [110] *Кинн.*, 236.20, 23; 115.19; 232.5, 6-7; 235.4.
- [111] МОШИН В., *Русские на Афоне*, 32.
- [112] Левченко М.В., *Очерки по истории русско-византийских отношений*. М., 1956. 425.
- [113] Ср. данные нумизматики об уменьшении кладов византийских монет в XII в.: КРОПОТКИН В.В., *Клады византийских монет на территории СССР*. М., 1962.
- [114] ЛЕВЧЕНКО М.В., *Указ. соч.*, 436; ЯКОБСОН А.Л., *Средневековый Херсонес XII-XIV вв.* – МИА, 1950, 17, 27; ср.: DANSTRUP J., *Manuel's I Coup against Genoa and Venice in the Light of Byzantine Commercial Policy*. – *Classica et Medievalia*, 1949, t. 10, 205.
- [115] ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Jus Graeco-Romanum*. Lipsiae, 1857, vol. 3, 553-565; см.: DÖLGER F., *Regesten*, Bd. 2, No. 1406.
- [116] MARIN C.A., *Storia civile e politica del commercio dei Veneziani*. Venezia, 1800, vol. 3, 310-327; TAFEL G.L.F., THOMAS G.M., *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*. Wien, 1856, Bd. 1, 248-278.
- [117] См.: GRUMEL V., *Op. cit.*, vol. 1, f. 3, No. 1027, 1050-1053 etc.; DÖLGER F., *Regesten*, Bd. 2, No. 1406.
- [118] GRUMEL V., *Op. cit.*, vol. 1, f.3, No. 1040, 1046-1047, 1054, 1056 etc.
- [119] MAI A., *Specilegium Romanum*. Rome, 1844, vol. 10.1, 16-25 (MIGNE J.-P., *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, t. 140, coll. 148-154).

- [120] *Ман. Сар.*, 268-269; LAURENT V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Paris, 1970, vol. 1, f. 4, No. 1230.
- [121] *Герм.*; LAURENT V., *Op. cit.*, vol. 1, f. 4, No. 1256.
- [122] См. ряд актов Мануила I Сарандина от 1219 г. См.: БИБИКОВ М.В., *К изучению материалов византийских актов XII-первой половины XIII в. по истории народов, населявших территорию СССР*. – В кн.: *Проблемы социально-экономической и политической истории СССР*. М., 1975, 150-151.
- [123] LAURENT V., *Op. cit.*, vol. 1, f. 4, No. 1247.
- [124] *Феодальная Россия во всемирно-источеском процессе*. М., 1972, 235-236.
- [125] *М. Сол.*, 142.7-14.
- [126] *Евст. Сол.*, Соч., 200.65.
- [127] *Цец. Ист.*, XII.896 и сл.
- [128] *Евст. Сол.*, Речи, 94.30.
- [129] *Кинн.*, 115.18-19.
- [130] *Евст. Сол.*, Речи, 95.15 и сл.
- [131] *Евст. Сол.*, Речи, 103.31 и сл.
- [132] *Евст. Сол.*, Речи, 40.13-15.
- [133] *Евст. Сол.*, Речи, 40.13-15.
- [134] *Евст. Сол.*, Речи, 81.9.
- [135] *Евст. Сол.*, Взят., 56.25-30.
- [136] *М.Анх.*, 91.156-158.
- [137] *Ф. Пр.*, Манг., 342.7.
- [138] *М. Хон.*, I.323.3 и сл.
- [139] Там же. 321.5 и сл.
- [140] П. 151.14-23.
- [141] *Н. Мес.*, Сообщ., 11. 7-16.
- [142] VASILIEV, *Mesarites as a Source*. – *Speculum*, 1938, t. 13, No. 2, 331.
- [143] *М. Хон.*, II.5.5-7.
- [144] *Н. Мес.*, Речь., 21.11-15.
- [145] *Н. Мес.*, Речь., 58.
- [146] *Н. Хон.*, Речи., 93.18 и сл.
- [147] ПАШУТО В.Т., *Указ. соч. Внешняя политика Древней Руси*. М., 1968?, 57 и сл., 186 и сл.; БИБИКОВ М.В., *К изучению материалов...* 144 и сл.
- [148] Ср.: *Страб.*, XI.498; *Ptolem.*, *Geogr.*, VI. 14.
- [149] *Цец. Ист.*, VIII.762—776.
- [150] LEONE P.A.M., *Significato e limiti della revisione della «Historiae» di Giovanni Tzetzes*. — *Aevum*, 1963, vol. 37, 245 sq.
- [151] *Цец. Ист.*, VIII.674—677.
- [152] *Н. Вас.*, Энк. Анд. Комн., 196 и сл.; *К. Ман.*, Мон 308.195 и сл.; ср.: *М. Ит.*, 100.13 и сл.
- [153] *Цец. Ист.*, VIII.772—773; *М. Хон.*, 1.172.
- [154] *Н. Вл.*, 463.42; *Цец. Комм. Лик.*, 1288; *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 14.652.
- [155] *Цец. Комм. Лик.*, 887.
- [156] *Народы Кавказа*. М., 1960, т. 1, с. 63 и сл.; ср.: ГАГЛОЙТИ Ю.С., *Этногенез осетин по данным письменных источников*. — В кн.: *Происхождение*

осетинского народа. Орджоникидзе, 1967, 74 и сл.; КРУПНОВ Е.И., *Древняя история Северного Кавказа*. М., 1960, с. 395 и сл.; ОН ЖЕ., *Средневековая Ингушетия*. М., 1971, 40 и сл.; и др.

[157] *Цец.* Ист., XII.887 и сл.; *Цец.* Комм. Лик., 887; *Н. Вл.*, 464, 9 sq. *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 302.

[158] *Цец.* Ист., V.588 и сл.

[159] Например: *Цец. Пис.*, 10.4; *Цец.* Ист., 1.706—707.

[160] КАУХЧИШВИЛИ С.Г., *Georgica*. Тбилиси, 1967, т. 7.

[161] DIETERICH K., *Byzantinische Quellen*, Bd. 1, XVII ff.

[162] *Цец.* Пис., 62.16; *К. Ман.*, Речь., 182.320—321; *Цец.* Ист., XII.896—900.

[163] *Цец.* Пис., 137.6—14; *Цец.* Ист., XII.868—879 — ср.: *Dion. Perieg.*, 654 sq.; *Ael.* v. H., XII.38; Anonym. de Mulier. Paradox. Gr. 213 West; *Герод.*, IV.121 sq.

[164] *Цец.* Ист., XII.896—900.

[165] *Цец.* Теог., 304 и сл.

[166] *Цец.* Ист., VIII.766 и сл.

[167] MORAVCSIK GY., *Byzantinoturcica*. Bd. 2, 281.

[168] *М. Сол.*, 158.20; *М. Ант.*, 379—380.

[169] *Ф. Ал.*, 11 и сл.

[170] *Ф. Ал.*, 5.

[171] *Цец.* Ист., VIII.761 и сл.

[172] *Евст. Сол.*, Соч., 265.73—74; *Евст. Сол.*, Речи, 62.9; *Евст. Сол.*, Комм. Од., 1642.27 и сл. (X.86); *Ф. Пр.*, Кат., 11; *Н. Вас.*, Энк. Адр. Комн., 81; *Евм. М.*, 267.29; *М. Хон.*, II. 101.4; *Цец.* Пис., 136.23; *Цец.* Ист., XII.837 и сл.; *Цец.* Комм. Лик., 1427; ср. *Евст. Сол.*, Соч., 235.84—85; *Ф. Пр.*, Фр., 160.

[173] *Евст. Сол.*, Комм. Од., 1671 (XI. 14); *Цец.* Ист., XII.835—836; ср.: *Schol. Aesch. Prom.*, 830; *Sch. Ном. К 86: Plut. Mar.*, 11.6 sq., *Dion. Per.*, V.168.

[174] *Цец.* Алл., XI.9, 12, 19, 20, 23; XII.8; *Цец.* Комм. Лик., 695; *Цец.* Ист., XII.843 и сл.

[175] *Евст. Сол.*, Соч., 349.92.

[176] *Ф. Пр.*, Фр., 286-287.

[177] Здесь в отличие от античных памятников данных для отнесения «савроматов» к матриархату (в противоположность «сарматам») нет; ср.: РОСТОВЦЕВ М.И., *Скифия и Боспор*. Л., 1925, 11; ГРЕКОВ Б.Н., *Пережитки матриархата у сарматов*. - Вестник древней истории, 1947, № 3.

[178] *Евст. Сол.*, Комм. Ил., 1159.51 (XVIII.514); *Цец.* Ист., XII.868—879; ср.: *Dion. Per.*, 654 sq.

[179] *Цец.* Ист., XII.896.

[180] *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 302; *Я. Вл.*, 460.35 и сл.

[181] *М. Сол.*, 158.20; *М. Анх.*, 379—380.

[182] *Ф. Ал.*, 5.

[183] *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 305.

[184] *К. Ман.*, Мон., 308.196.

[185] *Цец.* Ист., VIII.772 и сл.

[186] *Страб.*, XI.498.

[187] *Цец.* Ист., XII.893 и сл.

[188] *К. Май.*, Ром., 11.92.

- [189] *К. Май.*, Энк., 94.197.
- [190] *Цец.* Ист., V.587; XII.893; *Цец.* Комм. Лик., 887.
- [191] *И. Григ.*, 34.1.
- [192] *Зон.*, XI.24.
- [193] *Кинн.*, 166.
- [194] *К. Ман.*, Речь, 182.320—321.
- [195] *Н. Вас.*, Речь, 332.22; *Н. Вас.*, Энк. Акс, 210; *Н. Хон.*, Речь, 150.14—22.
- [196] *Цец.* Ист., VIII.772-773.
- [197] *Страб.*, XI.505 и сл.; *Dion. Per.*, 714.1134.
- [198] *Zenoth. Peripl.*, 650-651; ср.: *Schol. Aristoph. Plut.*, 586 (140.19).
- [199] *Цец.* Ист., VII.675-684.
- [200] См.: *Arist.*, fr. I, 245 Kinkel.
- [201] *К. Ман.*, Ром., II.92.
- [202] Там же; *К. Ман.*, Энк., 94.198.
- [203] *Цец.* Ист., VIII. 761; *Цец.* Пис., 62. 15; ср. *Schol. Ar. Ran.*, 298a, 783, 11.
- [204] *Цец.* Ист., XI.835-838.
- [205] *Paus.*, VI.26.4; *Luc. Cat.*, 21; *Schol. Luc. Macr.*, 5 de Salt. 63; *Plut. de Pyth.* or., 4; *Plin. Nat. hist.*, VI. 17.
- [206] *Цец.* Ист., X.371—374; ср.: *Hippon. fr. D*; *Страб.*, XII.578; *Aelian. Nat. an.*, 17, 34.
- [207] *Евст. Сол.*, Соч., 239.7; 255.28.
- [208] *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 302, 309.
- [209] Там же.
- [210] *Цец.* Ист., XIII.84—88.
- [211] *Н. Вл.*, 460.35—36.
- [212] *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 302.
- [213] *Цец.* Пис, 62.15; ср.: *Schol. Ar. Ran.*, 298a, 783.11 sq. Koster.
- [214] Агафисты — *Герод.*, IV.48; *Ptolem. Geogr.*, III.5.2. Гелоны — *Herod.* IV.10; *Steph. Byz.* v.
- [215] *Цец.* Ист., VIII.752—753.
- [216] *Цец.* Пис, 42.16.
- [217] *Зон.*, XV.1 и сл.; *И. Ант.*, 1125 В; ср.: *Н. Вас.*, Энк. Адр. Комн., 203 в рукописном чтении: *Cod. Escor. gr. Y — II — 10, 11 v.*
- [218] *Цец.* Комм. Лик., 887.
- [219] *К. Ман.*, Мон., 309.196.
- [220] *Цец.* Комм. Лик., 174; 887.
- [221] *Евст. Сол.*, Взят., 50.21—33.
- [222] *Нил Докс.*, 1198.
- [223] *И. Ап.*, 274.21-27.
- [224] *Цец.* Комм. Лик., 1109.
- [225] *М. Хон.*, II.5.7-9, см. *Lampros Sp.-(?) М. Хон.*, II.550.
- [226] Феодальная Россия... 100.
- [227] *Герм.*
- [228] *Matthaei Parisiensis monachi Sancti Albani Chronica Majora* / ed. H.R. Luard. - *Rerum Britannicarum medii aevi SS.* London, 1876, vol. 3, No. 57, 448 sq.
- [229] *Н. Хон.*, Догм., 273; Акт. Ман., 485; 22—24; Тип. И. Пр., 62.22.

- [230] *Г. Пах.*, I.345. 5-9.
- [231] *Цец.* Ист., VIII.674-677.
- [232] *Н. Хон.*, Ист., 787.10-788.1.
- [233] *М. Ит.*, 100.12-13.
- [234] *Цец.* Теог., 18 и сл.; ср.: *Н. Хон.*, Ист., 250.19; 252.16.
- [235] *Цец.* Комм. Лик. 887; ср.: *Ios. Flav. de b. Iud.*, VII.7, 4.
- [236] *Ф. Ал.*, 5.
- [237] *Евст. Сол.*, Комм. Дион.
- [238] См. пометы в: *Codd. Mosqu. Synod.* (ГИМ) 324; *Paris. Reg.* 1004; *Paris, gr.*
- 880.
- [239] *Нил Докс.*, 1105. С; *Ф. Ал.*, 14; *Я. Ант.*, 1125 В; Акт. Патр.
- [240] *Ф. Ал.*, 5.
- [241] *Цец.* Ист., XIII.359.
- [242] *Евст. Сол.*, Взят., 88.22-23.
- [243] *Я. Григ.*
- [244] *Г. Пах.*, 1.345.5-9.
- [245] *Кинн.*, 183.613; *Зон.*, XV.1 и сл.
- [246] *Зон.*, III.761.14; XVII.9, 14 и др.
- [247] *Нил Докс.*, 1105 ВС.
- [248] *Евст. Сол.*, Комм. Дион., 302.
- [249] *Н. Вас.* Речь., 332.23.
- [250] *Цец.* Ист., XII.896—900.
- [251] *Цец.* Пис, 137.9; и др.; ср.: *Aelian. v. Н.*, XII.38; *Demetr.*, de eloc, 3213; *Nic. Damasc.*, fr. 12; *М. Анопут. de mulier. paradox. Gr.* 213 West.
- [252] ГАГЛОЙТИ Ю.С., *Аланы и вопросы этногенеза осетин.* Тбилиси, 1966, 105, 165, ср.: КУЗНЕЦОВ В.А., *Аланские племена Северного Кавказа*, 74.

Michail Bibikov

Accademia delle Scienze di Russia

“PAX ORTHODOXA” IN EUROPA ED ASIA: PUNTI DI VISTA DA COSTANTINOPOLI*

SOMMARIO: I. Eurasia: Russia. – 1. L’etnonimia bizantina: sistema tradizionale della gerarchia statale. – 2. La teoria geopolitica tardo-romana: la comunanza “scita”. – 3. Eurasia come terra Iperborea, Scitia e Cimmeria: dal Ponto al Transcaspio all’Asia Centrale. – 4. Dal mondo “barbarico” alla comunanza ortodossa. – II. Eurasia: tra Ponto e Mar Caspio. – III. Eurasia postbizantina: unità cristiana.

La cultura bizantina in generale e l’ideologia in particolare (incluso le idee spaziali, la strutturazione geo-etnica dell’ecumene e la tassonomia della gerarchia degli stati) si basa sui tre pilastri: la tradizione del cesarismo romano nel campo della politica e del diritto statale, i modelli storico-letterali elleni delle comprensioni del mondo e, *last but not least*, il concetto cristiano della struttura della natura che risale alle norme bibliche mediorientali. L’ordinamento del mondo che scaturisce dalle opere di storici e geografi, giuristi e teologi, oratori e polemisti bizantini, si ritrova riunito in un modello universale di principi disgregati di quella progettazione della gerarchia mondiale degli stati, che viene fissata negli atti ufficiali dello Stato, della Chiesa e del Diritto.

Come se i bizantini applicassero sulla rete dell’antica immagine greco-romana e biblico - cristiana del mondo la comprensione di popoli e stati contemporanei, della loro struttura, gerarchia e comunità, accumulando in un amalgama bizzarro l’esperienza più che millenaria delle realtà e delle speculazioni politiche. Questo si esprime specie nelle particolarità dell’etnonimia bizantina che unisce in sé la tradizione dell’uso di vocaboli antichi e biblico - paleocristiani con le idee della attualità bizantina. Così, nella combinazione di elementi diversi, nel senso cronologico, e di civiltà si forma il modello bizantino del “mondo ortodosso” (*pax orthodoxa*), che non esclude l’opposizione politico-culturale tradizionale del proprio mondo inteso

come mondo del popolo eletto, come centro della civiltà, al mondo profano ed empio dei “barbari”[1].

I. – EURASIA: RUSSIA

1. – L’etnonimia bizantina: sistema tradizionale della gerarchia statale

Le diversità nell’interpretazione degli etnonimi bizantini sono dovute al fatto che, nei documenti studiati, i nomi dei popoli e degli stati accettati, e contemporanei al Medioevo, si trovano raramente. Per esempio, i termini come **rusi**, **Rus’** (nelle diverse varianti) *sistematicamente* si usano soltanto negli atti e nelle leggende dei sigilli. Una cosa assolutamente diversa si osserva nell’analisi delle opere narrative: la autonominazione dei popoli o la terminologia attuale qui è più eccezione che regola. Si possono citare solo alcuni casi di tale uso. La parte più grande degli etnonimi è rappresentata dai nomi arcaici che hanno perso il loro senso etnico attuale: tauri, taurosciti, sciti, cimmeri, iperborei, ecc.

L’arcaicizzazione della terminologia usata è un fatto caratteristico nelle fonti analizzate non solo in riferimento ai popoli di una data regione: è un elemento del sistema di uso delle parole caratteristico per gli autori bizantini in generale. I Turchi selgiuchidi, nei testi, diventano “i Persiani”; gli ungheresi vengono nominati non solo “Ugri” ma più spesso “Peoni”, “Gepidi”, “Unni”, “Misi”, “Sciti”, “Pannoni”, ecc.; gli abitanti della costa adriatica vengono chiamati “Triballi”, “Dalmati”, “Illiri”, “Serbi”, “Daci”; e le popolazioni del Lungodanubio vengono nominate “Gheti”, “Daci”, “Sciti”, “Blacchi”, ecc. Il contenuto etnico di questi nomi di rado corrisponde con gli etnonimi tradizionali. In molti casi non si stabilisce correlazione unica tra etnonimo ed etnia: un termine ha un significato lato inglobando popoli diversi, oppure, per una serie di denominazioni, si trova una sola correlazione etnica reale.

Viene indicata un’altra particolarità della denominazione bizantina dei popoli: per conferire uno stile retorico alla narrazione, è caratteristico sostituire gli etnonimi con espressioni descrittive. Per esempio: “nordico” per il russo; “le tribù occidentali” per i nomadi Turchi, Bulgari, Vlacchi; “i mixo-barbari” per le popolazione del basso Danubio. È anche d’uso un termine generale come “Caucasiani”, ecc.

Per comprendere il problema è opportuno rivolgersi alla categoria dell'etichettismo della percezione del mondo[2]. Applicando tale concetto all'etnonomia, prende forma una rete delle idee etniche basate sull'autorità dei documenti antichi che formano un sistema i cui elementi, gli etnonimi, sono applicati alla mappa del mondo contemporaneo dei bizantini in un modo diretto o in una certa parte. Di conseguenza, l'etnonimo di un popolo antico che abitava prima in un certo luogo, si attribuisce ad un popolo che lì vive dopo.

Tra i popoli che hanno popolato i territori del Nord e che sono stati inclusi nella "comunanza ortodossa" sono indicati gli Agajtirsi, i Gelonii, i Meotici, gli Issedoni. È evidente come queste conoscenze siano lontane dai dati della geografia storica dell'Europa Orientale del Medioevo e come siano vicine a quelle antiche. La stessa divisione delle zone geografiche secondo le direzioni dei venti è anche questa un omaggio alla tradizione antica. Il confronto testuale tra le nostre fonti e le opere degli autori antichi evidenzia la loro diretta dipendenza dagli ultimi. L'inserimento dei singoli termini etnici contemporanei (*Rosoi* – i Russi) non cambia l'immagine generale tradizionale della collocazione dei popoli "barbari" alla periferia dell'ecumene. Così sono anche le escursioni geografiche di Eustazio di Tessalonica e di Niceforo Blemmide costruite sul materiale antico.

Nell'intervallo di tempo che separa i nostri documenti dai loro prototipi antichi sono accadute tante cose: la migrazione dei popoli, la scomparsa degli uni e l'entrata nell'arena storica degli altri. Ma, anche nel XII sec. d.C., al posto degli sciti, gelonii, ecc. di Erodono, si stabiliscono gli stessi Sciti, Gelonii, ecc. I Bizantini parlano dei Sindi, Coracsi, Melancleni, Bastarni indipendentemente dal contenuto concreto degli etnonimi. Sul territorio determinato dalla tradizione continuano ad "abitare" Daci, Gheti, Persiani, il popolo della Colchide. La struttura dello spazio è strettamente legata alla categoria del tempo: in questo tradizionalismo etno-geografico delle comprensioni è fissata "la fusione dei segni dello spazio e del tempo in un insieme sensato e concreto"[3].

I tratti specifici della vita quotidiana e dell'ordinamento sociale dei non Romei (non-Romani) sono secondari e richiamano alla necessità della comprensione del mondo barbarico. L'idea dell'unità di questo mondo si evince in particolare dalla constatazione che le invasioni dei Crociati, Normanni o Latini in generale, vengono descritte dagli autori bizantini della fine del XII, inizio XIII secolo, con le stesse parole utilizzate verso i nomadi turchi, a partire dall'aspetto e modi fino all'equipaggiamento bellico. Così l'attenzione specifica dei Bizantini al carattere dominante del mondo dato –

e cioè alla sua natura barbarica – causa la sua costanza orizzontale di principio.

2. – La teoria geopolitica tardo-romana: la comunanza “scita”

La teoria geo-politica bizantina elaborava degli stereotipi risalenti al passato, degli attributi descrittivi come segni espressivi di un sistema. Gli elementi significativi del mondo barbarico sono: la mancanza di una stratificazione sociale riconducibile all’assenza di un sistema di ordinamento sociale; la povertà e l’ignoranza; l’incontinenza, la bellicosità e la crudeltà che hanno comportato più volte comparazioni tra il mondo barbarico e il mondo delle bestie selvatiche; attrezzi della vita quotidiana e le armi di guerra; e nello stesso tempo purità ed illibatezza esotica delle relazioni umane; pacifismo idilliaco e ilarità spensierata.

Come abbiamo già segnalato, il termine Rus’ e i suoi derivati venivano usati raramente (lasciamo per il momento il ben noto problema della “Rossia” di Taman). Per esempio, lo troviamo solo tre volte nelle opere di Niceta Coniata; Teodoro Prodromo solo una volta parla della “terra russa” nelle sue “poesie storiche”; il termine si usa qualche volta in epigrammi e lettere. In generale in tutte le fonti narrative del XII, prima metà del XIII secolo, il termine Rus’ è usato poco di più di una decina di volte. Nei documenti ufficiali e semi-ufficiali come atti, lettere, liste delle diocesi, ecc. di solito viene usata questa espressione.

Nelle fonti bizantine ci sono molte informazioni sul territorio della Rus’, sulle sue regioni, sulle caratteristiche topografiche del confine meridionale dei suoi principati. La conoscenza della struttura geo-politico della Rus’ è utile per definire il carattere delle conoscenze sulla nostra regione possedute dai Bizantini. I dati precisi sulle regioni russe sono reperibili nei documenti della Chiesa: e la Chiesa di Costantinopoli, interessata nell’espansione del suo potere sul territorio più vasto possibile della Rus’, diventa il nostro maggiore informatore sulla questione.

È più difficile comprendere i dati etnici sul territorio dalle fonti bizantine. Tutti i popoli nordici rappresentano per i bizantini la comunanza scita. Così l’etnonimo “Russi”, secondo Giovanni Tzetzes, è un sinonimo di “Tauri” che sono una tribù “scita”. Questa sinonimia riflette la denominazione tradizionale bizantina dei Russi indicati con l’antico termine di “Taurosciti”. Però, nel XII secolo, questa nominazione non è l’unica: il contemporaneo di Tzetzes, Niceforo Basilacio, per “Tauroscitia” intende il

territorio dove si trova Filipopoli (Plovdiv in Bulgaria), mentre Giovanni Cinnamo chiama “Sciti dello Tauro” i Cumani (cioè Polovesi/Poloviciani). Per quello che riguarda la Bulgaria, Tzetzes descrive dettagliatamente la topografia del territorio a sud dal Danubio delineandone i confini con le altre regioni: le due Misie, la Tracia e la Macedonia. L’etnonimo intanto viene usato da Tzetzes come il sinonimo di “Peoni” (non-Ungaresi, che popolano, secondo Tzetzes, una delle Misie). I Cumani, nelle sue opere, figurano sotto il nome generalizzato di “Sciti”. Così, in un racconto sull’invasione dei Cumani nel 1148, i nomadi vengono denominati “i lupi del Danubio, una parte degli sciti”. Il fatto che l’autore scrivendo degli Sciti intende Cumani, conferma il testo del messaggio di saluto “scita” nell’epilogo della “Teogonia” di Giovanni Tzetzes. E questo è testimoniato anche da una glossa interlineare fatta dal tinto rosso in Cad.Vindob.Phil.gr.,118: κόμανον. Comunque, secondo Gy.Moravscik, il saluto può celare *selâm aleikûm* arabo, cioè può appartenere ad un popolo islamico. L’etnonimo “Cumani” non è trovato nelle altre opere di Tzetzes, ma non si deve sottovalutare la precisazione della glossa interlineare: una nota analogica che chiarisce l’etnonimo di Tzetzes “Persiani”, τούρκοις (Turchi), trova la sua conferma nelle “Storie”. Nell’ epilogo della “Teogonia” c’è anche un saluto russo: “Mi riferisco ai Russi secondo il loro uso dicendo ‘σδρα<στε>, βράτε, σέστριτζα’ e ‘δόβρα δένη’, cioè “siate sani, fratelli, sorelle, buon giorno!”. Poi Tzetzes cita alcune espressioni alani.

La comunanza “scita”, postulata da Tzetzes riferendosi alla regione del Mar Nero, è plurirappresentata da lui a livello linguistico. Infatti, tra i popoli già citati, sono localizzati da Tzetzes anche i Cimieri, vicino a Tauro scita e il Lago Meotiano, cioè in Crimea e presso Azov. Secondo una ricostruzione di prova l’etnonimo *kers-mar è la denominazione tracia del Mar Nero. Sulla base linguistica tracia l’etnonimo κιμμέριοι poteva avere l’aspetto e il significato seguente: *kir(s)-mar-io, dove *kers è “nero” e *mar-/*mor- è “mare”. Per quanto concerne i cimieri, l’etnonimo è l’unico fatto linguistico attendibile della loro appartenenza. Quindi, considerando il vasto contenuto etnico del termine “Sciti” e la localizzazione dei “Cimmeri” da parte di Tzetzes (prescindendo dalle altre localizzazioni e dall’uso del nome in senso figurato), è interessante fare attenzione ad un scolio per le “Storie” di Tzetzes dove sciti rappresentano una tribù tracia.

Al Lago Meotiano – il Mare d’Azov – Tzetzes associa un intero ramo degli “Sciti”. Negli studi sugli “Sciti” riportati nelle “Storie”, distingue tre rami degli Sciti: il meotiano, il caucasiano (tra altri Turchi, Oguz e Unni) e quello di Oxus. A quest’ultimo appartengono, secondo Tzetzes, gli “Sciti”

che si trovano sul Mar Caspio, a “Sogdiana”, dove scorre il fiume Oxus, in Asia Centrale. Però, in un commento presente nelle “Storie”, gli “Oxiani” sono localizzati in Crimea e vengono identificati con i “Cazari che popolano Sogdiana e Cherson e che, a secondo del nome del fiume Oxus, si chiamano Oxiani”. Quest’attribuzione insolita può essere spiegata con il fatto che sono state confuse Sogdea (cioè Soldaia), che è una città portuale in Crimea (Suroj nei documenti dell’antichità russa, adesso Sudak), e Sogdiana, che è una regione dell’Asia Centrale. Il fiume Oxus (adesso Amu Darya) deve esser riferito a Sogdiana invece di Soldaia. La popolazione di questa regione è chiamata da Tzetzes “Sciti oxiani”, che vengono avvicinati agli “Sciti orientali” di Erodoto.

Così negli studi del mondo bizantino, non di rado vediamo una contaminazione bizzarra tra le cognizioni libresche dotte, le osservazioni immediate e le testimonianze attuali. Ciò deriva dalla particolarità della comprensione del mondo bizantino: a quello che è osservato immediatamente si applica la rete delle cognizioni libresche elevate nel paradigma della conoscenza. Così Tzetzes applica un’immagine antica alla geografia del mondo a lui contemporaneo.

A questo punto si è posta la questione della denominazione, nelle fonti bizantine, della terra di Galizia (Halix) a prescindere da questo nome e dal termine arcaico “Galati”. Nelle “Poesie storiche” di Teodoro Prodromo, ripetutamente, tra i popoli sudditi del Basileus bizantino vengono nominati i “galati”, non di raro insieme con i “Dalmati” (Serbi). Negli altri casi i “Galati” figurano insieme con gli “Sciti” – Cumani oppure con gli Italici e i Serbi; sono menzionate anche “le valle galate”. In questo caso non si possono identificare i “Galati” con la “Gallia di Giacobbe” – la Spagna (Galicia); ma in alcuni casi non si può escludere la lettura del toponimo “Galatia” come il nome del territorio corrispondente all’Asia Minore.

3. – Eurasia come terra Iperborea, Scitia e Cimmerica: dal Ponto al Transcaspio all’Asia Centrale

Il territorio della Rus’ viene chiamato anche Terra Iperborea e i concetti sui Russi si formulano a secondo delle testimonianze letterarie antiche sugli Iperborei. Abbiamo già sottolineato il concetto dell’arcaizzazione per l’etnonomia e toponomia bizantina dei popoli e territori della Rus’. A questo punto è importante evidenziare come le conoscenze generali sulle regioni geografiche, sul clima e sulle condizioni naturali dei paesi di questi popoli antichi sono utilizzate dai nostri autori pure nella

descrizione dei territori nordici, e quindi anche della Rus'. In definitiva si crea l'immagine di un paese per molti aspetti vicino alla Scitia o Cimmeria antica. La vastità degli spazi di territorio a nord del Mar Nero è diventata un proverbio sul deserto scita: le caratteristiche del clima sono descritte come "neve scita", tempeste, umidità e pioggia; la Rus', come l'erede dei territori cimieri, è disegnata come un paese immerso nel buio, sopra il quale il sole brilla solo qualche giorno all'anno oppure, anzi, non appare mai! Gli autori bizantini citano fiumi, laghi, mari della Scitia noti nel passato: il "Mare Stretto", il "Mare Sacro", i fiumi Erida, Lagmos, Telam, Termodont. I costanti attributi delle regioni tauro-scite sono anche famosi Pont (Mar Nero, Bosforo Cimmerio), Stretto (di Kerč, Meotida), Mari (d'Azov, Ghirkano, Caspio, Tanais, Don e persino Siaka – Sivaš). Ancora più concrete sono le testimonianze sul mondo animale, sulle foreste e su fiumi russi che hanno anche loro una sfumatura di leggenda o fiaba. In un racconto sulla tavola esotica di un convito con pesce seccato al sole, caviale rosso e bruno del Don, c'è anche un pesce di Crimea che viene chiamato dalla gente di Sugdea (Suroj) e Cherson "berzatica" secondo una leggenda della Barsilia dei Cazari.

Il nodo principale dei rapporti commerciali tra Rus' e Bizantia erano Crimea e Azov, dove si trovavano i territori sia dell'Impero Bizantino che dei principi russi. È stato scoperto che, alla fine del XII secolo, nelle terre del Bosforo Cimmerio, c'era un gabelliere bizantino ed a Kerč c'era un luogotenente (governatore) bizantino. L'Impero Bizantino aveva i suoi territori in Crimea (a parte da Cherson), forse vicini ai temi di Crimea d'origine più alto. Durante tutto il periodo si trovano notizie sul funzionamento in Crimea delle diocesi del patriarcato di Costantinopoli – Sugdea, Fulla, Gotia, Cherson, Cazaria, Bosforo, Sugdofulla.

Nello stesso tempo sui documenti bizantini del periodo si parla dei mercanti russi precipitati a Sugdeja da Crimea; e, secondo gli atti imperiali della seconda metà del XII secolo, ai mercanti italiani di Tessalonica non sono garantite libertà e sicurezza del commercio nella regione di Crimea e Azov. Ci sono dei dati della metà del XIII secolo sulle invasioni degli "Sciti", cioè dei Cumani o Tartari. Così la Crimea e le terre vicine rappresentavano una parte del territorio russo la cui appartenenza ad uno o ad un altro governante regolarmente diventava un problema storico. Comunque è importante che ci fossero contatti immediati tra russi e bizantini negli ambiti della chiesa, del commercio e della politica.

4. – Dal mondo “barbarico” alla comunanza ortodossa

Analizzando lo studio dei bizantini della terra della Rus' Antica nel mondo medievale, si possono enucleare alcuni criteri di valutazione.

Il primo è l'opposizione tradizionale tra i Romani e i “barbari”. La Rus', l'erede del passato “scita”, che non fa parte del territorio dell'Impero, veniva osservata da questo punto di vista. Oltre al significato neutro-tecnico del termine “barbaro” (come non-elleno), qui c'è un significato di valutazione negativa: così viene mantenuta l'idea di Euripide sulla crudeltà dei “Taurosciti” che uccidono gli stranieri, sulla loro impietà e sulla lotta contro Dio. Si evince che l'imperatore Andronico I Comneno ha assunto la passione per le atrocità sanguinose durante i suoi viaggi tra i barbari. Qui si può notare un'allusione sulla presenza di Andronico in Rus' e nel Caucaso.

Oltre a questo livello tradizionale, con sfumature delle reminiscenze letterarie antiche, nei documenti c'è un altro punto di vista: la Rus' è un elemento importantissimo del mondo cristiano. Il popolo russo che combatte i Cumani viene chiamato “cristianissimo”; la Rus' e i popoli legati al paese sono un baluardo ortodosso contro l'Occidente latino. L'opposizione “barbari” – “non-barbari” acquista a questo punto un carattere confessionale: “barbari” – “cristiani”. Cronologicamente, nelle fonti bizantine questa posizione della Rus' si consolida dalla fine del XII all'inizio del XIII secolo. La partecipazione di vescovi e di metropolitani russi ai Concili della chiesa, i messaggeri e i pellegrini in Bizantio, le attività del monastero russo di Athos, sono le conferme di questa collocazione.

Il terzo livello della caratterizzazione della Rus' nella struttura del mondo contemporaneo, secondo le fonti bizantine, è il confronto tra i sistemi socio-politici della Rus' e quelli dell'Impero Bizantino in cui si nota l'affinità (la somiglianza) tra i processi dello sviluppo sociale dei due Stati. I bizantini fissano la presenza sul territorio della Rus' di principati diversi in rivalità fra loro; i termini che significano principe (ἡγεμών, οἱ...ἀρχικῶς προεδρεύοντες, ὁ διέπων, δυναστής, φύλαρχος, αρχων) corrispondono a quelli applicati ai governanti degli altri stati europei (Regno d'Ungheria, di Boemia, stato Bulgaro, stati slavi del sud). Niceta Coniata racconta della strage fratricida dell'inizio del XIII secolo in cui Roman di Halyč ha sconfitto “il governante di Kiev”, Rurik. Un'altra volta riferisce delle guerre tra i capi “taurosciti” riportando la lotta tra i figli di Stefano Nemanja di Serbia. Il frazionamento politico e la lotta interna si notano oltreché tra i “Taurosciti” e i “Dalmati”, tra i Selgiuchidi, gli Ungheresi e molti altri popoli, e la base di questo processo, che si è esteso a tutto il mondo, è considerato lo stato dei Romei:

“Così l’esempio del fratricidio a Costantinopoli è diventato come un modello o anzi una regola generale per tutti i guerrieri del mondo; così non solo Persiani, Teutoni, Dalmati come adesso o poco più tardi i signori della Pannonia, ma anche i regnanti degli altri popoli, denudando le spade contro i parenti e le cognate, hanno riempito le loro patrie di omicidi e rivolte” (532.14-20).

Pertanto, la definizione dei livelli di comportamenti all’interno della Rus’ rilevabili nei documenti bizantini permette di procedere al confronto tra i processi che si svolgevano nella Rus’ e quelli degli altri Stati del mondo medievale.

Quasi tutti gli atti del Patriarcato di Costantinopoli che hanno a che fare con la Rus’ sono conosciuti grazie alle fonti russe. Le eccezioni sono rappresentate soltanto dalle decisioni del consiglio del 26 gennaio 1156 che era stato convocato per iniziativa e negli interessi del metropolita Costantino prima del suo viaggio nella Rus’ (c’è il testo greco); il certificato delle lettere russe rivolte dal Patriarca di Nicea, Manuele Sarandine, a Giovanni Apocaukos nel febbraio del 1222 (l’edizione sulla base del testo del manoscritto greco Petrop.gr.250) e un inedito messaggio del 1232 del patriarca Germano II ai cardinali (conosciuto in quattro copie manoscritte). Nell’ultimo tra i popoli ortodossi sono elencati tra gli altri gli Iberi, gli Afasghi, gli Alani, gli Alasti(?), i Goti, i Cazari e la “innumerevole” “di migliaia dei popoli” Rus’...

II. – EURASIA: TRA PONTO E MAR CASPIO

Siccome la Rus’ e Turchi-nomadi del Mar Nero sono legati dai Bizantini agli altri popoli “nordici” dalla comunanza “scita”, un certo posto in questa ce l’hanno i popoli del Caucaso e del pre-Caucaso. Due dei tre popoli tradizionalmente “sciti” appartengono a questo territorio: i “caucasiani” e i “meotici”.

Il capitolo sui dodici venti nelle “Storie” di Giovanni Tzetzes si distingue tra i tredicimila versi dell’opera non soltanto per la metrica: lo studio mostra una ripetuta redazione e revisione del testo da parte dell’autore. Questo non avviene per caso: secondo le direzioni di ogni vento, nell’elenco rientra anche il territorio tra il Mar Nero e il Mar Caspio. Così il vento nordico Borea corre dai “Sciti” al Ponto Eusino, e il vento Mes dai “Ghircani” ai “Kolchydi”. Dunque, la regione del nord del Caucaso è limitato da una parte

dalla Catena dei Monti Caucasicci con la Porta di Caspio, dall'altra dal Mare Ghircano, cioè il Mar Caspio.

Ma questo spazio è disegnato per i Bizantini da altri confini: i due tradizionali dell'Europa e dell'Asia, cioè Tanais – Don o Porta di Caspio. Le opere bizantine che descrivono il mondo erano scritte secondo questa visuale.

La maggior parte dei popoli citati viene menzionata nelle fonti analizzate, sia le popolazioni “scite” che quelle “nordiche”). Immaginiamo un riassunto completo alla base di queste fonti. Su questo territorio, dagli autori bizantini del XII – prima metà del XIII secolo, sono messi Sciti, Sarmati, Cimмери, Meoti, Caucasi, Sindi, Coraci, Arimaspi, Issidoni, Masagheti, Hircani, Melancleni, Agatirsi, Gelonii, Alani, Afasghi. Più a sud ci sono Colchi e Lazi, e anche Unni, Uzi, Saki, Gheti, Daci, Bastarni, Ippimolghi, Nevri, Ippipodi, Leucosiri.

Questi popoli sono inclusi anche negli elenchi etno-geografici bizantini.

La parte più rilevante delle informazioni sui caucasiani è unita con quella degli “iberi”, il cui nome è diventato, secondo le valutazioni bizantine, comprensivo di un certo numero dei popoli caucasiani ortodossi. Però il significato principale, nei testi dei documenti dell'iberico, è il georgiano.

Sciti. Oltre ad un significato generale e antico, il termine ne ha uno strettamente etnico: “proprio Sciti”. I dati linguistici delle nostre fonti testimoniano il contenuto turco dell'etnonimo: il saluto “scita” è infatti cumano, il nome “scita” della Meotida – Mare d'Azov è “Kärbaliq”. Esso corrisponde al suo significato principale riscontrabile nella letteratura bizantina del XII-XIII secolo. Con questo si spiegano anche i termini deconcretizzati dei retori che descrivono i successi di politica estera dell'imperatore Manuele I, in particolare in lotta contro gli Sciti: il contesto militare-geografico del discorso (le guerre in Ungheria, sul territorio del Danubio, a Corfù) rendono comprensibili le parole “Sciti” e “Savromati” che vengono citate insieme come i nomadi turchi del Danubio e non come la popolazione del Caucaso. Per lo più a metà-fine degli anni '50 (il tempo cui corrispondono i fatti documentati) non c'erano campagne di Manuele al Caucaso. Un altro caso con Teodoro Alanico : durante il suo viaggio dal Bosforo Cimmerico (Kerč) al centro della diocesi Alana, si addentra nel centro della “Scitia”. Lui stesso racconta della popolazione della “Scitia”, degli Alani. Se prescindiamo dal significato generalizzante del termine (che si estende anche ad Alani), si tratta, secondo il contesto, delle steppe d'Azov che, secondo le comprensioni antiche tradizionali, possono essere riferite alla “Scitia”.

Cimmeri. Si usava molto nella letteratura tradizionale il proverbio, che risale all'antichità, sul "buio cimmero". Secondo gli autori bizantini, i "Cimmeri" sono localizzati in Crimea. Molte volte sono menzionati i "Cimmeri" italiani di Omero. In senso figurativo si parla dei "Cimmeri" come della terra dei Serbi e della popolazione della Tessalonica.

Sarmati. Le analisi e la collocazione dei Sarmati sono ambigui. Oltre al mito antico delle "Sarmate"-guerrieri vengono citati anche i Sauromati come un'unità etnica precisa insieme con i "Rossi"-Russi e "proprio Sciti"-Turchi. Qui, elencando i popoli "nordici", si può seguire la tradizione antica come è in alcuni casi, ma si possono anche determinare col sinonimo i nomadi turchi del Mar Nero come è negli altri. Ci sono delle tracce dei rapporti dei Sarmati con il Caucaso: il territorio della "Sarmatia" è popolato dagli Alani; lì anche si trova la catena dei monti Alan dal cui nome sarebbe derivato quello del popolo. I "Sauromati" vengono citati insieme ai popoli di Colchide e delle regioni del Caucaso Basso e Fasis. Nello stesso tempo Giovanni Tzetzes, il cui attento interesse al Caucaso è noto, parlando degli "Sciti caucasiani", secondo Strabone, non colloca i Sarmati tra loro, anche se asserisce che i "Sarmati" in gran parte sono "Caucasiani".

Allora, oltre alle reminiscenze antiche, il termine "Sarmati" viene usato nel significato "attualizzato", etnico. C'è il legame con il Caucaso: il territorio delle steppe e pedemonti caucasiani. Forse questa è una rappresentazione retrospettiva delle migrazioni e dei processi etnogenetici al Nord del Caucaso (col Precaucaso).

Massagheti. Oltre al mito antico delle "Masagete" bellicose, i "Masagheti" insieme con gli Arimaspi sono localizzati in capo al mondo, al di là del Caucaso; si ripensa anche all'idea della campagna di Ciro il Grande contro "Massagheti" e "Issidoni". Le nostre fonti danno delle attribuzioni esplicite: i "Massagheti" vengono identificati dai Bizantini con gli Abasghi, gli Alani o gli Albani. È possibile che i "Massagheti" che partecipavano alle guerre congiunte insieme con gli "Iberi" siano caucasiani. Non è da escludere la lettura dei "Massagheti" – ospiti di Michele Agioteodorita (come gli "Sciti") – come caucasiani. Nello stesso tempo, in alcuni casi è possibile la lettura dei "Massagheti" come i nomadi turchi del Pre-Danubio. Sicché la localizzazione caucasiana dei Massagheti non è l'unica nelle nostre fonti, qui c'è prevalentemente il problema del uso d'autore: ad esempio, per Tzetzes "Massagheti" è esclusivamente la nominazione antica degli Abasghi, e per Niceforo Basilace è quella dei nomadi del Predanubio.

Unni. Le informazioni su questi (“Sciti caucasiani” vicini al Mare Caspio) sono nei limiti della tradizione antica. La loro localizzazione caucasiana è rappresentata retrospettivamente.

Arimaspi. Issidoni. Secondo le fonti antiche sono localizzati vicini gli uni agli altri. Le informazioni sono identiche con quelle antiche. Non si deve dimenticare certa loro somiglianza con i “Massagheti” – caucasiani: alla luce di questa affinità diventa possibile la localizzazione oltrecaspiana.

Meoti. Sono menzionati soltanto come uno dei popoli “nordici”. È significativo il non-uso pratico anche nel senso figurativo, anche se ci sono molte menzioni della Meotide, della popolazione del pre-Azov e Pre-Mare Nero nordico: può darsi che questo etnonimo (anche al livello retrospettivo) è già stato sostituito con un altro (per esempio, “Alani”).

Sindi. Sono menzionati insieme agli “iberi orientali” (cioè caucasiani al contrario degli “iberi occidentali” cioè gli Spagnoli) come produttori migliori delle stoffe. È caratteristica la sfumatura ‘attualizzata’ del messaggio a prescindere del suo sostrato antico. Il termine arcaizzato che è riferito alla popolazione caucasiana del Mare Nero. Ci sono delle citazioni sui Corassi.

Melankhleri. Secondo gli autori antichi sono interpretati come “il popolo del piviale nero” (nel senso figurativo); sono citati nel catalogo dei popoli “nordici” secondo Dionisio Periegheta. Non hanno nessun significato autonomo.

Ippimolghi. Neuri. Ippipodi. Bastarni. L’ultima osservazione è lecita anche in questo caso: la citazione nel catalogo dei popoli “nordici” (secondo Dionisio) non permette di usare queste informazioni al nostro scopo. L’indicazione degli Ippipodi insieme ai Cazari non ci avvicina al Caucaso, siccome i “Cazari” secondo le fonti del XII secolo rappresentano la popolazione di Soldaia (Suroj). Un’altra variazione del nome viene citata da Niceforo Blemmide – Ba(s)tarni.

Agatirsi. Gelonii. Oltre al commento di Eustazio sono citati da Tzetzes come popoli “nordici” (insieme a “Meoti”, “Sciti”, “Caucasiani”). Sono localizzati secondo la tradizione antica tra il vento Apartico e Borea (i “Gelonii” – al nord dal Ponto Eusino) e quindi non hanno nessun legame con il Caucaso e Pre-Caucaso.

“*Caucasiani*”. Sono citati tra i popoli “nordici”; evidentemente è il significato generalizzante, non etnico del termine.

Albanesi. Per le limitazioni regionali non esaminiamo le informazioni sull’Albania Caucasiana (Azerbaigian); comunque va notato che questo etnonimo è spesso confuso con il nome “Alani”.

I popoli di Colchide. Sono identici ai “Lazi”, localizzati vicino ai “Massagheti” – abasghi; nominate in un altro modo “Sciti asiatici” oppure “Leocosizi”. Popolano il territorio di της Ἀσίας (Assia) sul Fasis: la localizzazione oltrecaucasiana è ovvia.

Lazi. Sono identici ai Colchi. Scrovino della moda dei “lazica”. Sono vicini a Trebisonda al Ponto.

Khalibi. Una etnia “scita” localizzata in Armenia oppure in Kerč.

Alasti. Sono menzionati solo una volta nella lettera del patriarca Germann II. Non sono identificati, ma il confronto con la versione latina della lettera permette di identificarli con i “Lazi” (lapsus calami dello scrittore?)

Zighi. Oltre i titoli negli atti c’è l’informazione sulla loro sottomissione ai Mongoli-(Tartari). La locazione degli Zighi è tradizionale, antica.

Ghirkhani. Sono localizzati là dove corre il vento Mes, nei paesi orientali tra l’Assiria e Mesopotamia, sulla costa destra del Mar Caspio e non risalgono al Caucaso del nord. La “Ghirkhania” rappresenta il confine nord della Partia.

Alani. I dati linguistici confermato l’origine indoeuropeo degli “Alani”. Secondo Giuseppe Flavio sono gli “Sciti europei” vicini alla Meotide e Tanais. Si sono estesi dai monti del Caucaso per “Iberia”, hanno riempito praticamente tutta la “Scitia e Sauromatia”. Alan è una catena in “Sauromatia” dalla quale deriva il nome del popolo. Il termine viene usato nell’intitolazione. C’è una diocesi Alana al Caucaso. Alani sono menzionati come popolazione di Crimea, Costantinopoli, Tessalonica, del territorio del Danubio. Sono conquistati dai Mongoli.

Abasghi. Il termine viene usato esclusivamente nel senso contemporaneo, nominando il popolo, lo stato, la diocesi del patriarca di Costantinopoli o Antiochia.

Gheti. Daci. Sono citati nel catalogo dei popoli “nordici”, come il termine arcaizzato è utilizzato ovviamente per nominare i nomadi del Danubio.

Saki. Sono inclusi nella comunanza “scita”. C’è un mito antico sulle donne dei Saki.

Quindi parlando del territorio del Caucaso e Pre-Caucaso si deve differenziare i popoli “nordici”, la comunanza “scita” delle fonti bizantine: una serie degli etnici antichi non hanno nessuna relazione ai popoli caucasiani al livello del territorio; la menzione dei popoli antichi legati al Caucaso nel passato ma al XII secolo già spariti o migrati (Sarmati, Massagheti, Unni, Uzi, Meoti, Corassi, Sindi, ecc.) è significativo come la

rappresentazione dell'evoluzione della struttura etnica del Caucaso del Nord. Le informazioni sugli Alani in generale si riferiscono agli avvenimenti contemporanei alle fonti. L'entimone non si usa nel senso figurativo o arcaicizzato. Il termine riguarda popolo, stato, diocesi. I dati analizzati non confermano l'ipotesi corrente sull'assenza degli Alani come categoria etnica e sul senso esclusivamente politico del termine: il senso etnico e quello politico non escludono l'uno l'altro e i fatti dalle nostre fonti confermano la presenza dell'etnia alana.

III. – EURASIA POSTBIZANTINA: UNITÀ CRISTIANA

Avendo stabilito il patriarcato a Mosca alla fine del XVI secolo il patriarca di Costantinopoli Geremia II esplica questo privilegio della Rus' con la "santità" del paese.

Così si è conclusa la fase di formazione dell'immagine del "popolo cristianissimo della Russia" che è nato nella tradizione bizantina nel XIII secolo dopo la conquista-crociata dell'Impero nel contesto della ricerca degli alleati. Niceta Coniata ha per la prima volta chiamato i russi il "popolo cristianissimo" usando il grado superlativo, e il patriarca di Costantinopoli German II nella lettera dall'esilio a Nicea alla curia papale nel 1232 tra i correligionari ortodossi come Etiopi, Siriani orientali, Iberi, Abasghi, Alani, Lazi, Goti e Cazari nomina una "innumerabile in mille tribù" Rus' e il Regno Bulgaro trionfante (dopo le guerre di Kalojan). Queste idee sono già lontani dalle prime caratteristiche della Russia' in Bizantio come, per esempio, quelle da un altro patriarca di Costantinopoli Fozio nel IX secolo che descrive i Russi come "il popolo che supera tutti della crudeltà e predisposizione agli omicidi" oppure quelle espresse nel X secolo da Niceta Paflagone nella "Vita di patriarca Ignazio" che parla del popolo chiamato Ros come di quello "macchiato dall'omicidio più che qualcuno degli Sciti". "Inarrestabile e empio", secondo il Continuatore di Teofane (metà del X sec.), popolo russo solo dopo la cristianizzazione si è rassegnato ed è diventato, secondo Fozio nella sua Enciclica più tarda (867) suddito e amico di Bizantio.

Comunque durante X-XII sec., quando le alleanze russo-bizantine si alternavano con le guerre, l'immagine della Rus' nei documenti bizantini era contraddittorio e ambiguo: i russi dal punto di vista dei Bizantini rimanevano barbari, selvatici e perfidi, anche se sono stati domati con la forza delle armi bizantine e della fede ortodossa. Per la stabilizzazione dell'immagine della Rus' "cristianissima" determinanti sono stati gli avvenimenti di un secolo –

dalla seconda parte del XIV alla metà del XV secolo. Anche se i temi dei testi bizantini dell'inizio e della fine di questo periodo si assomigliano – si forma il “catalogo” dei **popoli ortodossi** alleati di Romei, i testi sono diversi nelle premesse. Silvestro Siropullo descrivendo gli avvenimenti del Concilio di Basilea, e poi di Ferrara e Firenze trasmette i discorsi del imperatore e patriarca bizantini rivolti nel 1348 ai loro correligiosi “all’Oriente e Occidente” – Iberi, Circassi, Russi, Blacchi e Serbi. In un altro caso Silvestro Siropullo allarga un po’ la lista, citando Trapesuntini, Iberi, Cercassi, Mingreli, Goti, Russi, Blacchi e Serbi. Questo permette evidentemente all’Imperatore Giovanni VI Cantacuzeno stesso chiamarsi in un atto del 1348 citato da lui nella “Storia” “basileus degli elleni e anche basileus dei Bulgari, Asanidi, Blacchi, Russi e Alani” Angelo Comneno Paleologo Cantacuzeno, aggiungendo al suo nome anche tutti patronimi dinastici degli ultimi secoli - per maggiore grandezza.

Il tema dell'affratellamento dei popoli ortodossi riappare nella “Bizantia” negli ultimi decenni della sua esistenza come stato. Un greco-italo da Chio, maestro Giovanni Canavuzza nel Commento al Dionigi di Alicarnasso composto tra 1431 e 1455 esclama edicicante: “Noi tutti – cristiani, abbiamo una fede e un battesimo, anche se siamo nati barbari come Bulgari, Vlacchi, Albanesi, Russi!”

Infine, nella letteratura post-bizantina, nei poemi in cui si piange la morte di Bizantio c’è di nuovo il tema della comunanza cristiana e non solo dell'affratellamento ortodosso, ma anche della concordia di tutti i cristiani sia all’Oriente che all’Occidente. Nel poema del Pseudo-Emmanuele Georgillo edito da E. Legrand nella collana della letteratura greca popolare l’autore esclama che è venuta l’ora quando i cristiani – Latini e Romei, Russi, Vlachhi e Ughri, Serbi e Alamani - tutti devono essere in concordia dell’intelligenza, per diventare una cosa unita e perché tutti i cristiani siano unanimi nei suoi pensieri. I difensori della capitale bizantina speravano in santissimo papa e cardinali, re di Franchia, duchi, conti, principi e comuni, imperatore di Alania, Serbi e Russi, Vlacchi e Ugri, Peoni, soldi di Venezia e navi di Genova, e quelli da Catalonia e da tutta l’Italia. “Pax orthodoxa” si trasforma alla fine del XV – XVI sec. in ecumene “pax christiana”.

Il tema della sopraelevazione della Rus’ è intrecciata nella corrispondenza diplomatica bizantina con la sopraelevazione di Mosca nella quale si trasporta con il benessere del patriarca la cattedra di metropolita “di tutta la Rus’”, il fatto di cui parla una serie degli atti patriarcali tra cui ad esempio quelli del 1326 e del 1354 legati ai metropoliti Pietro e Alessio, e il

Gran principe Simeone il Fiero e i grandi re di Moscovia e di tutta la Rus' – Giovanni (Ivan I di Russia detto Kalita), poi suo figlio Giovanni, poi Dmitri detto Donskoj e anche suo figlio Basilio I di Russia rappresentano un baluardo della devozione cristiana.

Così la “comunanza scita” e la dicotomia delle comprensioni del popolo eletto di Romei che resista alle orde di rinnegati ignoranti convive con la categoria mentale “dell'affratellamento cristiano” che include popoli sia dell'Europa che dell'Asia e persino dell'Africa (gli etiopi e Copti) nell'amalgama bizzarra delle tradizioni letterari, comprensioni religiose, norme di Stato di diritto ed etichetta diplomatica.

* Versione ridotta, curata dall'autore, dell'originale in lingua russa.

[1] D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth*, New York 1982; ed. J. SHEPARD, *The Expansion of Orthodox Europe*, Aldershot 2007.

[2] D.S. LIKHACEV, *L'uomo nella letteratura della Rus' antica*, Mosca 1970, 35 ss., 52 ss., 100 ss.; A.Y. GUREVIC, *Le categorie della cultura medievale*, Mosca, 1972, 184 ss.

[3] M.M. BACHTIN, *Questioni della letteratura ed estetica*, Mosca 1975, 235.

Andrea Forti

**Associazione per lo Studio in Italia
dell'Asia centrale e del Caucaso (ASIAC)**

LA LUPA CAPITOLINA DEL TAGIKISTAN E LA QUESTIONE INDOEUROPEA TRA ARCHEOLOGIA E POLITICA

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. L'“arianismo” tagico. – 3. La Lupa Capitolina di Bundzikat come elemento dell'ideologia nazionale tagica. – 4. Conclusione.

1. – Introduzione

Come è noto, il Tagikistan, repubblica post-sovietica a maggioranza islamica, appartiene culturalmente e linguisticamente allo spazio iranico e persofono.

L'elemento che, nel discorso nazionale ufficiale, ricollega la storia e l'identità tagica alla romanità è la nota Lupa di Bundzikat, un affresco raffigurante una lupa nel momento di allattare due gemelli, che riproduce la classica iconografia della Lupa Capitolina di Roma e che venne ritrovato sul finire degli anni '60 del secolo scorso da una missione archeologica sovietica operante nell'omonima località del Tagikistan settentrionale.

Scopo di questo contributo non è quello di entrare nel dibattito circa la provenienza della Lupa, se essa sia giunta a Roma dall'Oriente o viceversa, né quello di approfondire il significato dell'affresco in sé, se esso rappresenti effettivamente Romolo e Remo o se raffiguri il mitico Re Kir-Kayumarth capostipite delle genti iraniche[1], bensì quello di contestualizzare la rinnovata attenzione dell'establishment politico e accademico tagico nei confronti della Lupa di Bundzikat nel quadro di un più ampio discorso nazionale e identitario ufficiale.

2. – L' "arianismo" tagico

L'indipendenza delle repubbliche dell'ex Unione Sovietica, avvenuta in concomitanza con il dissolvimento dell'URSS, ha rilanciato all'interno degli ambienti politici ed intellettuali delle neo-indipendenti repubbliche un dibattito sull'identità nazionale che, già avviatosi almeno dagli anni '20 durante la formazione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche (CCP), assumeva ora un ruolo di primaria importanza dovendo giustificare non più, come in periodo sovietico, quella che era quasi una mera divisione amministrativa interna di una compagine statale plurinazionale, ma bensì la piena indipendenza politica di stati privi (se eccettuamo la Russia, l'Armenia e la Georgia) di una statualità consolidata e continuativa nella storia.

Contrariamente a quanto si è spesso sostenuto, specie in ambito giornalistico e divulgativo, il crollo dell'URSS e la conseguente nascita di nuovi stati indipendenti non fece partire "da zero" il dibattito storico e identitario degli intellettuali delle varie nazionalità, né l'identitarismo si pose come semplice *ersatz* ideologico di un marxismo-leninismo oramai sepolto.

I nuovi stati indipendenti infatti ereditarono dalle precedenti repubbliche sovietiche federate non solo i confini, ma anche tutto quell'apparato di istituzioni culturali ed accademiche, come le Accademie delle Scienze, che nei decenni sovietici aveva prodotto e consolidato un vero e proprio discorso nazionale che, teoricamente subordinato al dogma leninista della cultura "nazionale nella forma e socialista nel contenuto", si era autonomizzato sempre più dal "contenuto socialista" per rafforzare quella "forma nazionale" che, nei fatti, di tale cultura divenne sempre di più anche contenuto.

La questione centrale nelle nuove ideologie nazionali degli stati post-sovietici rimane, come nel periodo comunista, l'affermazione e la difesa della tesi dell'autoctonia della nazionalità "titolare" dello Stato come fondamento di legittimità politica.

L'autoctonia, se è facilmente dimostrabile per popolazioni di antico stanziamento e dotate di una storia statuale millenaria come gli Armeni ed i Georgiani, non lo è altrettanto per nazionalità alle quali è stata attribuita una statualità solo durante il periodo sovietico, quando fra il 1924 e il 1929, in ossequio alla politica leninista (in verità staliniana) delle nazionalità, furono create delle Repubbliche Socialiste Sovietiche delimitate territorialmente su base etno-linguistica ma nella maggior parte dei casi prive di un'immediata giustificazione storica.

Il caso del Tagikistan, repubblica persofona dell'Asia Centrale, è quasi paradigmatico.

La Repubblica Socialista Sovietica Tagica (*TCCP*) nacque infatti nei presenti confini solo nel 1929, a seguito dell'elevazione al rango di SSR della ASSR Tagica, costituita nel 1924 in seno alla SSR dell'Uzbekistan (*V₃CCP*).

La nascita di una SSR Tagica venne subito osteggiata dagli ambienti politici, culturali e accademici del Partito Comunista della SSR Uzbeca, i quali tendevano a negare l'esistenza stessa di una nazionalità tagica (*tojik*), preferendo piuttosto parlare di uzbeki "persianizzati" in seguito all'islamizzazione dell'Asia Centrale, sottintendendo quindi l'autoctonia degli Uzbeki turcofoni e la conseguente maggiore pretesa di legittimità storica statualità uzbeca.

Alle pretese uzbeche gli ambienti accademici tagichi, sostenuti dal Partito della SSR Tagica, risposero con argomenti storici, linguistici ed antropologici che sostenevano ed esaltavano l'"arianità" dei tagichi, legittimi successori degli antichi popoli iranici dell'antica Battriana e della Soghdiana, e la continuità storica della SSR Tagica con il regno medievale islamico dei Samanidi (875-999), la dinastia iranica sotto la quale rifiorì, dopo un oblio di quasi quattro secoli dall'invasione islamica dell'Iran, la letteratura persiana, con i panegirici dei poeti di corte Daqiqi e Rudaki[2].

Chi in periodo sovietico si adoperò per difendere, e diffondere, a livello ufficiale la tesi "arianista" dell'origine dei tagichi fu Bobojon Ghafurov, rinomato accademico nonché Segretario del Partito Comunista della RSS Tagica dal 1946 al 1956.

Ghafurov nelle sue opere accredita l'idea che i Tagichi siano gli unici discendenti nella regione delle originarie popolazioni "arie" dell'Asia Centrale e che, al contrario, i popoli turcofoni siano di più tardo stanziamento[3]; le tesi di Ghafurov, alla base anche dell'attuale ideologia nazionale del Tagikistan, trovarono un'eco favorevole anche presso ambienti accademici sovietici russi, sensibili alle tesi "arianiste" che già dalla seconda metà del XIX secolo si erano diffuse nell'Impero Zarista e che sostenevano la superiorità dei popoli "arii", agricoltori stanziali e fondatori di civiltà, nei confronti dei popoli "turanici", nomadi e, quasi di conseguenza, feroci e distruttori[4].

L'arianismo autoctonista che si diffuse in Tagikistan, e che oggi è diventato l'ideologia ufficiale di Stato, mirava quindi a rimarcare la legittimità statuale di fronte alle pretese uzbeche ma anche implicitamente a tenere distinta l'identità tagica da quella iraniana, resistendo a quelle tendenze pan-iranistiche che già dagli anni '30, sulla scia dei nazionalismi radicali

europei, cominciavano a prendere piede nell'Iran di Reza Shah e che tendevano a considerare il piccolo Tagikistan come una semplice periferia orientale del "Grande Iran" (*Iran-e Bozorg*)[5].

Il Tagikistan secondo Bobojon Ghafurov, è parte integrante del più ampio mondo iranico, assieme all'Iran e all'Afghanistan, ma costituisce una nazione distinta, erede diretta degli antichi ariani e per questo con una dignità pari, se non addirittura superiore, a quella dell'Iran, poiché le prime entità politiche iraniche videro la luce nelle terre di Sogdiana, Battriana e Khwarezm precedentemente alla formazione degli stati iranici occidentali[6].

L'arcaismo dei nazionalisti iraniani, che rivendicano la continuità con Elamiti, Medi e Achemenidi, viene così superato dalla storiografia ufficiale tagica sovietica e post-sovietica, che si riconnette direttamente alla sede primordiale delle popolazioni ario-iraniche.

Gli sforzi dell'attuale dirigenza tagica di valorizzare l'eredità ariana, culminati con la proclamazione del 2006 "Anno della Civiltà Ariana", non fanno altro che portare a compimento un processo di elaborazione culturale nato almeno ottant'anni fa, anche se oggi l'importanza data alla questione ario-indoeuropea è dovuta anche alla necessità di trovare un'alternativa identitaria al fondamentalismo islamico.

3. – La Lupa Capitolina di Bundzikat come elemento dell'ideologia nazionale tagica

L'arianismo ufficiale promosso dalle autorità tagiche ha alcuni punti in comune con il pan-iranismo iraniano, diffusosi dagli anni '30 e che sta ora vivendo un certo revival, ma si distanzia da esso per non pochi elementi.

Come il pan-iranismo anche l'arianismo tagico è arcaizzante, facendo propria la comune tradizione religiosa pre-islamica iranica e una gran parte della tradizione letteraria neo-persiana, e si pensa soprattutto in contrapposizione a forme di islamismo politico, ma differisce dal primo per un differente approccio nei confronti del concetto di "Grande Iran" (*Irān-e Bozorg*).

Il pan-iranismo pensa all'odierno Iran come centro dell'ideale Grande Iran, uno spazio che coincide non solo con le aree di stanziamento delle popolazioni persofone e iraniche (gli *Aqvām-e Irāni*, i "popoli Iranici": Baluci, Kurdi, Pashtun e Hazara), ma che include tutti quei territori che in passato furono parte di una qualche entità politica iraniano-persiana, come il Caucaso, comprese Armenia e Georgia, l'Asia Centrale, la Mesopotamia

iraqena e le sponde meridionali del Golfo Persico, abitate da popolazioni arabofone considerate, in quanto sciite, “iranizzate”.

Lo slogan pan-iranista “*Falāt-e Irān, be zir-e yek Parčam!*”[7] (“L’Altipiano Iranico sotto un’unica bandiera”) contiene come messaggio implicito il fatto che l’auspicabile Grande Iran, pur riconoscendo le singole popolazioni iraniche come parti del *Mellat-e Irān* (“Nazione Iraniana”), sarà concepito come un’estensione dell’attuale nucleo persiano-sciita.

L’arianismo tagico, pur riconoscendo come necessario un riavvicinamento politico e culturale fra i paesi iranici, mantiene un orizzonte di riferimento contemporaneamente “tagichista”, rifiutando l’idea di un Tagikistan mera periferia orientale del Grande Iran, e autenticamente “pan-arianista”, concependo la nazione tagica come parte a pieno titolo di una grande famiglia di popoli indoeuropei che si estende dall’Europa settentrionale ai confini della Cina e che ha dato vita alle maggiori civiltà della Storia, come i Greci, i Persiani-Tagichi, i Romani, i Germani e i Russi-Slavi.

Il Tagikistan, erede della Sogdiana, patria di Zoroastro e dei primi poeti neo-persiani, lungi dall’essere periferia iraniana è un centro di civiltà aria e un vero e proprio antemurale del mondo indoeuropeo di fronte alla pressione turanica.

Questo più ampio riferimento indoeuropeo rende l’arianismo tagico assai più incline a ricercare e valorizzare quegli elementi dell’identità e della storia nazionale che possono rafforzare il legame fra la piccola Repubblica centroasiatica e altri paesi o civiltà di discendenza indoeuropea.

La presenza nel territorio della Repubblica del Tagikistan di un antico affresco raffigurante una lupa nell’atto di allattare due gemelli, chiaramente identica alla Lupa Capitolina di Roma, ha dato il via ad un’operazione politico-culturale, pienamente supportata a livello ufficiale, di valorizzazione delle relazioni esistenti fra la civiltà Tagico-Iranica e la Romanità.

L’attenzione prestata dalle autorità politiche ed accademiche della Repubblica del Tagikistan per questo particolare ritrovamento archeologico e per l’ipotetico legame esistente fra i Tagiki e Roma è culminata nell’ottobre del 2005 nell’organizzazione, nella capitale Dushanbe, del *X Colloquio dei Romanisti dell’Europa Orientale e dell’Asia*, immediatamente seguito dallo svolgimento dei lavori, sempre a Dushanbe, del *XXV Seminario internazionale di studi storici “Da Roma alla Terza Roma”*.

L’organizzazione di questi due prestigiosi convegni in Tagikistan, ai quali parteciparono rappresentanti di università e istituzioni accademiche europee, russe e di vari paesi ex-sovietici, è stata un’occasione per rimarcare,

anche di fronte ad un pubblico europeo, l'appartenenza di questa nazione persofona ad una "sfera indoeuropea" che la accomuna non solo ai vicini Iraniani e Afgani, ma soprattutto ai discendenti nordici e occidentali degli antichi ariani.

La Lupa di Bundzikat, che non a caso è stata scelta come logo del *X Colloquio dei Romanisti* di Dushanbe (e alla quale è stato eretto un monumento bronzeo), è diventato così il "pretesto" per una più ampia riflessione sull'arianità tagica e sul ruolo particolare che l'espansione del diritto romano in Oriente ha avuto nella formazione della cultura nazionale.

Nel contributo finale presente negli atti del *X Colloquio dei Romanisti*, intitolato significativamente *Prarodina ariev-indoevropejcev* ("La Patria ancestrale degli arii-indoeuropei"), l'accademico tagico Numon Negmatov, lo stesso scopritore dell'affresco di Bundzikat, coglie l'occasione fornita dalla presenza in Tagikistan della Lupa, per ribadire la tesi della "patria ancestrale" centroasiatica di tutti i popoli indoeuropei e per proporre la costituzione in futuro di un *Congresso di Studi di Indoeuropeistica* che raggruppi tutti gli studiosi di questioni concernenti questioni indoeuropee.

L'autore dell'intervento propone come prima sede di questo congresso il sito archeologico russo di Arkaim, situato nella provincia uralica di Čeljabinsk, dove nel 1987 furono scoperti i resti di un antico abitato circolare ritenuto, da molti ambienti accademici russi di orientamento arianista, come il centro della più antica civiltà indoeuropea della storia[8].

Il riferimento di Negmatov al sito di Arkaim, definito "grande monumento ariano"[9], è indicativo di un persistente legame fra le tesi arianiste russe, che individuano nello spazio centrasiatatico-siberiano la "patria ancestrale" degli arii e le simili tesi diffuse negli ambienti accademici e culturali ufficiali del Tagikistan.

Uno degli altri aspetti relativi ai rapporti fra antichità romana e storia nazionale che, come accennato in precedenza, sembrano interessare molto gli studiosi tagichi è la questione dell'espansione in Oriente del diritto romano (il *X Colloquio dei Romanisti* di Dushanbe è stato organizzato dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Statale Nazionale Tagica).

Il fatto di sottolineare l'appartenenza del Tagikistan alla civiltà giuridica romana significa, per accademici tagichi quali Machkam Machmudov, già Preside dell'Università Statale del Tagikistan, sottolineare le comuni radici "ariane" del moderno diritto romano, giunto in Asia Centrale grazie all'espansione russa zarista, e dell'antico diritto ario-iranico degli antenati dei Tagiki[10].

L'introduzione russa e sovietica del diritto romano nelle terre tagico-iraniche dell'Asia Centrale assume quindi la valenza non già di un'imposizione "coloniale" di un diritto estraneo, ma bensì della restaurazione di una forma di diritto "ariano" dopo una parentesi quasi millenaria di *šari'a* islamica e di dominio turanico.

4. – Conclusione

Il caso della Lupa Capitolina di Bundzikat rappresenta un interessante e stimolante esempio di integrazione di una scoperta archeologica all'interno di un più vasto discorso identitario e nazionale.

L'integrazione di ritrovamenti archeologici nell'elaborazione di un'ideologia e di un immaginario nazionale non costituisce certo una novità, se pensiamo ad esempio al culto per le rovine di Persepoli inaugurato dagli Šāh della dinastia Pahlavi in Iran, ai vistosi restauri delle rovine assiro-babilonesi fatti eseguire dall'ex presidente iraqeno Saddam Huseyn o all'utilizzo delle rovine di Arkaim per accreditare l'idea della presenza in Russia della patria ancestrale degli ariani[11].

Ciò che è interessante nel caso della Lupa tagica è il fatto che un'icona così chiaramente collegabile alla romanità sia stata utilizzata da una nazione persofona per rimarcare un'appartenenza storica, culturale ed etno-antropologica ad una comunità sovranazionale, il mondo indoeuropeo eurasiatico, che trascende i confini stessi del mondo iranico e persofono.

L'adozione da parte del Tagikistan di una visione strettamente pan-iranistica lo legherebbe strettamente ad un contesto tendenzialmente "persianocentrico" e lo esporrebbe alla pressione del fondamentalismo islamico sunnita dei vicini persofoni afgani, mentre la scelta arianista consente alle *élites* politiche e culturali tagiche di valorizzare la propria identità iranica e persofona senza perdere il contatto con il mondo russo e post-sovietico e con l'Europa.

-
- [1] Al riguardo si veda: N.N. NEGMATOV, V.M. SOKOLOVSKIJ, *La Lupa Capitolina in Tagikistan e le leggende dell'Eurasia*, in *Памятники культуры. Новые открытия* [Monumenti della Cultura. Nuove Scoperte], Mosca, 1975, 438-458.
- [2] Sul processo di formazione della RSS del Tagikistan si veda: P. BERGNE, *The Birth of Tajikistan, National Identity and the origins of the Republic*, Tauris, 2007.
- [3] M. LARUELLE, *The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularized National Ideology*, in *Nationalities Papers*, 35, 1, 51-70.
- [4] Sull'arianismo russo si veda: M. LARUELLE, *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX siècle*, CNRS editions, 2005.
- [5] ALI AKBAR RAZMJOO, *Hezb-e Pan-Iranist*, Markaz-e Asnad-e Enqelab-e Islami. Tehran, 1999.
- [6] M. LARUELLE, *The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularized National Ideology*, cit., 56.
- [7] ALI AKBAR RAZMJOO, *Hezb-e Pan-Iranist*, cit., 43.
- [8] Atti del X Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia (Dushanbe, 19 ottobre 2005), Dushanbe, 2007, 138-141.
- [9] *Ibid.*
- [10] M. MACHMUDOV, *La "Lupa capitolina" in Tagikistan. A proposito della diffusione del Diritto Romano in Asia Centrale*. Relazione presentata al XXVI Seminario Da Roma alla Terza Roma "Pace e Impero da Roma a Costantinopoli a Mosca. Diritto e Religione". (Campidoglio, 21 aprile 2006).
- [11] Sull'importanza di Arkaim per il neo-arianismo russo: V.N. SHNIRELMAN, *Archaeology and ethnic politics: the discovery of Arkaim*, in *Museum International* (UNESCO, Paris), No. 198 (Vol. 50, No. 2, 1998), 33-39.

Махкам Махмудов

Академия Наук Республики Таджикистан

Абдурахим Халиков

**Таджикский Государственный Национальный
Университет, Душанбе**

ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ И КЛЮЧЕВЫЕ МОМЕНТЫ УСПЕХОВ РИМСКОЙ ТРАДИЦИИ НА ВОСТОКЕ

Фустел де Куланж выискивая тайны величия римского народа еще в конце XIX века пришел к такому простому, но и великолепному выводу: «Это великое событие легко, однако объясняется обыкновенными причинами, определяющими ход всех человеческих дел. Римская мудрость состояла, как и всякая мудрость, в том чтобы пользоваться благоприятными обстоятельствами, какие ей встречались»[1]. В действительности это было так. По другому среди тысячи общин Греции и Италии община прибывшая из Трои[2] с Энеем жрецом и основателем, не могли подчинит себе мир.

История знает не мало цивилизаций, но римская в силу множественных факторов среди всех остальных особо отличается. Историки, государствоведы, политологи, философы, правоведы и другие представители науки по своему обосновывают эту особенность. Не вникая в глубь проблемы и оправдание указанных концепций, как юрист, хотим остановить взор и наблюдений слушателей на правовую базу такого величественного государственного образования. Римское государство сквозь трех форм правления и организации царства, республика и империя немного немало просуществовал 12 веков, подарило миру и в том числе Востоку немало ценностей. Такая стойкость и долголетия среди цивилизаций присущи египетскому и римскому. Если египетская цивилизация благодаря мощи и силе Фараонов, твердое религиозное учение древних египтян и отсутствие великих сильных противоборствующих империй мог противостоят недугам истории и иным цивилизациям, то такая твёрдость, стойкость и

долгое существование государства римлян в эпохе, где на Востоке и Западе параллельно возрастали несколько цивилизаций, имеют совершенно иные факторы. Среди этих факторов, несомненно, четко разработанная система права, которая знала от механических распределений прав и свобод до гибких предоставлений возможностей в любых конкретных правовых ситуациях, играло существенную роль. Это право, которая несмотря на тернистый путь, тяжести эпох и недугов истории во все времена двигало в сторону справедливости, истинности и всегда опиралось на человеческий разум и интересы общественности. Вот в чем мы видим фактор долголетия Римской государственности.

Это еще не все. С распадом римской цивилизации правовые ценности, традиции правового регулирования и институты государственного управления были переданы их преемникам во всех перифериях этого величественного государства. В особенности через Восточно - римской империи - Византии. Историки права правильно утверждают, что хронологические рамки истории римского права значительно шире хронологических рамок государства и охватывают, во первых, период в 12 веков - от царского правления, датируемого годом основания Рима (753г. д. н.э.) до его падения после разгрома варварами в 476 г. до н. э. и, во вторых, период в одно тысячелетие, связанный с возвышением, расцветом и упадком Восточной Римской империи (столица Константинополь) и с эволюцией права в рамках истории этой (позднее названной Византийской) империи[3]. Таким образом, римское право в будущем продолжало быт ядром регулирования общественных отношений во всех пространствах Евразийского континента. Её отголоски и универсальные механизмы правового регулирования в последующем достигались нового времени и служили почвой в создании знаменитого Французского наполеоновского Кодекса 1804 года. Об универсальности этой правовой системы в последующем говорили одинаково, как сторонники исторической школы права, так и нормативисты и даже марксисты с добром и хвалою упоминали о нем.

В период падения Западной Римской империи и возвышения Восточной Римской империи и в период возникновения новых государств в пространстве Евразии влияние древних правовых культур было очень значимо. Китайская, индийская, зороастрийская и римская правовая культура как очаги не утихших цивилизаций обогащали правовыми средствами и традициями управлений новых государственных образований. Наряду с Византийской империи

отголоски римской правовой культуры ощущали Китай, Индия, Кушанское царство, Парфия и Сасанидская держава. В целом римское право как передовой опыт правового регулирования древних людей торговыми путями, переселениями людей и захватом территории постепенно распространялся на Восток. Истинная природа города государств римской державы - римская цивитас, по сравнению греческого полиса была направлена в основном на решение не культурных и социальных, а скорее агрессивно – экспансионистских задач, что определенным образом сказалась не только на понимании римлянином своих прав и обязанностей, но способствовало навязыванием и распространением собственных традиций. Осознание противоположности интересов римской общины и интересов поданных в самой римской государственности породило почву в познании и разделении публичного и частного права, а при распространении империи на Восток обосновал права победителей и подчиненных народов. Несмотря на характер распространения границы Рима от Трои на Восток постепенно шел процесс синкретизации и слияния традиции управления и регулирования завоеванных и завоевателей.

Характерно, что усвоение и переработка римского правового наследия на новых горизонтах не привели к упразднению исторически сложившегося правовых институтов, и традиционное право весьма продолжительное время сосуществовало с новым рецепированным правом. Шел бурный, но мирный процесс синкретизации и ассимиляции правовых ценностей различных древних правовых культур. Но главным и основополагающим фактором катализирующих этих правовых явлений в большинство случаев вступало римское правовое наследие. Традиция управления города полисов греков и римских цивитас не только встречался в Восточно-римской империи, но и в результате коротких контактов древних культур и столкновений цивилизаций встречался в глубинах азиатского простора. Города полисы Парфянов, Греко-бактрийцев и других княжеств Средней Азии доказательство сказанному.

Интересным является то что распространение Римской традиции от первого Рима ко второму Константинополю и от него к третьему Московскому характеризует волновое движения цельного политического, культурного и правового явления одной цивилизаций, которая имело в какой то мере общие цели, универсальные ценности, одинаковые интересы в быстро меняющихся исторических эпохах. Такое движение и расширение римской политической культуры

обособливается не только преемственностью правового регулирования и традициям управления, но всякий раз при появлении нового политического режима и смены династии управленцев в сильном отражении политических шагов прежних правителей попыткой повторением прошедших слав великих императоров Рима. Такие военно-политическое, правовое подражание с религиозным катализатором по мимо всего прочего во многом обосновали возрождения второго и третьего Рима. Такое подражание и устойчивая преемственность в исторически совпадающих моментах привели к повторению традиции и исторических подвигов. Налицо было не повторение, а сочетание повторяющихся элементов истории. Исторический процесс свидетельствует о том, что универсальный мир, установленный Августом в первом Риме, на берегах Тибра, был установлен Константином при втором Риме, по сторонам Босфора; а когда Константинопольская империя после троекратного падения и возрождения – VII, XI и XIII веках христианской эры- покорилось неверным туркам в 1453 году, скипетр перешел к Третьему Риму – Москве, чье царство, как предполагалось, будет вечным. Правильно отмечает А. Тойнби, что: «Московский наследник Римской державы унаследовал к тому же культурные достижения греческих предшественников Рима; и как будто этого недостаточно, он был еще и Богоизбранным защитником великой иноземной религии – христианства, принятого языческим Греко-римским миром в надежде на духовное возвышение. Наследник Греции, Рима и Христа, а через Христа богоизбранного народа Израиля. Призвание Московии выглядело в глазах москвитов столь же убедительным, сколь уникальным»[4]. Оно политическими и правовыми узами было связано с великими римскими императорами и римским традициям право, духовно наслаждался христианским учением и научно опирал и искал почвы у греческих философов и традиций управлений.

Правильно замечает Графский В.Г. о том, что такое направление развития традиции начиналось еще в начальном этапе расширении римской империи. Выработкой западноевропейской правовой и политической культуры занимались главным образом германские племена и созданные ими королевства. Однако на построение нового здание культуры пошел как старый (древнеримский), так и новый, собственно германский общинный и раннефеодальный материал. Свообразным хранителем античной языковой и правовой культуры, а

также важной интегрирующей, силой здесь, как и на Востоке Европы (Византия, Древняя Русь), стало христианство[5].

Особенности перехода римской традиции на Рус. Русские в X веке от Византии добровольно получили восточно-православную христианство. Добровольное получения означает осознанное принятие христианства, нежели других существующих религий, которые имели почвы к принятию. Альтернатива для русских служило иудаизм еще накануне VIII века нашедшего дорого к степным хазарам и ислам распространяющая в глубь племенах волжских болгар. Но выбор у них осознанно был в стороне Византии в пользу христианства. А после захвата Константинополя турками в 1453 году и исчезновения последних остатков Восточной Римской империи Московское княжество, которое стало оплотом борьбы русского православного христианства и против мусульман и против католиков, застенчиво и без лишнего шума приняло на себя византийское наследие. Оно как централизованное православное государство не только внутри, но и на международном уровне привлекало к себя внимание и надежды как хранителя культуры христианства и богатейшего наследия византийской империи достоящий им от традиции римской правовой культуры. В 1472 году Великий князь Московский Иван третий женился на Софье Палеолог, племяннице последнего в Константинополе греческого обладателя короны Восточной римской империи. В 1547 году Иван VI Грозный короновал себя как царь или Восточно - римский император. И последний этап преемствования Восточно- римского наследия являлось факт 1589 года, когда было поднято полномочие и признана независимость Московского митрополита до уровня независимого патриарха[6]. Таким образом, де факто - распространение римской традиции на Восток было юридический обособлено с принятием и реализацией ряд юридических документов обнародовавшие это преемство – де юре.

Нам кажется, помимо всего прочего идею Москва – третий Рим в ту пору настоятельно пропагандировали религиозные лидеры России. Хотя политические, правовые и религиозные факторы развития наследия и традиции Рима на Восток все больше и больше ощущались год за годом в ту эпоху, но наиболее активными среди представителей разных слоев были митрополиты и монахи тогдашней России. Они выполняя религиозную миссию никогда не забыли Западно-римскую и Восточно-Римскую империю как великая опора христианства. Именно поэтому они обращаясь к власти все больше упоминали Москву как

третьего Рима бравшее в себе международную опору защиты и развития религии. Конечно, политическое руководство тогдашней России помимо всего прочего имели от этой идеи и иные социально политические и международные цели, которые успешно реализовали. Также не следует забывать, что всему этому не было бы, если не будем учесть та великую мощь и богатую правовую, политическую и религиозную опыт Первого и Второго Рима, которые не только привлекали внимание России к этим наследиям, но и как новый пласт политического и правового развития русского общества способствовали к дальнейшему сохранению старой цивилизации в новых условиях с учетом интересов народов России.

Тойнби А. отмечает, что русские (правильнее было бы отметить первоначально религиозные лидеры и политическое руководство России – М.М.) хорошо понимали, на что они претендовали. В письме старца псковского Трехсвятительского Елеазарова монастыря монаха Филофея Псковского адресованного Великому князю Московскому Василию III (1479-1533гг, великий князь с 1505г.), ярко выражена смысл отражения Нового Рима: «Церковь древнего Рима пала из-за своей ереси; врата второго Рима – Константинополя – были изрублены топорами неверных турок; но церковь Московии – Нового Рима – блистает ярче, чем Солнце во всей Вселенной... Два Рима пали, но Третий стоит крепко, а четвертому не бывать»[7]. Еще Митрополит Московский Зосима называл Ивана III «новым царем Константином», а Москву - «новым градом Константиновым».

По мнению ряд классических историков опирающиеся при анализе Западно римской империи и Восточно-римской империи обязательно надо брать во внимание то негативное и отрицательное, что прибавило Византия в отношении римской наследии и в последующей к нему прибавил Третий Рим Москва. Например, Тойнби считает, что Византийское государство ограничивая самостоятельность и свободы Восточно-православную Церковь превратило его в одну из подразделений средневекового Восточно-Римского государства. Государство с таким принижением роли религии называют не иначе как тоталитарным. Средневековое византийское тоталитарное государство, вызванное к жизни успешным воскрешением Римской империи в Константинополе, оказало разрушительное действие на Византийскую цивилизацию. Оно было злым духом, который затмил, сокрушил и остановил развитие общества, вызвавшего этого демона[8]. Богатейший потенциал

византийской культуры, попавший в оковы тоталитарного государства, прорывается вспышками самобытности в регионах, лежащих за пределами действенной власти Восточной Римской империи либо в следующих поколениях, появившихся уже после гибели Империи... Русь неохваченное катаклизмами тоталитарного государства благодаря своей отдаленности как новообращенный младенец византийского христианство по иронией судьбы стало наследником Византийской империи. По сведениям западных ученых такая передача заранее было предопределен в пользу восточных держав, а не западных. Но в последующем по мнению западных исследователей с целью концентрации и сохранения политической власти, они (русские) разработали свой вариант тоталитарного государства. Великое княжество Московское стало лабораторией для такого политического эксперимента. По мнению Тойнби склонность к ортодоксальности и вера в предопределении унаследовал Россия от византийского наследия. Таким образом, под углом Византийского наследия с Россией с точки зрения западных ученых мы обнаруживаем общность тех отрицательных фактов, которые имеются как во втором так и в третьем Риме... Возможно оно исходит из того же спора о факте избранности. Согласно названной дискуссии западные или франки искренно верят в том, что они вступают как прямых наследников Израиля, Греции и Рима – наследниками Обетования, за которыми естественно будущее. Византийцы наоборот, считают что они являются наследником Обетования, избранным народом.

Не вникая в глубь спора о народов Обетования считаем нужным смотреть особенностей распространение традиция древнего Рима на Восток и её положительных последствий. Как знаем из истории православие вплоть до VIII века мало чем отличалось от католицизма, государственные учреждения и законодательство долгое время сохраняли черты преемственности с учреждениями и законами древних римлян[9].

В восточной римской империи в центре все управление сосредоточены были вокруг императора. Император как римские императоры первых веков империи управлял страной с помощью сената (совещательного органа по вопросам мира и войны под председательством эпарха-градоначальника столицы (интересным является, то что возвышения должности градоначальника столицы (оно практиковался в средневековой истории народов Средней Азии) и назначение её как руководителя сената и ныне практикуется в

Таджикистане, но относительно признание её как византийского наследия ещё нет прямых доказательств), и государственного совета, работавшего под председательством квестора, ведавшего текущими административными вопросами и осуществлявшего судебные функции, аналогичного государственного совета имело и Парфянское государство. Высшими должностными лицами помимо императора являлись такие служители как: префект (эпарх) столицы, начальник дворца, квестор, две магистратуры армии, два префекта преториев (Малой Азии и Иллирийского претория на Балканах). Что касается должности начальника дворца, такую должность мы обнаруживаем и в государстве Саманидов именованном названием «Хаджиби бузург» и руководящей администрацией Амира Саманидов. В последующем такого органа под разными названиями мы видим во всех государствах кочевых племен Центральной Азии. Особое положение занимали знатоки законов – логофеты. Обожествлялся трон, место императора, его ранг, а не сама личность или династия правителей. Интересным являлось, то что одежда, жилища и даже чернила, которыми пользовался император имели символический священный смысл, образуя составные части государственной культовой обрядности. Такого отношения относительно вещей правителя, в частности относительно чатра амиров, чернила, знамя и т. д. в последующем мы часто встречаемся в правлении Гуридов (XI-XII вв.), Селджукидов (XII-XIII), Хорезмшахов (XII-XIII вв.) и даже Тимуридов (XIV-XV вв.). Речь пока идет об общности государственной организации, относительно параллельности или преемственности этих явлений нужно дополнительное исследование.

Имелось место практика соправительства, правящий император еще при жизни короновал своего наследника, нередко ребенка. Ему присвоили титул цезаря. Такую традицию в последующем мы видим в государственных образованиях Среднего Востока Саманидов, Газнавидов, Селджукидов, Тимуридов и др. только без названий титула цезаря. Несмотря на всестороннюю защиту маленьких соправителей, временные правители, как в Восточной римской империи, так и в Центрально Азиатских странах в средние века лишали многих законных правителей занимать завещанное. И от этого института возрастало немало государственных переворотов. Но практика монархического государственного управления сохраняя этот институт с целью воспитания и обучения молодых принцев привлекало в двор великих мудрецов той эпохи. Великий Низомулмулк являлся воспитанником

такого маленького соправителя Селджукистского султаната. Таким образом, можно отметить, что более подробное анализ управления Восточно-римской империи и государственных учреждений средневековых государств Центральной Азии, то есть государств представляющей Центральную Восток явствует о том, что между ними имеется много общего идентичного претендующее на устойчивое взаимосвязь этих правовых и политических культур.

Что касается распространения римского права на Восток то оно также имеет свои особенности. Византия когда начала усваивать римское правовое наследие, римское право прожил эпохи постклассическую. В странах от Северной Африки до Закавказья и от Балкана до Сирии и Месопотамии большая часть населения говорила не на латинском, а на греческом, арабском, армянском и других языков. Их политическая традиция и правовые обычаи оказывали реальное воздействие на усвоение и рецепировании римского права на Восток. Не без основания исследователь Е.Э. Липшиц эту рецепцированную римскую праву познал как Византийское право[10].

После Юстиниановской кодификации, где право было очищено и собранно из всего древнеримского права в дигестах[11], последующее развитие византийского права с методом расширенного толкования римских источников права бурно развивалось. Законы Эклога (726г.), О земли (VIII-IXвв.), Морской Закон-Родосский закон (VIIв.), Моисеев закон, Василики(886-889), Прохирон. Исагого являлись ярчайшим примером синкретизации развитых институтов Римского права с местным обычно традиционным правом. Шла эволюция и рецепция римского права на Восток, где ее гибкость и либеральность сквозь все политические и религиозные трудности, выживая и развивая в совершенно иных обстоятельствах отдал новому могущественному государству Византии, то что обеспечил его славу и мощь во всем пространстве Востока. Римляне вопреки теории запада не только выбирали Византии и народов Востока в качестве приемника, что фактически уклонил планку богоизбранного народа в сторону Востока и рус, но и предоставили им в наследство ту величественное воплощенное в разуме право. В последующем Восток частично обогащая её духовно- религиозными источниками и обычно традиционным правом дал ей возможность развиваться в совершенно иных обстоятельств. Отголоски этого права медленно но устойчиво поэтапно были переданы и на Средний Восток и в Центральной Азии. Почвой такого перехода по нашему еще возлагал нашествие

Ахеменидов на Запад и Александара Македонского на Восток, их столкновение являлось почвой соприкосновения целых культур и цивилизаций в результате которых шли не только процесс познания но и процесс развития этих образований. Александр привел немало институтов государственного управления Запада на Восток, которые были развиты Греко бактрийскими царствами Центральной Азии. Также периодическое нахождение Малой Азии, Сирии, Египта и Балкан во владение Восточно римское империи, где межгосударственным языком служил греческий язык, и позже перехода многих из этих краёв под влияние ислама, являются устойчивым полем ассимиляции не только народов этих регионов но в какой то мере смещением и синкретизацией право Рима с восточными обычно традиционным и религиозным правом.

Конечно, немало еще темных страниц истории немало еще неопознанные факты, которые не позволяют нас говорит о том, что дорога наших предков какими универсальными и разумными не были бы они не могли быть односторонне и их нельзя предоставлять без влияний других соседних цивилизаций. Точно также Восток без Запада и Запад без Востока никогда не могли быть бы такими какими они ест, и какими мы их познаем. Правильно и научно обоснованно сказал наш Президент Эмомали Рахмон, что «Восток и Запад две берега одной реки»[12]. А развитые культуры, великие правовые системы, величайшие идеи и человеколюбия в них это и ест мосты строенные нашими предками соединяющие два берега этой реки. Даже тщательное обследование истории явствует, что войны, конфликты и враждебные соприкосновение представителей этих берегов в отчасти служило как мосты преемствования, но односторонний подход, мания величия и отрицания культур и цивилизаций других, как преграды и отдаление берегов никогда не могли служить во благо человечества. Римское право и её традиция и отголоски на Востоке несомненно есть одно из священных мостов истории человечества, которое не только служило Западу, но и многое полезное предоставило народам Востока. *Через таких мостов настолько народы сблизилась, что в отдельных случаях ныне трудно познать, что от Запада и что от Востока. Если первоначально мы спорили относительно принадлежности волчицы кормящих детей в пользу Рима или Согда, то теперь осознали, что это наше общее достояние, которое не должно служить предметом раздора и расхождений, искомым заветом такого явления, бесспорно является объединяющий фактор. Теперь неважно для нас оно откуда,*

важен то оно встречается как в странице нашей, так и вашей истории, что свидетельствует о связи и общности наших предков. И оно нас тесно связывает и предоставляет нам возможность гордиться им. А это достаточно, для того, чтобы мы вместе изучали историю, совместно создавали настоящую и имели возможность предоставить будущим поколениям что-то общее объединяющее, наподобие этой волчице. Поэтому я считаю, что наша основная задача сегодня видеть, познать и дать другим понимать суть, сущность этих взаимодополняющих ценностей цивилизаций, которые способны открыть путь диалога и взаимопонимания. В этом ракурсе большой рол и значение сыграл Коллоквиум романистов и многоуважаемый профессор Каталано, за что ему большое спасибо.

[1] ФУСТЕЛЬ – ДЕ КУЛАНЖ, *Древняя гражданская община*. М., 1895. 341-342.

[2] Троянское происхождения Рима было общепринятым мнением издревле. Один древний порицатель, в одном порицании относящемся ко второй Пунической войне давал римлянину прозвание троянин. Тит Ливий, XXV, 12.

[3] ГРАФСКИЙ В.Г., *Всеобщая история права и государства*. М., 2002. 171.

[4] ТОЙНБИ А., *Цивилизация перед судом истории*. Пер. с английского. Под ред. д.и.н. проф. В.И. Уколовой и к.и.н. Д.Э. Харитоновича. М., 2003. 315.

[5] ГРАФСКИЙ В.Г., *Всеобщая история права и государства*. М., 2002. 220.

[6] ТОЙНБИ А., *Указ. раб.* 372-374.

[7] ТОЙНБИ А., *Указ. раб.* 373.

[8] ТОЙНБИ А., *Указ. раб.* 380.

[9] ГРАФСКИЙ В.Г., *Всеобщая история права и государства*. М., 2002. 224.

[10] ЛИПШИЦ Е.Э., *Право и суд в Византии в IV- VIII вв.* Л. 1976.

[11] *Памятники Римского права. Законы XII таблиц, Институции Гая, Дигесты Юстиниана*. М., 1997. 157-572.

[12] Рахмон Э. Суханронии Президенти Љумњурии Тољикистон, дар вохурӣ бо аъли зиёи мамлакат. Аз 19 марти соли 2008.

Machkam Machmudov

Accademia delle Scienze del Tagikistan

Abdurachim Chalikov

Università Statale Nazionale del Tagikistan, Dušanbe

**DIFFUSIONE E MOMENTI CHIAVE
DELL’AFFERMAZIONE DELLA TRADIZIONE
ROMANA IN ORIENTE*****I**

Fustel de Coulanges cercando di scoprire i segreti della grandezza del popolo romano già alla fine del XIX secolo, è giunto a questa semplice, ma geniale conclusione: «Questo grande evento si spiega tuttavia semplicemente con le ragioni comuni che determinano il corso di tutte le cose umane. La saggezza romana consisteva, come qualunque saggezza, nello sfruttare le circostanze propizie che le si presentavano»[1]. Ed effettivamente è stato così. Altrimenti fra migliaia di comunità greche ed italiane, la comunità arrivata da Troia[2] con Enea, sacerdote e fondatore, non avrebbe potuto sottomettere il mondo.

La storia conosce non poche civiltà, ma quella romana a ragione di molteplici fattori si distingue in modo particolare da tutte le altre. Storici, politologi, filosofi, giuristi ed altri scienziati spiegano questa particolarità a modo proprio. In qualità di giuristi, vogliamo concentrare l’attenzione e le osservazioni degli ascoltatori sul fondamento giuridico di questa grandiosa formazione statale senza approfondire i problemi e le motivazioni delle concezioni indicate. Lo Stato romano attraverso le tre forme di governo ed organizzazione del regno, della repubblica e dell’Impero, ha avuto più o meno una durata di 12 secoli, ed ha donato al mondo ed anche all’Oriente non pochi valori. Una tale stabilità e longevità sono caratteristiche della civiltà egiziana e di quella romana. Se la civiltà egiziana, grazie alla potenza e alla forza dei faraoni, alla solida dottrina religiosa degli antichi egizi e all’assenza di grandi e forti imperi nemici, riuscì a resistere alle contrarietà della storia e alle altre civiltà, una tale fermezza, stabilità e longevità dello Stato romano, quando sia

in Oriente sia in Occidente crescevano contemporaneamente altre civiltà, sono state determinate sicuramente da altri fattori. Fra questi fattori, aveva certamente un ruolo sostanziale un ben elaborato sistema giuridico, che conosceva il meccanismo di ripartizione dei diritti e delle libertà e che era flessibile nel riconoscere le varie possibilità in ogni concreto caso giuridico. Questa giurisprudenza nonostante il difficile cammino, la complessità dell'epoca e le contrarietà della storia, si è sempre mossa in direzione della giustizia, della verità, e si è sempre basata sulla ragione umana e sugli interessi della società. In questo si trova a nostro avviso la ragione della longevità dello Stato romano.

Questo non è tutto. Con la disgregazione della civiltà romana, i valori giuridici, le tradizioni della regolamentazione giuridica e gli istituti dell'amministrazione statale sono stati tramandati ai suoi successori in tutte le periferie di questo grandioso Stato. In particolare ciò è avvenuto soprattutto attraverso l'Impero romano d'Oriente – Bisanzio. Gli storici del diritto a ragione affermano che i limiti cronologici della storia del diritto romano sono significativamente più ampi dei limiti cronologici dello Stato e comprendono, in primo luogo, il periodo dei 12 secoli, che va dal governo dei re datato a partire dall'anno della fondazione di Roma (753 a.C.) fino alla sua caduta in seguito all'invasione barbarica del 476 a.C., in secondo luogo, il periodo di mille anni legato all'ascesa, alla fioritura e alla decadenza dell'Impero romano d'Oriente (con capitale Costantinopoli) e all'evoluzione del diritto nel quadro della storia di questo Impero[3] (più tardi chiamato bizantino). Così il diritto romano continuò ad essere la fonte della regolamentazione dei rapporti sociali in tutti gli spazi del continente Euroasiatico. I suoi echi e i suoi meccanismi universali di regolamentazione giuridica sono successivamente arrivati ai nostri tempi e sono serviti da base per la creazione del celebre codice francese di Napoleone del 1804. Sull'universalità di questo sistema giuridico si sono espressi successivamente sia i sostenitori della scuola giuridica storica del diritto, sia i normativisti e perfino i marxisti l'hanno menzionata con toni positivi.

II

Durante il periodo di decadenza dell'Impero romano d'Occidente e di ascesa dell'Impero romano d'Oriente e nel periodo in cui si formavano nuovi Stati nella zona dell'Eurasia, l'influenza delle antiche culture giuridiche è stata molto significativa. La cultura giuridica cinese, indiana, zoroastriana e

romana, come focolai di civiltà non sopite, hanno arricchito con mezzi giuridici e tradizioni le amministrazioni delle nuove formazioni statali. Oltre che dall'Impero bizantino, gli echi della cultura giuridica romana erano percepiti dalla Cina, dall'India, dall'Impero di Kushan, dal regno dei Parti e dall'Impero Sassanide. In generale il diritto romano come militante esperienza di regolamentazione giuridica dei popoli antichi si è gradualmente diffuso in Oriente attraverso le vie commerciali, flussi migratori e la conquista di territori. La vera natura della città degli Stati dell'Impero romano, la *civitas* romana, a differenza della polis greca, era predisposta soprattutto a risolvere non le questioni culturali e sociali, ma piuttosto quelle espansionistiche, la qual cosa ha inciso in maniera determinante non solo sulla comprensione da parte dei romani dei propri diritti e doveri, ma ha contribuito all'imposizione e alla diffusione delle loro tradizioni. La presa di coscienza dell'opposizione degli interessi della comunità romana con gli interessi dei popoli sottomessi all'organizzazione statale romana ha creato il terreno per la conoscenza e la divisione del diritto pubblico e privato, e nel momento dell'espansione dell'Impero in Oriente, ha creato il fondamento per un diritto dei vinti e dei vincitori. Nonostante lo spostamento dei confini di Roma da Troia verso Oriente, la sincretizzazione e la fusione della tradizione dell'amministrazione e della regolamentazione dei sottomessi e dei conquistatori procedevano gradualmente.

E' caratteristico che l'assimilazione e la rielaborazione dell'eredità giuridica romana verso nuovi orizzonti, non ha portato alla liquidazione degli istituti giuridici costituitisi storicamente, e il diritto tradizionale per lungo tempo ha coesistito con il nuovo diritto *recepto*. Prese avvio un forte, ma pacifico processo di sincretizzazione e di assimilazione dei valori giuridici di diverse culture giuridiche antiche. Ma l'eredità giuridica romana nella maggior parte dei casi fu l'elemento catalizzatore fondamentale di queste trasformazioni giuridiche. La tradizione amministrativa della città delle polis greche e delle *civitates* romane si incontrava non solo con l'Impero romano d'Oriente, ma a seguito di brevi contatti tra antiche culture e di scontri delle civiltà, si incontrava anche nelle profondità degli spazi asiatici. Le polis dei Parti e di altri principati dell'Asia centrale sono una dimostrazione di quanto detto.

III

E' interessante il fatto che la diffusione della tradizione romana dalla prima Roma verso la seconda, Costantinopoli, e da quest'ultima alla terza Roma, Mosca, caratterizza un movimento ondulatorio dell'influenza politica, culturale e giuridica unitaria di un'unica civiltà che aveva in una certa misura obiettivi comuni, valori universali, stessi interessi in epoche storiche che si susseguivano velocemente. Tale movimento ed espansione della cultura politica romana è caratterizzato non solo dalla continuità della regolamentazione giuridica e dalle tradizioni amministrative, ma anche dal tentativo di riprodurre le passate glorie dei grandi imperatori romani ad ogni nuovo regime politico ed ad ogni cambio dinastico in cui i governatori agivano nel forte riflesso degli atti politici dei predecessori. Tale imitazione giuridica e politico-militare, sotto la spinta del fattore religioso, servì da base per la rinascita della seconda e della terza Roma. Una tale imitazione e una salda continuità in momenti storici coincidenti portò alla ripetizione della tradizione e delle imprese storiche. Era evidente non la ripetizione, ma la combinazione degli elementi che storicamente si ripetono. Il processo storico testimonia che la pace universale stabilita da Augusto nella prima Roma lungo le rive del Tevere, venne stabilita da Costantino nella seconda Roma lungo le rive del Bosforo; quando l'Impero di Costantinopoli dopo la triplice caduta e rinascita nei secoli VII, XI e XIII dell'era cristiana- si sottomise agli infedeli turchi nel 1453, lo scettro passò alla Terza Roma, Mosca, il cui Impero, come predetto, sarebbe stato eterno. Giustamente nota A. Toynbee che: «Mosca in qualità di erede della potenza romana ha ereditato anche le conquiste dei greci, predecessori di Roma; e come se non bastasse, essa era anche baluardo scelto da Dio della grande religione straniera, il cristianesimo, accolto dal mondo greco-latino nella speranza di una rinascita spirituale. Mosca era quindi erede della Grecia, di Roma e di Cristo, e attraverso Cristo, del popolo eletto da Dio, Israele. La vocazione di Mosca appariva agli occhi dei moscoviti tanto convincente quanto unica»[4]. Essa era legata con nodi politici e giuridici ai grandi imperatori romani e alle tradizioni giuridiche romane, e nello spirito godeva della dottrina cristiana e scientificamente cercava una base d'appoggio nei filosofia e nella tradizione amministrativa greca.

Come giustamente nota V.G. Grafskij questo indirizzo di sviluppo della tradizione cominciò già nella fase iniziale dell'espansione dell'Impero romano. Dell'elaborazione della cultura giuridica dell'Europa occidentale si occupavano principalmente le tribù dei Germani e i regni da loro fondati.

Tuttavia per la costruzione del nuovo edificio della cultura fu usato sia il materiale vecchio (dell'antica Roma) sia il materiale nuovo, quello proprio alle comunità germaniche e all'alto feudalesimo. Il cristianesimo[5] divenne custode *sui generis* dell'antica cultura linguistica e giuridica, nonché un'importante forza di integrazione, sia qui, sia in Europa orientale (Bisanzio, Antica Rus').

Le particolarità del passaggio della tradizione romana alla Rus'. I russi nel X secolo hanno volontariamente ripreso da Bisanzio il cristianesimo ortodosso orientale. L'accettazione volontaria del cristianesimo è testimonianza di una scelta consapevole a favore della fede cristiana rispetto alle altre religioni esistenti che avrebbero potuto scegliere. Per i russi una fede alternativa sarebbe stata quella giudaica, che già all'inizio dell'VIII secolo era stata abbracciata dai Khazari della steppa, o l'islam che si era fortemente diffuso fra le tribù dei bulgari del Volga. Ma la scelta dei russi cadde consapevolmente dalla parte di Bisanzio a favore del cristianesimo. Dopo la presa di Costantinopoli da parte dei turchi nel 1453 e la scomparsa degli ultimi baluardi dell'Impero romano d'Oriente, il principato di Mosca, che era stato il caposaldo della lotta del cristianesimo ortodosso russo sia contro i musulmani e sia contro i cattolici, timidamente e senza eccessivo rumore fece proprio il retaggio bizantino. Il principato moscovita appariva uno stato ortodosso centralizzato non solo al suo interno, ma anche a livello internazionale, e attirava l'attenzione e speranze poiché si ergeva a difensore della cultura del cristianesimo e del ricchissimo retaggio dell'Impero bizantino e quindi anche della tradizione della cultura giuridica romana. Nel 1472 il Gran principe di Mosca Ivan III aveva sposato Sofia Paleologo, nipote dell'ultimo detentore greco della corona dell'Impero romano d'Oriente a Costantinopoli. Nel 1547 Ivan IV il Terribile fu incoronato zar ovvero imperatore romano d'Oriente. All'ultima tappa della continuità della tradizione romana orientale si giunse nel 1589 quando il metropolita di Mosca ottenne l'indipendenza e il titolo di patriarca[6]. Così, *de facto*- la diffusione della tradizione romana in Oriente fu sancita giuridicamente con la creazione e l'approvazione di una serie di documenti giuridici che promulgavano questa continuità- *de iure*.

Ci sembra inoltre che l'idea di Mosca-Terza Roma a quell'epoca sia stata insistentemente propagandata dai gerarchi religiosi russi. Sebbene si percepissero sempre più anno dopo anno in quell'epoca i fattori politici, giuridici e religiosi dello sviluppo del retaggio e della tradizione romana in Oriente, i più attivi fra i rappresentanti dei vari strati della gerarchia erano i metropoliti e i monaci della Russia di quel tempo. Essi portando avanti questa

missione religiosa non hanno mai dimenticato l'Impero romano d'Occidente e l'Impero romano d'Oriente e il loro ruolo di sostenitori del cristianesimo. Proprio per questo motivo rivolgendosi ai governanti, essi definivano sempre più spesso Mosca, Terza Roma, che aveva fatto suo il compito internazionale di difesa e di sviluppo della religione. Certamente la classe dirigente della Russia di allora, a parte tutto, attraverso questa idea riuscì a realizzare con successo anche altri obiettivi sociali, politici e internazionali. Inoltre non bisogna dimenticare che tutto ciò non sarebbe stato possibile se non si fosse considerata la grande potenza e la ricca esperienza giuridica, politica e religiosa della Prima e della Seconda Roma, le quali non solo hanno attirato l'attenzione della Russia verso il proprio retaggio, ma come nuovo elemento dello sviluppo politico e giuridico della società russa, hanno contribuito all'ulteriore conservazione della vecchia civiltà in nuove condizioni tenendo conto degli interessi dei popoli della Russia.

Toynbee nota che i russi (sarebbe più corretto segnalare che inizialmente si era trattato dei gerarchi religiosi e della classe dirigente politica della Russia- M.M.) capivano bene ciò rivendicavano. Nella lettera del monaco Filofej del monastero Elazarov di Pskov, indirizzata al gran principe di Mosca Vasilij III (1479-1533, gran principe dal 1505), è chiaramente espresso il senso dell'immagine della nuova Roma: «La Chiesa dell'antica Roma è caduta a causa della sua eresia; le porte della seconda Roma, Costantinopoli, sono state abbattute dalle armi dagli infedeli turchi; ma la Chiesa della Moscovia, la nuova Roma, splende più del Sole in tutto l'ecumene ... le due Rome sono cadute, ma la Terza sta salda, e una quarta non ci sarà»[7]. Già il metropolita di Mosca, Zosima, chiamava Ivan III "nuovo imperatore Costantino", e Mosca "la nuova città di Costantino".

IV

Secondo l'opinione di una serie di storici classici, che si basano sull'analisi dell'Impero romano d'Occidente e dell'Impero romano d'Oriente, bisogna necessariamente tenere in considerazione anche gli aspetti negativi dovuti alla recezione dell'eredità romana da parte di Bisanzio e successivamente da parte di Mosca Terza Roma. Per esempio, Toynbee ritiene che lo Stato bizantino, limitando l'autonomia e la libertà della Chiesa ortodossa d'Oriente, l'aveva trasformata in una parte dello Stato romano d'Oriente medievale. Uno Stato in cui il ruolo della religione è così sottomesso è definito totalitario. Lo Stato totalitario bizantino medievale,

portato alla vita con la rinascita dell'Impero romano a Costantinopoli, esercitò un'influenza distruttiva sulla civiltà bizantina. Si trattò di uno spirito malvagio che offuscò, distrusse e arrestò lo sviluppo della società che aveva richiamato questo demone[8]. Il ricchissimo potenziale della cultura bizantina, bloccato dalle catene dello Stato totalitario, prorompe in scoppi di originalità in regioni situate oltre i confini del potere dell'Impero romano d'Oriente o nelle ultime generazioni apparse già dopo la caduta dell'Impero ... La Rus', che non è stata colpita dai cataclismi dello Stato totalitario, grazie alla sua lontananza, come un neofita della cristianità bizantina, per ironia della sorte è diventata l'erede dell'Impero bizantino. Secondo le notizie degli studiosi occidentali, tale trasmissione all'inizio era stata predestinata alle potenze orientali e non occidentali. Ma successivamente secondo l'opinione dei ricercatori occidentali al fine di concentrare e custodire il potere politico, essi (i russi) elaborarono una propria variante dello Stato totalitario. Il gran principato moscovita è divenuto il laboratorio per questo esperimento politico. Secondo Toynbee la Russia ereditò da Bisanzio l'inclinazione all'ortodossia e la fede nella predestinazione. In tal modo sotto l'angolazione dell'eredità bizantina in Russia, dal punto di vista degli studiosi occidentali, noi troviamo la comunanza di quei fattori negativi che si hanno sia nella seconda che nella terza Roma ... è possibile che ciò derivi da quello stesso dibattito sull'elezione. Conformemente al citato dibattito, gli occidentali o franchi credono sinceramente nel fatto che essi siano i diretti discendenti di Israele, della Grecia e di Roma ... discendenti della Terra promessa, naturali portatori del futuro. I bizantini al contrario pensano di essere loro i discendenti della Terra promessa, il popolo eletto.

V

Senza approfondire questo dibattito sui popoli della Terra promessa, riteniamo necessario guardare le particolarità della diffusione della tradizione dell'antica Roma in Oriente e le sue conseguenze positive. Come sappiamo dalla storia, l'ortodossia fino all'VIII secolo si differenziava poco dal cattolicesimo, le istituzioni statali e la legislazione per molto tempo avevano conservato le tracce della continuità con le istituzioni e le leggi degli antichi romani[9].

Nell'Impero romano d'Oriente tutta l'amministrazione era concentrata intorno alla figura dell'Imperatore. L'imperatore, come gli imperatori romani dei primi secoli dell'Impero, guidava il Paese con l'aiuto

del senato (organo consultivo sulle questioni della pace e della guerra presieduto da un prefetto-governatore della capitale). E' interessante il fatto che l'ascesa della carica di governatore della capitale (che è esistita nella storia medievale dei popoli dell'Asia centrale e la sua nomina a capo del senato esiste anche adesso in Tagikistan, ma circa il riconoscimento che si tratti di un'eredità bizantina non ci sono ancora testimonianze dirette), e il consiglio statale, che agiva sotto la presidenza del questore tra le cui competenze rientravano le questioni amministrative correnti e le funzioni giudiziarie. Anche lo Stato dei Parti aveva un consiglio statale analogo.

Accanto alla figura dell'imperatore c'erano anche altre cariche ufficiali quali: il prefetto (eparca) della capitale, il capo di palazzo, il questore, due magistrature dell'esercito, due prefetti pretori (dell'Asia minore e della pretura illirica nei Balcani). Per quanto riguarda la carica di capo di palazzo, tale carica la rileviamo anche nello stato dei Samanidi sotto il nome "Chadzhibi buzurg" e che dirigeva l'amministrazione di Amir dei Samanidi. Successivamente ritroviamo questo organo con diversi nomi anche in tutti gli stati delle tribù nomadi dell'Asia centrale. Una particolare posizione era occupata dai conoscitori delle leggi- i logofeti. Veniva divinizzato il trono, luogo dell'imperatore, il suo rango, ma non la sua stessa persona o la dinastia dei governanti. E' interessante come l'abbigliamento, l'abitazione e perfino l'inchiostro che venivano utilizzati dall'imperatore avevano un significato simbolico e sacro e formavano la parte integrante della ritualità del culto statale. Una tale visione delle cose dell'imperatore, in particolare in riferimento all'inchiostro, alla bandiera etc., si ritrova spesso nel governo dei Guridi (XI-XII sec.), dei Seldzhukidi (XII-XIII), dei Choresmshachi (XII-XIII sec.) e perfino dei Timuridi (XIV-XV sec.). Si tratta per il momento di comunanza dell'organizzazione statale, e per quanto riguarda il parallelismo e la continuità di questi fattori sono necessarie ulteriori ricerche.

Si riscontra la pratica del cogoverno, l'imperatore in carica ancora in vita incoronava il suo erede, non di rado un bambino. Gli veniva conferito il titolo di cesare. Tale tradizione si ritrova successivamente anche nelle formazioni statali dei Samanidi medio orientali, dei Gaznavidi, dei Seldzhukidi, dei Timuridi e altri, ma senza il titolo di cesare. Nonostante i cogovernanti venissero difesi, i governanti temporanei, come nell'Impero romano d'Oriente anche nei paesi dell'Asia centrale, nel Medioevo impedivano a molti governanti legittimi di occupare la carica che gli spettava. Questo istituto causava non pochi colpi di stato. Ma la pratica dell'amministrazione statale monarchica, conservando questo istituto allo scopo di formare ed educare i giovani principi, attirava a palazzo i grandi

saggi di quell'epoca. Il grande Nizomulmulk era il precettore del piccolo cogovernante del sultanato di Seldzhukidi. Così, si può dire che un'analisi più dettagliata dell'amministrazione dell'Impero romano d'Oriente e delle amministrazioni statali degli Stati medievali dell'Asia centrale, cioè degli Stati rappresentanti l'Oriente centrale, rileva che essi hanno molte cose in comune. Ciò rivela una salda correlazione di queste culture giuridiche e politiche.

VI

Per quanto riguarda la diffusione del diritto romano in Oriente anche esso ha le sue particolarità. Quando Bisanzio iniziò ad assimilare il retaggio giuridico romano, il diritto romano si trovava nell'epoca post-classica. Negli Stati del territorio che va dall'Africa del Nord fino al Caucaso e dai Balcani alla Siria e alla Mesopotamia, una grande parte della popolazione parlava non in latino, ma in greco, arabo, armeno e altre lingue. La loro tradizione politica e le consuetudini giuridiche esercitarono una reale influenza sull'assimilazione e sulla recezione del diritto romano in Oriente. Non senza fondamento il ricercatore E.E. Lipshic ha considerato questo diritto romano recepito come diritto bizantino[10].

Dopo la codificazione di Giustiniano, che aveva depurato e raccolto nei *Digesta*[11] tutto il diritto romano antico, il diritto romano, con il metodo del dettagliato commento delle fonti romane del diritto, si sviluppò tempestosamente. L'Ecloga (726), i Basilici (886-889), il Prochiron, etc. sono stati gli esempi più fulgidi della sincretizzazione degli istituti di diritto romano con il diritto tradizionale locale. Era in corso l'evoluzione e la recezione del diritto romano in Oriente dove la sua flessibilità e liberalità superava tutte le difficoltà politiche e religiose, e si sviluppava in condizioni completamente differenti dando al nuovo potente stato bizantino una garanzia di gloria e potenza in tutto l'Oriente. I Romani nonostante le teorie occidentaliste non solo avevano scelto Bisanzio e i popoli orientali come luogo di recezione, cosa che di fatto aveva localizzato il popolo eletto in Oriente e nella Rus', ma gli avevano lasciato in eredità quel grandioso diritto. Successivamente l'Oriente, arricchendo in parte questo diritto con fonti spirituali e religiose e con il proprio diritto tradizionale, gli diede la possibilità di svilupparsi in circostanze completamente differenti. Gli echi di questo diritto, lentamente ma stabilmente per gradi, furono trasmessi anche in Medio Oriente e in Asia centrale. A nostro avviso servì da fondamento a questa

trasmissione anche l'invasione degli Achmenidi in Occidente e di Alessandro il Macedone in Oriente. Il loro scontro favorì il contatto di intere culture e civiltà da cui derivò non solo il processo di conoscenza ma anche il processo di sviluppo di queste formazioni. Alessandro introdusse non pochi istituti dell'amministrazione statale dell'Occidente in Oriente, che si svilupparono nei regni dell'Asia centrale. Inoltre la periodica sottomissione dell'Asia minore, della Siria, dell'Egitto e dei Balcani da parte del potere dell'Impero romano d'Oriente, la cui lingua di stato era il greco, e dopo il passaggio di molte di queste zone sotto l'influenza dell'Islam, fece sì che diventassero terre fertili dell'assimilazione non solo per i popoli di queste regioni, ma in qualche misura anche della mescolanza e della sincretizzazione del diritto romano con il diritto orientale tradizionale religioso.

VII

Certamente molte sono ancora le pagine oscure della storia e molti sono ancora i fatti inspiegabili che non ci permettono di dire che i nostri antenati, seppur capaci di ragionare in termini di universalità, non possono essere considerati unilateralmente e non sarebbe possibile immaginarli senza le influenze delle altre civiltà vicine. Certamente sia l'Oriente senza Occidente sia l'Occidente senza Oriente non sarebbero mai potuti essere come sono e così come noi li conosciamo. In modo corretto e scientificamente fondata ha parlato il nostro presidente Emomali Rachmon, che ha detto: «l'Oriente e l'Occidente sono due rive dello stesso fiume»[12]. Lo sviluppo della cultura, i grandi sistemi giuridici, le nobili idee e l'amore per il prossimo sono i ponti costruiti dai nostri antenati tra le due rive di questo fiume. Perfino un'accurata indagine della storia mette in evidenza che le guerre, i conflitti e gli scontri militari tra i rappresentanti di queste due rive sono in parte serviti da ponti per la continuità, invece l'approccio unilaterale, la mania di grandezza e la negazione delle altre culture e civiltà sono ostacoli che allontanano le due rive e che non sono mai serviti al bene dell'umanità. Il diritto romano e le sue tradizioni ed echi in Oriente indubbiamente sono i sacri ponti della storia dell'umanità che hanno aiutato l'Occidente e da cui anche i popoli dell'Oriente hanno tratto molta utilità. Attraverso questi ponti i popoli si sono così avvicinati che in alcuni casi è difficile capire cosa proviene dall'Occidente e cosa dall'Oriente. Se in passato inizialmente abbiamo discusso circa le origini romane o sogdiane della lupa che allatta i bambini, ora abbiamo compreso che si tratta del nostro patrimonio comune, che non

deve essere oggetto di discussione e di divergenza, ma che è indubbiamente un fattore di unione. Ora è indifferente per noi quale sia la sua origine, ma è importante il fatto che si trovi sia nella nostra sia nella vostra storia e che sia testimonianza del legame e della comunanza dei nostri antenati. Questo ci lega fortemente e ci dà la possibilità di esserne orgogliosi. Ciò è motivo sufficiente per studiare insieme la storia passata e per creare insieme quella presente e per dare alle generazioni future un elemento comune che ha le sembianze di questa lupa. Per questo io ritengo che il nostro odierno e principale obiettivo sia vedere, conoscere e dare agli altri la possibilità di comprendere la sostanza di questi valori della civiltà che ci completano a vicenda e che possono aprire la via al dialogo e alla comprensione reciproca. Sotto questo punto di vista un ruolo importante e significativo lo ha avuto il Colloquio dei romanisti[13] e l'illustre Professore Catalano e di questo lo ringraziamo.

* Traduzione dalla lingua russa di Anna Caruso.

[1] FUSTEL DE COULANGES, *Drevnaja grazhdanskaja obshina*, Moskva 1895, 341-342.

[2] L'origine troiana di Roma era un'opinione universalmente accettata fin dai tempi più antichi. Un antico censore in una censura relativa alla seconda guerra punica chiamava "troiano" un romano. Tito Livio, XXV, 12.

[3] V.G. GRAFSKIJ, *Vseobshaja istorija prava i gosudarstva* [Storia universale del diritto e dello stato], Moskva 2002, 171.

[4] A. TOYNBEE, *Civilizacija pered sudom istorii* [Civiltà di fronte al giudizio della storia]. Trad. dall'inglese a cura del Dott. in Scienze storiche Prof. V.I. Ukolova e del candidato in Scienze storiche D.E. Charitonovich, Moskva 2003, 315.

[5] V.G. GRAFSKIJ, *Vseobshaja istorija prava i gosudarstva* [Storia universale del diritto e dello stato], Moskva 2002, 220.

[6] A. TOYNBEE, *Op. cit.*, 372-374.

[7] A. TOYNBEE, *Op. cit.*, 373.

[8] A. TOYNBEE, *Op. cit.*, 380.

[9] V.G. GRAFSKIJ, *Vseobshaja istorija prava i gosudarstva* [Storia universale del diritto e dello stato], Moskva 2002, 224.

[10] E.E. LIPSHIC, *Pravo i sud v Bizantii IV-VIII* [Diritto e processo a Bisanzio nei IV-VIII sec.], Leningrad 1976.

[11] *I monumenti del diritto romano. Le leggi delle XII tavole, le Istituzioni di Gaio, il Digesto di Giustiniano*, Moskva 1997, 157-572.

[12] Э. Рахмон, Суханронии Президенти Љумњурии Тољикистон, дар вохурї бо аъли зиёи мамлакат, Аз 19 марти соли 2008.

[13] *X Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia*, Dushanbe 19-21 ottobre 2005, Dushanbe 2007.

Parte quarta
Impero e Stati

Franco Cardini

**Istituto italiano di Scienze Umane
Firenze**

L'IMPERO E GLI IMPERI

I

Il termine “impero” è ormai entrato nel lessico storico, antropologico, giuridico e politologico nei sensi di “suprema autorità”, “massimo potere”, “predominio”, “supremazia riconosciuta”: il che, associato ai malintesi generati dall’abuso della parola “imperialismo”, che lessicalmente le è affine ed etimologicamente ne è derivata ma che semanticamente ne è lontana, non manca di generare equivoci e confusioni.

Ad evitar il loro perpetuarsi, è opportuno sottolineare come, di per sé, la parola “impero” designa un complesso di significati e di valori storici che vanno riferiti essenzialmente ed esclusivamente, su un corretto piano storico, all’impero romano; e che soltanto in senso analogico per un verso, comparatico per un altro, e quindi con tutta la cautela che ciò comporta, può essere usata a indicare altre esperienze storiche, le quali dovranno volta per volta venir identificate nella loro peculiarità.

II

La prima cosa da fare, parlando del concetto d’Impero e delle varie forme politico-istituzionali di governo che si sono servite di questo nome o che così sono state definite, è quindi procedere a un’accurata distinzione tra quel che la parola designa e le cose che, mediante essa, sono state nel tempo con tale nome designate[1].

La parola latina *imperium* – al di là del suo originario e ristretto significato politico, giuridico e militare – è stata utilizzata, dall’antichità romana in poi, per indicare l’esercizio di poteri sovrani concepito in funzione del *bonum commune*, in una prospettiva di universalità e di ordine pacifico valido per l’intero genere umano e per il suo generale vantaggio[2]. Secondo un celebre passo dell’*Eneide*, missione specifica e quindi funzione propria del popolo romano sono quelle di *regere imperio populos...paci imponere*

mores[3]: ancora nel grande poema di Virgilio, la Forza Divina si esprime dichiarando che ai romani *Imperium sine fine dedi*[4]. E' necessario riflettere attentamente su quel virgiliano *sine fine*, che ha carattere senza dubbio temporale, ma altresì spaziale. L'*Imperium* fatalmente – o, dopo la cristianizzazione, provvidenzialmente - concesso ai romani non conosce né una *finis* nell'ordine degli anni e dei secoli, né *fines* geografici, confini. *Mutatis mutandis*, la definizione virgiliana si adatta splendidamente a quel che negli Stati Uniti si è indicato come il *manifest destiny* della “nazione americana”: un'espressione coniata com'è noto a livello giornalistico e divenuta popolare negli *States* durante il biennio 1846-48 per indicare e qualificar come necessaria e provvidenziale, al tempo della guerra contro il Messico, la funzione di *leadership* statunitense-nordamericana sull'America latina e sull'intero continente già configurata nel 1823 dal “manifesto Monroe”[5].

Tornando al modello romano, appare legittimo intendere a parere di Seneca la *pax Romana* come potenzialmente estesa – e pertanto legittimamente estensibile - all'intero orbe terraqueo, al quale l'impero è in grado di assicurare la pace[6]. Con la *Constitutio Antoniniana* del 212 la cittadinanza romana, vale a dire l'appartenenza a quel *Romanus populus* ch'era il vero e unico depositario dell'*Imperium*[7], si allargò forse a tutti gli abitanti delle regioni fino ad allora soggette, in una coincidenza profonda tra *Urbs* (la Metropoli, Roma) e *Orbs* (il mondo) che annullava la distinzione tra vincitori e vinti e fondava una nuova identità: per quanto in realtà la discussione a proposito della natura, del carattere, della funzione e degli scopi immediati effettivi di quel provvedimento facciano ancor accanitamente discutere gli specialisti.

La cristianizzazione dell'impero, giuridicamente formalizzata da Teodosio I alla fine del IV secolo, comportò un profondo ripensamento del rapporto tra *Imperium* e *pax*, quindi tra l'identità del *cives Romanus* e quella del *Christi fidelis*. Agostino, nel *De Civitate Dei*, riprendeva l'assunto virgiliano in un passo che sarebbe poi stato guida al Dante del *Convivio* e del *De Monarchia*[8]. Nel 441 il vescovo di Roma Leone, cioè papa san Leone I Magno, proponeva una ridefinizione della *pax Romana* come perfettamente identificabile con la *pax christiana*: il che comportava un nuovo senso da conferire alla convergenza tra *pax* e *imperium*, fondata non più sulla forza delle armi, bensì sull'accettazione pacifica dell'*auctoritas* imperiale da parte di tutti i fedeli da una parte e sulla generale e capillare diffusione della fede entro i confini della *res publica* dall'altra.

Il rapporto fra pace e buon governo, destinato a divenir fondamentale anche nel mondo medievale, moderno e contemporaneo e a tradursi, nei documenti imperiali, nell'onniprensente e inscindibile binomio *iustitia et pax* – sempre rigorosamente in quest'ordine di precedenza –, era già stato miticamente postulato da Esiodo, che faceva *Eirene*, la Pace, sorella di *Eunomia*, la Legge Buona e quindi il Buon Governo. Per Agostino, infatti, *Pax* era *Tranquillitas Ordinis*, stabilità di buone e giuste istituzioni: e il grande vescovo d'Ipbona inaugura il suo capolavoro filosofico-politico, la *Civitas Dei*, proprio all'indomani della violazione di Roma da parte del visigoto Alarico, chiedendosi appunto quali errori e quali peccati avesse commesso l'impero per meritare un castigo e un'umiliazione di tale genere. Poiché compito degli imperatori era il mantenimento di *iustitia* e di *pax* ritenute valori inscindibili, una divaricazione tra questi due valori comportava il crollo dell'ordine costituito sotto la loro *auctoritas*. La riflessione agostiniana va messa in confronto – e in contrappunto – con quella del presidente George W. Bush all'indomani del tragico 11 settembre del 2001: se dinanzi alla violazione del centro del mondo antico Agostino si chiedeva quali peccati fossero stati commessi nell'impero per indurre la potenza divina a consentire una tale profanazione, dinanzi alla violazione del *World Trade Center*, il cuore almeno simbolicamente economico dell'America, dell'Occidente e del mondo il presidente si chiedeva, al contrario, quali potessero essere le ragioni per cui dei criminali esterni avevano colpito una nazione libera e virtuosa.

III

Dal concetto d'impero, e dalla storia dell'impero romano, si avviò fin dall'antichità una costante tendenza a definire “imperi” tutte le organizzazioni politico-territoriali di grande ampiezza, caratterizzate dal dominio di un solo sovrano universalmente riconosciuto come tale – o comunque di un soggetto politico dalle caratteristiche sostanzialmente statuali – su una pluralità d'istituzioni pubbliche e di popoli. E' profondamente etnocentrica e cronocentrica – incentrata com'è sul modello della storia romana – l'attitudine, ormai diffusa, a definire “imperi” le grandi civiltà antiche, moderne e contemporanee caratterizzate appunto da un vertice che eserciti un'*auctoritas* universalmente riconosciuta (alla quale può però corrispondere una pluralità di *potestates*) su un insieme di comunità di sudditi tra loro eterogenee; e di ogni impero la storia stabilisce e circoscrive volta per volta i

caratteri di centralizzazione e di livellamento o, al contrario, di rispetto e di mantenimento delle diversità, delle specificità, addirittura dei privilegi accordati o delle libertà conseguite “dal basso”. Siamo quindi soliti parlare ordinariamente, con disinvoltura, di “imperi” egizio, assiro-babilonese, persiano, alessandrino, variamente considerati come precedenti e in qualche misura altresì modelli e antenati dell’impero romano (che si è perpetuato, non dimentichiamolo, nell’esperienza che ordinariamente noi chiamiamo “bizantina”), mentre da esso sono in vario modo derivati, o ad esso si sono ispirati, o ad esso comunque collegati in tempi diversi il cosiddetto “impero romano-germanico”, quello etiope, quello russo; e, per “analogia imperfetta”, consideriamo altresì esperienze imperiali quelle in differenti periodi configuratesi nel mondo centroasiatico (l’impero tartaro” e la relativa *pax mongolica*), nell’India moghul, in Cina, in Giappone, nell’America precolombiana. Ma siamo altresì abituati a denominar “imperi”, anche quelli “coloniali” (come i possessi disseminati delle repubbliche marinare italiane tra XI e XV secolo, addentratasi nel caso di Venezia fin alla fine del XVIII; o ancora gli imperi spagnolo, portoghese, olandese).

Se consideriamo la parola “impero” in un senso più largo e inclusivo, in effetti, possiamo definire tali i sistemi fondati e gestiti dalle molte città-stato e nazioni che dal XII secolo si sono mosse alla conquista del resto del mondo, frattanto battendosi per conseguire l’egemonia le une sulle altre. Un buon esempio di questi “imperi imperfetti”[9] è fornito dalle “città marinare” medievali italiane quali Pisa, Genova, Venezia, che per un paio di secoli, tra il XII e il XIV, dominarono il Mediterraneo. Esse rappresentano un ottimo esempio del modo in cui i commerci e le conquiste si completassero a vicenda: costruirono le loro prime fortune attraverso il commercio accompagnato e alternato alla guerra corsara, quindi stabilirono le loro colonie dov’era loro più utile, nel Tirreno e in Adriatico, e attraverso il loro fondamentale appoggio a quella bislacca impresa che di solito definiamo “prima crociata” e al regno franco di Gerusalemme che ne scaturì si aggiudicarono importanti privilegi in aree strategiche del Mediterraneo orientale, mentre Pisa e Genova si disputavano anche l’egemonia in quello occidentale. Non detenevano certo tutte le caratteristiche di un vero e proprio impero, ma in cambio possedevano un vantaggio unico per quel tempo su tutto il resto del mondo circummediterraneo: avevano flotte in grado di competere con quelle bizantine e musulmane.

Il sistema di colonie che soprattutto Genova stabilì nel Mar Nero rappresentò – mentre, nel Trecento, Pisa e Venezia entravano in crisi a causa del crescere della talassocrazia catalana –un passo avanti in quel tipo di

politica: ma l' "impero" genovese entrò in crisi in rapporto con il crescer dell'importanza di un altro, quello tartaro dell'Orda d'Oro. C'è da chiedersi, non troppo lontano da "tentazioni" ucroniche, come sarebbero andate le cose se Genova e l'Orda d'Oro avessero trovato un equilibrio o stipulato un'alleanza[10]. Tuttavia, come Roberto Sabatino Lopez ha notato con forza e finezza, la "modernità" dell'esperienza e dell'esperimento genovesi consiste nel modo nel quale le forze interne alla città – che possiamo identificare con le famiglie, i *clans*, le corporazioni, le *lobbies* – seppero introdurre i loro privati interessi nel vivo della gestione pubblica della politica, sino a svuotar quasi di senso la natura pubblica del potere della repubblica guadagnandone il completo controllo. La repubblica di Genova, com'è ben esemplificato nelle vicende delle "compagne" medievali e poi del Banco di san Giorgio, costituisce un buon esempio di come un governo possa divenire quel che il vecchio Karl Marx ha definito un "comitato d'affari". Si tratta peraltro di un fenomeno ricorrente nella storia delle società umane. Era già accaduto a Roma, nelle vicende di alcune grandi famiglie senatoriali del I sec. a.C.: e l'impero romano è figlio appunto anche di questo processo di privatizzazione e d'appropriazione del potere pubblico. Tuttavia, ciò è alquanto differente da come ad esempio la repubblica di Venezia o quella delle Province Unite costruirono i loro rispettivi imperi, dal momento che i loro governi – per quanto fondati su una complessa rete di interessi e di differenze e conflitti di tipo finanziario, culturale e politico – non sottoposero mai del tutto la loro natura pubblica agli interessi privati delle loro oligarchie interne, che pur gestivano si può dire in modo esclusivo il potere.

In due distinti casi, poi, un "impero coloniale" ha costituito la base storica per la proclamazione di un vero e proprio "impero istituzionale", caratterizzato dall'instaurazione di un sovrano. Così l' "impero delle Indie" detenuto da Vittoria regina d'Inghilterra che ne cinse la corona nel 1877 e che fu da allora *regina et imperatrix*: va da sé che forte era stata la tentazione, specie negli ambienti aristocratici e militari britannici più strettamente collegati all'esperienza del potere sul subcontinente indiano e al tempo stesso convinti dell'intima superiorità inglese (e "bianca") ma perdutamente innamorati delle tradizioni e della cultura indiane, d'indurre la loro regina a rivendicare *sic et simpliciter* l'eredità "imperiale" dei Gran Moghul; prevalse tuttavia il buon senso, e Vittoria divenne imperatrice d'una nuova realtà politica indiana nella quale *maharaja* e *raja* venivano a formare un organismo istituzionalmente paragonabile e cerimonialmente alquanto simile alla Camera dei Lords. Tale modello fu poi piuttosto impudicamente plagiato – nonostante provenisse dalla "perfida Albione" – del più tardo, ristretto ed

effimero “impero d’Etiopia” fondato nel 1936 alla fine della seconda guerra italo-etioptica, nel quale Vittorio Emanuele III, “re imperatore”, guardandosi bene dal pretendere di appropriarsi in qualche modo dell’antica corona dei *negus neghesti*, adottava insegne appositamente concepite per un’istituzione imperiale nuova rispetto all’antico impero del Leone di Giuda, nella quale i *ras* venivano ad assumere un ruolo simile a quello dei *maharaja* e dei *raja* nell’impero dell’India.

Vanno altresì ricordate esperienze imperiali, o tali dalla storiografia occidentale definite, ciascuna delle quali può esser considerata istituzionalmente e geneticamente *sui generis*: come quella turco-ottomana che adottò per il sultano il titolo imperiale di conio persiano di *padishah* e che almeno dai tempi di Solimano il Magnifico, vale a dire dal pieno Cinquecento, pretese di atteggiarsi ad erede dell’impero bizantino (e difatti il mondo musulmano conosce il sultano Solimano come *al-Kanuni*, il restauratore del *Canon* giustiniano); e quella persiana moderna safawide e qajar, fondata sull’attesa sciita della rivelazione dell’ “Imam nascosto” ma al tempo stesso sulla pretesa di rivendicazione delle esperienze achemenide, arsacide e sasanide (mentre, a partire dagli Anni Venti del secolo scorso, l’impero iraniano di Reza Shah e poi di suo figlio Mohammed Reza Pahlevi si sarebbe orientato su un “uso della storia” d’impronta decisamente neoachemenide).

IV

Un ruolo speciale all’interno di questa problematica spetta tuttavia alla filiazione romano-imperiale dell’impero rivendicato, sotto il titolo di *czar* (Caesar) da Vassili IV, granprincipe di Mosca e di Novgorod, figlio di Ivan III il Grande e di Sofia a sua volta figlia di Tommaso Paleologo. Sul piano istituzionale, la rivendicazione del titolo di Caesar da parte dei granprincipi di Mosca era legittima risalendo al loro riconoscimento in quanto tali da parte dei *basileis* di Costantinopoli, che detenevano il diritto di fregiarsi del titolo di Augusti secondo la legislazione diocleziana. Sul piano dinastico, Vassili discendeva dalla dinastia imperiale per parte di madre. Ciò consentì a sua figlio Ivan IV il Terribile, succedutogli nel 1533 come *czar* di Russia, di rivendicare nel 1547 il titolo di *czar* e autocrate di tutte le Russie, con il quale venne appunto incoronato. L’impero czarista, durato dal 1547 al 1917, appare caratterizzato da una legittimità non incontestabile né assoluta, comunque rivendicabile in quanto dinasticamente collegato per via di discendenza femminile all’ultima legittima dinastia imperiale romana d’Oriente e in

quanto istituzionalmente collegato al titolo cesareo legittimamente concesso dai *basileis* Augusti. In questo senso Mosca è erede della *Nea Rome*, cioè di Costantinopoli, e può proporsi come “Terza Roma” legittimata altresì, secondo la tradizione inaugurata dalle leggi di Graziano e di Teodosio nel IV secolo, della fedeltà al credo cristiano: come dice Agostino, infatti, *Romanum imperium, quod Deo propitio christianum est*[11]. L’eredità rivendicata in forza della conquista con la forza, sostenuta dai sultani ottomani, non può evidentemente venir accolta in linea di legittimità giuridica nell’ambito di quel sistema di leggi e di valori sui quali appunto l’impero dal IV secolo si fonda, e che risale all’età augustea senza soluzione di continuità.

V

Nell’Europa occidentale, dopo quella che Arnaldo Momigliano ha chiamato la “caduta senza rumore” della *pars Occidentis* dell’impero romano uscita dalla riforma amministrativa teodosiana, una neofondazione imperiale dai caratteri alquanto ambigui, ma che senza dubbio si rifaceva al modello romano “d’Occidente” e ne rivendicava l’eredità, si ebbe prima con l’impero carolingio del IX secolo e poi con quello romano-germanico avviato nel secolo successivo: nati entrambi dalla volontà di emulazione rispetto all’impero romano-orientale (cioè, come s’usa dire, “bizantino”) ma anche dal bisogno della curia episcopale romana, intanto affermatasi come egemone tra le Chiese d’Occidente, d’affrancarsi anche formalmente dalla tutela dei *basileis* di Costantinopoli. L’impero romano-germanico si sviluppò più tardi – nonostante il tentativo di rifondazione giuridica giustiniana portato avanti a metà del XII secolo da Federico I di Hohenstaufen e dai suoi giuristi bolognesi – in modo complesso, passando da un assetto elettivo a uno sostanzialmente ereditario (che tuttavia dell’elettività manteneva alcune forme) e caratterizzandosi poi come quell’insieme di territori retti a principato o a repubblica che Samuel Pufendorf avrebbe definito *mirabile monstrum* e a proposito del quale gli allegri studenti riuniti nella cantina di Auerbach descritti nell’*Urfaust* potevano chiedersi come facesse a star ancora in piedi. Un impero straordinariamente fragile e vago sul piano della *potestas* eppur duraturo e profondamente radicato su quello dell’*auctoritas*, della tradizione e della memoria.

Ai primi dell’Ottocento questo augusto e venerabile fantasma imperiale infastidiva la nuova realtà imperiale scaturita dalla Rivoluzione francese e dal modello storico augusteo: quella di Napoleone I, *empereur de*

la Republique. Dall'impero napoleonico derivarono in vario modo i numerosi imperi che campeggiano nella storia europea ed americana dell'Ottocento: quello federale d'Austria, spettante per diritto ereditario alla dinastia d'Asburgo, nato nel 1806 in conseguenza del forzoso abbandono del titolo romano-germanico[12] da parte di Francesco II che, anche dopo la caduta di Napoleone, non riassunse più le ormai vetuste insegne del *Sacrum Imperium* continuando a farsi chiamare Francesco I imperatore d'Austria; quello federale tedesco, nato nel 1870 con la volontà di riunire sotto la sua sacra corona tutte le genti germaniche ma anche, in quanto *Zweites Reich*, restaurazione dell'impero fondato da Ottone I e *renovatio imperii*, nel segno peraltro d'una "purezza" germanica che il *Sacrum Imperium* – "inquinato" da storiche presenze italiche, magiare e slave – non aveva mai rivendicato e si era ben guardato da rivendicare. Altri modelli imperiali, concepiti e partoriti da quel fecondo ventre che fu l'Ottocento imperialistico e romantico, ebbero con ogni evidenza un carattere succedaneo: così il bonapartista "Secondo Impero" di Napoleone III, restaurazione del precedente; mentre più fragile e molto breve, ma anche più complesso, fu l'esperimento avviato in Messico nel giugno del 1864 da Massimiliano d'Asburgo in seguito all'azione congiunta franco-anglo-spagnola del 1862 contro il governo Juárez, responsabile di una pesante insolvenza finanziaria, e sostenuto essenzialmente e alla fine esclusivamente da Napoleone III, mentre l'augusto fratello di Massimiliano, l'imperatore Francesco Giuseppe, restava prudentemente in disparte e non mancava di far conoscere la sua contrarietà all'avventura. Dopo l'effimero esperimento imperiale di Agustín Iturbide, del 1822-1823, l'impero asburgico messicano, che sul piano dell'uso retorico della storia si rifaceva romanticamente a quello di Carlo V, riprendeva le basi dell'assetto federalistico che il Messico si era dato con la Costituzione del 1824, ispirata a quella degli Stati Uniti d'America, ma al tempo stesso guardava sul piano istituzionale sia all'impero d'Austria, appunto federale, sia ovviamente all'impero bonapartista. Dalla tempesta napoleonica e dalla volontà autonomista delle aristocrazie coloniali scaturì anche il lungo esperimento imperiale brasiliano, fondato da Pietro I di Braganza nel 1822 e rovesciato nel 1889 per dar luogo, due anni dopo, a una repubblica presidenziale e federativa sul modello statunitense. Il Novecento ha poi assistito a una nuova proposta imperiale tedesca, esplicitamente collegata alle due precedenti dal momento che si autodenominava *drittes Reich* pur mantenendo forme statuali di repubblica accentrata: una proposta imperiale esplosiva ed eversiva, in quanto adottando la dottrina del *Lebensraum* ostentava il rifiuto di un'espansione coloniale extraeuropea – ch'era viceversa

stata caratteristica dell'impero degli Hohenzollern – al quale sostituiva un disegno di colonizzazione dell'Europa orientale[13].

VI

A questa pluralità di casi, d'istituzioni, di situazioni, di formule liturgiche, di apparati cerimoniali, è stata affidata comunque nel tempo la funzione di tramandare, di continuo rinnovandolo e mutandone senso e aspetto, il *nomen Imperii* e il fascino che ancor oggi lo circonda e che è facile verificare nel continuo ricorrere del termine “impero” nelle circostanze e nei contesti più vari, dal mondo della finanza a quello della produzione e dell'immaginario. “Impero irresistibile” è stato definito “l'impero del mercato” americano in un recente libro di Victoria De Grazia, che naturalmente riprende provocatoriamente il tema della definibilità della superpotenza statunitense come “impero”[14].

La necessità o comunque la volontà programmatica di coordinare e razionalizzare le differenti realtà territoriali costituenti il dominio di una potenza, a partire dai possessi coloniali, venne tradotta negli Anni Settanta del XIX secolo dal Disraeli nella formula *imperial federation*, che avrebbe dato luogo alla formulazione di un concetto nuovo, l'imperialismo, attorno al quale si è andata formando come sappiamo una vasta problematica. Esauritasi o comunque almeno in parte storicizzatasi la polemica sugli “imperialismi” classici, antichi e moderni[15], un'altra se n'è andata avviando, negli ultimi decenni, a proposito della presenza nel mondo della superpotenza americana: tale polemica è divenuta più forte a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso, in coincidenza con il crollo dell'Unione Sovietica e quindi del sistema di egemonia mondiale diarchico fondato con la Conferenza di Yalta del 1945 e perpetuatosi quindi attraverso le fasi della “guerra fredda” e della “coesistenza pacifica”.

Prima di affrontare con qualche dettaglio in più la questione statunitense, cerchiamo quindi di avviarcì a una definizione accettabile d'impero. Abbiamo visto che nella società romana antica il concetto d'*imperium* era utilizzato per indicare un potere supremo in grado di mantenere uno stato di pacifico ordine in tutto il genere umano. Il modello storico romano è imprescindibile quando si voglia definire, in senso generale ma con una qualche concreta aderenza a fatti e istituzioni in qualche modo paradigmatici, un concetto del quale forse si abusa nel comune parlar politico e massmediale.

«Il termine ‘impero’ e gli aggettivi da esso derivati, ‘imperiale’ e soprattutto ‘imperialistico’, hanno acquisito oggi un significato peggiorativo, viste le associazioni negative dei contenuti politici, verificatesi negli ultimi tempi. Ciononostante il termine ‘impero’ rimane utile non soltanto perché esprime un’epoca, ma anche perché nel linguaggio della scienza continua ad indicare con alcuni aggettivi i fenomeni che distinguono certi organismi statali: le grandi superfici, i popoli multietnici, l’espansione politica, la formazione della consapevolezza culturale e statale della classe dominante e così via»[16].

VII

Alla luce di quanto si è finora detto potremmo provvisoriamente concludere che, per quanto la parola sia diventata d’uso molto comune per indicare in genere un potere sterminato su qualcosa o qualcuno, per propriamente parlare d’impero sarebbero necessarie cinque condizioni:

1. l’autocoscienza diffusa e legittimata, da parte di chi ne costituisce il centro e il vertice, d’una missione universalistica (*tu regere populos imperio Romane memento*) obiettivo della quale è il mantenimento d’una pace garantita dalla giustizia: ciò costituisce la base etica di qualunque cultura imperiale, e di solito si collega a valori di tipo religioso-sacrale; si può dire – per quanto la distinzione sia in termini concreti difficile – che la consapevolezza del carattere universale dell’impero e della sua specifica “sacralità” distingue la *Weltanschauung* autenticamente imperiale da quella più propriamente imperialistica, che in un sistema di potenze collegate fra loro mira anzitutto e soprattutto agli interessi di quella dominante;
2. l’autoconsiderazione, da parte di quel centro, di se stesso quale detentore di *plenitudo potestatis*: quindi *conditor legis, fons legum e legibus solutus*, cioè *superiorem non recognoscens*;
3. una forza militare adeguata a sostenere quell’autocoscienza e quell’autoconsiderazione;
4. la capacità di concepire un sistema di relazioni diversificate, pensate sulla base di criteri che variano secondo le aree storiche, la pluralità delle istituzioni con le quali l’autorità definita o autodefinitasi “imperiale” si confronta, le regioni

- geografiche e le concrete circostanze che volta per volta si presentano;
5. la capacità di selezionare *élites* in grado di governare l'impero scelte tra i cittadini del centro dominante o dai paesi sottomessi, ma in entrambi i casi fedelmente e consapevolmente compartecipi della *Weltanschauung* imperiale.

VIII

E' piuttosto arduo rinvenire, nella concreta fenomenologia storica, dei casi che si attaglino sul serio a questi modelli, e che lo facciano a lungo. Non discuteremo in questa sede se e fino a che punto il sistema monarchico dell'Egitto faraonico, o quello di Alessandro Magno, o gli imperi achemenide, arsacide o sasanide dell'antica Persia, o quello tribale mongolo genghizkhanide, o quello cinese del periodo soprattutto del periodo Han, o quello turco ottomano, o quello czarista dei granprincipi moscoviti e quindi dei Romanov, o quello etiope, o quello neo-persiano dei Pahlavi, possedessero questi cinque requisiti. Tanto meno c'impanteneremo in discussioni riguardanti maya, aztechi o incas, che oltretutto dovremmo condurre penosamente di terza o di quarta mano. Limitiamoci alla storia "del nostro Occidente", come si usa dire: nella quale non sarebbe obiettivamente lecito includere quello che resta tuttavia il modello, l'impero romano, esperienza mediterraneocentrica tanto importante anche nelle tradizioni bizantina, persiana, russa, ottomana ed etiope, ma tuttavia divenuta profondamente paradigmatica nel mondo occidentale. Tuttavia, nella storia "occidentale" propriamente detta – nella quale si è parlato anche di "imperi" veneziano, portoghese, olandese e via dicendo, sembra che soltanto due casi possano sul serio esser definiti, in senso proprio sotto i profili storico, istituzionale, militare e politico (e considerando, appunto, il modello romano come "unità di misura"), imperi: il *Commonwealth* britannico e la monarchia asburgica spagnola, la *Monarquía de España*[17], che peraltro solo al tempo di Carlo V ha coinciso con il Sacro Romano impero[18].

Questi due casi si sono distinti, in tempi, circostanze e contesti diversi, e naturalmente con molte eccezioni, anche per ragioni che andrebbero (e peraltro sono stati in molti casi di opere storiche) esaminate anche a livello psicoantropologico: la capacità di formar *élites* capaci di guardar oltre ai loro interessi individuali, familiari, di gruppo e di "casta" e di mantenere una

ferma lealtà nei confronti del potere centrale dal quale dipendevano. In altri termini, ci furono molte “suocere dell’impero” sia nel caso inglese (si può dire fino al XX secolo), sia in quello spagnolo (almeno fino alle paci di Westfalia e dei Pirenei, in pieno Seicento). Se le “suocere dell’impero” spagnolo avessero retto ai traumi sette-ottocenteschi, la storia del continente americano avrebbe potuto essere molto differente. C’è da chiedersi peraltro se la condizione di “mediocrità” propria per esempio delle *élites* dell’ “impero” olandese, ch’era funzionale al carattere di esso ma che alla lunga ne determinò la decadenza, non potrebbe essere riscontrata anche in altri casi[19]. C’è ad esempio da chiedersi che cosa sia accaduto nella colonie portoghesi, dal Brasile al Sudafrica al Sudest asiatico, nonostante la profonda e robusta cultura imperiale che si riscontra a livello culturale ininterrotta, dalle *Lusiadas* fino al sebastianismo di Fernam Pessoa. Il modello olandese, ch’è stato ben studiato, meriterebbe forse di esser messo in confronto con i casi “imperiali” portoghese e anche francese per spiegarne la labilità rispetto a quelli inglese e spagnolo.

IX

In tutti i casi che non siano questi ultimi dunque, al livello di lessico istituzionale, sarà ovviamente legittimo sul piano formale definire come “impero” qualunque stato che tale si sia autodefinito: compresa in certi periodi del medioevo la monarchia castigliana, che con l’assunzione di tale termine intendeva sottolineare la sua autocefalia giuridica rispetto alle pretese ecumeniche romano-germaniche sostenute dal diritto romano. Ma dal punto di vista sostanziale, sotto il profilo storico-sociologico, opportuno sarebbe intendere la parola “impero” come sempre inclusa tra virgolette, specie nei casi di quelli che definiamo “imperi coloniali” o “egemonico-nazionali”, caratterizzati dal controllo di una potenza dominante. Vale la pena di aggiungere, richiamando i due imperi “occidentali” britannico e spagnolo, che siamo in entrambi i casi dinanzi a processi d’integrazione tra il possesso di terre emerse e il controllo degli oceani. Siamo in altri termini di fronte appunto a quel dato che Schmitt, in polemica con Jünger, ha definito caratteristico dell’Occidente, l’insieme terra-mare contrapposto al potere esteso sulla massa continentale. Gli imperi occidentali sono sempre Leviathan, mai Behemoth. Da questo punto di vista, quelli napoleonico, hitleriano e staliniano[20] potrebbero a loro volta aspirar alla candidatura di Behemoth, d’imperi continentali: e quindi, sul piano d’una definizione

rigorosamente schmittiana, imperi “orientali” (non solo l’ultimo, ma anche i primi due: il che non sarebbe tutto sommato forse dispiaciuto al generalissimo Stalin, mentre senza dubbio sarebbe risultato alquanto sgradito al Primo Console poi Imperatore dei Francesi[21], e più ancora al *Führer und Kanzler*)[22].

E’ dunque possibile metter da canto il Primo e il Secondo Impero francesi, pur senza contestare la loro formale denominazione che del resto era internazionalmente accettata, ma che si proponeva su un piano differente da quello all’interno del quale possono valere le cinque regole da noi enunziate; astrarre altresì dagli altri “modelli istituzionalmente imperiali” ottocenteschi – come quelli latinoamericani del Brasile dei Braganza e dell’effimero Messico asburgico –; e porre semmai il caso degli Stati Uniti dopo il 1945, e ancor più dopo il 1991, accanto ai venerabili modelli del *Commonwealth* e della *Monarquía*, come terzo autentico caso imperiale occidentale, terzo Leviathan della storia moderno-contemporanea?

Per quanto oggi buona parte dell’opinione pubblica statunitense rifiuti per il suo paese e la sua storia la qualifica di “imperialista”, avvertita come negativa in quanto storicamente collegata con un impero specifico, quello britannico, dal quale e contro il quale i coloni del 1774 si erano ribellati, stiamo per contro assistendo sia a una crescente e in qualche caso orgogliosa accettazione dell’analogia tra impero romano e “impero” statunitense da parte di esponenti tanto del conservatorismo classico quanto del pensiero neoconservatore, sia all’affermarsi di una nuova tesi a prevalente carattere etico, secondo la quale la forza militare degli Stati Uniti sarebbe tesa all’affermazione dell’ «imperialismo dei diritti umani»[23]. In altri termini, si sta sviluppando un “sistema imperiale” che di per sé è rappresentato dall’equilibrio internazionale, ma all’interno del quale i governi degli Stati Uniti gestirebbero – con piena sovranità - una forza militare garante di cause umanitarie: così ad esempio nel 2003 il “Wall Street Journal” ha potuto sostenere che la campagna navale britannica condotta a metà Ottocento per stroncare definitivamente la tratta degli schiavi potrebbe costituire il modello (e il precedente?) etico e giuridico per un’azione militare tesa ai giorni nostri a impedire la proliferazione delle armi nucleari[24]. D’altra parte però anche i più rigorosi nell’esorcizzare l’idea di un’America “imperiale” debbono far i conti col tema – caratteristicamente imperiale – della “conquista del mondo”. E’ stata appunto Victoria de Grazia a partire da un’espressione del presidente Wilson, «lotta per la conquista del mondo con mezzi pacifici», per coniare la definizione di *Impero del Mercato*, del quale essa sottolinea la «natura sostanzialmente non militare»[25].

Al riguardo si possono già proporre alcune osservazioni. Dato il carattere universale della *Constitutio Antoniniana*, grazie alla quale l'*Urbs* e l'*Orbs* venivano in effetti a coincidere – e lo si vede bene dall'origine degli imperatori dei secoli III-V: iberici, illirici, traci, africani, siro-arabi e così via –, un'analogia possibile rispetto all'impero romano si potrebbe proporre piuttosto riferendosi alle Nazioni Unite. Ma in questo senso lo scoglio è che, mentre le Nazioni Unite sono almeno formalmente il risultato di una convergenza di governi e di volontà sovrane che concordemente accettano di reciprocamente limitare la loro sovranità (dal che – sempre in teoria – dovrebbe scaturire un equilibrio mondiale), nell'impero romano in realtà tale equilibrio fu imposto e garantito fundamentalmente da un solo popolo (o comunque dall'impegno della classe dirigente di esso) che, dopo aver militarmente assoggettato l'ecumène (o almeno quella circummediterranea), estese ad essa i propri diritti e in qualche modo la propria identità. Ora, se impero romano e ONU non sono paragonabili perché a questa manca l'elemento propulsivo unitario ch'era caratteristico di quello, impero romano e “impero” statunitense non lo sono perché l'espandersi della potenza statunitense non è mai stata accompagnata (salvo il caso delle Hawaii, annesso nel 1989 come *State* dell'Unione) a un espandersi del diritto di cittadinanza della potenza egemone su quelle a vario titolo subordinate, né alla dichiarata sovranità della prima su nessuna delle seconde. Ciò ha dato modo a molti politici e storici statunitensi di sostenere che gli USA non si possono definire un impero: non lo sono se si pensa a quelli di modello “ecumenico”, quale il romano almeno dopo il 212; ma nemmeno se ci si riferisce a quelli di modello “coloniale” (dalle città marinare italiane dei secoli XI-XVIII ai differenti imperi spagnolo, portoghese, olandese, inglese e francese, dove lo statuto delle colonie era quello di sudditanza alla madrepatria e dove talvolta – come nei casi inglesi, francese e per un breve periodo, rispetto alla Libia, anche italiano – alcuni “territori d'oltremare” vennero integrati come parte del territorio metropolitano). Qui le analogie tra mondo antico e mondo contemporaneo divengono pericolose e imbarazzanti: l'ONU somiglia molto al regime della *koinè eirene* tra le *poleis* greche, stipulato per la prima volta nel 386 a.C. e fallito proprio perché non sorretto da alcuna potenza egemone, bensì risultato dell'unione paritaria di molte debolezze, tutte abbastanza in malafede, che non ressero all'urto della superpotenza macedone. D'altronde però, se vogliamo istituire confronti plausibili, si deve dire che l'impero statunitense contemporaneo sembra semmai simile al sistema ateniese della “*polis* tiranna”, ch'era promotrice e protagonista di alleanze in principio paritarie ma che si evolvevano come

rapporti sempre più squilibrati fra la città dominante e le alleate, nella pratica suddite per quanto non formalmente tali. Un analogo sistema si affermò nel caso della repubblica fiorentina tra XIV e XV secolo, nel rapporto tra la “Dominante” e gli altri centri della regione. Durante la “guerra fredda”, USA e URSS avevano messo in pratica due sistemi, paralleli e speculari per quanto ricchi di variabili, di questo tipo: nei quali – all’interno dell’area d’influenza di ciascuna di esse – era impossibile per gli stati-satelliti mutar regime. Dopo la fine dell’Unione Sovietica, tale sistema si è diffuso in tutto il mondo componendosi con una difficile convivenza con il sistema dell’ONU, e naturalmente configurandosi come una sorta di “egemonia monopolare imperfetta”, dal momento che da essa sfuggono si può dire totalmente la Cina e per ora l’Iran, e in modo parziale Russia e India (mentre diplomazia e politica statunitensi fanno il possibile per evitare che anche l’Europa, portando avanti il suo programma unitario, finisca in qualche modo per accostarsi nei loro confronti al modello di semindipendenza russa o indiana). D’altronde, che quello statunitense sia definibile come un “impero” (le virgolette fanno parte della definizione) dotato di tratti coloniali in qualche modo riconducibili al modello coloniale “classico”[26], al di là dell’assenza di un’analogia formale (gli USA non hanno né colonie né protettorati istituzionalmente definibili come tali sotto il profilo formale)[27], lo si verifica nel costante sostegno fornito dai suoi governi alla dimensione del *national interest* e al non meno costante rifiuto di accettare da parte della comunità internazionale un trattamento paritario rispetto agli altri paesi (per esempio il rifiuto dell’accettazione del principio secondo il quale i soldati statunitensi possano esser giudicati da un tribunale internazionale o comunque da tribunali diversi da quelli del loro paese, come accade invece per tutti gli altri stati del mondo).

X

A questo punto, bisogna riconoscere che il concetto di “impero” (o solo l’immagine di esso, dal momento che la sua concettualizzazione risulta così problematica e l’uso del termine appare in molti osservatori così vago e disancorato da una problematica storica e giuridica seria?) può anche continuar a venir usato, quanto meno – appunto – tra virgolette: ma che la sostanza del problema sembrerebbe ricondurre a un tema oggi forse desueto, quello suscitato negli Anni Ottanta «da alcuni teorici neorealisti delle relazioni internazionali (Gilpin, Waltz, Kaohane)» che, «discutendo della

nozione di ‘impero’, la contrappongono a quella di ‘egemonia’, e tra i due concetti»[28] «optano decisamente per il secondo. Keohane, in particolare, ha elaborato con notevole successo la nozione di *egemonic stability*, che assume il primato di una o più grandi potenze come fattore di stabilizzazione delle relazioni internazionali e concepisce questo primato in termini molto lontani dall’idea di una conflittualità espansionistica permanente, secondo il modulo imperiale classico»[29]. Criticando con rigore la tesi di Hardt e Negri, Mario Telò ha peraltro suggerito di liberarsi altresì dei vincoli del concetto gramsciano di “egemonia” per utilizzare piuttosto quello di “supremazia” statunitense. Secondo il Telò, l’“egemonia” avrebbe caratterizzato il ruolo degli USA nel trentennio circa successivo alla seconda guerra mondiale (un’area cronologica, questa, che andrebbe forse ampliata all’intera parabola della diarchia mondiale sovietico-statunitense e delle “guerra fredda”, poi avviata al “dialogo” parallelo al “disgelo”), per essere poi sostituita, nel XXI secolo (ma già dagli Anni Novanta?), dalla “supremazia” statunitense: la differenza tra i due concetti non è puramente lessicale, in quanto, mentre l’“egemonia”, ancora in termini gramsciani, «era una forma di consenso ‘corazzato’ dal dominio militare ed economico», la «“supremazia” è priva dell’elemento del consenso»[30]. La critica del Telò mira a colpire il concetto di “impero deterritorializzato”, quindi di dominio “despazializzato” dell’“impero” statunitense, e giunge in quest’ottica a sostenere che non sia paradossale parlare semmai, nello specifico caso di esso, di “sovranoismo”: difatti «è vero che gli USA si avvalgono di funzioni transnazionali e funzioni deterritorializzate, ma sulla salda base di un potere politico nazionale, capace ancora di conciliare, quasi ‘schmittianamente’ in momenti e questioni d’eccezione, l’interesse nazionale con l’azione internazionale, riorganizzando spazi geopolitici»[31]. Ora, si può anche parlar di “supremazia” anziché di “egemonia”: ma l’elemento del “consenso corazzato”, assente nel primo caso mentre era presente nel secondo, resta alquanto ambiguo se non inquietante. Era un “consenso” obbligato dalla pressione militare ed economica (e anche politica), quello di cui godevano le potenze appunto “egemoni” durante la “guerra fredda” e comunque al tempo della diarchia magari “imperfetta”[32] esercitata sul mondo, mentre le condizioni di obbligatorietà si sarebbero modificate dalla fine del XX secolo? Oppure è invece, in senso assoluto, divenuto superfluo il consenso delle nazioni e dei popoli oggetto della supremazia statunitense attuale, dal momento che gli strumenti di creazione e di organizzazione del consenso sono ormai saldamente nelle mani delle *élites* in vario modo e a vario livello coinvolte e cointeressate nella gestione d’un mondo globalizzato in funzione appunto di quella “supremazia” e dei

centri e *lobbies* che tale gestione “egemonizzano”, nel senso – ebbene, sì... - ancora veterogramsciano di tale verbo? E il “sovranoismo” capace di «conciliare...l’interesse nazionale con l’azione internazionale» non si traduce forse in una politica internazionale condotta sempre, comunque ed esclusivamente in effettiva e concreta direzione dell’ “interesse nazionale”, secondo i cànoni storici dell’imperialismo così com’è stato definito nel XIX secolo, sia pure con tutte le polemiche che ne hanno accompagnato la definizione? Si tratterà semmai, nel nostro specifico caso, di considerare se, in che senso e fino a che punto ormai quelli difesi dall’azione politica statunitense tra l’ultimo decennio del XX secolo ed oggi, cioè dal momento nel quale gli USA si sono trovati a esercitare il ruolo di superpotenza mondiale unica, fossero “nazionali”, in un tempo nel quale lo scollamento tra *élites* e “multitudini” – tanto per usare un termine che Hardt e Schmitt hanno immesso in un lessico politico ormai refrattario a utilizzare il desueto concetto di “masse” – appare evidente, in modi e forme diversi, in tutti i paesi del mondo, mentre la ricchezza si va sempre più concentrando nelle mani di pochi soggetti i quali, nella gestione di essa, appaiono d’altro canto sempre meno legati a una realtà “nazionale”, anche negli Stati Uniti. In altri termini: in tempi nei quali l’appello di Marx ed Engels, «Proletari di tutto il mondo, unitevi!», appare pateticamente (o, se si preferisce, tragicamente) *dépassé*, mentre al contrario sembrano sempre più uniti – per quanto attraversati da rivalità, discordie e contraddizioni – i gruppi imprenditoriali e i centri decisionali nei campi produttivo, economico e finanziario (insomma, l’appello marxengelsiano è stato accolto non già dai “proletari”, bensì dai “padroni”), che cosa significa concretamente parlar ancora di “interessi nazionali”? In che senso le aggressioni all’Afghanistan e all’Iraq, certo funzionali – anche se non è detto che si rivelino, alla lunga, vantaggiose neppure per loro – alla politica della Unocal o della Halliburton, giovano anche alla *white trash* che popola gli *slums* di Detroit? Ma non avrebbe anch’essa, questa miserabile *white trash* insieme con altre forme di *racaille* (tanto per usar una parola cara ai fiancheggiatori europei del “sovranoismo” statunitense), diritto a una fetta dell’ “interesse nazionale” statunitense? E che cosa c’entrano, con tale interesse, i molti *partners* non-statunitensi delle *corporations* americane?

Insomma: secondo molti, lo scopo della presenza egemonica statunitense nel mondo è al tempo stesso quello di garantire quel ch’è stato definito “imperialismo dei diritti umani” (che farebbe dell’esercito degli USA il “poliziotto internazionale”, e del governo degli USA il “Ministero dell’Interni del mondo unito”) e di sostenere i *national interests*. Ci si trova

dunque dinanzi alla pretesa di una costante identificazione degli *human rights* con i *national interests*. Un'identificazione possibile solo se ci si pone in un'ottica teologico-provvidenzialistica della storia. Tale identificazione, ancora almeno formalmente libera dalla necessità d'una giustificazione, era chiaramente proposta da un autorevole cittadino americano alle Nazioni Unite fino dal settembre del 1994, allorché il grande David Rockefeller dichiarava esplicitamente, in un discorso tenuto al *Business Council* dell'ONU nel quale si sottolineava l'importanza della congiuntura aperta con la fine della diarchia sovietico-statunitense: «L'attuale apertura d'opportunità, attraverso la quale si può costruire un mondo veramente pacifico e interdipendente, non rimarrà aperta per lungo tempo. Siamo alla vigilia d'una trasformazione globale. Tutto quello che ci serve è la giusta crisi maggiore e le nazioni accetteranno il Nuovo Ordine Mondiale»[33].

Di questo Nuovo Ordine Mondiale gli Stati Uniti non sono – in quanto entità statale pubblica – i diretti detentori e gestori in linea istituzionale e giuridica: la loro forza militare ne è, semmai, la garante[34]. Ma allora, ammesso (e non proprio concesso) che tutto ciò sia lecito e accettabile al di là della costrizione che deriva dai concreti ed effettivi rapporti di forza, il punto diviene un altro: sono in grado di esserlo? E' proprio sotto il profilo militare che gli USA si trovano in effetti a dover affrontare di nuovo il problema caratteristico degli imperi coloniali. Non ci si può fidare dell'esercito di leva, che a lungo andare non sopporta di dover sostenere guerre in paesi lontani delle quali non comprende né la giustificazione, né il bisogno; ci si è adattati a rivolgersi alla *National Guard*, ma c'è da chiedersi se i cittadini-soldati, i “soldati del week-end”, siano adatti a un impegno costante e continuativo come quello che potrebbe configurarsi ancora a lungo in Iraq e in Afghanistan; in un modo o nell'altro, si deve pertanto ricorrere ai costosi *contractors*, ai mercenari, oppure organizzare formazioni militari coloniali fatte d'indigeni (che ricordano da vicino i *gurka*, i *sepoys*, gli “ascari” e via discorrendo, con tutti i rischi e i limiti in quei casi noti). Dopo che l'esercito dell'Iraq saddamista fu dissolto, nel 2003, il “governatore” Paul Bremer non trovò di meglio che auspicarne una sua rapida rinascita nel duplice obiettivo di ristabilire l'ordine e di ridurre la disoccupazione nel paese. La situazione somiglia abbastanza da vicino a quella maturata in India dopo lo scioglimento delle milizie armate della Compagnia delle Indie: senza l'Indian Army, l'impero britannico avrebbe cronicamente sofferto di una mancanza di forze militari. Per questo Lord Salisbury poté affermare che l'India era «an English barrack in the Oriental Sea from which we may draw any number of troops without paying for them»[35]. L'alternativa, per gli

Stati Uniti, è ricorrere per rinforzi all'ONU o alla NATO: anche da qui la necessità di smantellare di fatto la prima senza riformarla (una riforma darebbe alle istituzioni internazionali forza e autorevolezza nuove) bensì sostituendola con "coalizioni" organizzate volta per volta secondo la necessità e di mantener costantemente e rigorosamente egemonizzata la seconda.

D'altronde, quel che sembra mancare all' "impero americano" per esser veramente tale, in senso "universalistico" o in senso "colonialistico", è una strategia positiva generale: gli USA non intendono né conquistare direttamente e politicamente il mondo (altra cosa è la prospettiva wilsoniana indicata dalla de Grazia), né assumersi direttamente l'incarico di proteggere direttamente il genere umano. Essi si limitano a cercar di regolare il disordine del mondo attraverso coalizioni di circostanza, al di fuori del diritto internazionale; essi praticano sistematicamente la repressione dei sintomi di disagio e di disperazione o il perseguimento dei crimini terroristici, senza affrontare il tema delle cause profonde di tale disagio, di tale disperazione, e tanto meno proponendone una terapia. Ciò avviene perché in realtà i governi statunitensi sono espressione d'una classe politica in parte "comitato d'affari" delle imprese multinazionali, in parte espressione diretta di esse e dei loro interessi: la conduzione aziendalista del mondo degrada gli eserciti al rango di organizzazioni di *vigilantes* privati che si occupano solo di tutelare l'ordine e i diritti delle imprese che li hanno ingaggiati e impedisce il progredire di forme di più profonda giustizia, le sole che potrebbero far progredire quella "pace *nell'ordine*" ch'era condizione fin dall'antichità indispensabile perché un impero potesse dirsi legittimo. Siamo di fronte a quel ch'è stato definito "il caos imperiale"[36].

In tale prospettiva, si può dire che centro e protagonista dell'impero siano non già gli USA con il loro governo, il loro esercito e i loro interessi, bensì una nuova e complessa entità sovranazionale, internazionale e anazionale, un "impero" senza confini e senza limiti, senza centro e senza periferia, guidato da una *élite* internazionale di gruppi imprenditoriali e finanziari. Come sosteneva Polibio, l'impero è sintesi delle tre forme fondamentali di governo (monarchia, aristocrazia e democrazia): se accettiamo questo schema, nell'impero del nuovo millennio la monarchia è costituita dal monopolio della forza militare detenuto direttamente e indirettamente dagli USA e di quella politica garantito dagli organismi come Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale che regolano il flusso del danaro; l'aristocrazia dalle grandi multinazionali che controllano produzione, distribuzione, prezzi, salari e consumi; e infine la democrazia dai

rappresentanti del potere politico degli stati rappresentati da e nell'ONU[37] nonché dai rappresentanti delle Organizzazioni Non Governative, che controllano i governati e ne assicurano la funzionalità rispetto alla gestione del potere così organizzato[38].

Non si può quindi affermare con leggerezza che gli Stati Uniti d'America siano a capo di un "impero", o un "impero" essi stessi. Il popolo statunitense, a differenza del *senatus populusque Romanus*, non si è mai esplicitamente proclamato depositario di un potere che, originariamente ristretto al territorio degli U.S.A., si sia col tempo trasformato non solo in mondiale ma – e questo è davvero un punto sul quale il giudizio da formulare sarebbe complesso – universalistico. Tuttavia, secondo lo schema che abbiamo mutuato da Polibio, il potere ufficiale degli Stati Uniti presidia almeno formalmente gran parte della prima tra le forme di governo nell'impero sintetizzate, la monarchia, col suo controllo sulle armi; ma i suoi ceti dirigenti ed emergenti, i suoi "cittadini eccellenti", si ritrovano puntualmente a presidiare anche le altre due, l'aristocratica oggi rappresentata dalle *élites* e la democratica incarnata nelle masse. Resterebbe da capire appieno fino a che punto l'aristocrazia di quei cittadini dotati di speciali mezzi di potere politico, economico, finanziario, tecnologico, culturale e massmediale abbia occupato e privatizzato – "allodializzato", si sarebbe detto nel medioevo – i pubblici poteri statunitensi.

Si può dunque affermare che, con gli Stati Uniti d'America, ci si trova dinanzi a una grande potenza egemonica che si pone al di sopra di qualunque altra potenza o formazione statale; che detiene – unica ormai al mondo – la *plenitudo potestatis*; che è la sola a esercitare la sovranità illimitata (che dai trattati di Westfalia in poi era considerata sul piano dello *ius publicum Europeaum* condizione irrinunciabile per qualunque stato) in un mondo di sovranità limitate; che ritiene se stessa nella pratica (e giunge magari a pretendere dai suoi *partners* in qualche modo anche un riconoscimento giuridico-formale di ciò) tanto *fons iuris* quanto *conditrix legis* e pertanto *legibus soluta*: mentre tutti gli altri stati, popoli e nazioni, raccolti in qualunque forma di sodalizio sovrastatale e sopranazionale, collegialmente uniti in qualunque tipo d'istituzione rappresentativa dotata di qualunque livello di autorità deliberante, possano a loro volta ambire solo a una sovranità limitata e guardare ad essa come la coordinatrice e l'armonizzatrice suprema?

Ma, se non saranno capaci di risolvere sul serio il contrasto tra *human rights* e *national interests*, se gli interessi della loro *Urbs* non coincideranno davvero con quelli dell'intero *Orbs*, gli Stati Uniti d'America resteranno solo un Leviatano che impone al mondo e sul mondo non solo la sua autorità e il

suo potere appoggiati alla sua forza militare e alla sua moneta, ma anche il suo arbitrio, i suoi interessi, il suo modo di vivere e di pensare, il livellatore “pensiero unico” del quale esso è portatore e che appiattisce e annulla le diversità esportando il suo *way of life* senza ormai produrne più neppure le merci, che vengono prodotte altrove.

XI

A meno di non concluderne che sono anch' essi governati da un' *élite* sempre meno espressione – non solo sostanziale, ma anche formale: vista la sempre maggiore frequenza di processi decisionali sottratti a qualunque forma di controllo elettorale e di verifica pubblica - di una volontà “collettiva” o comunque “generale”, e sempre più collegata a sua volta ad altre similari *élites* sparse per tutto il mondo, ma concentrate comunque fra Stati Uniti, Canada, Europa, Giappone e Australia[39]: costituite nella loro totalità, o quanto meno in gran parte, di CEO (Chief Executive Officers)[40], alcuni dei quali vengono introdotti nelle istituzioni dei vari stati attraverso meccanismi elettorali democratici certo – nel senso che oggi si dà a questo termine -, e magari formalmente corretti, salva la riserva di finir con lo svolgersi (non è detto sempre del tutto consapevolmente) il ruolo di componenti di “comitati d'affari”, mentre altri lavorano direttamente inseriti in imprese a carattere multinazionali gli interessi delle quali – intendiamoci – sono ben lungi dall'essere comunque in coerente e costante accordo reciproco[41].

Non c'è insomma posto per ipotesi di Complotto Universale o per fantasie dietrologiche di sorta, magari dissimulate sotto il pretesto di chissà quale ingegnoso paradigma indiziario. Il Grande Complotto, si può esserne (quasi) certi, non esiste; non c'è alcuna Tavola (né rotonda, né di altre forme geometriche) attorno alla quale seggano Superiori Sconosciuti. Ma disegni e programmi formulati per seguire interessi particolari di *lobbies* e di *corporations* da personaggi e da gruppi che contano al di fuori e al di sopra della legalità interna e internazionale: questi sì, ce ne sono parecchi; per quanto si cerchi in tutti i modi al livello di *mass media* di non farne trapelare esistenza ed attività di non farne trapelare esistenza ed attività[42]. E le sedi delle *corporations*, dei clubs, delle banche, delle imprese, dei *pools* in cui essi vengono progettati sono ben fornite di stanze dei bottoni, di tavoli, di poltrone e di computers, sia pur non immuni dagli attacchi degli *hackers*. Il *bellum omnium contra omnes* che potrebbe costituire, oggi, l'autentica e più profonda

sostanza della lotta per il potere mondiale ha le sue regole, come sempre: che possono essere altresì tradite e disattese, come dappertutto.

In altri termini, ci si potrebbe chiedere quale sia il rapporto fra l'effettivo potere detenuto e gestito, oggi, dal governo degli Stati Uniti d'America e il processo di globalizzazione. Ma in questi termini la domanda è mal posta. La vera e fondamentale questione è un'altra: quali sono le forze reali che sostengono, in parte controllano e in parte direttamente costituiscono il governo degli Stati Uniti d'America? Di quale potere sovrano esso è rappresentante, di quale sovrana volontà esso è l'esecutore, al di là delle forme giuridiche preposte a legittimarlo? E' sua la detenzione del potere "imperiale"? Oppure dietro ad esso come dietro ad altre forze, attualmente "in presenza" nel mondo, si cela un "impero invisibile" che in realtà è irresponsabile - nel senso etimologico del termine: che cioè non è responsabile, non deve rispondere delle sue azioni perché nessuno è in grado di chiamarlo a risponderne - dinanzi ai suoi sudditi, che neppure sanno (o, almeno, non con chiarezza) di esser tali?[43] O ci troviamo in tutto il mondo, in effetti, *out of control*, in un caos ingovernabile per quanto i suoi effetti deleteri non siano ancor emersi, come sosteneva in anni non sospettabili Zbigniew Brzezinski[44], e il mondo sta volando in frantumi?

E' evidentemente presto per fornire una risposta a quesiti del genere. Tuttavia, l'impressione che l'equilibrio inaugurato alla fine degli Anni Ottanta del secolo scorso, con la fine della "Guerra Fredda", sia ormai compromesso e che il tempo dell'egemonia d'una sola superpotenza mondiale stia volgendo al suo termine[45], può non essere ingiustificata se guardiamo all'emergere di altri soggetti sulla scena internazionale e alla crescente esigenza, da molte parti manifestata, di ridefinire nuove forme di equilibrio multilaterale.

[1] La fortuna del libro di M.HARDT – A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr.it., Milano 2002, uscito in originale versione inglese per la Harvard University Press nel 2000, ha provocato una vasta discussione – i cui termini non richiameremo, in questa sede, se non episodicamente – nella quale sono entrati, a titolo di esempio (e per riferirmi ad alcuni studi che mi sono stati più utili nella stesura di queste pagine): M. CACCIARI, *Digressione su impero e tre Rome*, in *Micromega*, 2001, 5; IDEM,

Ancora sull'idea di impero, in *Micromega*, 2002, 5; T. NEGRI – D. ZOLO, *L'impero e la moltitudine. Un dialogo sul nuovo ordine delle globalizzazione*, in *Reset*, sett. 2002; F. TEDESCO, *Affrettate tanatografie. Verso un nomos imperiale?*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LIII, 2003, 1; D. ZOLO, *Usi contemporanei di "impero"*, in *Filosofia politica*, XVIII, 2004, 2; F. TEDESCO, *Impero latino e idea di Europa. Riflessioni a partire da un testo (parzialmente) inedito di Alexandre Kojève*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, 35, 2006, 373-401.

[2] Cfr. L. CANFORA – M. SORDI, *New York, l'antica Roma e il destino degli imperi*, in *Vita e Pensiero*, 4, 2005, 72-78.

[3] *Aen.*, VI, 851-52.

[4] *Aen.*, I, 279. E' lo spirito del celebre inno imperiale inglese, *Rule Britannia*.

[5] Cfr. A. STEPHANSON, *Il destino manifesto*, tr. it., Milano 2004; C. MAIER, *Among Empires*, Harvard MA 2006.

[6] *De providentia*, IV, 14. Le due supreme funzioni dell'imperatore secondo il *De Monarchia* di Dante, sono quelle di legislatore universale per le fondamentali materie di generale interesse comune e quello di giudice inappellabile nelle controversie tra qualunque tipo di realtà politico-istituzionale. Tali supreme funzioni di legislatore e di giudice sono garanzia di pace intesa quale massima garanzia di *bonum commune*, intrinsecamente connessa con la giustizia (l'imperatore deve garantire *iustitia et pax*, inscindibili: ma declinabili rigorosamente in quest'ordine): tali prerogative consentono all'imperatore, che guida la *Sancta Romana Res Publica* solo *in temporalibus* (mentre la sua guida *in spiritualibus* spetta al papa: ma questo vale, evidentemente, solo per la Cristianità latina: varrà come legge effettivamente universale solo alla fine dei tempi, quando tutti i popoli saranno un solo gregge sottomesso al solo Vero Pastore, del quale papa e imperatore sono vicari ciascuno nella sua sfera), di adempiere alla sua funzione di guida della "città terrena" verso la felicità quale può configurarsi nella vita terrena.

[7] Il concetto di *imperium* designava, in Roma antica, il potere dei magistrati supremi, comprensivo degli aspetti giurisdizionali (civili e penali) e militari; esso andava distinto dalla *potestas*, potere amministrativo delle magistrature minori. Durante il periodo regio, l'*imperium* spettava al re, era illimitato e dotato di carattere sacrale; nella repubblica il popolo, suo detentore, lo demandava attraverso i comizi curiati ai due consoli, che avevano facoltà di affidarlo, in eventuali momenti d'emergenza, a un solo *dictator*. Casi di esercizio straordinario dell'*imperium*, esercitato anche al di fuori della magistratura, si registrano in casi come quello di Scipione l'Africano, di Pompeo e, sulla base del precedente pompeiano, di Ottaviano nel 27 a.C. (egli lo mantenne anche dopo la scadenza del suo consolato, nel 23 a.C.). La "perfezione" dell'autorità imperiale esercitata da Ottaviano fu raggiunta dal cumulo perpetuo di *tribunicia potestas*, di *Imperium proconsulare maius* e, dopo il 12 a.C., del ruolo di *pontifex maximus*. In età imperiale, l'*imperium* veniva riconosciuto a ogni imperatore al momento dell'ascesa al trono: la consuetudine trova la sua origine e il suo fondamento nell'acclamazione imperatoria conferita il 18 marzo del 37 d.C. dal senato a Caligola (praticamente, un fittizio *triumphus*).

[8] Aurelii Augustini *De Civitate Dei*, II, 29; per Dante, cfr. soprattutto *Convivio*, IV, 10.

[9] Se per "impero perfetto" intendiamo la realtà storica e istituzionale che attua in qualche modo le cinque condizioni descritte *infra*.

[10] Fondamentali, al riguardo, le riflessioni di Nicola Di Cosmo, dell'Institute for Advanced Studies, nella relazione sul tema *Foreign merchants in the Mongol empire and the "Expansion of Europe" in the Fourteenth Century*, presentata durante il convegno *Empires: from ancien to contemporary times*, tenutosi a New York il 27-28 gennaio 2006 a cura del Department of Italian Studies della New York University e dell' Istituto Italiano di Scienze Umane.

[11] Aurelii Augustini *De gratia Christi*, II, 17, 18.

[12] In realtà, in seguito al trattato di Presburgo del 1805 che aveva sancito il distacco dall'impero della Baviera, del Württemberg, del Baden e di altri vari stati minori germanici, ch'erano andati a costituire la Confederazione Renana sotto la protezione francese, il 1° agosto del 1806 Napoleone fece annunciare alla Dieta imperiale, riunita a Ratisbona, di non riconoscere più l'esistenza del Sacro Romano Impero; in seguito a ciò Francesco II, che già dal 1804 – cioè dall'indomani dell'assunzione della nuova corona imperiale "dei francesi" da parte di Napoleone – aveva preso a farsi chiamare "imperatore ereditario d'Austria", rinunziò "spontaneamente", il 6 agosto, alla corona romano-germanica.

[13] Per gli imperi occidentali: AA.VV., *Les empires occidentaux de Rome à Berlin*, éd. A. Tulard, Paris, PUF, 1997.

[14] V. de GRAZIA, *L'impero irresistibile. La società dei consumi americana alla conquista del mondo*, tr.it., Torino 2006: un libro da leggere in contrappunto con S. PROULX, *Il Libro Nero delle multinazionali americane*, tr.it., Roma 2005.

[15] Per cui cfr. W.J. MOMMSEN, *Imperialismus-theorien*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1977: D. ZOLO, *Usi contemporanei*, cit., part., 183-91.

[16] H. FOKCINSKI, *Polonia e Turchia crocevia degli imperi tra Sei e Settecento*, in AA.VV., *L'Europa centro-orientale e il problema turco tra Sei e Settecento*, a cura di G. PLATANIA, Viterbo 1999, 119.

[17] Cfr. H. THOMAS, *I fiumi dell'oro. L'ascesa dell'impero spagnolo*, tr.it., Milano 2006. Dopo la pace di Utrecht del 1713, la Spagna mantenne il suo impero coloniale ma andò mettendo in ombra il suo carattere anche culturalmente parlando "imperiale", ch'era una dimensione indissolubilmente legata alla casa d'Asburgo.

[18] F. CARDINI – S. VALZANIA, *Le radici perdute dell'Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, Milano 2006.

[19] Ci riferiamo alla bella relazione di Ann Laura Stoler, della New School for Social Research, sul tema "*A Non-Incompetent Man*": *genealogies of alliance and mediocrity of a Dutch colonial élite*, presentata durante il convegno *Empires*, cit.

[20] Tre "imperi" dei quali il primo è tale anche sul piano della definizione formale; il secondo, pur mantenendo forme istituzionali repubblicane, si autodenomina letteralmente *Reich*, autoconsiderarsi anche *Drittes* in segno di continuità non già col primo, cristiano e universalistico, bensì col secondo, nazionale e germanico; quanto al terzo, va rilevato come al suo interno la funzione internazionalista bolscevica possa in qualche modo presentarsi come in un certo senso paragonabile all'universalismo. Peraltro bonapartismo, nazionalsocialismo e comunismo si sono obiettivamente configurati come "religioni civili", con una loro "teologia politica" e un corrispettivo sistema simbolico-liturgico: cioè con una loro forma peculiare di "sacralità", che appare intrinseca al concetto d'impero.

[21] E soprattutto, parrebbe in diretta linea di collisione con la *Fenomenologia* hegeliana: ma cfr. M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Napoli 2005.

[22] E' necessario, crediamo, partire proprio da Carl Schmitt per chiarire il concetto di "Occidente moderno", o meglio, di «concetto contemporaneo di Occidente in quanto Modernità». A livello di semantica storica, può comunque essere utile W. FREUND, *Modernus e altre idee nel Medioevo*, tr.it. Milano, Medusa, 2001. Ai giorni nostri, è molto serrato appunto il dibattito sul concetto di Modernità correlato a quello d'Occidente. Va al riguardo sottolineato con forza che la nozione moderna di Occidente – un termine che aveva già, evidentemente, una lunga storia – nasce tra Sette e Ottocento «come una proiezione dello spazio europeo nella direzione dell'«emisfero occidentale» americano. Sia per Hegel che per Carl Schmitt l'Occidente tende a identificarsi come il 'nuovo mondo' che incorpora e porta a compimento la modernità europea, che ne universalizza i valori e le tensioni interne. E' merito di Carl Schmitt l'aver tracciato, in *Nomos della Terra*, la genesi dell'uso politico globale – atlantico e oceanico – della nozione di Occidente» (D. ZOLO, recensione, su "*Il Manifesto*", 15.10.2004, a G. PRETEROSSO, *L'Occidente contro se stesso*, Roma-Bari, Laterza, 2004; il Preterossi è, fra l'altro, fortemente critico nei confronti della contrapposizione *neoon* tra la "vecchia Europa" e l'"altro Occidente" che sarebbe costituito dalla giovane, forte e bellicosa America). Sul weberiano legame tra cristianesimo calvinista e nascita del capitalismo, reinterpretato però come nesso tra cristianesimo, libertà e "successo occidentale", è tornato R. STARK, *The victory of reason. How Christianity led to Freedom, capitalism and Western success*, New York, Random House, 2005, in termini che parrebbero rivisitare il "classico" percorso weberiano ma che in realtà sono funzionali anche a una certa attualizzazione politica (e come tali sono stati salutati con entusiasmo da ambienti *neoon* o ad essi vicini). Si veda, *contra*, come F. CARDINI e S. VALZANIA, *Le radici perdute dell'Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, Milano, Mondadori, 2006, interpretano la *discarded image* – a dirla appunto in termini desunti da Clive Staples Lewis – d'uno sviluppo "medievale" della storia europea, coerente in molti sensi con la proposta boccacciana quale abbiamo qui delineato, in termini di "occasione perduta" (anche se, tuttavia, di "modello possibile").

[23] Secondo Dinesh D'Souza l'America è divenuta un impero, ma per fortuna è «the most magnanimous imperial power ever» (*In praise of an American Empire*, in *Christian Science Monitor*, 26.4.2002. Sulla stessa linea interpretativa il suo *What's so great about America*, New York 2003); Sebastian Mallaby propone un "neo-imperialism" americano come rimedio contro il caos generato dai tanti "failed states" che infestano il mondo (cit. in N. FERGUSON, *Colossus. The rise and fall of the American Empire*, London-New York 2004, 5).

[24] *Interdicting North Korea*, in *Wall Street Journal*, 28.4.2003, 12. La tesi potrebbe essere utilizzata, attualmente, anche nei confronti del "caso" iraniano: ma è da notare che, a differenza della Corea del Nord, l'Iran sarebbe obiettivamente lontano dal possedere armi nucleari e che le sue pretese, quanto meno formali, si arrestano al nucleare civile e non partono da alcuna contestazione del trattato di "non proliferazione".

[25] V. de GRAZIA, , *L'impero irresistibile*, cit., XIII-XIX, *passim*.

[26] Che sembra essersi mostrato con evidenza, in particolare, nelle due guerre afgana e irachena del 2001 e del 2003, in realtà ancora in corso mentre stiamo scrivendo, nella primavera del 2007.

[27] Per quanto il caso delle "United States Virgin Islands" si presenti come un governatorato, Puerto Rico sia un "Estado Libre" associato agli USA, le isole Midway una dipendenza amministrata dalla Marina Militare, Guam e le Samoa un "territorio statunitense

non incorporato” retto da un governatore, le Marianne settentrionali (tranne Guam) un “Commonwealth degli USA” e varie altre isole del Pacifico siano controllate da enti militari o civili statunitensi. Le repubbliche panamense e filippina dispongono di un’indipendenza formale, tuttavia molto limitata nella sostanza. Gli USA perseguono una politica di controllo di questi territori sulla base di specifiche esigenze a carattere esclusivamente strategico, il che non consente un confronto con vere e proprie istituzioni a carattere coloniale “classico”. In questo contesto, si pensi al peso anche economico (ma altresì alle risorse che ad esso sono correlativo) delle basi statunitensi nel mondo (oltre 120 nella sola Italia, tra USA e NATO; 38 nella sola isola giapponese di Okinawa; e così via): cfr. C. JOHNSON, *Le lacrime dell’impero. L’apparato militare, industriale, i servizi segreti e la fine del sogno americano*, tr.it., Milano 2005.

[28] F. TEDESCO, *L’impero latino*, cit., 374, che a sua volta richiama il passo dell’Autore da noi qui cit. subito *infra*, alla nota successiva.

[29] D. ZOLO, *Usi contemporanei*, cit., 183-84.

[30] Citiamo ancora dal F. TEDESCO, *L’impero latino*, cit., 375, al quale va il merito di aver richiamato, nei termini qui esposti, M. TELÒ, *L’Europa potenza civile*, Roma-Bari 2004, 15-30.

[31] *Ibidem*, 22, cit. ancora da F. TEDESCO, *L’impero latino*, 376.

[32] Dopo il XX congresso del PCUS il blocco socialista si era spaccato, e la Cina era uscita dall’area egemonica dell’URSS; in seguito sarebbero emersi i “paesi non-allineati”, il “Terzo” e il “Quarto” mondo...

[33] Cfr. M. CHOSSUDOVSKY, *War and Globalization. The truth behind september 11*, Oakland, Global Outlook Publishing, 2002, 121. In differenti termini, la necessità di una “giusta crisi maggiore”, con maggior finezza definita «truly massive and widely perceived direct external threat», era sancita anche da Z. BRZEZINSKI, *La grande scacchiera*, Milano, Longanesi, 1998, 279. Le dichiarazioni di Rockefeller e di Brzezinski anticipano e preparano autorevolmente, da posizioni diverse, il celebre assunto contenuto nello studio *Rebuilding America’s defenses: strategy, forces and resources for a New Century*, pubblicato nel settembre del 2000 a cura del Centro di Studi neoconservatore denominato Project for a New American Century (PNAC) creato nel 1997 da William Kristol e Gary Schmitt, con l’autorevole presenza di eprsonaggi quali Wolfowitz, Rumsfeld, Perle, Cheney, Libby, Armitage. Interessante, alla luce dell’evento dell’11 settembre 2001, rileggere un passaggio di questo interessantissimo, fondamentale documento: «E’ probabile che il propecco di trasformazione, anche se introduce elementi rivoluzionari, duri a lungo, salvo un nuovo evento catastrofico catalizzatore, una nuova Pearl Harbour» (il testo del documento si può controllare sul sito www.newamericancentury.org/RebuildingAmericasDefenses.pdf; la citazione è rintracciabile a 51).

[34] Scopo del Nuovo Ordine Mondiale – scopo “imperiale”, nel senso anche storicamente parlando proprio del termine – è il mantenimento della pace, quindi la pacifica *governance* della globalizzazione: fermo il fatto che «la globalizzazione del mondo non può funzionare se non si avanza verso una crescente capacità di governo platenaria» (JACQUES ATTALI, cit. in “*Avvenire*”, 17.4.2004).

[35] Cit. in N. FERGUSON, *Colossus*, cit., 202.

[36] A. JOXE, *L’empire du chaos*, Paris 2002; si veda anche l’ancor più radicale critica di M. MANN, *Inchoerent Empire*, London 2003.

[37] A partire dal 2003 e dalle resistenze, concretizzatesi nell'ONU, contro la politica di aggressione del governo Bush nei confronti dell'Iraq, il gruppo più estremisticamente *neocon* dei consiglieri e collaboratori del presidente Bush ha preso a mettere a punto una politica tendente a svuotare l'ONU di qualunque residuo potere e a screditarne il ruolo sul piano morale oltre che a sottolinearne su quello pratico l'impotenza (che esso stesso contribuiva potentemente a determinare), per delegittimarla sostituendola nella pratica con un rinnovato ruolo di NATO e l'UE: ne è stata prova l'utilizzazione *out of area* di contingenti militari NATO p.es. in Afghanistan. Ma il "nuovo corso" della NATO era già stato in qualche modo collaudato, appunto contro la volontà dell'ONU, nel 1999 nell'aggressione alla Serbia, durante la presidenza Clinton.

[38] Tale la tesi di M. HARDT – A. NEGRI, *Impero*, cit.

[39] Cfr. J. ZIEGLER, *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*, Paris 2002.

[40] G. CHIESA- M. VILLARI, *Superclan. Chi comanda l'economia mondiale?*, Milano 2003, 10.

[41] Su tali questioni, che si modificano di continuo e che costituiscono un quadro faticoso da aggiornare, cfr. il punto provvisorio fatto da "La Nouvelle Revue d'Histoire", 2, sept.-oct.2002, e da "Questions Internationales", 3, sept.-oct. 2003.

[42] Giungendo magari a cercar di limitare i diritti civili – tra cui quello d'informazione e di critica – nel nome di situazioni d'emergenza e di problemi di sicurezza, com'è accaduto nell'ottobre del 2001 con il *Patriot Act* firmato dall'allora Ministro della giustizia di Bush, John Ashcroft: cfr. l'analisi durissima, ma puntuale, di G.C. STONE, *Perilous times: free speech in wartime, from the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*, n.ed., New York 2004.

[43] Cfr. il commento di Michael Chossudovsky (www.globalresearch.ca) al riassunto reso pubblico dal Pentagono di un documento segreto riguardante il nuovo orientamento della strategia militare statunitense, nella primavera 2005, molto importante specie per quel che concerne i rapporti con l'Unione Europea (che peraltro non è esplicitamente menzionata): tale documento passò inosservato a suo tempo dalla stampa statunitense, salvo il "Wall Street Journal" dell'11 marzo 2005. Ci pare che, al riguardo, sia troppo facile e comodo passar sotto silenzio (magari con la scusa della ricorrente demonizzazione del suo Autore) le molte e puntuali argomentazioni di A. de BENOIST, *L'impero del "Bene"*, tr.it., Roma 2004.

[44] Z. BRZEZINSKI, *Il mondo fuori controllo*, tr. it., Milano 1993.

[45] Cfr., in sintesi – e in mezzo a una letteratura ormai oceanica – A. MINC, *Ce mond qui vient*, Paris 2006.

Massimo Panebianco
Università di Salerno

IMPERO E STATI: UNIVERSALISMO E INTERNAZIONALISMO

“... *Distinguitur de duplice dominio, politico et dispotico, ostendens quod politicum oportet esse suave*”.
(TOMMASO D’AQUINO, “*De Regimine Principum*”, 1272, Libro II, cap. VIII, Marietti, Torino, 1971, ried. 2000)

SOMMARIO: 1. Il nuovo “medioevismo” internazionale del XXI secolo. – 2. La *pax iusta* tra *Regna* e *Imperium*. – 3. Tre dimensioni del pacifismo medioevale: a) politico; b) biblico-profetico; c) regale-imperiale. – 4. *Pax universalis et aeterna*. – 5. Il *De Pace* tomista: pace privata, pace sociale e pace politica. – 6. Il *De Bello iusto*. Caratteri della temporaneità e non perpetuità. – 7. Prospettive di una società universale vincolata al *bonum pacis et iustitia*. – 8. Le origini dell’internazionalismo “anti-imperiale”: Alberico Gentili. – 9. Etica della guerra: uso e non uso della forza armata nei pre-groziani. – 10. Teoria della guerra “legalizzata”: *iusta causa, par condicio* e *bellum ad finem pacis*. – 11. Conclusione. Quale futuro per la “guerra giusta”.

1. – Il nuovo “medioevismo” internazionale del XXI secolo

Nella dottrina internazionalistica di questo inizio di secolo non è certamente mancato un particolare fervore di studi, dedicato alle origini pre-moderne della disciplina con riferimento all’era del nuovo “medioevismo” internazionale[1], oggi come allora caratterizzato dalla compresenza di imperi e di Stati quali protagonisti delle relazioni contemporanee. Né sono mancate immagini approfondite sul ruolo svolto dalla dottrina pre-groziana identificata in modo molto semplice con il giusnaturalismo della Prima e Seconda Scolastica da San Tommaso alla Scuola di Salamanca, fino al trionfo

dello statualismo del diritto pubblico europeo secondo il cd. modello di Westphalia. Alla Prima Scolastica appartiene la corrente tomista con cui si chiude l'Alto Medioevo, mentre la Seconda Scolastica coincide con la Scuola Spagnola di Vitoria e Suarez agli esordi dell'epoca moderna, nonché con la Scuola romanistica-oxfordiana di Alberico Gentili di cui si è da poco celebrato il quarto centenario (Londra, 1608).

Con tale periodizzazione si vuole probabilmente alludere anche ad un diverso ambito o visione del mondo. La prima era, infatti, limitata all'ambiente euro-mediterraneo nel confronto tra grandi gruppi internazionali di Stati di quell'epoca, quelli euro-occidentali, euro-orientali e quelli arabo-islamici del Sud del Mediterraneo, secondo l'itinerario della *traslatio imperii* da Roma, Costantinopoli a Mosca e successivamente nel cd. impero americano del *Siglo de oro* spagnolo dal Nord al Sud America (Washington, Stati Uniti e Brasile). A parte tali dimensioni spazio-temporali, il mondo dei valori universali riconosciuti nel cd. internazionalismo della Prima Scolastica si distanzia dai principi ordinamentali del primo millennio a causa di una netta presa di posizione per i *Regna* ormai dominanti come espressione delle comunità politiche nazionali, insediate intorno al Mediterraneo, in Europa come fuori d'Europa, in palese posizione di crescente indipendenza rispetto all'autorità della *Res Publica Christiana* del primo millennio (Impero costantiniano e carolingio dell'Occidente e dell'Oriente europeo)[2].

Pertanto, quando agli inizi del secondo millennio, la situazione geopolitica dello spazio euro-mediterraneo appariva sufficientemente consolidata sotto il regime governato dall'ordine giuridico internazionale dei soggetti pubblici dell'epoca, competeva alla scienza allora dominante, quella teologico-politica, di riassumere la tradizione pregressa portandola sulle soglie della modernità e facendola transitare oltre il modello della comunità antico e medioevale, cd. modello di Westphalia del 1648. La principale opera dell'epoca resta la *Summa Theologiae, Secunda Secundae – De Pace et De Bello*, nonché il *De Regimine Principum ad Regem Cypri* (Cap. XX), opera postuma del 1272 di Tommaso d'Aquino (1225-1270), focalizzata sul dualismo *imperia-regna* e sulla forma di governo imperiale fondata sul consenso assembleare o territoriale delle potestà politiche che ne costituiscono il fondamento (cd. Principati o cd. regime dei Principati). La fortuna di tale opera dottrinale coincise senz'altro con la sua diffusione negli ambienti accademici ove Tommaso d'Aquino assunse il prestigio dei pensatori di massimo livello, donde la sua definizione secondo le finalità e i metodi di indagine di studio della cd. Scolastica, destinata a nuove riletture (*relectiones*) adesive o contrappositive nel contesto culturale delle università

dell'Occidente europeo di vario orientamento (Seconda Scolastica di Vitoria e Suarez e giusnaturalismo laico di Gentili, Grozio, Pufendorf, Wolff, Vattel). Tale filone di consacrazione del nuovo internazionalismo moderno trova i suoi punti di riferimento dottrinale nelle riletture tomiste compiute in due opere dall'identico titolo *De iure belli* di Francisco de Vitoria (Salamanca, 1539) e di Alberico Gentili (Londra, 1598 e Hannover, 1612).

2. – La *pax iusta* tra *Regna* e *Imperium*

La presente esposizione offre una lettura sinottica con riferimento a due testi riportati mediante un'opportuna selezione per comodità del lettore. Si tratta di un'opera teologica[3] e di un'opera politico-costituzionale[4] di Tommaso d'Aquino per sottolinearne il senso teologico-politico complessivo alla luce di un confronto sistematico. Essa non tende, né a restaurare, né ad attualizzare Tommaso, ma piuttosto, a richiamare il suo ruolo "inter-temporale", come studioso del "flash-back" dell'epoca attuale rispetto a quella antico-medioevale. Invero, gli studiosi contemporanei già non trovano sorpresa nelle tre teorie tomiste più famose, oggi facilmente ripresentabili: né nella teoria dell'Impero, né nella teoria della pace, né nella teoria della scienza politica.

Invero, gli studiosi della storia dell'Impero non ricevono sorpresa dalla rilettura di una classica monografia di Tommaso d'Aquino, dedicata all'Impero medioevale come meta finale dell'Impero di Roma in Occidente e dell'Impero di Costantinopoli in Oriente. Tommaso d'Aquino storico dell'Impero? Gli allegati testi contenuti nei Capitoli da XIII a XXI, *Liber Tertium* del *De Regimine Principum* ne fanno buona testimonianza[5]. Così come gli studiosi del pacifismo politico anch'essi non trovano sorpresa nella rilettura della *Summa Theologiae* nella parte in cui compaiono i due capitoli consacrati alla *summa divisio De Pace-De Bello* (*Secunda Secundae, Quaestio XXIX* e *Quaestio XL*). Tommaso d'Aquino, filosofo della pace e della guerra? La combinazione classica dei due testi ne fa ugualmente buona testimonianza. Così, infine, gli studiosi della storia dello Stato moderno e contemporaneo non ricevono sorpresa dalla valutazione delle radici pre-moderne della Costituzione come *lex fundamentalis* del rapporto tra i poteri di uno solo ed i poteri dei molti. Tommaso d'Aquino, scienziato della politica? Le radici classiche del giusnaturalismo tomista consentono ugualmente una risposta positiva.

Quali allora le ragioni che rendono inaccessibile il pensiero tomista agli studiosi moderni dell'Impero, del pacifismo politico e della teoria dello Stato? La risposta è nella pregiudiziale metodologica concernente il rapporto tra *fides et ratio*, tra teologia politica e scienza della politica, tra diritto biblico e diritto positivo. E', in altri termini, una pregiudiziale fondata sull'autonomia dei ruoli e dei campi disciplinari. E' il *silete theologi in munere alieno*, emblematico della contrapposizione della tradizione modernista contro quella scolastica della scuola domenicana, misurata, appunto, sulle radici teologiche o non teologiche del giusnaturalismo moderno. Ne deriva la *capitis deminutio* delle tre idee tomiste: a) decapitazione dell'Impero, ritenuta forma sacrale della sola società medioevale, oggi non riproponibile; b) decapitazione della *pax universalis* non ripresentabile come tale e, infine, c) decapitazione dell'*Imperium mundi* come funzione politica superiore di gestione della competenza universale della pace e della guerra.

In un momento come quello attuale di trasformazione dell'ordine internazionale si ripropone una dicotomia tra i due modelli teorici e pratici, già originariamente presente nel pensiero tomista, come parallelismo dell'«universalismo» antico-medioevale e dell'internazionalismo moderno e post-moderno. Dicotomia presente nel mondo medioevale ed ancor prima nel mondo mediterraneo: *Imperium pacis* o *Regnum pacis*, ovverosia pace dell'Impero o pace dei regni e delle repubbliche? Secondo il primo, la soluzione ai grandi problemi della pace e della guerra mediante un adeguato sistema di organizzazione internazionale si realizza con tre caratteri essenziali: a) pacifismo finalizzato al bene comune dell'ordine della giustizia; b) limitazione e riduzione dell'uso della forza; c) istituzione dell'Impero come *summit* o vertice di governo di tale sistema, ovvero come *foedus* dei principali *Regna* del mondo europeo e mediterraneo. Contro l'idea stessa dell'«Impero», inteso come struttura complessa di garanzia del primato dei grandi Stati si è mosso l'internazionalismo statualistico del mondo moderno e post-moderno, democratico ed anti-egemonico, per sua natura egualitaria in vista della *par condicio* degli Stati grandi e piccoli. Secondo il cd. modello di Westphalia, la tradizione groziana del diritto internazionale[6] ha, comunque, elaborato modelli sostitutivi della forma di governo imperiale grazie al sistema dei congressi ristretti a Stati e Impero (sistema della Santa Alleanza o del Concerto europeo) o allargati alle assemblee rappresentative della democrazia internazionale (società internazionale all'epoca del Congresso di Versailles e «Comunità internazionale» all'epoca della Società delle Nazioni e delle Nazioni Unite).

Ad esito di tale contrapposizione tra i due modelli teorici diventa, allora, centrale la ricostruzione concettuale del modello di governo “imperiale” di congiunzione o interconnessione tra l’età antico-medioevale e quella moderna e post-moderna. In tale prospettiva, la sempre utile rilettura della filosofia politica internazionale di San Tommaso d’Aquino appare punto di intermediazione tra le due epoche. E’ ascrivibile alla combinazione del *De Pace* e del *De Bello*, trattati nella *Summa Theologiae (Secunda Secundae, Quaestio XXIX e Quaestio XL)*, i due filoni distinti o separati del sistema giuridico internazionale. Così come è dalla *comparatio imperiale et politicum*, trattata nel *De Regimine Principum ad Regem Cypri* (Cap. XX) che si individua il sistema di governo di vertice ovvero il sistema di organizzazione internazionale dell’Europa mediterranea di quel tempo.

Com’è noto, la contrapposizione al modello tomistico deriva dalla contestazione delle sue radici teologiche, ritenute inadeguate ai fini dell’emancipazione della scienza politica e giuridica delle relazioni internazionali. Secondo la nota affermazione del *silete theologii in munere alieno*, la collocazione del *De Pace* e del *De Bello* nel campo della teologia morale appariva contraria all’esigenza di laicizzazione e de-sacralizzazione della politica estera. E’ già a partire dalla Seconda Scolastica con le *Relectiones Theologicae* di Francisco de Vitoria[7], che il *De iure belli* sembrava lo strumento indispensabile per l’espansione dei grandi Stati europei del nuovo mondo secondo la logica dello *ius totius orbis*. Così come i teologi protestanti della Scuola groziana allargavano su basi proprie del giusnaturalismo moderno il *De iure belli ac pacis* ricollocato nel più ampio contesto dello *ius naturae et gentium* (Pufendorf, Wolff, Vattel).

Bisogna, però, attendere un rilancio del pensiero concernente l’Impero come istituto co-essenziale e necessario al mantenimento della pace e della sicurezza internazionale nel quadro del pensiero politico, democratico e cosmo-politico di fine Settecento (Rousseau, Kant). Sicché tra i due poli della “politica” e della “cosmo-politica” continua ancora a muoversi il dilemma proposto nel Cap. XX del *De Regimine Principum* tra una visione individual-statuale *uti singuli* o “universale-istituzionale” *uti universi* come modello di governo della pace e della guerra.

Pertanto, richiede una rilettura l’anti-tomismo politico che considera oggettivamente l’Impero come un residuo storico dell’epoca antico-medioevale destinato a scomparire ed a divenire privo di significato nel linguaggio dell’epoca successiva. Malgrado la fermezza, quasi violenta, della contrapposizione, la vitalità sotterranea della filosofia politica dell’Impero resta un dato caratterizzante ai fini della formazione dello spazio giuridico

euro-mediterraneo fra Occidente e Oriente. Su tali basi va spiegato perché esso resti, altresì, un'idea latente o "sottotraccia" come filosofia politica del nuovo mondo euro-americano e, infine, a partire dal sec. XIX e XX come filosofia politica della società internazionale, interstatale e della Comunità internazionale organizzata.

3. – Tre dimensioni del pacifismo medioevale: a) politico; b) biblico-profetico; c) regale-imperiale

Il *De Pace* e il *De Bello* e il *De Regimine Principum* (Libro terzo, Capitoli da XII a XX) non sono profezia del futuro, ma riepilogo delle profezie del passato. Non sono opere *ante litteram*, ma retrospettiva di una storia biblica e di una *historia naturalis*. Esse assumono una triplice dimensione sotto il profilo, sia storico, sia filosofico.

La dimensione politica deriva dal fondamento logico razionale dell'intera costruzione tomistica, in specie se applicata allo studio delle comunità politiche, intese come sedi naturali di rapporti etico-sociali tra gli uomini. Il *fil rouge* è *pax* privata, *pax socialis*, *pax* pubblica. E', invero, il pacifismo innanzitutto una teoria sociale e poi una teoria dell'ordine e della giustizia, e, infine, una finalità propria dell'agire umano e, quindi, di ogni uomo come soggetto politico e operatore di pace. E' ancora il pacifismo una teoria politica finalizzata ad un ordine internazionale di pacifismo attivo e dinamico, comprendente le istituzioni politiche di ogni ordine e di ogni genere, i popoli cui esse sono preposte e gli individui singoli come destinatari della loro attività.

La seconda dimensione quella profetica trae le sue origini dal cd. diritto divino, rappresentato dalle fonti bibliche. In primo luogo, la fonte vetero-testamentaria rappresenta il più importante dei testi storici di descrizione della storia comune alle genti del Mediterraneo in quanto libro delle religioni e delle tradizioni dei tre mondi, arabo, ebraico e cristiano. Il punto di emersione del regime biblico della pace è dato dalle profezie di Daniele ed Isaia come meta finale di un mondo pacifico e pacificato (Cap. XV). In tale prospettiva appare la visione messianica di un "grande pacificatore", coincidente con la nascita del *Regnum Christi* e di una comunità di uomini pacifici, pacifisti e pacificatori.

La terza ed ultima dimensione, quella regale-imperiale, nasce dalla compresenza di *Regna* e *Imperia* nella storia euro-mediterranea. Tale è la genealogia tomista degli Imperi antichi (Siri e Medi), antecedenti a quelli

greco e romano (Alessandro Augusto da cui deriva il quinto Impero, cioè quello messianico del regno di Cristo). Da essi derivano due diverse forme di esercizio dell'*imperium* in Oriente (Giustiniano) e in Occidente (Carlo Magno) successivamente traslato ai Germani all'epoca di Ottone III (*De Regimine Principum*, Libro terzo, Cap. XVIII).

In tale quadro monarchico-imperiale, si spiega il modello di governo dei principi cui è dedicata l'intera opera e cui risulta particolarmente rivolto il libro Terzo, Cap. XXI. Sono, infatti, i principi, non già i titolari del potere supremo, bensì di potestà minori o locali secondo le *consuetudines* regionali. Al modello del potere dei principi si ispirano, sia le gerarchie del mondo europeo (*comites, duci, marchiones, barones, castellani*), sia quelle degli antichi Imperi siro-babilonesi (*satrapi, magistrati, iudices*), sia, infine, quelli dell'Impero romano pre-cristiano (*consules, duci, praefecti, praetores, etc.*). Anche qui le radici bibliche della *comparatio* tra modelli di poteri locali sono desunte dalla fonte biblica vetero-testamentaria (Libro dei Maccabei, ancora citato in Cap. XXI).

4. – Pax universalis et aeterna

Forma del *dominium* politico alternativa rispetto a quella monarchico e repubblicana, l'Impero, nella visione tomista, esprime una costruzione necessaria per il mantenimento della pace ed ottimale rispetto alla forma regale o individual-territoriale. Rispetto alla definizione elaborata per lo spazio giuridico universale, le riletture successive ne avrebbero messo alla prova l'asserita universalità all'epoca del tutto ipotetica ed eventuale. E' con la rilettura teologica del diritto *totius orbis* che il diritto della *Res Publica Christiana* diventa estendibile come *ius novum*, concepito per il nuovo mondo americano secondo appositi titoli di legittimazione finalizzati al bene comune. Diventano, così, espressione della universalità della pace, il diritto alla migrazione ed al commercio nelle nuove terre scoperte del continente americano ed il diritto alla comunicazione della fede religiosa alle popolazioni locali. Così come nella rilettura groziana diviene diritto della natura e delle genti l'ordinamento che assume la sua "*ab omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepit*", cioè dal generale o prevalente consenso fondativo o costitutivo della validità delle regole sulla pace internazionale. Ma, ancora successivo nella rilettura giusnaturalistica di Samuele Pufendorf, non tutte le regole di origine euro-mediterranea o greco-

romana possono estendersi come diritto universale a qualsivoglia parte del mondo (per esempio all'Impero cinese, *alias* Celeste Impero).

Sempre nella visione tomista, la pace si presuppone, altresì, eterna o perpetua mediante l'esercizio delle sue funzioni essenziali di salvaguardia e di difesa (*pax est servanda, defensio pacis, mediator pacis, etc.*). Le riletture successive avrebbero rapidamente individuato non più nell'eternità della pace, ma nel suo carattere perpetuo o, meglio ancora, permanente un valore da perseguire, non già mediante una monarchia universale una e unica, ma grazie ad un sistema aristocratico, cioè regale-imperiale, di alleanze consacrate da congressi internazionali. E' la formula utilizzata nei Trattati di Westphalia (*pax sit christianissima universalis et aeterna*), nonché negli analoghi progetti di organizzazione della *paix perpétuelle en Europe* (Saint-Pierre, Rousseau, Kant) ed è ancora la formula economico-politica dei vari *summit* legati alla nota esperienza globale della *governance* gestita mediante un gruppo ristretto di grandi Stati (G8-G14-G20). Con la degradazione del termine da "eterno a perpetuo" si veniva così a legittimare una diplomazia congressuale ed una tipologia dei Trattati di pace, intesi come strumento di prevenzione rispetto alla guerra e di costruzione giuridica della pace.

5. – Il *De Pace* tomista: pace privata, pace sociale e pace politica

Elementi del *De Pace*, fondativi della Costituzione politica sono i valori etico-sociali propri di una società composta non solo da autorità politiche, ma da uomini portatori di valori individuali e collettivi. La *pax* tomista è, pertanto, concordia dei singoli e dei gruppi, ma non è una pace qualsiasi se non corrisponde ai due criteri della psicologia individuale, *tranquillitas animi e dignitas hominis* (*pax vera*).

In base al primo criterio, si individua il comune sentire di un sistema di diritti e di doveri fondamentali e di libertà individuali, sentite e rispettate come tali. Con il secondo criterio si individua una pace vera perché corrispondente all'ordine di valori condivisi e, quindi, non imposti all'interno delle comunità e dei gruppi. Nelle riletture teologiche successive, proprie della seconda tomistica, la verità della pace veniva riportata a tre criteri fondamentali: *intra-gentes, inter-gentes* e *supra-gentes*, nel contesto di un più ampio rapporto tra *lex humana* e *lex divina*[8]. Ancora più tardi, nelle riletture del giusnaturalismo protestante, la psicologia individuale della pace veniva ricondotta allo statuto fondamentale degli uomini e dei cittadini come

destinatari di diritti e libertà fondamentali garantite insieme dal diritto politico-costituzionale, così come dal diritto divino.

Infine, le riletture della *pax vera*, compiute dalla cd. Terza Scolastica della fine del XIX secolo, identificano la stessa con la *pax socialis* interna ed internazionale. Esse trovano espressione ufficiale a seguito della pubblicazione dell'opera *omnia* di Tommaso del 1880-1882 (edizione romana cd. leonina). Da tale rilettura, il nome nuovo della pace diventa *pax socialis* a partire dalla *Rerum Novarum* del 1891 alla *Quadragesimo anno* del 1931 ed al *Centesimus annus* del 1991. Nell'ordine politico interno e internazionale pacifico impatta, così, la dottrina sociale della Chiesa come protezione internazionale e promozione dei diritti individuali e dei diritti sociali dei singoli, dei gruppi e dei popoli, considerati fattore dinamico dello sviluppo e del progresso dell'intero genere umano. Mentre, il criterio tomista della gerarchia tra autorità politiche e comunità sociali si ridefinisce nell'ottica del cd. principio di sussidiarietà, ordinatore di un mondo composito di autorità politiche e di libertà individuali e collettive.

6. – Il *De Bello iusto*. Caratteri della temporaneità e non perpetuità

Gli elementi del *De Bello*, fondativi della Costituzione politica, ne concernono l'uso limitato ed eccezionale, contrassegnato dalla temporaneità e non perpetuità come suoi caratteri propri e peculiari. Sono noti i tre criteri indicati nella *Summa Theologiae* (*Quaestio XL*) come essenziali per individuare un *bellum iustum*: a) giusta autorità politica competente; b) titolo legittimo; c) luogo, mezzi e tempo legittimo. Senza entrare nel merito di tale nota concezione, ci limitiamo a dire che titolari legittimi dello *ius ad bellum* sono i *reges* e l'*imperator*, con esclusione dei *principes* perché sottoposti ai primi, degli episcopi e dei chierici, perché non legittimati a proclamare o ad eseguire attività *in bello*, nonché, infine, dei privati in quanto radicalmente sforniti di tale potere.

Dal regime di inclusioni ed esclusioni derivava un complessivo sistema geo-politico su base regale-imperiale. Da esso restavano escluse le cd. guerre religiose e le cd. guerre private. Esclusione desumibile dall'esperienza fallimentare delle crociate cristiane e dei regni cristiani di Terra Santa successivi all'occupazione di Gerusalemme (16 luglio 1099). Così pure da tale esclusione risultavano de-legittimate le forme di guerra di

origine arabo-islamiche collegate alle teorie della guerra santa contro gli infedeli (cd. *jihād* islamica).

Dal regime delle inclusioni risultava legittimato il potere costituzionale dello Stato moderno mediante l'esercizio dello *ius ad bellum* come espressione tipica dell'*imperium* di sospensione dello *ius pacis* per finalità di giustizia, quali il *bellum defensivum* di fronte ad un'aggressione ed il *bellum* di *recuperatio* per l'eliminazione di un'*iniuria* o ingiusta invasione. Ne risultava, altresì, legittimato il potere militare *in bello* come uso legittimo della forza armata nei confronti dei soli combattenti legittimi di altro Stato e non contro le popolazioni civili ed i soggetti inermi o innocenti (minori d'età, donne, chierici, ecc.). In tale esercizio limitato del *bellum*, lo stesso veniva inibito nei confronti di soggetti non combattenti, quali i privati potenzialmente idonei ad essere inquadrati in eserciti regolari od a svolgere attività di assistenza e di supporto nei confronti degli stessi (cd. assistenza ostile). Tale esclusione avrebbe contrapposto il regime proibizionistico indicato dalla *Summa* di Tommaso rispetto alla rilettura teologica di Francisco de Vitoria favorevole all'uso del *bellum perpetuum* esteso all'intera popolazione civile nemica nei soli confronti degli Stati barbareschi e di quelli arabo-islamici se invasori del continente europeo (cd. Stati moreschi della Spagna). Da tale punto dirimente derivava una prima crisi del *bellum iustum* come fondante della Costituzione politica dell'Europa. Crisi risolvibile solo in base alle riletture kantiane della pace perpetua, allorché solo un potere cosmo-politico garantito da istituzioni internazionali sovrapposte agli Stati di carattere imperiale o semi-imperiale poteva portare elementi di chiarificazione, delegando il potere di guerra e di pace dagli Stati singoli in controversia all'intera comunità cosmopolitica dei popoli, detentori del supremo *ius belli ac pacis*. In tal modo, la coscienza universale dell'umanità diveniva strumento della *pax* politica e della *pax* religiosa, sostituendosi al testo biblico come sede delle tradizioni comuni monoteistico-testamentarie e del dialogo interreligioso tra le confessioni e le fedi (cristiana, ebraica e islamica).

7. – Prospettive di una società universale vincolata al *bonum pacis et iustitia*

A titolo di sintesi, liberata dalle pregiudiziali anti-teologiche e ridotta alla dimensione storica dell'Impero, della pace e della politica, una rilettura tomistica consente alcune brevi conclusioni:

1. l'universalismo politico medioevale trova nel pensiero tomista un punto di eccellenza;
2. il metodo teologico, inteso come combinazione di *fides et ratio* utilizza la fonte biblica vetero- e neo-testamentaria come l'espressione del più grande libro scritto sulle radici del dialogo interreligioso;
3. il sistema misto di governo di vertice della pace e della guerra poggia su Stato e Impero come soggetti indissociabili dell'*uti singuli* e dell'*uti universi*. All'incrocio tra l'Impero romano di Oriente confluiscono i modelli degli Imperi dell'antico Oriente mediterraneo (siro-babilonese e medo-persiano). Viceversa, all'incrocio con l'Impero romano di Occidente confluiscono i modelli pre-cristiani (Impero di Alessandro Magno e di Augusto) e quelli post-cristiani dell'Impero carolingio e dell'Impero germanico (Sacro Romano Impero di Occidente);
4. il tomismo politico è la radice dei modelli di potere universale dal *totius orbis* ai congressi europei, da Westphalia alla Santa Alleanza fino al secolo XX, nonché di "governo mondiale della pace" nell'epoca della «Società» delle Nazioni e dell'«Organizzazione» delle Nazioni Unite;
5. i *principes* del sistema universale nel senso tomista sono i poteri sussidiari rispetto allo Stato e all'Impero, intesi come livelli di governo regionale e locale nel senso proprio e peculiare dell'universalismo medioevale e della società euro-mediterranea, già da allora potenzialmente ispirata a modelli di pluralismo culturale ed etico-politico.

8. – Le origini dell'internazionalismo "anti-imperiale": Alberico Gentili

Venendo adesso ad Alberico Gentili, come *leader* della teoria dello Stato anti-imperiale, i punti essenziali delle sue opere e del suo pensiero sono i seguenti: - le riedizioni: Hannover, 1612; Cambridge – New York, 1933; Buffalo, 1995 e le riletture: a) rilettura gius-naturalistico-groziana del *tria sunt genera*[9]; b) rilettura gius-positivistica manciniana della tradizione italiana romanistica-statutaria; c) rilettura gius-positivistica europea: teoria dei *Fondateurs* e dei *Classics*[10]. Triplice, poi, è stato l'impatto della

tradizione gentiliana nel senso della laicizzazione (il *Silete theologi* e giuridificazione rispetto alle scienze militari), della emancipazione dalla tradizione romanistica e della giurisdizionalizzazione dell'uso della forza (*publicorum armorum iusta contentio*). Egli è stato anche *leader* della tradizione pre-groiziana, quale tradizione di grossa incidenza e tale da ricomprendere la tradizione teologica (Tommaso, Vitoria, Suarez), la tradizione romanistica (Irnerio, Alciato, Baldo) e la tradizione contemporaneistica (Giovanni da Lignano, Martino da Lodi, Pierino Belli).

Gentili è stato, inoltre, definito come il “giurista etico della guerra giusta”. Sua, infatti, la teoria della guerra “legalizzata” (*iusta causa, par condicio e bellum ad finem pacis*) e delle cause della guerra giusta quali: causa efficiente (classificazione delle guerre giuste); causa formale (forma della guerra); causa finale (accordi o trattati di pace – clausole comunitarie e democratiche). Tant'è vero che nel passaggio dal pre-moderno al moderno (*ius naturae et gentium*) si è verificata la recezione giusnaturalistica della tradizione gentiliana e si è riscoperto Gentili quale giurista di sistema e di prassi. Ciò alla luce delle sue teorie dell'ordinamento (*ius naturae et gentium*, Pufendorf-Wolff-Vattel), delle fonti (consuetudine e desuetudine), dei soggetti (prescrizione del diritto imperiale e pontificale), della fenomenologia della guerra (Stati belligeranti e *iusta armorum contentio*).

In altro modo, si è verificata anche la recezione giuspositivistica della tradizione gentiliana nella Scuola storico-positiva italiana. Gentili, infatti, è stato visto come giurista dello Stato e della Nazione secondo il diritto pubblico universale (Vico e Romagnosi), il diritto pubblico europeo (Mancini e Pierantoni[11]) ed il diritto pubblico internazionale codificato e la sua sanzione (Bluntschli – Fiore) tanto da rientrare tra i fondatori del diritto internazionale[12].

In questo momento, il pensiero di Gentili conferma la sua attualità[13] in quanto si presenta come testimone dell'Europa delle “diversità”, come teorico della guerra europea (statale, nazionale e popolare), nonché come modello e monito contro la guerra “verticistica”, imperiale o egemonica.

9. – Etica della guerra: uso e non uso della forza armata nei pre-groiziani

In occasione del quarto centenario la rilettura di Gentili lo definisce come “giurista etico” della guerra giusta, legittimata non più da vertici internazionali, imperiali o pontificali, bensì da *standards* riconosciuti di

civiltà giuridica, come riscontrabile nella tradizione pre-groziana a lui precedente. In tale modo la “rilettura” di questi ultimi anni converge sui pre-groziani, teologi-canonisti e romanisti-internazionalisti accomunati dall’idea[14] di un fondamento etico delle istituzioni proprie della Comunità internazionale nei suoi momenti di pace e di guerra. Naturalmente si attribuisce a Gentili e a Grozio di avere operato la laicizzazione e la desacralizzazione della dottrina internazionalistica mediante la riconduzione del fenomeno bellico alle sue cause naturali etico-politiche e non più a quelle utopiche o religiose. E si attribuisce ugualmente loro di aver “fondato” una nuova epoca priva di guerre imperiali, religiose e di egemonia riportando l’uso della forza alla ordinarietà delle relazioni internazionali. Tanto consente di recuperare della tradizione canonistico-romanistica quello che in essa continua a permanere valido, nell’alternativa tra guerra giusta o giuridica e guerra ingiusta o anormale o irregolare; così come consente di mantenere della tradizione teologica e canonistica l’aspirazione ad un ordine di valori capaci di legittimare o, viceversa, de-legittimare l’uso della forza stessa nelle relazioni tra Stati. Ed infine, il passaggio dal pre-moderno al moderno negli studi internazionalistici si viene a compiere attraverso lo studio delle cause dello *ius* naturale, cioè delle cause e delle motivazioni etico-politiche che rendono le relazioni internazionali un fenomeno tipicamente “umano”, indipendente da altre maggiori motivazioni utopiche o metafisiche a seguito della crisi della giustizia implicita nelle guerre imperiali e religiose.

L’anello di congiunzione dai pre ai post-groziani è, appunto, rappresentato dal *De iure belli* come tipica espressione della dottrina giuridica dell’Europa dei nuovi Stati frutto dell’allargamento della cerchia dei soggetti abilitati all’esercizio del più alto dei poteri sovrani qual è, appunto, la potestà di uso della forza, quale mezzo di uscita e di rientro nel novero dell’ordine internazionale preesistente. Mancavano all’epoca i parametri che sarebbero divenuti dominanti nella letteratura internazionalistica successiva legata alle due grandi fasi del pre e del post-Westphalia[15], grazie alla quale fu possibile assumere come punto di riferimento l’opera gentiliana e groziana ritenute spartiacque di una doppia tradizione, quella dei pre-groziani come conservatori della tradizione storico-romanistica dell’Europa medioevale e quella dei groziani (e post-groziani) come costruttori della modernità del diritto internazionale dell’Europa post-Westphalia in fase di continuo progresso. Il periodo antico-medioevale risulta puntigliosamente scandito nei 700 fogli del *De iure* di Gentili attraverso la tavola delle citazioni collocate a margine di ciascun foglio come glosse laterali. Ne emerge una grande distinzione tra le opere dei filosofi, degli storici e dei poeti rispetto a quelle

dei giuristi, autori del *De iure belli* vero e proprio. Ne percepì l'importanza Grozio, allorché si avviò ad una rigida distinzione tra le opere degli uni e degli altri e ne registrò ancora più l'importanza la Scuola oxfordiana, allorché procedette all'unificazione di tutte le citazioni in un unico testo denominato indice degli Autori, collocato in fondo alla già citata edizione del volume del 1933. Probabilmente l'uso della glossa marginale come metodo di spiegazione delle radici antiche del testo rappresenta una delle maggiori utilità fornite dall'opera gentiliana sotto il profilo del metodo dell'indagine o della critica e dell'accettazione del pensiero degli autori citati.

L'epoca di Gentili è ancora quella delle guerre degli Imperi contrapposte alle guerre degli Stati e delle guerre di religione o di civiltà religiosa distinte da quelle "naturali" o "umane" secondo una distinzione cara all'internazionalista di Oxford, come risultava dalla storia rinascimentale degli ultimi secoli di cui Egli era più diretto osservatore o, addirittura, protagonista. Da varie citazioni emerge il panorama di una Corte londinese dell'epoca elisabettiana interessata alla crisi delle relazioni con il Papato e l'Impero, non più espressione di una giurisdizione universale, e alle relazioni con gli Stati europei formatisi dalla dissoluzione di quei poteri o dalla loro restrizione in ambiti territoriali rispettivamente relativi, al solo territorio dello Stato pontificio o, viceversa, dell'Impero germanico. Addirittura, nelle opere minori, determinate da esigenze pratiche di committenza in favore della Corte inglese, i riferimenti alla prassi internazionale contemporanea divengono prevalenti, se non esclusivi. Essenziali sono i richiami alle guerre imperiali, condotte fuori d'Europa e dentro l'Europa dai sultanati turchi, ed ancora più alle guerre di predominanza fra le monarchie europee, come quelle condotte dalla Spagna della prima e della seconda metà del '500 nei suoi tentativi egemonici di controllo territoriale e marittimo degli Stati europei dell'Europa meridionale ed occidentale, con particolare riguardo all'uso della guerra terrestre e marittima nel Mediterraneo e nel Mar del Nord. Nel Gentili emerge, quindi, un disegno di geopolitica della guerra nell'ottica della Corte inglese attraverso la sua opera di regio professore e consulente diplomatico, in funzione antagonistica alle guerre imperiali di vecchio e nuovo conio nell'Europa della fine del '500, nonché alle guerre a motivazione religiosa. Così come appare ampia, diffusa e dettagliata la casistica sulle guerre dei privati, ritenute per loro natura illecite, in quanto non rivestite del carattere pubblico statale (pirateria, bande armate irregolari, gruppi privati incursori e predatori, ecc.).

Della tradizione pre-groziana andava salvaguardato un complesso sistema giuridico di soggetti, di fonti e di istituti, rinvenibile nell'ampia

casistica della letteratura delle opere gentiliane ed oggetto di successiva sistemazione nella più ampia opera groziana. Nel diritto romano internazionale medioevale, il *De iure belli* trovava nelle opere di Giustiniano il fondamento di un vero e proprio *corpus iuris* diplomatico ovvero di un *Digesto* od una pluralità di codici di diritto delle genti; di qui l'uso promiscuo di tali fonti, poi rimproverato dal Grozio, per la mancata distinzione dei tre livelli del diritto feziale, dello *ius gentium* privato interno all'ordinamento romano e, infine, dello *ius gentium* pubblico vero e proprio come vigente o insito nella società umana degli Stati. Sarà, infine, l'accusa principale rivolta dai post-groziani (Pufendorf, Wolff e Vattel) contro un uso eccessivo e spregiudicato della prassi internazionale e della casistica, per loro natura subordinate all'intero sistema delle regole superiori, proprie del diritto naturale e delle genti. Eppure, le fonti romanistiche rinascimentali erano divenute di indispensabile citazione grazie all'opera dei glossatori e dei commentatori della giurisprudenza pratica (Irnerio), come della giurisprudenza culta (Alciato), come di quella sistemica o ordinamentale, dedicata agli statuti giuridici e territoriali delle città, principati e Stati italiani dell'epoca[16]. Colpisce, invero, l'estrapolazione dalle fonti delle stesse nozioni giuridiche fondamentali come quella legata alla unicità dei titolari dello *ius belli* identificata con i soli *principes* e non più con una molteplicità di soggetti pubblici e privati (guerre statali *stricto sensu*). La figura del *princeps* finisce, così, per identificarsi con un soggetto superiore non avente altra autorità ad esso sovrapposta, ma solo soggetti inferiori o sudditi radicalmente privati dello *ius belli*.

L'uso sistematico delle citazioni canonistiche appare egualmente essenziale nel *De iure belli*. Fin dall'inizio del secondo millennio, il diritto canonico pubblico e privato aveva trovato un proprio testo di base, notoriamente nel decreto di Graziano, contenente una parte apposita dedicata alle prescrizioni sulla guerra giusta attraverso l'individuazione dei belligeranti, dei combattenti e dei loro strumenti e fini di azione[17]. Ancora più, il punto di svolta fu rappresentato dalle opere, teologica e teologico-politica del secolo XIII, immediatamente successivo alle crociate come guerre cattoliche della *Res Publica Christiana* ed all'occupazione dei territori dove sono ospitati i luoghi santi (secoli XI e XII). Il doppio regime del *De pace* e del *De bello*, ovvero della individuazione dei *principes* come titolari di una doppia sovranità secondo lo *ius belli* e lo *ius pacis*, si riscontra, infatti, nella *Secunda Secundae* della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, come parte essenziale e indispensabile dell'ordinamento etico della guerra giusta. E' sempre in un'altra opera teologico-politica di Tommaso, denominata *De*

Regimine Principum e pubblicata dopo la morte del teologo a Parigi (1272)[18], che compare una teoria delle comunità politiche come soggetti di base dell'ordine internazionale e delle correlate autorità titolari del potere di pace e di guerra. Proprio in corrispondenza con le teorie dello *ius gentium* romano e canonico, indicate in precedenza, nel pluralismo tutto medioevale della titolarità della *potestas belli ac pacis*, guerre imperiali, guerre feudali e guerre comunali convivono con quelle propriamente riferibili alla categoria ormai emergente dei *reges* e dei *principes*.

E' dalle tradizioni romanistico-canonistiche dell'internazionalismo medioevale che deriva il terzo filone dei giuspubblicisti dello *ius gentium* bellico. Accanto alle classiche citazioni di Bartolo e di Baldo, commentatori del Libro I e L del *Digesto* (*De iustitia et iure – Captivitas et postliminium*) apparivano indispensabili le citazioni degli autori, questa volta contemporanei, relative agli accordi di pace come mezzo ordinario di soluzione dei conflitti armati internazionali (*De foederibus et pactis pacis*). In corrispondenza del secondo filone erano emersi gli autori, formati per la difesa di ducati e città italiane dell'Italia settentrionale (Giovanni da Lignano e Martino da Lodi), così come di emergenti Stati a portata territoriale come il Ducato di Savoia (Pierino Belli)[19]. In tali Autori appariva essenziale l'esame della disciplina e della casistica giurisprudenziale, relativa ad aspetti particolari del fenomeno bellico, ricadenti sotto l'impero della giurisdizione civile e territoriale di ciascuno Stato. Ancor più rilevante in tali primi autori specialisti del diritto internazionale bellico appariva il confronto con gli ordinamenti dei maggiori Stati italiani o europei. In modo particolare, fortissima era stata l'influenza esercitata nella seconda metà del Cinquecento dalla presenza spagnola in Italia e dalla correlata pratica di utilizzazione di consiglieri giuridici presso le corti e le milizie impegnate in campagne militari naturalmente destinate a tradursi in momenti processuali di vera e propria *iurisdictio* civile e penale per le conseguenti azioni a tutela di interessi privati e pubblici.

Da tali tradizioni emergeva l'esistenza di una soggettività internazionale diffusa, desumibile dal diritto romano e canonico prima ancora che dallo *ius gentium publicum*, opportunamente esaltato dai giuristi pratici, ma ancora più dai giuristi di formazione protestante e luterana ispirati da una visione politica generale della società europea. Secondo la tradizione cattolica *defensor pacis* appariva l'Imperatore come il Papa; secondo le nuove tendenze statualiste di ispirazione protestante, di cui Gentili era espressione qualificata, in capo ad ogni Stato si concentrava l'insieme dei poteri dello *ius belli* unitamente al connesso *ius pacis*, senza esclusioni di relazioni e rapporti

internazionali con qualsivoglia soggetto della società umana delle genti. Abilitati a trattare con i sultani ed i re degli Stati arabo-islamici per la tutela dei luoghi santi erano ugualmente i soggetti partecipanti alle guerre esterne all'ambito territoriale della cristianità vera e propria. A fronte di tale monopolio della sovranità statale, un regime giuridico vero e proprio dello *ius belli* doveva riconoscere i suoi limiti connaturali ad ogni *iuris executio*, ed apparire come uno strumento destinato alla salvaguardia di altri diritti concorrenti o coesistenti in capo ai soggetti non sovrani (individui come popolazione civile dei soggetti di ogni età e sesso e come popolazione economica impiegata nella navigazione, nel commercio, nell'agricoltura, ecc., dotata di leggi proprie e di *libertates* riconosciute). Tale soggettività comune o indifferenziata si estendeva ancora più al campo dello *ius naturale* dove per definizione non potevano esistere regole comuni di *ius civile* o di *ius gentium* fra cristiani e barbari o tra re cattolici e indiani d'America, dediti all'antropofagia. Solo grazie all'isolamento di una sfera autonoma dello *ius gentium* bellico, proprio e peculiare di una società di soli Stati come soggetti unici ed esclusivi di titolarità bellica, la soggettività internazionale avrebbe finito per concentrarsi sul solo soggetto, Stato belligerante: il che è esattamente il risultato della critica, da tutte le correnti pacifiste, a Gentili e Grozio come giuristi dei sovrani (Rousseau, Kant, ecc.).

10. – Teoria della guerra “legalizzata”: *iusta causa, par condicio e bellum ad finem pacis*

La fortuna di Gentili, come *leader* della tradizione pre-groziana, è stata accompagnata da tre valutazioni di massima, concernenti notoriamente le formule del *silete theologi*, *iusta causa belli* e *de iure gentium bellicum*, molto note ed incisive, ma non per questo corrispondenti alla complessità del suo pensiero particolarmente contenuto nel *De iure belli*. La cd. emancipazione o laicizzazione della scienza internazionalistica deve fare i conti con l'avvenuta universalizzazione della Comunità internazionale, della necessità del “ri-uso” di guerre di civiltà, intese come anti-barbariche e soprattutto delle particolari necessità di un equilibrio politico-internazionale anti-egemonico ed independentista, ma anche necessariamente favorevole ad interventi politico-militari variamente graduati nell'ambito di regioni e di guerre cd. localizzabili. L'espressione *silete Theologi in munere alieno*, presente nel Libro I con riferimento alla liceità di relazioni internazionali “naturali” con le popolazioni dell'Impero turco, ha contrassegnato da sempre

la tesi concernente la “laicizzazione” del diritto internazionale, in virtù di una conquistata indipendenza, disciplinare rispetto alla teologia, ed accademica riguardo ai teologi della tradizione tomista, come Vitoria, *De iure belli*, 1539 e Suarez, 1612; polemica questa rivelatasi largamente inconcludente, di fronte alle esigenze proprie della Comunità internazionale europea allargatasi al continente americano (cd. tradizione vitoriana), nonché alle esigenze proprie di una comunità conformatasi come interstatale o *inter gentes* (cd. tradizione Suarez)[20]. Conseguenziale appare anche la seconda valutazione, largamente diffusa, concernente Gentili come teorico della guerra giusta. Anche qui lo scostamento rispetto alla tradizione classica appare molto notevole sul piano di una complessiva strategia di allargamento della tipologia delle guerre giuste, nessuna delle quali suscettibile di apparire pregiudizialmente non giusta, almeno in alcune ipotesi e circostanze. Sicché certamente la gentiliana guerra giusta non coincide in alcun modo con la guerra difensiva della tradizione agostiniano-tomistica del *bellum defensivum* precedente, anche se certamente la ricomprende in un quadro molto generale e più ampio (il cd. *ius gentium bellicum*).

Nella tripartizione generale dei tre Libri, la guerra presentata come modello europeo di relazioni internazionali, appare contrassegnata da tre elementi o fattori: giusta, paritaria e pacifista. Il Libro I, infatti, è per intero dedicato al *De iure gentium* bellico, alla definizione della guerra ed ai principi che la reggono ed alle varie categorie in cui essa si articola (*ius ad bellum*). Il Libro II risulta dedicato alla dichiarazione ed allo svolgimento della guerra concernente la posizione paritaria dei contendenti, legata al titolo o alla causa che rende lecite le operazioni militari dall’una e dall’altra parte in reciproca eguaglianza del nemico contendente (*hostis, ius in bello*). Il III Libro ruota intorno al concetto centrale della finalità pacifica di qualsiasi guerra, intesa come momento transitorio ed eccezionale rispetto allo stato naturale delle relazioni pacifiche secondo la formula *de belli fine et pace (ius post bellum)*. Tale tripartizione corrisponde alla tradizione sistematico-logica del *De iure*, articolato nei tre regimi delle *personae*, *res* ed *actiones*, secondo un modello collaudato ripreso nel successivo *De iure* groziano e nella giusnaturalistica conseguente (teoria dello Stato, dei beni pubblici e privati e delle azioni e pattuizioni di guerra e di pace). Detto in altri termini, l’impianto sistematico dell’opera corrisponde ad una teoria generale del diritto internazionale di guerra, come luogo o spazio giuridico idoneo a far manifestare la “soggettività” dei suoi attori, l’insieme dei loro rapporti e relazioni, nonché infine la “normatività” come produzione giuridica conseguente e conclusiva al fenomeno bellico, all’occupazione militare ed ai trattati di pace[21].

La stessa tripartizione è suscettibile di essere valutata secondo una corrispondente distinzione dell'insieme delle cause idonee a rendere la guerra giusta (Libro I, Capp. 1 e 2). Secondo la teoria della causalità, ripresa da Gentili, le cause di guerra possono essere suddivise in "efficienti", "formali" e "finali". "Efficienti" sono le cause che inducono ciascuno dei contendenti a fare la guerra nella convinzione soggettiva che essa tale sia e che debba svolgersi nelle forme di una contesa pubblica o militare. In corrispondenza a quanto accade nei processi dinanzi ai giudici interni, la contesa militare si muove per difetto o mancanza di un accordo arbitrale di sottoposizione ad un giudice comune ed in vista di un accordo finale idoneo a far cessare la contesa militare. Cause formali sono quelle previste per il giusto svolgimento della guerra tra i soggetti nei luoghi, nel tempo e con i mezzi comuni al nemico (guerra formale o guerra "in forma giusta"). Infine, la causa finale rappresenta lo scopo ultimo dell'attività bellica essendo come ogni contesa finalizzata ad una decisione ovvero ad un accordo più o meno consentito e condiviso, capace di ricostruire l'ordine giuridico pregresso o sostituirlo con un nuovo ordine.

Il Libro I si articola in 25 Capitoli, particolarmente espressivi della complessità dell'opera. Iniziando dai principi (Capp. 1-7) si transita alle cause divine o guerre *pro religione* (Capp. 8-11), cause naturali (Cap. 12) alle cause difensive (Capp. 13-18) alle cause naturali-umane (Capp. 19-20) e "oneste" (Capp. 21-25). Tale amplissima fenomenologia non risulta chiaramente restringibile alle cause difensive, le quali vengono dilatate anche alle guerre civili ed alle difese anti-egemoniche, come quelle dei belgi e degli olandesi contro la Spagna. Sono, inoltre, chiaramente ammesse in molte ipotesi le guerre offensive o di difesa del diritto^[22] come legittimate dalle esigenze di vendette, di rappresaglie e di contromisure e di ogni altro uso collettivo o minore della forza armata (transito di territori, utilizzazione di fasce di mare chiuso o di corsi d'acqua internazionale, esigenze di sopravvivenza di popolazione). Ed infine, l'ultima amplissima categoria è quella delle guerre necessarie di mantenimento dell'ordine, in parte ristretta *ratione temporis* agli episodi di vita internazionale recente (Cap. 22, teoria della prescrizione delle cause vetuste) e in parte esclusa per le residue pretese imperiali in difesa della pace (Cap. 23). Ed infine, la tipologia si chiude con un tipo particolare di guerre oneste identificabili mediante il loro contenuto come guerre di soccorso o di supporto ad esigenze di umanità (Cap. 25), peraltro da tenere distinta da quella precedentemente indicata delle guerre difensive dei sudditi contro i sovrani violatori dei diritti (Cap. 16).

Tralasciamo il Libro II per la sua minore importanza rispetto agli altri e transitiamo al Libro III, articolato in 24 Capitoli, ove centrali appaiono quelli dedicati ad una teoria gentiliana del pacifismo, della ricostruzione delle comunità sottoposte ad *occupatio* bellica e del rispetto dei diritti democratici e di libertà dei popoli vinti. Citiamo a tale riguardo i fondamentali Capitoli denominati: *De belli fine et pace* (Cap. 1), *De pace futura constituenda* (Cap. 13), *De legibus et libertate* (Cap. 16), *Quando foedus violetur* (Cap. 24). Comparativamente valutate la parte II e la parte III risultano chiaramente suscettibili di inversione come per esempio avviene nell'opera groziana. Grazie ad essa anche il *De iure belli* gentiliano si articolerebbe in una teoria dei soggetti e delle fonti normative dell'ordine internazionale. Resterebbe, così, separata la parte III o finale, oggettivamente la meno importante dell'opera rispetto alla I e alla II suscettibile di assumere un vero e proprio rilievo costituzionale o fondante per la Comunità internazionale e per il suo diritto. E' sintomatico che, nella tradizione internazionalistica successiva, i Libri I e II del *De iure*, sia gentiliano che groziano, furono concepiti come veri e propri manuali di diritto pubblico europeo, riferiti agli affari interni ed esterni degli Stati, così come è altrettanto sintomatico che il libro dedicato allo *ius in bello* talora veniva tralasciato nelle traduzioni e nei commenti[23].

11. – Conclusione. Quale futuro per la “guerra giusta”

Nel momento in cui l'intera Comunità internazionale si “re-interroga” sui suoi fondamenti e sui suoi fondatori, ed anche pericolosamente ondeggia tra istanze “uni-versalistiche” e “inter-nazionalistiche”, appare significativa la rilettura della tradizione gentiliana come formatasi nella dottrina classica del giusnaturalismo e come rinnovata nel secolo scorso durante il trionfo della scuola positivista dal “terzo al quarto centenario”. Detto in altri termini, il “triplice statuto” della “guerra europea” si connotò come statuto giuridico, caratterizzato da elementi salienti di prevalenza del diritto, di parità dei contendenti e di comune ritorno ad uno stato di pacificazione. Essa appare alternativa al modello della “guerra imperiale”, tipica di una guerra verticistica dove poteri apicali esercitano lo *ius belli ac pacis*. Essa resta monito e modello contro le ricorrenti tentazioni di deriva verso una rappresentazione “verticalistica” della struttura e della funzione della Comunità internazionale. Ma ha, altresì, salvaguardato l'esigenza pluralistica e relativistica di un regime differenziato delle guerre, per una loro “etica”, nonché per esigenze difensive di valori comuni all'intera umanità o all'intera

Comunità internazionale. E' in tal senso che agli inizi del presente secolo la tradizione neo-gentiliana del quarto centenario contribuisce sicuramente a dare una cornice corretta ed attuale al "revival" della guerra giusta.

Resta da chiedersi cosa sopravviva oggi del grande sogno gentiliano in una società internazionale nella quale permangono, sia le guerre imperiali, sia le guerre religiose. Permane l'uso della forza armata per la difesa della nuova città di Dio o dei nuovi luoghi santi, esattamente come nell'epoca pre-groziana. Ugualmente bisogna chiedersi quale sia stato il destino della guerra per la difesa del diritto, dell'uso della forza consentito solo in circostanze eccezionali, giuridificata e giurisdizionalizzata. Alle conclusioni del quarto centenario il campionario delle definizioni fornite sul nostro Autore è apparso sempre più sfocato, sia per quelle oramai classiche che lo identificano come "romanista-internazionalista" o come "campione" dell'internazionalismo italiano o come "progenitore" della dottrina internazionalistica, sia ancora per quella tutta contemporanea polarizzata sul "giurista etico" della guerra giusta. Alberico Gentili fu più semplicemente il testimone privilegiato della nascente Europa delle "diversità" che stava riducendo al minimo le sue comuni radici proprie di una società compatta ed omogenea per riconoscersi nel pluralismo delle sue distinzioni e articolazioni internazionali. In questo senso, egli ha contribuito a sconfiggere per sempre lo scetticismo di chi ritiene o riteneva inutili ogni considerazione sulla giustizia o ingiustizia della guerra, dimostrando come queste ultime siano strettamente correlate a quelle della pace sperata o futura.

Cosicché, nella proposizione di tali domande e nelle risposte loro riferibili compare una specificità molto diversa rispetto a quella che accompagnò il "rilancio" dell'inizio del secolo scorso.

[1] Cfr J. FRIEDRICHS, *The meaning of New Medievalism*, in *European Journal of International Relations*, vol. 7, n. 4, 475-502.

[2] Per la ricostruzione dei rapporti giuridici internazionali nei termini della continuità-discontinuità fra tradizione e modernità sia consentito rinviare a M. PANEBIANCO, *Ugo Grozio e la tradizione storica del diritto internazionale*, Napoli, 1974. In tale opera si recupera la tradizione internazionalistica groziana come fase finale della storia giuridica dell'Occidente, in stretta correlazione con le varie scuole giuridiche nazionali che

ne sono componenti, in modo particolare quella dei teologi spagnoli (cd. tradizione vitoriana dal nome di Francisco de Vitoria). In tale volume non veniva evidenziato il ruolo della tradizione teologica di origine italiana facente capo al fondatore della tradizione “scolastica” di Tommaso d’Aquino in quanto ideatore di un modello di società universale ecumenica proprio dell’epoca. Su tale profilo ora v. M. PANEBIANCO, *Prelezioni di diritto internazionale*, 2ª ed., Napoli, 2007 e la bibliografia ivi citata.

[3] V. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Alba, Edizioni Paoline, Roma, 1962, in part. *Secunda Secundae*, Quaestio XXIX DE PACE (1224 ss.): art. I (1376): Utrum pax sit idem quod concordia; art. 2 (1377): Utrum omnia appetant pacem; art. 3 (1378): Utrum pax sit proprius effectus caritatis; art. 4 (1379): Utrum pax sit virtus. Quaestio XL DE BELLO (1266 ss.): art. I (1428): Utrum bellare semper sit peccatum; art. 2 (1429): Utrum clericis et episcopis licitum pugnare; art. 3 (1430): Utrum sit licitum in bellis uti insidiis; art. 4 (1431): Utrum in diebus festis liceat bellare.

[4] V. DIVI THOMAE AQUINATIS, *De Regimine Principum. Ad Regem Cypri*, edizione italiana Marietti, (a cura di JOSEPH MATHIS), Torino, 1971 (prima edizione 1948), in part. Libro III: Cap. V (42-43): Qualiter Romani meruerunt dominium propter leges sanctissimas quas tradiderunt; Cap. VI (43 ss.): Quomodo concessum est eis dominium a Deo propter ipsorum civilem benevolentiam; Cap. XII (53): Hic sanctus Doctor declarat de dominio imperiali, unde istud nomen habuit originem, et de quibusdam aliis nominibus: ubi incidenter distinguuntur monarchiae et quantum duraverunt; Cap. XIII (54-55): Hic sanctus Doctor declarat, de monarchia Christi, quomodo in tribus excellit, et de Octaviano Augusto, quomodo gessit vices Christi; Cap. XIV (55-56): Movetur quaestio de monarchia Christi, quo tempore incepit et quomodo latuit, et quare: et duplex assignatur causa suae occultationis, et primo ponitur una; Cap. XV (56-57): Secunda causa assignatur quare Dominus assumpsit vitam abiectam et occultam, licet esset verus Dominus mundi; et exponuntur verba Isaiae Prophetae de Christo; Cap. XVI (57-58): Hic sanctus Doctor declarat, quod isto modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum, et postea subdit de Constantino; Cap. XVII (58-59): Qualiter imperatores constantinopolitani, sequentes a Constantino, fuerunt obedientes et reverentes Ecclesiae Romanae: et hoc ostendit per quatuor concilia, quibus dicti principes se subiecerunt; Cap. XVIII (59-60): De duobus conciliis sequentibus post alia quatuor, celebratis tempore Justiniani et Constantini iunioris; et quae fuit ratio quare imperium translatum fuit a Graecis ad Germanos; Cap. XIX (60-61): Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo Magno usque ad Ottonem tertium; et unde plenitudo potestatis summo Pontifici convenit; Cap. XX (61-62): Comparatio regalis domini inter imperiale et politicum, qualiter convenit cum utrisque; Cap. XXI (62-63): De dominio principum, qui subsunt imperatoribus et regibus, et de diversis nominibus eorum quid importent.

[5] Il testo del *De Regimine Principum ad Regem Cypri* compare nell’edizione dell’opera *omnia* di Tommaso d’Aquino pubblicata rispettivamente a Parigi e Roma (1880-1882) cd. *Editio leonina* a cura di Leone XIII, nonché nella più recente edizione italiana di Marietti (anno 1971, riedita nel 2000). Le due edizioni generali dell’opera tomista aprono e chiudono i due passaggi della dottrina sociale della Chiesa dalla Prima Enciclica pontificia di Leone XIII *Rerum Novarum* (1891) a quelle successive della *Quadragesimo anno* (1931) e della *Pacem in Terris* (1963) fino alle recenti encicliche di Giovanni Paolo II *Sollicitudo rei socialis*, tutte confluite nel recente compendio della dottrina sociale della Chiesa (Roma, Editrice Vaticana, 2003). L’occasione del *De Regimine Principum* (data di pubblicazione

originale presuntivamente 1272) trae origine dal *responsum* concernente la titolarità del *dominium* sul *regnum* di Cipro fra due parti contrapposte Ugone III, principe di Antioca e Carlo di Angiò, re di Napoli. Il *Regimine Principum ad Regem Cypri*, secondo la tradizione, è uno scritto a due mani, *inceptus* da Tommaso d'Aquino e *confectus* dal suo allievo, erede e successore, Bartolomeo da Lucca, come risulta da annotazione marginale manoscritta sui codici a stampa italiani (Firenze, Roma, Genova) e francese (Parigi). Non mancano autori favorevoli al riconoscimento dell'autenticità totale tomista dell'opera in oggetto come risultante dalle più recenti edizioni ufficiali dell'opera *omnia*.

[6] V. U. GROZIO, *De iure belli ac pacis*, Parigi, 1625.

[7] V. C. GALLI (a cura di), *Francisco de Vitoria, De iure belli*, Roma-Bari, 2005.

[8] V. F. SUAREZ, *De Legibus ac Deo legislatore (1612)*, Madrid, 1965.

[9] Cfr. U. GROZIO, *Prolegomeni*, nella traduzione italiana (a cura di E. VIGLIAR) citata in fondo al volume di M. PANEBIANCO, *Ugo Grozio...*, op. cit., 220 e 223 di cui si riproduce il testo: «Tre sono le classi dei giureconsulti che si sono dedicati allo studio del diritto romano. La prima è formata da coloro le cui opere compaiono nelle Pandette, nei Codici Teodosiano e Giustiniano e nelle novelle Costituzioni. La seconda comprende coloro che successero ad Imerio: Accursio, Bartolo e tanti altri che hanno dominato a lungo nel campo del diritto. La terza abbraccia coloro che congiunsero lo studio della letteratura classica con quello del diritto. Devo molto ai primi. Infatti essi forniscono ottime ragioni per dimostrare ciò che appartiene al diritto naturale e spesso portano testimonianze in favore di questo diritto, non meno che del diritto delle genti; pur tuttavia in modo tale che essi stessi, come altri, spesso confondono queste denominazioni. Anzi spesso chiamano diritto delle genti quello che è solamente di alcuni popoli e che viene osservato non in virtù di un accordo tacito tra gli stati, ma soltanto per imitazione degli altri o per caso. Quanto alle regole che appartengono propriamente al diritto delle genti, esse spesso lo trattano in comune e senza distinzione con ciò che appartiene al diritto romano come appare dal titolo *De captivis postliminio*. Noi, perciò, abbiamo badato a che queste cose rimanessero distinte le une dalle altre» (par. 53). «Ciò che più loro mancava, la cognizione della storia, si prefisse di aggiungerlo l'eruditissimo Pietro da Faur in diversi capitoli dei suoi *Semestria*, ma nei limiti dei suoi scopi e portando solo citazioni d'autorità. *L'hanno fatto con maggiore ampiezza e in modo da ridurre ad alcune definizioni la massa degli esempi, Baldassare Ayala e più di lui, Alberico Gentili. Dalle fatiche di quest'ultimo confesso di aver tratto giovamento, come so che ne hanno tratto anche altri. Lascio poi giudicare ai lettori quanto egli lasci a desiderare nel metodo d'esposizione nella disposizione della materia e nel distinguere le varie questioni e le specie del diritto. Dirò soltanto che egli, quando definisce i punti controversi, suole seguire o poche esempi non sempre attendibili, o anche l'autorità dei giureconsulti moderni in certi responsi, non pochi dei quali sono compatibili secondo il piacere dei richiedenti, anzicchè secondo i principi della giustizia e dell'equità. Ayala non parla delle cause per cui una guerra si dica giusta o ingiusta: Gentili tratteggia alcuni principi generali più importanti nel modo che gli sembra migliore, ma non tocca neppure molti punti dibattuti fra i più noti e frequenti» (par. 38).*

[10] V. l'ampio studio introduttivo al *De iure belli gentiliano* curato dal Professore di Oxford C. PHILLIPSON per l'edizione dei *Classics of International Law* del 1933, 9-51 nella cui *conclusion* (51) si afferma «... *the whole Gentili and Grotius are the two greatest contributors to the science of international law down to their day*».

[11] Cfr. A. PIERANTONI, *Storia degli studi del diritto internazionale in Italia*, Seconda Edizione interamente rifatta, Firenze, Casa Editrice Libreria “Fratelli Cammelli”, 1902 e, altresì, l’approfondita biografia di A. Gentili curata da un suo concittadino e coregionale, Avv. A. SPERANZA, *Alberico Gentili*, Roma, Ascoli Piceno, Libreria Editrice Picena, 1910.

[12] Cfr. G. VAN DER MOLEN, *Alberico Gentili and the development of International Law*, Leiden, 1968, (1^a ed. 1937).

[13] La tradizione gentiliana trova un motivo di particolare attualità nell’avvenuta istituzione di un ciclo periodico di studi e confronti tra giuristi internazionalisti e politologi europei ed americani, a partire dal 1983, su iniziativa del benemerito Centro Internazionale Studi Gentiliani (CISG) di San Ginesio e per i tipi editoriali dell’Editore Giuffrè, Milano (I Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili giurista e intellettuale globale*, San Ginesio, 25 Settembre 1983; II Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili. Politica e Religione nel tempo delle guerre di religione*, San Ginesio, 17 Maggio 1987; III Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva di oggi*, San Ginesio, 17 Settembre 1988; IV Giornata Gentiliana, *Il diritto della guerra e della pace di Alberico Gentili*, San Ginesio, 21 Settembre 1991; V Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili Consiliatore*, San Ginesio, 19 Settembre 1992; VI Giornata Gentiliana, *Azione umanitaria ed intervento umanitario (il parere del Comitato Internazionale della Croce Rossa). Pensiero umanitario ed intervento in Gentili*, San Ginesio, 17 Settembre 1994; VII Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo*, San Ginesio, 20 Settembre 1997; VIII Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili nel quarto centenario del «De Iure Belli»*, San Ginesio, 26-27-28 Novembre 1998; IX Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili. La soluzione pacifica delle controversie internazionali*, San Ginesio, 29-30 Settembre 2000; X Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili. L’ordine internazionale in un mondo a più civiltà*, San Ginesio, 20-21 Settembre 2002; XI Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili. L’uso della forza nel diritto internazionale*, San Ginesio, 18-19 Settembre 2004; XII Giornata Gentiliana, *Alberico Gentili, La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*, San Ginesio, 22-23 Settembre 2006).

[14] Sulla proiezione della teoria della guerra “giusta” si manifesta un forte interesse da parte delle cd. teorie “eticiste” pronte a riassorbire gli aspetti giuridico-normativi del *De iure belli* di Gentili come del *De iure belli ac pacis* di Grozio. Tali dottrine snaturano il senso del passaggio dal pre-moderno al post-moderno e rappresentano una rivalutazione della tradizione romanistica e teologico-canonistica dei pre-groziani rispetto ad una esatta rappresentazione del passaggio all’epoca moderna o post-groziana. V. al riguardo, tra le varie opere, D. PANIZZA, *Political theory and Jurisprudence in Gentili’s De Iure Belli: The Great debate between “Theological” and “Humanist” Perspectives from Vitoria to Grotius*, in *IILJ Working Paper* n. 2005/15, in cui compare una distinzione fra la guerra intesa come “*justice execution*” e la pace antinomica intesa come alternativa tra restaurazione dell’ordine violato e conquista imperiale di singoli paesi. L’A. altresì, distingue uno scopo di *civilitation* contrario al *barbarism*, nell’ambito del *common law of making*. V. ancora la già citata *Conference: A Just Empire? Rome’s Legal Legacy and the Justification of War and Empire in International Law, Commemorative Conference on Alberico Gentili (1552-1608)*, New York University School of Law, march 13-15 2008, ove un panel molto articolato ha esaminato l’incidenza della teoria romanistica del *just Empire (iustus imperator)* nel momento della formazione del sistema americano del Nord e del Sud del continente, all’epoca dell’indipendenza delle colonie americane dall’impero britannico e dalle colonie

ispano-portoghese, laddove i trattati di pace assumevano il ruolo costitutivo di un nuovo ordine internazionale fondato sull'eguaglianza (cd. *post bellum* dei trattati di pace elaborato nel libro terzo del *De iure belli* di Gentili). V. ancora G.M. REICHBERG, *Just War and Regular War: Competing Paradigms*, in D. RODIN-H. SHUE (eds.), *Just and Unjust Warriors: Moral Equality on the Battlefield*, Oxford, 2008 che affronta il paradigma della alternativa della guerra normale conforme alle regole e della guerra etica conforme ai valori, considerando la violazione delle prime come un *casus foederis* quale causa di legittimazione per lo Stato offeso. Ai fini della dimostrazione della legittimazione del *casus foederis* mediante argomenti apportati dai soggetti contendenti v. le ricostruzioni operate in alcuni studi storici recenti: P. PIIRIMÄE, *Just war in theory and practice: the legitimation of swedish intervention in the thirty years war*, in *The Historical Journal*, n. 45, 2002, 499 ss.; B. STRAUMANN, *The Right to Punish as Just Cause of War in Hugo Grotius' Natural Law (Hauser Global School Program, New York University)*, in *Studies in the History of Ethics*, n. 2, 2006 (che esamina la formazione del pensiero di Grozio dal *De iure praedae* al *De iure belli ac pacis* assorbendolo nella generale categoria dello *ius puniendi* come espressione della sovrana potestà punitiva ovvero di esercizio del "diritto alla guerra").

[15] Non è innovazione di poco rilievo l'avvenuto riconoscimento del ruolo dei pre-groziani negli internazionalisti di lingua inglese successivi all'opera di GENTILI a partire dal classico volume di ZOUCHE fino a quello di WHEATON della prima metà dell'Ottocento. Cfr. R. ZOUCHE, *Iuris et iudicii fecialis, sive iuris inter gentes, et quaestionum de eodem explicatio. Qua quae ad pacem et bellum inter diversos principes, aut populos spectant, ex praecipuis historico-iure-peritis, exhibentur*, (ed. nei *Classics of International Law*, Washington, 1911, introduzione a cura di HOLLAND); R. WARD, *An inquiry into the foundation and history of the law of nations in Europe, from the time of the Greek and Romans to the age of Grotius*, London, 1795, 2 voll.; H. WHEATON, *History of the law of nations*, New York, 1845 (edizione francese, Berlino, 1841); C. PHILLIPSON, *The international law and custom of ancient Greece and Rome*, London, 1911, 2 voll. (quest'opera è il preludio della successiva *Introduction* al *De iure gentiliano* nell'edizione del 1933).

Altrettanto rilevante è la corrente ottocentesca dei "negatori" dell'obbligatorietà del diritto internazionale ridotto nell'ambito del diritto interno di ciascuno Stato secondo antiche tradizioni pre-groziane, cfr. C. V. KALTENBORN, *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des ius naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Lipsia, 1848 (anastatica a Francoforte, 1965), ID., *Kritik des Völkerrechts nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft*, Leipzig, 1847.

[16] Cfr. A. PIERANTONI, *Storia degli studi del diritto...*, op. cit., 76 ss. e 147 ss.

[17] Per un confronto con l'attualità, v. le considerazioni di C. FOCARELLI, *Per chi è vietata la guerra*, in *In. Law*, 4 (2006), in part. 153.

[18] Cfr. M. PANEBIANCO, *Prelezioni di diritto internazionale*, II^a edizione, Napoli, 2007, Capitolo V, 119 ss., ID., *Tradizione tomista e tradizione groziana nel diritto internazionale*, in *Rivista della Cooperazione Giuridica Internazionale*, 2006, 62 ss., ID., *Diritto internazionale pubblico*, Napoli, 2008.

[19] Cfr. P. BELLI ALBENSIS, *De Re militari et Bello Tractatus*, stampato a Venezia da F. Portonariis, 1563 (traduzione italiana di C. CASCIONE e introduzione di B. CONFORTI, edizione fuori commercio, Fondazione Ferrero, Alba, 2006 e ristampato da F. Ziletti nel XVI volume della raccolta, *Tractatus Tractatum Iuris*) in cui sono evidenziati i

principi regolatori di una guerra giusta (stringere alleanze, patti federativi, regole degli assedi, modi di concedere armistizi e di far pace, doveri dei condottieri, dei soldati, ecc.) in modo da porre insieme la “cosa militare” e le leggi della guerra. La guerra poteva essere ingiusta: *ex persona, ut in sacerdote; ex re, pro qua non deceat; ex causa, quia voluntaria, non necessaria; ex animo et intentione ut vindictae et ultionis gratia; ex auctoritate, si ea desit*. Viceversa, era lecito combattere per la salute pubblica, per la libertà, per la patria (Titolo IX «*an sint aliqui a bello tuti et immunes*»). Risultavano, tuttavia, le seguenti esenzioni: *ordinis, sexus, aetatis et professionis*. Inoltre, nelle regole della pace l’A. riferisce «*Pax est stricti iuris sicut transactio. Dux belli non potest facere pacem. Pax obligat successorem. Rex non donat loca regni invitis populis, neque incosultis proceribus*». Anche G. DA LIGNANO nel suo *Tractatus de bello, de represaliis et de duello* del 1360 (riprodotto nei *Classics of International Law* nel 1964) espone alcuni singolari concetti sull’origine della guerra tratti dalla teologia morale, per cui la guerra ha una ragione psicologica che risiede nella passione umana. Ne conseguono, varie classi di guerre: la guerra spirituale o corporale od umana. Pertanto, in relazione al diritto delle genti, l’A. afferma il predominio della teocrazia: l’Imperatore non ha il *ius belli*, mentre, viceversa, «*omnes fideles tenentur iuvare Papam et etiam vassalli Imperatorem absolvi possunt a iuramento quo tenentur vel declarari*» (Cap. XVI). Diversamente alla domanda *an clerici ad bellum accedere possint*, l’A. evidenzia differenti opinioni: per difesa, per necessità, su comando del Papa. Infine, dettate le regole intorno ai prigionieri ed agli stratagemmi, illustra le regole della guerra particolare, distinta nella difesa personale e nella difesa delle cose possedute, esponendo la giurisprudenza delle rappresaglie e delle relative regole con cui si chiude la trattazione.

[20] Su tale intersezione delle due tradizioni gentiliana e vittoriana, v. C. GALLI (a cura di), *Francisco de Vitoria, De iure belli*, Roma-Bari, 2005, *Introduzione*, V-LVI.

[21] E’ notevole come il *De iure gentium* bellico di cui all’originale versione gentiliana del 1612 viene tradotto nella versione inglese del 1933 con l’espressione *On international law as applied to war*, espressione tecnicamente infelice ed impropriamente preferita a quella di *Law of Nations*, propria della tradizione internazionalistica di lingua inglese pre-groziana e groziana. E’ in tale testo l’esistenza positiva del *ius gentium insitum* nella Comunità “internazionale” delle genti che viene identificato con il *ius commune* a ciascuno popolo come condiviso dagli *hostes in bello*. Contrariamente a quanto inizialmente afferma «... philosophers have given no account of the law of war, or even of military exercises, except with reference to the needs of their own states; whereas military science and the law of war are not confined within the bounds of communities, but on the contrary always look outward and have special reference to foreigners», poi sostiene «... that hardly any knowledge of military law can be gained from the law of Justinian alone ... The older legal writers included in their works this subject of war and other topics of the same kind relating to nations ... In particular, the works on the laws of Fetiales had an exposition and orderly treatment of these laws of war ... But of those works nothing has come down to us ...»; così «... we hold the firm belief that questions of war ought to be settled in accordance with the law of nations, which is the law of nature» (Capitolo I, 3 ss.).

[22] Più precisamente, il Gentili ritiene che «... a war will be called natural, if it is undertaken because of some privilege of nature which is denied us by man. For example, if a right of way is refused us, or if we are excluded from harbours or kept from provisions, commerce, or trade ... if there is no reason why a passage should be refused, and it nevertheless denied, this constitutes a just reason for war ... For a passage along public roads

is free and permitted, and should not be forbidden to any one. Therefore, to punish this act of injustice and uphold a law of nature, war will justly be declared». Ritenendo, poi, che «harbours, navigation, communication and accomodation is the strongest bond of human interdependence» le interferenze con il commercio e l'utilizzo del mare, oltre alcuni casi isolati, è causa naturale per dichiarare guerra (Capitolo XIX, 86 ss.). Viceversa, sono «human cases of war, when war is resorted to because of the violation of some man-made law. For it has been shown that it is just to avenge wrongs, to punish guilty, and to maintain one's rights ... war is nothing but a variety of justice, whose function it is punish crimes». Inoltre, «... Causes must be distinguished from beginnings, for causes come first in men's acts and beginnings are the final outcome of cause. Beginnings are the acts of men in matters which have been the subject of consideration and deliberation; causes are what precede consideration and deliberation and lead us to make a decision» (Capitolo XX, 93 ss.).

[23] Così ad esempio la traduzione napoletana del 1777, citata *antea* in nota 3.

Giovanni Lobrano
Université de Sassari

LA THÉORIE DE LA *RESPUBLICA* SELON L'EMPEREUR JUSTINIEN (*DIGESTA IUSTINIANI* 1.2-4)[1]

SOMMAIRE: 1. La théorie de la république dans le *CJC*. – 2. Le *principium cuiusque rei* (pour un *evidentiorum intellectum*): *initia urbis et civitatis et origo iuris* (avec le développement de l'*auctio civitatis et populi*). – 3. La structure ternaire: *ius* (civile) entre *populus-lex, reges-gubernare/gerere* et *prudentes-ars/scientia*. – 4. La grande césure historique et opposition systématique: *exactis deinde regibus*. – 5. La théorie –conséquence– du pouvoir populaire: a. Lois (*iussa generalia*) ..., b. ... et production du droit, avec l'apport déterminant des juristes. – 6. La théorie – conséquence– du pouvoir des magistrats: a. Nécessité, subordination au *ius* ..., b. ... et limitation par le tribunalat. – 7. Les problèmes (*senatus consulta* et *constitutiones principum*) et leurs solutions (*consuetudo* et cités). – 8. Quelques conclusions. – 9. Note bibliographique.

1. – La théorie de la république dans le *CJC*

La *respublica* (et non seulement son nom [pour l'emploi de l'expression «*res publica*» voir D.1.2.2.2; 1.2.2.9; cf. le livre 11, titre 30 du Code de Justinien «*De iure rei publicae*»]) survit à la crise qu'elle connaît durant le premier siècle av. J.-C. et qui est, justement, une crise de 'croissance sociétaire' (le «*bellum sociale*», la guerre avec les «associés» italiques pour le perfectionnement de la *societas*) et qui contribue à la prise de conscience par les Romains de l'essence même de leur république (voir, *supra*, § II.1). La théorie de la république devient une partie constitutive du grand 'Livre du Droit', le Corpus Juris Civilis de l'empereur Justinien, source de référence continue du Moyen-Âge jusqu'au XVIIIe siècle et encore à nos jours.

Selon ma thèse ('thèse', non 'hypothèse', bien que formulée à niveau d'esquisse) les premiers titres du premier livre du Digeste, en particulier,

contiennent une théorie véritable ‘du droit et de l’État’ (de ce dernier plutôt dans les titres II-IV) et cet ‘État’ est la «république».

Le réexamen de la théorie de la république selon le Droit romain (telle qu’on la trouve –notamment, mais pas seulement– dans les titres II-IV du livre premier du Digeste) en tant qu’œuvre juridique au sens étroit du terme et œuvre d’un empereur du VI^e siècle, est (ou devrait être) particulièrement intéressant pour les mêmes raisons que celles pour lesquelles elle nous est substantiellement inconnue (voir, *supra*, le paragraphe d’«Introduction»).

Je vais tenter, à présent, une lecture de cette théorie, en indiquant certains de ses éléments constitutifs, dans lesquels réapparaissent ceux que Cicéron avait précédemment mis en évidence, et en soulignant certains autres susceptibles d’intégrer les données cicéroniennes.

Cette théorie peut être anticipée, de façon simplifiée, en quelques points principaux: a) la liaison entre droit et république (D.1.2, *De origine iuris* etc.); b) le «principe» de tout le discours sur le droit (et la république) situé dans l’*urbs civitas*; c) la structure ternaire, du même ‘discours’, composée α) d’un sujet principal, le peuple et son pouvoir de «commander la loi», β) en dialectique avec les magistrats et leur pouvoir d’«administration», γ) avec l’aide des juristes et leur capacité ‘scientifique’ de ‘systématisation’ («*in unum componere*»); d) l’opposition absolue au royaume, en référence à laquelle sont mentionnés l’insurgence de la dialectique *plebs – patres* et la création en sécession (D.1.2.2. [Pomp.] 20, cit. *infra*; cf. 8 et Cic. *leg.* 3.8.19, cit. *supra*) de la magistrature tribunicienne (qui, peut être, nous détachons grâce aux ‘lunettes’ cicéroniennes); e) ceux que j’appelle les «problèmes» de la ‘cohabitation’ –produite par la nécessité historique– du pouvoir du peuple avec le pouvoir de l’empereur-prince, et leurs solutions.

Cela signifie une théorie étroitement unitaire (du droit) et de la république: a) enracinée dans la ville, b) structurée dans la théorie du peuple et de la loi, la théorie de la magistrature et du gouvernement, la théorie des juristes et de la jurisprudence, c) le tout opposé au royaume mais non à l’empire, d) sans oublier le tribunat, car s’il faut reconnaître que ce dernier n’a pas dans le premier livre du Digeste le même espace accordé aux trois autres éléments (peuple, magistrats et juristes), il faut aussi rappeler que, toujours dans le *CJC*, tout le titre LV du livre Ier du Code est dédié aux «*defensores civitatum*».

Mon esquisse ne rend –évidemment– pas compte de toute la ‘théorie (du droit et) de la république’ du *CJC* (je laisse de côté, par exemple, les questions par ailleurs typiquement républicaines de la ‘laïcité’[2] et de la

relation ‘bellum-pax’[3]) mais il en est une articulation –je crois– déjà significative.

2. – Le *principium cuiusque rei* (pour un *evidentiorem intellectum*): *initia urbis et civitatis* et *origo iuris* (avec le développement de l’*auctio civitatis et populi*)

Le point de départ du premier passage du Titre II du Livre premier du Digeste (*De origine iuris*; cf. D.1.2.2 [Pomp.] pr., *Iuris originem atque processum*) est la mise en évidence de la valeur, «pour chaque chose», du «*principium*»: soit du point de vue objectif des éléments constitutifs de cette «chose», soit du point de vue subjectif de celui qui doit interpréter cette «chose»: D.1.2.1 [Gai.] *certe cuiusque rei potissima pars principium est [...]* *praefationes [...]* *evidentiorem praestant intellectum*.

Ce *principium* (avec une coïncidence et une complémentarité qui pourraient surprendre si elles n’exprimaient pas une doctrine fondamentale de la pensée et de l’expérience juridiques romaines, de l’époque la plus lointaine jusqu’à la compilation justinienne) est placé, tant par le fragment de Gaius que par celui de Pomponius, dans la Cité (le «commencement de la Cité») dont les éléments constitutifs sont tous deux évoqués: *urbs* et *civitas*: D.1.2.1 [Gai.] *ab Urbis initiis*; D.1.2.2 [Pomp.] *1 initio civitatis*.

Dans le fragment de Pomponius (dont le thème explicite est aussi bien celui de l’*origo* que celui du *processum* du *ius*) nous trouvons aussi le lien entre *origo-initium-principium* et le processus du *augere*: *aucta civitate* (D.1.2.2.2), *augescente civitate* (D.1.2.2.7), *aucto populo* (D.1.2.2.18).

3. – La structure ternaire: *ius (civile)* entre *populus-lex, reges-gubernare/gerere* et *prudentes-ars/scientia*

Après la mention du «*principium*» dans l’*urbs civitas*, la première donnée structurelle qui figure au début du Titre II du Livre premier du Digeste est l’opposition entre *lex* et *gubernare-gerere*[4].

Cette opposition est déjà placée et décrite dans la phase du *regnum* parce que, parallèlement aux ‘caractéristiques propres’ de l’ordre royal, sont réputées existantes pendant le *regnum* toute une série de ‘caractéristiques non-contingentes’ (car elles survivront à l’expulsion des rois) qui intègrent la ‘structure ternaire’ du système républicain.

La présence de la structure républicaine dès l'époque royale nous donne –du point de vue du droit– une idée des ‘caractéristiques propres’ de l'ordre royal comme imperfections ou vices du système (républicain) et une idée de l'ordre royal dans son ensemble plutôt comme une pathologie du système (républicain) que comme un système à soi, doué d'une physiologie alternative.

Les caractéristiques qu'on trouve déjà à l'époque royale mais qui ne sont pas liées à la ‘contingence’ royale sont: a) la distinction même (qui est loin d'être évidente) entre législation et gouvernement, b) l'attribution de la législation et du gouvernement à des titulaires/utilisateurs différents (respectivement le peuple et le *rex*), c) la spécificité/exclusivité du rapport entre loi et *ius* et le rôle nécessaire de médiation des juristes dans ce rapport.

a) La *lex* est la manifestation propre du *populus* (D.1.2.2. [Pomp.] 2: *ipsum Romulum traditur populum in triginta partes divisisse, quas partes curias appellavit propterea quod tunc reipublicae curam per sententias partium earum expediebat. Et ita leges quasdam et ipse curiatus ad populum tulit: tulerunt et sequentes reges*).

b) Le gouvernement est la manifestation propre du *rex*–*magistratus* (D.1.2.2. [Pomp.] 1: *omniaque manu a regibus gubernabantur*; cf. D.1.2.2. [Pomp.] 14 cit. *infra*).

c) La pluralité des lois tend à l'unité systématique du *ius civile* et cette unité est produite par la médiation nécessaire mais ‘neutre’ des juristes (D.1.2.2. [Pomp.] 2: *ius civile Papirianum, non quia Papirius de suo quicquam ibi adiecit, sed quod leges sine ordine latas in unum composuit*; cf. 36, *Publius*[5] *Papirius, qui leges regias in unum contulit*; D.1.1.1. [Ulp.] pr.: *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*; et D.1.1.10. [Ulp.] 2: *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*).

Les ‘caractéristiques propres’ de l'ordre royal sont la possibilité et la tendance des *reges* à «tout» gérer à travers le «*gubernare*» (ou «*regere*» [voir, dans le paragraphe suivant, D.1.2.2. [Pomp.] 13]) rendant ainsi «incertains» la *lex* et le *ius*. La spécificité de l'ordre royal par rapport à l'intégrité du système républicain (sans roi) ne réside pas dans l'acte de *gubernare* mais dans celui de *gubernare* «*omnia manu*»: «*sine lege certa, sine iure certo*» (D.1.2.2. [Pomp.] 1; voir aussi D.1.2.2. [Pomp.] 3: *coepit populus Romanus incerto magis iure et consuetudine aliqua uti quam per latam legem*; cf. D.1.2.2. [Pomp.] 14: *Quod ad magistratus attinet, initio civitatis huius constat reges omnem potestatem habuisse*). Toutefois, le *gubernare* des *reges* n'exclut

pas la possibilité de la *lex*[6]; il prévoit plutôt la possibilité de se passer de la *lex*; c'est le manque de certitude de la loi et, donc, du droit comme nécessité: en amont et à la base du *gubernare*, soit pour le fonder soit pour le circonscrire.

4. – La grande césure historique et opposition systématique: *exactis deinde regibus*

Dans le long fragment de l'*Enchiridion* (le traité de Sextus Pomponius, rédigé vers le milieu du IIe siècle apr. J.-C., qui constitue presque tout le Titre II du Livre premier du Digeste) on rencontre plusieurs fois une expression qui 'tombe' avec un effet tranchant dans la reconstruction de l'histoire et du système du droit romain: *exactis deinde regibus*.

Cette césure dans l'histoire et cette opposition dans le système du droit romain avant et après l'expulsion des rois, entre *regnum* et *respublica*, est traumatique/dramatique (elle passe à travers une «expulsion»); elle est unique (l'avènement du principat/empire n'est pas perçu comme une 'césure' par rapport à la situation précédente) et elle est fondatrice soit de la république soit du droit.

La multiple mention de la césure (D.1.2.2. [Pomp.] 3 *Exactis deinde regibus*; D.1.2.2. [Pomp.] 16 *Exactis deinde regibus*; D.1.2.2. [Pomp.] 20 *post reges exactos*) sert non seulement à souligner tout particulièrement l'événement, mais aussi à indiquer l'effet multiple d'une telle expulsion.

a. Il s'agit d'abord de l'affirmation de la spécificité/nécessité de la législation et du droit (toujours par l'intermédiaire de la jurisprudence): D.1.2.2. [Pomp.] 4: *Postea [...] placuit publica auctoritate decem constitui viros, per quos peterentur leges a Graecis civitatibus et civitas fundaretur legibus*; D.1.2.2. [Pomp.] 5: *His legibus latis coepit (ut naturaliter evenire solet, ut interpretatio desideraret prudentium auctoritatem)*; D.1.2.2. [Pomp.] 6: *[...] et [iuris] interpretandi scientia [...] apud collegium pontificum [erat]*; D.1.2.2. [Pomp.] 12: *Ita in civitate nostra [...] iure, id est lege, constituitur [...]*.

b. On trouve ensuite l'affirmation de la spécificité/nécessité du pouvoir de gouvernement, exécutif (*iura regere*) et limité (*provocatio*) par rapport aux *iussa populi*, et, donc, la naissance conséquente de la magistrature nouvelle: D.1.2.2. [Pomp.] 13: *Post originem iuris et processum cognitum consequens est, ut de magistratuum nominibus et origine cognoscamus, quia, ut exposuimus, per eos qui iuri dicundo praesunt effectus rei accipitur:*

quantum est enim ius in civitate esse, nisi sint, qui iura regere possint?; D.1.2.2. [Pomp.] 16: *consules constituti sunt duo [...] Qui tamen ne per omnia regiam potestatem sibi vindicarent, lege factum est, ut ab eis provocatio esse neve possent in caput civis Romani animadvertere iniussu populi: solum relictum est illis, ut coercere possent et in vincula publica duci iuberent.*

c. Il apparaît enfin l'affirmation de la spécificité/nécessité du pouvoir et de la magistrature tribuniens: D.1.2.2. [Pomp.] 20 *cum plebs a patribus secessisset anno fere septimo decimo post reges exactos, tribunos sibi in monte sacro creavit, qui essent plebei magistratus*; pouvoir et magistrature intermédiaires entre le pouvoir du peuple et le pouvoir de gouvernement.

5. – La théorie –conséquence– du pouvoir populaire

a. Lois (*iussa generalia*) ...

La théorie du peuple et la théorie de la magistrature républicaine se postulent réciproquement et les deux reposent, donc, sur l'‘idée’ de la distinction (substantielle) et de la séparation (de titularité et d'exercice) entre pouvoir législatif et pouvoir de gouvernement.

La théorie du peuple coïncide avec la théorie de son pouvoir, à savoir avec la théorie de la *lex*. Ceci est mis en évidence dans le titre III du livre premier du Digeste, consacré aux sources du droit: «*De legibus senatusque consultis et longa consuetudine*».

Le premier passage de ce titre rapporte la définition de la loi donnée par Papinien (D.1.3.1): *Lex est commune praeceptum, virorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur coercitio, communis rei publicae sponsio*. Papinien ne mentionne pas directement le rôle du *populus*, mais il insiste sur le caractère *communis* [*praeceptum/sponsio*] de la *lex*, avec une référence –claire, bien qu'implicite– au *populus* (qui est la *communitas* par excellence) soit comme source soit comme destinataire de la *lex*.

Toutefois, la référence explicite au lien entre peuple et loi est faite dans le même titre, par un texte de Julien (à propos de la *consuetudo*; nous en parlerons –toujours brièvement– plus loin, § 7): D.1.3.32. [Jul.] 1: [...] *leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt*; cf. D.1.3.35 [Herm.]: *ea, quae longa consuetudine comprobata sunt ac per annos plurimos observata, velut tacita conventio non minus quam ea quae scripta sunt iura servantur.*

Le rapport entre *populus* et *lex* est exprimé tout aussi clairement dans les Institutions de Justinien (1.2: *Lex est quod populus Romanus senatorio magistratu interrogante, veluti consule, constituebat*) où il reprend deux juristes de l'époque «impériale»: certainement Gaius (*inst.* 1.3 [IIe siècle apr. J.-C.][7]: *lex est quod populus iubet atque constituit*) mais aussi Ateius Capiton (qui a vécu sous Auguste et sous Tibère, *consul suffectus* en 5 apr. J.-C.) auteur de la formule de synthèse du complexe mécanisme décisionnel républicain, entre peuple/plèbe et magistrats (*lex est generale iussum populi aut plebis rogante magistratu* [Auli Gellii *Noctes Atticae* 10.20.2]).

La ratio du lien entre *populus* «*universi cives*» (voir, *supra*, § II.3) et *lex* «*iussum generale*» est expliquée dans le *Codex* de Justinien (5.59.5.2): *quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobari debet*.

Le caractère obligatoirement «général» de la *lex* (et même doublement général: J.-J. Rousseau expliquera [*Du contrat social*, 2.6 «De la loi»]: «il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier» et «quand tout le peuple statue sur tout le peuple [...] c'est cet acte que j'appelle une loi») déjà présent dans l'adjectif «*generale*» de Aulus Gellius revient dans l'adjectif «*commune/is*» de Papinien et on le retrouve dans l'adverbe «*generaliter*» d'Ulpian (à propos, et ce n'est pas un hasard, des *iura*): D.1.3.8, *iura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur* (cf. Fest. Pomp. *De verb. sign.* v. «*rogatio*»: *rogatio est, cum populus consulitur de uno pluribusve hominibus [...] quod in omnes homines resve populus <s>civit, lex appellatur* [F. 266, dans Bruns - Mommsen - Gradenwitz, *Fontes iuris Romani antiqui* 7, *Pars posterior. Scriptores*, Tubingae 1909, 33]).

C'est ce que la tradition romaine fait remonter au texte juridique des origines de la république (et qui en même temps constitue le 'trait d'union' plus direct et le 'saut de qualité' plus évident –voir, *supra*, § II.2– avec la science «politique» grecque) la loi des XII tables: XII.5, *quodcumque postremum populus iussisset, id ius ratumque esset* (Liv. 7.17.12; cf. 9.34.6-7); IX.1, *Privilegia ne inroganto* (Cic. *leg.* 3.4.11; 3.19.44; cf. *p. Sest.* 30.65; *dom.* 17.43; *rep.* 2.36.61).

Le *ius* est le produit d'un 'système' de sources (D.1.1.7. [Papin.] pr.: *Ius autem civile est quod ex legibus, plebis scitis, senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit*) duquel, toutefois, a) la «*lex – generale iussum populi*» est la source principale et paradigmatique (selon la formule «*legis vicem optinet*» appliquée aux sources autres que la loi: Gai. *Inst.* 1.1.3-6; cf. Just. *Inst.* 1.2.4), b) les sources «*senatus consulta*» et «*constitutiones principum*» sont le produit d'une sorte d'«état de nécessité» (voir, *infra*, § 7).

b. ... et production du droit, avec l'apport déterminant des juristes

Il faut toujours rappeler la nécessité de la science juridique.

L'«assainissement républicain» du «système» juridique de la «pathologie royale» consiste, de façon essentielle, en l'élimination du pouvoir «discrétionnaire» (*omnia manu gubernare*) du centre du même système.

La transition de la centralité du pouvoir absolument discrétionnaire à la centralité du commandement nécessairement général (*lex – generale iussum*) postule soit l'articulation du processus décisionnel public en deux niveaux nettement distincts, attribués à des titulaires ils aussi nettement distincts (le peuple-maître et les magistrats-serfs-du-peuple voir, *supra*, § II.3 et, *infra*, § sq.) mais il postule aussi la «rationalisation» du commandement général parce qu'il puisse effectivement être tel, c'est-à-dire la composition de la pluralité des *leges* dans la unité systémique du *ius*, à laquelle pourvoient les juristes.

Le premier «module» constitutif du système républicain est donné – donc – par la caractéristique («générale») activité normative du peuple, source par antonomase du *ius*, rendue possible par la contribution de la jurisprudence.

6. – La théorie –conséquence– du pouvoir des magistrats

a. Nécessité, subordination au *ius* ...

Compte tenu du fait que la théorie de la magistrature républicaine et de son pouvoir repose sur l'«idée» de la distinction (substantielle) et de la séparation (de titularité et d'exercice) entre pouvoir législatif et pouvoir de gouvernement, il y a, entre le *rex* et les *magistratus* républicains, des éléments de continuité, mais aussi de discontinuité.

Constitue des éléments de continuité le fait que tous deux sont des «magistrats» (les *reges* sont eux aussi définis comme des «*magistratus*» D.1.2.2.1 [Pomp.] 4 [cit., *supra*, § III.3]) et le fait que tous deux peuvent produire non pas des *leges* (de compétence du peuple) ou du *ius* (qui n'est pas donné sans les lois et sans la médiation des juristes) mais un type d'«actes de détermination», définis par les verbes «*gubernare*» et «*regere*» et dont la

caractéristique (en opposition aux lois qui sont / doivent être «générales») est (donc) leur ‘particularité’.

Les éléments de discontinuité découlent du principe que, alors que le pouvoir du *rex* est illimité (il peut ne pas tenir compte des *leges*: D.1.2.2. [Pomp.] 1 [cit., *supra*, § III.3]; D.1.2.2. [Pomp.] 14 [cit. *ibidem*]), le pouvoir des *magistratus* républicains est et doit être limité, précisément parce qu’il ‘dépend’ (D.1.2.2 [Pomp.] 13 et 16, cit., *supra*, § III.4.b) des *leges*, c’est-à-dire des commandements (ou *iudicia*) du peuple. Dans la définition du juriste Paul, reprise par Justinien in D.50.16.215, les magistrats sont mis –par rapport au peuple– sur le même plan que le *filius familias* par rapport au *pater familias* les *servi* par rapport au *dominus*: ‘*Potestatis*’ verbo plura significantur, in persona magistratuum imperium, in persona liberorum patria potestas, in persona servi dominium[8].

b. ... et limitation par le tribunat

La limitation –nécessaire– du pouvoir des *magistratus* républicains est assurée grâce à la présence d’un magistrat nouveau et spécifique, le *plebeius magistratus – tribunus plebis* (D.1.2.2. [Pomp.] 20 [cit., *supra*, § III.4]) et de son pouvoir tout aussi nouveau et spécifique, de *ius agendi cum plebe* et d’*intercessio*. Justinien[/Pomponius] mentionnent la «*lex tribunicia*» comme déterminante la ‘révolution’ du *regnum* à la *respublica* (D.1.2.2.3: *Exactis deinde regibus lege tribunicia [...]*) mais il faut dire que la «*lex tribunicia*» devrait être du «*tribunus celerum*» Iunius Brutus (D. 1.2.2. [Pomp.] 15 *Isdem temporibus et tribunum celerum fuisse constat: is autem erat qui equitibus praeerat et veluti secundum locum a regibus optinebat: quo in numero fuit Iunius Brutus, qui auctor fuit regis eiciendi*).

C’est de cette position que découle la «vision» de l’inimitié absolue entre le roi et le peuple. On peut même dire que si l’une des caractéristiques du peuple est de produire la loi (et donc le droit), la situation d’incertitude de la loi et du droit (qui est une caractéristique intrinsèque à l’ordre royal, juridiquement pathologique) comporte l’existence «douteuse» («incertaine») du peuple même, lequel –pour pouvoir exister pleinement– doit expulser les rois et, en le faisant continuellement (considération et persécution de l’*adfectatio regni* comme *crimen*: Liv. 2.8.2 *sacrandoque cum bonis capite eius qui regni occupandi consilia inisset*), se constitue en entité hypostatique de son propre «système»: «*res publica id est res populi*» (comme disait Cicéron: *rep.* 1.25.39 [cit., *supra*, § I.2]). L’expulsion des rois ne résout pas

le problème du *gubernare*, à présent et désormais nécessairement égal à *iura regere*, et ce problème est résolu grâce aux magistrats républicains. Ces magistrats, qui «*iura regunt*», en tant que interlocuteurs ‘antagonistes’ du peuple qui «*legem iubet*», peuvent, par conséquent, être eux aussi des adversaires du peuple, mais seulement des adversaires en puissance, contre la réalisation de la quelle se dresse le tribunal.

Le tribunal est, donc, l’élément de perfectionnement/clôture du système républicain.

7. – Les problèmes (*senatus consulta et constitutiones principum*) et leurs solutions (*consuetudo et cités*)

Les juristes impériaux et Justinien se rendent bien compte des problèmes que constituent, pour la théorie et la pratique républicaines, les pouvoirs normatifs du sénat (*senatus consulta*) et de l’empereur (*constitutiones principis*).

Ces pouvoirs sont clairement affirmés: D.1.3.9 [Ulp.]: *Non ambigitur, senatus ius facere posse*; D.1.2.2. [Pomp.] 11: *constituto principe datum est ei ius, ut quod constituisset, ratum esset*; D.1.3.31 [Ulp.]: *princeps legibus solutus est*; D.1.4.1 [Ulp.] pr.: *Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. 1. Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat. Haec sunt quas volgo constitutiones appellamus*; cf. la *constitutio Deo Auctore ‘de conceptione Digestorum’* (CJ. 1.17.1, 15 décembre 530) § 7 *Cum enim lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt potestatem.*

Toutefois, ces pouvoirs sont non seulement ‘transmis’ par le peuple, c’est-à-dire qu’ils ne sont pas originaux mais délégués (comme le reconnaît Justinien, à travers Ulpien, dans D.1.4.1 et, directement, dans la constitution *Deo auctore* 7); cette transmission est aussi le résultat d’une exigence d’ordre ontologique et contingent et non pas d’ordre déontologique et absolu: D.1.2.2. [Pomp.] 9: *quia difficile plebs convenire coepit populus certe multo difficilius in tanta turba hominum, necessitas ipsa curam rei publicae ad senatum deduxit: ita coepit senatus se interponere et quidquid constituisset observabatur, idque ius appellabatur senatus consultum*; D.1.2.2. [Pomp.] 11: *Novissime sicut ad pauciores iuris constituendi vias transisse ipsis rebus*

dictantibus videbatur per partes, evenit, ut necesse esset rei publicae per unum consuli (nam senatus non perinde omnes provincias probe gerere poterant): igitur constituto principe datum est ei ius, ut quod constituisset, ratum esset.

En outre, si nous examinons également le manuel des Institutions de Gaius (Gai. *Inst.* 1.1-7 [dont nous avons déjà rappelé l'importance durant l'Empire: voir, *supra*, § III.5.a] cf. Just. *Inst.* 1.2.4) nous y trouvons une série d'éléments ultérieurs d'évaluation qui sont particulièrement éclairants, précisément dans le cadre de la logique de fond du *CJC*, que nous essayons de reconstruire.

Le premier élément est celui qui veut que le *ius (civile)* appartient au peuple qui le constitue pour lui-même (Gai. *Inst.* 1.1 *quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile, quasi ius proprium civitatis*). Le second élément est celui qui veut que la *lex* est le commandement du peuple (1.3, cit., *supra*, § III.5). Le troisième celui qui veut que le peuple n'est pas une abstraction mais «tous les citoyens» (1.3, cit., *supra*, § II.3). Le quatrième consiste dans le fait que seule la loi (commandement du peuple – tous les citoyens) est la source du *ius* au sens plein du terme, c'est-à-dire 'primaire', les autres sources (*senatus consulta* et *constitutiones principum*, mais également *plebiscita* et *responsa prudentium*) ayant une valeur 'secondaire' c'est-à-dire dérivée/vicaire par rapport à la loi – commandement du peuple (1.3-7); par conséquent, cette valeur change selon le type de 'dérivation' de la loi. Les *plebiscita*, commandements de la *plebs* (qui se différencie du peuple parce qu'elle comprend *sine patriciis ceteri cives*) *legibus exaequata sunt* (1.3). Les *senatus consulta*, les *constitutiones principum* et les *responsa prudentium*, au contraire, ne sont 'que' *legis vicem* (1.4; 5 et 7); en précisant toutefois que le doute est mentionnée pour les *senatus consulta* (1.4, *quamvis [de ea re] fuerit quaesitum*; cf., *supra*, D.1.3.9 [Ulp.]) mais pas pour les *constitutiones principum*, parce que (à la différence du sénat) l'empereur même assume l'empire sur la base d'une loi (1.5). Quant au *ius edicendi* des «*magistratus populi Romani*», il est la source du *ius honorarium*, il 'intègre' le *ius civile* (*adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia*) mais il n'égale pas la loi (1.6).

Il convient de faire, enfin, deux observations d'ordre général: il n'existe aucun conflit 'en cours' entre l'empereur et le peuple et celui-ci conserve (avec la titularité, affirmée [v., *supra*, dans ce même paragraphe] dès la constitution *Deo Auctore*) l'exercice de son pouvoir.

Le pouvoir impérial peut, plutôt, apparaître en conflit ou, tout au moins, en compétition avec le pouvoir sénatorial et il s'agit, en quelque sorte, du développement du conflit entre *populares* et *optimates* dans le contexte de la 'crise de croissance' de la république.

La conservation de l'exercice du pouvoir populaire a lieu soit dans la théorie soit dans la pratique. Dans la théorie, la conservation de l'exercice du pouvoir populaire se réalise grâce à la jurisprudence qui construit la doctrine de la *consuetudo* comme manifestation informelle (*rebus ipsis et factis*) de la volonté populaire même, qui –pour la loi– se manifeste par le vote (*suffragiis*). Dans la pratique, la conservation de l'exercice du pouvoir populaire se produit dans les cités et grâce à elles (Aelius Aristide, IIe siècle apr. J.-C. appelle l'empire romain «empire des villes» [Discours en l'honneur de Rome, 11; 36 et 93]). Le rôle et l'importance des villes pour le système juridique se manifestent dans le titre 50.16 du Digeste «*De verborum significatione*» ou «*urbs*» est le premier substantif dont on donne la définition: D.50.16.2 [Paul.] pr. «*Urbis*» appellatio muris, «*Romae*» autem continentibus aedificiis finitur, quod latius patet (cf. D.50.16.239 [Pomp.] «*Urbs*» ab urbo appellata est: urbare est aratro definire. Et Varus ait urbem appellari curvaturam aratri, quod in urbe condenda adhiberi solet).

8. – Quelques conclusions

La 'théorie de la république', telle qu'elle émerge du D.1.2-4, exprime le rapport essentiel entre *ius* et *respublica*: il n'y a pas de *respublica sans ius* (*certum*) et le *ius* (*certum*) ne réside que dans la *respublica*. C'est l'élément fondamental.

De façon plus analytique, le système (juridique) républicain s'articule sur trois plans: spatial, temporel et institutionnel, plans qui se recoupent entre eux.

Au plan spatial, on trouve la modulation physique (important également sous l'angle institutionnel) de l'empire en «*urbes civitates*» et, donc, de son peuple de tous les citoyens.

Sur le plan temporel se situent les thèmes (importants également sous l'angle spatial) du *principium* (*initia urbis et civitatis et origo iuris*) et, donc, de l'*augère* (de la *civitas* et du *populus*) ainsi que la «coupure» (dramatique et décisive et, cependant, unique) de la «l'expulsion des rois».

Au plan institutionnel, sont formulées les véritables théories, reliées entre elles, du peuple, de la magistrature et de la jurisprudence: la théorie du

peuple («*societas*» [Cicéron mais aussi Gaius] des «*universi cives*» [Gaius et Justinien] voir, *supra*, § 2.3) et de son pouvoir de [commander/]décider ([*iussum*/]*iudicium*) les lois et, donc, le droit; la théorie de la magistrature et de son pouvoir de *iura rēgere* (ainsi que la théorie des rapports conflictuels entre peuple et magistrats, contrôlés par une magistrature ad hoc: le tribunat); la théorie des juristes et de leur fonction systématique de *leges en unum componere*.

Enfin, y sont exposés (avec leurs ‘solutions’) les ‘problèmes’ dérivant des apports, dans le système républicain, du pouvoir normatif du Sénat et du Prince.

Voilà quelques outils pour reprendre, aujourd’hui, de façon propositive, le ‘discours’ sur la crise de la république e, donc, pour en sortir.

9. – Note bibliographique

La question de l’interprétation de la *respublica* a été ouverte par P. CATALANO, avec les deux monographies *Tribunato e resistenza*, Torino 1971, et *Populus Romanus Quirites*, Torino 1974. De Catalano, il faut mentionner aussi la récupération de la notion «oubliée» de «pouvoir négatif», qui est centrale dans l’interprétation/proposition contemporaine du système/modèle républicain romain: «*Diritti di libertà e potere negativo. Note per l’interpretazione dell’art. 40 Cost. nella prospettiva storica*» dans *Studi in memoria di C. Esposito*, 3, Padova 1972, 1955 sq. (tiré à part, Padova 1969), re-publié dans *Archivio giuridico «F. Serafini»*, 182, 1, 1972, 321 sq.; «*Potere negativo e sovranità dei cittadini nell’età tecnologica*» dans *Autonomia Cronache*, 6, Sassari, febbraio 1969, 21 sq.; «*Nuovamente sul potere negativo*» dans *Autonomia Cronache*, 7, Sassari, giugno 1969, 3 sq.; «*Un concepto olvidado: ‘poder negativo’*» dans *Revista General de legislación y jurisprudencia*, Madrid, marzo 1980; «*Un concetto dimenticato – potere negativo*» dans *Aggiornamenti sociali*, 9–10/1994; «*Crise de la division des pouvoirs et tribunat (le problème du pouvoir négatif)*» dans *Attualità dell’Antico* 6, a cura di M.G. Vacchina, Aosta 2005; «*Sovranità della multitudo e potere negativo: un aggiornamento*» dans *Studi in onore di Gianni Ferrara*, I, Torino 2005, 641 sq.

Voir aussi: 1) G. LOBRANO, *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, Sassari 1989 (tr. en langue espagnole par J. Fuquen Corredor, *Modelo romano y constitucionalismos modernos. Anotaciones en torno al debate juspublicístico contemporaneo con especial*

referencia a las tesis de Juan Bautista Alberdi y Vittorio Emanuele Orlando, Bogotá 1990), édition mise à jour: Sassari 1993; 2) Id., «*Problèmes actuels de droit à travers le droit (public) romain: de la crise de l'Etat-fantôme à la résurgence de l'État-municipal*». *Réflexions en cours de systématisation avec quelques notes de sources et bibliographiques*», dans S. Avgerinou Kolonias, E. Maistrou (dir.), *Polis, Démocratie et Politique. Rencontre scientifique*. Sparte 29 mars – 1er avril 2001, Athènes 2002, 278-292 (publié en langue italienne dans M.M. Morfino, a cura di, *Miscellanea in memoria di P. Sebastiano Mosso S.I. [= Theologica & Historica XI]* Cagliari 2002, 263-282 et, encore en langue française, dans Aa.Vv., *Ville, cité et Antiquité*, Paris 2003 [= *Méditerranées. Revue du centre d'Études Internationales sur la Romanité*, no 33, 2002], 17-37); 3) Id., «*Dalla rete di città dell'Impero municipale romano, l'alternativa al pensiero unico statalista anche per la Costituzione europea*» dans Aa.Vv. [«*Prefazione*» de G. De Rita] Roma, la Convenzione ed il futuro dell'Europa, Milano 2003, 23-52; 4) Id., a cura di, *Autonomia, regioni, città. Passato e futuro del Mediterraneo [= ISPROM / Quaderni mediterranei*, 8], Cagliari s.d. [mais: 2004]; *ibidem* «*Prefazione*», 9-15 et «*Introduzione. La cooperazione tra autonomie, nel Mediterraneo, a partire dalle Città*» 29-50; 5) Id., «*La repubblica romana, municipale-federativa: modello costituzionale attuale*» dans *Diritto@Storia*, no 3 maggio 2004 – Memorie; 6) Id., «*Civitas e Urbs nella lezione romanistica di Giorgio La Pira*» dans *Diritto@Storia. Rivista internazionale di Scienze giuridiche e Tradizione romana*, no 3, maggio 2004; 7) Id., «*Comuni, repubblica e federazione tra diritto romano e diritto inglese*» dans P.P. Onida, E. Valdés Lobán, coordinadores y compiladores, *II Seminario en el Caribe - Derecho Romano y Latinidad*, cit.; 8) Id., «*Il modello giuridico repubblicano romano nella Indipendenza latino-americana e nel Risorgimento italiano*» dans Aa. Vv., *Il Risorgimento Italiano in America Latina. Atti del Convegno internazionale 24-25 novembre 2005*, Ancona 2006, 189-208; 9) Id., «*La attualità del Diritto romano pubblico e gli Istituti dei Municipi e dei Difensori civici – Uno schema di tesi*» dans *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду (Zbornik radova Pravnog fakulteta u Novom Sadu)*, 3/2006, 23-57.

[1] Ce texte est une partie de la communication *La théorie de la respublica (fondée sur la société, et non pas sur la «personne juridique») dans le CJC de Justinien (D.1.2-4)* au “Colloque: Personne et *Res publica*” (Université de Montréal, Association “Méditerranées” – Montréal, 27-28/IV/2007).

[2] G. LOBRANO, “*Qualche idea, dal punto di vista del Diritto romano, su origine e prospettive del principio di laicità*” in *Argomenti 2000* [rivista informatica] settembre 2007 [publication de la relatione “*Le origini storiche del principio di laicità. La laicità degli antichi e la laicità dei moderni*” al Convegno internazionale di studi su “Laicità ed eticità dell’azione pubblica. Libertà della persona e sfera pubblica” organisé a Bari, 5–6 décembre 2005, dal Dipartimento Giuridico delle istituzioni, Amministrazione e libertà – Università degli Studi di Bari].

[3] G. LOBRANO, “*Guerra-pace e ‘forma di Stato’*. *Appunti di Diritto romano*” in Maria Pia BACCARI, a cura di, *I Quaderni dell’«Archivio giuridico». Fondamenti del diritto europeo. Lezioni, 1. Per i 140 anni dell’Archivio giuridico*, Modena 2008, 105-127.

[4] J’observe, de façon incidente, n’avoir pas trouvé dans le *CJC* le substantif (d’ailleurs vraiment commun chez Cicéron, voir G. LOBRANO, *Res publica res populi*, cit., 122 s.) de «*gubernacula*» [*rei publicae, civitatis*] pour indiquer le gouvernement (voir *D. 21.2.44* [Alfenus] *Scapham non videri navis esse respondit nec quicumque coniunctum habere, nam scapham ipsam per se parvam naviculam esse: omnia autem, quae coniuncta navi essent (veluti gubernacula malus Antemnae velum), quasi membra navis esse*; sur le quel: G. GROSSO, *Corso di Diritto romano. Le cose*, Torino 1941, 114, maintenant [“Con una nota di lettura di Filippo Gallo”] dans *Rivista di Diritto romano* [informatique] - I - 2001).

[5] “Sextus” selon le même Pomponius en *D.1.2.2.2* mais «Gaius» selon la doctrine moderne (S. TONDO, *Leges regiae e paricidas*, Firenze 1973, 32 s.).

[6] Cf., en particulier: Liv. 1.8.1, *Rebus divinis rite perpetratis vocataque ad concilium multitudine quae coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat*, [Romulus] *iura dedit*. La doctrine, dans sa majorité, pense que, en attribuant aux rois la proposition de lois aux comices curiates, Pomponius ait commis un erreur (le même déjà commis par Denys d’Halicarnasse: Dion. Hal. 2.9-27) mais notre question n’est pas la ‘vérité historique’ mais le système juridique justinien.

[7] Il faut ici rappeler que le manuel de Gaius, texte juridique de l’époque impériale, est particulièrement bien ‘accueilli’ pendant tout l’empire: voir la «loi des citations» de 426-438 dans *Code Théodosien*, 1.4.3.

[8] G. LOBRANO, *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della patria potestas*. I, Milano 1984, 71 ss.

Hans Hattenhauer

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

ÜBER DIE HEILIGKEIT DES HEILIGEN RÖMISCHEN REICHES[1]

Das Heilige ist seinem Wesen nach rational nicht erfassbar. Es ist dem Glaubenden selbstverständlich und offenbare Wirklichkeit, dem Ungläubigen bleibt es fremd. Es hat weder Anbeginn noch Ende, ist nicht in der Zeit entstanden und kann nicht in ihr vergehen. Dabei ist besonders im Hinblick auf die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reichs zu beachten, dass das Reich nicht etwa ein *sanctum*, sondern ein *sacrum imperium* ist. Beide Worte werden nicht synonym verwendet. Die Frage, inwieweit sich voneinander unterscheiden, beantworten die Digesten. Im Titel “*De divisione rerum et qualitate*” lehrte Marcian[2]: «*Sanctum est, quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est*». Richtig übersetzt man *sanctus* also nicht mit “heilig”, sondern “geheiligt, geweiht”. Zu den geweihten Gegenständen rechnete Marcian beispielsweise unter anderen die Stadtmauern. Es ging bei der *sanctitas* mithin um einen gesteigerten Rechtsschutz der geheiligten Gegenstände, während von göttlicher Stiftung und Majestät, menschlicher Furcht und Verehrung nicht die Rede war. Auf die Frage nach dem Unterschied der Bedeutungen von *sanctus* und *sacer* antwortete Ulpian[3]: «*Proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt*». Allerdings kannte er auch “*sacra loca, quae publice sunt dedicata*” und ließ die Bedeutung von *sacer* mit der von *sanctus* verschwimmen. Indem er aber eine Stufenfolge vom Profanen über das Geheiligte/*sanctum* zum Heiligen/*sacrum* behauptete, deutete er an, dass sich beide Begriffe wesentlich voneinander unterschieden. Nur was *sanctum* werden sollte, bedurfte einer *sanctio*, eines Aktes der Heiligung und Weihe. So wurden die Gesetze durch “Sanktion” dem Profanen entnommen und unter einen gesteigerten Rechtsschutz gestellt, wurden von den Bürger zu respektierende, unverletzliche Gegenstände der Verehrung. *Sanctum* war ein Gegenstand also nicht kraft seiner Natur, konnte es zwar, musste es aber nicht werden. *Sacrum* dagegen war etwas ursprünglich, kraft seines Wesens Heiliges und bedurfte keiner Heiligung durch Menschen. Wenn sich das

Römisches Reich mit dem Prädikat *sacrum* schmückte, war dies sein Anspruch, dass es nicht von Menschen geheiligt worden, sondern eine Gott war, vor Anbeginn der Welt für alle Zeiten eine der Menschheit gewidmete göttliche Offenbarung.

Diese Feststellung wird allerdings in Frage gestellt durch den sonstigen Wortgebrauch von *sacer* in den römischen Rechtsquellen[4]. Unter den 605 Belegen aus dem Corpus iuris civilis, den Institutionen des Gaius, den Paulus-Sentenzen und den Fragmenta vaticana gibt es viele Wortverbindungen und –abwandlungen von *sacer*, vor allem in Gestalt von *sacratissimus* und *sacrosanctus*, ohne dass sich diese eindeutig von *sacrum* abgrenzen lassen. Mit *sacratissimus* wurde in der Regel bezeichnet, was mit der weltlichen Herrschaft, insbesondere mit der Person des Kaisers zu tun hatte, während *sacrosanctus* vornehmlich dem kirchlichen Sprachgebrauch angehörte. Dazu seien hier einige Beispiele aus der Fülle von Belegen mitgeteilt. So wird *sacratissimus* in Verbindung mit *imperator, princeps, constitutio, legislator, urbs, palatium, civitas, aedes, fiscus, iussio, ecclesia, largitio, comitatus, vasa, virgo* verwendet, *sacrosanctus* dagegen in Verbindung mit *ecclesia, evangelium, scriptura, religio, baptisma, symboluni, mysterium, altare, lex, antistes*. Das Wort *sacer* endlich gewann in seiner Verbindung mit den anderen beiden einen geradezu inflatorischen Charakter: *adnotatio, aedes, apex, auditorium, beneficium, certamen, civitas, color, consistorium, cubiculum, dominium, delegatio, epistola, fames, familia, iudicium, iussio, lex, largitio, locus, moneta, mons, oraculum, oratio, palatium, paterna, praefectura, patrimonium, pragmatica sanctio, res, rescriptum, scriptura, statua principis, sacerdos, urbs, vasa, vestis*. In dieser Fülle der Bedeutungen und des Wortgebrauchs von *sacer* lassen sich in den späteren Rechtsquellen zwar Schwerpunkte, nicht aber klare Begriffe erkennen. Die Inflation der Superlative nahm in der Kaiserzeit, noch mehr aber in Byzanz deutlich zu.

Was aber bedeutete *sacer* in den Quellen des römischen Rechts im Hinblick auf das *imperium*? Lässt sich hier eine Kontinuität vom römisch-byzantinischen Wortgebrauch zum Titel des späteren Heiligen Römischen Reiches feststellen? Trotz des byzantinischen Kaiserkults, seines heiligkultischen Hofzeremoniells[5] und der Legitimation des Reiches durch die christliche Lehre[6] bekommt man im spätantiken Recht auf diese Frage und auf jene nach einer vom byzantinischen Reich als solchem etwa beanspruchte Heiligkeit keine Antwort. Während nämlich *sacer* in allen seinen Wortverbindungen immer auf den Kaiser und dessen Kult bezogen ist, fehlt jeglicher Beleg, der dem Reich selbst originäre Heiligkeit zuerkannt hätte.

Die Wortverbindungen *sacrum imperium*, *sacrum regnum* kommen im römischen Recht nicht vor. Nur der Kaiser, nicht aber sein Reich war heilig.

Angesichts dieses Schweigens der antiken Rechtsquellen muss man beim Titel des mittelalterlichen Heiligen Römischen Reichs selbst ansetzen und prüfen, wann, warum und von wem das Prädikat *sacrum* in dessen Titel aufgenommen wurde. Diese Frage ist seit langem beantwortet. Das *Sacrum Imperium Eomanum* führt das Prädikat der Heiligkeit seit dem Jahr 1157 in seinem Titel[7], während der Zusatz “deutscher Nation” dem Titel erst im Jahre 1474 beigegeben wurde[8]. Diese Tatsache kann allerdings noch nicht klären, worin das Wesen der Heiligkeit des Reiches bestand. Zu fragen ist also zuerst nach den theologisch-philosophischen Grundlagen und den staatsrechtlichen Motiven der Erweiterung des Reichstitels vom Jahre 1157.

Auf der Suche nach geschichtlichen Wurzeln der Neuerung von 1157 muss man zuerst in der Bibel nachfragen. Dort entdeckte die alte Kirche auf der Suche nach staatsrechtlicher Legitimation des christianisierten Imperium Romanum im Alten Testament das Buch des Propheten Daniel. Sie fand darin den Beweis, dass mit dem Römischen Reich das von Daniel vorhergesagte letzte Weltreich Wirklichkeit geworden und damit das Ende aller Zeiten gekommen war. Bei Daniel entdeckte sie den Beweis der Heiligkeit dieses letzten aller Weltreiche[9]:

«Das Reich und die Macht und die Gewalt über die Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, dessen Reich ewig ist, und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen».

Es war mit diesem Reich zwar eigentlich das allen irdischen Großreichen folgende göttliche Heilsreich gemeint, nicht also eigentlich das römische, letzte irdische Reich. Aber war mit dessen Christianisierung nicht bereits hier auf Erden die verheißene Gottesherrschaft angebrochen? Der mittelalterlichen Schriftauslegung machte es keine Schwierigkeiten, dieses “Reich/*regnum*” in Byzanz verwirklicht zu sehen, zumal bereits die vorchristliche Reichsideologie gelehrt hatte, dass das Reich der römischen Kaiser ewig sei[10]. Mit dem Danielswort ließ sich nun um so nachdrücklicher die Endgültigkeit und Ewigkeit des christianisierten Römischen Reiches beweisen.

Es hat im Abendland immer die Behauptung der Heiligkeit weltlicher Herrschaft in der Spätantike wie im Mittelalter gegeben. Pippin und Karl der Große dachten nicht daran, auf den Anspruch geheiligte Herrschaft zu

verzichteten[11]. Dies um so weniger, weil die den Karolingern fehlende Geblütsheiligkeit ein Makel war, der nur mit Hilfe der Kirche ausgeglichen werden konnte. Wie immer man die Kaiserkrönung Karls des Großen vom Jahre 800 im übrigen bewerten mag, ist doch deren heilsgeschichtliche Deutung durch ihre Zeit unübersehbar[12]. Kaiser Karl beanspruchte für sich das Vikariat Christi. In Rom hatte ihm der Papst nach Behauptung der fränkischen Reichsannalen, die Proskynese erwiesen. Dort habe ihn das Volk der Römer als *a Deo coronatus* begrüßt. Karl war der neue David, *rex et propheta, rex et sacerdos*. Nach den Worten Alkuins war sein Reich ein *sacratissimum imperium*[13], der Kaiser selbst ein *sanctus imperator*[14].

Dies alles waren Prädikate, die man im Reiche Karls des Großen von Byzanz entlehnt hatte. Damit aber hatte man das *sacrum imperium* von 1157 noch nicht vorweggenommen. Die karolingische Wortwahl entsprach jener des Corpus iuris, insbesondere des Codex Justinians, und war Nachahmung oströmischer Herrschaft. Zwar war nun die unmittelbare Heiligkeit des Reiches selbst unabhängig von jener des Kaisers sprachlich in der Wendung *sacratissimum imperium* möglich geworden, doch scheint sich Alkuin der unterschiedlichen Bedeutung von *sacer* und *sanctus* nicht mehr bewusst gewesen zu sein. In seiner gehaltvollen Besprechung der “Deutschen Verfassungsgeschichte” von Georg Waitz hat vielmehr W. Sickinge[15] zutreffend die Summe des byzantinischen Erbes für das Abendland im allgemeinen und für das Karolingerreich im besonderen zusammengefasst:

«Aus der Heiligkeit des Kaisers ist die Heiligkeit des römischen Reiches hervorgegangen, wohl in der Weise, daß an die persönliche Eigenschaft des Imperators sich die Vorstellung anschloß, auch der von ihm regierte Staat sei ein heiliger Staat, ohne daß diese neue Staatseigenschaft bei den Griechen die persönliche Heiligkeit des Kaisers beseitigt oder auch nur in den Hintergrund gedrängt hätte. Der neue Begriff des heiligen römischen Reiches ist, soviel ich bemerkt habe, erst in christlicher Zeit und wahrscheinlich auch durch christliche Ideale geschaffen worden».

Sickinge legte für diese These eine Fülle von Belegen vor. Es gab in der ost- wie der weströmischen Welt die Rede von einer *hagia basileia* und einem *sanctum imperium*. Auch fällt die Häufung dieser Formeln in der Karolingerzeit auf. Etwas aber fehlt in dieser reichen Sammlung einschlägiger Belege: die Formel *sacrum imperium*. Percy Ernst Schramm[16] betonte zwar, dass wir eine Fülle antiker Belege für das “heilige

Reich" besitzen. Das trifft zwar zu, aber mit der Einschränkung, dass das spätere *sacrum imperium* dort noch fehlt und dies auch in der am Alten Testament und dessen Heiligkeitstheologie anknüpfenden Reichstheorie Kaiser Ottos I des Großen. Dass dies dem Zufall oder sprachlicher Ungenauigkeit zu verdanken wäre, kann man nicht annehmen. Auch für das Karolingerreich galt noch das in Byzanz bereits bemerkte *argumentum e silentio*. *Sanctus* war nicht *sacer*, das karolingische *sacratissimum imperium* nicht das spätere *Sacrum Imperium Romanum*. Das Reich der Karolinger war auch insoweit nicht mehr als die letzte antik-römische Renaissance. Seine Titulaturen knüpften an der Vergangenheit an und wiesen in diese zurück, waren aber nicht Ausdruck eines in die Zukunft blickenden Selbstverständnisses. Das Karolingerreich war also kein Bindeglied zwischen dem byzantinischen *Imperium* und dem *Sacrum Imperium Romanum*.

Damit führt die Frage nach der Heiligkeit des Reiches schließlich doch zurück zu jener, warum dieses Prädikat ein Teil des Reichstitels hat werden können und was das Reich damit für sich beanspruchte. Da hierfür weder theologische noch staatsrechtliche Vorbilder vorhanden gewesen waren und es vermocht hatten, ihm dieses Prädikat zu verschaffen, liegt das Problem zuerst in der Titelreform selbst. Hier stehen wir auf sicherem Boden. Das Prädikat *sacrum* wurde dem Imperium im Jahre 1157 beigegeben. Es verdrängte alle anderen ähnlichen Prädikate und wurde von da an ständig verwendet. Den Schritt von dem durch die Heiligkeit der Person des Kaisers geheiligten *sanctum* zum eigenständigen *Sacrum Imperium* vollzog Kaiser Friedrich I. Barbarossa in einem Schreiben an Bischof Otto von Freising vom April 1157[17]:

«Weil Wir dank göttlicher Vorsehung die Herrschaft über die Stadt Rom und die Welt innehaben, müssen Wir uns wegen vorgefallener Ereignisse und des Ganges der Zeit um das heilige Reich und das göttliche Gemeinwesen kümmern».

Es ging dem Kaiser um eine neue Reichspolitik und um ein diese begründendes neues Selbstverständnis des Reiches[18]. Die Vermutung aber, dass die Einführung des Heiligkeitsprädikats Ausdruck und Bestätigung des an kaiserlichen Hof aufblühenden Karlskults gewesen wäre, muss man wohl verwerfen. Das Karolingerreich war, wie gesagt, für die Entwicklung einer solchen Neuerung als Vorbild ungeeignet. Ursache der Titelreform war vielmehr die Auseinandersetzung des Kaisers mit der römischen Kurie, des Investiturstreits. Hierzu gibt Percy Ernst Schramm einen wichtigen Hinweis[19] mit dem Stichwort *imitatio*. Es habe in der Konkurrenz zwischen *Sacerdotium* und *Imperium* auf beiden Seiten das Bestreben gegeben, sich die

Prädikate der Gegenmacht auch seinerseits zu bedienen und sie sich anzueignen. Unter Hinweis auf den *Dictatus Papae* Papst Gregors VII. vom Jahre 1071 und dessen Lehrsatz[20]: «VIII. *Quod solus (Romanus pontifex bzw. papa) possit uti imperialibus insignis*» zeigte Schramm, dass es auf Seiten der Kurie eine *imitatio imperii* gab. Bereits seit der Zeit der sächsischen Kaiser aber gab es ebenso eine *imitatio sacerdotii* des Reiches. Kaiser Otto I. der Große hatte dies aller Welt bei seiner Kaiserkrönung vor Augen gestellt. Er hatte sich nach dem Zeugnis Liutprands der Christenheit in einem «*mirus ornatus novusque apparatus/neuen, staunenswerten Ornat*» gezeigt. An dessen Gürtel hingen, wie an jenem des Hohenpriesters, Glöckchen, auf seinen Schultern trug er den “Weltenmantel”, wie er mit seinen Sternbildern schon vom Hohenpriester getragen worden war. Auf seinem Haupte ruhte die Reichskrone, deren Schmuck gleichfalls eine Bezugnahme auf das Alte und das Neue Testament, die weltliche und die geistliche Gewalt des Kaisers war. Zudem trug der Kaiser wie die Hohenpriester des Alten Bundes eine weiße Mitra. Eine solche imperiale *imitatio ecclesiae* hatte es bis dahin nicht gegeben.

Kaiser Otto I. der Große hatte das Priesterkönigtum Davids und Salomos nachgeahmt und dessen Rang für sich beansprucht. Die Heiligkeit seines Kaisertums wurde biblisch begründet und machte dem Papst den Anspruch auf alleinige Heiligkeit streitig. Diese kaiserliche Heiligkeit war aber noch immer personaler und nicht institutioneller Natur. Zwischen der Kaiserkrönung Ottos des Großen im Jahre 962 und der Titelreform von 1157 lagen zwei Jahrhunderte, in denen der Konflikt zwischen Papst und Kaiser an Härte ständig zugenommen hatte, damit aber auch der Bedarf nach des Imperiums nach transpersonaler Verfestigung seiner Herrschaft. War auch das Kaisertum Ottos I. noch als heilig dargestellt worden, musste dies nun, weitaus klarer, durch Friedrich I. Barbarossas für das Reich selbst zum Ausdruck gebracht werden und zur Sprache kommen. Gestützt auf die Bibel und das wiederentdeckte Corpus iuris, beanspruchte Barbarossa originäre Heiligkeit nicht für sich selbst, sondern für das Reich. Dass sie transpersonal und institutionell verankerte war, war Imitation der seit je institutionellen Heiligkeit der Kirche. Zwar ließe sich diese Einsicht hier noch weiter vertiefen[21], doch muss in diesem Rahmen die Feststellung des Aufkommens und von nun an konsequenten Verwendens des transpersonalen Sacrum-Prädikats in der Rechtspropaganda des Reiches genügen.

Das neue Prädikat fand in der gesamten europäischen Christenheit und sogar darüber hinaus, etwa bei den Türken Anerkennung. Zwar beanspruchten die aufsteigenden Nationalstaaten für ihre Regenten neue,

heiligende Titel, etwa “Verteidiger des Glaubens” oder “allerkatholischste Herrscher”, doch waren diese personaler Natur. Allein dem Reich wurde dessen institutionelle Heiligkeit als dem gottgewollten, mit jener gemeinsam zum Weltregiment berufenen Gegenüber der Heiligen Kirche zuerkannt. Auch die Anhängern der Reformation verweigerten dem Reich diesen Titel nicht. Zwar bestritten die protestantischen Fürsten des Reichs der Römischen Kirche das Prädikat der Heiligkeit und erzwangen im Reichstag zu Regensburg im Jahre 1551 den Kompromiss, wonach sie ihrerseits nur von der “Römischen Kirche” statt der “Heiligen Römischen Kirche” zu reden befugt waren. Die Heiligkeit Reiches aber stellten sie nicht in Frage. Bis heute ist es das Heilige Reich, Saint Empire, Holy Empire, Sacro Impero.

Daran hielt auch die Wissenschaft des Reichsverfassungsrechts, die so genannte Reichspublizistik fest[22]. Sie betonte stets die Gleichrangigkeit und gleiche Heiligkeit von *Imperium* und *Sacerdotium*. Ihre Lehre zum Heiligkeitsprädikat des Reiches fasste Johann Heinrich Boecler (1611-1672) in seinem 1681 posthum veröffentlichten Aufsatz über den Titel des Reichs zusammen[23]. Bei ihm finden sich schon alle Argumente und Bedenken, die spätere Forschung dazu zusammentrug. Auch der gelehrte Karl Zeumer[24] hat im Vergleich zu Boecler nichts wesentlich Neues gesagt. Nach Boecler stand das Prädikat der Heiligkeit allein dem Imperium Romanum zu. Es werde von allen anderen, sogar den nichtchristlichen Staaten, geachtet. Boecler kannte auch das Datum des Jahres 1157 und das im Investiturstreit begründete Motiv nachahmender Heiligkeit des Reiches. Er wusste, dass *sacrum* nicht gleichbedeutend mit *sanctum* ist und dass sich eine unmittelbare Kontinuität vom byzantinischen Kaisertum zum Heiligen Reich nicht herstellen lässt. Er kannte die Begründung der Heiligkeit durch den Propheten Daniel. Das Reich sei ein *imperium venerabile et inviolabile*. Es sei das Haupt der Christenheit, kein Staat unter Staaten, sondern die Verfassung des christlichen Europa. Es habe seine Heiligkeit ebenso gegen den Papst wie gegen die Ungläubigen bewiesen. Bis auf den heutigen Tag habe es trotz aller Irrwege und Schicksalsschlägen dank der göttlichen Vorsehung Bestand gehabt[25]. Es besitze einen nur ihm eigenen Charakter, *aliquid habet proprium, singulare, publicum, solenne*, dessen *sancta mysteria* sich allen Disputationskünsten und Wortklaubereien der Grammatici entziehe. Auf dieses Reich und dessen Heiligkeit gründe sich die Zukunft der Christenheit und damit Europas. Boecler war das Reich wegen dessen Heiligkeit ein Gottesbeweis, das in der Geschichte offenbar gewordenenes Zeichen der göttlichen Fürsorge für Europa.

Im Jahre 1806 soll nach verbreiteter Lehre das Heilige Römische Reich Deutscher Nation “untergegangen” sein. Aber wie ist diese Behauptung mit dem Charakter seiner Heiligkeit zu vereinbaren? Konnte der im Jahre 1806 die Kaiserkrone niederlegende habsburgische Kaiser Franz II. auch das Ende des Heiligen Römischen Reiches proklamieren?[26] Dass er rechtlich dazu nicht in der Lage war, sagte bereits die Reichsverfassung. Franz II. hatte vor seiner Krönung die ihm von den Reichsständen vorgelegte Wahlkapitulation[27] geschworen und gelobt, Haupt der Christenheit und deren Schutzherr zu sein. Er hatte sich in Artikel II verpflichtet: «das Reich zu “schirmen und zu mehren” und versprochen, niemals nach der Erblichkeit des Kaisertums für sich und sein Haus zu streben. Schließlich hatte er gelobt, die Reichsgrundgesetze “stets fest und unverbrüchlich halten” zu wollen».

Dass der bisherigen Kaiser Franz II., nun als Franz I. Kaiser seiner österreichischen Erblände, das Reich nicht hat auflösen können und wollen, beweist der Text seiner Abdikationsurkunde. Zwar durfte er nach althergebrachtem Reichsverfassungsrecht für seine Person abdanken. Rechtlich unzulässig war dagegen die Erklärung, dass auch das Heilige Römische Reich damit beendet werde und als aufgelöst zu betrachten sei. Die Verfasser der der Abdikationsurkunde wussten das wohl und vermieden deshalb die Verwendung des Wortes “Auflösung” oder einer ähnlichen Formulierung. Franz II. erklärte vielmehr lediglich, dass er auf die Krone des Reiches “verzichte”. Das war nicht mehr und nicht weniger als die persönliche Abdankung eines dazu berechtigten Oberhauptes des Heiligen Römischen Reiches, mochte es diesen Verzicht auch für seine ganze Dynastie erklären. Das Heilige Römische Reich aber bestand auch nach dieser Abdikation fort und dies letztlich wegen dessen Heiligkeit.

Das war auch der Grund, dass nach dem Ende der napoleonischen Herrschaft über Europa die Forderung nach Reform des Reiches und Wiederherstellung der Kaiserkrone in Reich und Kirche weit verbreitet war[28]. Dass dies unter den neuen politischen Bedingungen nicht möglich war, steht auf einem anderen Blatt. Doch darf man auch heute noch fragen, ob es wirklich nur ein ohnmächtiges Kommentieren der Beschlüsse des Wiener Kongresses war, als Papst Pius VII. am 14. Juni 1815 in Wien seinen Protest gegen die dort beschlossene faktische Auflösung des Heiligen Römischen Reiches überreichen ließ und feststellte[29]:

«Ipsum denique sacrum Imperium romanorum, politicae unitatis centrum jure habitum, et religionis sanctitate conseratum, minime redintegratum est».

Ahnte der Papst etwa, dass mit der verhinderten Erneuerung des Heiligen Römischen Reiches auch die Heilige Römische Kirche in den Abgrund gerissen zu werden drohte und mit beiden womöglich das christliche Europa?

[1] Überarbeitete und verkürzte Fassung des Beitrags in: WILHELM BRAUNEDER (Hrsg.), *Heiliges Römisches Reich und moderne Staatlichkeit*, 1993, 125 ff.

[2] Dig. 1, 8, 8.

[3] Dig. 1, 8, 9.

[4] Herrn Dr. Menner vom Institut für Römisches Recht an der Johannes-Kepler-Universität in Linz danke ich für die Wortlisten, bei deren Auswertung ich mich hier auf Mitteilung des Gesamtergebnisses beschränke. Weitere Belege zu "sacer, sacratissimus" bei W. SICKEL, *Besprechung von Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte*, in *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1901, 387 ff.

[5] O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, 2. Aufl., 1956.

[6] A. DIHLE, *Antikes und Unantikes in der frühchristlichen Staatstheorie*, in *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, 1976, 323 ff.

[7] G. KOCH, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium*, 1972, 260.

[8] G. LANDWEHR, "Nation" und "Deutsche Nation", in *Festschrift für W. Reimers*, 1979, 1.

[9] Danil, 7, 27.

[10] DIHLE wie Anm. 6, 326; TREITINGER wie Anm. 5, 122.

[11] P.E. SCHRAMM, *Die Kaiseridee des Mittelalters*, in *Kaiser, Könige und Päpste*, III (1969), 423; ID., *Deutsches Reich – Heiliges Reich? Vom Alten Testament zum mittelalterlichen Kaisertum*, in *Kommunität, Vierteljahreshefte der Evangelischen Akademie Berlin*, Nr. 24 (Okt. 1962), 152.

[12] H.-W. GOETZ, *Regnum. Zum politischen Denken der Karolinger*, in *ZRG (Germ. Abt.)* 104 (1982), 110.

[13] *Epistula* 136.

[14] *Ep.* 257.

[15] Anm. 4.

[16] *Deutsches Reich – Heiliges Reich?*, (Anm. 11), 153.

[17] MGH *Const.* I, 224: «*Quia divina providente clementia Urbis et Orbis gubernacula tenemus, iuxta diversos eventus rerum et successiones temporum sacro imperio et divinae rei publicae consulere debemus*».

[18] H. APPELT, *Die Kaiseridee Friedrich Barbarossas*, SB d. Akademie der Wissenschaften Wien, 252/4, 1967; E. STENGEL, *Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte des Kaisergedankns im Mittelalter* 1965; A. Haverkamp (Hrsg.), *Friedrich Barbarossa*, 1992.

[19] *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte: "imitatio imperii" und "imitatio sacerdotii"*, in *Kaiser, Könige und Päpste*, IV, 1 1970, 67.

[20] J.J. SCHMALE (Hrsg.), *Quellen zum Investiturstreit. 1: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII*, 1978, Nr. 47, 148.

[21] KOCH wie Anm. 7.

[22] A. FRITSCH, *De Titulatura*, in: *Tractatus XLII selecta iuris publici romano-germanici, caput XIV*, in *Opuscula varia*, 1690, 1071; Ch.G. BUDER, (Hrsg.), *Artikel "Heilig"*, in *Repertorium reale pragmaticum iuris publici et feudalis imperii romano-germanici*, 1755, 557.

[23] J.H. BOECLER, *Notitia S. R. Imperii*, 1681; Anhang: *Dissertatio anno 1663 scripta I. N. I. C. Sacrum Romanum Imperium*, 400.

[24] K. ZEUMER, *Heiliges römisches Reich deutscher Nation. Eine Studie über den Reichstitel*, 1910, 11.

[25] A.a.O. 416 f.

[26] Vorzüglich: G. WALTER, *Der Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation und die Problematik seiner Restauration in den Jahren 1814/15*, 1980 mit weiteren Nachweisen.

[27] J.J. SCHMAUSS, *Corpus Iuris Publici S. R. Imperii*, 1794/ND 1973, 1570.

[28] *Rheinischer Merkur*, ausgewählt und eingeleitet von A. DUC, 1921, 105; J.J. KLÜBER, *Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815*, 72 ff.; H. MÜLLER (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte des Wiener Kongresses 1814/15*, 1986, Nr. 81, 375.

[29] KLÜBER wie Anm. 64, 444 f.

Appendice

Un ricordo di Giano Accame nel centenario di Giorgio La Pira

Giano Accame
Giornalista, Roma

LA "REPUBBLICA DI FIRENZE" SECONDO LA PIRA[1]

Ho iniziato la professione giornalistica verso la fine degli anni '50 come capo della redazione fiorentina del settimanale "il Borghese", che non era tenero con La Pira. Tra i miei compiti, da Firenze, c'era anche quello di seguirne le iniziative per criticarle. Consegna cui ho finito col venir meno. La sola volta che mi fu cestinato un articolo riguardava La Pira e verteva grosso modo sul tema ora assegnatomi dal prof. Catalano: la Repubblica fiorentina di La Pira.

Di La Pira conservo nel portafoglio l'immagine diffusa per il processo di canonizzazione, accanto a quella di Padre Pio e di Fra Ginepro da Pompeiana, cappuccino e cappellano militare mio amico, che confessò Mussolini nel dicembre '43. E' possibile che i motivi della mia ammirazione per il Sindaco Santo divergano da quelli dei suoi più vicini sostenitori, ma mi auguro non dispiaccia la possibilità d'apprezzarlo da diversi punti di vista.

Dominante nella mia vita è un'idea di grandezza italiana e mi è parso che Giorgio La Pira l'abbia servita attraverso le iniziative di politica estera per la pace nel Mediterraneo e nel mondo, promosse da un'ideale Repubblica di Firenze, concepita senza modestia - in un'Italia ridimensionata dalla sconfitta - come guida del genere umano messo a rischio di sopravvivenza nei potenziali conflitti dell'era atomica.

Anche Enrico Mattei, realizzatore con l'Eni della principale multinazionale italiana, serviva idee di grandezza nazionale. Da La Pira venne ispirato non solo nel rilevare a Firenze il Pignone, ma anche nell'innovativa politica petrolifera avviata cointeressando, in dura competizione con le sette sorelle anglo-americano-olandesi, i paesi in prevalenza islamici ove gli idrocarburi venivano estratti. La Pira vantava d'avergli fatto conoscere Nasser, Bourguiba, il re del Marocco, «con tutti i benefici che ne sono derivati per il nostro settore energetico... qui da Firenze, con una lettera e un francobollo, faccio quello che a Roma non si sognano neppure»[2].

La Pira fu tra i primi a capire l'importanza del Terzo Mondo, dell'Islam rinascente, del dialogo tra Occidente ed Oriente perché confidando che Dio sarebbe stato alla lunga più forte di loro non temeva gli incontri coi comunisti, ma comprese anche il ruolo al tempo stesso tradizionale e moderno del riformatore De Gaulle, che da noi l'incultura e la malafede partitocratica degli anni '50 e '60 demonizzava come un militare golpista e liberticida.

Avendo subito insieme a Randolfo Pacciardi accuse dello stesso genere per le proposte presidenzialiste di Nuova Repubblica, riporterò le parole del grande scrittore cattolico François Mauriac: *«Je crois avec Péguy qu'une nation existe à la face du Père, avec sa vocation, avec ses crimes. Et je crois [u.] que De Gaulle, à ce moment du massacre algérien qui dure depuis cinq ans et qui succède à tant d'autres, représente pour la France une grâce. Peut-être une dernière grâce. C'est l'idée qu'en a un homme politique étranger, qui est aussi un homme de prière, un contemplait. Pourquoi ne pas le nommer? Il s'appelle La Pira»*[3].

A sua volta Piero Ottone in una biografia di Fanfani racconta: *«L'11 febbraio [1958], festa di Lourdes, La Pira aveva portato i coniugi Fanfani nel famoso santuario, in pellegrinaggio. Incontrarono poi il cardinale di Lione; a Parigi discussero con Mendès-France, al quale La Pira consigliò di entrare nel governo di De Gaulle non appena il generale, come egli riteneva inevitabile, fosse stato richiamato dal ritiro di Colombey-Ies-deux-Eglises. La Pira scrisse anche a De Gaulle una lettera contenente proposte per la pacificazione mediterranea: si ignorano le reazioni del generale»*[4]. In realtà le reazioni del generale, chiamato di lì a poco al potere, si sono viste nei fatti con la pace e la decolonizzazione conclusa in Algeria, l'apertura verso il mondo arabo e i paesi emergenti, la suggestiva proposta di un'Europa riallargata «dall'Atlantico agli Urali», ma non al di là della Manica ove l'Inghilterra pareva troppo legata agli Stati Uniti. Sul piano istituzionale la riforma gollista ha funzionato, garantendo il ricambio democratico coi socialisti e le libertà, tanto che nessuna forza politica seria manifestò più nostalgie restauratrici del marasma in cui era sprofondata la Quarta repubblica.

Credo che la Repubblica di La Pira, così magniloquente e fastosa nel colloquiare coi re, gli statisti, i potenti del Mediterraneo, ma anche di tutta la Terra - e del Cielo, giacché il Sindaco Santo scriveva al Papa - sia per alcuni versi associabile nell'immaginario con d'Annunzio a Fiume, la "città di vita" occupata da un poeta. Un gruppo d'ammiratori di d'Annunzio accorsi a Fiume da varie parti del mondo ne presero in carico la politica estera. Tra questi lo scrittore belga Léon Kochnitzky, ebreo convertito al cattolicesimo; lo

scrittore americano Henry Furst, anch'egli cattolico per scelta di conversione; lo spericolato aviatore d'origine svizzera Guido Keller, che nel novembre 1920 getterà in volo un pitale su Montecitorio, ma anche una rosa bianca sul Vaticano con dedica "a Frate Francesco"; il produttore cinematografico Ludovico Toeplitz de Grand Ry, figlio del presidente della Banca Commerciale Italiana d'origine ebraico-polacca; a cui andrebbe aggiunto un altro grande patriota italiano d'origine ebraica, l'imprenditore siderurgico Oscar Sinigaglia, collettore di fondi per l'impresa fiumana. Cercarono dei contatti, come scriverà Toeplitz, «*con tutti i malcontenti nei vari paesi del mondo*»: dallo scrittore antibellicista francese Barbusse al ministro degli esteri sovietico Cicerin, all'egiziano Zagloul Pascià capo del partito dei Fellah, a Kemal Pascià capo dei Giovani Turchi, al presidente del parlamento irlandese. L'impresa fiumana, ha ricordato Claudia Salaris[5], è stata recentemente paragonata dall'americano Hakim Bey in *TAZ - Zone temporaneamente autonome*, un classico del pensiero ribellistico-libertario e cyberpunk, all'insurrezione sessantottina a Parigi. A Fiume l'Ufficio Esteri tentò di promuovere una Lega volta, secondo Kochnitzky, a «*raggruppare in un fascio compatto le forze di tutti gli oppressi della terra: popoli, nazioni, razze, e con questo mezzo combattere e vincere gli organismi sopraffattori ed imperialisti, i quali (come l'Impero britannico per esempio) mirano ad assoggettare alla loro onnipotenza finanziaria i più sacri sentimenti degli uomini: fede, amor patrio, dignità individuale e sociale*».

Può interessare, per analogie oggi trasferibili dalla City di Londra a Wall Street, un appello del 1920 in cui il comando di Fiume constatava «*che la pseudo-Società delle Nazioni in realtà altro non è fuorché uno strumento del quale l'Impero Britannico e gli altri stati capitalisti pretendono valersi ad assicurar più pienamente l'egemonia loro sul mondo; che la pseudo-Società delle Nazioni rappresenta virtualmente un conglomerato, senza forza propria, d'interessi strategici, bancari o coloniali*». L'appello dei legionari fiumani era rivolto ad Albania, Croazia, Montenegro, irredenti tedeschi soggetti alla Polonia, Catalani, Maltesi, Gibilterra, Irlanda, Fiamminghi, e poi Islam, Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto, Siria, Palestina, Mesopotamia, India, Persia, Afghanistan, razze oppresse (Cinesi in California, Negri d'America), problema israelitico, Paesi lesi ingiustamente dalla Conferenza di Versailles. Non è una anticipazione del Colloquio Mediterraneo aperto da La Pira a Firenze il 4 ottobre 1958?

Ci sono altri tratti di somiglianza tra la poetica occupazione di Fiume e la Repubblica di La Pira nella Laude della povertà di d'Annunzio, che amava assumere atteggiamenti da terziario francescano, «*per il Natale fiumano del*

1919». Il poeta notava: «*Nel fare un'offerta ai poveri di Fiume non ci si può difendere da un senso di timidezza che sembra quasi vergogna. I poveri di Fiume non sono i prediletti di Santo Francesco? Come il Seráficoo, essi hanno dato alla povertà l'aspetto raggianti della magnificenza*». D'Annunzio ricordava che i poveri di Fiume si erano tolto il pane di bocca per sfamare i prigionieri italiani dopo Caporetto e osservava: «*Come per il Santo di Assisi, per i poverelli di Fiume ci fu sempre qualcuno più povero di loro. E ciascuno merita in premio il cordiglio francescano, e quel Paradiso dove chi non ha niente ha tutto*».

Per così concludere: «*Come si può dunque senza tremito offrire a questi ricchi sorridenti? L'altro giorno uno di loro voleva baciarmi la mano; e, come io mi difendevo, egli cadde in ginocchio. Allora anch'io me gli misi in ginocchio davanti; e rimanemmo così un poco, a faccia a faccia, come quei donatori nelle vecchie tavole d'altare. Io ero da meno. E perciò non volli rialzarmi se non dopo di lui. Così oggi chiedo perdono ai poveri di Fiume. Non offro il denaro, che è scarso e vile. Offro il mio amore che s'inginocchia*».

Ci sono doti di sublime istrione nel poeta che si lasciò divorare dalla sensualità, mentre il Sindaco Santo se ne difendeva. Ma la predilezione della povertà poteva assumere anche in La Pira, per svolgere compiti edificanti, aspetti spettacolari. Fanfani in un libro su Giorgio La Pira[6], ricorda che proprio dalla messa dei poveri di Firenze La Pira faceva partire messaggi indirizzati a papi, governanti, amministratori, così collegando direttamente i più umili coi più influenti. L'associazione dannunziana tra povertà, carità e magnificenza si ripeteva in La Pira, che donava ai poveri l'intero stipendio di professore di diritto romano, ma vivendo la sua indigenza tra il convento di San Marco, con celle affrescate dal Beato Angelico, e lo scenario fastoso di Palazzo Vecchio, ove accoglieva gli ospiti nel Salone dei Cinquecento con squilli di trombe d'argento suonate da valletti comunali in costumi rinascimentali. Si può anche accostare la ricorrente invocazione *Spes contra spem* di La Pira a quella altrettanto frequente nel periodo fiumano in d'Annunzio: *Si Spiritus pro nobis qui contra nos?*

Il confronto fra d'Annunzio a Fiume e La Pira a Firenze, non può d'altra parte ignorare la giovanile attrazione di La Pira per d'Annunzio, ritiratosi dopo Fiume al Vittoriale, a Gardone, oltre che per il futurismo e il primo fascismo. Ne testimoniano le *Lettere a Salvatore Pugliatti* curate da Francesco Mercadante per le Edizioni Studium nel 1980. Particolarmente significativo è inoltre l'appunto *Mosca e Roma*, dove Mosca è rappresentata con Lenin dell'epocale esperimento bolscevico e Roma da un Mussolini che secondo La Pira avrebbe dovuto echeggiare d'Annunzio. In Mosca e Roma

La Pira prese le distanze da Mussolini, subito dopo l'intervento del 16 novembre 1922 nell'“aula sorda e grigia” di Montecitorio, trovandolo deludente perché non rispecchiava l'idea dannunziana di grandezza italiana. Vi rimproverò a Mussolini: *«pensavamo che voi provenivate dalla clausura di Gardone, dall'intimo della significazione romana: credevamo che fosse per restaurarsi la romanità potente in confronto di Mosca potente. Bisogna essere un Lenin all'altro polo: il grande, l'immortale giungimento era il porre il dissidio del mondo con tutta nettezza, era il dire la parola nostra, di noi che oltre essere italiani siamo i portatori di un pensiero molto grande. E questo non poteva essere fatto che in Italia, perché Roma è in Italia. Mussolini poteva farlo se avesse guardato da tale altezza»*.

Bisogna tenere ovviamente conto che sono appunti d'un diciottenne e che l'anno dopo anche l'infatuazione dannunziana verrà superata. Ma rimarrà persistente l'idea di missione incarnata nelle città storiche. Tra queste, accanto a Roma cattolica e Mosca, cui ha continuato a attribuire profondi significati, a Gerusalemme, sede delle tre rissose famiglie d'Abramo, Firenze è stata la base della sua azione di pace, la città che gli si è data, l'ha assecondato, che lo ha addirittura dotato di un suo quotidiano, che si è trasformata per lui in motore di politica estera più attivo della Capitale e ne ha persino ricavato vantaggi, perché essere generosi di solito è più conveniente che essere gretti.

Penso al Pignone, che senza di lui avrebbe chiuso mettendo in difficoltà 1750 famiglie, ed è invece tuttora un'impresa d'avanguardia anche se consegnata dalla moda privatizzatrice degli anni '90 a una multinazionale statunitense. Nel 1953, quando convinse Mattei a rilevare il Pignone, che l'industriale Marinotti aveva deciso di chiudere, l'iniziativa caritatevole venne appoggiata da Pio XII, mentre la deplorava don Sturzo come preludio al socialismo di Stato. In realtà riprendeva, in chiave evangelica e non progressista, la politica dei salvataggi praticata con l'Iri negli anni Trenta. Dico non progressista, perché il salvataggio rispondeva più ad attese miracolistiche che non a freddi schemi d'utilitarismo economicista. Il progressismo mette il progresso contro la tradizione, mentre per La Pira ne era lo svolgimento.

La concezione lapiriana della guerra diventata impossibile perché nucleare è in parte già sorpassata. In mano alle cinque potenze uscite vittoriose dalla seconda guerra mondiale l'equilibrio del terrore ha garantito tra i più forti la pace, ma le armi atomiche, quale estrema risorsa dei terroristi, sono ormai declassate a minaccia dei poveri, del Terzo Mondo, contro il ricco Occidente. Tuttavia una conversione all'idea della pace si è radicata nei popoli economicamente e culturalmente avanzati ed ha assunto, con qualche

imbarazzante eccezione nel gruppo anglosassone, le caratteristiche d'una vera svolta antropologica. Per migliaia d'anni l'espansione territoriale della Polis o della Nazione fu tra gli obiettivi più qualificanti per i capi politici. Oggi non più. Credo che il compito di conversione alla pace abbia concorso al lungo successo politico della Democrazia Cristiana, mentre la presenza d'un forte partito cattolico non occorre più per difendere la Chiesa e i credenti dal prepotere anticlericale. Giacché l'anticlericalismo aggressivo in Italia è stato assai più dei liberali nell'800, che non dei comunisti nella seconda parte del 900. La concezione della pace cristiana parve tanto più dignitosa e perciò convincente, in quanto si presentava distinta dall'umiliazione della sconfitta. La Repubblica di Giorgio La Pira ha assunto in questa svolta funzioni di capitale importanza, proprio per il protagonismo assegnato a Firenze e all'Italia nella costruzione di pace. Ruolo dinamico, attivo, a suo modo vincente, che l'Italia deve proseguire anche col professionale coraggio dei suoi soldati. Perché, pur privo d'ogni jattanza, La Pira non concepiva la pace come prodotto della vigliaccheria e rispettava i soldati.

Lo ha ricordato Pierangelo Catalano con una riflessione per me emozionante sui centurioni nel saggio *Da Roma a Betlemme*. Vi citava una delle ultime lettere di La Pira a Fanfani con la scoperta del libro *Il Mistero di Roma* del Padre Redentorista Benedetto D'Orazio ove si osserva: «*Dobbiamo dire che i primi germi della fede cristiana, che poi ebbero in Roma tanto meraviglioso sviluppo, furono posti nel cuore di militari e funzionari romani residenti nelle province orientali. Ricordo qui il centurione di Cafarnao, il centurione del Calvario, il centurione Cornelio con i soldati della coorte italica, il proconsole di Cipro Sergio Paolo, il centurione Giulio che accompagnò Paolo a Roma, il tribuno Lisia con i legionari del presidio di Gerusalemme, e il proconsole di Corinto Gallione, che difesero Paolo...*». Tra questi ha una posizione particolare il centurione di Cafarnao, le cui parole si ripetono nella Messa: «Signore non sono degno che tu entri nella mia casa, ma di una sola parola...». A Cafarnao, nella sinagoga ove è passato Gesù, le guide israeliane mostrano con una punta di divertito compiacimento un antico rilievo solare di svastica. Importante è affermare la necessità della pace senza cadere nelle semplificazioni banali, volgari, insultanti di certe degenerazioni del pacifismo. Ricordando che sul Cielo dei centurioni vegliava il Dio degli Eserciti, che solo dopo Hiroshima e il Concilio Vaticano II verrà meno militarmente tradotto in Dio dell'Universo.

[1] Giano Accame tenne questa comunicazione in occasione di un Seminario sul tema “*La ‘guerra impossibile’ nell’età atomica. Dialogo delle città bombardate*”, organizzato nei giorni 2-4 aprile 2004 presso il Palazzo Doria Pamphilj, in Valmontone, dalla Conférence permanente des Villes historiques de la Méditerranée, in collaborazione con la Provincia di Roma, la Città di Valmontone, l’ISPROM-Istituto di Studi e Programmi per il Mediterraneo, la Sezione di Roma “Giorgio La Pira” dell’ITTIG – CNR, e con il patrocinio del Comitato nazionale per il Centenario di Giorgio La Pira.

[2] Intervista a Lino Rizzi per *Epoca*, ripresa da Marcello Coppetti e Franco Vaselli in *Giorgio La Pira gente di Dio*, Roma 1978.

[3] *Le nouveau Bloc-Notes 1958-1960*, Parigi 1961, 219.

[4] Milano 1966, 109.

[5] *Alla festa della rivoluzione. Artisti e libertari con D’Annunzio a Fiume*, Bologna 2002.

[6] *Un profilo e 24 lettere*, Roma 1978.

