

Schiavone
Ius

Einaudi

Aldo Schiavone

Ius

L'invenzione del diritto in Occidente



Il diritto è una forma di disciplinamento sociale che ha
invaso la modernità, diventandone presto una bandiera.
Ed è una forma inventata dai Romani.

ISBN 88-06-16893-2



9 788806 168933

€ 40,00

Capitolo quarto

Origini

1. Immaginiamo di chiedere a un uomo colto degli anni di Cicerone o di Augusto – a un personaggio della Roma imperiale, abituato a letture greche e latine e a interrogarsi sulla storia delle proprie istituzioni – quali fossero gli strati piú remoti che avevano formato il diritto della sua città. Non abbiamo molti dubbi sul tenore della risposta. Egli avrebbe indicato da un lato la tradizione dei pontefici, dall'altro le XII Tavole, collegando cosí, secondo una prospettiva consueta ai suoi tempi, due elementi che la memoria culturale aristocratica aveva ormai da secoli integrato in un unico canone: quello del *ius civile*, il maestoso e venerabile tronco di tutti gli ordinamenti romani.

La nostra prospettiva non è sostanzialmente mutata, duemila anni dopo: pontefici e legislazione decemvirale rappresentano anche per gli storici moderni i punti di riferimento per ogni tentativo di descrivere le origini di quella che sarebbe poi stata l'esperienza giuridica romana. Ma purtroppo, della prima attività dei pontefici non restano che segni labili e indiretti: la loro sapienza era esclusivamente orale, come il ricordo che l'avrebbe tramandata; e dell'unica scrittura che forse doveva riferirne in termini non troppo lontani da quelli autentici – i *Tripertita* di Sesto Elio, composti all'inizio del II secolo a.C.¹ – non sappiamo quasi nulla.

Quanto poi alle XII Tavole, che erano invece un testo scritto, siamo in grado di ricostruirne solo una versione molto lacunosa, e in un latino non cosí arcaico come quello originale, il cui lessico risultava talvolta oscuro già ai giuristi e agli eruditi della tarda repubblica².

Di un dato, però, siamo certi: che la legislazione delle XII Tavole debba essere considerata – fra i due elementi – come quello relativamente piú tardo, rispetto a un nucleo già fissatosi in tempi precedenti. E possiamo essere altrettanto sicuri che questa prima cristallizzazione vada messa davvero in rapporto con le funzioni allora svolte dai pontefici, un collegio di sacerdoti, le cui tracce rimandano agli inizi stessi della città.

I Romani vissuti secoli dopo non avevano esitazione a indicare come *ius* questo fondo originario: ritenevano a ragione che già così lo chiamassero i loro antenati. La parola infatti aveva un passato remotissimo: e la mancanza di corrispondenti nel greco dell'età classica ed ellenistica – rispetto al significato da essa assunto nel corso dell'epoca repubblicana – ne faceva un venerando e antico vessillo della peculiarità della storia di Roma.

Noi dobbiamo fare però molta attenzione, e non lasciarci ingannare dalla durata del segno, trascurando il mutamento dei suoi valori: nei tempi più risalenti *ius* non evocava le stesse realtà cui avrebbe pensato, usando il medesimo vocabolo, un romano della tarda repubblica o del principato, e tanto meno quelle che un uomo moderno potrebbe associare alla parola «diritto». Anzi, proprio l'uso troppo disinvolto di quest'ultimo termine, sbrigativamente impiegato come traduzione del significato arcaico di *ius*, è causa di molti fraintendimenti e deformazioni, cui non hanno saputo sottrarsi anche storici di primo piano. Nelle pagine che seguono cercheremo di evitare le insidie di questa asimmetria tra la durata della parola e il mutamento delle cose da essa designate.

2. Intorno alle origini di Roma – alla ricostruzione delle situazioni e degli eventi che determinarono e accompagnarono la nascita della città – si è svolta una delle più appassionanti discussioni storiografiche del Novecento. Il secolo che si era aperto sotto il segno di un radicale scetticismo positivista verso i racconti elaborati dalla tradizione antica; che aveva giustificato una critica delle fonti – di Cicerone, di Livio, di Dionisio, di Plutarco – irrimediabilmente incredula nei confronti di qualunque ricostruzione da loro proposta dell'arcaicità romana, si è concluso invece nella generale ammissione che quei materiali narrativi non ci restituiscono implausibili messe in scena, bensì sequenze di vicende e di caratteri da considerare con molta attenzione e senza preconcetti, se non proprio con tranquilla fiducia³.

Sarebbe troppo lungo – e inutile ai nostri fini – descrivere come si sia giunti a un simile esito, che ha implicato un autentico capovolgimento metodologico, e in fondo un cambiamento nell'idea stessa di cosa significhi scrivere storia. Da una parte occupava il campo un dogmatismo positivista che «allo scetticismo arbitrario verso la tradizione» storiografica romana accompagnava «una credulità altrettanto arbitraria per le congetture proprie»⁴, sino ad arrivare a una critica delle fonti dispeccatamente distruttiva. All'estremo opposto, si facevano strada appas-

sionate indagini d'archeologia stratigrafica, di linguistica, di storia religiosa, sospese fra terra, parole e riti, che hanno mirato «a esplorare più che provare»⁵, e non esitavano a spingersi molto al di là della barriera costituita, a giudizio di molti, dal VII secolo a.C., e si sforzavano di includere, classificare e decifrare ogni più piccola traccia, ogni frammento di pietra o di lessico, in una tensione dove spesso la tecnica di scavo e l'analisi indiziaria aspiravano a farsi da sole metafora completa del mestiere di storico, proiettate verso livelli di tempo sempre più profondi.

Fra queste due posizioni di frontiera, attraverso decenni di dibattiti, si potrebbe seguire tutto un articolarsi di atteggiamenti intermedi, variamente motivati: per restare in Italia, dal De Sanctis della *Storia* e della *Leggenda della lupa*, al Fraccaro del saggio sull'età monarchica, al Momigliano del *Rapporto provvisorio*, al Gabba dei *Problemi di metodo*⁶. E si potrebbe risalire facilmente ben più indietro. L'aspra polemica di Hegel con Niebhur, agli inizi dell'Ottocento, investiva in pieno la ricostruzione dell'arcaicità romana affidata alla *Römische Geschichte*, e destinata quasi subito a diventare un classico della storiografia accademica europea⁷. Niebhur aveva alle spalle un contesto in cui si mescolavano nuova filologia romantica e retaggi eruditi del Settecento francese e tedesco, ma il suo atteggiamento anticipava molte impostazioni che sarebbero state poi del positivismo. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, dove sviluppava la sua critica, Hegel⁸ si muoveva invece entro altri orizzonti: cercava di riannodare fili di senso lungo un percorso fra Oriente e Occidente che vedeva malamente spezzarsi sotto le mani invasive di indagatori accecati da metodi presuntuosi, senza il gusto dell'astrazione e del concetto. Avremmo dovuto aspettare Dilthey, Weber e la più moderna ricerca archeologica, linguistica e antropologico-religiosa perché quell'insegnamento non andasse perduto, e fossimo capaci di far rivivere ambienti, episodi e connessioni che si credevano completamente perduti⁹.

Le esigenze del nostro racconto possono permetterci di sfiorare soltanto questo intrico di problemi. Basterà seguire una sola traccia, per portare alla luce alcuni elementi decisivi nel seguito della nostra storia.

Roma è la città del Mediterraneo antico che ha conservato nella stagione della maturità – attraverso una rete di ricordi, di tradizioni e di relitti – il maggior numero di informazioni sulle proprie origini. E non a caso: il primato imperiale si sarebbe nutrito anche di una continua sollecitazione e rielaborazione della memoria; aveva bisogno di un adeguato retroterra mitico e storico per dare profondità di campo alla propria grandezza. Ritenerne che l'insieme di questi dati rappresenti solo un accumulo di invenzioni e di falsificazioni senza rapporti con accadimenti rea-

li, è sempre meno giustificato. L'assetto istituzionale, sociale, economico della città medio repubblicana, piú indietro del quale non si sarebbe potuti andare, a giudizio dell'ipercritica fra Otto e Novecento – rimanda per mille indizi a una trama precedente di forme e di eventi che possiamo (almeno in parte) far riemergere e interpretare. Altrimenti, rinunceremmo a restituire i tratti di una genesi determinante proprio per la comprensione di quegli sviluppi successivi di cui in apparenza sappiamo di piú, ma che si rivelerebbero intrinsecamente indecifrabili, se non misurati sui loro remoti antefatti. E questo vale anche – e soprattutto – per il diritto.

Ma come utilizzare la ricchezza della memoria romana? Ed entro che limiti può essere considerata legittima una lettura sintomale delle nostre fonti – siano esse i resti di un muro, i brandelli di una leggenda, o i preceetti di un rituale cristallizzati in una tradizione o in una norma?

In via di principio, non si può negare che l'interpretazione per indizi rappresenti uno strumento efficace, cui sarebbe sbagliato rinunciare in modo aprioristico. Il problema è fin dove spingersi nel ricorso a questo metodo. Di valutare, cioè, fino a dove le congetture che esso produce siano in grado di verificare una lettura conservativa della tradizione romana, di inserire trame narrative e ricordi antichi in una rete di relazioni, di causalità, di coincidenze e di integrazione delle tracce che altrimenti non si sarebbe intravista, e quindi diventino esse stesse, in qualche modo, nuove prove, oppure si risolvano nell'invenzione di una semplice plausibilità.

Il Lazio era una regione densamente popolata fin dall'età del Bronzo (s'intende, rispetto ai parametri demografici del Mediterraneo dell'epoca): crocevia di frequentazioni, d'incontri, di mescolanze. Molti luoghi si prestavano agli insediamenti e alla vita di comunità piú articolate. Uno in particolare si trovava in quella piccola zona non lontana dal mare, individuata da una breve catena di colli sovrastanti un'ansa del Tevere, dove si era radicata una certa continuità abitativa sin dalla metà del II millennio¹⁰. In quel tratto, la presenza di una minuscola isola rendeva il fiume facilmente attraversabile: s'era formato cosí un nodo di scambi e di traffici, favoriti dal comodo guado, dal mare vicino, dall'importanza del commercio del sale; un'area nello stesso tempo aperta e circoscritta – fra boschi, paludi, capanne e piccoli campi coltivati – sviluppatasi soprattutto nel circuito compreso fra il Tevere e i tre colli che gli erano piú prossimi: il Campidoglio, il Palatino, l'Aventino. E insieme aveva preso corpo in quei paraggi un'importante rete di santuari, trama connettiva allora non meno essenziale¹¹.

È il contesto in cui nasce Roma. Quando, non riusciamo a dire con certezza. E nemmeno siamo sicuri di poter collegare l'evento a un salto qualitativo nel tessuto degli insediamenti – a qualcosa di simile a un'autentica fondazione urbana – piuttosto che a un piú lento stratificarsi di elementi: la risposta dipende anche dal significato che diamo alla parola 'città' (sia pur all'interno delle accezioni antiche del termine). Ma è possibile che un fatto di rilievo possa essersi comunque verificato proprio intorno alla metà dell'VIII secolo, che è il periodo indicato dalla tradizione piú accettata dagli antichi. Ricostruzioni diverse, che abbassano la data dell'avvenimento agli ultimi decenni del VII secolo, o addirittura ai primi del VI, sembrano meno convincenti¹². Non bisogna tuttavia dimenticare che la formazione di un ambiente urbano, da un punto di vista architettonico (mura, edifici), non meno che dei legami istituzionali e sociali, non deve necessariamente coincidere con il costituirsi, al suo interno, di un'organizzazione compiutamente politica (nel senso della città-Stato di tipo greco). Questa non corretta identificazione è alla base di molti fraintendimenti, e di altrettanti tentativi labilmente nominalistici di distinguere fasi «preurbane» e «protourbane» che avrebbero preceduto la nascita vera e propria di Roma. Città e politica non vanno sovrapposti come i due termini di un'equazione sempre geneticamente riscontrabile. Senza dubbio, in area mediterranea, la connessione è largamente esistita, ma si ritrova piuttosto come esito tendenziale dei processi di fondazione, che come dato di partenza. Dove sorge una città, prima o poi si svilupperanno al suo interno rapporti politici, ma non è affatto detto che perché si costituisca e cominci a funzionare uno spazio urbano, debba essere già presente, al suo interno, un tessuto propriamente politico: questo a Roma accadrà non prima dell'ultima parte del VII secolo, mentre è quasi certo che in quel momento un nucleo cittadino esistesse già da tempo. Bastava soltanto che si formasse un reticolo sociale e culturale comune, e che esso producesse una certa centralizzazione del potere. Nelle origini di Roma, il ruolo decisivo per il raggiungimento di tale soglia fu svolto dalla struttura e dalle dinamiche dei rapporti di parentela, dalla selezione aristocratica che vi era collegata e, soprattutto, dalla condivisione delle pratiche religiose (quella che Andrea Carandini, sulle orme di Dumézil, chiama «unificazione teologica dell'abitato»)¹³: integrate, verosimilmente, con il carisma regale di qualche condottiero fortunato. Nulla di meno, ma anche nulla di piú¹⁴.

La storiografia, l'archeologia e l'antropologia degli ultimi decenni hanno illuminato bene l'importanza, nell'organizzazione sociale etrusco-tirrenica, ma anche latina e sabina fra IX e VIII secolo, dei vincoli re-

ligiosi – l'autentico tessuto prepolitico della comunità – e di quelli di parentela (famiglie allargate, e ancor più gruppi di famiglie con un capostipite comune, saldate a comporre strutture di clan che il latino arcaico chiamava *gens*, mentre *pater* era detto il capo di ciascun nucleo, con una parola che prese presto a indicare insieme la gerarchia di potere all'interno della famiglia e il primato della funzione riproduttiva maschile, come in ogni società patriarcale e patrilineare)¹⁵.

Il sistema gentilizio manifestò ben presto una tendenza elitaria, testimoniata dall'opulenza dei consumi di alcuni clan e dall'acquisizione di gusti e di modelli di comportamento di origine greca e orientale¹⁶. L'VIII secolo è d'altra parte un'epoca di prosperità e di slancio per il Mediterraneo occidentale: ripresa di relazioni fra area tirrenica ed Egeo; insediamenti coloniali nell'Italia meridionale e in Sicilia; diffusione abbastanza estesa di elementi culturali che potremmo definire omerici¹⁷. Nel caso di Roma, la spinta alla selezione aristocratica si accentuò probabilmente anche grazie agli effetti di quelle guerre per bande assai frequenti nel Lazio di quell'età, che facevano emergere di continuo eroi-avventurieri (come le pratiche sapienziali collegate ai culti religiosi formavano sacerdoti), forse anche al di fuori dei legami gentilizi. Colui al quale il celebre mito romano della fondazione attribuisce la nascita della città – una figura chiamata Romolo – lascia intravedere, pur attraverso le sequenze di una saga molto elaborata, tutti i caratteri di uno di questi personaggi: un capo guerriero 'senza famiglia', e quindi ascrivibile a una diretta discendenza divina, capace di uccidere il fratello – e dunque di spezzare i vincoli di sangue – pur di affermare l'invulnerabilità del nuovo spazio e della nuova comunità che aveva appena costituito¹⁸.

3. Il primo nucleo urbano prendeva dunque corpo entro una rete di funzioni fragili, fluida, ma ben delineata: i culti, le armi, le *gentes*, lo sfruttamento della terra – sia familiare, di ciascun *pater* con il suo gruppo, sia collettivo, effettuato dall'intera comunità¹⁹. Socializzazione attraverso i rapporti di clan e differenziazione oligarchica marcarono indebilmente la formazione della città. Al suo centro possiamo scoprire un primitivo tessuto aristocratico che cercava di consolidarsi in un ambiente altamente insicuro, sottoposto di continuo ai traumi di sconvolgimenti violenti e improvvisi: scorrerie nemiche, crisi alimentari, epidemie, difficoltà negli scambi matrimoniali che i tabù sessuali imponevano rigorosamente esogamici. L'attitudine al combattimento e alla competitività, il talento nelle pratiche culturali e l'ampiezza dei rapporti di parentela costituivano i presupposti di non facili supremazie.

Le forme mentali di questo mondo sono per noi assai ardue da indagare. Il primo ostacolo che si frappone se proviamo a figurarcene i caratteri potrebbe essere definito come una specie di interdizione della genesi: un fenomeno che gli storici incontrano di frequente quando esplorano origini mediterranee (greche, per esempio), e che contribuisce a rendere le spiegazioni strutturali quasi sempre preferibili a quelle evolutive. Per quanto indietro tentiamo di gettare lo sguardo, non riusciamo a identificare, nemmeno in modo indiretto, una vera e propria condizione di «stato nascente», i germi elementari e ancora disintegrati degli sviluppi successivi.

Naturalmente, prima dei decenni intorno al 550 a.C. non abbiamo a Roma la benché minima traccia scritta, e anche dopo si tratterà di testimonianze rarissime e disperatamente frammentarie per tutto il V e IV secolo²⁰. Ebbene, comunque noi interroghiamo questi testi, e cerchiamo di risalire il corso del tempo, finiamo sempre con l'incontrare, come ultimo punto d'arrivo, il riferimento a un complesso di abitudini mentali, di persuasioni e di credenze già coeso e compatto: insomma il fitto reticolo di una struttura formata, e non la precaria instabilità di una cristallizzazione appena avviata.

Nemmeno la ricerca archeologica – cui tanto dobbiamo per le nostre nuove conoscenze sulla Roma arcaica – può esserci in questo caso di grande aiuto. Essa permette di accertare una griglia di fatti – urbanistici, economici, sociali – e illumina sulla collocazione cronologica e su particolari modalità di alcuni eventi: che riguardano soprattutto il culto, l'acquisizione di merci e tecnologie, l'organizzazione della comunità. Ma non può indicarci, se non per vaghe approssimazioni, la qualità, le connessioni e le dinamiche dei quadri di pensiero che si venivano determinando in quei contesti.

È possibile supporre che la solidità e la consistenza con cui il primitivo mondo di idee della città si presenta ai nostri occhi sia anche il risultato di una distorsione operata da quegli straordinari costruttori della tradizione protoromana che furono gli storici e gli antiquari tra la fine del III secolo a.C. e gli anni di Augusto: da Fabio Pittore a Verrio Flacco. Ma abbiamo molti motivi per credere che le rielaborazioni e persino le invenzioni di quei dotti riflettessero comunque ricordi e motivi che si presentavano alla loro osservazione come autenticamente remoti, e nei quali tuttavia i tratti essenziali di una solida identità culturale romana apparivano già pienamente costituiti e acquisiti. E che perciò quella che abbiamo chiamato l'interdizione della genesi abbia toccato le ricostruzioni antiche non meno di quanto faccia velo agli storici moderni.

Non ci resta che prenderne atto: quell'immagine di compattezza che

ritorna di continuo nelle nostre testimonianze va considerata in una certa misura come un dato originario, e non semplicemente il prodotto di una tarda sovrapposizione. Muovendosi in un ordine di congetture alquanto diverso da quello che stiamo proponendo, Dumézil ha creduto di ravvisare in una simile caratteristica una sorta di tendenza a «pensare per sistemi», propria di ogni esperienza mentale primaria, in particolare in ambito indoeuropeo²¹. Non c'è bisogno di percorrere con lui questa strada insidiosa. Il comparativismo linguistico è una gloria della ricerca moderna; ma i suoi esiti si fanno assai incerti quando se ne proiettano meccanicamente i risultati sulla storia delle mentalità e delle istituzioni: ed è probabile che il grande studioso francese – certamente nel giusto quando preferiva un'interpretazione strutturale piuttosto che dia-cronica della religione arcaica – tendesse in questo caso a generalizzare e dilatare un elemento precisamente riscontrabile con tanta forza e chiarezza solo in ambito propriamente latino²².

Ma resta comunque incontestabile che nello strato più antico della cultura romana dobbiamo accettare di riconoscere la presenza di una tenace pressione disciplinatrice e ordinante; di un'impronta che si presentava con la forza di un dispositivo ai confini fra storia e antropologia; uno schema mentale che agiva quasi come il codice genetico dell'intero mondo cittadino. Avanzaremo fra poco un'ipotesi sul tipo di condizionamento, per così dire ambientale, che può aver provocato una risposta tanto caratterizzata e invasiva. Essa portava comunque i remoti protagonisti della vita comunitaria a filtrare la realtà attraverso un reticolo di simmetrie e di corrispondenze simboliche; come un originario paradigma ritualistico-sistemico, dove la cerimonialità appariva il presupposto di ogni equilibrio, che si irradiava su qualunque costruito mentale, non solo religioso: le figure d'esordio della storia di Roma – Romolo e Numa – sono innanzitutto, nella memoria della città, due fondatori di tassonomie sociali e di canoni culturali. E tutta la prima storia romana del resto, nello specchio della tradizione successiva, dall'annalistica più antica all'antiquaria e alla storiografia di età augustea, riflette la presenza dominante di una mentalità che si appagava di rigorose geometrie distributive. Per fermarci ora ai soli profili istituzionali, basta pensare al rapporto fra tribù e curie (3 a 30), in un'organizzazione che tutte le testimonianze concordano nel farci ritenere molto risalente, e che si affiancava al sistema gentilizio; alla divisione delle tre tribù più antiche, Ramnes, Tities, Luceres, tutti distinti in *Primi* e *Secundi*, sulla base di uno schema che avrebbe portato alla scelta simmetrica di sei vestali, seguendo il racconto di Varrone e di Festo²³; all'impalcatura teologica costruita intorno alla cosiddetta triade precapitolina di Gio-

ve, Marte, Quirino (in questi esempi ricorrono sempre il 3 o numeri divisibili per 3: una traccia che si rivelerà anche alla base di altre ritualità e distribuzioni arcaiche, con un evidente contenuto magico); o ancora alla rigorosa gerarchia del primitivo «Septimontium» nel ricordo di Antistio Labeone²⁴.

In realtà una simile tendenza non può essere presentata come un'assoluta peculiarità romana: la ritroviamo, con modalità simili, sia in contesti greci, sia dell'Oriente mediterraneo²⁵. Quel che è tipico della situazione romana è piuttosto la sua intensità, e soprattutto la profondità del suo radicamento, destinato a una lunga storia, sebbene con molti adattamenti e trasposizioni.

Abbastanza presto questa mentalità si sarebbe manifestata attraverso due piani comunicativi, strettamente combinati e tuttavia non completamente confusi: i nuclei principali se non proprio esclusivi dell'intera cultura romana arcaica. Sulla loro identificazione, in tutti i racconti di cui disponiamo – da Cicerone a Varrone, e poi a Livio, a Dionisio, a Plutarco, agli stessi giuristi che si appassionavano all'arcaicità romana come Labeone e Pomponio – vi è completa concordanza, tanto più significativa, in quanto confermata dai riscontri della ricerca archeologica e linguistica: possiamo indicarli come cognizione del divino e cognizione del *ius*. La qualità del legame che congiungeva i due campi, e la comune vocazione che vi si esprimeva, rimandano all'esistenza più remota – che stiamo appunto supponendo – di quell'unica e indistinta pulsione ordinante che abbiamo cercato di descrivere, e che possiamo ritenere attiva già con il primo formarsi della comunità.

Questo rinvio – e la congettura che lo regge – non vogliono avere alcuna implicazione meccanicamente evoluzionistica. Ma la contiguità di tratti fra i due elementi indicati – il divino e il *ius* – pienamente visibile sin dalle nostre più antiche testimonianze, stabilisce un vincolo che non può aver mancato di esprimersi sul piano della storia: l'ipotesi appena prospettata deve considerarsi perciò soltanto la trascrizione genealogica di un'indiscutibile relazione morfologica²⁶.

Possiamo provare a rappresentarci la peculiarità che stiamo cercando di descrivere come la proiezione sincronica lungo due assi – in verticale e in orizzontale – della medesima e costante sovradeterminazione regolatrice. Verso l'alto, essa scandiva il rapporto con divinità immaginate tremendamente irascibili, da trattare sempre con meticolosa prudenza: era la teologizzazione dell'ira divina di cui parla Assmann, diffusa in tutta l'area dell'Oriente mediterraneo, fino alla Mesopotamia²⁷. Ma nel nostro caso c'era probabilmente, ad accrescerne il peso, anche il riflesso di una psicologia collettiva fortemente sollecitata da particolari

condizioni ambientali: un'eco di tale eccezionalità sarebbe arrivato sino al rilievo di Polibio, molti secoli dopo, sul continuo «tragediare» della religione romana, stupefacente per uno spirito greco²⁸; ed è su questa base che si sarebbe formato lo scheletro della religiosità cittadina, con il suo carattere accentuatamente sociale e culturale: «la religione, dico, e cioè il culto degli dèi», avrebbe scritto a suo tempo Cicerone²⁹.

Orizzontalmente, la medesima spinta invadeva e disciplinava i rapporti di reciprocità paritaria fra i capifamiglia (*par* è un monosillabo arcaico, forse di origine etrusca: indicava l'eguaglianza di ciascun membro all'interno di comunità di agricoltori-guerrieri già nella prima età del Ferro)³⁰: e sarebbe stato il terreno proprio del *ius*: un campo che la mentalità romana non avrebbe mai completamente identificato con i poteri del re, per riservarlo all'azione in qualche modo sovrana dei *patres*, direttamente dipendente solo da vincoli religiosi non coincidenti con la sfera della regalità: il germe originario – il nucleo generativo – del disciplinamento autonomo di una trama 'privata' della vita comunitaria (anche *privus* è una parola arcaica), dove venivano elaborati i presupposti familiari e patrimoniali della cittadinanza, irriducibilmente distinta dall'ordine politico; un aspetto che non rintracciamo in questi termini in alcuna società mediterranea, destinata a formare una traccia che avrebbe avuto un seguito straordinario.

4. La religione, dunque, come insieme di atteggiamenti culturali, e accanto, determinato dallo stesso meccanismo mentale, un primo strato di prescrizioni egualmente legato al divino, ma già in una qualche misura nebulosamente distinguibile, e riferito al solo piano 'orizzontale' dei comportamenti umani e delle relazioni paritarie tra i capifamiglia all'interno della comunità, in una connessione-disgiunzione pervasiva dell'intero sentire collettivo: non sarà un caso se fino al IV secolo a.C. tutti i pochi resti salvati di scrittura arcaica saranno attribuibili con certezza a queste due sole esperienze³¹.

La forza del legame – conservatosi per tutta l'età repubblicana – non deve sorprendere. Ancora una volta, questa medesima combinazione fra religiosità e prescrittività – ma solitamente collegata alla funzione regale – la ritroviamo altrove, in ambienti mediterranei e del Vicino Oriente; e la scopriamo non meno esplicita e invadente, pur nella diversità delle pratiche religiose e dei loro irradimenti mentali e sociali. Così in Egitto, per esempio in un inno per Amun del XIV o XIII secolo a.C.: «le due labbra del signore sono il tuo sacrario. La tua maestà è nel suo interno: egli pronuncia in terra ciò che tu hai deciso»³². O anche, sia pu-

re con minore evidenza, in Mesopotamia, nei precetti conservati nelle stele del re babilonese Hammurabi³³. O ancora nell'antico Israele, dove l'intreccio si sarebbe riflesso nella costruzione del monoteismo e sarebbe arrivato a influenzare la scrittura di parti cruciali della Bibbia, dall'*Esodo* al *Deuteronomio*³⁴, ma in questo caso, a differenza della situazione romana, esso si accompagnerà all'elaborazione teologica di un non meno strutturato vissuto morale, dando luogo a una sorta di precoce «sacralizzazione dell'etica»³⁵. E infine in Grecia, perfettamente rintracciabile nel sostrato mitico e magico-rituale di molti precetti e complessi normativi di età arcaica e classica³⁶.

Per descrivere, a Roma come altrove, il lato più strettamente normativo di questa ricorrente integrazione sarebbe improprio e azzardato usare già la parola 'diritto' (anche se gli storici sono abituati a farlo)³⁷. La funzione che noi indichiamo con questo termine appare qui ancora troppo incorporata all'interno di sistemi culturali e istituzionali del tutto diversi – religiosi o di parentela – perché abbia senso adoperarla; pur se non si deve dimenticare che *ius* è comunque un termine allusivo sin dall'inizio a una specificità prescrittiva altrove ignota, che comincia a emergere con tratti originali sin dalla prima storia di Roma, dove l'esistenza del nome tradiva subito l'affiorare precoce della cosa: anche se di qualcosa che non era certo il nostro 'diritto', e neppure il *ius* della civiltà romana più matura.

Cercando di venire a capo di difficoltà in parte simili, in alcuni suoi saggi Gernet si è servito della nozione di «prediritto»³⁸; e il concetto, che non ha avuto in verità grande fortuna, potrebbe anche tornare utile, purché non faccia smarrire la percezione di essere di fronte – rispettivamente nell'arcaicità greca e in quella romana – a forme di disciplinamento sociale a dominanza religiosa destinate a sviluppi assai differenti, con esiti in Grecia molto lontani da quelli che avrebbero portato, a Roma, alla nascita di una dimensione culturale e istituzionale rigorosamente 'giuridica': di un *ius*, cioè, nel significato medio e tardorepubblicano del vocabolo.

In questo senso, il caso romano ha realizzato una singolarità incancellabile. Esso sarà l'unico in tutto il mondo antico in cui la produzione di regole di comportamento sociale – la creazione di *ius* nel senso ancora arcaico della parola – quando avrebbe cominciato a staccarsi in modo più fermo dalla sfera religiosa, non si sarebbe integrata entro il modello della politica e della legge, come in Grecia, dove la presenza della legislazione in quanto comando politico sarebbe diventato ben presto il segno dell'avvenuta completa laicizzazione delle società cittadine³⁹. Sarebbe rimasta invece nelle mani di una ristretta cerchia di sapienti, che vi

avrebbe costruito intorno una conoscenza tecnica ed esclusiva, distinguibile abbastanza presto sia dall'esperienza religiosa, sia da quella politica.

Racconteremo subito le più plausibili modalità di questa scissione, che la stratigrafia degli ordinamenti romani fra III e II secolo a.C. permettono di restituire almeno nelle sue linee più generali. Fermiamoci adesso ancora un momento sulla situazione di partenza, caratterizzata (abbiamo detto) dalla quasi completa fusione fra i due elementi – il religioso e il precettivo. Che cosa riusciamo ancora a vedere?

Il contesto culturale della prima arcaicità romana (fra VIII e VI secolo, possiamo azzardare) si rivela – da tutti gli indizi di cui disponiamo – già diverso da quello che più o meno nello stesso periodo doveva caratterizzare la religiosità greca, con cui pure quell'ambiente aveva non pochi contatti. Un tentativo di spiegare la differenza ci metterebbe su strade rischiose, che non vale la pena di percorrere. Ma certo la distanza è netta. Al posto di una straordinaria fantasia mitologica e, poi, cosmogonica, da cui sarebbe germinato, a partire dal VI secolo, il primo grande sapere speculativo dell'Occidente – da Eraclito, a Parmenide, a Platone – ci troviamo di fronte, nel caso romano, a un tipo di trasfigurazione della realtà dove l'invenzione teologica e l'immaginazione animistica erano totalmente dominate dall'ideazione e dalla messa in scena di una multiforme cascata di divinità e di rituali. Il rispetto scrupoloso di ogni cerimonia era ritenuto indispensabile per stabilire una sorta di relazione di reciprocità con le potenze soprannaturali (l'unica concepita come favorevole e tranquillizzante), la cui gestione era rigorosamente controllata da una struttura sacerdotale senza paragoni con quanto era mai esistito in Grecia⁴⁰.

È difficile dire se questi aspetti non vadano considerati, a loro volta, solo il risultato della rimozione o dell'abrasione di una precedente stagione di creazione mitica, come ancora suppone Dumézil⁴¹. Ed è certo anche possibile pensare a miti e riti come elementi dinamici di uno stesso circuito mentale – piuttosto che a un passaggio irreversibile dal mito al rituale (o anche a un processo inverso, come per esempio suggerisce Mauss)⁴² – riconducibili a un medesimo schema di religiosità primaria: nel quale avrebbero preso corpo le forme originarie del sacro, si sarebbero stabilite le pratiche culturali, organizzato lo spazio fisico, instaurata una temporalità storica, delineato un abbozzo di vita sociale⁴³.

Comunque sia, nell'arcaicità romana il rapporto fra creazione mitica ed elaborazione di rituali e di formule – quest'ultima presente anche nel pensiero greco, che però sembra averla superata assai presto, e sen-

za serbarne grandi tracce – si sbilanciò completamente e subito dal lato del rito, della stereotipia, del precetto che acquistava una peculiare e irresistibile forza coercitiva. Era una condizione che si avvicinava molto a quella di una vera e propria sindrome prescrittiva, del tutto assente nella Grecia arcaica: lo spazio umano e quello soprasensibile del divino, captato attraverso le manifestazioni magiche, apparivano chiusi dentro un reticolo di rituali fitti, stringenti; per certi versi, addirittura (è stato già detto) ossessivi⁴⁴. La realtà umano-naturale veniva sminuzzata con un'analiticità quasi febbrile – ancora ben chiara a Varrone – nel tentativo di proteggere ogni minima funzione della vita quotidiana attraverso la presenza di un dio a essa preposto, e di un cerimoniale in grado di chetarlo. Torna in mente l'osservazione di Sarpi: che «a maturar di una spiga, ve ne occorrono dieci [di dèi]». Ciascun *numen*, ogni potenza divina, aveva uno specifico compito e bisognava rivolgersi a lui a tempo debito e con le giuste suppliche. «I pontefici dicevano che a ciascun atto è preposto un dio apposito» scriveva Servio grammatico nel IV secolo d.C.; e il latino conserva un sostantivo e un verbo probabilmente molto risalenti, *indigitamenta* e *indigitare*, per indicare le litanie dove si nominavano una per una le divinità, con le funzioni loro attribuite⁴⁵.

Appena formulato, ciascun rituale acquistava un'oggettività alienata e irrevocabile, secondo una proiezione propria a molte culture, anche mediterranee: schiacciava le menti stesse che l'avevano elaborato. Ma il suo rispetto scrupoloso e letterale risultava ampiamente remunerativo: era un'osservanza che dava fiducia ed equilibrio alla comunità.

Abbiamo già detto come Roma avesse vissuto la sua prima stagione circondata di pericoli e di nemici, isolata dall'ostilità di Latini, Sabini, Etruschi. Era una città insieme minacciata e aperta, un crocevia precariamente multietnico, esposto e a rischio: la memoria di queste difficoltà si sarebbe poi riflessa nel mito di una derivazione «troiana», irriducibilmente straniera rispetto al contesto dove era stata trapiantata⁴⁶. E si può perciò considerare l'esplosione della fantasia ritualistica e sistemica proprio come una risposta stabilizzatrice al bisogno indotto dall'ambiente di esorcizzare il pericolo – percepito come devastante – della violenza e del caos che non solo circondavano la comunità, ma potevano anche penetrare ogni momento al suo interno: l'ordine del rituale, contro la forza sopraffattrice e sempre incombente della disgregazione.

L'accanimento contro la vittima espiatoria nel rito primario del sacrificio, la costruzione culturale del *sacer* – «ciò che è dovuto a una divinità», anche nel senso di «ciò che è uccidibile» e dunque «è maledetto», come spiega bene Festo⁴⁷ – si potrebbe considerare in questo senso come fondante di tutta la fenomenologia magico-ritualistica affiorante

al fondo della storia di Roma, e di cui tante tracce sono presenti nei resti delle XII Tavole. Un cerimoniale poi moltiplicato all'infinito, e in molte varianti, in quanto capace – attraverso il ricordo e l'evocazione del sangue una prima volta versato – di alzare una barriera tra la città e il rischio del suo annientamento⁴⁸. Capiremmo allora perché il pensiero rituale risulti a Roma sempre alla base dell'esperienza religiosa e di ogni prassi precettiva e ordinante. Era la comunità tutta intera che, instaurando un ordine simbolico in grado di coinvolgere capillarmente dèi e uomini, disciplinava, pacificava, riconciliava, misurava, contro il parossismo della violenza distruggitrice. Arriveremo così a toccare davvero il punto d'origine, l'elemento generativo di tutta la storia che stiamo raccontando, dove si saldavano e si determinavano, in un intreccio definitivo, predisposizioni mentali e vicende storiche.

Su questa base si sarebbe poi formata tutta una trama di abitudini cerimoniali, che possiamo chiamare secondarie o derivate, rispetto alla figura originaria appena ipotizzata: la mano che prende e che dà; il bastone che afferma il potere, o il passo indietro che lo cede; la parola che pronuncia il giuramento o l'invocazione, oppure crea l'obbligo verso il proprio eguale. Gestì e formule destinati a fissare i comportamenti dei capifamiglia in occasione degli avvenimenti più importanti della loro vita di «privati», di cui ancora gli ordinamenti repubblicani serbano evidentissimi relitti, discesi quasi indenni lungo il corso del tempo, e per noi assai ben documentati (il latino è una delle lingue indoeuropee che ha meglio conservato un fondo remoto di vocaboli), dove ognuno di essi – come un fossile – rappresenta per così dire, con tutto se stesso, la prova delle proprie origini: come stringere un matrimonio, fare testamento, contrarre un debito, cedere un animale o una particella di terra⁴⁹. Non rispettarli significava spezzare l'ordine della comunità e la rete dei suoi equilibri simbolici, mettersi fuori della protezione degli dèi, e quindi del *ius*.

Sulle origini di questa parola (la sua grafia più antica doveva essere *ious*) e sul suo primo significato gli storici moderni hanno discusso all'infinito⁵⁰: come per *sacer* – termine che già ricorre nella scrittura del *Lapis Niger*⁵¹ – e per la coppia *fas-nefas* (rispettivamente, «ciò che è lecito» e «ciò che è illecito» per il volere della divinità; letteralmente: ciò che è conforme o meno alla parola divina)⁵², che indicava probabilmente, nella sua originaria distinzione rispetto a *ius*, il primo abbozzo di separazione fra il piano del divino e quello dell'umano nella mentalità arcaica. È probabilmente possibile collegare *ius* a *yaos* e * *yaus*, e risalire a strati vedici e iranici: il campo semantico che emergerebbe in tal mo-

do riconduce il termine alla rappresentazione di uno stato di conformità secondo le prescrizioni dei riti. Il verbo corrispondente è *iurare*, giurare; la relazione formale è certa, perché 'giuramento' si dice in latino proprio *ius iurandum*: e il nesso si spiega appunto con il significato originario di *ius* come «formula di conformità», per cui *ius iurandum* era, alla lettera, la «formula da formulare»; mentre *sacramentum* – altra parola molto risalente che noi traduciamo sempre con «giuramento» – indicava piuttosto il risultato che si otteneva attraverso la pronuncia della «formula da formulare»: e cioè il «consacrarsi» (*sacrare*) di chi giurava innanzi agli dèi⁵³.

È comunque sicuro che l'esperienza più remota evocata nell'orizzonte di *ius* – un complesso di adempimenti rituali sospesi fra l'umano e il divino – abbia avuto sin dall'inizio un ruolo essenziale nei rapporti sociali e di potere comunitari, e che la continuità fra uomini e dèi nel disciplinamento che essa indicava abbia contribuito in misura determinante al costituirsi del più antico quadro simbolico della città.

Una decifrazione attenta del pensiero giuridico e dell'esperienza religiosa medio e tardorepubblicana rivela in pieno le tracce di questa genesi: l'impianto formalistico che ancora li dominava sarebbe inspiegabile senza supporre un inizio come quello descritto; ancora una volta le origini si tradiscono nella forma stessa delle cose.

Certo, nella Roma già imperiale ciò che un tempo si era presentato come un irresistibile condizionamento psicologico era ormai diventato soltanto un modello culturale protetto dalla forza della tradizione, che non implicava più alcuna diretta partecipazione emotiva. E tuttavia, soltanto l'esistenza di una forte pressione mentale originaria, filtrata e riadattata ma non cancellata dal tempo, può spiegare l'ostinato incrociarsi, durante tutta l'età repubblicana, di paradigmi ermeneutici sospesi fra «prudenza» giuridica e cautela religiosa, fra la rigidità del *ius civile* e l'accanimento ritualistico delle prescrizioni sacrali. In entrambi i campi si lasciava scoprire lo stesso moltiplicarsi delle sottigliezze verbali, la stessa attenzione al dettaglio, alle sequenze estrinseche di comportamenti, alla manipolazione magica del tempo, alle formule, al rito.

Sul terreno della religione, questa complessa armatura, dissociata sin dall'inizio dalla percezione di qualunque interiorità morale, avrebbe finito con il fossilizzarsi e soffocare, in contesti orientati da bisogni interiori più maturi, l'antica immaginazione, e con lo staccare i culti tradizionali sia dalla sensibilità popolare, sia da quella aristocratica. Quel pesante groviglio prescrittivo sarebbe apparso intrinsecamente privo di qualunque possibilità evolutiva; un corpo morto e freddo: e sarebbe stata la fine della religione repubblicana.

Ma la presenza della stessa impronta avrebbe avuto invece un esito

del tutto diverso nelle vicende del sapere giuridico, come l'avrebbe avuto nella religione dell'antico Israele: nel primo caso, rigenerata dall'integrazione in un universo di regole che doveva sempre piú misurarsi con una complessa realtà imperiale; nel secondo, vivificata dal continuo contatto con un'elaborazione etica di grande potenza. Da questo punto di vista, il caso d'Israele appare in certo modo speculare rispetto alla vicenda romana. La sindrome ritualistico-prescrittiva era stata in partenza simile, ma lí la forza evolutiva si sarebbe sviluppata tutta dal lato di una religiosità attraversata dalla morale, e una funzione giuridica autonoma non sarebbe mai nata, soffocata dalla teologia monoteista; a Roma, invece, lo sviluppo si sarebbe concentrato per intero dalla parte di un disciplinamento sociale sempre piú laico, abbandonando la pratica religiosa a un inevitabile destino di fossilizzazione.

Appare cosí sempre piú chiaro che la specificità romana non si rivelava tanto nella peculiarità della struttura mentale di partenza – pur se anche qui, come abbiamo visto, erano probabilmente presenti elementi fortemente specifici, dettati dalle condizioni storiche – quanto nella sua precoce e fortunata trasposizione oltre i confini del divino, in uno spazio, quello appunto del *ius*, percepito sempre piú come distinto. Originali, dunque, non furono tanto i caratteri della sindrome arcaica, quanto la loro intensità e la loro successiva storia evolutiva. E l'accanimento prescrittivo, messo in contatto, attraverso il sapere dei suoi esperti, con lo spessore del mondo sociale e delle nuove realtà politiche ed economiche di una città in piena espansione, avrebbe ben presto portato al formarsi di una tradizione intellettuale straordinariamente vivace e sottile: una sorta di razionalismo concreto, pienamente dispiegato fra III e II secolo a.C., a sua volta ricco di ulteriori potenzialità. Lungi dal rappresentare un inutile impaccio, la persistenza di una rilevante impronta arcaica sugli esiti piú maturi del sapere giuridico romano ne avrebbe determinato invece il successo e la particolarità, marcandone in modo definitivo stile ed essenza.