

*L'elusivo declino del paganesimo barbarico.* Uno stereotipo, certo non aulico ma con un suo pubblico, pone barbari e pagani come due elementi di un binomio: prescindendo ora da altre connotazioni deteriori, i primi, in quanto tali, sono insomma 'ontologicamente' pagani, tanto che, sia pure in casi-limite, è dato perfino riscontrare un uso fungibile dei due termini. Ma, sebbene non assimilabile al citato luogo comune, è anche abbastanza diffusa l'idea per cui con il loro ingresso nei territori dell'impero romano e nel contesto del cristianesimo assunto a religione di Stato, i barbari medesimi, più o meno in contemporanea e pressoché senza colpo ferire, abbiano abbracciato la nuova religione, per cui il paganesimo residuale, intriso di superstizione e isolato sotto il profilo logistico e sociale, si sarebbe subito ridotto a un fenomeno del tutto privo di rilevanza. Una scientifica e mirata messa a punto del problema relativo alla religione praticata dai barbari prima del processo di conversione al cristianesimo è offerta ora dalla ricerca di Giovanni Alberto Cecconi, *Barbari e pagani. Religione e società in Europa nel tardoantico*, Bari-Roma 2022, XII-268, ove già nell'Introduzione, che precede sei capitoli e un breve Epilogo, più un esteso apparato di note, vengono anticipati alcuni dati e poste alcune premesse metodologiche. Innanzitutto, anche prima dell'Editto teodosiano di Tessalonica del 380 d.C. (CTh. 16.1.2 = C. 1.1.1), i Goti stanziati presso il Mar Nero erano in contatto con la religione di Cristo, e tra la fine del IV e la metà del V secolo le popolazioni germaniche penetrate nei territori occidentali dell'impero la praticavano in non esigua misura secondo l'interpretazione ariana. Ma anche dopo, se si va oltre il profilo pubblico, il cristianesimo imposto *ex alto* non ha prodotto un impatto tale da annichilire ogni altro credo. Pur meno refrattario rispetto all'Oriente, nell'Occidente tardoantico il paganesimo non fu cancellato con un tratto di penna normativo, anche se, superstite nei vari strati sociali, esso non assunse quasi mai atteggiamenti ribelli, mantenendosi chiuso in una sua persistente e tenace sordina in particolare nelle campagne (localizzazione usuale e fondata sui testi, ma non esente da ambiguità). Nonostante l'ampia documentazione in proposito di cui può valersi lo storico, si tratta comunque di «un fenomeno subalterno, minoritario, in larga misura esercitato da piccole comunità e da privati» (XIII). Viene poi difeso l'uso normale di 'paganesimo' e 'pagano', peraltro confortato da una secolare prassi storiografica, sebbene si

tratti di termini conati dal cristianesimo dopo l'apertura costantiniana. D'altronde anche coloro che in proposito esprimono perplessità vi fanno poi costante ricorso, ma, soprattutto, in virtù di un' 'anima' semantica funzionale a un percorso euristico per cui quei vocaboli appaiono idonei «all'identificazione di situazioni che superano la semplice sfera della religiosità popolare e della costumanza integrata nella vita secolare, adattabile sia ai tempi precristiani sia a quelli cristiani» (XVI). Di nuovo sul piano terminologico, il vocabolo 'barbaro', di cui pure è difficile trovare un sostituto per quelle popolazioni (non tutte di etnia germanica) che tra il V e il VI secolo crearono un complesso di regni indipendenti nelle regioni dell'impero, rivela *in nuce* un aspetto polisemico, in quanto a volte allusivo a una semplicità e una purezza sorgive di fronte al declino morale della romanità (*Ecce in hac re meliores sunt barbari!*, si legge in Ambrosiaster, q. 115.16, a proposito della pratica del *repudium*) e al volto corrotto della Chiesa. Nella prosa dell'Autore sono peraltro assenti in via programmatica i descrittori 'invasioni' e 'invasori', legati a categorie ideologiche divisive e sprezzanti. Si diceva di un'ampia documentazione: in essa uno spazio tutt'altro che secondario è occupato dalle fonti agiografiche, tuttavia qui si tocca un tema dibattuto, ove entrano in gioco problemi di alterazioni testuali, distorsioni storiche, vere proprie invenzioni, che hanno condotto molti studiosi su posizioni radicalmente demolitrici. Lungi dall'indulgere a distinzioni manichee, lo Studioso dichiara che se ne varrà in modo empirico, considerandole di volta in volta come «blocco dotato di una struttura unica», e in tale chiave non destituite di un loro significato (XIX). Entrando nel vivo della trattazione – Capitolo I, «Prima delle grandi migrazioni» (3-23) –, per l'età anteriore a quella connotata dagli imponenti flussi migratori e prescindendo da testi seriori, la fonte principale è costituita dalla *Germania* di Tacito, edita nel 98 d.C., in parte debitrice al Cesare della *Guerra gallica* e ad Aufidio Basso, fondata invece su informazioni orali per la contemporaneità in senso stretto, con il complemento per l'età successiva di alcune digressioni ammianee, tuttavia non tali da privare il grande storico del I-II secolo di una sorta di ultravalenza documentale anche rispetto alla religione germanica tardoantica. Un ruolo rilevante è poi da attribuirsi ai reperti archeologici, anche se il profilo topografico desta problemi per l'idiosincrasia dei Germani a venerare le divinità entro templi imponenti che precludono la vista del cielo, e la contrapposta propensione per luoghi naturali, boschi, polle d'acqua, fiumi e laghi, quali oggetti di culto. Tra le divinità figura anche un poco decifrabile *regnator omnium deus* (39.2), destinatario di sacrifici umani da parte del popolo dei Semnoni in un bosco ove si crede nacque il loro popolo. Ancora in Tacito ricorrono assimilazioni tra divinità germaniche e romane, come Mercurio, a cui pure vengono sacrificati esseri umani, o come Er-

cole e Marte. Dal III-IV secolo l'impero si vale delle *barbarae nationes* inserendone gli uomini atti a portare le armi nel proprio esercito allo scopo di impedire il valico dei confini ad altri barbari, e ciò, stante l'illusorio lealismo delle nuove leve, dà luogo a relazioni di traballante saldezza che in genere finiscono con tradimenti e fratture dagli esiti variabili, ma a volte esiziali. In ogni caso è da ritenersi che nella compagine militare i rituali cristiani convivessero con le usanze idolatriche. Sotto altro profilo, non sono pochi i barbari che saliti fino ai gradini più alti della scala sociale, e magari al servizio dell'imperatore, non hanno abbandonato la loro religione, facendosene anche palesi assertori. Un caso sintomatico riguarda il *magister militum* Fravitta, goto pagano e filoromano, che sconfisse il goto ariano Gainas promotore di una rivolta contro l'impero; stando a Zosimo, la religione da lui praticata in piena fede si coniugava con la sua cultura greca, comunque egli chiese ad Arcadio di essere premiato semplicemente con l'autorizzazione a perseverare nel proprio credo, il che tra l'altro adombra i non rari rapporti osmotici tra il paganesimo barbaro e quello classico e le ibridazioni che ne derivarono anche per l'innegabile presenza di aspetti comuni. Il Capitolo II, «Stanziamenti barbarici in Occidente» (24-53), si occupa dell'insediamento delle popolazioni barbariche nelle province occidentali dell'impero al fine dichiarato dall'Autore di porre *in limine* una base storico-religiosa che consenta una lettura autonoma del libro. A partire dagli Unni, l'attenzione si rivolge alle varie etnie che si sono progressivamente stabilite in quelle terre producendo abbastanza in breve il risultato di un 'Occidente senza imperatori'. È un argomento in cui l'interesse della giusromanistica appare in genere collegato in via diretta alle leggi romano-barbariche, pertanto si concentra sui regni ai quali hanno dato vita Visigoti, Burgundi e Ostrogoti, in quest'ultimo caso anche per le profonde interferenze con la vicenda giustiniana, ma ovviamente il saggio offre una puntuale rassegna relativa a tutte le etnie. E dal canto suo dedica alla bretoniana 'sapienza giuridica dei re barbari' un informato *excursus* in cui dà conto dei maggiori problemi legati a quelle *collectiones* normative, in primo luogo – specialmente per il *Breviarium*, ma non solo – l'annosa *vexata quaestio* personalità/territorialità (del resto insolubile, anche perché basata su presupposti divergenti). Un aspetto che desta genuino stupore è quello dell'immane estensione geografica dei territori teatro dei descritti movimenti. Quanto ai Visigoti, si può per esempio rilevare un andamento a onde lunghissime che, muovendo dai territori in riva al Mar Nero, con Alarivo e Fritigerno investono la Mesia e la Tracia, poi l'Italia Meridionale con Alarico, e con i successori di questo la Francia e la Spagna meridionali. Sempre in generale un momento-chiave 'tecnico' è legato al passaggio del Reno, che secondo Edward Gibbon era presumibilmente ghiacciato nel dicembre del 406

d.C. allorché fu attraversato da Svevi, Vandali e Alani, anche se in base a recenti studi specifici sembra che un evento del genere presupponga fattori climatici del tutto eccezionali. Nel contesto di tali migrazioni è poi da ritenersi ovvio il sorgere di centri e formazioni sociali minori, in genere abbastanza effimere, ma delle quali comunque ignoriamo tutto. Peraltro, ammonisce lo Studioso, «Fornire ricostruzioni storiche ... come se le dinamiche connesse a spostamenti, infiltrazioni e loro pause non avessero avuto conseguenze sugli assetti sociali, economici, religiosi, o sottacere questo elemento in quanto mal documentato, sarebbe un errore imperdonabile» (31). Circa il piano religioso, le *leges Romanae barbarorum* offrono un aiuto relativo, stante una loro discontinua attenzione al fenomeno; in ogni caso, a sistemazione stabile dei vari regni, il quadro si mostra composito. Per esempio, la Gallia merovingia, anche a distanza di tempo dalla conversione di Clodoveo al credo niceno, si connota per un controllo esercitato dall'ortodossia. Quanto ai Burgundi, la versione di matrice cattolica secondo la quale a partire dal 430 d.C. essi, in origine pagani, avrebbero aderito a fasi ravvicinate al cattolicesimo ortodosso non appare, almeno in quei termini, persuasiva. Nella penisola iberica la situazione si rivela più mossa e non mancano contrasti tra visigoti ariani, clero e cattolici in genere. Recaredo, successore di Leovigildo sul trono di Toledo, dopo aver abbracciato un cattolicesimo integralista, attuerà una politica repressiva nei confronti di tutte le minoranze religiose. Nell'Africa retta dai Vandali si mantiene forte l'attrito tra gli occupanti ariani e le gerarchie ecclesiastiche, poiché, stando a Prospero d'Aquitania, Genserico aveva imposto a tutta la popolazione del regno la dottrina di Ario. Il Capitolo III, «Guerra, cattività, schiavizzazione» (54-68), indaga, sotto il profilo religioso, le sorti di coloro che nelle guerre contro i Romani venivano fatti prigionieri dai barbari. Suggestiva appare anche l'evenienza opposta, per la quale tuttavia le testimonianze scarseggiano. Si è formulata in dottrina l'ipotesi secondo la quale, nel mutamento di credo religioso come effetto della prigionia di guerra, a conti fatti, il saldo finale premierebbe la cristianità. È però un'idea che l'Autore non condivide, dubitando che, per esempio, nei prigionieri romani e cristiani dei Goti si possano riconoscere quei 'missionari involontari' di cui parlava Edward Gibbon, e non ritenendo indicativi i casi di quei vinti '*triumphantes*' in grado di rendere servi di Dio gli aggressori, celebrati da Prospero di Aquitania. Mancano infatti esempi di conversioni in numero consistente di barbari dovute al contatto con *captivi* di fede cristiana, mentre i testi rendono percepibile il fenomeno opposto di un effetto debilitante prodotto da guerre e deportazioni sull'organizzazione ecclesiastica. In occasione di taluni saccheggi perpetrati dai barbari nelle città – esemplare il caso di Magonza a cavaliere tra IV e V secolo – le fonti riferiscono di stragi e tratta in

schiavitù di migliaia di uomini, donne e bambini. La Chiesa si adoperava per porre un parziale rimedio con il sistema della *redemptio* dei prigionieri anche ricorrendo ai propri beni. L'innegabile scopo filantropico di tale operazione, sottolineato da Ambrogio, un poco si attenua se si pensa che non di rado i riscattati erano persone altolocate e magari vicine ai regnanti. Inutile poi soffermarsi a lungo sulle efferatezze subite dai vinti: qualora – specie se uomini – non vengano uccisi poco dopo la cattura, sono sovente costretti a sopprimere o violentare altri prigionieri della loro etnia, a cibarsi di carni impure frutto di sacrifici idolatrici, a compiere essi stessi simili rituali, eccetera (causa pregressa familiarità, mi sovviene in proposito la legge di Onorio del 416 d.C. che scrimina i delitti commessi per costrizione o paura *sub clade barbaricae depopulationis* [CTh. 15.14.14 = Brev. 15.3.1]). Per donne e bambini la possibilità di salvezza era a volte maggiore, grazie al connesso potenziale di formare futuri guerrieri devoti a chi li aveva allevati. Certo, non sono mancati casi di ritorno seguiti da una più o meno faticosa reintegrazione nel credo di origine, e non di rado, grazie anche all'evergetismo di privati facoltosi, le *redemptiones* si sono attestate su risultati consistenti, tuttavia, considerando anche l'eventualità di fughe di massa e altri eventi fortunosi, la prospettiva usuale per i prigionieri risparmiati restava quella di un lungo periodo di detenzione con impossibilità di praticare il proprio culto, stritolati nella morsa fisica e psicologica delle condotte e dei rituali imposti dai nuovi padroni, il che – conclude lo Studioso – comportava pressoché inevitabilmente «un certo livello di decristianizzazione, se non di vera e propria ripaganizzazione» (68). Nel Capitolo IV, «'Non possiamo non dirli cristiani?': devianze superstizione o paganesimo» (69-106), a fronte di un complesso di testimonianze relative a pratiche intrise di fanatismo e talora raccapriccianti, spesso ritenute esagerazioni faziose o acritici luoghi comuni di conio agiografico, l'Autore compie una puntuale valutazione di taluni specifici temi al fine di «riattribuire al paganesimo i pur modesti spazi che gli competono» (69). Ciò anche in rapporto all'altro, già accennato, atteggiamento di una saggistica in buona sostanza incline a ridurre lo stesso paganesimo della tarda antichità occidentale e del primo medioevo a una sorta di autoconsapevole larva appartata in zone rurali lontane dai centri toccati dal progresso civile. Un primo rilevante argomento riguarda i sacrifici umani, che i Romani, pur non del tutto immuni da quella macchia, consideravano una feroce usanza dei barbari: Cicerone la associava ai Galli, presso i quali, grazie alle competenze specifiche dei druidi, era connessa a funzioni mantiche. Con il suo diffondersi, il cristianesimo prese le distanze anche dal sacrificio di vittime animali proprio della religione romana, che del resto non andava esente da critiche nella stessa età antica, per cui *a maiori* la condanna dell'omicidio rituale diventò veemente,

anche se, per esempio, Georges Dumézil ha ritenuto che la letteratura agiografica, in genere appartenente a un'età posteriore alla conversione dei Germani, non abbia enfatizzato in negativo tali condotte proprio in quanto su di esse si era già imposto il cristianesimo, connotandosi così per una sorta di inattendibilità di segno diverso. Secondo lo storico francese, dagli studi comparatistici e dalle risultanze archeologiche emergerebbero «des caractères nettement plus choquants, pur l'esprit d'un clerc, que le paganisme romain residue». (219-220 nt.182). In ogni caso, dalla disamina dell'Autore, a prescindere dal grado di orrore e di sdegno prodotto da tali usanze nei seguaci del nuovo credo, emerge il dato, espresso qui in breve, di una loro non contestabile presenza storica. Sebbene dai testi agiografici non si possa pretendere il tacitano '*sine ira et studio*', una archiviazione *a priori* appare da respingersi, anche perché i reperti archeologici (pur non esenti da valutazioni possibiliste) a un'analisi spassionata confermano la storicità di tali usanze sacrificali. Sotto diverso profilo, tra i secoli V e VII nelle terre dell'Europa occidentale, tranne l'Italia, occupate dai regni germanici si tengono diversi concili non incentrati su questioni teologiche ma con finalità prescrittive riguardanti le regole di condotta a cui dovevano attenersi gli ecclesiastici e la popolazione cristiana. Era infatti tutt'altro che infrequente che gli uni e l'altra si dedicassero a pratiche superstiziose e divinatorie specie nel contesto di eventi di carattere laico promossi dagli amministratori locali in chiave di tutela della sicurezza e della prosperità generale. In proposito l'atteggiamento dei vescovi dipende dai diversi contesti, per cui non appare uniforme: Ambrogio, per esempio, più che con indignata severità, tratta tali manifestazioni con indulgente compatimento come indice di un folklore di radice popolare; altri, come Cesario di Arles, rifiutano i toni paternalistici e si impegnano con energia per sradicare ogni forma di sopravvivenza o rigurgito di tali pratiche anche collegate a feste pubbliche, come quella del capodanno, che si prestava particolarmente a tali commistioni comportamentali. Il concilio di Tours (567 d.C.) sottolinea il carattere pagano di tali riti, quello di Auxerre (fine VI secolo d.C.) non va l'oltre la raccomandazione rivolta ai cristiani di festeggiare il nuovo anno con condotte conformi alla loro religione, mentre quello di Braga (572 d.C.) li censura senza appello (*observatio paganismi*). Ma sono anche testimoniate, su un piano assai diverso, riunioni sincretistiche che vedevano coinvolti cristiani di labile fede uniti a gruppi organizzati di idolatri in senso proprio, in cui si praticavano sacrifici e altri riti di palese natura pagana. Durante il regno burgundo, con Sigismondo convertitosi ufficialmente al cattolicesimo, nel 517 d.C., a Epaone (Albon) fu convocato un concilio, che insieme con i precetti disciplinari si occupava della destinazione degli edifici di culto in precedenza sede di celebrazione dei riti ariani. In proposito, si segnala l'auto-

revoles posizione di cautela espressa in una lettera da Ecdicio Avito, ex senatore gallo-romano e vescovo metropolitano di Vienne, il quale, ricordando il credo ariano di Gundobado padre di Sigismondo, esorta a non dare seguito alle calunnie non solo degli stessi ariani non ancora convertiti ma anche – scrive – «dei gentili», termine che l'Autore intende riferito ai pagani. Emerge dunque il dato di una tenace resistenza dei proprietari terrieri a trasformare i templi delle divinità pagane in chiese cristiane, problema peraltro non limitato al territorio burgundo: ciò a conferma non solo di un tormentato processo di evangelizzazione ma anche, se ho ben compreso, di talune fasi di opposizione non propriamente pacifica prima di quel ritiro silente, privo di animosità e revanscismo, di cui si è parlato. Il paganesimo al quale l'Autore si propone di attribuire una 'dignitosa' dimensione si connota per una sorta di sua genuinità – un paganesimo 'puro', di cui contro pareri opposti difende l'esistenza – rispetto alle manifestazioni folcloriche e sincretistiche che il saggio esamina in forma compiuta ma alle quali in questa sede si è solamente accennato. Nel Capitolo V, «Itinerari regionali» (107-157), vengono individuati i luoghi dell'Europa occidentale in cui più lento si è rivelato il processo di cristianizzazione, onde dal V al VII secolo si riscontra una non irrilevante presenza pagana per sopravvivenza o successiva immigrazione. In dottrina questo aspetto è stato talora esagerato, in realtà non si possono attribuirgli dimensioni ingenti e normalmente non è collegabile a problemi di ordine pubblico, ma il fenomeno non è del tutto privo di una dimensione storica. Oltre alla Britannia, tanto che Gregorio Magno esorta i missionari là diretti a non distruggere i templi ma soltanto gli idoli al loro interno e a trasformarli in chiese cristiane, vengono in particolare considerazione i territori del basso Reno e della Frisia. Una specifica attenzione è rivolta dall'Autore al sepolcro presso Tournai di Childerico, re dei Franchi Sali e padre di Clodoveo, scoperto a metà del XVII secolo. Si tratta di un sovrano che ha dato manforte all'impero contro altre popolazioni germaniche e, benché pagano, ha sempre mostrato rispetto per la Chiesa e stima per taluni santi. Le vesti del sovrano, gli oggetti trovati accanto alla salma, i finimenti del destriero con cui è sepolto – la tumulazione con il cavallo psicopompo non è usanza romana –, la stessa forma a cupola della tomba, sono segni di un rituale funerario germanico. Inoltre nell'immagine sull'anello che ha permesso di identificarlo, il sovrano appare con una lunga capigliatura, secondo vari testi letterari segno distintivo dei *potentes* germanici e in particolare franchi (peraltro – seguendo la dottrina dominante circa l'*Edictum* –, con riguardo ai Goti, in ET. 145 '*capillati*' è usato come sinonimo di '*barbari*'). A conclusioni analoghe inducono i reperti di ville e tombe situate chilometri più a sud. Gregorio di Tours narra per esperienza personale la singolare vicenda di Vulfilac (Wulfroy), santo di origine

longobarda, che una volta convertitosi, nell'area di Treviri si impegna con mistico trasporto per ottenere la distruzione di un'enorme statua di Diana adorata dal popolo rendendosi a tal fine stilita, una figura ascetica eccezionale nell'Occidente. Persistenti presenze idolatriche sono rilevabile in Francia, Spagna – il concilio di Toledo del 589 d.C. prende atto di una loro tenace diffusione –, e pure nell'Italia ostrogota e longobarda. Nel Capitolo VI, «Politiche dei regni ariani verso il paganesimo» (158-183), l'indagine tende a individuare, nei limiti in cui esso sia riconoscibile sul piano delle misure adottate, l'atteggiamento dei regni romano-barbarici, retti da sovrani legati al credo ariano, nei confronti del paganesimo nelle sue diverse espressioni. In generale da parte dei re germanici emerge una posizione di tolleranza, talora in bilico tra scelta politica e condotta inerziale, che sul piano normativo si rivela nell'assenza di misure coercitive nei confronti dell'idolatria e di gran parte delle sue manifestazioni caratteristiche. Quanto al regno burgundo, sia sotto Gundobado ariano sia sotto Sigismondo cattolico, non si riscontrano norme coercitive rivolte ai praticanti l'antica religione. Circa il popolo dei Franchi, l'epoca anteriore a Childeberto si connota per un processo di cristianizzazione stentato, come confermano alcune norme del Patto della Legge Salica e ciò che si legge nella Carta dello stesso re Childeberto, ove vengono stigmatizzate e represses pratiche di idolatria nonché manifestazioni sacrileghe irrispettose perfino del giorno di Pasqua, tra ubriachezza, altri eccessi e volgari spettacoli itineranti di danzatrici. Con riferimento all'Italia ostrogota l'Editto di Teoderico all'articolo 108 commina la pena capitale a chi venga colto in flagrante nel compimento di un sacrificio *pagano ritu*, mentre i praticanti arti magiche sono colpiti con la confisca dei beni e l'esilio a vita se *honestiores*, la pena di morte se *humiliores*. In ogni caso, la tolleranza di Teoderico teorizzata dalla dottrina è per l'Autore 'relativa' in quanto, «come attitudine alla pace con i cattolici» (175), vale nei confronti del loro credo in ragione del rapporto privilegiato del papa con l'imperatore, ma lo stesso non può dirsi rispetto alle tradizioni pagane; pertanto, benché non si abbia notizia di misure persecutorie, il discorso potrebbe non chiudersi del tutto. (Anche perché l'*Edictum* non è una fonte normativa dotata di esclusività: Teoderico, si legge in Anon. Val. 2.12.66, *se omnia deo iuvante, quod retro principes Romani ordinaverunt, inviolabiter servaturum promittit*. Infatti nel Prologo ove si fanno salvi, ribadendone il carattere vincolante, il diritto pubblico e tutte le leggi, emerge, confermata del resto nell'Epilogo, la sostanziale natura di *Gelegenheitsgesetz* riferibile all'Editto stesso – che poi di sé non ha lasciato traccia –, per cui, almeno in via di principio e magari in rapporto a evenienze particolari, il ricorso alle drastiche norme del Codice Teodosiano non appare precluso). Quanto al regno visigoto, il Breviario Alariciano, che si dichiara dotato di esclusività, compie

una scelta rivelatrice, nel senso che omette l'intero titolo 10 (*De paganis, sacrificiis et templis*) del XVI libro del Teodosiano recante *constitutiones* di condanna del credo pagano e mantiene solo alcune leggi (3, 4 e 7) di CTh. 9.16 (Brev. 9.13.1,2 e 3) in tema di magia nera, arti divinatorie e sacrifici funesti. (Pur lasciando impregiudicato il quadro complessivo, non sembra privo di interesse P.S. 5.23.16, che sanziona gli omicidi rituali: *Qui hominem immolaverint exve eius sanguinis litaverint, fanum templumve, polluerint, bestiis obiciuntur, vel si honestiores sint, capite puniuntur*, poiché, come si è visto, era usanza gallica trarre auspici dal sangue delle vittime umane. La profanazione di *fana* e *templa*, in quanto ora sedi di culto cristiano, può forse adombrare ostentazioni sacrileghe di matrice pagana). Come si è anticipato, in coda al testo figura un ampio e denso apparato critico di quasi settanta pagine, secondo un'opzione espositiva oggi diffusa anche nella nostra disciplina. *Barbari e pagani* di Giovanni Alberto Cecconi è un saggio colto, profondo e obiettivo, che rischiarà, quasi 'sorprendendolo', un vissuto umano latente e sommerso ai limiti dell'invisibilità storica, ma proprio per questo dotato di un suo fascino raro e peculiare. Degna di ammirazione è la consolidata familiarità che dimostra l'Autore con le diverse e numerose tipologie di fonti messe a partito, e di grande interesse anche per lo storico del diritto si rivelano le disamine metodologiche sull'uso delle medesime, poste – lo abbiamo detto – *in limine* alla trattazione, ma che poi, come per una sorta di necessità costantemente avvertita, riaffiorano in diverse occasioni lungo l'intero percorso.

*L'olio che segna i potenti.* In una fase, celata al mondo da un alto paravento, della cerimonia di incoronazione di Carlo III di Inghilterra avvenuta il 6 maggio 2023, l'Arcivescovo di Canterbury ha unto, tracciando la croce, il capo, il petto e le mani del re con l'olio prodotto da una spremitura presso Betlemme secondo una ricetta segreta, e consacrato due mesi prima del rito nella Basilica del Santo Sepolcro. Fin dalle origini, i monarchi inglesi hanno ricevuto questo crisma esclusivo volto a rendere visibile il legame tra l'investitura dei sovrani e la Terra Santa. Una traccia indelebile, tanto che, come afferma Riccardo II nella tragedia di Shakespeare (III.2), neppure tutta l'acqua del mare aspro e tempestoso sarebbe in grado di lavarla via. In realtà lo stretto vincolo che si pretende unisca il potere autocratico alla sfera divina può dirsi quasi una costante della storia, tuttavia, più nello specifico, quali sono le origini della citata unzione sacra che ancora nel terzo millennio proroga se stessa nelle persone di quei *christoi* con scettro e corona? Si tratta del quesito da cui muove l'ultima ricerca di Orazio Licandro, *Il «miracolo» dell'olio. Dal «vangelo» di Augusto all'unzione dei re medievali*, con Prefazione di Luciano Canfora («Olio di Stato» [9-

12]), Noventa Padovana (PD) 2024, 1-255, che affronta un percorso lungo, tortuoso e non privo di insidie, mettendo a partito un esteso apparato di fonti, di tradizione manoscritta e documentali, latine, greche, bibliche, non esclusa una tavoletta in lineare B del XIII secolo a. C., e completato infine, al centro del volume, da un elegante corredo iconografico di 25 immagini policrome in carta patinata. Sulle prime verrebbe quasi istintivo rivolgere lo sguardo alle investiture degli imperatori della *pars Orientis* del V e del VI secolo, da Leone I a Giustiniano, ma stando alla testimonianza del *De cerimoniis* di Costantino Porfirogenito (metà del X secolo), in parte debitore a un'opera perduta di Pietro Patrizio, storico e *magister officiorum* di Giustiniano, si tratta di una strada che non porta a risultati, in quanto nelle citate liturgie – significativa quella di Anastasio descritta nel dettaglio dall'Autore (27 ss.) – incentrate sull'intervento dei *tria corpora* (esercito, senato e popolo) e pur evocative di lontane concezioni politiche e prassi costituzionali, anche nelle fasi di più raccolta e suggestiva religiosità che si penserebbero più confacenti alla presenza del crisma, dell'olio santo non compare traccia. D'altronde, anche nella *forma mentis* del granitico assolutismo giustiniano – dove peraltro si riscontra un aperto confronto di idee sul modello costituzionale preferibile venato pure da inattese propensioni ciceroniane (O. Licandro, *Cicerone alla corte di Giustiniano. Dialogo sulla scienza politica* (Vat. Gr.1298), Roma 2017, qui richiamato) – rimane comunque simbolicamente saldo il principio per cui l'imperatore riceve il potere dalla legge *quae de imperio lata est*, la celeberrima *lex regia* ricordata da Ulpiano e fissata a futura memoria per i secoli a venire nelle prime pagine del Digesto (1.4.1). In Oriente l'olio santo dell'investitura è attestato con sicurezza per l'ascesa al soglio imperiale di Andronico III Paleologo avvenuta nel 1328: fonte sono i *Quattro libri di storia* di Giovanni VI Cantacuzeno. Si sarebbe pure tentati di andare più indietro in base ad accenni al *chrisma* che figurano in alcuni testi, ma l'Autore invita alla prudenza anche in rapporto alla diversa funzione, per esempio purificatoria, eventualmente ricollegabile all'unzione menzionata in quelle sedi. E in ogni caso la presenza di un sensibile iato cronologico rimane incontestabile. Più mossa e suggestiva la situazione dell'Occidente senza imperatori' una volta archiviato il disegno giustiniano della restaurazione universale *armis et legibus*. Qui le monarchie barbariche, in un impegnativo divenire istituzionale nel cono d'ombra, mai eluso, dell'autorità imperiale bizantina forte delle origini romane, accolgono di buon grado – e in tal senso il papato ha buon gioco – il rito dell'unzione dei sovrani (parliamo tuttavia di re, non di imperatori), comparsa in Spagna nel VII secolo forse con l'incoronazione del visigoto Vamba, successore di Recesvindo, e consolidatasi nei due successivi fino a diventare di prassi con la dinastia cristiana di Oviedo.

Un quadro non molto dissimile riguarda l'introduzione del rito in Inghilterra, mentre più complessa e non scevra di ambiguità è la situazione nel regno dei Franchi, perché «proprio nella prospera ex Gallia romana ... le due linee, investitura regale e investitura imperiale, si intrecciano, e quasi finiscono per confondersi, a seguito di un evento particolare: nella notte di Natale dell'800 d. C., papa Leone III consacra Carlo Magno imperatore del Sacro Romano Impero» (49-50): una mossa eclatante e spregiudicata che scava un solco profondo tra l'Occidente e Bisanzio, come testimoniano l'irritazione e il sarcasmo della *basileia* costantinopolitana. Tuttavia, se si rimane sullo specifico rito dell'olio, questa incoronazione imperiale presenta qualche lato oscuro e potrebbe anche celare una sorta di intrigante *affaire* di natura politica. Mentre alcune fonti si attestano sull'esposizione di un cerimoniale usitato e senza particolari profili di novità, il *Liber Pontificalis* presenta una scena in cui Carlo fa mostra palese di dedizione alla Chiesa e al Vicario di Cristo, figura incoronato da Dio, viene unto imperatore dal pontefice con l'olio santo, mentre suo figlio viene unto re. C'è anche da chiedersi, secondo lo Studioso, fino a che punto egli fosse consapevole delle intenzioni del papa, e perfino da ipotizzare che, pur escludendosi la presenza di un vero e proprio raggirio, possa aver fatto buon viso a cattiva fortuna non valutando appieno le implicazioni politiche di quell'evento. Quanto invece a Leone III, secondo l'Autore non possono sussistere dubbi circa il suo intento di gettare il seme di «qualcosa di rivoluzionario»: se non proprio di una supremazia pontificia su quella imperiale, perlomeno di una chiara legittimazione della somma autorità ecclesiastica a concorrere nell'investitura dell'imperatore occidentale, in un contesto ove spettava solo all'*autokrator* costantinopolitano riconoscere il titolo di re ai capi germanici e in cui, essendoci da secoli un «Imperatore dei Romani», l'improvviso doppione si poneva come un provocatorio *nonsense*. Le diplomazie si adoperarono per sanare il *vulnus* e si giunse a prospettare un matrimonio tra Carlo Magno e l'imperatrice Irene, il che avrebbe reso il primo legittimo *basileus* non per volontà del papa ma in quanto sposo dell'imperatrice. Il progetto però non andò in porto per cause di forza maggiore; del resto i figli di Carlo si spartirono il regno ma nessuno di loro assunse il titolo di imperatore, di cui peraltro anche il loro padre fece un uso assai parco, e pure il rito dell'olio santo alla fine dell'800 non può dirsi consolidato. Infatti la dinastia degli Ottoni non si mostra propensa alla cerimonia dell'unzione, che inevitabilmente adombra una sorta di sottomissione alla Chiesa, e nell'investitura dell'ultimo della casata, Enrico II, celebratasi nel 1014, il pontefice Benedetto VIII ricorre a un altro simbolo assai risalente del potere imperiale romano, il globo che rappresenta il mondo (al quale in epoca bizantina si aggiunse la croce), in una sorta di lungo duello a fasi alterne tra

impero e papato, indice, come sottolinea l'Autore (61), della persistente difficoltà ancora agli inizi del secondo millennio di imporre all'imperatore quel che invece non risultò difficile imporre ai re germanici, ossia la sacra unzione quale viatico per l'ascesa al trono. (A questo punto un'ammiccante associazione di idee mi rimanda l'immagine del medaglione aureo di Morro d'Alba nel cui *recto* Teoderico l'Amalo – con il titolo di '*rex*', non di '*imperator*', seguito però da un singolare e mai altrove replicato appellativo di (*pius*) '*princis*' – nella mano sinistra regge il globo sormontato dalla Vittoria Alata. Mah...). Appurato allora, su tali basi, un «trasferimento di sacralità» dall'Occidente a Bisanzio, dove a lungo il rito dell'unzione «restò estraneo alla più genuina concezione greco-romana della liturgia di investitura imperiale» (69), lo Studioso pone la domanda (suggestiva) se tale cerimonia legittimante i re germanici stanziati nei territori già appartenenti all'impero romano sia, con l'ovvia mediazione cristiana, il risultato di una derivazione piana e lineare dalla cultura teocratica ebraica (i «re unti» dell'Antico Testamento, come Saul e David), secondo l'autorevole lezione di Marc Bloch. Occorre tuttavia riconoscere che, in buona sostanza, le testimonianze patristiche non si discostano dalla predetta impostazione: Girolamo scrive che dalla *taberna Meritoria trans Tiberim* sgorgò per un giorno intero una sorgente di olio come segno premonitore della grazia del Cristo su tutte le genti; Prospero di Aquitania lo ripete con identiche parole; Orosio riferisce che nel tempo in cui Augusto ritornava vincitore dall'Oriente nel generale tripudio e riceveva il titolo di Augusto mai riconosciuto prima ad alcuno, da una locanda scaturì una sorgente di olio attiva per tutto un giorno (se non si tratta di un errore dello stesso Orosio o di un *librarius*, lo stesso sarebbe accaduto anche quando l'erede di Cesare si vide attribuita la *tribunicia potestas*); enumera poi altri prodigi, ma soprattutto dal suo racconto si evince con chiarezza che il miracolo dell'olio non è riferibile in via diretta all'avvento di Augusto, bensì alla futura nascita del Cristo, e in tal modo l'apologeta delle *Storie contro i pagani* si rende artefice di una icastica assimilazione del sistema politico-istituzionale romano, in una fase nodale della sua storia nel segno della pace e della rifondazione, all'ideologia cristiana fondata sull'onnipotenza salvifica dell'Unto figlio di Dio. Nondimeno, a questo stadio, si rimane pur sempre nel solco del citato filone giudaico-cristiano, che sul piano euristico incontra la dichiarata insoddisfazione dell'Autore. La quale, infatti, si dimostra fondata, perché il testo più antico che cita la portentosa scaturigine dell'olio non è un passo della Patristica, ma quello dello storico pagano Cassio Dione (48.43.4), console con Severo Alessandro nel 228, che in un elenco degli eventi soprannaturali volti ad annunciare la presa di potere di Ottaviano parla di una sorgente di olio che zampillò presso il Tevere. Non è inutile precisare *per incidens* che

affioramenti e sgorghi spontanei di idrocarburi liquidi o di oli minerali sono in natura possibili e attestati con sicurezza, per cui il nostro *fons olei*, benché descritto come un evento prodigioso, potrebbe benissimo non avere alcunché di miracolistico. Comunque è assai probabile che in proposito la fonte primaria sia Livio – ne tace però il nutrito elenco taumaturgico di Svetonio –, ma anche in base alla citata testimonianza un dato non sembra comunque revocabile in dubbio: in origine il prodigio legato all'improvvisa polla d'olio nasce e rimane riferito alla sfera di Augusto senza che vi sia alcuna possibilità di indirizzarlo suo tramite al Messia. Si dimostra pertanto che i Padri della Chiesa, facendo abilmente propria una lettura incompatibile con l'originale, hanno declinato il racconto dello storico bitinico in chiave di miracolo cristiano preconizzante la discesa della grazia divina sul fondatore dell'impero. Ecco allora che la linearità di cui si parlava si interrompe, perché il testo di Cassio Dione determina uno snodo che sparglia le carte e contribuisce alla conferma di un contesto magmatico di intricati rapporti tra cultura giudaico-cristiana e cultura religiosa ellenistico-romana, i quali, scrive l'Autore dopo aver mostrato esempi significativi e pure sorprendenti su cui ora non è possibile soffermarsi, «trovavano poi un terreno particolarmente fertile nella costruzione di una teologia imperiale di sacralizzazione della persona del principe, la quale, per il successo del culto, richiedeva una continua rielaborazione di elementi e riti orientali in un impero contrassegnato da uno spiccato pluralismo etnico, culturale e religioso» (113). Nel cammino mirato lungo il quale si snoda la ricerca un ruolo primario è da attribuirsi all'iscrizione di Priene, colonia ionica della Caria in Asia Minore, databile al 9 a. C. e recante il testo di un editto emanato dal proconsole Paolo Fabio Massimo, che prevede l'abbandono del calendario lunisolare della provincia d'Asia con introduzione di quello solare come riformato da Cesare, ma soprattutto che fissa come nuovo inizio dell'anno il *dies natalis* di Augusto, ossia il nono giorno prima delle calende di ottobre (23 settembre). D'altronde il testo reca anche una ditirambica celebrazione della nuova era a cui il principe ha dato vita in qualità di salvatore inviato dalla provvidenza al fine di restaurare l'ordine cosmico e di iniziatore di un'era di pace carica di speranze, ove il giorno della sua nascita è giusto che coincida con quello in cui la vita può finalmente riprendere il suo corso: *dies natalis Augusti* come rinnovato *dies natalis mundi*, «poiché – recita l'editto – per il cosmo il giorno natale del dio ha dato inizio alla serie delle buone notizie annunciate per suo merito» (117). Si tratta, secondo l'Autore, di una delle immagini più icasticamente forti del 'vangelo di Augusto', e di uno dei più limpidi esempi della sagace e feconda operazione sacralizzante della persona del principe consegnata a toni ed espressioni che richiamano irresistibilmente le parole della predicazione di Paolo di Tarso, onde

Santo Mazzarino arriva anche a chiedersi se non ci sia qualche nesso tra la famiglia dell’Apostolo delle genti e quella del proconsole. Ed è proprio con Paolo, partecipe di tre culture – ebraica, greca e romana –, «che si realizza il vero, duraturo e fecondo incontro fra l’impero e il cristianesimo; anzi, possiamo dire, che l’impero assume la funzione di incubatore del secondo (e quindi strumento divino, secondo la Patristica), destinato a cedere progressivamente porzioni di sovranità e poi primato» (125). Rispetto all’Occidente, Augusto, benché primo uomo ad avere in vita il proprio nome inserito nel *Carmen Saliare* (*Res Gestae* 10.1), evitò sempre di assumere una veste divina portatrice della buona novella; forse – scrive lo Studioso – avrebbe voluto farsi dio, ma sarebbe stato un «gravissimo errore di comunicazione, con un messaggio tanto empio quanto astruso», e in tal caso sarebbe stato dissuaso dai consiglieri più accorti del suo *entourage*, e in particolare da Ateio Capitone, grande esperto di *ius sacrum* e *ius publicum* ingiustamente sottovalutato da una dottrina moderna «troppo spesso tesa a esaltare il tecnicismo giuridico a danno di una lettura anche politica delle scelte» (128). (Che al citato caposcuola la colleganza con Labeone non abbia giovato è da ammettersi, ma il giudizio storiografico – che in certa misura coinvolgerebbe anche Pomponio [*l. sing. ench. D. 1.2.2.47*] – sembra un po’ *tranchant*). Ciò nonostante, come sottolinea Luciano Canfora (11), il libro dimostra che il *princeps*, in vita, non era stato divinizzato soltanto in Oriente come si dice di solito, ma anche in Occidente, dove per esempio la valenza sotterologica della figura e dell’avvento di Augusto e la sua *renovatio* cosmica affiorano nel lessico virgiliano con versi talora un po’ ermetici (*Ecl.* 4.4-17), ma a ben guardare nella sostanza non dissimili da quelli dell’iscrizione di Priene e del messaggio cristiano. D’altronde, insegna Pierre Bourdieu, il consenso che regge un’istituzione deve esistere «nelle cose e nei cervelli», e per governare un impero per l’arco di quarant’anni come ha fatto Augusto è necessario saper gestire anche il sacro (132). Poi, come sempre, la lima del tempo toglie lo smalto lucente anche alla divinizzazione di Augusto: già due secoli dopo la svolta da lui impressa la sacralità del primo imperatore appariva sbiadita e il giorno del suo genetliaco ormai allineato a quello degli altri principi, compresi i più incolori. Tuttavia la rivisitazione cristiana del mito di Augusto e la «svolta di autoinclusione nel quadro istituzionale (in senso lato) dell’impero» (143) che sarà mirabilmente operata dai Padri della Chiesa era già univocamente avviata e l’evento da ritenersi epocale della *pax Augusta*, che poneva fine a una lunga e tormentata stagione di guerre, lutti e patimenti, veicolava la propria trasformazione nella *pax Christi*. Scrive Orosio (*Hist. adv. pag.* 6.22.5-8), ispirato artefice di una straordinaria costruzione ideologico-propagandistica, che Cesare (Augusto) diede al mondo la stabilità della pace per volere di Dio, e

proprio in quel torno di tempo nacque Cristo alla cui discesa sulla Terra questa pace «fece da ancella». Il detentore del supremo potere non osò essere chiamato signore degli uomini proprio nel tempo in cui venne alla luce il vero Signore di tutta l'umanità. Quando per la prima volta, proprio da Augusto, fu ordinato il censimento di tutti gli uomini, il Cristo vi fu subito iscritto, e questo è il più evidente riconoscimento del potere romano sull'*orbis terrarum* in quanto egli volle figurare come uomo tra gli uomini sebbene fosse colui che tutti gli uomini ha creato. Secondo il pensiero patristico, Augusto fu pertanto il predestinato al più alto dei misteri perché Dio scelse di farsi uomo proprio durante il suo principato e fu iscritto nel censo romano. Negli ultimi secoli della tarda antichità la Chiesa raccoglie i fili della tradizione imperiale romana e cristiana che la Patristica aveva sapientemente intessuto e crea cerimonie di investitura dei monarchi occidentali sulle quali imprime, visibile e univoca, l'impronta della cristianità, fissando al contempo una decisa alterità rispetto al periclitante primato politico e religioso di Bisanzio. Il 'miracolo' dell'olio appare pertanto come un segno esteriore – non il solo, certo, ma dal potente impatto rappresentativo ed emozionale – che adombra in varia guisa temi e immagini risalenti, debitori a diversi luoghi, genti e culture, di cui la Chiesa si appropria per rielaborarli in direzione di un disegno mirato, politicamente e ideologicamente egemonico, certificando al contempo, in tal modo, il tramonto della tradizione classica. Giunti a questo punto, di fronte al discontinuo ma alla fine vittorioso espandersi nello spazio, da Occidente a Oriente, e al prorogarsi nei secoli del rito dell'unzione, viene anche spontaneo formulare la domanda se ci sia mai stato qualcuno che ha detto no, opponendosi a un simile cerimoniale e alla concezione sottesa. Sì, c'è stato; anzi ce ne sono stati due. Il primo è una figura poco nota, Niceforo II Briennio, che nell'XI secolo, ordita una congiura, si era proclamato imperatore dei romani calandosi *motu proprio* il diadema sul capo. L'altro, per converso, è uno dei protagonisti dell'intera vicenda storica, Napoleone Bonaparte, destinatario di due incoronazioni, quella come imperatore dei francesi (Parigi, Nôtre-Dame, 2 dicembre 1804), e quella come re d'Italia (Milano, Duomo, 26 maggio 1805): in occasione di quest'ultima, davanti all'altare e all'arcivescovo, Napoleone solleva la 'Corona ferrea', che (forse) appartenne a Teoderico, e se ne cinge il capo proferendo il monito che da allora circola nell'etere: «Dio me l'ha data, guai a chi la toccherà». Altro che liturgia dell'olio santo... «È sorprendente come in un attimo Napoleone frantumava mille anni di subalternità formale al papato e spazzava via, come un furioso vento invernale, la tradizione iconografica del primato pontificio sull'istituzione monarchica» (157). Tuttavia, pur palesemente 'iconoclasta', egli non pone affatto in discussione la radice sacrale del potere dell'imperatore e del re («Dio me l'ha

data...»), ma in una ideale continuità con la storia imperiale di Roma, oggetto da parte sua di amore e di studio appassionato, troncando con un colpo netto ogni intermediazione, a ultramillenaria distanza temporale ribadisce ancora una volta che a creare i re non sono né gli arcivescovi né i papi, ma i Cesari. E l'Autore non manca pure di ricordare che, molto tempo prima, Giustiniano, senza platealità ma con toni tanto pacati quanto univoci, mise un fermo al tentativo, esperito qualche decennio prima da papa Gelasio in una lettera ad Anastasio, di teorizzare il primato temporale della Chiesa rispetto all'Impero, fissando con precisione i termini della *symphonia* che deve connotare il rapporto tra le due autorità, l'una e l'altra parimenti votate all'*utilitas* del genere umano (Nov. 6 *praef.* [a. 535]; Nov. 42 *praef.* [a. 536]). In proposito viene anche richiamato il mosaico della basilica di San Vitale in Ravenna (presente nelle immagini del libro), che celebra Giustiniano con i dignitari e i superiori dell'esercito: a destra dell'imperatore sta Belisario (forse pure Narsete, o, secondo altri, Anastasio nipote di Teodora), a sinistra «ma non sul medesimo piano, come anche un occhio profano riuscirebbe a cogliere» (163-164) Massimiano e due diaconi. (Nel complesso della rappresentazione musiva è indiscutibile che sia Giustiniano a tenere la scena, non so tuttavia se, nello specifico, la testimonianza iconografica si spinga così oltre quella concorde parità tra i due ordini teorizzata dal *basileus* nelle sue leggi: a un attento esame, a me sembra che il Maestro del mosaico affidi alle tessere un messaggio un po' più sottile). Riallacciandosi a quanto scritto *in limine*, nell'ultimo capitolo l'Autore si chiede quale senso possa ancora riconnettersi al residuo liturgico della cerimonia dell'olio santo nella nostra presente società scettica e secolarizzata, e formula, con varia ma nel complesso scarsa convinzione, diverse possibili risposte: da un bisogno redivivo di sovrani mediatori tra il divino e l'umano, o comunque di assecondare un rifugio nell'irrazionale per lo smarrimento dovuto alle continue tumultuose trasformazioni; alla salvaguardia della tradizione istituzionale in una fase storica di declino degli Stati nazionali; alla difesa per i regnanti di un potere eroso da democrazie parlamentari a loro volta tormentate dalla crisi; quanto all'Inghilterra, al tentativo di arginare il crescente distacco di buona parte dell'opinione pubblica dall'istituzione monarchica «percepita come inutile e dispendiosa per lo Stato (se non persino marcia, corrotta)» (177). Peraltro – mi sentirei di aggiungere –, quando in una posizione apicale, di potere e connesso privilegio, si trova il condottiero di un popolo, l'eroe, il fondatore, un uomo insomma che ha vergato di pugno pagine di Storia, la giustificazione si specchia nelle sue azioni. Ma quando, molto tempo dopo di lui, tale *status* è legato a un mero fatto di nascita, risulta più difficile darne conto, *a maiori* in un contesto alle prese con forti tensioni politiche e sociali nonché con problemi

economici pressoché insolubili. In tal caso, poiché il richiamo metafisico esprime comunque una forza evocativa non sottovalutabile, la motivazione al contempo più ‘immediata’ e risalente si attesta, rappresentandolo con la solennità del rito, sull’avallo divino. Orazio Licandro è uno studioso che, con metafora riferita all’apparato testuale, rivela a mio avviso (ma si coglie anche un sottile cenno di Luciano Canfora [11]) una particolare propensione a prendere la pietra scartata dai costruttori per porla a base, come ora, di una costruzione di grande impegno, complessa e articolata, con ambulacri che muovono, si snodano e si intersecano in varie direzioni (in questa sede, con rammarico, ho omesso e semplificato). Un imponente e caleidoscopico complesso di fonti e pure di opinioni dottrinarie riprodotte nel testo, ma finalizzate a un percorso monitorato e scandito da opportuni segnali che consentono a chi legge, preso non di rado dalla passione espositiva ed euristica dell’Autore, di non smarrire la direzione principale dell’indagine, che dal canto suo – *Il «miracolo» dell’olio* si pone a piena conferma – schiude scenari inattesi e approda a risultati vivacemente originali.

*Breve ma significativa, la stagione del pretore fiscale.* È noto che la storia giuridica romana ha conosciuto una discreta varietà di pretori: a prescindere da quel remoto e disperante *praetor maximus* che in virtù di una *lex vetusta priscis litteris verbisque scripta* alle idi di settembre infiggeva il *clavus* nella parete del tempio di Giove Capitolino (Liv. 7.3.5), la mente corre, è ovvio, alla coppia antonomastica, il *praetor urbanus* e il *praetor peregrinus*; poi, nell’età del principato, troviamo tra gli altri il *praetor fideicommissarius* e il *praetor tutelaris*; è un po’ meno conosciuto, ma c’è anche il *praetor hastarius*, che dopo le *leges Iuliae iudicariae* ha spodestato i *decemviri* nella presidenza del collegio centumvirale, nei cui giudizi si esponeva l’*hasta*, simbolo del *dominium* (Gai. 4.16) e che (probabilmente) Verrio Flacco (Festo L. 55) definisce *summa armorum et imperii*; nel IV secolo CTh. 6.4.5 di Costanzo (a. 340) elenca per Costantinopoli in ordine di importanza tre pretori: il *praetor Flavialis*, il *praetor Constantinianus* e il *praetor triumphalis*, e si potrebbe continuare. Ora però interessa quel particolare magistrato, il pretore fiscale, istituito alla fine del I secolo, *qui inter fiscum et privatos ius diceret*, una figura dalla sorte abbastanza effimera ma che pone problemi rilevanti, di cui, nel quadro di altri argomenti contermini, si occupa, con la consolidata competenza che gli conosciamo per le tematiche giurisdizionali, l’ultimo libro di Francesco Arcaria, *Inter fiscum et privatos ius dicere. Contributo allo studio del diritto fiscale romano e dei suoi rapporti con il diritto pretorio*, Napoli 2024, X-202, un saggio diviso in 14 paragrafi che opportunamente riporta l’attenzione della dottrina nel campo della giurisdizione fiscale. La sto-

ria incomincia con il principato, perché coeva e legata all'amministrazione delle province imperiali è l'emersione del *fiscus Caesaris*, la cassa del principe, che si affianca all'*aerarium populi Romani*, per poi in progresso di tempo, com'era inevitabile, esautorarlo in esito a un rapporto che, più che 'dicotomico', può definirsi 'concorrente' (3). Se questo aspetto non è revocabile in dubbio, tutt'altro che agevole è definire la natura giuridica della titolarità del *fiscus* intorno al quale ruotava un apparato burocratico e amministrativo tanto imponente quanto capillare. Se si focalizzano l'assoluta insindacabilità della gestione e la trasmissibilità testamentaria, si potrebbe parlare di proprietà privata del principe, se si preferisce porre concettualmente in rilievo lo Stato di cui l'imperatore sarebbe il rappresentante, referente del *fiscus* diventa l'ente politico, se invece l'attenzione si concentra sul *fiscus* medesimo, si potrebbe pure riconoscervi una persona giuridica singolarmente individuata. Sennonché, come a ragione conclude l'Autore, tutte le predette soluzioni si risolvono in involucri dogmatici moderni per «una situazione di compromesso legata a concetti tipicamente romani» (5). Dal canto loro le fonti (D. 43.8.2.4 [Ulp. 68 *ad ed.*]) ci dicono che le *res fiscales quasi propriae et privatae principis sunt*, dove il 'quasi' – uno dei termini di elezione per le *Wortmonographien* – nel caso specifico vale a spostare il rapporto al di fuori dell'alternativa *publicum-privatum*. Per cui, anche se si incontra menzione di un *patrimonium principis* in funzione del ruolo apicale da lui rivestito e di una *res privata principis* riferibile alla sua persona, la distinzione non va oltre il piano formale, stante di fatto l'incontestabile facoltà del principe di operare a suo piacimento e senza limiti precostituiti sull'una e sull'altra struttura finanziaria. Di conseguenza, più che del profilo 'interno' del *fiscus* nel suo rapporto con il principe, la monografia si occupa del profilo 'esterno', ossia del rapporto tra lo stesso e i privati: l'ambito, dunque, della giurisdizione. La creazione del pretore fiscale si inserisce in un settore operativo gestito dai *procuratores*, pienamente attivi anche prima del riconoscimento ufficiale in forza di un senatoconsulto deliberato nel 53 d. C., sul finire del principato di Claudio. Essi giudicavano *extra ordinem* «in una materia speciale e nuova, quale era il c.d. *ius fisci*» (17), esercitando un controllo esteso a tutte le province dell'impero, benché nei procedimenti da loro gestiti risultassero al contempo rappresentanti del *fiscus* e organo giudicante, con evidente sofferenza del principio di terzietà di quest'ultimo. L'*enchiridium* di Pomponio (D. 1.2.2.32) riferisce che, dopo la comparsa dei *praetores fideicommissarii*, in origine due poi ridotti a uno da Tito, l'imperatore Nerva (96-98 d. C.) istituì un pretore *qui inter fiscum et privatos ius diceret*, portando così a diciotto il numero dei pretori giurisdicenti in Roma. Da ciò si evince che il pretore fiscale è un magistrato esattamente come gli altri che, appunto, *ius dicunt* nel quadro di una

visione unitaria dalla marcata connotazione storica e di appartenenza, la quale a *contrario* traccia un discrimine rispetto a chi non ne è fornito come, per esempio, la moltitudine degli ausiliari del principe. Sotto questo preciso profilo viene sottolineato che non si tratta di una *iurisdictio mandata*, bensì propria di un magistrato formalmente elettivo da ricollegarsi al sistema repubblicano e come tale estraneo ai funzionari del nuovo ordine. In realtà alcuni studiosi sono inclini a spostare su Traiano la paternità della nuova figura di *praetor*, ma l'Autore ritiene che la testimonianza di Plinio, *Paneg.* 36, non sia in grado di revocare in dubbio l'attribuzione di cui all'*enchiridium* di Pomponio: del resto, poiché Nerva rimane sul trono per meno di due anni, si può comprendere che gli effetti dell'innovazione meritevoli dell'encomio pliniano si manifestino con piena evidenza durante il principato del successore, il quale magari ne ha pure perfezionato alcuni aspetti. Sotto analogo profilo, anche alla luce delle fonti relative agli altri suoi interventi normativi, sembra poco plausibile accreditare al successore di Domiziano riforme di ampia portata costituzionale. Pertanto, in base al tenore di testi come D. 40.15.4 (Call. 1 *de iure fisci*) e D. 40.15.1 pr.-2 (Marcian. *l. s. de delat.*), relativi al divieto edittale fissato da Nerva di instaurare cause circa lo *status* di un defunto dopo cinque anni dalla sua morte (*post quinquennium mortis cuiusque de statu quaeri*), lo Studioso è propenso a credere che la competenza del pretore fiscale, creato a suo avviso con la medesima norma, non fosse estesa a tutte le controversie tra fisco e privati – come reputa la dottrina e *prima facie* indurrebbe a credere il citato passo di Pomponio –, ma che si concentrasse, nella capitale, sulle «sole *causae liberales* nelle quali fosse coinvolto, a qualunque titolo, il *fiscus*» (36), e più precisamente sulle *vindicaciones de libertate in servitute*, con esclusione quindi di quelle di segno contrario in cui si contesta lo *status* servile (ma non è del tutto chiaro se tale limitazione valga solo per un defunto o anche per un soggetto in vita: sul punto un cenno *infra*). In tale direzione il pensiero dell'Arcaria mostra una spiccata originalità, stante un ventaglio di soluzioni pregresse che, con scarse eccezioni, appare diversamente orientato: sui processi fiscali delatori (Spagnuolo Vigorita e vari altri), sui *bona caduca* e *vacantia* (Provera), sulla *vicesima hereditarium* e i lasciti a beneficio del principe (Lécrivain), sull'amministrazione di possedimenti fiscali (Brunt). È poi da respingersi la tesi che ricollega l'istituzione del pretore fiscale all'intento di porre un limite al 'monopolio' dei *procuratores* (legati all'ordine equestre) rendendosi in tal senso funzionale a quella marcata propensione filosenatoria con cui «una tradizione partigiana e antistorica» (39) ha creduto di connotare la personalità politica di Nerva, in realtà assai più determinata e indipendente. Così, lungi dal ridursi a un favore banalmente settario, l'innovazione si poneva come una misura «soprattutto garantista degli interessi dei

privati cittadini nei confronti delle pretese del fisco, che, però, non perciò stesso venivano ad essere compromesse» (40), traguardando – ecco il vero punto qualificante – una posizione paritaria degli attori processuali nella soggezione al nuovo magistrato *ius dicens*. Quanto al tipo di processo, l'Autore, in particolare (ma non solo) sulla base di Plin. *Paneg.* 36, sostiene trattarsi del processo *per formulas*, innanzitutto perché questo del pretore fiscale è considerato pari a tutti gli altri tribunali (*tribunal... par ceteris*), poi perché la causa ha inizio con una regolare *in ius vocatio*, poi ancora perché l'*iter* processuale prevede due fasi, infine perché Tacito (*Ann.* 4.6.5) afferma che sulle liti fiscali decide il tribunale pretorio canonico. La sentenza non è però pronunciata dal *iudex unus* ma dal collegio dei *recuperatores*, sorteggiati in numero superiore a quello necessario e in seguito ridotti alla composizione richiesta per effetto delle *recusationes* incrociate delle parti. Nel § 6 un'estesa e analitica trattazione è dedicata a un'epigrafe ispanica (CIL. Suppl. II.5368) carica di suggestione anche se (... o anche perché) gravemente mutila, da ritenersi con buona probabilità il provvedimento di Adriano con cui il principe attribuiva a Italica, il suo luogo natale, lo *status* di *colonia*, che ha suscitato una molteplicità di interpretazioni. Tra queste ampio seguito ha riscosso quella legata alla restituzione testuale del Mommsen, che riconnette la testimonianza alle *nuntiationes ad fiscum* e pertanto a una competenza del pretore fiscale incentrata sui processi delatori. Tuttavia, le conclusioni a cui perviene l'Autore, il quale invece riferisce le citate *nuntiationes* del testo epigrafico all'*operis novi nuntiatio*, sono orientate nel senso di derubricare la fonte dal novero di quelle che interessano l'*officium* del pretore fiscale. Non solo conferente ma anche significativo è invece, a giudizio dello Studioso, D. 49.14.3.9 (Call. 3 *de iure fisci*), che cita un rescritto di Adriano ove si precisa che qualora si sostenga essere libero un servo che si trova tra i beni del fisco, nella causa devono essere attivamente presenti anche coloro che sono soliti intervenire negli affari fiscali (*iudicium dari praesentibus et agentibus etiam his, qui negotiis fisci solent intervenire*), e se le citate cause liberali si svolgono in assenza dell'*advocatus fisci*, verranno azzerate e ripetute (*in integrum restuuntur*). Premesso che lo statuto formale del testo si presenta assai problematico – uno iato tra prima e seconda parte è, per esempio, innegabile –, l'Autore, sul punto in sintonia con Alberto Burdese, appare incline a valorizzare in modo precipuo l'espressione *iudicium dari*, da ritenersi strettamente tecnica e il cui tenore sarebbe riferibile in modo univoco al processo formulare («il '*iudicium dare*' non ha alcun senso nella *cognitio extra ordinem*» [93]): ne discende che nel caso in oggetto, poiché una delle parti è il *fiscus*, colui che dà il *iudicium* non è il pretore urbano né il preside della provincia, ma proprio il pretore fiscale, e ciò torna a conferma della competenza di quest'ultimo per le *causae liberales* tra

fisco e privati, mentre al *praetor urbanus* spettano quelle *inter privatos*. (La soluzione mi sembra convincente, tuttavia qui si tratta di un caso di *vindicatio in libertatem*, non *in servitutum*). Si può porre un interrogativo: se nelle cause di libertà l'introduzione del pretore fiscale recava una salutare innovazione in chiave di terzietà del giudicante e imparzialità del giudizio, perché porre quei limiti di competenza per materia e territorio che si sono visti? Ma qui entra in gioco il fattore di una prudente valutazione politica: stante la coloritura pubblicistica che inevitabilmente assume un processo in cui una delle parti è il fisco, occorre anche guardarsi dall'essere, come dire, troppo garantisti al fine di non incidere oltre misura sulle aspettative della struttura finanziaria imperiale. È già da ritenersi un risultato di rilievo l'aver introdotto un nuovo magistrato che opera in Roma nell'ambito del processo formulare e relativamente alle cause liberali anche di interesse fiscale lasciando al contempo libere le parti di optare per questa procedura o per quella dei *procuratores*. Poi, in età postadrianea, motivi che non è dato conoscere determinarono la scomparsa del nuovo *praetor*, fissandone così la vicenda storica entro i termini di una durata *grosso modo* quarantennale. Infatti, il pretore fiscale esce (ma non definitivamente) di scena nell'esame dettagliato di un testo di Marcello (29 *dig.* D. 28.4.3) in cui si riferisce di una causa tra fisco e privati che Marco Aurelio risolve a favore di questi ultimi (§ 9). A redazione del testamento formalmente conclusa, il testatore aveva cancellato i nomi degli eredi lasciando integri quelli dei legatari: si poneva dunque il problema circa l'efficacia delle disposizioni a titolo particolare che, in caso positivo, sarebbero rimaste a carico del fisco il quale incamerava l'*hereditas*. Si tratta di un testo celebre e a lungo studiato, in cui si fa menzione delle diverse opinioni dei membri del *consilium principis* – tra i quali lo stesso Marcello – favorevoli in maggioranza alla caducazione dei legati, e si riferiscono testualmente i punti salienti del contraddittorio tra uno degli *advocati fisci* (presenti in numero plurale) il quale invocava la regola per cui la mancanza dell'erede (*testamentum... quod heredem non habet*) travolge l'intero testamento, e l'avvocato dei legatari che poneva l'accento sulla *voluntas testantis* rivelandosi tutt'altro che privo di significato l'aver fatto salvi i loro nomi (*Nomina heredum tantum induxit*). Dall'esegesi dell'Autore emerge, ben delineato, il rapporto sinergico che viene a instaurarsi tra le posizioni sulle quali si era attestato il *ius novum* nella seconda metà del II secolo e l'atteggiamento illuminato dell'imperatore in direzione di una *humanior interpretatio*. Infatti, il *ius civile* non ammette la mera revoca testamentaria senza redazione di un testamento successivo perché l'atto *mortis causa* prende valore dalla *nuncupatio*, che è intangibile, onde quanto scritto si ha per pronunciato in forma solenne. Ciò che eventualmente il testatore compie materialmente a danno delle tavole, per

esempio recidendo il lino, lesionandole o bruciandole, sul piano giuridico è irrilevante, per cui il problema riguarda soltanto il dato probatorio (Gai. 2.151). In seguito, tuttavia, detto ora molto in breve, anche in virtù della diversa configurazione del testamento pretorio in cui la scrittura assume a elemento essenziale, le cose cambiano in modo radicale ed entra allora in gioco la questione incentrata sulla volontà del testatore. Nell'incertezza dovuta allo stato dei testi in argomento, mi sembra possa ritenersi che se il testatore compie interventi eversivi generici sul testamento come atto *mortis causa* nel suo complesso (frattura dei sigilli, guasti, bruciature, eccetera), il pretore concede una *bonorum possessio ab intestato cum re*, confermata da Antonino Pio; se invece opera in modo mirato l'*inductio* dei *nomina heredum* – in tal caso dunque tagliando sì il lino e infrangendo i sigilli, ma a un ulteriore scopo verificabile – si entra nella sfera degli *ereptoria*, per cui, in base (parrebbe) a un rescritto dello stesso principe, gli istituiti sono considerati alla stregua di indegni (la *contraria voluntas* sopravvenuta evoca infatti, almeno in via teorica, gravi torti da loro arrecati al testatore) e dei beni si appropria direttamente il fisco, con esclusione quindi, in tal caso, dei *bonorum possessores ab intestato* (D. 34.9.12 [Pap. 16 *quaest.*]; Gai. 2.151a, è purtroppo lacunoso, ma non mi pare da condividersi l'integrazione del Krüger nel punto in cui proprio in sede di *ereptoria* antepone al fisco i *bonorum possessores sine tabulis*, il che non può ammettersi). Assai probabilmente il predecessore di Marco Aurelio, di cui questi cita la norma (*hereditas eius secundum divi patris mei constitutionem ad eos qui scripti fuerint pertinere non videtur*) non si era anche espresso circa i destinatari di lasciti il cui nome risultasse intatto, perché è sintomatico che di fronte al caso *de quo* il *consilium principis* si mostra impreparato. Comunque, Marco Aurelio adotta la decisione di cui sopra che diverrà una regola stabile, ricordata da Papiniano in due sue opere (16 *quaest.* D. 34.9.12 citato; 8 *resp.* D. 34.9.16.2). Peraltro, aggiungo, non è l'unico caso in cui si salvano benevolmente i legati ponendoli a carico di soggetti diversi dagli eredi scritti (si veda D. 28.5.93[92] [Paul. 1 *imper. sentent. in cogn. prol. seu 2 decr.*]), in situazioni però – va sottolineato – dove il fisco non compare. Degno di nota anche l'articolato quadro processuale che emerge dal 'report' di Marcello, infatti Marco Aurelio, come in una sorta di giudizio di cassazione, fissa la soluzione normativa alla quale dovrà attenersi un successivo giudizio promosso dagli *advocati fisci* e di competenza dei *praefecti aerarii*. Quanto al diritto sostanziale di riferimento nelle cause gestite dal pretore fiscale, l'Autore, pur riconoscendo che in proposito mancano indizi né si può appurare se Nerva con un suo editto abbia regolato l'attività giudiziaria del nuovo organo, è incline a ritenere che in quei processi si applicasse il *ius honorarium*, in quanto da alcuni testi si può evincere che nel *ius fisci* erano presenti in non lieve misura

norme di diritto pretorio (eloquente in tale direzione D. 47.9.3.8 [Ulp. 56 *ad ed.*]). D'altro canto lo Studioso, riprendendo una congettura del Mommsen, non si sente di escludere che anche il pretore fiscale pubblicasse un proprio *edictum*, come non esclude che con la sua entrata in scena abbia incominciato ad affermarsi un modello procedurale misto, in gran parte debitore alla procedura *per formulas* ma non privo di elementi legati a quella cognizionale (127-128). Sotto diverso profilo, in base a un passo di Svetonio (*Nero* 17) e a una costituzione di Caracalla (C. 4.31.1 [s.d.]), ritiene che la competenza per l'appello contro le sentenze pronunciate nel *tribunal* del nuovo pretore fosse attribuita al senato. Dal passo dello storico si apprende che Nerone aveva delegato la competenza senatoria, estendendola, a *omnes appellationes* in campo erariale, e, sotto diverso importante profilo, si evince anche che i processi fiscali si erano sviluppati nell'alveo della procedura formulare, la quale avrebbe poi informato di sé come una sorta di modello «liberale» la procedura straordinaria pur destinata a occupare progressivamente l'intero spazio. Anche la citata legge antoniniana, che interviene sul tema della compensazione tra fisco e privati introdotta in data incerta dal senato forse in sede di appello (non comunque tramite un senatoconsulto) costituisce una prova palese dei rilevanti impieghi del diritto pretorio alla sfera fiscale, in quanto la compensazione, sviluppatasi nell'ambito dei *iudicia bonae fidei*, è un istituto tipico di quell'ordine giuridico (Gai. 4.63). I testi esaminati negli ultimi paragrafi – D. 2.15.8.18-19 [Ulp. 5 *de omn. trib.*], sul rilievo della giurisdizione del pretore in quella dei *procuratores Caesaris* e dei *praefecti aerarii* in tema di transazioni alimentari fiscali; C. 2.36.2 di Alessandro Severo, del 226, ove si stabilisce che la *in integrum restituito adversus fiscum* va decisa insieme dal governatore provinciale, «organo giudicante neutrale», e dal *procurator, praesenti fisci patrono*; D. 49.14.1.1 (Call. 1 *de iure fisci*) ove in tema di spettanza del fisco circa le eredità passive, l'*edictum perpetuum* figura come autorevole testo di riferimento – valgono a confermare il peso specifico del diritto onorario sia in caso di processo svolto secondo i canoni dell'*ordo* presso il pretore fiscale sia in caso di processo celebrato nelle forme straordinarie presso i *procuratores fisci* e i *praefecti aerarii*, e, rivolgendo più lontano lo sguardo, anche se la *cognitio* finirà con l'occupare totalmente il campo, nelle controversie fiscali l'*edictum perpetuum* – l'Autore qui cita testualmente Pietro De Francisci (184) – rimane «come un *ordo actionum* quasi necessario per una esatta impostazione del processo». Come si evince da quanto anticipato, nel libro di Francesco Arcaria non figura un paragrafo di conclusioni, ma si tratta di un caso – non eccezionale, certo, ma neppure frequentissimo – in cui non se ne avverte il bisogno, perché l'Autore, pagina dopo pagina, tesse una tela di indagine che si conferma con coerente lucidità in tutte le successive tappe del

percorso, trovando sempre un'ulteriore riprova. Capita a volte che i fili della trama siano un poco più sottili che altrove, ma l'ordito continua a comporsi fino alla conclusione senza strappi né smagliature.

*Un ingresso della narrativa nella didattica romanistica.* L'idea di trasporre in una forma letteraria, prelevandoli dai manuali, istituti, figure ed eventi relativi al diritto pubblico e privato romano spetta a Pierpaolo Zamorani con le sue *Poesie romanistiche*, comparse nel 1976 e riedite da Cedam nel 1997: un libro che ha presto raggiunto una sua peculiare notorietà grazie all'immediata segnalazione da parte di Luigi Amirante, Maestro dell'autore, al quale vennero poi dedicate e che ne fu «il primo estimatore e divulgatore», ma soprattutto per la vena poetica rivelata da quei brevi carmi e da quei sonetti pervasi, come si è rilevato, di malinconico umorismo nonché di sottile e lepida ironia (E. Dovere, *Tagliacarte, Labeo* 43 [1997] 310 s.). Tanto che un Guarino nella circostanza non incline alla celia ha dedicato loro una rapida ma penetrante valutazione esegetica in cui, stante il generale apprezzamento per l'opera, contesta l'assimilazione proposta dallo stesso Zamorani degli 'antieroi' che vi figurano ai personaggi dell'*Antologia di Spoon River* di Edgar Lee Masters (A. G., *Marginalia* III, in *NPDR*, Napoli 2010, 147 ss. = *Munuscula. Scritti in ricordo di L. Amirante*, Napoli 2010, 145 ss.). Per parte mia, ricordo che dopo aver sentito parlare in alcune circostanze di quei versi, quando il compianto Collega e amico ferrarese mi fece dono del libro ed ebbi occasione di leggerli si rivelarono comunque una sorpresa, tuttavia, mi parve troppo accentuata la tendenza uniformante dei giudizi. Per esempio, l'umorismo, pur malinconico, non ricorre sempre: il sonetto *Nuncius* è a mio avviso soltanto di un lirismo dolente («[...] Al bordo della tomba, passeggero, / non meditare sul destino mio. / Indifferente dissi il bianco e il nero, / l'onesto e il disonesto, l'empio e il pio, / il sacro ed il blasfemo, il falso e il vero: / lascia che su di me cada l'oblio...»); e non è neppure vero che quei protagonisti loro malgrado siano tutti dei perdenti rassegnati o degli iellati senza rimedio quali per esempio il *bonus vir* condannato in vita a fare tutto per bene che anelerebbe a un benché minimo sgarro («[...] Oh, rivivere sol per qualche istante / e fare almeno un atto emulativo!»), o il *precario accipiens* in perenne preda al panico di vedersi revocare la concessione e condotto a morte dall'esaurimento, o ancora il derubato che, nudo, fa la ricerca *lance licioque* e a causa del freddo invernale muore di polmonite; beh, no, c'è anche chi reagisce con veemenza ai torti subiti e promette vendetta, come il *plebeius* che tuona: «[...] Trema, patrizio ... / Cancellato sarà l'antico smacco / da Canuleio, da Licinio e Sestio, / da Ortensio, da Tiberio e Caio Gracco!», e perfino un ilare apprendista stregone celato nelle pieghe della storia giuridica, il *puer*

*Triboniani*, che mentre il padre si è appisolato per la stanchezza e la salute malferma, si impossessa di un faldone sull'Editto provinciale e inserisce qua e là «alcune frasi strambe», poi a distanza di molti secoli, visto lo scervellarsi di cotanti studiosi su quegli «incomprensibili frammenti», pieno d'orgoglio e di emozione vorrebbe gridare «ai quattro venti: / l'ho fatta io quell'interpolazione!», dove l'ironia, più che alle avare sorti umane diretta alla romanistica (e non solo a quella del metodo critico), sarà certamente sottile, ma proprio per questo, ancora a mio credere, si rivela altrettanto affilata. In ogni caso, come del resto ci si poteva attendere, l'idea di Pierpaolo Zamorani non è rimasta un *unicum* e, sia per una vicenda personale sia – come escluderlo? – per l'aura artistico-letteraria che avvolge la città estense, ha ora trovato un non casuale seguace proprio nell'ambito della scuola romanistica ferrarese. Contagiato già quand'era matricola di Giurisprudenza da quelle poesie, che in taluni casi venivano lette da Diego Manfredini agli studenti del corso di Istituzioni – soprattutto *In morte di Numerio Negidio*, a chiusura delle lezioni sul processo formulare –, Paolo Ferretti da tempo meditava di dare vita a qualcosa di simile, e adesso, professore ordinario a Trieste, dopo prodromi legati a diverse occasioni ha pubblicato una serie di novelle tratte da casi giurisprudenziali sulla base del manuale di Gaio, di quello giustiniano e del Digesto. Consapevole di non possedere talento poetico, si è rivolto all'altra espressione letteraria, quella della prosa, e ora ha dato alle stampe un libricino dal titolo (P. F.) *Racconti romanistici. Il diritto romano in dodici casi*, Torino 2024, XI-111 (subito una curiosità, 'dodici' come le tavole dei decemviri e i libri del *Codex Iustinianus*? Stando al sottotitolo parrebbe di sì, e già qui affiora un'ironia di buona lega simile a quella del poeta romanista a cui si è ispirato). Dopo una 'Premessa', dalla quale ho tratto alcune delle notizie riferite sopra, il volumetto, dedicato a Pierpaolo Zamorani, si articola in dodici nuclei espositivi – li chiamo così perché le frazioni di testo non hanno nome né numero –, ciascuno dei quali reca un titolo (per esempio, *I cavalli disubbidienti*, *Un gioco di cattivo gusto*, *Il fidanzato povero e il demone malvagio*, eccetera), e si suddivide in tre sezioni: *Il caso*, esposto in chiave di breve racconto letterario; *La fonte*, ove sono riprodotti, accompagnati da traduzione, i testi da considerare; *La soluzione*, ove il problema viene esaminato e risolto con argomentazione chiara e puntuale. I racconti, ben studiati e gradevoli, trasformano la prosa laconica ed essenziale dei testi giuridici in una storia articolata, con schizzi paesaggistici, personaggi inseriti in un preciso contesto sociale, tratteggi di stati d'animo, dialoghi vivaci, ammiccanti allusioni a casi attuali, come per esempio, in tema di *res ex nave iactae*, il naufragio della Costa Concordia presso l'Isola del Giglio (29 s.): insomma ricorrono i caratteri classici del genere narrativo, ai quali mi è grato aggiungere il gusto per il bello scrivere, la velata citazio-

ne letteraria e il titolo arguto, che derivano da una personale predisposizione dell'Autore e dalle sue ottime letture. Tra i protagonisti, quasi tutti con nomi evocativi (frequenti quelli scelti tra i *prudentes*, come Marcello, Nerva, Nerazio, Proculo, Sabino, Servio), uno solo sembra interpretare se stesso, sia pure *lato sensu*, mancano infatti altre connotazioni specifiche e soprattutto risulta talora ostativa la collocazione cronologica della vicenda: è il giurista Giuliano, il *prudens* per antonomasia, talora «alle prime armi ma che ben promette», ma più spesso «celebre dispensatore di responsi vincenti» e «sempre alla ricerca di nuove regole», il quale non di rado alla fine del racconto si materializza all'improvviso come un nume passando per caso nel luogo della contesa o viene compulsato da una delle parti, della quale magari è un amico o un parente, e con piglio autorevole rassicura, senza però indicare la soluzione del caso, i soggetti in ambasce. Questo per quanto riguarda il volto letterario dell'opera. Circa l'impiego del libro sul piano didattico sarà ovviamente l'esperienza a permettere una precisa valutazione. All'Autore, che conosco dai tempi dei suoi esordi accademici, ho chiesto se intendeva valersene nel corso di Istituzioni o in un insegnamento romanistico avanzato, anche perché qualche caso è piuttosto complesso: cito a esempio *'O mare quant'è bello* (47 ss.), che nonostante il titolo scapigliato si rivela alquanto arcigno investendo un problema dogmatico relativo all'estinzione delle servitù negative e all'*usucapio libertatis*, tanto che si è reso opportuno uno schema grafico per agevolarne la comprensione. Poi ovviamente nella *Soluzione* il caso viene condensato negli aspetti essenziali e, come sempre, lucidamente risolto in base all'interpretazione dei testi (nella circostanza tre). Ho appreso che destinatari sono gli studenti triestini di primo anno e che, come del resto intuibile, si tratta di un esperimento. A mio avviso, se nella prima fase didattica di un corso, magari specialistico, si utilizza solo il racconto e la serie dei testi tradotti, l'efficacia formativa del libro può risultare particolarmente mirata, in quanto ai fini specifici della soluzione, la novella – dilettevole, certo, sul piano della lettura e con una sua autonoma dimensione estetica – contiene un gran numero di *obiter dicta* (di cui invece le fonti sono prive), che il discente interprete è chiamato a stralciare proprio al fine di porre in evidenza i meri dati che appaiono funzionali alla decisione. Penserei a un corso specialistico anche perché, a titolo di esempio, il racconto *Complicità o casualità?* (101 ss.), incentrato sull'ipotesi in cui, in occasione del delitto programmato, un complice commette un reato diverso e sul problema dell'eventuale responsabilità degli altri compartecipi, investe una *quaestio* complessa di rapporti tra nesso causale e volontà in ordine all'evento, tanto che l'Autore al proposito ritiene opportuno considerare anche la previsione dell'art. 116 c.p., sul quale si pronunciò la Corte Costituzionale con un'importante sentenza del 31 maggio 1965 (n. 42),

dichiarando illegittimo il mero criterio eziologico con la connessa responsabilità oggettiva. La mia rimane peraltro un'idea estemporanea per cui, tanto più in questa sede, non intendo andare oltre. Concludo ancora con un rilievo di Antonio Guarino, il quale nello scritto citato sopra ricorda che, appreso in anteprima e «di urgenza per telefono» dall'amico Amirante che il suo allievo ferrarese scriveva poesie romanistiche, volle subito leggerle, poi ne suggerì la raccolta e la divulgazione tra gli studiosi «pur sapendo che forse questi ultimi non ne avrebbero tutti gradito il sapore» (148). Il Maestro napoletano aveva probabilmente ragione, ma ora, trascorso un cinquantennio di generale e marcata 'secolarizzazione', ritengo che si tratti di un pericolo inesistente.

RENZO LAMBERTINI