

GIOVANNI BONACINA

Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, diritto, Cristianesimo e tardo antico

Firenze, La Nuova Italia, 1991

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 141)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

CXLI

SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

19

GIOVANNI BONACINA

HEGEL IL MONDO ROMANO E LA STORIOGRAFIA

Rapporti agrari diritto Cristianesimo e tardo antico



LA NUOVA ITALIA EDITRICE

FIRENZE

Bonacina, Giovanni

Hegel il mondo romano e la storiografia :
rapporti agrari, diritto, Cristianesimo e tardo antico. —
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia
dell'Università di Milano ; 141. Sezione a cura
del Dipartimento di filosofia ; 19). —
ISBN 88-221-0941-4

1. Hegel — Concezione della storia romana.
2. Roma antica — Storiografia tedesca.

I. Tit.

937'0072

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1991 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: febbraio 1991

INDICE

<i>Prefazione</i>	p. XI
Avvertenza	p. XIX
INTRODUZIONE - HEGEL CRITICO DI NIEBUHR: I TESTI	p. 1

Parte Prima

Leggi agrarie e teoria del possesso e della proprietà

CAP. I - NATURA DELL'AGER PUBLICUS IN NIEBUHR	p. 11
1. - Leggi agrarie e proprietà privata: Niebuhr contro Machiavelli e Montesquieu	11
2. - Il modello dell'organizzazione asiatica della terra comune	15
3. - L'ager publicus e i suoi istituti giuridici: <i>possessio</i> e interdetti	20
4. - Patrizi e plebei di fronte alla legislazione agraria: le leggi Licinie-Sestie nella storia della repubblica	24
5. - Idealizzazione della causa plebea	28
CAP. II - NIEBUHR E SAVIGNY: DIRITTO AGRARIO E ISTITUTO GIURIDICO DEL POSSESSO IN ROMA ANTICA	p. 31
1. - <i>Das Recht des Besitzes</i> e <i>Römische Geschichte</i> : un reciproco influo	31
2. - Significato storico e attuale della nozione di <i>possessio</i> in Savigny. Il contrasto con Gans	36
CAP. III - POSSESSO, PROPRIETÀ E PERSONA IN HEGEL	p. 43
1. - Hegel e Savigny a confronto	43
2. - La teoria hegeliana della proprietà e la critica degli ordinamenti feudali	46

3. - Legittimità della schiavitù: la polemica con Hugo	p. 52
4. - Libertà della proprietà e libertà della persona	60
5. - Leggi agrarie romane e affermazione del principio della proprietà privata	66
CAP. IV - PRIMA E DOPO NIEBUHR	p. 70
1. - Ch. G. Heyne su leggi agrarie e rivoluzione francese	70
2. - La <i>Geschichte der gracchischen Unruben</i> di D. H. Hege- wisch	74
3. - La <i>Scienza Nuova</i> e la sua storia della legislazione agraria	79
4. - Marx: l'influenza di Niebuhr nei <i>Grundrisse</i>	82
5. - Mommsen: confronto con Niebuhr e Hegel	86
6. - Weber su possesso e proprietà dell' <i>ager publicus</i>	89

Parte Seconda

Le origini di Roma fra mito e storia

CAP. I - NIEBUHR E LA TEORIA DI UN EPOS ROMANO PRIMITIVO	p. 95
1. - Niebuhr e la tradizione: la critica di Bachofen	95
2. - Il caso del dominio dei Tarquinii a Roma	100
3. - Originalità e limiti della soluzione di Niebuhr	107
CAP. II - PATRIZI E PLEBEI NELLA ROMA DI NIEBUHR	p. 112
1. - L'origine della plebe romana	112
2. - Plebe e clientela: confronto coi modelli greci	122
3. - Schiavitù per debiti, costituzione politica e sue riforme, declino del patriziato	126
4. - <i>Der Untergang der Naturstaaten</i> di P. F. Stuhr	133
CAP. III - ROMA REPUBBLICANA IN HEGEL: RELIGIONE E DIRITTO FAMILIARE	p. 138
1. - Comunità di predoni e vincolo della violenza	138
2. - Distinzione di <i>plebs</i> e <i>Pöbel</i> e analogie con Niebuhr	144
3. - Diritto familiare e testamentario: dalla famiglia gentile all'affermazione cristiana della monogamia	149
4. - Religione politica e dei bisogni finiti dell'uomo	159

Parte Terza

**L'impero romano e il cristianesimo:
Hegel, Droysen, Ranke, Burckhardt**

CAP. I	- L'INTERESSE PER L'ETA IMPERIALE: FINE DEL MONDO ANTICO E STORIA UNIVERSALE	p. 169
	1. - Il problema dell'avvento del cristianesimo	169
	2. - Hegel e Niebuhr: la decadenza di Roma fra <i>Weltgeschichte</i> e <i>Nationalgeschichte</i>	174
	3. - Cause e significato della caduta dell'impero romano	180
CAP. II	- L'ECCEZIONALITA DELL'APPARIZIONE DI ROMA NELLA STORIA	p. 185
	1. - Cosmopolitismo e cancellazione delle individualità nazionali	185
	2. - Il culto dell'imperatore e la natura umana di Dio	191
CAP. III	- IL POPOLO EBRAICO FRA ROMANITA E CRISTIANESIMO	p. 198
	1. - Hegel: il quinto popolo della storia del mondo	198
	2. - Ebraismo e paganesimo in Droysen, Ranke, Mommsen e Bachofen	203
CAP. IV	- IMPERO E CHIESA NEL TRAMONTO DEL PAGANESIMO	p. 211
	1. - Gibbon, Voltaire, Montesquieu: il cristianesimo come causa della rovina di Roma	211
	2. - Hegel: il cristianesimo come rovesciamento dei valori	215
	3. - Incompatibilità e complementarità di Chiesa e impero in Ranke	221
	4. - Il <i>Costantino</i> di Burckhardt	228
CAP. V	- ORIENTE E OCCIDENTE, ANTICHITA E MODERNITA	p. 234
	1. - Hegel e Droysen: impero romano ed Ellenismo come annuncio dell'età moderna	234
	2. - Chiesa e impero fra Oriente e Occidente in Ranke	242

CAP. VI - DIRITTO ROMANO E STORIA	p. 246
1. - Hugo e la comprensione storica del diritto romano	246
2. - Hegel e la scoperta romana del <i>ius</i> : positività, formalismo, pubblicità	250
3. - Il diritto romano nella storia universale	256
CONCLUSIONE	p. 260
BIBLIOGRAFIA	p. 263
INDICE DEI NOMI	p. 271

PREFAZIONE

Nell'ormai sterminata bibliografia critica hegeliana non sembra aver suscitato un interesse proporzionato alla sua effettiva importanza la caratterizzazione del mondo romano consegnata a note pagine delle Lezioni sulla filosofia della storia e a svariati passi contenuti nel corpus delle filosofie del diritto, per non parlare dei cosiddetti scritti teologici giovanili e di celebri capitoli della Fenomenologia su stoicismo, scetticismo, stato di diritto. La terza grande monarchia universale della storia si direbbe quasi schiacciata agli occhi degli interpreti dai due formidabili eventi che ne segnano i confini: la rovina del mondo greco e l'urgenza del cristianesimo come religione dei moderni. Le ragioni non mancano, e sono perfino evidenti: gli stessi primi lavori filosofici inediti di Hegel mostrano civiltà greca e civiltà ebraico-cristiana l'una di fronte all'altra, alternativa esemplare tra felicità e infelicità di un popolo intero, e si è parlato, con poca avvedutezza, di giovanile classicismo hegeliano. Roma è già sullo sfondo, ma ancora ambiguamente, associata da un lato alla grecità, per il comune denominatore antico e classico, dall'altro alla cristianità nascente, per ovvie ragioni di contingenza storica. Implicito è poi il nesso fra Grecia e filosofia, o fra cristianesimo, teologia e speculazione metafisica moderna; al confronto nulla sembrano offrire i Romani, popolo pratico e prosaico per eccellenza. Essi non godono nemmeno dell'appartata separatezza toccata in sorte agli Orientali, atta a favorire specifici studi sulla loro interpretazione in Hegel, da ultimo quello complessivo di Hulin su Hegel et l'Orient.

Accade così che lo storico del mondo antico, non specialista di studi hegeliani, colga quanto sfugge agli interpreti accreditati, l'originalità della matura descrizione hegeliana di Roma, segnatamente di

Roma imperiale. È il caso di Arnaldo Momigliano in lontani saggi degli anni Trenta su Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo e La formazione della moderna storiografia sull'impero romano. Significato e meriti del quadro storico tracciato da Hegel sono valutati rigorosamente, senza facili entusiasmi ma con poche concessioni alle tradizionali riserve dello storico di professione verso le elucubrazioni del filosofo della storia. Peculiare rapporto fra individuo e Stato, coesistenza di comunità statale ed ecclesiastica, distinzione fra serenità greca e gravitas romana, elaborazione della nozione giuridica di persona, legalismo della civitas romana e Legge della civitas christiana: ecco in sintesi i temi hegeliani enucleati da Momigliano. Non manca il rilievo sull'accentramento della civiltà antica nella greca operato dai contemporanei di Hegel, da Wilhelm von Humboldt a Friedrich August Wolf, decisivo per Droysen e la sua nozione di Hellenismus. L'unità fra Greci e Romani, fondamentale ancora valida per Winckelmann e Lessing, è spezzata con Herder e i successori romantici; Hegel ne prende atto, ma per modellare un'immagine nuova e autonoma di Roma, ove l'interesse settecentesco per le cose romane confluisce nella prospettiva della storia del mondo.

Il richiamo a Momigliano è doveroso, perché è dalla sua lettura che ha preso spunto il presente lavoro e perché i suoi scritti, altri in aggiunta ai due menzionati, fungono da filo conduttore sotterraneo, visibile peraltro da citazioni e rimandi in nota, dell'argomentazione svolta. Essa non procede infatti come disamina sistematica e complessiva delle pagine hegeliane su Roma, condotta per opere o per problemi, o in vista di una precisa identificazione delle fonti, antiche e moderne, cui attinge Hegel. Segue invece una successione di nessi logici e riferimenti storici offerti di volta in volta dalla materia stessa o dalle indicazioni di Momigliano, e pretende di muovere induttivamente dal particolare all'universale. L'universale è la ricostruzione hegeliana del mondo romano nelle sue linee fondamentali; il particolare è un aspetto a prima vista slegato dal resto, connesso più a questioni teoriche di storia e di storiografia che all'effettiva narrazione delle vicende romane: la critica di Hegel alla *Römische Geschichte* di Barthold Georg Niebuhr, il grande storico di Roma suo contemporaneo.

Hegel lettore di Niebuhr: note sono la durezza del giudizio hegeliano e invece la generale ammirazione della quale lo storico gode fra i contemporanei studiosi dell'antichità e presso la successiva generazione. Si vuole esaminare se la polemica si esaurisce nell'opposizione di storia

filosofica e storia riflettente (critica, per la precisione), nel contenzioso tra il partito dei filosofi e quello degli storici, tra il piú celebrato e deprecato filosofo della storia e il fondatore della moderna critica storica con metodo filologico; o se invece non si tratti di confronto in medias res, nel merito stesso della storia romana come tale e delle vedute che sottostanno alla sua rilettura. L'opposizione generale suddetta rimane dunque sullo sfondo, non viene toccata direttamente; condurrebbe lontano dai limiti di un'indagine su Hegel e il mondo romano. Ma la ricerca di singoli punti di contatto o discordia fra Hegel e Niebuhr, di eventuali motivazioni piú vaste di assenso o dissenso in materia, impone un esame minuzioso di varie sezioni dell'opera di Niebuhr, il quale in caso contrario rischia di ridursi a figura non meno nebulosa degli antichi re romani, addirittura un puro nome, dotato di volta in volta di un significato diverso, come osserva il suo principale studioso odierno, Alfred Heuss. Si giustificano cosí l'estensione delle indagini dedicate qui alla Römische Geschichte e la frequenza delle citazioni.

Niebuhr è figura complessa, non ridicibile a schemi, nemmeno in antitesi a Hegel: diviso tra gli incarichi politici e amministrativi, prima al servizio della corona danese (era originario dello Holstein) poi della prussiana (fu anche rappresentante diplomatico in Vaticano), e l'attività di studioso (tenne lezione a Berlino e a Bonn), non pubblicò nulla fino a trentacinque anni, quando apparve il primo volume della sua storia di Roma; possedeva un'erudizione sterminata, la sua formazione culturale era settecentesca, eppure si appassionò a temi squisitamente romantici come la teoria dei canti popolari (per la quale si richiamava però a Perizonius). Fu presto al di sopra delle parti: se le critiche hegeliane suonano come una voce stonata in mezzo a un coro di elogi (ma August Wilhelm Schlegel aveva contestato l'esistenza di antichi carmina di parte plebea), nemmeno deve sorprendere che alla sua morte Karl Otfried Müller, ritenuto il suo erede naturale, ricusasse di proseguire l'incompiuta Römische Geschichte; la sua sensibilità culturale, come quella di Boeckh, Welcker, per non parlare di Droysen, era infatti ormai diversa (per tali argomenti, e per le divergenze spesso forti all'interno dello schieramento dei filologi, si rinvia al libro di Benedetto Bravo Philologie, Histoire, Philosophie de l'Histoire). È chiaro allora che il presente lavoro non è nemmeno uno studio su Niebuhr, non potendosi certo esaurire in questa sede la vastità dei temi sollevati dall'indagine su un simile autore: soprattutto non si troverà qui un dettagliato esame del suo uso delle fonti, dei procedimenti del suo metodo filologico

(se di metodo si può parlare). L'attenzione a Niebuhr, per quanto diffusa, è sempre in prospettiva hegeliana.

Il maggiore e più duraturo contributo di Niebuhr alla storia romana è notoriamente la ricostruzione dei rapporti agrari, la teoria sull'ager publicus, sulla sua relazione agli interdetti possessorii, insomma sul vero significato delle leggi agrarie. Di qui ha preso le mosse l'intera sua indagine su Roma, qui ha potuto svilupparsi il sodalizio intellettuale con Savigny, il contemporaneo studioso del diritto del possesso. L'autorità di quest'ultimo era quasi indiscussa, ma fra i più tenaci oppositori alla sua distinzione su basi romane fra proprietà e possesso si segnalò ben presto Eduard Gans, discepolo e poi collega di Hegel a Berlino. I suoi argomenti sono di matrice hegeliana e impongono il passaggio all'esame della teoria della proprietà nei Lineamenti e nei relativi corsi di lezione. Il possesso risulta concetto esclusivamente funzionale alla definizione della proprietà, atto a distinguere anche le forme illegittime di essa, rapporti di signoria e non di proprietà, in primo luogo la schiavitù. Ordinaria presso gli antichi, la schiavitù è esecrata (ma non mancano eccezioni) dai moderni, i quali la praticano però su larga scala nelle colonie oltreoceano. Una sua comprensione storica su fondamenti giuridici è tentata da Gustav Hugo; contro di lui si appuntano gli strali polemici hegeliani: la schiavitù è assolutamente ingiusta, ma non in nome di un astratto concetto di natura umana o di ragione, bensì essa è divenuta ingiusta nel corso della storia, ove sono emersi e si sono fatti assoluti valori ancora sconosciuti agli antichi e incarnati dallo Stato moderno. In mancanza di istituzioni razionali, all'atto pratico essa è sempre possibile.

Hegel contro Savigny, Hegel contro Hugo: un'altra classica opposizione, al pari di quella verso storici e filologi, vede il filosofo in lotta con la cosiddetta Scuola storica del diritto (nome poco gradito peraltro ai suoi esponenti). Neppure tale contesa è oggetto qui nella sua generalità: si tratta invece del confronto hegeliano tra le nozioni filosofiche di persona e proprietà e le corrispondenti romane, invalse in larga parte della cultura giuridica contemporanea. Si inserisce qui anche la valutazione hegeliana del significato delle leggi agrarie romane per la dottrina della proprietà: le linee tracciate da Niebuhr sono mantenute, mutato è il quadro nel quale l'episodio storico viene collocato. Non lo scontro fra il diritto della proprietà e il diritto del possesso, ma l'avvento della proprietà privata a spese della comune. Secondaria importanza riveste al confronto l'insinuazione hegeliana circa la scarsa originalità di Nie-

bubr, preceduto da Hegewisch nella corretta definizione delle leggi agrarie. Essa consente però un accostamento fra Niebuhr e alcuni predecessori in materia, segnatamente lo stesso Hegewisch, non menzionato da Niebuhr nella Römische Geschichte ma a lui noto, e Christian Gottlieb Heyne, elogiato espressamente in quanto ha compreso le rogazioni graccane come non lesive della proprietà privata del suolo.

Originalità e profondità di Niebuhr sono fuori discussione; ma comune ai tre storici è la preoccupazione per il richiamo all'esempio romano da parte dei sostenitori della loi agraire al tempo della rivoluzione francese, naturalmente in chiave antif feudale (problema a sua volta ben presente a Hegel). Ai due autori citati si aggiunge Vico, per ovvie ragioni di parte italiana, ma senza entrare nel merito della speciosa polemica di inizio Ottocento sul preteso plagio di Niebuhr, sollevata da Johann Kaspar Orelli, sulla quale poi ritornarono con diverso intendimento Pietro Capei, Giuseppe Ferrari, Cesare Balbo. Infine un rapido excursus su Marx (notevole l'influenza su di lui di Niebuhr), Mommsen, Weber e le leggi agrarie.

Ma la critica hegeliana tocca anche la teoria degli antichi canti popolari romani e più in generale la rilettura offerta da Niebuhr della tradizione sui primordi di Roma e sui popoli italici circconvicini. A Hegel Momigliano associa Bachofen: comune a entrambi la comprensione degli arbitrii interpretativi di Niebuhr e l'incapacità di opporre a essi una più matura considerazione filologica delle fonti. La polemica hegeliana non ha inciso però su Bachofen: a Berlino egli ha ascoltato Boeckh, Ranke e soprattutto Savigny (solo il primo fa suoi i rilievi di Hegel su Niebuhr, ma Bachofen non ne parla), a Göttingen conoscerà Karl Otfried Müller e l'ormai anziano Hugo. In Bachofen la critica a Niebuhr mira a una rivalutazione in chiave religiosa della tradizione antica su Roma primitiva, già oggetto di fraintendimenti presso gli storici greci e romani. In tal senso esiste continuità fra la Geschichte der Römer, composta in collaborazione con il suo maestro Franz Dorotheus Gerlach, e la posteriore evoluzione di Bachofen nel senso della teoria sul matriarcato. Questa viene applicata al mondo italico e romano soprattutto in riferimento alla narrazione tradizionale sul regno dei Tarquinii a Roma; curiosamente è proprio la medesima vicenda a rappresentare per Niebuhr il più compiuto modello di canto popolare eroico, posto successivamente dagli annalisti alla base del racconto sul periodo monarchico della città. Dunque ha luogo un confronto fra le teorie di Bachofen e Niebuhr in merito al rapporto fra mitologia e storiografia.

La loro distanza appare ridursi fortemente a paragone dell'approccio seguito a suo tempo da Bayle nel redarre la voce Tanaquil del Dictionnaire historique et critique: al criterio selettivo della verosimiglianza dei dati storici e della coerenza interna delle narrazioni, fondamento del pirronismo storico (peraltro non privo di freni) del francese, si è sostituita la rivalutazione romantica del mito come espressione primitiva dello spirito del popolo. Diverso ancora il caso di Hegel: non si discute il significato religioso del mito, ma si nega che la descrizione delle origini di Roma in Livio o Dionigi di Alicarnasso contenga genuino materiale mitologico.

Ma Niebuhr non è solo legislazione sull'ager publicus o teoria dei canti conviviali eroici: è anche società romana alle origini nella sua struttura politica, economica, militare, religiosa; e soprattutto nella sua distinzione fra patrizi e plebei. L'origine della plebe è per lui un problema, risolubile postulando una differente provenienza etnica del patriziato e della sua clientela da un lato, della plebs dall'altro. Tale dualismo domina l'intera storia romana, dalla separazione fra Romani e Quirites alle disposizioni sui connubia e sull'assegnazione della terra. Non mancano ardite congetture sull'esistenza originaria di caste sul modello delle società orientali. Hegel non appare interamente esente da influssi della Römische Geschichte, anche se, soprattutto nel testo delle Lezioni sulla filosofia della storia, predominano di gran lunga motivi di segno contrario. Curioso che Hegel apprezzi Stubr, per un'opera improntata a Niebuhr. Ma l'originalità hegeliana già si manifesta a proposito di due grandi temi: famiglia e religione dei Romani. La prima colta nella sua evoluzione da istituto gentilizio a famiglia monogamica in senso cristiano, passando attraverso la crisi dell'età tardo repubblicana e imperiale; fanno da guida diritto coniugale e testamentario, dunque soprattutto Montesquieu. La seconda caratterizzata nella sua diversità rispetto alla religione ellenica, al di là di facili analogie dovute all'antropomorfismo: religione prosaica e non poetica, dell'intelletto e non della fantasia, della conformità a fini e non della necessità. Soprattutto una religione a misura dei bisogni finiti dell'uomo, dunque sviluppo ulteriore rispetto alla greca, in un senso corrosivo della consueta immagine dei Romani come popolo della religio, con venature invece fortemente irreligiose. Attenzione particolare è rivolta alle festività del calendario romano e alle divinità astratte che lo abitano, da Ops a Bona Dea, da Fortuna a Pax, Vacuna ecc. Hegel qui sfrutta il materiale di informa-

zioni contenute in un volume di Karl Philipp Moritz sugli usi religiosi romani.

*Con il passaggio dalla repubblica all'impero il quadro dei riferimenti e delle intuizioni originali si allarga; l'indizio di partenza, la critica a Niebuhr, esaurisce qui la propria portata, culminando nell'antitesi fra storia nazionale e storia universale, la quale segna l'effettiva opposta scelta di campo dello storico e del filosofo: per la storia nazionale, dunque per Roma delle origini, monarchica prima e repubblicana poi, Niebuhr, che scorge il culmine della prosperità romana al tempo dell'approvazione delle leggi Licinie-Sestie; per la storia universale, dunque per Roma imperiale, Hegel, al quale preme la dissoluzione del mondo antico e dei suoi valori nell'alveo del cosmopolitismo instaurato dalla potenza romana. Gli interlocutori hegeliani ora sono principalmente Montesquieu e Gibbon, le *Considérations* e la *History of the Decline and Fall*, nota già dagli anni giovanili. Ma per la comune prospettiva della storia universale sono da affiancare a Hegel i nomi di Ranke, Droysen, Burckhardt, secondo l'indicazione di Momigliano. È un'ulteriore rete di rapporti: Droysen si è formato alla scuola di Boeckh, ma quasi altrettanto a quella di Hegel. A Berlino poté seguire anche Ranke, ma il suo giudizio su di lui non fu mai favorevole, e sono riserve condivise anche da Burckhardt. Ranke, giova ricordarlo, in gioventù fu ardente ammiratore di Niebuhr (come quasi tutti del resto, compreso il giovane Mommsen): giungeva a paragonarlo a Tucidide. Tutti e tre hanno in comune lo sforzo durato una vita di prendere le distanze da Hegel, di segnalare instancabilmente i limiti del suo approccio filosofico alla storia.*

A Hegel però li unisce la ricerca delle ragioni dell'avvento del cristianesimo, la prospettiva della sua centralità nella storia come condizione costitutiva della realtà e del concetto di storia universale, la necessità dunque di comprendere in quale cornice ha potuto aver luogo un simile rivolgimento. Per Hegel essa è l'impero romano, nel quale si consuma la morte della vita etica, nel quale l'inversione di valori proposta dal cristianesimo e simboleggiata dalla croce è resa possibile e soprattutto credibile per un numero sempre maggiore di uomini a causa del già avvenuto abbassamento dei preesistenti valori nell'uniformità dell'ecumene imperiale, ove sopravvivono solo misere differenze di particolarismi individuali o di setta (e occorrerà l'intera storia moderna perché quei valori cristiani vengano strappati al cielo e ripiantati in terra, nella dimensione mondana che già formava l'orizzonte degli anti-

chi). Per Ranke è sempre all'impero romano che si deve la sottrazione della nuova religione al suo angusto ambito d'origine come ramo del monoteismo ebraico assediato dai culti politeistici siriani: una serie di peripezie provvidenziali, dal sostegno romano alla causa dei Maccabei alla salvezza di Paolo in quanto cittadino romano, garantiscono il cristianesimo dall'estinzione o dall'isterilimento e ne fanno la religione dell'impero a dispetto delle tardive persecuzioni. In Droysen è l'incontro ellenistico di elementi greci e orientali, di speculazione filosofica mono-teistica e di culti non più meramente nazionali o locali, dunque l'abolizione della distinzione fra barbari ed Elleni, a preparare il terreno per la religione universale; Roma, come impero politico, non ha qui ruolo decisivo. Più deflata infine la posizione di Burckhardt: nel suo libro su Costantino egli ha di mira non tanto l'affermazione del cristianesimo come tale, ma la necessità che essa avvenisse secondo le modalità storicamente verificatesi, attraverso la scissione di una struttura ecclesiastica gerarchica da un lato e, al suo esterno, di una vita religiosa indipendente e talora marginale, l'ascesi monastica, dall'altro; necessità che si spiega con il rapporto tra la nuova fede e le istituzioni romane.

La cancellazione delle individualità nazionali nell'orbe romano, il culto dell'imperatore come anticipazione degenera dell'unità della natura divina e umana in Cristo, il contributo ebraico alla nascita del cristianesimo e il rapporto fra Ebrei e Romani, la sconfitta finale del paganesimo dopo Giuliano, la coesistenza fra Chiesa e impero, ancora il diritto romano e la sua valutazione in termini di storia universale, le grandi scansioni fra antichità e modernità, fra Oriente e Occidente, formano infine le tappe lungo le quali si dispiega l'immagine hegeliana di Roma imperiale (sui particolari filosofici della quale, interni al sistema logico, si può vedere, dell'autore, Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel, Guerini e Associati, Milano 1989).

AVVERTENZA

Elenco delle sigle e delle abbreviazioni adoperate:

1) Hegel:

- Il numero romano immediatamente successivo ai titoli tedeschi delle opere rinvia al volume corrispondente di *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main 1986 (sulla base dei *Werke* 1832-45).
- Le *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. K. H. Ilting, Stuttgart 1973-74, vengono indicate col nome dell'autore della *Nachschrift* seguito dall'indicazione dell'anno accademico e, fra parentesi, dall'indicazione del volume dell'edizione Ilting relativo [ad es.: *Hegel/Hotho 1822-23* (Ilting III)]; la stessa procedura vale per gli appunti manoscritti hegeliani (con la dizione *Vorlesungsnotizen* al posto del nome del redattore del manoscritto) e per i corsi di lezione non compresi nell'edizione Ilting: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, hrsg. Hegel-Archiv Bochum, Hamburg 1983 (*Hegel/Wannenmann 1817-18*) e *Philosophie des Rechts*, hrsg. D. Henrich, Frankfurt am Main 1983 (*Hegel/Vorlesung 1819-20*).
- *WG* = *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. G. Lason, Leipzig 1917 ss.
- *RP* = *Religionsphilosophie. Vorlesungsmanuskript 1821*, hrsg. K. H. Ilting, Napoli 1981.
- *TJS* = *Theologische Jugendschriften*, hrsg. H. Nohl, Tübingen 1907.
- *HB* = *Briefe von und an Hegel*, hrsg. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-60.

2) Niebuhr:

- *RG¹* = *Römische Geschichte*, Berlin 1811-12.
- *RG²* = *Römische Geschichte*, Berlin 1827-30.
- *RG³* = *Römische Geschichte*, Berlin 1828 (il primo volume).

- VRG = *Vorträge über römische Geschichte, an der Universität zu Bonn gehalten*, hrsg. M. Isler, Berlin 1846-48.
- VAG = *Vorträge über alte Geschichte, an der Universität zu Bonn gehalten*, hrsg. M. Niebuhr, Berlin 1847-51.
- NB¹ = *Die Briefe Barthold Georg Nieburhrs*, hrsg. D. Gerhard u. W. Norvin, Berlin 1926-29.
- NB² = *Briefe 1816-1830*, hrsg. E. Vischer, Bern u. München 1981-84.

3) Momigliano:

- Le indicazioni complete relative ai saggi citati seguono nella conclusiva bibliografia.

INTRODUZIONE

HEGEL CRITICO DI NIEBUHR: I TESTI

Ancora oggi, a centoquarant'anni dalla pubblicazione dei primi volumi, la Roma di Niebuhr si erge prepotente: impone ammirazione più che persuasione. Solo con la combinazione arbitraria dei testi o con una interpretazione non aderente alla lettera, lo storico raggiunse coerenza, diede forma alla città primitiva. Egli stesso invocò la propria intuizione come criterio ultimo e implicitamente dichiarò di non sentirsi obbligato a dare stretto conto del suo uso delle fonti. (...) Lo iato tra intuizione e interpretazione fu naturalmente notato e magnificato da quei critici di Niebuhr, come Hegel e Bachofen, che non apprezzavano l'originalità e la decisiva importanza del suo sforzo di ripensare le fonti così da cogliere la società primitiva di Roma in movimento¹.

Così si esprime Arnaldo Momigliano in un saggio del 1952. E ancora, a proposito di George Cornewall Lewis, storico ed erudito dell'Inghilterra vittoriana: « Egli, pirronista tra romantici, riconosceva l'arbitrio implicito nel metodo di Niebuhr con una giustezza negata ai contemporanei e senza ricadere nell'acrisia in materia di fonti caratteristica di Hegel e di Bachofen »². Per due volte ricorre il nome di Hegel, in veste di critico dell'opera di Barthold Georg Niebuhr, la fama del quale è legata alla *Römische Geschichte*, pubblicata una prima volta nel 1811-12 e una seconda nel 1827-30 (per la precisione, vivente Niebuhr si contano: la prima edizione in due volumi, una seconda e una terza edizione del primo volume, rispettivamente nel 1827 e nel 1828, e una seconda edizione del secondo volume nel 1830; peraltro, poiché le edizioni successive venivano continuamente

¹ G. C. Lewis, *Niebuhr e la critica delle fonti*, p. 249 s.

² *Ibid.*, p. 261.

ampliate, la materia trattata nella prima, a sua volta non ancora giunta alla conclusione prefissata, era destinata ad essere svolta anche in un terzo volume, che apparve postumo a cura di J. Classen nel 1832, un anno dopo la morte dell'autore). Momigliano presenta la critica hegeliana come motivata da oggettive carenze nell'argomentazione di Niebuhr, ma incapace di riconoscere i meriti del grande storico e di suffragare i propri rilievi con un adeguato ricorso alle fonti. È bene pertanto passare direttamente all'esame dei testi.

Niebuhr viene citato espressamente solo all'interno delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Nell'edizione curata da Karl Hegel nel 1840 (la seconda dopo quella di Gans di tre anni prima) i richiami sono tre, tutti nella parte dedicata al mondo romano. Il primo riguarda lo studio dell'antica Italia prima della fondazione di Roma:

Niebuhr ha premesso alla sua *Römische Geschichte* una trattazione molto dotta sui popoli d'Italia, dalla quale però non risulta chiara la loro connessione con la storia romana. In generale la storia di Niebuhr va considerata soltanto come una critica della storia romana, poiché consiste in una serie di trattazioni che non hanno in alcun modo l'unità propria della storia³.

Il secondo un'obiezione di Niebuhr a Tito Livio e Dionigi di Alicarnasso:

Niebuhr si meraviglia che secondo Dionigi e Livio la costituzione più antica fosse democratica, poiché il voto di ogni cittadino avrebbe contato uguale nell'assemblea del popolo. Ma Livio dice solamente che Servio avrebbe abolito il *suffragium viritum*. Nei *comitia curiata* invece, in corrispondenza della diffusione sempre più generale del rapporto di clientela, che assorbiva la plebe, solo i patrizi avevano il voto, e *populus* a quel tempo designa soltanto i patrizi. Dionigi dunque non si contraddice, quando afferma che la costituzione secondo le leggi di Romolo sarebbe stata rigidamente aristocratica⁴.

Il terzo verte sulla questione delle leggi agrarie:

Niebuhr ha condotto ricerche particolarmente estese intorno alle leggi agrarie e ha creduto di fare grandi e importanti scoperte; vale a dire egli sostiene che non si sarebbe mai pensato di offendere il sacro diritto della proprietà, ma lo Stato avrebbe assegnato ad uso della plebe soltanto una parte dei terreni agricoli di proprietà statale usurpati dai patrizi, in quanto esso avrebbe potuto ancor sempre

³ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, XII, p. 342 (*Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1941-63, vol. III, p. 166).

⁴ *Ibid.*, XII, p. 361 (*ibid.*, III, p. 197).

disporre come di una sua proprietà. Osservo solamente di passaggio che Hegewisch aveva già fatto questa scoperta prima di Niebuhr e che Niebuhr ricava i dati ulteriori per la sua affermazione da Appiano e da Plutarco, ovvero da storici greci, dei quali egli stesso ammette che solo in casi estremi è lecito ricorrere loro. Quanto spesso Livio parla delle leggi agrarie, quanto spesso Cicerone e altri, e tuttavia da loro non si può arguire niente di preciso su questo tema! Ecco di nuovo una prova dell'inesattezza degli scrittori romani. L'intera faccenda si riduce infine a un'inutile questione di diritto. La terra che i patrizi avevano preso in possesso, o dove si insediavano le colonie, era in origine terra statale; sicuramente però apparteneva anche ai possessori, e non conduce più lontano voler sostenere che sarebbe sempre rimasta terra di proprietà dello Stato. In questa scoperta di Niebuhr si ha a che fare con una distinzione affatto inessenziale, che esiste certo nei suoi pensieri ma non nella realtà⁵.

Nell'edizione Lasson le *Lezioni sulla filosofia della storia* contengono altri tre riferimenti a Niebuhr oltre a quelli appena presentati. Nell'illustrare le diverse maniere di trattare la storia Hegel introduce come terzo tipo della storia riflettente la storia critica, e osserva:

È da menzionare, poiché è in particolare la maniera come viene trattata la storia in Germania ai giorni nostri. Non è la storia vera e propria quella che viene esposta qui, ma una storia della storia, un giudizio sulle narrazioni storiche e una indagine sulla loro veridicità e credibilità. Così è scritta la *Römische Geschichte* di Niebuhr. La nota fuori dell'ordinario che vi si trova e deve propriamente trovarvisi, consiste nell'acume dello scrittore che acquista qualcosa al ribasso dalle varie tradizioni, non nei fatti. I Francesi hanno fornito in questo campo scoperte molto profonde e meditate. Tuttavia non hanno voluto far valere un simile procedimento critico per sé preso come un procedimento storico, ma hanno composto i loro giudizi in forma di trattazioni critiche. Da noi la cosiddetta più alta critica si è impadronita come della filologia in genere così anche dei libri di storia, nei quali, abbandonando il terreno della storia, vale a dire l'oculato studio storico, si è dato campo alle più arbitrarie immaginazioni e combinazioni. Questa più alta critica ha poi dovuto concedere l'autorizzazione a dar adito a tutti i possibili aborti antistorici di una vana immaginazione. Ecco l'altra maniera di portare il presente nel passato: mettere invenzioni soggettive al posto di dati storici — invenzioni che tanto più passano per eccellenti quanto più miseri sono i fatterelli sui quali si basano, e quanto più esse contraddicono i risultati più certi nella storia⁶.

Vale la pena notare che solo differenze marginali intercorrono fra il testo appena citato e quello corrispondente del 1840⁷: l'unica di

⁵ *Ibid.*, XII, p. 367 s. (*ibid.*, III, p. 205).

⁶ *WG*, p. 175 s. (*ibid.*, I, p. 203 s.).

⁷ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 18 s.

rilievo è proprio il rinvio esplicito a Niebuhr. Il suo nome ricorre di nuovo a proposito del periodo monarchico di Roma:

Quanto alle notizie sui primi re romani, non vi è dato che non sia stato fatto oggetto di vivissime contestazioni da parte della critica. Difficilmente si perdona oggi a uno studente di ginnasio di credere ancora che Romolo sia realmente esistito; e tuttavia si è passato il limite, quando si è voluto negare ogni credibilità a tali notizie. In questi primordi non c'è invece assolutamente nulla di poetico, anche se Niebuhr congettura l'esistenza di un'epica romana primitiva. Nella storia romana non si trova un bel sostrato mitologico come in quella dei Greci, che nella loro intuizione spirituale avevano sempre presenti le forze della realtà fisica ed etica. Sin dai tempi più remoti si comincia con la massima precisione: si è in una sfera niente affatto poetica, come nelle notizie intorno alle centurie ecc., dove invece si esprime già l'estrema determinazione dell'intelletto⁸.

Per finire, una semplice citazione in nota; si polemizza ancora contro i filologi, « i quali, con quel che si dice acume, introducono nella storia elementi puramente aprioristici », e si precisa: « Come per esempio fa Niebuhr quando parla del regime sacerdotale nella storia di Roma; e così Müller nei suoi *Dorer* »⁹. Al fianco di Niebuhr compare ora Karl Otfried Müller, in riferimento alla seconda parte delle sue *Geschichten hellenischer Stämme und Städte* (1820-24), intitolata appunto *Die Dorer*; altri rilievi diretti contro questo lavoro si trovano nella sezione delle *Lezioni* dedicata al mondo greco¹⁰.

Tanto basta per le *Lezioni sulla filosofia della storia*. Ma ancora un testo contiene un riferimento così evidente a Niebuhr, da rendere inutile il nome; si tratta dell'annotazione al § 549 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ancora dove si parla di considerazione a priori della storia.

Una simile storiografia aprioristica è provenuta a volte da un lato dal quale meno la si dovrebbe attendere, principalmente da parte dei filologi, e in Germania più radicalmente che in Francia e in Inghilterra, dove la storiografia si è depurata fino ad assumere un carattere più solido e maturo. Escogitare trovate come quella di una condizione e di un popolo delle origini, che si sarebbe trovato in possesso della vera conoscenza di Dio e di tutte le scienze; di popoli sacerdotali, e in special modo per esempio di una poesia epica romana, la quale sarebbe stata la fonte delle notizie che passano per storiche circa la più antica storia di Roma ecc.: l'in-

⁸ *WG*, p. 687 s. (trad. it. cit., III, p. 193).

⁹ *Ibid.*, p. 8 (*ibid.*, I, p. 12).

¹⁰ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 322 (*ibid.*, III, p. 126 s.) e *WG*, p. 584 s. (*ibid.*, III, p. 71 s.).

venzione di simili trovate ha preso il posto delle ideazioni prammatizzanti di ragioni e nessi psicologici. E pare che in un'ampia cerchia si consideri come il requisito di una storiografia erudita e ricca di spirito, capace di attingere alle fonti, elucubrare proprio simili vacue rappresentazioni e combinarle sfacciatamente sulla base di una dotta spazzatura di remote circostanze esteriori, a dispetto della storia piú convalidata.

L'esistenza di una tradizione epica romana alla quale si sarebbero rifatti gli antichi annalisti per compilare i loro resoconti, è supposta proprio da Niebuhr, e tale congettura apparve presto come uno dei lati piú originali e discutibili della sua opera. Hegel la colloca sul medesimo piano delle teorie romantiche intorno all'esistenza di un popolo delle origini (*Urvolk*), dalla decadenza del quale avrebbe preso le mosse la storia del genere umano: teoria a giudizio di Hegel inutile e assurda¹¹ (si pensi solo a Fichte nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, a Friedrich Schlegel in *Über Sprache und Weisheit der Indier*, a Schelling nello scritto su *Filosofia e religione*). La svalutazione della storiografia tedesca a vantaggio di quella inglese e francese, il ribaltamento dell'accusa spesso rivolta alla filosofia della storia di procedere aprioristicamente, sono elementi riscontrati anche nei testi citati in precedenza. In sede di riepilogo si può quindi concludere: Hegel muove alla *Römische Geschichte* di Niebuhr una critica complessiva, qualificandola non come una storia di Roma, ma una storia della storia di Roma — carattere foriero di ulteriori fraintendimenti e arbitrii da parte dello storico. Inoltre motiva le sue accuse con il riferimento a due punti di capitale importanza nell'impianto dell'opera di Niebuhr: la teoria sulla poesia epica romana primitiva come fonte per gli annalisti, e la spiegazione della vera natura delle leggi agrarie. E proprio da quest'ultima prenderà le mosse l'indagine seguente.

Per il giudizio invece di Niebuhr su Hegel testimonia l'epistolario dello storico. Le traduzioni inglese, francese, olandese imminente, forse anche italiana sono la prova migliore del successo della *Römische Geschichte*, scrive Niebuhr al principe ereditario, il futuro Federico Guglielmo IV, il giorno di capodanno del 1828: « Solo il prediletto di un alto ministero preposto alla nostra cura ha definito questa storia *un libro senza idee*, certo ricevendo in cambio sorrisi condiscendenti »

¹¹ Ad es. *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 79 ss. (*ibid.*, I, p. 161 ss.) e soprattutto XII, p. 22 s. (*ibid.*, I, p. 10), dove si ritrova la stessa polemica svolta nell'*Enciclopedia*.

(*An den Kronprinzen*, 1/1/1828, NB², III, p. 242). Il successivo sprezzante accenno a Gans e alla sua ostilità per Savigny rivela che è il diverso schieramento accademico a dividere irrimediabilmente Niebuhr, che tiene lezione a Bonn ma è da sempre in amicizia con Savigny e per lunghi anni è stato funzionario prussiano, da Hegel, approvato a Berlino su invito del ministro Altenstein; le ragioni delle critiche hegeliane sarebbero dunque esclusivamente politiche. Gli hegeliani formano una banda, una scolastica (*An Bunsen*, 29/12-1828, *ibid.*, III, p. 416 s.), e una metaforica arca santa suggella il patto di Altenstein con Hegel e Gans a spese di Savigny (*An den Kronprinzen*, 28/12/1828, *ibid.*, III, p. 411); il ministero sorveglia come un sinedrio sulla purezza della Gerusalemme hegeliana e impedirà la chiamata a Berlino di Classen, allievo di Niebuhr e Hermann (*al medesimo*, 3/4/1830, *ibid.*, III, p. 544). E non si tratta di pura e semplice battaglia culturale fra partito dei filosofi e dei filologi, sebbene Niebuhr sospetti Hegel di voler distruggere la filologia (*An Savigny*, 12/8/1825, *ibid.*, II, p. 419); in primo luogo perché è difficile collocare Niebuhr in un ipotetico partito dei filologi (nulla ha a che spartire con la scuola sassone, ovvero di Gottfried Hermann, *An Blubme*, 24/3/1825, *ibid.*, II, p. 381; e formula aspri giudizi su Karl Otfried Müller, *An Dahlmann*, 29/12/1829, *ibid.*, III, p. 503 e *An Wilhelm von Humboldt*, 15/6/1830, *ibid.*, III, p. 576), e in secondo luogo perché espressioni quali « arca santa », « sinedrio », « Gerusalemme », certo allusive alle origini ebraiche di Gans, fanno pensare soprattutto a una fazione politica e religiosa. A Niebuhr Hegel appare capo di un'accolita dove sono ben rappresentati ebrei e cattolici (tra i comparati di Hegel si segnala infatti Windischmann, *An seine Frau*, 15/8/1825, *ibid.*, II, p. 425; degna di nota l'osservazione sui cattolici renani, appena annesi alla Prussia, che si dividono in liberi pensatori e giacobini da un lato, bigotti dall'altro, *An Dore Hensler*, 29/10/1823, *ibid.*, II, p. 119), inserita in intrighi politici che si estendono fin sul Belgio e la Renania, dove i suoi emissari oggi sono i preti e i gesuiti, in altre circostanze potrebbero essere i rivoluzionari (*An Bunsen*, 31/8/1825, *ibid.*, II, p. 436).

Nessuna pretesa di ricostruire i complessi rapporti politici, culturali, personali che affiorano da queste lettere (molto schematicamente si possono opporre Hegel e Altenstein a Savigny e al principe Federico Guglielmo): l'immagine di Hegel oscilla curiosamente fra quella di unico screditato avversario e di potente tessitore di intrighi in una Prussia avviata a decadenza precoce e sempre più lontana da quella per cui Niebuhr si è prodigato. La conoscenza del pensiero hegeliano è approssimativa (Niebuhr non ama la filosofia speculativa), come documenta questa sintesi, peraltro significativa, della posizione di Hegel rispetto al cristianesimo, come andrebbe diffondendola Victor Cousin: « Il cristianesimo avrebbe incominciato a formarsi da tempi antichissimi, ma l'ebraismo non sarebbe la sua fonte storica; Cristo stesso ben poco avrebbe saputo del cristianesimo: esso sarebbe giunto a compimento nel settimo secolo e nei successivi: la Riforma sarebbe affatto distorta nel voler ritornare ai primi secoli, quando la religione non era ancora matura » (*An seine Frau*, 21/3/1825, *ibid.*, II, p. 373); il tutto naturalmente torna comodo ai cattolici. Lo stravolgimento di Hegel, pur senza escludere responsabilità di Cousin, è evidente; analoga prevenzione deve senza dubbio trovarsi anche negli attacchi hegeliani a Niebuhr: nondimeno si cercherà di mostrare che essi obbediscono a esigenze interne al pensiero del filosofo, non sono meramente

strumentali, come appaiono allo storico. Rimane indiscutibile che è la posizione assunta da Hegel a Berlino, soprattutto nei confronti di Savigny, a impedire ogni intesa con Niebuhr. Non era stato così all'epoca dell'unico incontro fra i due nel 1816, quando Niebuhr promise di interessarsi per la nomina di Hegel, allora ancora fuori dall'università, a Berlino (accenni nelle lettere di Hegel a Boisserée e a von Schuckmann, *HB*, II, pp. 282 e 292 [*Epistolario 1808-1818*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1988, pp. 330 e 344] e in K. Rosenkranz, *Hegel's Leben*, Berlin 1844, p. 297 s. [*Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Milano 1974, p. 314 s.]). Ecco il resoconto di Niebuhr in una lettera a Nicolovius dell'agosto 1816: « A Hegel è giunto all'orecchio che si parlerebbe di chiamarlo a Berlino, ma non gli è pervenuto nulla di ufficiale; egli desidera venire e più di ogni altra cosa mutare la propria condizione, infatti le incombenze di cui è sovraccarico gli sono divenute alla lunga insopportabili [il riferimento è al rettorato nel liceo-ginnasio di Norimberga]. È sicuro il discorso di un cambiamento per lui: se a Erlangen, come si dice, da lui stesso non l'ho sentito; ma mi ha detto di doversi decidere al più tardi nel giro di tre settimane. Perciò Le scrivo prima ancora della nostra partenza, affinché non lo si lasci andare, se si ha intenzione di chiamarlo. Personalmente mi è piaciuto davvero molto » (*An Nicolovius*, 4/8/1816, *NB*², I, p. 54). Una simpatia che evidentemente non resistette alla prova dei fatti.

Nondimeno proprio gli hegeliani « *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* » ospiteranno nel 1830 una lusinghiera recensione alla terza edizione del primo volume della *Römische Geschichte* da parte del filologo Goettling. Oltre all'elogio complessivo e al riconoscimento di cautela nelle deduzioni etimologiche, assenza di opinioni precostituite, scoperta dell'origine dei plebei e ricostruzione esemplare della costituzione serviana, un merito nient'affatto trascurabile è attribuito allo storico dalle colonne della rivista diretta da Hegel: aver mostrato più di ogni altro « che la critica non è un elemento puramente distruttivo della storia vera e propria, ma anche creativo, costruttivo, capace di riprodurre fatti, se al talento critico si associa qui un modo di sentire virilmente nobile, che scopre ed evidenzia con amore e con cura i fattori di sviluppo etico e politico » (« *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* », n. 38-40, 1830, p. 320).

PARTE PRIMA

LEGGI AGRARIE E TEORIA DEL POSSESSO
E DELLA PROPRIETÀ

CAPITOLO I
NATURA DELL'AGER PUBLICUS IN NIEBUHR

1. - *Leggi agrarie e proprietà privata: Niebuhr contro Machiavelli e Montesquieu.*

L'interesse per la legislazione agraria romana risale agli studi storici giovanili di Niebuhr; Momigliano cita in particolare una memoria *Zur Geschichte der römischen Ländereien* (1804-5), che giace non ancora pubblicata nel *Nachlass* di Niebuhr presso l'Accademia di Berlino¹. Ma l'indagine sulle leggi agrarie è centrale anche nelle opere a stampa. Momigliano stesso osserva in proposito: « Alla propria teoria sull'*ager publicus* Niebuhr dava ancora più tardi il valore di un'esperienza quasi religiosa. Nell'offrire a Goethe i primi volumi della sua *Storia Romana* nel 1812 raccomandava alla sua attenzione la sezione sull'*ager publicus* come la più importante del suo lavoro »². L'affermazione è confermata dalle parole che aprono l'appendice alla seconda edizione del secondo volume della *Römische Geschichte*, dal titolo *Über die römische Eintheilung des Landseigenthums, und die Limitation* (l'appendice corrispondente nella prima edizione si intitolava invece *Über die Agrimensoren*, ma il soggetto è lo stesso: uno studio dei modi di misurazione e spartizione del terreno in uso presso i Romani, condotto sulla base dei testi dei *gromatici*, gli agrimensori latini). Nella nota iniziale si dice infatti: « La trattazione *Über das agrarische Recht* nella prima edizione di questo volume conteneva l'intera estensione delle ricerche che per prime e a poco a poco mi hanno condotto

¹ *Niebuhr e l'India*, p. 159 s.

² *Ibid.*, p. 160.

a partire dalla cerchia loro propria fino alla critica della storia romana »³. La loro importanza e, di conseguenza, la loro ampiezza hanno rischiato di alterare le proporzioni dell'opera, che la seconda edizione si è imposta invece di ristabilire.

Niebuhr dichiara apertamente che tutta la sua indagine su Roma antica è nata dai suoi studi sulle leggi agrarie, la comprensione delle quali gli ha permesso una ricostruzione complessiva della società romana delle origini. Una simile centralità della questione agraria rendeva persino problematica la sua collocazione ed estensione all'interno dell'opera. Nella prima edizione infatti era la lotta intorno alle leggi Licinie-Sestie (375-67 a. C.) a offrire l'occasione per svolgere appieno l'argomento; occasione tanto più propizia, ove si consideri che quelle leggi non riguardavano solo la riforma agraria, ma anche l'elezione di consoli plebei, la cancellazione almeno parziale dei debiti, l'accesso per la plebe a incarichi sacerdotali (custodia dei Libri Sibillini). Niebuhr poteva quindi collegare la sua interpretazione dell'*ager publicus* ai diversi aspetti dello scontro fra patrizi e plebei, i due partiti identificati proprio sulla base della loro differente relazione alla proprietà fondiaria. L'accresciuta mole della seconda edizione destinava invece la trattazione delle leggi Licinie-Sestie al terzo volume; ma non era possibile rinviare così innanzi la disamina del tema portante dell'opera. Ecco quindi la decisione di affrontarlo in corrispondenza del primo tentativo di legge agraria, quello del console Spurio Cassio (486 a. C.), salvo riprenderlo in seguito. Tale procedimento, se da un lato toglieva la temuta sproporzione fra la sezione dedicata all'*ager publicus* e il resto della materia trattata nel volume, dall'altro procurava la perdita della compattezza caratteristica della prima edizione; senza contare l'ulteriore sproporzione fra lo svolgimento di un soggetto così importante e l'occasione in sé poco rilevante fornita dal progetto di legge di Spurio Cassio, mai attuato e tramontato precocemente con la morte del promotore. È significativo che proprio questo fosse il pensiero di Niebuhr nel 1812, quando differiva l'esposizione del diritto agrario, ovvero del possesso dei terreni demaniali e della proprietà delle terre date in assegnazione, « fino all'epoca della legge Licinia, la fonte di tutte le successive leggi agrarie: per la comprensione della legge cassiana, la più

³ RG², II, p. 694 nota 1.

antica di esse, può bastare rilevare di passaggio e portare a chiarezza alcuni punti capitali »⁴.

Detto delle difficoltà nella disposizione dell'argomento, si tratta ora di capire come mai esso fosse così decisivo. La prima osservazione in merito è che Niebuhr sapeva di dover fare i conti con una lunga tradizione di deformazioni e fraintendimenti su questo tema, al punto che « fino a non molto tempo fa, in ogni lavoro non scritto esclusivamente per gli studiosi di filologia, sarebbe stato necessario provare con grande cura, al fine di evitare le più terribili interpretazioni sbagliate, che le leggi agrarie dei tribuni non avevano a oggetto la proprietà terriera ». Così introduce la questione la prima edizione della *Römische Geschichte*; peraltro

adesso invece note narrazioni dei moti graccani, composte sulla base di Appiano e Plutarco, ci permettono di presupporre come già convenuto che nessuna legge agraria tribunizia lese tale sacro diritto: tuttavia è in sé importante osservare come due grandi pensatori in materia di storia romana abbiano concepito quella falsa e orribile opinione. Noi non desideriamo condividere la loro temerarietà di assistere con approvazione, in nome della presunta salute pubblica, a un delitto compiuto con sfrontatezza; forse però essa è perdonabile: nell'uno perché vissuto in una repubblica sconvolta incessantemente da secoli e abituata a ogni malattia del diritto formale; nell'altro perché visse in un'epoca nauseata dalla propria quiete, ignara di rivoluzioni da intere generazioni, ma che alle rivoluzioni anelava come a una droga. Ma anche il più grande spirito porta impressa la forma e la malattia del suo tempo⁵.

Il riferimento è a Machiavelli e Montesquieu, accomunati dalla convinzione che le leggi agrarie avessero per fine il ristabilimento dell'uguaglianza dei cittadini nella proprietà privata della terra, uguaglianza già istituita da Romolo secondo Dionigi di Alicarnasso (*Antichità romane*, II, 7, 4), ma progressivamente venuta meno nei secoli successivi. Entrambi gli autori scorgono in quella parità le ragioni della forza degli Stati antichi e nell'avanzare della disuguaglianza quelle della loro rovina. In particolare Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (I, 37) espone la celebre tesi sulla « contenzione della legge

⁴ RG¹, I, p. 450.

⁵ *Ibid.*, II, p. 349 s.; peraltro Niebuhr prosegue osservando come anche « l'affermazione che tutte le leggi agrarie riguardavano soltanto l'*ager publicus* (...) è infruttuosa senza ulteriore svolgimento (...) Invano si cercano lumi nel diritto romano; si scoprono a mala pena alcune relazioni: nessun civilista ha spiegato questo argomento ».

agraria » come causa della distruzione della repubblica ma al tempo stesso della sua conservazione durata così a lungo. Se essa « penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta, per avventura, molto piú tosto in servitù, quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili ». Per Montesquieu valgono le *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*: « I fondatori delle repubbliche antiche avevano diviso le terre in parti eguali: soltanto ciò — una società ben regolata — rendeva potente un popolo e consentiva anche la formazione di un buon esercito, perché ciascuno aveva eguale interesse — e per di piú molto grande — a difendere la patria ». Quando avidità di alcuni e prodigalità di altri ebbero alterato irrimediabilmente la condizione di partenza, ai cittadini e soldati di un tempo si sostituirono produttori e consumatori di beni di lusso, la proprietà terriera decadde a fonte di sostentamento per gli schiavi e artigiani destinati a soddisfare i bisogni voluttuari dei ricchi. Leggi come le agrarie romane o le spartane di Agide e Cleomene (250-222 a. C.) dovevano arrestare e invertire questo processo di corruzione e decadenza politica e militare. « Fu la divisione delle terre in parti uguali che rese Roma capace di uscire ben presto dalla sua bassa condizione, il che si vide bene quando essa si corruppe »⁶. Analogamente nello *Spirito delle leggi* uguaglianza e dimensioni ridotte della proprietà fondiaria appaiono caratteristiche dei governi democratici, sebbene le leggi agrarie anche qui non siano consigliabili in tutte le circostanze. Senz'altro controproducenti sono poi nei governi aristocratici, dove la ricchezza dei nobili va moderata solo con provvedimenti saggi e insensibili⁷.

Ai nomi di Machiavelli e Montesquieu nella seconda edizione della *Römische Geschichte* si aggiungono quelli degli eruditi Sigonio e Manuzio, di Hooke (*The Roman History from the building of Rome to the ruin of the Commonwealth*, 1738), di Beaufort (*Sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*, 1738) e di Ferguson (*History of the progress and the termination of the Roman republic*,

⁶ *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in C. L. Montesquieu, *Oeuvres Complètes*, par R. Caillois, Paris 1949-51, vol. II, p. 81 s. (*Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, trad. it. M. Mori, Torino 1980, p. 15 ss.).

⁷ *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres*, cit., II, pp. 276, 279, 281 e 287 (*Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Torino 1965, I, pp. 118, 122, 124 e 131).

1783)⁸. Tutti sono accomunati dal medesimo errore: aver creduto che le leggi agrarie romane vertessero sulla proprietà privata del suolo. Esse riguardano invece esclusivamente l'*ager publicus*, la terra di proprietà dello Stato assegnata in uso, mai ceduta, a privati cittadini. Si è visto altresì che Niebuhr non si presenta come un assoluto innovatore in proposito; lavori recenti sui moti graccani gli paiono aver colto la natura del problema. È un tema sul quale si ritornerà più avanti, già anticipato nel testo hegeliano dal riferimento a Hegewisch (cfr. introduzione, nota 5). Ma non si è fatta ancora luce a sufficienza: soprattutto in sede di definizione giuridica dei rapporti agrari mancano studi specifici di civilisti versati nel diritto romano. La difficoltà principale è data dall'oscurità e contraddittorietà delle fonti, soprattutto — nota Momigliano — Appiano e Plutarco:

Come riconciliare Appiano, che affermava che le terre pubbliche erano state date ai privati per una percentuale fissa dei prodotti, con Plutarco, nella vita dei Gracchi, per cui i ricchi si procuravano l'agro pubblico offrendo all'incanto un affitto maggiore di quello che i poveri potevano pagare⁹?

In altri termini: come avvenivano le assegnazioni di *ager publicus*? Come accadde che si verificarono sperequazioni tali da richiedere l'intervento del legislatore?

2. - Il modello dell'organizzazione asiatica della terra comune.

Appiano (*Guerre civili*, I, 7) afferma:

Del terreno volta a volta da loro conquistato i Romani dividevano subito fra i coloni dedotti la parte coltivata, o la vendevano, oppure l'affittavano; la parte che in seguito alla guerra era allora incolta, ed era la maggiore, non avevano tempo di assegnarla in lotti, onde permettevano con un editto che la coltivasse nel frattempo chi voleva, dietro pagamento di un canone sui prodotti annui, un decimo per le seminagioni e un quinto per le culture arboree. Veniva stabilito un canone anche per gli allevatori, tanto del bestiame grosso quanto del minuto.

Accadde così che

i ricchi, occupata la maggior parte della terra indivisa e resi sicuri col passar del tempo che nessuno più l'avrebbe loro tolta, compravano con la persuasione o pren-

⁸ RG², II, p. 147.

⁹ Niebuhr e l'India, p. 164.

devano con la forza le altre piccole proprietà di poveri loro vicine, così da coltivare estesi latifondi al posto di semplici poderi.

Plutarco invece (*Vita di Tiberio Gracco*, 8, 1-3):

Del terreno che i Romani toglievano ai vicini con la guerra, una parte veniva venduta, l'altra era resa di pubblica proprietà e divisa tra i cittadini poveri e privi di altre risorse, dietro pagamento di un modico affitto all'erario. Ma i ricchi cominciarono a offrire per queste terre affitti maggiori, cacciandone via i poveri. Perciò venne stabilito per legge che nessuno potesse possedere più di cinquecento pletri di terra, e per breve periodo questo provvedimento valse a contenere l'avidità dei ricchi, permettendo ai poveri di continuare a occupare i lotti loro assegnati e presi in conduzione fin da principio. Più tardi però i ricchi riuscirono ugualmente, attraverso dei prestanome, a trasferire a se stessi la conduzione dei lotti, e col tempo finirono per detenere apertamente, in nome proprio, la maggior parte del terreno pubblico.

Appiano parla di libera occupazione da parte del primo venuto dietro pagamento di una decima; Plutarco di assegnazione in appalto a colui che offre di pagare l'affitto più alto. Secondo Niebuhr la diffusione del sistema degli appalti nell'amministrazione romana e la nozione di proprietà statale del suolo, inseparabile dal termine *ager publicus*, hanno spinto i moderni, forti dell'esempio degli Stati attuali, a seguire Plutarco nell'idea che la repubblica appaltasse il demanio. Ma

la nullità della notizia di Plutarco risulta già solo dal suo esame, del quale è a mala pena degna l'ignoranza di un sofista greco. Sappiamo con certezza almeno questo, che l'assegnazione di terra della comunità era stabilita in cambio di una certa quota del raccolto: così che il suo rendimento, tenuto conto della fertilità e dei prezzi dei cereali nell'arco di cinque anni, poteva senz'altro essere oggetto di speculazione e di messa all'asta, ma in nessun modo l'assegnazione stessa¹⁰.

Se si fosse trattato di appalto del terreno stesso, e non di imposte riscosse da privati che anticipavano all'erario la decima fissata per il contadino per poi rifarsi su quest'ultimo, ben difficilmente un latifondista avrebbe avuto interesse a sborsare per un piccolo appezzamento la stessa cifra offerta da un contadino che in quella terra vedeva l'unica fonte di sostentamento. Dunque per questa via sarebbe difficile spiegare la progressiva esclusione dei piccoli coltivatori dall'accesso all'*ager publicus*. E se Appiano parla anche di affitto quinquennale di territori del nemico trasformati in demanio romano, è da supporre che si trattasse

¹⁰ RG¹, II, p. 354.

di una concessione agli antichi proprietari sconfitti, e non di assegnazione a cittadini romani. Anche le informazioni di Polibio (*Storie*, VI, 17, 2-4) e Dionigi (*Antichità romane*, VIII, 73, 2-3 e 76, 1-2) sono fonte di confusioni sia circa l'oggetto appaltato (suolo o imposte) sia circa la natura dell'assegnazione (affitto o appalto); né occorre stupirsi, poiché si è di fronte a « un istituto non meno estraneo ai Greci che a noi »¹¹.

Tutti gli storici greci hanno mancato la comprensione di un istituto tipicamente romano come l'*ager publicus*: Plutarco crede fosse messo all'incanto tra i fittavoli, Appiano parla indifferentemente di affitto e di libera occupazione, Polibio è impreciso, Dionigi di Alicarnasso confonde una particolare disposizione del senato con la regola generale. La polemica contro la loro superficialità è ricorrente in Niebuhr; il distacco dalle cose romane non ne fa interpreti più lungimiranti, ma li predispone alla confusione. Hegel nota questo aspetto e ne fa oggetto di una critica alla coerenza dello storico suo contemporaneo (cfr. introduzione, nota 5)): in fin dei conti è proprio dal vaglio delle loro testimonianze che Niebuhr formula la sua teoria, senza poter operare paralleli con autori romani. Dal confronto degli storici greci Niebuhr ha concluso che l'*ager publicus* non veniva affittato, ma lasciato in possesso al primo occupante, il quale poteva trasmetterlo ai figli o alienarlo a un terzo, senza che per questo il terreno cessasse di essere proprietà statale, revocabile da parte della repubblica. Oggetto di appalto pertanto non era il suolo stesso, come vuole Plutarco, ma la tassa da pagare sul suo ricavato, della quale Appiano specifica l'entità senza dire che veniva appaltata, proprio come accadeva per i dazi portuali, ai quali si riferisce Polibio.

Questo è un esempio tra i più felici di esercizio della critica delle fonti da parte di Niebuhr. È caratteristico del suo modo di procedere questo riscrivere le fonti, non limitarsi a ordinare e confrontare i fatti talora contrastanti riferiti da Appiano, Plutarco, Polibio e Dionigi, ma riportare coerenza tra le fonti mediante la loro combinazione, che non ha solo il compito di mostrare come si sia potuta formare una tradizione più o meno attendibile, ma di presentare direttamente i fatti storici reali a dispetto dei travisamenti commessi dagli antichi; dove il criterio di realtà è dato unicamente dalla coerenza introdotta nelle fonti

¹¹ *Ibid.*, II, p. 356.

opportunamente restaurate. A Niebuhr occorre ormai solo spiegare l'origine della confusione in cui sono caduti gli storici greci, e lo fa

sulla base di un uso linguistico poco conosciuto. Cicerone (*Actio in C. Verrem secunda*, 6, 12-13) dice delle città siciliane, la terra delle quali, sebbene passata a Roma, era concessa loro nuovamente, che la terra sarebbe stata appaltata dai censori. Il suolo stesso qui non poteva essere oggetto dell'appalto, visto che si trattava di una restituzione. Dunque lo era soltanto la spettanza dello Stato sul ricavato: e *agrum Campanum fruendum locare* è equivalente a *fructus agri Campani locare* o *vendere*¹².

Questo è l'uso linguistico fuorviante al quale si riferisce Niebuhr: l'equivalenza nel linguaggio tecnico delle espressioni *agrum fruendum locare* e *fructus agri locare*. Chi non la comprende pensa che la prima delle due denoti la *locatio* del campo stesso. Naturalmente per capire sino in fondo tutta la soluzione di Niebuhr bisogna ricordare che l'amministrazione pubblica romana ricorreva abitualmente al sistema dell'appalto delle imposte; cittadini abbienti garantivano allo Stato un ammontare fisso dei dazi esatti sull'uso di beni pubblici, ricevendone in cambio la possibilità di riscuotere dagli utenti e incamerare le tasse pagate. Lo Stato si procurava così ogni anno un introito sicuro, senza affrontare i rischi e le spese legati all'istituzione di un complesso apparato fiscale; gli appaltatori potevano riscuotere somme molto più elevate di quella versata allo Stato. La prima originalità di Niebuhr sta nell'aver riconosciuto l'applicazione di questa procedura anche al caso delle decime esatte sul possesso di *ager publicus*.

Una sorta di memoria inserita nella seconda edizione della *Römische Geschichte* spiega come Niebuhr è giunto al risultato. Se le leggi agrarie non toccano la proprietà privata e se oggetto di appalto (non affitto) sono le decime sul raccolto e non il suolo pubblico, resta da

¹² *Ibid.*, II, p. 357 s.; come Niebuhr concepisse il proprio ruolo di storico e critico delle fonti rivela a sufficienza l'epistolario: « Quanto desidero sarebbe scrivere la storia così che essa divenga come un'opera antica rimasta sconosciuta: concordante con le esistenti, ma più ricca e tale da offrire ciò che in esse invece non abbiamo » (*An Savigny*, 23/11/1823, NB², II, p. 128). E due anni dopo: « Ho scritto non come un erudito, ma come se mi fosse dischiusa una tradizione sconosciuta su quegli avvenimenti: credo che quanto finora è stato relegato nelle scuole, sarà letto come una viva storia dei giorni nostri, con la stessa passione con cui io l'ho scritta » (*An Perthes*, 18/11/1825, *ibid.*, II, p. 452). La storia critica deve produrre da fonti note una realtà storica nuova, quale avrebbe potuto serbarci una tradizione veridica andata perduta. Per Hegel l'esito è una « storia della storia » (cfr. introduzione, nota 6).

definire l'istituto giuridico che presiedeva all'assegnazione di *ager publicus*. Si tratta del possesso, concetto

al quale per lunghi anni ho dubitato di ricavare un senso: e forse non ci sarei mai arrivato, se non mi fossi imbattuto in un'immagine vivente della *possessio* romana, del *vectigal* romano, e del suo appalto, nei rapporti del possesso fondiario e delle tasse sui fondi in India. In India il signore della regione è l'unico proprietario del suolo: se gli va, può riprendere i campi che il *ryot* ha in cura; tuttavia quest'ultimo li trasmette in eredità e li aliena: e versa una parte determinata, maggiore o minore, dei frutti del raccolto; lo Stato appalta o vende questi frutti agli *zemindar*, nei limiti in cui non ha concesso per sempre quelli di una contrada o di un appezzamento a santuari e fondazioni pie, oppure a congiunti e servitori per la durata della loro vita. Quel rapporto non è proprio solo dell'India, ma se ne trovano tracce per tutta l'Asia; nell'antichità esso vi è esistito diffusamente nei tratti più caratteristici¹³.

Seguono gli esempi dell'Egitto, dove il faraone era l'unico proprietario terriero e i guerrieri erano esentati dalle tasse; dei tetrarchi in Siria, veri e propri *zemindar* che avevano usurpato il titolo di principe, analogamente a quelli del Bengala: usurpazione quest'ultima legittimata dagli Inglesi sotto il marchese Cornwallis, autore di « uno degli errori più infelici che mai abbia arrecato corruzione a un paese », pur con le migliori intenzioni da parte del governo. Infatti, sebbene privi di un potere diretto, gli *zemindar* bengalesi vennero riconosciuti proprietari esclusivi del suolo. « Tanto poco il diritto agrario dei Romani è da considerare peculiare solo a loro; anzi esso è comune senza dubbio a tutti i popoli italici, e il suo concetto in certa misura si è diffuso anche fuori della penisola: tanto meno la concordanza è da reputare casuale, sorprendente ». Il rapporto fra principe, *zemindar* e *ryot* in India è analogo a quello fra Stato, appaltatore e piccolo contadino sull'*ager publicus* romano. Il diritto agrario romano non appare più un caso isolato, ma è comune all'Italia e all'Oriente; gli storici greci non lo comprendevano perché, a dispetto della sua generalità, non si tratterebbe di un'istituzione ellenica. Si affaccia qui una tendenza significativa: allentare i legami fra storia greca e romana, alla ricerca di un contatto diretto tra Oriente e Roma, senza la mediazione dei Greci. A tale tendenza non è certo estraneo un dato biografico, come

¹³ RG², II, p. 151 s.; ma già nella prima edizione è presente, sebbene meno esaustivo, il riferimento all'organizzazione orientale della proprietà terriera: « In India, come di fatto in tutta l'Asia e nell'antico Egitto, tutta la proprietà terriera porta il carattere dell'*ager publicus* romano » (RG¹, II, p. 352).

rileva Momigliano: Carsten Niebuhr, padre dello storico, con la sua spedizione del 1761-66 in Arabia, India e Persia, dove raggiunse Persepoli e le rovine di Babilonia, fu un pioniere degli studi orientalistici, fonte familiare a Gibbon, ispiratore di uno studio comparato delle civiltà classiche e orientali, antiche e contemporanee¹⁴. Il figlio inoltre era a conoscenza della *Inquiry into the nature of the Zemindary Tenures in the Landed Property of Bengal* di James Grant (1790, poi 1791), funzionario della Compagnia delle Indie, che nello *zemindar* aveva riconosciuto un intermediario fra lo Stato proprietario e i contadini, trasformatosi in seguito in effettivo possessore del suolo¹⁵.

3. - *L'ager publicus e i suoi istituti giuridici: possessio e interdetti.*

La soluzione adottata dagli Inglesi a proposito degli *zemindar* non godeva dell'approvazione di Niebuhr, che vi riconosceva una lesione dei diritti dei contadini forse analoga a quella patita dai loro corrispettivi romani. È del resto tipico di Niebuhr ricercare le tracce di istituzioni e tradizioni classiche in sopravvivenze presenti. Le civiltà orientali contemporanee dovevano apparirgli preziose miniere di informazioni in tal senso. Ma per comprendere i risvolti giuridici del sistema agrario romano occorre a Niebuhr un concetto adeguato: quello di possesso. Il motivo è già emerso: è necessaria una nozione che ammetta alienabilità ed ereditarietà di un bene senza contemplarne la proprietà; evidentemente non è il caso dell'affitto.

Possesso (*Besitz*) e possessore (*Besitzer*) sono espressioni peculiari e ripetute innumerevoli volte per i poteri compresi nel demanio, ricorrono in tutte le trattazioni delle leggi agrarie; e coloro che occupavano il proprio possesso non ne erano né proprietari né affittuari: e ci si riferisce sempre a un possesso pluriennale,

¹⁴ *Niebuhr e l'India*, p. 157; al punto che il figlio istituiva un'esplicita corrispondenza fra la propria indagine storica e l'attività di esploratore del padre: « So di aver visto giusto, e prove e spiegazioni più rigorose ne ho trovate molte, di cui gli altri non sanno nulla: sono così certo del fatto mio quanto lo sarebbe stato mio padre intorno a ciò che egli stesso aveva veduto in Arabia, se qualcuno l'avesse contestato su dati di fatto » (*An Dore Hensler*, 28/10/1820, NB², I, p. 579).

¹⁵ *Ibid.*, p. 169; Momigliano spiega: *zamindar* è parola di origine persiana, che significa semplicemente « possessore di terra ». Gli Inglesi dovevano decidere se riconoscerlo come mero responsabile della raccolta locale dei tributi, come signore feudale vassallo del monarca, o come effettivo proprietario del suolo. Si trattava insomma di stabilire che fare delle comunità di villaggio (*ibid.*, p. 165).

ereditato o acquistato. Ogni potere si chiama *praedium*; ma soltanto quello la proprietà (*Eigenthum*) del quale appartiene al possessore (*Besitzer*), si chiama, in riferimento a lui, *ager*; ciò che noi abbiamo in possesso (*Besitz*), ma che non è e non può essere nostra proprietà (*Eigenthum*), prende il nome di *possessio*. Così dice Iavoleno¹⁶ [*Pandette*, L, 16, 115].

Anche la definizione del possesso in Festo (*De significatione verborum*, Lindsay 277, *possessiones*) conferma la sua relazione alla terra pubblica, e per Elio Gallo (*ibid.*, 260, *possessio*) *possessio* indica l'uso dei fondi in antitesi a proprietà. La definizione è sottile, perché il possesso è pur sempre un elemento costitutivo della proprietà. Quando il possessore è anche proprietario, il suo terreno si chiama *ager*; se il possessore è diverso dal proprietario, *possessio*. Il termine tedesco *Besitz* ha tanto significato soggettivo (l'atto del possedere) quanto oggettivo (la cosa posseduta): i Romani distinguevano, *usus* e *possessio*.

Niebuhr lavora sulla base dei giuristi romani, i commentatori del *Corpus iuris civilis*, e raccoglie i passi che illuminano la sua veduta. « Il concetto di *ager publicus*, in quanto è una varietà del *Publicum*, ovvero della proprietà statale, deve venire svolto in maniera più generale a partire da quest'ultima. Proprietà statale è un bene la proprietà del quale appartiene all'insieme della comunità, mentre l'utilizzazione resta libera per ogni singolo cittadino »¹⁷. È curioso: stando a Niebuhr l'espressione *ager publicus* costituisce una *contradictio in adiecto*; *ager* implica la coincidenza di possesso e proprietà, che non può mai darsi nel caso del *Publicum*; né sarebbe più sensato parlare di *possessio publica*, dato che lo Stato è proprietario, non possessore del campo. Le distinzioni terminologiche di Niebuhr richiederebbero *praedium publicum*, ma evidentemente altro era l'uso linguistico invalso. Tre potevano essere le modalità della proprietà statale: o beni non concessi in uso ai cittadini, come i terreni conquistati lasciati in possesso precario ai legittimi proprietari di un tempo, privi di cittadinanza; o beni soggetti

¹⁶ RG¹, II, p. 358 ss.; in nota viene precisata la corrispondenza fra termini latini e tedeschi: *mancipium* sta per *Eigenthum*, *usus* per *Besitz* inteso soggettivamente, *possessio* per *Besitz* come cosa posseduta. La nomenclatura della proprietà fondiaria viene ulteriormente sviluppata nell'appendice al secondo volume della seconda edizione, dalla distinzione fra *ager* (*Mark*) e *terra* (*Land*), insieme del suolo romano e insieme di diverse regioni abitate da svariati popoli, a quelle fra *ager romanus* e *peregrinus*, *publicus* e *privatus*, *sacer* e *humani iuris*, agro pubblico *redditus* e *occupatus*, o *ex publico factus privatus*, *ager municipalis* (*vectigalis* o *privatus*), assegnazioni viritane e coloniche ecc. (RG², II, pp. 694-7).

¹⁷ *Ibid.*, II, p. 361.

a occupazione e uso da parte dei cittadini, gravati di tasse sul rendimento; o ancora eventualmente beni concessi in uso ed esenti da imposte. Il caso dell'*ager publicus* è il secondo, che contempla proprietà collettiva del suolo ma suo sfruttamento privato, esclusivo, previa occupazione e con rimborso alla comunità in forma di decime: « Coltivazione e pascolo, proprio in quanto comportano un uso esclusivo da parte di singoli individui, erano necessariamente soggetti alla consegna di una parte del guadagno alla comunità dello Stato »¹⁸. La necessità della tassazione discende da un ulteriore carattere giuridico del possesso: la sua esclusività, che esso ha in comune con la proprietà. A differenza di quest'ultima però il possesso non ammette usucapione e prescrizione:

Era una regola di fondo dell'antico diritto che usucapione nei confronti dello Stato romano fosse assolutamente impossibile. Naturale: poiché tutta la proprietà quiritaria derivava dallo Stato. Svariati esempi e accenni a come terreni del demanio venissero rivendicati allo Stato dopo lunga usurpazione, negli storici, negli agrimensori e nelle iscrizioni, dimostrano con quanto rigore tale principio giuridico sia stato fatto valere dai tempi più remoti fino alla censura di Vespasiano¹⁹.

« E in nessun caso il possesso sottratto a qualcuno da un altro poteva andare perduto per prescrizione, la quale concerneva solo la proprietà »²⁰. L'impossibilità dell'*usucapio* segue dal carattere di proprietà collettiva tipico dell'agro pubblico; lo Stato poteva imporre i suoi diritti quando meglio credeva, anche nei confronti di terre possedute ormai da generazioni dalla medesima famiglia. In caso di cessione di parte del demanio in forma di pubbliche assegnazioni, colonie, oppure in caso di vendita, la repubblica romana « agiva in maniera così giustificata come un principe il quale decide di suddividere o mettere in vendita fattorie che per diverse generazioni erano rimaste in affitto a una famiglia »²¹. Il danno arrecato al fittavolo è innegabile, specie se l'ipotesi di un simile cambiamento era ormai da considerarsi remota, ma il diritto è interamente dalla parte del proprietario. A pari titolo non potevano mai valere per definitivi i rapporti di possesso sull'*ager publicus* e fuori discussione è dunque la legittimità delle leggi agrarie.

¹⁸ *Ibid.*, II, p. 363.

¹⁹ *Ibid.*, II, p. 361.

²⁰ *Ibid.*, II, p. 373.

²¹ *Ibid.*, II, p. 367 s.

L'esclusione della prescrizione richiede invece di esaminare un altro aspetto della natura giuridica del possesso, ovvero la procedura giudiziaria indispensabile alla sua tutela contro terzi. Tolta la possibilità di rivalersi contro il potere irresistibile dello Stato, restava da garantire al privato il suo diritto esclusivo sul suolo pubblico da lui occupato per primo. Niebuhr spiega: « Ritengo non vi sia nulla di piú indubitabilmente certo che la relazione immediata e originaria degli interdetti possessorii a tale tipo di possesso »²². Niebuhr passa in rassegna la loro casistica²³: l'interdetto *de precario* tutela il legittimo possessore dalle pretese di eventuali beneficiarii di un suo subappalto del terreno. L'*uti possidetis* difendeva invece il possesso veramente continuativo ed ereditario, mentre *de vi* e *clam* proteggevano da espropriazione violenta o clandestina, facilitata dall'assenza di delimitazioni per i possessi di agro pubblico. Di tutti gli interdetti è dunque dimostrabile l'applicazione a tutela del possesso di terreni demaniali. Sono nati proprio a questo scopo ed è chiaro che escludono la prescrizione: poiché il possesso consiste solo nell'occupazione del suolo, una lunga assenza del titolare, magari impegnato in una campagna militare, sarebbe stata sufficiente a vanificare il suo diritto. La proprietà privata non correva un rischio simile, dato che era passibile di delimitazione; in proposito gli scrittori di età imperiale, quando ormai anche i terreni pubblici venivano delimitati, tendono ad associare le nozioni di *ager arcifinius*, senza confini, segnato solo da demarcazioni naturali o arbitrarie, e di limitazione per strisce e per blocchi (*per strigas et scamna*), che fu preferita a quella per centurie, tipica della proprietà privata, quando si vollero delimitare gli appezzamenti di *ager publicus*. Ma quest'ultimo, il piú notevole esempio di *ager arcifinius*, era in origine solo *occupatorius*, posseduto esclusivamente tramite occupazione: non aveva infatti senso tracciare i confini di possedimenti revocabili a ogni momento dallo Stato²⁴.

Procedendo nella sua indagine sulla natura delle leggi agrarie, Niebuhr dunque non solo ha mostrato che esse non vertevano sulla proprietà privata e come era possibile ai grandi latifondisti estendere il loro controllo su vaste porzioni di *ager publicus* attraverso il sistema

²² *Ibid.*, II, p. 370.

²³ *Ibid.*, II, p. 373.

²⁴ *Ibid.*, II, p. 381 s.

di appalto delle decime, ma si è addentrato nel diritto romano per ricavarne un concetto coerente di possesso, arrivando a formulare una spiegazione storica dell'istituto degli interdetti, e infine ha chiarito alcune distinzioni inerenti ai testi degli agrimensori (ai quali è dedicata in particolare la già citata appendice).

4. - *Patrizi e plebei di fronte alla legislazione agraria: le leggi Licinie-Sestie nella storia della repubblica.*

Ancora non basta: leggi agrarie, sistemi di imposizione fiscale, istituti giuridici, tecniche di delimitazione, si sono formati nel tempo; ma qual era la condizione originaria dell'*ager publicus*, e quale il suo rapporto con la proprietà privata del suolo? Il termine stesso « legge agraria » (*Ackergesetz*) è generale, richiede precisazioni caso per caso: « Legge agraria era il nome di ogni ordinanza legale avente a oggetto la terra comune; anche di quelle che istituivano colonie »²⁵. È dunque sbagliato pensare alla legge di Spurio Cassio come alla prima di tal nome: ogni provvedimento relativo alla terra comune, dalla suddivisione fra i cittadini del patrimonio dei re banditi all'istituzione di colonie o all'allontanamento degli antichi proprietari dai campi conquistati, era una *lex agraria*, come se ne ha un esempio già sotto Servio Tullio²⁶. Occorre dunque una storia delle leggi agrarie, che mostri come e perché si sono succedute in cinque secoli di storia romana; e soprattutto è necessario distinguere lo specifico significato delle leggi Licinie-Sestie rispetto alle graccane, che già per gli storiografi antichi formavano il riferimento quasi esclusivo. Per una comprensione adeguata è necessario affrontare la questione della divisione fra patrizi e plebei e assumere che i primi fossero in origine gli unici beneficiari dell'*ager publicus*:

Certamente vi fu un tempo in cui solo i patrizi erano la comunità sovrana di Roma e veri e propri cittadini della repubblica; altrettanto, a quel tempo apparteneva esclusivamente loro il diritto di godere della terra comune. Tale diritto continuò a valere quando si passò a soddisfare i plebei per mezzo di assegnazioni di terra in proprietà, e la sua durata sarebbe stata pienamente giustificata, se simili assegnazioni fossero state eseguite con onestà e tutti gli obblighi restanti, originari e assunti in seguito, adempiuti per intero. Perciò i giudizi espressi dallo

²⁵ *Ibid.*, II, p. 394.

²⁶ *RG*², II, p. 146.

storico [Livio, *Storia di Roma*, IV, 51 e Dionigi, *Antichità romane*, VIII, 69, 2] circa l'usurpazione violenta e contraria al diritto della terra comune da parte dei patrizi, sono del tutto falsi: sono rimproveri che toccano con piena ragione la nobiltà del settimo secolo, poiché essa, senza poter vantare le pretese di una classe separata da tempo immemorabile, si elevò sopra i suoi pari usurpandoli e sfruttò interamente anche la vittoria di Silla per le proprie ruberie²⁷.

Un conto è l'età dei Gracchi, quando una nobiltà basata sulla ricchezza e sull'esclusivo controllo *de facto* ma non *de iure* delle principali cariche pubbliche, possedeva arbitrariamente ampie distese di terra pubblica attraverso l'appalto delle decime e altre forme di sopraffazione. Un altro conto invece è l'età di Spurio Cassio o di Licinio Stolone, quando i patrizi godevano ancora dei privilegi di una classe separata, discendente dagli antichi fondatori di Roma, ivi compreso lo sfruttamento esclusivo dell'*ager publicus*. Livio, storico dell'età augustea, sovrappone erroneamente il quadro più recente a quello più antico, confonde la nuova nobiltà, di origine non solo patrizia ma anche plebea, con il vecchio patriziato.

In realtà il diritto agrario romano delle origini contemplava una netta distinzione fra patrizi e plebei: da una parte vi erano i primi, usufruttuari della terra comune soggetti tutt'al più al prelievo di una decima; dall'altra i secondi, contadini insediati su campi di loro proprietà, per i quali pagavano le tasse come per tutto il loro patrimonio:

Essere plebei e appartenere a una tribù, ovvero possedere una proprietà terriera soggetta a tasse, in origine era equivalente; e se anche non lo si può mostrare con evidenza incontrovertibile, tuttavia certo è estremamente verosimile che i patrizi non fossero compresi nelle tribù, almeno sino alla legislazione dei decemviri. (...) Livio (*Storia di Roma*, I, 43) riconosce una relazione insopprimibile fra le tribù plebee e il tributo, il nome del quale non può significare niente altro che la tassa della tribù; e anche questo motivo esclude i patrizi così come i loro clienti, secondo il concetto originario, poiché la proprietà terriera soggetta a tasse si trovava solo nelle mani dei plebei²⁸.

La derivazione etimologica già liviana di *tributum* da *tribus*, il raggruppamento plebeo opposto alla *curia* patrizia, porta Niebuhr a concludere che solo i plebei pagavano tributi (Benveniste suppone che *tribus* possa essere un nome composto dal prefisso *tri-*, indicante la riunione di tre gruppi e da una forma nominale **bbu-* coincidente col

²⁷ RG¹, II, p. 363 s.

²⁸ *Ibid.*, I, p. 384 s.

greco *phu-* di φυλή; accanto a *tribus* è attestato l'umbro *trifu*; i derivati come *tribunus*, *tribunal*, *tribuo* non hanno alcun rapporto col numero tre. A *cūria*, da **co-uiria*, ossia insieme di *uiri* o *virii*, cioè uomini, corrisponde il greco φρατρία). Mentre dunque la proprietà fondiaria era calcolata nel patrimonio, e come tale soggetta a *tributum*, il possesso sul demanio ne era escluso, e pertanto soggetto solo a decima. Accadeva così che il plebeo indebitato continuasse a pagare le tasse sul campo di sua proprietà, mentre il ricco, alle origini il patrizio, non solo non versasse tributi per i capitali concessi in prestito, ma giungesse in seguito a sottrarsi all'esazione della decima sulla sua porzione di *ager publicus*, tacitamente assunta come proprietà privata²⁹. Addirittura i plebei potevano trovarsi a dover pagare il tributo per fondi ormai non piú loro: accadeva infatti che « l'obbligo del pagamento continuasse a valere da una stima patrimoniale all'altra », anche quando gli oggetti tassabili erano stati venduti, finché la nuova registrazione non prendeva atto dell'avvenuto passaggio di proprietà. Se la predisposizione di un nuovo catasto seguiva a intervalli non troppo lunghi, il danno era contenuto, specie perché il venditore poteva accordarsi col compratore per farsi risarcire. « Ma la pressione portava alla disperazione il contadino indebitato, quando la compilazione di nuove stime si protraeva piú a lungo », come al tempo dell'istituzione del tribunato della plebe³⁰.

Un'ulteriore fonte di mali era poi la tendenza dei magistrati patrizi a comprendere nell'*ager publicus* le nuove terre conquistate, assegnandone in proprietà ai plebei soltanto piccole parti. Una maggiore equità in simili disposizioni e una revisione del sistema tributario avrebbero permesso una convivenza ancora lunga fra i patrizi possessori e i plebei proprietari. Così almeno pensa Niebuhr; anzi, l'equità non sarebbe stata neppure indispensabile, se il mondo antico avesse conosciuto tutte le risorse della finanza moderna in materia di sistema dei debiti, soprattutto « se le leggi romane avessero conosciuto un sistema del credito ipotecario e mutui a lungo termine ». Allora « l'oligarchia sarebbe po-

²⁹ *Ibid.*, I, p. 259 s.; « È in sé chiaro che il possesso sul demanio non veniva conteggiato nel censo, poiché non era proprietà, e doveva invece allo Stato una tassa sul ricavato. L'artificioso conteggio del guadagno enfiteutico nel capitale (...) è interamente estraneo all'amministrazione finanziaria del mondo antico » (*ibid.*, II, p. 186).

³⁰ *Ibid.*, I, p. 398 s.

tuta durare molto piú a lungo anche senza un governo mite e giusto »³¹. La complessità della vita economica e finanziaria del mondo moderno impedisce paragoni calzanti; non cosí il medioevale, e irresistibile è per Niebuhr l'impulso a modellare i rapporti agrari romani sull'esempio di quelli tedeschi feudali. La proprietà plebea corrisponde all'allodio, mentre i beni demaniali posseduti dai patrizi sono veri e propri feudi, spesso concessi in piccoli appezzamenti ai clienti in qualità di vassalli. Qui lo storico fa seguire la spiegazione della diversa origine di patrizi e plebei, dunque della loro separazione:

I patrizi all'inizio erano la stirpe piú nobile, in seguito a poco a poco furono tutti i cavalieri dei Romani delle origini; i plebei i cittadini accolti poco per volta, per la gran parte Latini. Gli uni autorizzati all'uso della terra pubblica, gli altri al soddisfacimento tramite assegnazione di campi in proprietà; i primi vassalli della repubblica, i secondi liberi proprietari allodiali; quelli riuniti in *gentes*, questi posti di fronte alla legge solo come famiglie separate; discendenti del popolo sacerdotale i patrizi, e in grado di accedere alle cariche e alle cerimonie ecclesiastiche; non cosí i plebei, in quanto stranieri. Gli uni e gli altri riuniti in un'unica repubblica, ma come rami di popoli divisi, e perciò senza matrimoni misti³².

Si avrà modo di riprendere in seguito tali distinzioni, soprattutto in riferimento ai loro risvolti piú strettamente politici; già sin d'ora però risulta evidente che i plebei di Niebuhr, piccoli contadini liberi proprietari terrieri, distinti per schiatta ma non per merito dai patrizi, non potevano certo essere sovversivi senza scrupoli, privi di rispetto per leggi e istituzioni. Tanto meno le loro rivendicazioni ledevano la proprietà privata, quanto piú è vero che essi, non i patrizi, erano in origine i soli detentori di un simile diritto sul suolo.

Se tali sono i risvolti della separazione di patrizi e plebei sul piano della proprietà fondiaria, da esaminare sono ora i cambiamenti introdotti in questo panorama dalle leggi agrarie dei tribuni Licinio Stolone e Lucio Sestio, risultato di decenni di promesse non mantenute, come dopo la morte di Spurio Cassio³³, e di sperequazioni crescenti. Oggetto del contendere sono soprattutto i nuovi terreni conquistati; infatti « quanto piú si protraeva il possesso dell'*ager publicus* da parte dei patrizi, tanto piú esso si avvicinava per il comune modo di sentire alla proprietà », al punto che i tribuni stessi proponevano solo il ristabi-

³¹ *Ibid.*, II, p. 317.

³² *Ibid.*, I, p. 379 s.

³³ *Ibid.*, II, p. 21.

limento della decima, non la redistribuzione, per il piú antico demanio. Senonché i patrizi volevano comprendere nell'agro pubblico e spartire cosí fra di loro anche le nuove terre conquistate, senza concedere le assegnazioni al popolo rivendicate dai tribuni³⁴. Stando cosí i termini della contesa, allora risulta chiaro che

la legge Licinia aveva per scopo assicurare a tutti i plebei il diritto al godimento dell'*ager publicus*, e procurarlo realmente per un numero considerevole di essi tramite l'istituzione di una misura per il massimo possesso consentito, tenuto conto del crescente ingrandimento territoriale che l'autore della rogazione poteva promettere come conseguenza del suo progetto³⁵.

La legge agraria acquista ora contorni precisi, appare ben diversa da come la tradizione se la rappresentava: non solo rispetta la proprietà privata, ma anche gli antichi diritti dei patrizi sul demanio di piú vecchia data, di fatto equiparato a proprietà; come tale però esso è soggetto a tasse, sia pure ancora sotto forma di decime. La vera novità rivoluzionaria è la richiesta per la plebe di accedere all'agro pubblico, in sintonia con le altre rogazioni dei due tribuni, sul consolato, il sacerdozio, i debiti, tese a sancire la parità di diritti fra patrizi e plebei, la fine delle antiche divisioni. Machiavelli e Montesquieu immaginavano le leggi agrarie come possibile restaurazione di una legge originaria caduta poi in disuso; ma se spartizione iniziale delle terre a opera di Romolo vi fu, essa riguardò solo i patrizi, i primi abitanti di Roma³⁶.

5. - *Idealizzazione della causa plebea.*

Le leggi Licinie-Sestie vennero approvate dopo un decennio di lotte; Niebuhr esclama:

Fortunato lo Stato dove per mezzo di una legge Licinia era possibile restaurare una nazione di liberi contadini rimanendo nella legalità! Poiché in Grecia ogni spartizione dei campi, pur approvata dai filosofi, e persino quando Timoleonte la eseguì come un male inevitabile, sconvolgeva l'assetto della proprietà, per instaurarne uno nuovo che non perveniva mai a vera stabilità³⁷.

³⁴ *Ibid.*, II, p. 197 s.

³⁵ *Ibid.*, II, p. 364 s.

³⁶ *Ibid.*, II, p. 364 nota 79.

³⁷ *Ibid.*, II, p. 402.

Con Machiavelli e Montesquieu Niebuhr concorda infatti nel ritenere indispensabile ai fini della salvezza dello Stato la presenza di un'estesa classe di piccoli contadini proprietari del loro campo: « Licinio Stolone avrebbe potuto spiegare che lo Stato dovrebbe fondarsi su una quantità innumerevole di piccoli poderi di proprietà del contadino e abbellirsi con i possedimenti piú vasti delle famiglie nobili »³⁸. Nel mondo antico

il benessere dipende necessariamente da costumi frugali. Se il numero di coloro che prendono parte a tale benessere decresce, se quello dei proprietari diminuisce, se i loro averi vengono gravati da debiti, se aumenta il numero dei poveri, il sostentamento dei quali finisce col dipendere da stranieri, allora un popolo siffatto è decaduto in prosperità, anche se la ricchezza crescesse enormemente e aumentassero i mezzi per l'appagamento dei piú svariati bisogni delle classi non impoverite. Se questa malattia prosegue, sopraggiunge infine una condizione nella quale ogni patrimonio medio svanisce, e dove in ultimo l'abisso della generale miseria inghiotte anche i ricchi che a lungo hanno soggiornato sul suo ciglio imprevedenti e insensibili³⁹.

« Dove la distruzione della classe dei contadini è progredita, gli Stati, pur pentiti dei loro errori se non della loro ingiustizia, non riusciranno piú a restaurarla di nuovo »⁴⁰. Il cuore di Niebuhr batte dalla parte dei plebei: moderati nelle loro richieste a confronto delle ingiustizie patite, rispettosi della legalità, essi gli ricordavano i contadini di Dithmarschen, contrada dello Holstein, angariati dalla nobiltà feudale in decadenza. Niebuhr, dal 1800 al 1806 al servizio dello Stato danese, aveva dovuto occuparsene. Momigliano lo annovera cosí fra coloro che hanno proceduto all'« idealizzazione della plebe come classe sana di una società preindustriale (contadini e artigiani) »⁴¹. Come la vecchia nobiltà tedesca contrasta i discendenti dei servi della gleba, cosí ai liberi contadini plebei si oppone in Roma la stirpe sacrale dei patrizi; Niebuhr ne riconosce gli antichi diritti senza provare alcuna simpatia per essa: *Habsucht*, *Hochmuth*, *Stolz*, *Geiz* sono i termini piú frequenti nella descrizione dell'animo dei patrizi, bramosi di potere, arroganti, superbi⁴². Ma la loro sconfitta non sarà mai definitiva e soprattutto

³⁸ *Ibid.*, II, p. 401.

³⁹ *Ibid.*, I, p. 395 s.

⁴⁰ *Ibid.*, II, p. 369.

⁴¹ *Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana*, p. 478.

⁴² RG¹, I, pp. 382 e 394, II, pp. 314, 317 e 372 (per *Habsucht*); *ibid.*, I,

non rappresenterà una svolta realmente positiva per la causa dei piccoli proprietari terrieri. A partire dall'approvazione delle leggi Licinie-Sestie venne formandosi una nuova nobiltà, parte patrizia parte plebea, che rinnovò sotto mutate vesti l'antica ingiustizia: « La nobiltà dell'età dei Gracchi era per la maggior parte plebea e il suo possesso si fondava sull'occupazione compiuta dagli antenati »⁴³, appunto all'epoca della nuova legge. In qualità di *zemindar* i nuovi nobili potevano impadronirsi dei terreni dei piccoli possessori più sfortunati, obbligati personalmente ai primi per il pagamento delle decime di nuovo in vigore. « Così all'inizio l'opposizione della plebe fu salutare; l'equilibrio delle due classi fu la perfezione; quando invece esse confluirono, la costituzione perse ogni sostegno »⁴⁴. Sono le parole conclusive della prefazione alla prima edizione del secondo volume della *Römische Geschichte*; è significativo che Niebuhr non sia mai riuscito a condurre la sua opera fino al tempo dei moti graccani: troppo lo avvinceva e lo limitava l'interesse per le lotte ancora salutari della plebe e per il perfetto equilibrio raggiunto con la parità dei diritti fra patrizi e plebei all'epoca delle leggi Licinie-Sestie, anche se rimane la sua originale ricostruzione del diritto agrario romano.

pp. 373 e 406, II, p. 168 (per *Hochmuth*); *ibid.*, I, p. 406, II, p. 422 (per *Stolz*); *RG*², I, pp. 13 e 373 (per *Geiz*).

⁴³ *Ibid.*, II, p. 396 nota 44.

⁴⁴ *Ibid.*, II, p. VIII.

CAPITOLO II

NIEBUHR E SAVIGNY: DIRITTO AGRARIO E ISTITUTO GIURIDICO DEL POSSESSO IN ROMA ANTICA

1. - *Das Recht des Besitzes e Römische Geschichte: un reciproco influsso.*

In precedenza (cfr. capitolo I, nota 5) si è visto Niebuhr lamentare la mancanza di appropriate trattazioni dei rapporti agrari romani in sede di studi giuridici. Peraltro Momigliano osserva:

La teoria di Niebuhr, come sappiamo dalla *Römische Geschichte*, era che le leggi agrarie romane riguardassero non la proprietà privata, ma solo il possesso dell'agro pubblico. Nella distinzione tra proprietà e possesso Niebuhr naturalmente seguiva Savigny — la cui teoria del possesso è del 1803 — e la applicava all'agro pubblico¹.

Il riferimento è a *Das Recht des Besitzes*, l'opera giovanile di Savigny, che le dedicò un'attenzione continua nel corso della sua attività di studioso (alla prima edizione del 1803 si aggiunsero quelle del 1806, 1818, 1822, 1826, 1836 fino a quella postuma a cura di A. F. Rudorff apparsa nel 1865 quattro anni dopo la morte dell'autore). Come si concilia il debito verso Savigny con la deplorazione per il disinteresse verso la legislazione romana sull'*ager publicus*? La risposta più semplice, per questo non meno vera, è ammettere che Niebuhr riscontrasse una vistosa sproporzione fra la mole di studi dedicati ai diversi istituti del diritto romano e lo spazio riservato in essi al tema in questione. Lo stesso lavoro di Savigny non verte in particolare sul possesso agra-

¹ Niebuhr e l'India, p. 160.

rio, ma sul possesso in generale come concetto alternativo alla proprietà. Inoltre va ricordato che l'interesse dello storico per le leggi agrarie risale almeno al 1804-5 (data della citata memoria *Zur Geschichte der römischen Ländereien*): dunque è contemporaneo a quello del giurista per la *possessio* romana. Ma si può arrivare a una spiegazione ancora più esaustiva. Niebuhr infatti è ben lontano dal negare l'influenza esercitata da Savigny sul suo pensiero, anzi la riconosce a più riprese; non apparteneva al suo carattere di studioso nascondere fonti o predecessori delle proprie idee, come risulterà anche da altri esempi. Il nome di Savigny appare già nella prefazione alla prima edizione del primo volume della *Römische Geschichte*, dove Niebuhr accenna agli inizi dei suoi studi; Savigny è fra coloro che lo hanno spinto a riprenderli². L'amicizia per il capofila della Scuola storica del diritto è ribadita in una significativa nota contenuta nel secondo volume, a proposito della dottrina degli interdetti possessorii:

È impossibile separare nel vivo scambio delle idee le vedute che inizialmente più che a noi stessi appartengono all'amico che le ha destate in noi, sebbene esse nella loro origine non siano propriamente nostre. Quanto ci viene trasmesso possiamo chiamarlo un suo libero dono: l'osservazione *testé* fatta mi è stata comunicata da Savigny³.

L'osservazione riguarda l'interdetto *uti possidetis*, nelle *Pandette* (XLIII, 17, 1) riferito alle case, in Festo (*De significatione verborum*, Lindsay 260) invece ai campi. « *Uti nunc possidetis eum fundum*, invece che *eas aedes* come nelle *Pandette* » — nota ancora Niebuhr; vale a dire che gli interdetti dapprima vertevano sui terreni, poi furono estesi alle case, che all'epoca delle *Pandette* erano divenute l'oggetto principale della loro tutela. Infatti nelle *Pandette* l'antico diritto del possesso è quasi interamente scomparso. Un titolo a parte (VI, 3) è riservato ai beni municipali gravati da un *vectigal*, ma è inesatto equipararli a possedimenti di agro pubblico: « È stato osservato che il possessore giuridico non poteva mai acquistare per usucapione un appezzamento di

² RG¹, I, p. xiv: « Agli amici nella cerchia dei quali sono ritornato a studi a lungo abbandonati o curati debolmente, sono debitore per il successo del mio tentativo. Per tale ragione ho ricordato il defunto caro Spalding; per lo stesso motivo mi sia consentito ringraziarvi pubblicamente, Savigny, Buttman e Heindorf, senza i quali e senza il nostro amico scomparso mai mi sarei sentito incoraggiato a quest'opera; senza la loro partecipazione amichevole e la loro viva presenza difficilmente essa sarebbe stata condotta a termine ».

³ *Ibid.*, II, p. 371 nota 88.

terra pubblica del popolo romano. I beni delle città soggetti a un *vectigal* potevano invece essere acquistati così »⁴. È ancora un rilievo dovuto a *Das Recht des Besitzes*; unito all'assegnazione di *ager vectigalis* tramite contratto, non per concessione, e al risarcimento previsto per la restituzione forzosa di terre municipali ma escluso per quelle statali, esso permette a Niebuhr di separare i casi dell'*ager publicus* e *vectigalis*. Un'ulteriore traccia della primitiva legislazione sulla terra comune, precisamente della relazione originaria di interdetti e possesso di *ager publicus*, si ritrova nell'ordinamento delle *Pandette* e del commentario di Ulpiano, dove gli interdetti appaiono aver seguito nell'editto le prescrizioni relative ai beni pubblici (*locum, flumen publicum*; cfr. *Pandette*, XLIII, 6-15):

Tale circostanza mi è stata riferita da Savigny, quando gli sottoposi le mie ricerche sull'*ager publicus* e il mio pensiero sull'oggetto degli interdetti: non senza timore di inciampare su di un terreno sopra il quale muovevo i miei passi da straniero. Il suo plauso diede sicurezza al mio cammino e quando in seguito quelle ricerche vennero rese note, soprattutto al suo assenso espresso pubblicamente dovetti il fatto che i loro risultati venissero accettati per intero e universalmente; altrimenti il principiante avrebbe pagato la presunzione di aver scoperto la verità. Così già da alcuni anni io sono passato a esporre in relazioni a voce l'ulteriore applicazione del mio principio, ovvero che il pretore sarebbe stato preposto alla difesa del possesso sull'*ager publicus*⁵.

Poco prima Savigny era già stato citato in nota per la sua individuazione di un importante passo di Orosio sulla *possessio* (*Le storie contro i pagani*, V, 18)⁶. Come nel caso dello *zemindar*, così anche in quello degli interdetti Niebuhr rievoca le circostanze della formazione delle proprie convinzioni con maggior dovizia di particolari nella seconda

⁴ *Ibid.*, II, p. 376.

⁵ *RG*², II, p. 172 s.; quanto l'approvazione di Savigny sia stata fino all'ultimo la più desiderata da Niebuhr, documenta questa lettera del febbraio 1830: « La sua ultima cordiale missiva, ottimo Savigny, mi ha trovato indisposto, e così ha operato in maniera doppiamente benefica. Mi era mancato qualcosa col fatto che Lei, come pareva, aveva messo da parte con una sorta di timore la nuova edizione [del primo volume della *Römische Geschichte*]: infatti la prima era pur sempre solo lavoro preparatorio, e se l'amico, la cui partecipazione è la più desiderata, le avesse assegnato, col pregiudizio dell'amore [Savigny seguì da vicino la primitiva redazione dell'opera], un valore superiore, a scapito dell'opera compiuta, sarebbe stato uno di quei dispiaceri dei quali ci si consola sí, ma a fatica. Come Lei ora ha preso la cosa, come giudica il lavoro, è proprio quanto potevo solo augurarmi » (*An Savigny*, 19/2/1830, *NB*², III, p. 518 s.).

⁶ *Ibid.*, II, p. 161 nota 297.

edizione. La teoria sull'applicazione originaria degli interdetti possessorii all'agro pubblico è dello storico, non di Savigny. Il giurista, già famoso per la sua illustrazione dei caratteri del possesso romano, tutelato dagli interdetti, ha approvato le idee dell'amico circa gli inizi di quell'istituto nella storia di Roma. Il suo autorevole parere ha messo a tacere sul nascere ogni possibile voce contraria dal campo degli studiosi del diritto romano, costretti a riconoscere la bontà delle vedute di un principiante non addetto ai lavori (il termine tedesco adoperato da Niebuhr è *der Unzünftige*, letteralmente colui che non appartiene alla *Zunft*, la corporazione). Il debito verso Savigny è dunque largamente riconosciuto, ma non va affatto a scapito dell'originalità di Niebuhr; ai suoi occhi gli studi propri e quelli dell'amico procedono nella medesima direzione innovatrice, pertanto era superfluo escludere espressamente Savigny dal rimprovero riservato ai giuristi per il loro disinteresse al diritto agrario romano. Infatti le opere dei due studiosi si illuminano a vicenda.

Nel § 12 a di *Das Recht des Besitzes* Savigny conclude l'esame del concetto del possesso ponendo il problema della sua origine storica: « Infine rimane ancora da rispondere alla questione storica: come si giunse a tutelare il possesso tramite interdetti, indipendentemente da qualsiasi diritto sulla cosa. (...) Niebuhr ha chiarito questa genesi del possesso in una maniera che soddisfa pienamente »: *ager publicus* e *ager privatus* sono i due tipi di terreni al tempo della repubblica romana, solo per il secondo vige la proprietà. Il primo invece, sebbene sfruttato individualmente, non collettivamente, dunque in forma di usufrutto, restava proprietà della repubblica, che poteva far valere il suo diritto a ogni momento e recuperare così i terreni lasciati in uso agli occupanti.

Per tale possesso dei singoli sull'*ager publicus*, dunque per uno dei più importanti e frequenti rapporti dell'antica Roma, non troviamo accennata in nessun luogo una determinata forma giuridica, sebbene non si possa dubitare, tenuto conto della sensibilità dei Romani per l'ordinamento giuridico, che una simile forma esistesse e in particolare che si introducesse una difesa del possessore contro una turbativa arbitraria. Se fosse lecito ammettere che il possesso per interdetti era proprio questa forma giuridica destinata all'*ager publicus*, sarebbero risolti così al tempo stesso due problemi: per il possesso sarebbe scoperto uno scopo originario, una prima ragion d'essere; per l'*ager publicus* invece una forma giuridica adeguata⁷.

⁷ *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung*, siebente Auflage, hrsg. A. F. Rudorff, Wien 1865, p. 197 s.

Due sono le lacune ignorate dalla tradizione: a che scopo si è introdotto l'istituto degli interdetti possessorii? Come veniva tutelato il possesso di porzioni di *ager publicus*? La soluzione di Niebuhr permette di rispondere a entrambi i quesiti. *Possessio*, *possessor* e *possidere* erano le espressioni tecniche per l'occupazione e il godimento di *ager publicus*⁸, come rivelano i passi raccolti da Niebuhr e altri aggiunti da Savigny, fra cui quello di Orosio (cfr. nota 6). Questa terminologia si estese poi a tutti i casi nei quali, pur senza proprietà romana (*ex iure Quiritium*), si rivendica l'uso esclusivo di un bene. Lo stesso significato di *possessio* si è poi trasmesso dal diritto all'oggetto del diritto, come nella distinzione di Iavoleno (*Pandette*, L, 16, 115) fra *ager*, terreno in proprietà quiritaria, e *possessio*, terreno posseduto solo in proprietà bonitaria o per sua natura non passibile di proprietà quiritaria⁹ (per l'analoga osservazione in Niebuhr cfr. capitolo I, nota 16). Anche il *precarium* viene illuminato dalla ricostruzione dei rapporti agrari nella *Römische Geschichte*:

Denota infatti il rapporto del cliente che abita come vassallo sulla *possessio* del patrono. Il patrono poteva a suo arbitrio dare la disdetta al cliente e l'*interdictum de precario* era destinato a scacciare quest'ultimo, se non sgombrava di sua volontà il terreno¹⁰.

Clientela e vassallaggio sono corrispondenti anche in Niebuhr (cfr. capitolo I, nota 32), che scorge nella precarietà un tratto distintivo del possesso: del privato utilista nei confronti dello Stato, e a sua volta del cliente in quelli del patrono¹¹. Modello del rapporto di clientela è quello familiare di padre e figlio: così Savigny spiega come mai il *precarium* non è un contratto, non preveda una vera e propria *obligatio*, come sarebbe stato necessario fra estranei (§ 42)¹², persone giuridiche di equal peso. E di rimando Niebuhr: « Essi concedevano ai clienti la terra — dice Festo (*De significatione verborum*, Lindsay 289, *patres*) — come a loro propri figli: e ogni possesso del figlio era precario al cospetto dell'arbitrio del padre »¹³. Sempre nel corso del § 12 a

⁸ *Ibid.*, p. 198 s. e nota 1.

⁹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁰ *Ibid.*, p. 202.

¹¹ RG¹, II, p. 371.

¹² *Das Recht des Besitzes*, cit., p. 464.

¹³ RG¹, II, p. 371 nota 89.

Savigny sviluppa con riferimento a Niebuhr l'analogia fra *ager publicus* e *vectigalis*, come un caso di applicazione teoricamente scorretta ma praticamente assai comoda del concetto di possesso)¹⁴ (per Niebuhr cfr. nota 4). In conclusione del paragrafo Savigny riassume dunque la storia della nozione di *possessio*: per l'*ager publicus* essa svolge la funzione della *vindicatio* per l'*ager privatus*. Successivamente sorsero gli interdetti del pretore come sua tutela giuridica. In età tarda la *possessio* fu applicata anche a beni privati, per i quali la si trovava comoda sebbene non fosse indispensabile, mentre col venir meno dell'agro pubblico si estingueva la sua funzione originaria, testimoniata ormai solo dall'applicazione degli interdetti nelle *Pandette* a oggetti come il *locus publicus*, il *flumen publicum*, e dalla formula dell'interdetto *uti possidetis* con la sostituzione di *eum fundum* al posteriore *eas aedes*¹⁵. Evidenti le corrispondenze con Niebuhr (cfr. rispettivamente note 5 e 3), peraltro ampiamente riconosciute da entrambi gli autori.

2. - *Significato storico e attuale della nozione di possessio in Savigny. Il contrasto con Gans.*

Niebuhr attinge a Savigny l'illustrazione della differenza fra possesso e proprietà nel diritto romano; Savigny deve a Niebuhr la comprensione dell'origine storica del possesso e degli interdetti. Lo scambio di vedute con lo storico ha inciso notevolmente sul pensiero di Savigny: il § 12 a, dedicato alla storia dell'istituto giuridico del possesso in Roma, non compare affatto nelle prime due edizioni di *Das Recht des Besitzes*; ma fra la seconda (1806) e la terza (1818) si inserisce la pubblicazione della *Römische Geschichte*. In precedenza Savigny aveva creduto che gli interdetti « dovessero tutelare l'usucapione incominciata ma non ancora compiuta »¹⁶. Tale spiegazione comportava l'identificazione del possesso con la proprietà in formazione, ancora provvisoria; nel lasso di tempo necessario perché sopravvenga la proprietà per usucapione, il bene adoperato è possesso, non ancora proprietà, di chi lo usa. Costui va difeso dall'aggressione di un terzo,

¹⁴ *Das Recht des Besitzes*, cit., p. 202 e nota 2.

¹⁵ *Ibid.*, p. 203 s.

¹⁶ *Ibid.*, p. 197; così nella seconda edizione, *Das Recht des Besitzes*, Gießen 1806, p. 68.

che non vanti alcun diritto sull'oggetto posseduto: la difesa sono gli interdetti. È una posizione che a Savigny apparve presto insostenibile già dal punto di vista teorico; Niebuhr gli ha fornito l'occasione per abbandonarla anche come giustificazione storica del possesso, che ora discende dal diritto agrario romano. Il rapporto fra possesso e *usucapio* è infatti molto delicato ai fini di separare il primo dalla proprietà: « Qui si tratta del possesso come fonte di diritti propri, indipendentemente dalla proprietà; questa prima domanda si può dunque esprimere anche così: in quale senso il possesso è stato separato dalla proprietà? » (§ 1)¹⁷.

Savigny sa molto bene che il possesso è una delle condizioni della proprietà; in questo senso esso « è la condizione fattuale corrispondente alla proprietà come condizione giuridica »¹⁸. Il possesso come semplice fatto, la *detentio*, è solo parte integrante di un diritto vero e proprio, la proprietà; così considerato esso si esaurisce nel *ius possidendi*, ovvero nelle condizioni di legittimità della proprietà. Ma a Savigny interessa il possesso come *ius possessionis*, ovvero come fonte autonoma di diritti per il possessore; e « nell'intero diritto romano si trovano soltanto due conseguenze le quali possono venire ascritte al possesso a prescindere da ogni proprietà: usucapione e interdetti » (§ 2)¹⁹; *occupatio* e *traditio* riguardano invece il possesso come elemento della proprietà, così pure *publiciana actio*, *fructuum perceptio*, *vindicatio*, *retentio*, legittima difesa (§ 3). Il possesso definito da Savigny è uno strano ibrido:

Secondo il suo concetto originario esso è un semplice fatto; altrettanto certo è che a tale fatto si congiungono conseguenze giuridiche. Perciò esso è fatto e diritto al tempo stesso, per la sua essenza fatto, nelle sue conseguenze pari a un diritto, e tale duplice rapporto è di importanza straordinaria per tutti i dettagli (§ 5)²⁰.

Le conseguenze giuridiche sono *usucapio* e interdetti: il possessore può a lungo andare divenire proprietario della cosa posseduta, mentre gli interdetti lo tutelano nel suo possesso. Soprattutto i secondi sono importanti per Savigny: infatti

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ *Ibid.*, p. 43 s.

nel caso dell'usucapione non è il possesso da solo a renderla possibile, ma sin dall'inizio debbono concorrere altre determinazioni giuridiche in più; mentre nel caso degli interdetti si tratta in primo luogo ed esclusivamente dell'esistenza del possesso, dalla quale poi discendono sempre gli interdetti non appena interviene una offesa. Poiché dunque l'unico diritto del semplice possesso consiste negli interdetti, è il diritto degli interdetti a dover venire esposto in questa sede²¹.

Certamente il possesso è condizione sia degli interdetti sia dell'usucapione, ma per quest'ultima esso non è condizione sufficiente: occorrono anche requisiti tipici del rapporto di proprietà (§ 12). Anche per determinare la categoria giuridica di appartenenza del possesso ci si può riferire solo agli interdetti, non all'*usucapio*; così il possesso rientra nel diritto delle obbligazioni, precisamente le *obligationes ex maleficiis* (§ 6)²², dunque non è *ius in re*, a differenza della proprietà.

Savigny è partito dalla domanda: come può il possesso, distinto dalla proprietà, essere fonte di diritti? Ora la si può riformulare come segue: come mai accanto alla *rei vindicatio*, che tutela la proprietà, esiste anche l'*interdictum*? E cosa tutela quest'ultimo? Due risposte sono state ammesse e in seguito scartate da Savigny nel corso delle successive edizioni di *Das Recht des Besitzes*: la prima vede nel possesso una proprietà provvisoria, destinata a divenire definitiva per *usucapio* (cfr. nota 18); tale soluzione sacrifica il possesso come fonte degli interdetti al possesso come fonte dell'*usucapio* ed è inammissibile, perché gli interdetti non sono riducibili a *vindicatio* provvisorie²³, stante la diversità della procedura giudiziaria. La seconda eventualità, una semplice variante della precedente, era stata accolta nella terza, quarta e quinta edizione: il possesso sarebbe proprietà presuntiva²⁴. Ma il legame con la proprietà va decisamente sciolto, e per riuscirvi bisogna capire cosa puniscano gli interdetti:

Poiché il possesso in sé non è un rapporto giuridico, anche la sua turbativa non è una lesione giuridica, e può divenirlo solo per il fatto che al tempo stesso viene offeso con il possesso anche un altro diritto. Se la turbativa del possesso accade con violenza, allora in essa risiede una lesione del diritto, in quanto ogni azione

²¹ *Ibid.*, p. 190.

²² *Ibid.*, p. 48.

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, pp. 32 nota 2 e 56 nota 1.

violenta è contraria al diritto, ed è questo torto a venire neutralizzato mediante un interdetto²⁵.

Mentre il diritto del proprietario sulla cosa vale qualunque sia la maniera della sua lesione, quello del possessore, basato esclusivamente sulla *detentio* dell'oggetto, è tutelabile solo se quest'ultima è venuta meno per una violenza commessa sulla persona del detentore (§ 2). Ecco perché il possesso è una *obligatio ex maleficiis* ed ecco perché l'estinzione del torto compiuto contro la persona comporta la restaurazione della condizione di fatto anteriore alla violenza, ossia la restituzione del bene posseduto (§ 6 Zus)²⁶.

Tale la dottrina savigniana sul possesso. Nel corso della trattazione, suddivisa in sei sezioni (concetto del possesso, suo acquisto, suo mantenimento e perdita, interdetti, *iuris quasi possessio*, modificazioni del diritto romano), l'autore chiarisce l'uso linguistico di *possessio*: *civilis possessio* dà diritto all'*usucapio*, solo *possessio* agli interdetti (mentre l'*usucapio* richiede oltre alla *possessio* anche *bona fides* e *iusta causa*), *naturalis possessio* è un concetto negativo, opposto ora alla prima ora alla seconda delle due precedenti denominazioni (§ 7). Condizioni indispensabili al possesso sono *detentio* e *animus domini*: dalla seconda viene che affitto e usufrutto non sono forme di possesso, sebbene all'utilista spetti il possesso della parte di raccolto non compresa nella rendita riservata al possessore del suolo (§ 9); onde gli interdetti a favore di quest'ultimo (*de precario*), ma anche rivolti a tutelare l'usufrutto contro pretese arbitrarie del *dominus* (per Niebuhr cfr. capitolo I, nota 23, e capitolo I, nota 13 per l'opposizione di possesso e affitto). Il possesso è esclusivo (§ 11) (per Niebuhr cfr. capitolo I, nota 18). Sono esaminate in seguito le modalità di acquisto e perdita; la differenza procedurale fra *actiones* e interdetti, dove le prime richiedono la nomina di un *iudex*, mentre i secondi prevedono in prima istanza solo il comando del pretore (§ 34); gli interdetti, distinti in *retinendae* e *recuperandae possessionis*: esempio dei primi l'interdetto *uti possidetis*, dei secondi l'interdetto *de vi*, riservati entrambi ai beni immobili (§§ 38 e 40); le servitù personali (*usus*, *usufructus*) equiparate a *quasi possessio* (§ 45). Infine le modifiche apportate nel corso del Medioevo a questi istituti del diritto romano. Una ricostruzione

²⁵ *Ibid.*, p. 30 s.

²⁶ *Ibid.*, p. 55 s.

complessiva della legislazione romana sul possesso, tesa anche a una definizione teorica di esso, e perseguita attraverso il continuo confronto con le opinioni dei giuristi contemporanei (Hufeland, Feuerbach, Thibaut, Huschke, Puchta e altri), come dimostrano le diverse edizioni dell'opera. Tra costoro un posto a parte merita Eduard Gans, allievo di Hegel e fiero oppositore della concezione di Savigny lungo tutta una serie di interventi conclusa dallo scritto *Über die Grundlage des Besitzes. Eine Duplik* (1839).

In un corso di lezioni tenuto a Berlino nel semestre invernale 1832/33, conservato negli appunti di Immanuel Hegel, figlio del filosofo, sotto il titolo *Vorlesungen über Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, Gans affronta la distinzione fra possesso e proprietà sulla base dei risultati di Savigny: per quest'ultimo l'unico diritto sulla cosa sarebbe la proprietà, onde il concetto di possesso andrebbe sussunto in quello di proprietà; ma poiché la tradizione giuridica lo presenta distinto da quest'ultima, Savigny desume che tale sussunzione è semplicistica. Vero sarebbe dunque che il possesso è un fatto, non un diritto, altrettanto vero che la violenza contro il possessore è un torto, quindi da respingere. Per Gans sono risultati inaccettabili, poiché la violenza è torto solo se nega un diritto, che per Savigny il possesso non è. Trasformarla in un torto contro la persona è già oltrepassare il fatto della mera *detentio*, equivale a riconoscere la volontà del possessore indipendentemente da quella. Inoltre si ha il paradosso che solo la lesione del possesso muterebbe in diritto reintegrabile per legge ciò che altrimenti rimane un semplice dato di fatto. Meno ancora vale concepire il possesso come proprietà presuntiva: un ladro non presume di essere proprietario della refurtiva, ma certo ne è il possessore (Savigny del resto ha abbandonato questa ipotesi; cfr. nota 24).

Ecco invece il vero concetto del possesso: esso è proprietà allo stato iniziale, non ancora entrata in circolazione. Quando si confronta il possesso con la proprietà, esso è proprietà secondo il lato della volontà universale, vera. E per tale motivo non può possedere colui che non ha l'*animus rem sibi habendi*. Quest'ultimo è la volontà particolare. Quindi il *tenere* la cosa si chiama *detentio*, non ancora possesso. Colui che ha una cosa in deposito non la possiede, sebbene abbia la *detentio*; diviene possessore non appena la ruba. Perciò la dottrina del possesso non è semplicemente positiva, ma ha sede nello spirito. Rispetto alla proprietà dunque il possesso può apparire come contrario al diritto oppure accidentale²⁷.

²⁷ *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, hrsg. M. Riedel, Stuttgart 1981, p. 59.

Solo se invece si ammette che il possesso è proprietà allo stato iniziale, ovvero proprietà per la volontà particolare del possessore, ma non ancora per quella universale dalla quale dipende il riconoscimento pubblico di quel diritto alla proprietà, ogni contraddizione svanisce e si ottiene un concetto di possesso indipendente da quello di proprietà.

Nell'aggiunta al § 6 di *Das Recht des Besitzes* Savigny si incarica di respingere l'argomentazione di Gans su tutta la linea. In primo luogo il possesso non è diritto prima che venga commesso il torto, e neppure lo diviene in seguito; la sua restituzione fa parte della reintegrazione della volontà del possessore ingiustamente offesa. Falso è dunque sostenere che la teoria savigniana faccia sorgere un diritto da un torto²⁸. In secondo luogo la distinzione fra possesso come volontà particolare e proprietà come volontà universale, e di conseguenza la necessità degli interdetti al fine di permettere al primo, proprietà allo stato iniziale, di progredire a effettiva proprietà per usucapione, riproduce semplicemente il rapporto di possesso e proprietà rispettivamente come fatto e diritto. Volontà particolare equivale ad arbitrio, dunque un puro dato. Né Gans risponde alla questione storica della funzione degli interdetti; infatti l'acquisto per usucapione, il solo vero stadio iniziale della proprietà, è già tutelato dalla *publiciana actio*, « mentre gli interdetti difendono anche il possesso privo di titoli, persino quello contrario al diritto, che certo non è proprietà allo stato iniziale. Di fatto qui non si spiega proprio nulla »²⁹. È proprio la sopravvivenza degli interdetti nel sistema del diritto romano a costituire il problema di Savigny: « L'antico diritto degli interdetti non è stato tolto o reso superfluo in alcun modo dalle costituzioni [intese sono le *Novellae Constitutiones*], e la concezione del possesso la quale stava a fondamento di quegli interdetti, anche nella legislazione di Giustiniano è rimasta la medesima » (§ 43)³⁰. Ridurre gli interdetti a strumenti per la difesa della proprietà allo stato iniziale, per la quale già basta la *publiciana actio*, significa aver mancato la comprensione della natura peculiare del possesso romano. Tale è la debolezza di Gans agli occhi di Savigny.

Ma anche Gans individua nel procedimento dell'avversario un'istanza preliminare dalla quale gli pare discendano tutte le difficoltà

²⁸ *Das Recht des Besitzes*, cit., p. 58.

²⁹ *Ibid.*, p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 471.

nelle quali quello si avvolge: « Il signor von Savigny però è ben lontano dal voler esporre il possesso come un semplice istituto positivo del diritto romano; egli cerca piuttosto di spiegare e scoprire come il possesso possa divenire fondamento di diritti »³¹. In altri termini: Savigny non si accontenta di svolgere opera di storico del diritto romano, ma da questo vuole enucleare un concetto tuttora valido del possesso. Le contorsioni teoriche denunciate da Gans (il possesso come fatto, dal quale però discendono diritti; gli interdetti intesi non come tutela del possesso, ma come tutela del possessore contro violenze alla sua persona, dove la restituzione della cosa posseduta rientra nella pena comminata all'aggressore, non discende da un diritto preesistente della vittima) sono il risultato della ricerca di quel diritto romano attuale che risalta già nei titoli delle opere di Gustav Hugo come di Savigny: *Lehrbuch des heutigen römischen Rechts* (sette edizioni dal 1789 al 1826) per il primo, *System des heutigen römischen Rechts* (1840-49) per il secondo. Non a caso Savigny lamenta:

Si è fatto spesso un chiacchierare a vuoto dell'aspirazione della cosiddetta Scuola storica a costringere l'intero diritto esclusivamente entro forme romane, e a far torto in tal modo tanto ai prodotti propri della prassi quanto alle richieste di un moderno spirito scientifico (§ 50)³².

L'accusa è respinta, ma rimane il fatto che a Savigny pare indispensabile conservare in una legislazione moderna l'istituto romano del possesso tramite interdetti. Gans e Savigny parlano due lingue diverse: il primo ricerca una definizione razionale del possesso, sia pure con l'ausilio dei dati offerti da un diritto positivo consolidato come quello romano, e rimprovera al rivale l'inutile astrusità alla quale la definizione savignana perverrebbe. Il secondo vuole riconoscere le ragioni storiche della legislazione romana, nella convinzione che in esse risieda un contenuto di verità valido ancora oggi nonostante le mutazioni intervenute già nel corso della storia romana stessa; gli studi di Gans pertanto gli appaiono carenti dal punto di vista dell'esegesi del diritto romano.

³¹ *Studium und System des römischen Rechts*, in *Naturrecht ...*, cit., p. 220.

³² *Das Recht des Besitzes*, cit., p. 520.

CAPITOLO III

POSSESSO, PROPRIETÀ E PERSONA IN HEGEL

1. - *Hegel e Savigny a confronto.*

Il richiamo a Gans conduce naturalmente a Hegel. Nel corso di lezioni su *Naturrecht und Staatswissenschaft* tenuto a Heidelberg nel semestre invernale 1817-18 egli osserva:

Prescrizione e usucapione ricorrono a ragione anche all'interno della dottrina filosofica del diritto, dato che la mia volontà esiste solo come volontà esteriore. È vero, la prescrizione ha anche un risvolto politico a causa delle conseguenze che avremmo senza di essa, ovvero l'insicurezza della proprietà, ma non si tratta di conseguenze necessarie, bensì solo accidentali; non si sviluppano da sé, non appartengono all'azione in quanto tale, come invece è per le conseguenze necessarie. Ma poiché alla proprietà attiene il lato della manifestazione esteriore, non appena io cesso di dar seguito a quest'ultima, la proprietà decade. La prescrizione (*Verjährung*) viene chiamata *praescriptio*, l'usucapione (*Ersitzung*) *usucapio*. Perciò presso i Romani era più l'*usucapio* il lato universale. Il possesso è momento essenziale della proprietà, e pertanto Savigny è unilaterale nel suo *Besitz*, poiché considera il possesso solamente come impedimento della prescrizione; l'aspetto più importante è certo il rapporto del possesso alla proprietà¹.

Al diritto positivo è lasciato il compito di stabilire il tempo necessario perché intervengano *usucapio* o *praescriptio* a proposito di un certo bene; la loro nozione però appartiene alla teoria filosofica del diritto, in quanto la proprietà, per essere tale, deve essere esercitata pubblicamente, non può rimanere racchiusa solo nella volontà indivi-

¹ *Hegel/Wannenmann 1817-18*, p. 30 s.

duale del possessore dell'oggetto. Savigny viene criticato per aver privilegiato riguardo al possesso la relazione alla prescrizione piuttosto che all'usucapione: una scelta obbligata da parte di chi indaga la natura del possesso sulla scorta dell'istituto romano degli interdetti. Fine degli interdetti è letteralmente quello di interdire l'acquisto di un possesso per occupazione, quando l'esercizio di tale possesso abbia inizio illegalmente; perché vi sia illegalità bisogna che il diritto del precedente possessore non cada in prescrizione. Per la proprietà il problema non sussiste, perché il ladro non diviene proprietario di una cosa per il fatto di averla rubata; dato che invece il diritto al semplice possesso si fonda solo sulla *detentio* (per i beni mobili) o sull'*occupatio* (per i beni immobili), purché accompagnate dall'*animus domini*, chi perde contro la propria volontà il possesso di un bene rischia di trovarsi completamente senza diritti nei confronti del nuovo possessore.

In altri termini: nel caso del possesso *praescriptio* e *usucapio* hanno decorrenza immediata, sopraggiungono non appena la cosa posseduta passa di mano. Se per evitare l'insicurezza della proprietà occorre fissare un certo lasso di tempo per la caduta in prescrizione, come nota Hegel, per impedire l'insicurezza del possesso bisogna eliminare la *praescriptio* interamente, dato che essa interverrebbe non appena cessasse la *detentio*. A tale necessità adempiono gli interdetti, in quanto bloccano la decadenza per prescrizione del diritto del vecchio possessore e di conseguenza impediscono l'acquisto di diritti per usucapione da parte del nuovo (due fenomeni altrimenti immediati e concomitanti nel caso del possesso). È esattamente quanto ha compreso Hegel, allorché nota che a Savigny sta a cuore il possesso come « impedimento della prescrizione », espressione concisa ma pregnante, che ben riassume le considerazioni testé svolte. Al filosofo invece preme il rapporto del possesso con la proprietà; niente di più lontano dall'intenzione del giurista di non vedere nel possesso solo la condizione fattuale corrispondente al rapporto giuridico della proprietà, ma un fatto dal quale discendono diritti del tutto indipendenti dalla proprietà (cfr. capitolo II, note 18 e 20). Nel pensiero di Hegel è contenuto il nocciolo delle argomentazioni di Gans, le quali congiungono il possesso alla proprietà allo stato iniziale, ossia alla proprietà per usucapione; curioso semmai constatare come Hegel opponga a Savigny, studioso del diritto romano, proprio la sensibilità giuridica dei Romani, che riconoscevano nell'*usucapio* il tramite per il passaggio dalla considerazione del possesso a quella della proprietà.

Come si configura tale rapporto nel pensiero hegeliano? I *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), dove peraltro il nome di Savigny non compare, come del resto in tutti i corsi di lezione successivi al 1817-18, affrontano il tema nel § 45:

Il fatto che io abbia qualcosa nel mio stesso potere esterno costituisce il possesso (*Besitz*), proprio come l'aspetto particolare di rendere una cosa la mia a seconda dell'arbitrio e del bisogno o impulso naturale, è l'interesse particolare del possesso. Mentre l'aspetto per il quale nel possesso io sono oggettivo ai miei occhi come volontà libera, e soltanto così sono anche volontà reale, forma invece il contenuto vero e giuridico in esso, la determinazione della proprietà.

L'annotazione aggiunge:

Aver proprietà, in vista del bisogno, se di questo si fa la cosa principale, appare come mezzo; ma la vera posizione è che, dal punto di vista della libertà, la proprietà, in quanto prima maniera di esistere della libertà, è scopo essenziale per sé.

Identica opposizione nel § 489 dell'*Enciclopedia*:

Il predicato, per sé semplicemente pratico, di essere la mia, che la cosa ottiene attraverso il giudizio del possesso dapprima in forma di impadronimento esteriore, ha però il significato che io ripongo in essa la mia volontà personale. Tramite tale determinazione il possesso è proprietà: come possesso esso è mezzo, come esistenza della personalità invece è scopo.

Hegel individua due aspetti, due lati (il termine tedesco è *Seite*) o punti di vista: quello particolare, o del bisogno naturale, e quello universale, o del bisogno razionale. Rispetto al primo la cosa è possesso e ha valore strumentale, è un bene di consumo determinato; rispetto al secondo è proprietà e forma un fine in se stessa, in quanto in essa si manifesta la volontà libera del proprietario, la quale solo così diviene reale (*wirklich*), acquista esistenza (*Dasein*). È subito chiaro che possesso e proprietà non sono per Hegel due istituti giuridici diversi, ma due lati del medesimo rapporto:

Possesso e proprietà sono essenzialmente una cosa sola, la proprietà è la relazione giuridica del possesso, e se i due vengono separati, nel possesso rimane soltanto il lato della relazione esteriore. Proprietà è il lato giuridico, in essa debbono trovarsi volontà e detenzione esteriore, e il possesso è la semplice detenzione².

Segue l'esempio del contratto d'affitto come caso di possesso di-

² *Ibid.*, p. 27.

³ G. BONACINA, *Hegel il mondo romano e la storiografia*.

sgiuunto da proprietà, con l'avvertenza però che è solo la scadenza del contratto a impedire che il possesso si trasformi in proprietà. L'uno è *factum* l'altra *ius*, in antitesi non solo a Savigny ma anche a Gans, il quale, inseguendo l'avversario sul suo terreno, finiva col riconoscere al possesso un diritto a parte, quello della volontà particolare del possessore; e Savigny naturalmente aveva buon gioco nel ribattere che un arbitrio individuale non è un diritto ma un fatto (cfr. capitolo II, note 27 e 29). Il concetto hegeliano di possesso è così diverso da quello savignano, che in esso rientra pure l'affitto, escluso invece tanto da Niebuhr quanto da Savigny. Nel rapporto d'affitto, peraltro, proprietario e possessore sono persone diverse; la distinzione hegeliana acquista un aspetto ulteriore: solo una delimitazione temporale impedisce che un *factum* (il possesso) divenga un *ius* (la proprietà), a scapito del diritto del proprietario precedente.

A Savigny Hegel accenna ancora nel corso di lezioni del 1819-20:

Nella giurisprudenza positiva si parla del diritto del possesso come tale. Il senso è che il possesso appare come maniera particolare di acquistare una proprietà. Secondo verità il diritto del possesso va trattato senz'altro per primo, poiché il possesso interviene in tutte le altre specie dei rapporti di proprietà³.

Ma qui non si ritrova più la sottile comprensione del pensiero di Savigny, quale emerge invece dal testo delle lezioni di due anni prima; Hegel si sa mosso da interessi affatto diversi e passa direttamente a parlare del possesso come momento costitutivo della proprietà, al quale è dedicata la sezione dei *Lineamenti* intitolata *Besitznahme* (presa di possesso).

2. - *La teoria hegeliana della proprietà e la critica degli ordinamenti feudali.*

Lo svolgimento del capitolo riservato alla proprietà, peraltro, è percorso per intero dall'opposizione di questa al possesso. Il § 49 pone dal lato della proprietà la necessità che la volontà libera si dia realtà nella cosa posseduta, e lascia a quello del possesso la determinazione accidentale del che cosa e del quanto l'io possiede:

In relazione a oggetti esteriori l'aspetto conforme a ragione è che io possieda pro-

³ Hegel/*Vorlesung* 1819-20, p. 72.

prietà; il lato del particolare invece comprende gli scopi, i bisogni soggettivi, l'arbitrio, i talenti, circostanze esterne ecc.; di qui scende il possesso semplicemente come tale, ma siffatto lato particolare in questa sfera della personalità astratta non è ancora posto come identico alla libertà. Che cosa e quanto io posseggo è perciò un fatto accidentale dal punto di vista del diritto.

Esempio di confusione fra lato del possesso e della proprietà. È credere che il diritto del *primus occupans* sulla *res nullius* sia contenuto nel precedere gli altri potenziali occupanti (§ 50 Zus). Costoro potrebbero anche non esistere o disinteressarsi completamente della cosa, ma la proprietà sarebbe ugualmente valida, perché risiede nella volontà di appropriarsi dell'oggetto; l'accidentale ordine di successione legato al bisogno soggettivo appartiene invece alla sfera del possesso. Quest'ultimo è in certa misura sempre indeterminato e incompleto (*unvollkommen*), tanto più è reale (*wirklich*) quanto più interviene a modificare la forma della cosa, fino al caso estremo della masticazione e assimilazione organica dei generi alimentari; ma solo la proprietà è veramente perfetta, completa. Così anche

l'addestramento delle capacità del mio corpo organico, l'educazione del mio spirito, sono come una presa di possesso e una compenetrazione più o meno complete; e dello spirito posso appropriarmi nella maniera più compiuta. Ma tale realtà dell'afferramento in possesso (*Wirklichkeit der Besitzergreifung*) è diversa dalla proprietà come tale, la quale è compiuta solo per mezzo della volontà libera. Di fronte alla volontà la cosa non ha mantenuto per sé niente che le sia proprio, mentre già nel possesso, in quanto rapporto esteriore, rimane ancora qualcosa di esterno (§ 52 Anm).

Il possesso, perfino quello così personale delle proprie doti corporee e spirituali avrà sempre un limite nell'impossibilità di annientare interamente la cosa posseduta, la quale, pur se sotto mutata forma, mantiene sempre un'indipendenza dall'Io. In tale limite trova la sua ragion d'essere la proprietà, come libertà di disporre della cosa come mia: proprio perché separata, indipendente, essa è a disposizione dell'Io.

Hegel ha parlato di gradi diversi di completezza del possesso. In effetti le tre maniere della presa di possesso: afferramento corporeo (*körperliche Ergreifung*), trasformazione (*Formierung*), designazione (*Bezeichnung*) (§ 54) — si distinguono in tal senso. Il § 55 definisce l'afferramento corporeo « la maniera più completa (*vollständig*), ma in generale soltanto soggettiva, temporanea, estremamente limitata » di possedere, legata com'è alla presenza fisica del possessore presso la cosa. « Più commisurata (*angemessen*) all'idea » è invece la presa di possesso

tramite elaborazione della cosa, alterazione della sua forma (*das Formieren*) (§ 56 Anm). Infine « la presa di possesso tramite designazione è la piú perfetta (*vollkommen*) di tutte » (§ 58 Zus), in quanto anche le due precedenti svolgono la funzione di segno del possesso. Rimane da vedere come si conciliano simili qualificazioni (*vollständig, angemessen, vollkommen*) attribuite alle diverse maniere della presa di possesso; tanto piú che i corsi di lezioni immediatamente anteriori alla pubblicazione dei *Lineamenti* non riconoscono l'eccellenza della designazione. Nel 1817-18 è definita « il modo piú imperfetto (*unvollkommen*) di prendere in possesso, in quanto il segno può essere arbitrario o piú o meno naturale »⁴. « Imperfetto (*unvollkommen*), indeterminato (*unbestimmt*) »⁵ esso è anche per il corso del 1818-19, che già invece definisce *vollständig* l'afferramento corporeo. Nel 1819-20 la trasformazione (*Formierung*) è proclamata « una modalità piú ideale, piú elevata di presa di possesso »⁶, perché oggettiva e permanente, mentre il segno passa affatto in secondo piano.

Solo a partire dal corso del semestre invernale 1822-23 si nota un cambiamento di rilievo:

Nella possibilità di apporre segni alle cose l'uomo dimostra la sua signoria sopra di esse. La presa di possesso sensibile è estremamente limitata, e se riferita non all'uso ma solo alla proprietà, tale presa di possesso è soltanto designazione per altri, al fine di escluderli e di mostrare che io ho posto la mia volontà nella cosa. Gli altri sono individui capaci di rappresentazioni, pertanto io ho per loro il linguaggio del segno, che è la presa di possesso piú conforme allo scopo, piú completa (*vollständig*)⁷.

Hegel pare insoddisfatto del ruolo assegnato finora alla designazione (nel testo a stampa si legge ancora solo il giudizio riduttivo: il segno « è molto indeterminato per significato ed estensione dell'oggetto », § 58); nel 1824-25 completa definitivamente il suo giudizio:

Per mezzo di segni, bandiere, si è preso possesso di terre inesplorate; un simile modo di procedere è assai incompleto (*unvollständig*), come si è visto in America, dove nessuno sapeva fin dove arrivasse il possesso. Ma al contrario il segno è il modo piú elevato di afferrare in possesso. Infatti unisce in sé le determinazioni dei due precedenti. La presa di possesso piú completa (*vollständig*), in quanto im-

⁴ Hegel/*Wannenmann* 1817-18, p. 26.

⁵ Hegel/*Homeyer* 1818-19 (Iltig I), p. 260.

⁶ Hegel/*Vorlesung* 1819-20, p. 75.

⁷ Hegel/*Hotbo* 1822-23 (Iltig III), p. 228.

mediata, è consumare la cosa fino a estinguerla, poiché così essa è del tutto in mio possesso; ma nel far così essa va a fondo. La seconda maniera è oggettiva, il mio intervento è percepibile nell'oggetto, ma tale forma non lo compenetra interamente, è sempre superficiale, persino nell'animale, il quale conserva per sé la vita organica. Il segno invece appartiene alla rappresentazione; tramite esso da un lato prendo in possesso l'oggetto intero, e dall'altro il mio possesso rimane oggettivo, come richiede la determinazione del secondo rapporto. Ma è solo una presa di possesso nella rappresentazione, nient'altro che questo. Ma la volontà dev'essere per prima cosa nella rappresentazione⁸.

La designazione coinvolge interamente l'oggetto senza bisogno di distruggerlo e al tempo stesso è oggettiva (sia pure solo per la rappresentazione). Lo sviluppo dei tre atti della presa di possesso sta nella progressiva liberazione della volontà del proprietario dal legame con la cosa posseduta. Nell'afferramento corporeo il proprietario dev'essere sempre sul posto (*unmittelbar gegenwärtig* dice il § 55), per tenere in pugno la cosa. Nella trasformazione la proprietà « cessa di essere limitata alla mia presenza in questo luogo e in questo tempo, e alla presenza del mio volere e sapere » (§ 56): la forma data alla cosa parla per il proprietario. Come tale essa è segno, e la libertà della volontà rispetto alla cosa è così grande, che qualsiasi altro oggetto può fungere da segno della proprietà sulla cosa. Possesso e proprietà sono due figure speculari: la prima tien fermo alla cosa posseduta, la seconda alla volontà del possessore. Dal punto di vista del possesso l'ordine dei tre rapporti vede al culmine l'afferramento corporeo e all'ultimo posto la designazione: il primo infatti è molto più sicuro di quest'ultima. Dal punto di vista della proprietà, ovvero della libertà della volontà, l'ordine si inverte. Così si spiega l'attribuzione di un carattere di privilegio a tutti e tre i momenti della presa di possesso (la trasformazione ha la prerogativa della medietà); e le relazioni appena individuate confermano la tesi che il concetto di possesso, lungi dal determinare una categoria giuridica a sé, serve piuttosto a Hegel per definire il rapporto volontà/cosa dal punto di vista della cosa.

Passando al secondo momento della proprietà, *Der Gebrauch der Sache* (l'uso della cosa), l'opposizione acquista una forma ulteriore; non è più la cosa il dato di fatto, l'elemento positivo, reale, nella sua irriducibilità alla volontà che se ne appropria.

⁸ Hegel/*Griesheim* 1824-25 (Ilting IV), p. 211 s.

È invece il mio bisogno, come particolarità di una singola volontà, a essere positivo, ad appagarsi, e la cosa, come entità negativa, è solo per quella volontà e la serve. L'uso è questa realizzazione del mio bisogno attraverso il cambiamento, l'annientamento, il consumo della cosa, della quale si manifesta perciò la natura priva del Sé e la quale adempie così la sua destinazione (§ 54).

Nella partizione della sezione dedicata alla proprietà Hegel segue la *Scienza della logica*, precisamente la dottrina dei giudizi dell'essere determinato⁹. « Giudizio positivo, negativo e infinito della volontà sopra la cosa » (§ 53). L'uso è negazione dell'indipendenza della cosa; in esso la proprietà non si manifesta più come imposizione del predicato del Mio alla cosa da parte della volontà. Se prima la volontà astratta, universale dell'Io si realizzava nella cosa particolare, concreta, prendendola in possesso, ora invece è la cosa, indifferente in sé, a ricevere realtà dalla volontà, concreta perché bisognosa, come valore d'uso per essa. In tale mutata situazione si ripresenta il rapporto fra possesso e proprietà:

Solamente un uso parziale o temporaneo, così come un possesso parziale o temporaneo (come possibilità parziale o temporanea stessa di adoperare la cosa) a me spettante, va distinto pertanto dalla proprietà della cosa stessa. Se l'intera estensione dell'uso fosse mia, ma l'astratta proprietà dovesse essere di un altro, la cosa, in quanto mia, sarebbe interamente compenetrata dalla mia volontà, e al tempo stesso si troverebbe in essa qualcosa di impenetrabile per me: la volontà, e invero la vuota volontà, di un altro. Io, in quanto volontà positiva, ai miei occhi sono al medesimo tempo oggettivo e non oggettivo nella cosa: il rapporto di una contraddizione assoluta. La proprietà pertanto è essenzialmente proprietà libera, piena (§ 62).

Anche nella presente occasione il possesso non costituisce un rapporto giuridico alternativo alla proprietà, ma rappresenta il momento della limitazione della libertà inerente alla proprietà; tale limitazione non risiede più nella natura materiale della cosa (cfr. § 52 Anm), ma nella volontà di un altro di riservarsi il diritto a goderne. Un simile diritto è legittimo se la cessione della cosa in uso a un altro non è completa, ovvero ha dei limiti materiali e temporali; in caso contrario chi usa effettivamente la cosa, ossia la possiede, ne è *de facto* il proprietario. A Hegel interessa tanto poco parlare del possesso come condizione giuridica a sé, che qui non tratta le forme legittime di tale uso

⁹ *Wissenschaft der Logik*, VI, pp. 311-26 (*Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, Bari 1981, pp. 714-28).

parziale o temporaneo (ad esempio l'affitto), ma si occupa di quelle illegittime, dove un proprietario il quale rinuncia di fatto a usare la cosa, avanza però dei diritti sulla rendita nei confronti dell'utilista. Così nell'annotazione al § 62, dopo aver criticato la forma di concessione (*placuit*) assunta nelle *Istituzioni* giustinianee (II, 4, 1) dal passaggio a effettiva proprietà di un usufrutto goduto su beni lasciati altrimenti improduttivi dal proprietario legittimo (una *proprietas semper abscedente usufructu* non sarebbe più *proprietas*), e dopo aver liquidato come squisitezze (*Delikatessen*) del diritto romano distinzioni quali *res mancipi* e *nec mancipi*, *dominium quiritarium* e *bonitarium*, Hegel passa all'esame delle *servitutes* (casi di *iuris quasi possessio* secondo Savigny), ampiamente diffuse in forme germaniche nella società feudale e non ancora estinte negli Stati tedeschi contemporanei. In questione è il rapporto di *dominium utile* e *dominium directum*, ovvero la distinzione « tra il diritto all'intera estensione dell'uso della cosa e l'astratta proprietà di essa ». Un *dominium directum* che non sia anche *utile*, non è più proprietà, è vuota signoria, mentre legittimo proprietario diviene l'usufruttuario, in quanto il rapporto feudale non prevede nemmeno una scadenza della cessione in uso del suolo. *Utile*, e dunque effettiva forma di proprietà, il *dominium directum* del signore può definirsi solo per via degli obblighi previsti dalla *servitus*, ovvero per la rendita spettante al *dominus*. Ma in tal caso

sono due proprietari a trovarsi in rapporto. Non si tratta però di un rapporto di proprietà comune. A questo rapporto si avvicina il superamento di quella proprietà [feudale]; superamento già incominciato allorché nel *dominium directum* si computa e si considera come cosa essenziale la rendita, in modo che quell'aspetto della signoria su di una proprietà che non può essere soggetto a calcolo e che è stato ritenuto qualcosa di nobile, viene posposto all'utile, che qui è il momento conforme a ragione (§ 62 Anm).

La critica alla dottrina romana della proprietà è solo l'occasione per muovere all'attacco dei rapporti feudali. L'unica concessione alla signoria di stampo feudale è la trasformazione del suo *dominium directum*, dunque del carattere stesso di signoria, in *dominium utile*, ovvero semplice proprietà, dove l'utile è rappresentato dalla rendita. Facilmente immaginabili e irreparabili le conseguenze per la proprietà feudale; in primo luogo essa può divenire oggetto di stima, sulla base dell'ammontare della rendita: questo è il primo passo per la sua alienazione. In secondo luogo il diritto dell'utilista è riconosciuto ugualmente come diritto alla proprietà, non inferiore a quello del *dominus*.

Ma Hegel ha già mostrato (cfr. § 46) che la proprietà comune è destinata a cedere alla forma privata di essa; è nell'ordine delle cose che uno degli aventi diritto prevalga e la proprietà feudale diventi moderna proprietà privata. La concessione di Hegel è solo strumentale, non di principio: egli vuole che la proprietà passi all'usufruttuario, ma dietro liquidazione dei diritti del signore. Gli esempi storici addotti nelle lezioni del 1824-25 chiariscono la natura del problema:

Per decidere in merito alla proprietà occorrono, come è accaduto anche da noi, leggi per la spartizione fra tenutari dei fondi e signori feudali. Se noi dobbiamo riconoscerci grati ai nostri principi del passato per non aver essi ammesso che nel loro paese ci fossero schiavi, dobbiamo innalzare monumenti a quelli che hanno liberato anche la proprietà. I tenutari erano gravati di oneri, prestazioni, in parte determinati in parte no. La suddivisione presentava perciò le sue difficoltà, si dovette procedere con giustizia, dato che il signore del *dominium* è anche vero proprietario. In altri paesi si è proceduto con durezza¹⁰.

Il riferimento è a Scozia e Francia. La prima offre l'esempio del riconoscimento della signoria fondiaria come l'unica forma di proprietà. Il risultato è stata l'espulsione dei contadini dai campi trasformati in terre da pascolo. La seconda, al tempo della rivoluzione, mostra il caso contrario del passaggio dell'usufrutto a libera piena proprietà, senza alcun rimborso per i signori. In entrambe le circostanze un diritto viene leso: le *servitutes* sono un dato di fatto, un retaggio storico che non si può cancellare con un colpo di spugna in nome di astratti principi. Ma hanno contro la teoria filosofica e la storia moderna, sono sopravvivenze destinate a scomparire. A maggior ragione è insensato cercare di riconoscere in esse una qualsiasi forma di diritto del possesso.

3. - *Legittimità della schiavitù: la polemica con Hugo.*

Il tema della suddivisione delle terre è attinente all'oggetto delle leggi agrarie romane; prima di esaminare i riflessi della concezione hegeliana della proprietà su queste ultime, è opportuno considerare un'ultima applicazione del possesso: il possesso e l'impiego delle proprie facoltà e attitudini da parte dell'Io. Esiste un'analogia evidente con il caso appena studiato:

¹⁰ Hegel/*Griesheim* 1824-25 (Iltung IV), p. 222.

Delle mie particolari capacità e possibilità di azione posso alienare singole produzioni e un uso limitato nel tempo a un altro, poiché esse, in conseguenza di tale limitazione, stanno in un rapporto esteriore alla mia totalità e universalità. Attraverso l'alienazione di tutto il mio tempo concreto mediante il lavoro e della totalità della mia produzione io ridurrei l'elemento sostanziale che è in loro, la mia universale attività e realtà, la mia personalità, a proprietà di un altro (§ 67).

Come la totale cessione del possesso di una cosa a un altro implica la trasformazione di costui in proprietario (§ 62), così è per l'uso delle proprie forze personali:

È il medesimo rapporto visto nel § 61 tra la sostanza della cosa e la sua utilizzazione; come la seconda è distinta dalla prima soltanto in quanto è limitata, così anche l'impiego delle mie forze è diverso dalle forze stesse, e dunque da me, solo in quanto è quantitativamente limitato (§ 67 Anm).

Nel primo caso sorge contraddizione fra proprietà dell'utilista e vuoto *dominium* del signore; nel secondo fra completa alienazione di se stessi e impossibilità per la volontà libera di disporre di sé in maniera da cancellare il presupposto della validità delle sue azioni, la libertà stessa. Schiavitù, servitù della gleba, incapacità di proprietà o non libertà della medesima, ogni alienazione della propria facoltà di giudicare autonomamente in fatto di giustizia, morale, religione (dalla superstizione al riconoscimento di autorità insindacabili su questi oggetti), sono forme di alienazione della personalità, di illibertà. Invece

il diritto all'inalienabilità di tali disposizioni è imprescrittibile, poiché l'atto con il quale prendo possesso della mia personalità e natura sostanziale, facendo di me un individuo capace di diritti e di imputazione, morale, religioso, sottrae tali determinazioni all'esteriorità, la sola a dar loro la possibilità di essere in possesso altrui. Con tale togliimento dell'esteriorità decadono la determinazione temporale e tutte le ragioni che possono venire addotte sulla base del mio precedente consenso o compiacenza (§ 66 Anm).

Hegel esamina fino a che punto sia lecito fare delle proprie attitudini e del proprio lavoro una merce; ma è caratteristico del suo procedimento che egli, come già nel caso delle *servitutes*, non si soffermi sulle maniere legali di simili transazioni, bensì sottolinei le modalità storiche inadeguate di tali rapporti. Materialmente sono sempre possibili, ma razionalmente non sono più accettabili: il *dominus* può vantare il pieno possesso (dunque la proprietà) delle forze dello schiavo soltanto fin che questi glielo concede, poiché è sempre il secondo a detenerle realmente e solo la sua volontà asservita le trasmette in uso al primo. L'intero possesso delle forze di un altro uomo non può mai

diventare proprietà, non per restare un rapporto giuridico a parte, ma perché senza il possesso delle proprie forze da parte di ciascuno è lesa la possibilità della proprietà in generale: l'uomo che non è padrone di se stesso (qui infatti è inadatto dire *proprietario*) non ha la volontà libera necessaria per esercitare la proprietà.

Esistono dunque cose inalienabili e imprescrittibili delle quali, in quanto ne sono in possesso, non posso privarmi, e riguardo le quali nessun possesso altrui mi trattiene dal riprenderle di nuovo in mio possesso non appena lo voglio. Fra esse vanno annoverate tutte le qualità che attengono alla mia personalità, alla libertà universale del mio volere. È il caso dell'impossibilità di ridurmi volontariamente a schiavo, poiché un tale possesso da me attribuito a un altro cessa non appena lo voglio. Se anche sono nato schiavo, nutrito e allevato dal padrone, e schiavi erano tutti i miei genitori e antenati, io sono libero nel momento in cui lo voglio, appena pervengo a coscienza della mia libertà. Poiché personalità e libertà della mia volontà sono parti essenziali di me stesso, della mia personalità. Tutte queste doti della mia personalità sono pertanto imprescrittibili e non soggette a limitazione, e *justus titulus* e *bona fides* del possessore di schiavi non gli giovano a nulla. Dell'arbitrio invece posso e debbo spogliarmi, ed esso deve venire limitato. Poter avere proprietà fa parte del concetto della libertà, poiché solo qui la libertà perviene per la prima volta all'esistenza, e la capacità di proprietà coincide immediatamente con la personalità¹¹.

Segue una polemica contro August Wilhelm Rehberg, l'autore delle *Untersuchungen über die französische Revolution* (1793), già attaccato da Fichte nel *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, apparso nel medesimo anno. Rehberg conduce di fatto una giustificazione della schiavitù, quando afferma che la libertà, in quanto interiore, non può mai venire intaccata da coercizione e violenza esterna.

I passi corrispondenti a questo ricchissimo testo del corso 1817-18 nei *Lineamenti* sono l'annotazione al § 48 per la critica a Rehberg e quella al § 57 per l'illegittimità della schiavitù. È pura sofisticheria distinguere violenza esercitata contro il corpo e contro l'anima: « In quanto io vivo, la mia anima (il concetto, e più in alto ancora l'essere libero) e il corpo non sono separati, il corpo è l'esistenza della libertà e in esso io sono senziente ». Nulla impedisce che lo schiavo sia libero interiormente, non senta le violenze patite come violenze fatte a lui; ma la libertà non è solo di fronte a se stessi, è anche di fronte agli altri, che non hanno mai a che fare con la pura volontà interna dell'individuo, ma sempre anche con la sua persona fisica. Dunque « vio-

¹¹ Hegel/Wannenmann 1817-18, p. 32.

lenza fatta al mio corpo è violenza fatta a me » (§ 48 Anm). Perciò si tratta di una violenza piú grave di quella commessa contro la proprietà, dove si offende una determinata manifestazione della volontà, ma non la sede stessa della mia volontà per gli altri. Hegel procede sempre ad applicare le determinazioni concettuali della proprietà via via sviluppate al caso nel quale loro oggetto sia la persona stessa, con le sue qualità fisiche e intellettuali: così nel § 43 a proposito dell'appartenenza o meno al mondo esterno delle facoltà e delle produzioni spirituali dell'uomo; nei §§ 48 e 57 per la presa in possesso del corpo da parte dell'Io; nei §§ 66-70, dove si parla dell'alienabilità del proprio lavoro, dal caso particolare delle invenzioni o delle opere d'arte, o degli scritti, fino alla possibilità o meno di alienare la propria stessa vita.

Così il caso della formazione (nel senso della *Formierung*) corporea e spirituale dell'uomo permette a Hegel di affrontare il tema della schiavitù, secondo lo spunto offerto dal presunto diritto del padrone a tenere sottomesso lo schiavo da lui allevato, formato, fin dall'infanzia:

L'asserita giustificazione della schiavitù (in tutte le sue piú minute motivazioni: per superiorità fisica, prigionia di guerra, salvazione e mantenimento della vita, sostentamento, educazione, benefici, proprio consenso ecc.) così come la giustificazione di una signoria come semplice condizione dell'essere padroni in generale, e tutta la veduta storica circa il diritto di schiavitù e signoria, si fonda sulla considerazione dell'uomo come essere naturale in genere, secondo una maniera di esistere (nella quale interviene anche l'arbitrio), che non è conforme al concetto di uomo. L'affermazione dell'assoluto torto della schiavitù tiene fermo invece al concetto dell'uomo come spirito, in sé libero, ed è unilaterale nel prendere l'uomo come libero per natura, o, il che è lo stesso, nel prendere per vero il concetto come tale nella sua immediatezza, non l'idea.

Hegel prende posizione rispetto a due partiti contrapposti: l'uno di chi, sulla base antropologica della possibilità della schiavitù e su quella storica della sua effettiva attuazione, ritiene di dover riconoscere valore giuridico a questo istituto; l'altro di chi, in nome del principio della volontà libera, pronuncia una condanna morale della schiavitù, valida per il presente come per il passato. Ma la legittimità della schiavitù non può venire asserita o negata a partire dal concetto di natura: né la considerazione dell'uomo come essere naturale (*Naturwesen*), propria di un'antropologia modellata sulle scienze naturali, né l'idea dell'uomo libero per natura (*von Natur frei*), dove la natura equivale alla ragione intesa in senso giusnaturalistico, pervengono a una soluzione, pur nel riconoscimento della superiorità del secondo punto di vista,

almeno sul piano dei principi. Solo all'interno della natura seconda, nel senso di una ragione che si fa nella storia, nella comunità statale moderna, si dimostra l'insostenibilità di principio e di fatto della schiavitù. « L'affermazione che l'uomo in sé e per sé non è destinato alla schiavitù, risulta soltanto nella conoscenza che l'idea della libertà è vera solo come Stato » (§ 57 Anm). La schiavitù è divenuta assolutamente ingiusta nel corso della storia che ha prodotto lo Stato moderno; non ha senso cercarvi giustificazioni nelle civiltà del passato, come non l'ha condannare queste ultime in nome di principi a quei tempi ignoti e impraticabili.

Nell'attacco alla veduta storica (*historisch*) intorno al diritto della schiavitù è da vedersi un riferimento a Gustav Hugo, il quale nel suo *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts* (quattro edizioni: 1798, 1799, 1809 e 1819), seconda parte di un complessivo *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, aveva svolto un esame del problema in oggetto, all'interno della sezione del diritto privato dedicata ai diritti personali (*Personenrecht*), e precisamente alla libertà. Hugo prende posizione contro la condanna in nome di principi morali della schiavitù: « Noi non abbiamo schiavitù, e i nostri moralisti, i quali altrimenti non riuscirebbero facilmente a farsi preferire agli antichi, hanno sopravanzato questi ultimi, come essi almeno credono, nello scorgere la natura contraria al diritto della schiavitù » (§ 138). Come esempio si cita in nota Christian Garve, per la *Geschichte der Ethik* premessa alla sua traduzione dell'*Etica* aristotelica. Di Kant si nota invece al § 141 l'ammissione della schiavitù per i delinquenti contenuta nella *Metaphisica dei costumi*¹²; ma il disaccordo con la posizione kantiana è espresso così:

La speculazione metafisica per la quale ogni uomo potrebbe appropriarsi di cose, ma non usare la persona di un altro come mezzo, viene a cadere non appena subentra l'azione reciproca tra il corpo umano e altri corpi. Un uomo escluso dal rapporto con tutte le cose non può vivere, e può capitarli di peggio nel trattamento della sua persona in quanto cosa? Dall'altro lato anche il corpo umano è una cosa, trattare la quale può essere tanto utile o perfino necessario quanto trattare ogni altra (§ 143).

¹² *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1900 ss., vol. VI, pp. 330 e 358 (*Principi metafisici della dottrina del diritto*, in I. Kant, *Scritti politici*, a cura di G. Solari, Torino 1965, pp. 519 s. e 551).

Hugo riprende la distinzione kantiana fra diritto provvisorio e perentorio, ma per asserire la legittimità della schiavitù come diritto provvisorio (§ 150); ben diverso il significato in Kant, dove essa denota la differenza fra diritto prestatuale e statale¹³. Un conto è la morale, un altro il diritto, secondo Hugo, il quale non ha esitazione a esprimere biasimo morale per le crudeltà correlate all'esercizio di un simile diritto, soprattutto per la tratta dei negri, « la più atroce e la più meditata di tutte » (§ 140), frutto com'è di speculazione economica, diversità di razza, produzione di generi di lusso; sta di fatto però che « la ragione ci ordina di limitare l'abuso, non di eliminare la schiavitù stessa » (§ 150). La ragione non ha gli strumenti per andar oltre l'esortazione a un trattamento umano e la diffusione del convincimento contrario è solo « un esempio degno di nota di come i pregiudizi di tempo e di luogo abbiano influsso sulla filosofia del diritto positivo » (§ 138).

Anche Hegel riconosce l'impossibilità di trasformare l'esigenza morale in diritto: « Non ridurre alcuno in schiavitù è una richiesta morale, non giuridica », ma perché « soltanto all'interno dello Stato il riconoscimento di una libertà è completo »¹⁴. Il torto della schiavitù è frutto della sua inadeguatezza ai rapporti sociali e politici realizzati nello Stato moderno; il processo di tale realizzazione ha prodotto anche i principi teorici corrispondenti, e qui Hegel si discosta da Hugo, poiché tali principi, sebbene astratti come tutti i principi, enunciano la verità maturata con essi nella storia: « Non si deve restar fermi all'astrazione dei diritti dell'uomo, ma è un principio in sé assoluto quello per il quale, se anche una nazione si è spogliata di tali diritti, tuttavia essa può riprenderseli immediatamente di nuovo »¹⁵. Una simile possibilità giace nel carattere proprio del mondo moderno, ed è vano ridurla a mero pregiudizio.

Hugo invece argomenta:

Nell'indagine se la schiavitù può essere di diritto, il risultato è propriamente già dato dal fatto che essa per millenni è stata realmente di diritto presso i popoli più civili, e che gli uomini migliori e più saggi non vi hanno trovato motivo di scandalo (§ 142).

¹³ *Ibid.*, VI, p. 341 (*ibid.*, p. 532).

¹⁴ *Hegel/Vorlesung 1819-20*, p. 74.

¹⁵ *Hegel/Homeyer 1818-19* (Ilting I), p. 264.

In nota vengono citati in proposito Giobbe, Socrate, Platone, Scipione, Cristo, Marco Aurelio, Papiniano; persino Tommaso Moro e Grozio non erano contrari, nonostante il loro rifiuto dell'autorità dell'Antico Testamento e del *Corpus Iuris*. Il criterio aristotelico della maggioranza dei più competenti, sembra argomentare Hugo, è dalla parte della schiavitù come diritto. Ecco allora seguire nei §§ 151-59 un'accurata disamina delle ragioni storiche che hanno presieduto all'origine della schiavitù: prigionia di guerra, espiazione di un crimine, comando dello Stato, autorità dei genitori sui figli, usucapione, contratto, insolvenza dei debiti, nascita da genitori schiavi. Sono gli argomenti elencati da Hegel in apertura dell'annotazione al § 57; a Hugo preme scoprire a quali di siffatte cause si riconducono le forme più diffuse al suo tempo, servaggio della gleba e schiavitù dei negri. È curioso: proprio lo Stato, al quale Hegel ascrive il merito e il compito dell'abolizione della schiavitù, agli occhi di Hugo è il promotore delle due specie citate:

Può lo Stato ridurre i suoi sudditi a schiavi, in parte individualmente a schiavi di stranieri, in parte, più in grande, in quanto introduce la schiavitù? Il primo caso si verifica di frequente per gli schiavi negri, e come lo Stato sacrifica la vita degli individui, così può fare anche della loro libertà, tanto più che si verifica perfino la cessione di una parte degli abitanti a uno Stato il quale abbia schiavitù politica, cessione invero assai trista. Il secondo caso dev'essere stato quello dei servi della gleba nei tempi moderni (§ 154).

Evidentemente è ben diverso lo Stato del quale parlano Hugo e Hegel; per il secondo è fuori discussione che siano esistiti e tuttora esistano Stati dove la schiavitù è ammessa: l'intero mondo antico ne fornisce un esempio. Ma l'idea di Stato svolta nei *Lineamenti* esclude la possibilità di una simile condizione per qualsiasi uomo; e per dimostrare che non si tratta di un semplice ideale, dunque forse di un pregiudizio come vuole Hugo, Hegel sviluppa un'intera *Weltgeschichte* (cfr. § 273 Anm). Per lui i cittadini hanno « il dovere di mantenere l'indipendenza e la sovranità dello Stato, questa individualità sostanziale, a rischio e a costo della loro proprietà e della loro vita, come del loro modo di pensare e di tutto quanto è compreso da se stesso nell'ambito della vita » (§ 324 e cfr. anche § 70); ma tale dovere è reale in quanto solo con la tutela dell'indipendenza dello Stato l'individuo salvaguarda la propria libertà: lo Stato prospettato da Hugo, che viola la libertà dei sudditi col pretesto che esso può richieder loro

anche la vita, è uno Stato irrazionale, perché la sua richiesta è ragionevole solo come condizione della conservazione della libertà.

Un ulteriore motivo di divisione è rappresentato dal cristianesimo. Per Hugo « la religione cristiana non può aver prodotto il rifiuto della schiavitù, dato che in essa si riscontra più riprovazione della proprietà privata che della schiavitù, e quest'ultima è coesistita per secoli accanto alla religione cristiana » (§ 139). Solo al nono secolo risale il primo riferimento a una comune creazione a immagine di Dio per libero e schiavo, in un monaco greco, e al tredicesimo la prima confutazione della servitù della gleba con argomenti desunti dalla Bibbia nel codice sassone. Cristo stesso è da annoverarsi fra coloro che non hanno condannato la schiavitù, non foss'altro che al fine di non rendere impossibile la diffusione del suo messaggio nel mondo antico¹⁶. E in nota al § 145 si confuta la difesa di Cristo tentata nel *Neues Lehrbuch der religiösen Moral* (1800) dal consigliere concistoriale di Erlangen Ammon con l'ipotesi di una distinzione fra servi della gleba e schiavi veri e propri in età romana imperiale. Paolo (*Lettera agli Efesini*, 6, 5-9) esorta in nome del Signore gli schiavi all'obbedienza e i padroni alla bontà, ma i primi sarebbero in realtà servi della gleba (*Leibeigene*), in quanto la schiavitù non sarebbe esistita né a Efeso né in Palestina: ecco perché sia Cristo sia Paolo non avrebbero mai avuto occasione di condannarla. Naturalmente Hugo ha buon gioco a smontare una simile congettura, basata su cavilli linguistici (*δουλος* e *οικέτης* non designerebbero lo schiavo ma il servo della gleba) e sulla presunta abolizione universale della schiavitù attuata da Costantino in nome del cristianesimo secondo Raynal, peraltro già confutato da Gibbon. La conclusione è che i Cristiani tolleravano la schiavitù e non pensarono ad abolirla nemmeno quando ebbero in mano il controllo dello Stato.

Diversa la natura del problema agli occhi di Hegel:

Il cristianesimo ha essenzialmente il merito di aver introdotto la libertà dell'uomo in quanto persona. Infatti nel principio del cristianesimo si trova che l'uomo avrebbe un valore infinito davanti a Dio, dunque la sua volontà sarebbe qualcosa di assoluto. (...) Gli uomini liberi del mondo antico non erano liberi in quanto

¹⁶ *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, dritte Ausgabe, Berlin 1809, p. 151 nota 1: « È falso asserire che, se Cristo avesse proclamato la liberazione degli schiavi, avrebbe promosso un'insurrezione; piuttosto la diffusione della sua dottrina avrebbe trovato un ostacolo in più, ma questa volta insormontabile; ed è lecito a un moralista occultare metà della sua dottrina, al fine di guadagnare più seguaci per l'altra metà? » (§ 139).

persone, ma perché erano liberi cittadini di Atene, di Roma, oppure si erano riscattati ecc.¹⁷.

Segue il parallelo con l'altrettanto se non più lenta affermazione della libertà della proprietà, ignota a Platone come ad Aristotele. E ancora negli appunti alla propria copia dell'*Enciclopedia* (risalenti al 1818-19) Hegel appone al § 410: « Schiavitù assolutamente contraria al diritto bandita dal cristianesimo »¹⁸. Per lui non si tratta delle prese di posizione personali di Cristo o degli apostoli, e nemmeno dei provvedimenti degli imperatori cristiani: la schiavitù è proseguita nel Medioevo sotto forma di servitù della gleba, esiste ancora nelle colonie europee e negli Stati Uniti. Il contenuto storico oggettivo del cristianesimo di fatto la rinnega, poiché esso ha cancellato la concezione dell'uomo e della sua libertà propria del mondo antico: il cittadino opposto allo straniero, al barbaro, allo schiavo, a tutti i senza diritto nella città, non è più il modello cristiano dell'uomo, e l'avvento del cristianesimo come religione dell'impero consacra la fine delle società che si erano rette su una diversa rappresentazione dell'uomo, se ne rendono conto o meno i contemporanei.

Il cristianesimo è contrario al principio della schiavitù; essa non è stata abolita formalmente dalla nuova religione, tant'è vero che i Cristiani hanno ancora schiavi; non è stata abolita neppure dalle chiese cristiane, perfino il battesimo non libera gli schiavi. La schiavitù pertanto non è cessata nella sua apparizione esteriore, ma lo spirito del cristianesimo le è contrario, e in quanto esso è divenuto predominante nel corso della storia, la schiavitù nel complesso è stata abolita nel mondo cristiano¹⁹.

4. - *Libertà della proprietà e libertà della persona.*

La schiavitù è diventata assurda e opposta al diritto, non lo era da sempre. Perciò non è neppure sensato istituire confronti tra gli

¹⁷ Hegel/*Hotbo* 1822-23 (Ilting III), p. 234.

¹⁸ Hegel's *Vorlesungsnotizen* 1818-19 (Ilting I), p. 153; nelle successive edizioni dell'*Enciclopedia* quest'idea sarà ribadita in sede di passaggio dallo spirito soggettivo all'oggettivo: « Tale idea [di libertà] è venuta nel mondo per opera del cristianesimo; per il quale l'individuo come tale ha valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé destinato alla somma libertà » (Enz. § 482 Anm).

¹⁹ Hegel/*Griesheim* 1824-25 (Ilting IV), p. 221.

uomini di allora e quelli di oggi, come se nulla fosse accaduto nel frattempo, come se si trattasse degli stessi individui, dotati di una comune natura immutabile (tale è l'errore di Hugo e di ogni forma di relativismo storico agli occhi di Hegel):

Si è sostenuto che i nostri servitori starebbero peggio degli schiavi dei Romani; ed è vero, i Greci erano schiavi dei Romani, in quanto persone colte essi fungevano spesso da pedagoghi, e, come si è soliti dire, se la passavano bene presso i loro padroni. Anche in Oriente nel complesso gli schiavi godono di un buon trattamento, possono restarsene oziosi, mentre il lavoratore a giornata non ha sicurezza del proprio sostentamento, così pure un servitore. Ma la differenza è che l'uno è un uomo libero, l'altro no. L'uomo libero cede liberamente all'altro le sue produzioni; ma non tutte, perché altrimenti sarebbe l'intera capacità interiore, l'intera forza, a venire ceduta, e la sua vita più intima diverrebbe perciò possesso di un altro²⁰.

Viene così posto fuori gioco l'approccio di Hugo al problema, dove è prevista la possibilità di soppesare vantaggi e svantaggi della schiavitù in situazioni sociali determinate; i §§ 147-9 del *Lehrbuch* mostrano infatti che la condizione servile è da preferire alla prigionia di guerra, ai lavori forzati, a incarichi stagionali (ad esempio, pascolare un gregge altrui a pagamento); non è vero che la schiavitù compromette la formazione culturale, o è poco produttiva nel lavoro causa la demotivazione degli uomini, o favorisce la nascita di governi dispotici. Si scoprono vantaggi insospettati:

Uno Stato che ammetta schiavi, di regola non può schierare in campo eserciti numerosi, e questo è un danno, se esso, per il resto in condizioni di parità, combatte contro uno Stato dove anche i ceti più poveri sono in armi. Ma nel complesso è certamente un vantaggio: le guerre divengono meno sanguinose. Anche la semplificazione degli uffici pubblici, in quanto si occupano solo dei liberi, per esempio della giustizia, e le pene miti comminate ai liberi, sono da mettere in conto, a bilanciare le conseguenze negative reali (§ 148).

Fra esse vanno annoverate la diffusione di comportamenti disumani, la miseria dei poveri oppressi dalla concorrenza del lavoro servile, la facilità di colpi di Stato, di insurrezioni e guerre di schiavi, l'irriducibilità dei nemici che preferiscono morire piuttosto che perdere la libertà. È un bilancio che va fatto volta per volta, caso per caso, dove non sono ammesse risposte definitive. Argomento prediletto da Hugo è poi il confronto tra la sorte dello schiavo e quella del

²⁰ *Ibid.*, p. 241.

povero nelle società moderne: « Nello Stato lo schiavo rimane risparmiato da molte forme di oppressione, le quali, parte nel diritto pubblico parte nel privato, colpiscono il libero in genere e il povero in particolare » (§ 146). In precedenza le due condizioni sono state comparate a proposito dei loro effetti sull'uomo in quanto essere animale e in quanto ragionevole (sono i tre momenti dell'antropologia giuridica secondo Hugo: uomo in quanto animale, in quanto dotato di ragione, in quanto membro di uno Stato). Sotto il primo rispetto l'indigenza del povero è maggiore di quella dello schiavo, che ha un padrone ricco interessato a mantenerlo, mentre il povero è come fosse schiavo dell'intera comunità, senza nessuno che si prenda cura di lui in particolare. Maltrattamenti, mutilazioni, uccisioni non sono necessariamente connessi alla schiavitù e certamente non sono sconosciuti al povero, gravato per giunta dall'obbligo di partecipare alle guerre. Anche la buona conservazione del corpo è maggiormente alla portata dello schiavo, ad esempio la bellezza femminile, coltivata per il piacere del padrone e condannata invece a sfiorire precocemente fra i poveri. Né il povero è meno esposto al rischio di eccessivo sfruttamento sul lavoro. Alcuni infine accusano la schiavitù di essere di ostacolo alla riproduzione, ma perché questa dovrebbe essere sempre un bene (§ 144)? Nel paragrafo successivo si esaminano le conseguenze sulla natura razionale: lo schiavo è più istruito e il suo stato non pregiudica la virtù, che è puramente interiore (è di fatto la stessa opinione di Rehberg; Hugo parla di libertà psicologica non compromessa dai gravami della servitù).

Sono argomenti già rigettati da Hegel, il quale è opposto a Hugo anche per la valutazione del rapporto fra schiavitù e proprietà privata. Il giurista ama confrontare gli esiti negativi di questi due istituti, per mostrare che se si accetta il secondo, si può ammettere anche il primo. In nota al § 137 critica Krug, autore di uno scritto *Über das Verhältniß der kritischen Philosophie zur politischen, moralischen und religiösen Cultur der Menschen* (1798), dove si sostiene che, una volta ammessa, la schiavitù è per forza senza limiti, arriva fino al diritto di vita o di morte sullo schiavo. Perché non concedere invece che la proprietà come tale, dunque anche quella su un altro uomo, ha dei limiti, non è libera? Nulla di più contrario alla rivendicazione hegeliana della piena proprietà libera (§ 62). Ma essa non deriva dall'approvazione acritica di un sistema di libero mercato: per Hegel libertà della persona e libertà della proprietà sono due facce del medesimo rapporto. « Attra-

verso il cristianesimo per la prima volta gli uomini sono divenuti liberi, ma la proprietà fu resa non libera dalla costituzione feudale, e tale circostanza diede adito alla rivoluzione francese »²¹. Nell'annotazione al § 62 manca solo il richiamo esplicito al grande avvenimento recente:

È da un millennio e mezzo che la libertà della persona ha incominciato a fiorire a opera del cristianesimo, ed è divenuta principio universale presso una parte peraltro piccola del genere umano. La libertà della proprietà invece soltanto da ieri, si può dire, è stata riconosciuta qui e là come principio. Un esempio tratto dalla storia del mondo circa la lunghezza del tempo del quale ha bisogno lo spirito per progredire nella coscienza che esso ha di sé, e che va contro l'impazienza delle opinioni.

E nel corso di lezioni del 1824-25: « Dalla libertà della persona discende necessariamente la libertà della proprietà, ma sono occorsi millecinquecento anni perché tale rapporto venisse a coscienza nell'uomo e nello Stato »²².

In primo luogo io possiedo proprietà, sono capace di proprietà, non posso rinunciare in generale a possedere proprietà, altrimenti potrei essere schiavo. Tale diritto è perciò inalienabile. Tale aspetto universale nella proprietà, avere proprietà in genere, è quello con il quale rimango in relazione, è la mia capacità di proprietà, la mia personalità²³.

Essere persona significa essere capace di proprietà, ed essere capace di proprietà vuol dire non poter venire ridotto schiavo. Naturalmente l'uomo non è solo persona secondo Hegel, il quale usa tale termine sempre con valore ristretto, in relazione all'uomo in quanto soggetto del diritto astratto; ma se l'uomo non si riduce a proprietario privato, è altresì vero che la sua libertà concreta, reale in questa sfera, è la libertà della proprietà, non quella puramente interiore e infine illusoria dello schiavo libero in catene. Il problema dei poveri nelle società moderne è ben presente al filosofo (si pensi solo al § 244), ma la soluzione consiste nel rendere anche loro partecipi della proprietà, non nel contrapporre la condizione talvolta più felice degli schiavi antichi o moderni.

Ancora sul rapporto fra proprietà e schiavitù Hegel nota: « Il diritto della persona è di avere proprietà, non c'è alcun altro diritto

²¹ Hegel/Wannenmann 1817-18, p. 29.

²² Hegel/Griesheim 1824-25 (Ilting IV), p. 221 s.

²³ *Ibid.*, p. 238.

che il diritto della persona »²⁴. Prevedere un diritto delle persone, accanto alle cose e alle azioni, come nella giurisprudenza romana, significa mancare della nozione di persona, inseparabile dalla proprietà di cose e non riducibile a cosa. La partizione romana del diritto (cose, persone, azioni), ripresa da Kant con la variante dei diritti personali di natura reale, è presa di mira nell'annotazione al § 40. Vi sono confusi i diritti della personalità astratta (proprietà e contratto) coi rapporti etici interni alla famiglia e allo Stato; il diritto delle persone comprende così quello sugli schiavi, sui figli, le varie forme di privazione di diritti (*capitis diminutio*), il matrimonio. Qui « soltanto l'uomo considerato con un certo *status* dev'essere una persona; nel diritto romano dunque perfino la personalità stessa, come opposta alla schiavitù, è solamente uno stato, una condizione ». Invece « il diritto personale è per essenza diritto delle cose ». In Hegel infatti l'intera sezione dedicata al diritto astratto svolge il rapporto fra la persona (*Person*) e la cosa (*Sache*, usato come termine tecnico — distinto da *Ding*, l'oggetto in generale — per indicare ciò che non è persona), al fine di determinare i diritti delle persone sulle cose; in tal senso l'unico diritto della persona è il diritto delle cose (*Sachenrecht, ius in re*), ovvero alle cose.

Gli oggetti (*Dinge*), che noi chiamiamo cose (*Sachen*), non sono persone, e a dispetto di tutta la loro esistenza non sono scopo per sé. Cose (*Sachen*) sono uno che di senza diritto, hanno invero il diritto di essere, ma il diritto vero e proprio è un rapporto nel quale si trova la libertà della volontà. Sotto cosa (*Sache*) si comprende quanto è non personale (*unpersönlich*), subordinato²⁵.

Delineare accanto al diritto delle cose anche un diritto delle persone (*Personenrecht, ius personale*) è indizio o di confusione del diritto astratto con i successivi ambiti del diritto secondo i *Lineamenti*, o di considerazione della persona non come uomo in quanto tale (la scoperta del cristianesimo), ma come categoria particolare (*status*) opposta ad altre (i non aventi diritto: schiavi, stranieri, donne, figli, cittadini decaduti). Sono gli errori del diritto romano e di coloro i quali si attengono alle sue suddivisioni: Kant, nella *Metafisica dei costumi*, ma ancora più Hugo, nel *Lehrbuch des Naturrechts*, dove il diritto privato è suddiviso in diritti delle persone (libertà, cittadinanza, famiglia), delle cose (puro diritto delle cose, acquisto tramite rapporti del diritto delle persone,

²⁴ *Ibid.*, p. 180.

²⁵ Hegel/*Wannenmann* 1817-18, p. 18 s.

successione nei lasciti), delle prestazioni (obbligazioni, rivendicazioni, azioni). Non è un caso che l'esame della libertà nel *Lehrbuch* si apra con la constatazione:

La libertà diviene un vero e proprio *status* solo attraverso l'opposizione alla non libertà, ovvero la schiavitù (*servitus*), per la quale si parla anche di sottomissione, servitù, dipendenza, servaggio della gleba, vincolo corporale; essa consiste nella prima capacità giuridica di avere diritti nello Stato (§ 136).

La personalità qui è uno *status*, come Hegel rimprovera al diritto romano, seguito invece da Hugo; e mentre il primo rivolge molta attenzione ai casi nei quali la persona dispone delle proprie facoltà come di cose, al fine di segnare i limiti oltre i quali tale uso diviene abuso, schiavitù, il secondo osserva semplicemente in nota al § 136: « Il diritto alla propria persona si comprende bene da sé ».

Il punto è che diritto romano e sue derivazioni non colgono il rapporto fra libertà della persona e libertà della proprietà come effettiva garanzia della prima. A proposito del detto *omnis definitio in jure civili periculosa* Hegel nota infatti:

Per il diritto romano non è possibile alcuna definizione dell'uomo, poiché lo schiavo non si lascerebbe sussumere sotto di essa: nella sua condizione piuttosto quel concetto è offeso; altrettanto pericolosa sarebbe la definizione di proprietà e proprietario rispetto molte relazioni (§ 2 Anm).

Così il diritto romano prevede molte specie di proprietà (quiritaria e bonitaria, *res mancipi* e *nec mancipi*), che di fatto costituiscono solo altrettante limitazioni del diritto di proprietà. Si ha qui a che fare « solo con un diritto positivo, che in sé è contrario al diritto »²⁶. Lo stesso vale per la definizione di uomo²⁷, inconciliabile con il concetto filosofico; e « non appena l'uomo se ne rende conto, tali determinazioni giuridiche non reggono più »²⁸. Una simile consapevolezza richiede però condizioni storiche atte a suscitarsela e renderla effettiva. Dove esse man-

²⁶ Hegel/Griesheim 1824-25 (Iltling IV), p. 219.

²⁷ Hegel's *Vorlesungsnotizen* 1821-25 (Iltling II), p. 85; Hegel trascrive dagli *Elementa iuris civilis secundum ordinem institutionum* di Heineccius (1762) le seguenti tre definizioni: § 75: *Homo est cuicumque mens ratione praedita in corpore humano contingit. Persona est homo cum quodam statu consideratus.* § 76: *Status est qualitas, cuius ratione homines diverso jure utuntur.* § 77: *Servus itaque est homo, quatenus cum statu naturali consideratur, sed ratione status civilis est ἀπρόσωπος.*

²⁸ Hegel/Griesheim 1824-25 (Iltling IV), p. 99.

cano si assiste a vane ribellioni, come fra i negri delle Indie occidentali, che « sono vittime della situazione complessiva, e tuttavia possono morire liberi. La situazione individuale è condizionata da quella generale, ma l'insurrezione stessa è prova di un sentimento sia pur parziale del proprio stato »²⁹. Anche per realtà come questa non è ammissibile avanzare giustificazioni della schiavitù alla maniera di Hugo:

Un diritto fondato storicamente può venire rigettato come contrario a ragione dalla filosofia; per esempio, giustificare storicamente la schiavitù nelle Indie adducendo che anche presso i negri questi schiavi sono schiavi, e presso i loro simili li attende una sorte ancora più dura; che così vengono alleviate le condizioni dei nativi del luogo, che i negri sono più valenti nel lavoro, i piantatori hanno un diritto di proprietà su di loro, le colonie altrimenti dovrebbero andare in rovina ecc. A dispetto di una simile giustificazione la ragione deve restar ferma al fatto che la schiavitù dei negri è un'istituzione pienamente contraria al diritto, che contraddice il vero diritto umano e divino, ed è da rigettare³⁰.

5. - *Leggi agrarie romane e affermazione del principio della proprietà privata.*

Al termine dell'analisi intorno alla teoria hegeliana della proprietà vanno evidenziati due risultati: non si trova in Hegel un riconoscimento del possesso come istituto giuridico alternativo alla proprietà o fondante la proprietà, ma di possesso si parla solo per configurare certi aspetti (particolarità, limitazione nel tempo e nello spazio ecc.) del rapporto fra persona e cosa; le ultime due formano i termini correlati e speculari della relazione indagata dal filosofo. È una relazione del diritto, dunque della libertà (cfr. § 29): libertà della persona è libertà della proprietà, ogni limitazione ed esclusione arbitraria dalla seconda comporta asservimento della persona fino alla sua negazione completa, la schiavitù. Tra le antiche forme di limitazione della proprietà va ricordata ora la proprietà comune, collettiva. Hegel ne parla nel § 46, e nell'annotazione spiega:

Le leggi agrarie a Roma contengono una contesa fra comunanza e privatezza della proprietà dei possedimenti fondiari; la seconda, in quanto momento più conforme a ragione, dovette avere il sopravvento, sebbene a spese di un altro diritto.

²⁹ *Hegels Vorlesungsnotizen 1821-25* (Iltling II), p. 243.

³⁰ *Hegel/Griesheim 1824-25* (Iltling IV), p. 89.

Se ne trova traccia nei corsi di lezione a partire dal 1819-20:

Le leggi agrarie non sono niente altro che la contesa della proprietà comunitaria con quella privata. Per quanto contrario al diritto fosse anche il primo acquisto di essa da parte dei patrizi, tuttavia si è affermato così il più elevato interesse della proprietà privata³¹.

E soprattutto nel 1824-25:

Vi sono tuttavia singoli casi nei quali ebbe luogo tale comunità dei beni. Le leggi agrarie a Roma contengono una contesa fra comunanza e privatezza dei possedimenti fondiari; la seconda, in quanto momento più conforme a ragione, dovette avere il sopravvento, sebbene a spese di un altro diritto. I patrizi avevano in possesso una gran parte dell'*ager publicus*, propriamente soltanto in uso, e dunque al tempo dei Gracchi si ebbe ragione a condannarli alla perdita di una parte di esso in quanto era divenuto proprietà privata; la destinazione del terreno era di fungere da campo comune, l'impulso, la spinta, non il diritto, è andato invece dalla parte della proprietà privata, ed è stata quest'ultima a farsi valere in seguito³².

Due diritti si fronteggiano: l'uno storico, consuetudinario, vigente, per il quale l'*ager publicus* è terra comune da assegnare in uso a singoli cittadini; l'altro di ragione, o storico nel senso della storia del mondo, volto a sancire la conformità a ragione della proprietà privata. Anche per Hegel è chiaro ormai che le leggi agrarie non hanno mai leso la proprietà privata; ma se non la offendevano *de iure*, la ferivano *de facto*, in quanto tese a impedire la sua formazione. Come Niebuhr (cfr. capitolo I, nota 32) anche Hegel concepisce in termini feudali il rapporto fra patrizi e clienti, « che avevano l'usufrutto del terreno dietro pagamento di un canone in contributo »³³; peraltro sembra ritenere che i patrizi affidassero agli schiavi la lavorazione dei terreni di loro proprietà e ai clienti quella dei loro possedimenti di *ager publicus*, per i quali i contadini erano chiamati al pagamento della decima e ad altre forme di servigi. Diversa però è la visuale dei due autori: per lo storico le leggi agrarie rappresentano un ulteriore passo nella parificazione tra patrizi e plebei; questi ultimi, esclusi fino ad allora dall'accesso alla terra pubblica, ora possono dividerne il possesso a fianco dei patrizi (di qui la necessità del limite dei cinquecento iugeri, affinché tale diritto non restasse solo sulla carta) (cfr. capitolo I, nota 35).

³¹ Hegel/*Vorlesung* 1819-20, p. 77 s.

³² Hegel/*Griesheim* 1824-25 (Iltig IV), p. 189 s.

³³ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 364 (trad. it. cit., III, p. 202).

Per il filosofo rappresentano il passaggio dalla proprietà comune a quella privata; Hegel potrebbe domandare: per quale motivo i plebei, a maggior ragione se erano depositari del diritto alla proprietà privata contro il diritto al possesso proprio dei patrizi (cfr. capitolo I, nota 28), non hanno richiesto che l'*ager publicus* venisse suddiviso in proprietà privata fra di loro? Già si conosce la risposta di Niebuhr: i plebei volevano godere dei medesimi diritti dei patrizi, non sconvolgere l'ordine di cose esistente, al punto di cancellare la destinazione tradizionale e sacrale dell'*ager publicus* al possesso comune. I plebei di Niebuhr non hanno velleità eversive, ma sono equi e realistici nelle loro richieste. Per Hegel tale moderazione può certo essere esistita nelle loro intenzioni, ma la realtà era un'altra: nell'imminenza del passaggio dalla proprietà collettiva a quella individuale si trattava di decidere se proprietari privati dell'*ager publicus* sarebbero divenuti i patrizi che già lo possedevano, o i plebei che lo rivendicavano. I Gracchi lo avevano capito e Tiberio mirava a garantire a ogni plebeo una proprietà, per « popolare l'Italia di cittadini, non di schiavi. Ma (...) la costituzione romana non poteva più venire salvata tramite se stessa »³⁴. L'opposizione di schiavitù e libera proprietà non potrebbe risaltare di più.

Anche Niebuhr crede che il benessere degli Stati antichi sia assicurato da un folto numero di contadini piccoli proprietari terrieri, ma è convinto che accanto a essi possano coesistere i nobili con i loro vasti possedimenti di *ager publicus* (cfr. capitolo I, nota 38): solo la follia e l'avidità dei patrizi prima, e della nobiltà degli *equites* poi, hanno fatto precipitare la situazione. Per Hegel invece il problema era stabilire se fosse più forte il diritto alla proprietà per usucapione dei nobili nei confronti dello Stato, o dei contadini nei confronti dei nobili. Egli pensa che il mondo antico non avesse in sé le risorse per riconoscere il diritto dei secondi, la costituzione statale romana era incapace di un simile rinnovamento. La proprietà privata si è dunque affermata, come era necessario, ma sotto forma di latifondo nobiliare, quale si ritrova in tutta l'età imperiale; pertanto bisogna riconoscere che i patrizi, pur calpestando i diritti dei plebei, hanno incarnato il principio più elevato. Ed è semmai una prova della debolezza della controparte il fatto che la plebe si accontentasse di una redistribuzione dell'*ager publicus*, salvo restando il suo carattere di terra comune, come vuole

³⁴ *Ibid.*, XII, p. 375 (*ibid.*, III, p. 215).

Niebuhr; in tal modo i plebei sognavano un'involuzione dei rapporti agrari, un ritorno, ma su scala molto piú grande e con difficoltà perciò insormontabili, alla Roma delle origini, solo senza piú l'antica distinzione dai patrizi. Ma contro un simile anelito andava la realtà del possesso patrizio dell'*ager publicus*, trasmesso di generazione in generazione, *de facto* già proprietà privata. Questo intende Hegel quando afferma che

la terra presa in possesso dai patrizi (...) era in origine proprietà statale, ma sicuramente apparteneva anche ai possessori, e non conduce piú lontano voler sostenere che sarebbe sempre rimasta terra di proprietà dello Stato. In questa scoperta di Niebuhr si ha a che fare con una distinzione affatto inessenziale, la quale esiste certo nei suoi pensieri ma non nella realtà (cfr. introduzione, nota 5).

La distinzione fra possesso e proprietà scompare di fronte a quella fra proprietà comune e privata. Non diversamente, pur all'interno di un quadro piú complesso, dove sorgono i problemi dell'originarietà della proprietà privata in Roma, della sua appartenenza al *pater familias* o all'intera *gens*, infine della sua alienabilità, per Momigliano Niebuhr « non aveva percepito la possibilità che, piú importante della questione dello *zamindar*, se mediatore o proprietario, fosse l'esistenza della proprietà di villaggio che lo *zamindar* presupponeva »³⁵. Il passaggio dalla proprietà di villaggio alla proprietà privata interessa a Hegel, ed è indicativa del suo distacco da Niebuhr l'attribuzione di maggior peso alle leggi agrarie graccane che alle Licinie-Sestie. Al tentativo plebeo di assicurarsi la proprietà privata dell'agro pubblico segue il successo dei nobili nella medesima impresa, consacrato dalla cosiddetta *Lex Thoria* del 111 a.C. Niebuhr invece voleva comprendere le leggi agrarie in quanto esse non si riferiscono alla proprietà privata, ed è normale che la sua attenzione si rivolgesse a tempi anteriori, quando il possesso dei patrizi non aveva ancora caratteri così marcati di proprietà, ma si reggeva sugli attributi sacrali di una classe separata. In tal caso però il giudizio hegeliano ha dalla sua ragioni che travalicano la polemica contingente e la sua asprezza di toni.

³⁵ Niebuhr e *l'India*, p. 166.

CAPITOLO IV

PRIMA E DOPO NIEBUHR

1. - *Ch. G. Heyne su leggi agrarie e rivoluzione francese.*

La posizione hegeliana di fronte al quadro dei rapporti agrari romani tracciato da Niebuhr è chiara: accettazione nel complesso dei singoli aspetti individuati dallo storico, quali l'applicazione delle leggi al solo *ager publicus*, l'originaria concessione esclusiva del possesso di terra comune alle famiglie patrizie, la clientela come rapporto di vassallaggio esercitato sui fondi demaniali occupati dai patroni; riconoscimento invece di un diverso problema alla base del bisogno di una legislazione agraria. La transizione dalla proprietà comune alla proprietà privata, non la difficoltosa coesistenza fra due distinti ordinamenti sociali, economici, giuridici, validi l'uno per i patrizi l'altro per i plebei: tale l'ordine di priorità istituito da Hegel, che non comporta il riconoscimento degli interessi di Niebuhr, ma richiede il loro inquadramento all'interno della svolta epocale rappresentata per l'organizzazione statale di un popolo dalla transizione in oggetto. Le simpatie del filosofo non meno che quelle dello storico vanno ai plebei, non ai patrizi; altro però è il significato attribuito dai due allo scontro sociale in atto a Roma.

L'esistenza di punti di accordo peraltro non esclude che le convinzioni affini di Hegel discendessero da autori diversi da Niebuhr; è quanto lascia credere il citato riferimento a Hegewisch (cfr. introduzione, nota 5), il quale introduce la questione dei precursori di Niebuhr nell'indagine sulle leggi agrarie. Già lo storico del resto riconosceva l'opera anticipatrice svolta da alcuni contemporanei (cfr. capitolo I,

nota 5), «almeno negli elementi negativi»¹, nota Momigliano, che richiama anzitutto Christian Gottlieb Heyne e la sua memoria accademica *Leges agrariae pestiferae et execrabiles* composta nel 1793, ma anche suppone, in questo come nel caso della teoria dei canti popolari ritrovata in Perizonius, una scoperta tardiva dei precursori, a teoria già formulata, da parte di Niebuhr. Il nome di Heyne, taciuto ancora nella prima, ricorre invece nella seconda edizione della *Römische Geschichte*, dopo un accenno alla rivoluzione francese:

Quella rivoluzione apparsa impossibile per l'ammansita età moderna, scoppì; e molto si parlò di legge agraria e dei Gracchi. Tale circostanza diede occasione a che Heyne acquistasse il merito di rendere evidente che le leggi dei tribuni vertevano solo e unicamente sull'*ager publicus*: e narrazioni dei moti graccani composte sulla sua scorta, scritte quando ancora la rivoluzione non era trascorsa, hanno prosciolti i fratelli dall'accusa di aver sconvolto la proprietà. Anch'io debbo al suo trattato tale persuasione, alla quale ho tenuto fermo sin dalle mie prime ricerche di storia romana: ma quanto a esse non si può pensare una situazione intellettuale più penosa di quella nella quale ero venuto a trovarmi a seguito di quella certezza negativa².

Heyne ha mostrato come solo l'agro pubblico fosse oggetto dei tentativi di riforma agraria, ma così ha aperto il problema del reale contenuto di quelle leggi e dei rapporti sociali sui quali esse intervenivano: il problema di Niebuhr, il quale ne rivendica la soluzione originale (cfr. capitolo I, nota 13, la questione dello *zemindar*).

Christian Gottlieb Heyne aveva composto il suo scritto per un'occasione ufficiale, il discorso celebrativo per la nomina del nuovo rettore dell'università di Göttingen, tenuto nel settembre 1792. La rivoluzione francese è l'argomento del giorno, e non vi è neppure bisogno di scomodare Marx e il suo *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, per rammentare quanto i modelli romani fossero stati assunti a canoni interpretativi per comprendere gli avvenimenti dell'epoca. L'oratore, esprimendosi naturalmente in latino data la solennità della circostanza, depreca fanatismo e insensatezza dei Francesi che invocano un'uguale

¹ Niebuhr e l'India, p. 160.

² RG², II, p. 149; Niebuhr richiama esplicitamente il solo Heyne. Ma oltre a Hegewisch, del quale si parlerà a proposito della menzionata citazione hegeliana, bisogna almeno ricordare Arnold Hermann Ludwig Heeren, genero di Heyne, autore nel 1795 di una *Geschichte der Staatsunruhen der Gracchen* composta nello spirito del saggio heyneano.

spartizione delle terre come rimedio alle sventure di cui sono responsabili,

e si richiamano alle leggi agrarie romane, e le lodano come un esempio da seguire per tutti i mortali in ogni luogo. Una simile ignoranza dell'antichità è tanto più pericolosa quanto più può indurre in errore anche i migliori ingegni; perciò noi pensiamo valga la pena enunciare il significato e le varie accezioni di *lex agraria*, e insegnare in qual modo, per inganno ed empietà di uomini facinorosi, si sia arrivati in nome e con la pratica delle leggi agrarie a sconvolgere non solo la libertà, ma perfino ogni forma di società e convivenza umana³.

La spartizione dei beni feudali a seguito della rivoluzione francese aveva reso d'attualità il richiamo alle leggi agrarie romane; ma Heyne, indignato dagli abusi rivoluzionari, intende mostrare che tale riferimento è fuori luogo. Con Montesquieu (cfr. capitolo I, note 6 e 7; per Niebuhr, *ivi*, nota 36) condivide la credenza nell'iniziale suddivisione delle terre operata da Romolo fra i suoi, ai quali si aggiunsero in seguito altri stranieri. L'aumento della popolazione richiedeva nuove elargizioni, attuate in forma di colonie insediate sul territorio dei nemici vinti o in forma di ammessa coltivazione di campi remoti o abbandonati dietro pagamento di un *vectigal*, come si desume da Appiano. « Ben presto tuttavia la parità dei beni cedette alla disuguaglianza; già ai primordi di Roma si ha memoria di stirpi patrizie e plebee, di origine e causa incerte, ma certamente distinte anche per patrimonio familiare »⁴. Se l'origine della plebe è oscura, è chiaro però che non si tratta del popolino rivoluzionario assetato di sangue:

Se parliamo di plebe, non bisogna pensare a una vile massa e feccia di uomini, ma a tutti coloro che non riconducevano la propria nascita a quel ristretto numero delle *gentes* patrizie; la superbia delle quali, come suole accadere, cresceva in virtù della loro stessa esiguità numerica⁵.

Si arrivò così alla richiesta di soccorrere la povertà della plebe con la suddivisione dell'*ager publicus*: per Heyne tutte le terre conquistate non assegnate in proprietà o concesse a coloni. La loro spartizione fra i cittadini immiseriti dalle frequenti campagne militari e dalle devastazioni nemiche apparve già a Spurio Cassio il solo rimedio

³ *Leges agrariae pestiferae et execrabiles*, in *Opuscula Academica collecta et animadversionibus locupletata*, vol. IV, Göttingen 1796, p. 351 s.

⁴ *Ibid.*, p. 357.

⁵ *Ibid.*, p. 358.

alla crescente miseria. Ma quell'*ager publicus* « dapprima venne preso in conduzione dai patrizi, ma presto per la durata del possesso venne detenuto in proprietà quiritaria; i plebei reclamavano invano »⁶. Dopo Spurio Cassio fu la volta di Licinio Stolone:

Questa *lex Licinia de modo agrorum*, per la quale nessuno poteva possedere piú di cinquecento iugeri, ovvero veniva suddivisa tra la plebe qualsiasi quantità di terra superasse il *modus* prescritto, fin qui non conteneva nulla di iniquo, in quanto si trattava di terreni pubblici posseduti da privati, e ci si poteva reputare già abbastanza fortunati a possedere il predetto numero di iugeri; infatti a un padre di famiglia sembra ne bastassero due⁷.

La vicenda delle leggi agrarie raggiunse il suo culmine con Tiberio Gracco, che richiamò in vita la legge Licinia, integrata dalla concessione di un quantitativo supplementare di terra *pro capite* destinato ai figli⁸. I Gracchi furono uccisi, la loro legislazione abrogata, e la *Lex Thoria* sanzionò il possesso degli antichi padroni, gravato solo di un dazio presto non piú esatto: « Così infine ebbe il sopravvento la causa degli ottimati »⁹. È virtualmente la fine dell'antica repubblica, sprofondata negli orrori delle guerre civili: con Silla « si ebbe ora un nuovo tipo di leggi agrarie: i campi dei proscritti, non solo singoli cittadini o alleati, ma intere città, vennero spartiti fra i veterani dopo le esecuzioni capitali, le stragi o le espulsioni degli antichi possessori »¹⁰. Eppure nemmeno nel periodo piú buio della loro storia i Romani hanno concepito piani cosí esecrabili come quelli degli odierni rivoluzionari:

Una legge agraria di tal fatta, la quale uguagliasse le fortune di tutti, non è assolutamente mai esistita fra i Romani, e non se ne è mai fatta menzione neppure nel furoreggiare delle guerre civili, dove avrebbe rappresentato il massimo dell'insania delle fazioni in lotta¹¹.

Pestiferae et execrabiles non sono dunque le leggi agrarie romane, ma quelle antifeudali della rivoluzione francese, l'evoluzione radicale

⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁸ *Ibid.*, p. 364.

⁹ *Ibid.*, p. 369.

¹⁰ *Ibid.*, p. 371.

¹¹ *Ibid.*, p. 372.

della quale scosse profondamente anche Niebuhr¹². Niebuhr oppone alla degenerazione della rivoluzione in Francia l'instaurarsi graduale dell'uguaglianza fra le classi in Roma, e la sua storia cessa allorché la repubblica romana stessa perde tale funzione esemplare:

La storia della lotta durata un secolo e mezzo tra patrizi e plebei, dalla quale scaturirono prima un uguale diritto civile nelle dodici Tavole, poi un'uguale divisione del potere supremo; la storia della progressiva formazione della costituzione in questo periodo, e ricerche su importanti aspetti del diritto statale romano, intorno ai quali perlopiù si accolgono vedute affatto false, o quanto meno confuse, costituiscono, in una proporzione crescente in maniera diseguale, per estensione come per importanza, il contenuto del presente volume¹³.

Quanto a Hegel, anche nel suo caso è risultata evidente la relazione fra interesse per la legislazione agraria e rivoluzione francese; la libertà della proprietà è un esito dei fatti d'Oltretreno (cfr. capitolo III, nota 21), e, sia pure senza espropriazioni violente, la piccola proprietà contadina va istituita (cfr. capitolo III, nota 10). A Roma ciò non fu possibile e la proprietà privata si affermò da parte dei nobili.

2. - *La Geschichte der gracchischen Unruhen di D. H. Hegewisch.*

Fra le storie dei moti graccani composte in età rivoluzionaria, alle quali accenna Niebuhr (cfr. nota 2), una segnalazione a parte merita la *Geschichte der Gracchischen Unruhen in der Römischen Republik* di Dietrich Hermann Hegewisch, per via del già ricordato cenno hegeliano. Dalla *Römische Geschichte* non risulta Niebuhr la tenesse presente, sebbene l'espressione « note narrazioni dei moti graccani (*der gracchischen Unruhen*) composte sulla base di Appiano e Plutarco » (cfr. capitolo I, nota 5) possa far pensare a un riferimento indiretto. Hegewisch, professore a Kiel, non era specialista di storia romana; accanto allo scritto in oggetto e a un *Versuch über die Römischen*

¹² A. Momigliano, *Niebuhr e l'India*, p. 158 s.; per Momigliano il programma di Niebuhr è « connettere il nuovo principio di nazionalità con la tradizione immemorabile di contadini liberi » e opporre alla rivoluzione francese (non ufficialmente condannata) e al suo espansionismo un compromesso aristocratico-contadino; il modello sono le leggi Licinie-Sestie, mentre Napoleone offre il modello per la degenerazione dispotica di Roma.

¹³ RG¹, II, p. III.

Finanzen del 1804 si trovano opere sull'età carolingia (*Versuch einer Geschichte Kaisers Carls des Großen, Geschichte der fränkischen Monarchie von dem Tode Carls des Großen bis zu dem Abgange der Carolingier*), o su monarchi moderni (*Geschichte der Regierung Kaisers Maximilians I*). Il lavoro sui Gracchi è del 1801, ha un tono biografico, ed è suddiviso in tre parti: la prima dedicata a Tiberio, la seconda agli anni compresi fra la sua morte e l'avvento del fratello, la terza a Gaio; alle pagine riservate a Tiberio seguono tre contributi, secondo e terzo dei quali contengono ricostruzioni ipotetiche di dialoghi intercorsi fra il tribuno e i suoi oppositori davanti al popolo, alla maniera degli storici classici, mentre il primo svolge a parte il tema del reale oggetto delle leggi agrarie.

L'autore giustifica la sua opera dal rimprovero di trattare un argomento già noto e dunque di essere superflua:

In realtà non mi pare questa storia sia pervenuta finora a vera chiarezza circa un punto essenziale. Mi è sembrato non sia stata ancora compresa correttamente la legge agraria con la quale il più anziano dei due fratelli diede occasione a questi tumulti. Almeno a mio modo di vedere, le intenzioni che egli aveva con tale legge sono state dipinte più sfrenate ed esaltate di quanto fossero realmente. Questa mia attuale persuasione mi ha mosso a tentare una nuova esposizione di siffatta storia¹⁴.

Particolarmente Ferguson si è distinto per un severo e ingiusto giudizio su Tiberio Gracco (anche Niebuhr del resto annovera la *History of the progress and termination of the Roman republic* fra le opere che hanno frainteso la natura delle leggi agrarie; cfr. capitolo I, nota 8), al punto di « trascurare interamente tale distinzione fra demanio della repubblica e appezzamenti privati, tale limitazione della legge ai terreni demaniali, perderle completamente di vista e rappresentare la cosa come se Tiberio avesse voluto attaccare tutta la proprietà terriera »¹⁵. Hegewisch insinua sia stata la simpatia per la parte aristocratica a tradire lo storico scozzese; per lui invece è già evidente che solo l'*ager publicus* è oggetto della legge agraria. Heyne peraltro non viene mai citato. Quanto alla formazione dell'agro pubblico bisogna ricordare che rispetto alle terre sottratte ai nemici i Romani procedevano in quattro modi: o fondavano colonie, o le concedevano in appalto in cambio di

¹⁴ *Geschichte der Gracchischen Unruben in der Römischen Republik*, Hamburg 1801, p. 3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 76.

un'entrata stabile per l'erario, o le vendevano imponendo al compratore un canone sull'acquisto (seconda e terza modalità sarebbero valse tanto per i cittadini quanto per gli stranieri sconfitti), oppure infine lasciavano al primo occupante, dietro versamento di un canone fondiario, i campi incolti o devastati dalla guerra, che nessun colono, fittavolo o acquirente avrebbe mai accettato. I ricchi, spesso avvalendosi di prestanome, facevano man bassa della seconda e terza classe di terre, e facilmente si impadronivano anche della quarta, una volta resa fruttuosa dal lavoro dei poveri. La convenienza dei ricchi a ricorrere a manodopera servile per i latifondi aggravava la miseria dei ceti più umili¹⁶.

Le fonti di Hegewisch sono ancora una volta Appiano e Plutarco, con l'aggiunta di Sallustio, *Bellum Iugurthinum* (41-2); definiti imparziale il primo, di parte plebea gli altri due, per schieramento politico il romano, per umanità di filosofo il greco. Niebuhr peraltro avanzava non poche riserve sulla piena credibilità dei due greci (cfr. capitolo I, note 10 e 11); Hegewisch si limita a collazionare tutte le possibili spiegazioni offerte dalla tradizione a proposito delle assegnazioni di *ager publicus*, vendita, appalto, colonie, occupazione da parte del primo venuto, sorvolando così sulle contraddizioni che lasciano perplesso lo storico posteriore. Anch'egli però riconosce limiti di comprensione negli autori antichi:

Tiberio aveva limitato espressamente la sua legge ai terreni appartenenti al demanio della repubblica. Io so bene che persino gli antichi, i quali hanno scritto di questi fatti, non osservano con chiarezza tale distinzione. Plutarco non l'ha notata, Appiano non l'ha adottata con sufficiente precisione. Il solo Livio è stato abbastanza netto¹⁷.

Di Livio il libro dedicato ai moti gracciani non è pervenuto, ma Hegewisch si basa sulle indicazioni conservate circa l'indice degli argomenti dell'opera liviana nelle epitomi; al capitolo 58 si dice: *ne quis ex agro publico plus quam quingenta iugera possideret*. Ristabilita la relazione delle leggi graccane ai terreni statali, le accuse mosse ai tribuni, sedizione, dissoluzione dei più elementari vincoli sociali, demagogia, cadono. Heyne, Hegewisch e Niebuhr sono concordi in proposito.

Resta da spiegare il rapporto con la legge Licinia, già destinata a

¹⁶ *Ibid.*, p. 5 ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 71 s.

« evitare la formazione di possedimenti smisurati da un lato e l'impoverimento dall'altro »¹⁸, ma facilmente elusa dai ricchi:

Il piano di Tiberio era rimettere in vigore la legge Licinia, ma con accorgimenti tali da renderla eseguibile, da sottrarre ai ricchi ogni motivo di lamentarsi e trovar dura la legge. In tal senso essa non doveva estendersi a tutta quanta la proprietà terriera (come alcuni degli scrittori moderni hanno erroneamente inteso), ma solo a quei terreni dei quali la repubblica si era impossessata in forma di proprietà statale nelle regioni conquistate¹⁹.

Fra gli aggiustamenti apportati da Tiberio Gracco alla legge Licinia Hegewisch sembra annoverare la stessa limitazione alla proprietà demaniale; nulla di più contrario al pensiero di Niebuhr, per il quale modello di tutte le successive leggi agrarie è proprio quella di Stolone (cfr. capitolo I, nota 4). Già questa circostanza poteva essere motivo per omettere il nome di Hegewisch accanto a quello famoso di Heyne; in ogni caso, ed è un'osservazione valida anche per distinguerlo da quest'ultimo, Niebuhr rivolge di preferenza l'attenzione, per le ragioni già addotte, alla più antica delle due leggi in questione. Anche Hegewisch naturalmente istituisce confronti fra la situazione romana e quella moderna, ad esempio la riduzione del demanio della corona ordinata da Ferdinando il cattolico in Spagna o da Carlo X in Svezia²⁰. È escluso dunque ogni riferimento alla rivoluzione francese, le analogie si indirizzano verso provvedimenti adottati da monarchi assoluti; balza agli occhi il tentativo, comune a Heyne e Niebuhr, di sottrarre i Gracchi alla pericolosa parentela con i giacobini. Per Niebuhr basti ricordare la gustosa caratterizzazione di Machiavelli e Montesquieu (cfr. capitolo I, nota 5): troppo immerso negli orrori delle rivoluzioni il primo, troppo attratto dal fascino di tumulti mai sperimentati di persona il secondo, per essere giudici equanimi delle vicende romane.

Diverso ancora il caso di Hegel, il quale non cade nell'errore di valutazione commesso da questi due ultimi autori, ma tien fermo a un legame fra le lotte romane intorno all'*ager publicus* e quelle moderne per l'abolizione del sistema feudale, ivi compresa la forma da esse assunta in Francia. Del giudizio hegeliano su Hegewisch: « Io osservo solamente di passaggio che Hegewisch aveva già fatto questa scoperta

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ *Ibid.*, p. 74 s.

prima di Niebuhr » (cfr. introduzione, nota 5), a proposito della relazione delle leggi agrarie al solo agro pubblico — va detto che esso non ha tanto il sapore di elogio per il primo, quanto di polemica contro il secondo. In linea di massima il rilievo è fondato: Hegel ritrova nell'uno e nell'altro la medesima critica all'incomprensione dei rapporti agrari romani diffusa nell'età moderna e la medesima precisazione del reale contenuto delle leggi agrarie. Peraltro Niebuhr, come dimostra il debito professato verso Heyne, non ripone la propria originalità nella confutazione delle opinioni correnti, ma nell'esegesi critica dei testi classici sull'argomento, nella ricostruzione del diritto agrario romano, nell'interpretazione della storia sociale romana a partire dalla diversa posizione dei patrizi e dei plebei di fronte all'*ager publicus*. L'inciso hegeliano ha di mira la crescente venerazione, acritica a giudizio del filosofo, per il metodo di Niebuhr; non vale come un'accusa di plagio, ma come limitazione dell'originalità e della grandezza dello storico. Costui peraltro conosceva Hegewisch e ne apprezzava l'opera, pur nella consapevolezza delle mutate condizioni della ricerca storiografica. Doveva anche aver avuto modo di ascoltarlo durante gli anni (1794-96) trascorsi da studente a Kiel, e certamente ne conosceva le opere; ma è dubbio che esse significassero molto per lui²¹.

Il tono discorsivo dell'opera di Hegewisch è irrimediabilmente superato, la critica storiografica moderna, incarnata da Niebuhr stesso, esige ben altro rigore e precisione, a scapito della stessa leggibilità. Né riesumare Hegewisch contro Niebuhr da parte di Hegel è segno di rimpianto per una storiografia ormai al tramonto. Altrove risiedono, come si è visto (cfr. capitolo III, § 5), i termini della contesa.

²¹ Notevole un riferimento epistolare alla morte del collega avvenuta nel 1812: « La morte del buon vecchio Hegewisch mi tocca molto da vicino. (...) Già non gli si era più resa giustizia in Germania: i suoi migliori scritti erano dimenticati. Furono redatti in un tempo di generale piacevolezza letteraria, quando né da altri né da sé si richiedeva un'elaborazione molto approfondita, poiché dappertutto regnava una grande vivacità: e ciò ha nuociuto alla loro durata. Col passare del tempo diverrà sempre più difficile scrivere: le pretese dei nostri eruditi studiosi (*Gelehrte*) di oggi sono molto più grandi di quelle dei letterati (*Literatoren*) di trent'anni fa: non c'è più gioiosa accoglienza, e noi dobbiamo faticare per immaginarci l'impressione che produceva allora un'opera senz'arte » (*An Dore Hensler*, 21/4/1812, NB¹, II, p. 266 s.).

3. - *La Scienza Nuova e la sua storia della legislazione agraria.*

Naturalmente la novità di Niebuhr non è solo di metodo e stile, ma soprattutto di contenuto, di questioni storiografiche: in primo luogo il nesso fra legislazione agraria e origine della plebe (cfr. capitolo I, nota 32). Anche per una simile impostazione deve considerarsi determinante la rivoluzione francese, se si pensa che in precedenza se ne trova solo un esempio, Vico, « che collegò la sua teoria del trapasso dall'età del mito a quella della ragione con una trasformazione della proprietà agraria e quindi con l'ascesa della plebe »²². Una precisazione preliminare si impone: Vico non è una fonte di Niebuhr. « Non fu fino a quando Wolf e Niebuhr ebbero compiuto la loro opera, con un approfondimento nella ricerca, del quale Vico non era stato capace, che egli venne riconosciuto come loro precursore ». Non era dunque sostenibile la polemica italiana dell'Ottocento sul preteso plagio di Niebuhr, sulla scia di Johann Kaspar Orelli (nell'articolo *Vico und Niebuhr* sullo « Schweizerisches Museum » del 1816)²³.

Ma come interpreta Vico le leggi agrarie e quale ruolo vi assegna nell'economia della propria ricostruzione degli antichi avvenimenti romani? Roma funge da modello per la formazione delle repubbliche eroiche, costituite da stirpi di eroi accompagnati da uomini sfuggiti alla propria condizione bestiale solo tramite sottomissione ai primi, riuniti nei senati:

²² A. Momigliano, *Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana*, p. 477.

²³ *Roman "Bestioni" and Roman "Eroi" in Vico's Scienza Nuova*, p. 175; certo è che « Vico e Niebuhr fecero sforzi simili per capire (più intuitivamente che razionalmente) l'ethos di Roma alle origini e la posizione in essa dei patrizi e dei plebei. Entrambi ebbero il coraggio intellettuale e l'originalità necessari per ripensare il complesso della tradizione romana » (*ibid.*, p. 175). Orelli invece enumera sedici punti di contatto fra Niebuhr e Vico, dall'origine nazionale diversa di patrizi e plebei (ma a relazione invertita rispetto a proprietà e possesso della terra) alla qualità di poeti dei primi storici romani. A Niebuhr Orelli attribuisce soprattutto il merito di aver riconosciuto « il loro pieno diritto a ciascuna delle due parti costitutive della storia romana, la storica e la mitica », senza abbandonarsi a ricostruzioni ipotetiche. Quanto a Vico « le sue affermazioni sulla storia romana e tutto ciò che inerisce alla giurisprudenza, da lui scandagliata in profondità, sembrano avere valore ancora superiore ai sogni geniali universalmente noti su Omero », cui Vico deve la sua prima celebrità attraverso Wolf (*Vico und Niebuhr*, in « Schweizerisches Museum », Aarau 1816, p. 184 s.).

Or tai senati regnanti, per contentare le sollevate caterve de' famoli e ridurle all'ubidienza, accordarono loro una legge agraria, che si truova essere stata la prima di tutte le leggi civili che nacque al mondo; e, naturalmente, de' famoli, con tal legge ridutti, si composero le prime plebi delle città. L'accordato da' nobili a tai plebei fu il dominio naturale de' campi, restando il civile appo essi nobili, i quali soli furono i cittadini delle città eroiche, e ne surse il dominio eminente appo essi ordini, che furono le prime civili potestà, o sieno potestà sovrane de' popoli; le quali tutte e tre queste spezie di domini si formarono e si distinsero col nascere di esse repubbliche²⁴.

I tre domini, naturale, civile ed eminente, tradotti in termini romani, sono proprietà bonitaria, quiritaria e pubblica, statale o senatoria²⁵:

Restò al senato il sovrano dominio ch'esso aveva sopra i fondi dell'impero romano, ch'era già passato nel popolo, e per lo senatoconsulto che chiamano ultimo, finché la romana fu repubblica libera, se 'l mantenne con la forza dell'armi; onde, quante volte il popolo ne volle disporre con le leggi agrarie de' Gracchi, tante il senato armò i consoli, i quali dichiararono rubelli ed uccisero i tribuni della plebe che n'erano stati gli autori²⁶.

Dunque anche per Vico le leggi graccane vertono solo sulla terra pubblica, e, come per Niebuhr (cfr. capitolo I, nota 35), il loro carattere eversivo consiste nel rivendicare ai plebei l'accesso a un diritto esclusivo dei patrizi. Certamente con maggiore coerenza Niebuhr attribuisce tale funzione alle leggi Licinie, in quanto sa che al tempo dei Gracchi l'originaria distinzione fra patrizi e plebei era svanita; resta però la differenza tra l'impostazione sua e di Vico e quella di autori come Heyne o Hegewisch, i quali, per sottrarre le leggi agrarie all'accusa di aver leso la proprietà privata, finiscono con lo svuotarle di qualsiasi significato realmente innovatore. Peraltro in Vico si invertono i rapporti fra proprietà e *possessio* in relazione a patrizi e plebei: il dominio naturale « si conservava con la perpetua corporale possessione », mentre il quiritario « potevasi vindicare »²⁷. La proprietà bonitaria viene identificata con il possesso tramite *occupatio*, e ascritta ai plebei, mentre la proprietà tutelata da *rei vindicatio* è quella patrizia;

²⁴ *La Scienza Nuova*, in G. Vico, *Opere*, a cura di F. Nicolini Milano - Napoli 1953, p. 382.

²⁵ *Ibid.*, p. 463.

²⁶ *Ibid.*, p. 432 s.

²⁷ *Ibid.*, p. 798.

il possesso dunque è solo una forma inferiore di proprietà, più indifesa, almeno prima dell'introduzione degli interdetti, quando « i pretori assistevano essi alle nude possessioni fuori d'ordine », essendo altrimenti « le nude possessioni de' plebei tutte precarie de' nobili »²⁸. Gli interdetti pretorii sono frutto del tramonto delle repubbliche eroiche, tutelano essenzialmente il plebeo il quale coltiva una porzione di *ager publicus* per conto di un patrizio; la proprietà privata plebea, ossia la bonitaria, verrà difesa attraverso l'equiparazione alla quiritaria patrizia, dunque con *rei vindicatio*. Su tale punto però Vico è poco rigoroso, in quanto la confusione tra proprietà bonitaria e possesso lo porta ad assegnare il medesimo nome tanto alla proprietà privata dei plebei quanto al terreno pubblico subappaltato a essi dai patrizi: « Le due spezie di dominio diretto ed utile (...) rispondono al quiritario e bonitario degli antichi romani »²⁹ — si osserva a proposito del ricorso della storia antica nella medievale. Né l'idea di un simile ricorso era in generale estranea a Niebuhr; lo si è visto avvicinare i clienti romani ai vassalli feudali (cfr. capitolo I, nota 32), e analogo è il parere di Vico: « Tutte le nazioni antiche si trovano sparse di clienti e di clientele, che non si possono più acconciamente intendere che per vassalli e per feudi »³⁰.

Ma le leggi agrarie alle quali principalmente si rivolge l'attenzione del filosofo italiano non sono quelle consuete: la prima è ascritta a Servio Tullio e consiste nella concessione di terre in proprietà bonitaria alla plebe³¹. Vi si collega l'istituzione del censo, da non leggersi, all'origine, come un ampliamento della partecipazione popolare al potere, ma come imposizione di una tassa, il tributo, sui terreni così coltivati dai plebei, con in più l'obbligo del servizio militare. Contro la tradizione che vuole questo re favorevole al popolo, nulla è più sbagliato che « credere Servio Tullio aver ordinato il censo pianta della libertà popolare »³². Anche Niebuhr ammette che la riforma serviana comprendesse una sorta di legge agraria (cfr. capitolo I, nota 26), e nega che intaccasse il carattere aristocratico della costituzione romana, come si vedrà meglio in seguito. La seconda legge agraria vichiana,

²⁸ *Ibid.*, p. 661.

²⁹ *Ibid.*, p. 847.

³⁰ *Ibid.*, p. 462.

³¹ *Ibid.*, p. 633 s.

³² *Ibid.*, p. 384.

destinata a trasformare in quiritaria la proprietà bonitaria concessa da Servio ai plebei dietro pagamento di un tributo, o censo, è contenuta nelle dodici Tavole, « con la qual legge i nobili permisero il dominio quiritario de' campi a' plebei »³³. La proprietà bonitaria infatti era priva di adeguata tutela giuridica contro i soprusi dei nobili (i plebei non avevano « azion civile da vendicargli »).

Resterebbe da domandarsi quale sia l'utilità degli interdetti (cfr. nota 28), una volta estesa la *rei vindictio* alla proprietà plebea. Ma qui conta soprattutto che per Vico « i due eventi centrali della storia romana arcaica furono due leggi agrarie, l'una corrispondente alla tradizionale costituzione serviana, l'altra rappresentante il nucleo delle dodici Tavole »³⁴. Niebuhr e Vico sono accomunati soprattutto dall'aver posto i rapporti agrari alla base della loro interpretazione della costituzione romana delle origini; le ulteriori analogie individuate da Momigliano sono l'idea che i primi storici romani fossero poeti, l'attenzione per il problema dell'*ager publicus*, il riconoscimento nei piccoli proprietari plebei dell'autentico elemento di progresso sociale in Roma. Invece Vico non parlò di canti conviviali eroici come fonte poetica della storiografia romana e, quel che più conta, le sue leggi agrarie furono « assai differenti dalla sobria delimitazione del concetto di *ager publicus* (un tempo identificato con la totalità del territorio romano), il quale costituisce il più grande contributo singolo di Niebuhr alla comprensione di Roma arcaica »³⁵.

4. - Marx: l'influenza di Niebuhr nei Grundrisse.

Ma l'accostamento di Niebuhr a Vico non è il solo o il più inatteso offerto da Momigliano:

³³ *Ibid.*, p. 429.

³⁴ A. Momigliano, *Roman "Bestioni" and Roman "Eroi" in Vico's Scienza Nuova*, p. 171.

³⁵ *Ibid.*, p. 175; qui e in *Perizonius, Niebuhr and the character of early Roman tradition*, p. 71, Momigliano distingue anche fra teoria dei canti popolari in Niebuhr e origine poetica della storiografia romana in Vico. Quest'ultimo ignora la possibilità che canti conviviali eroici costituissero la fonte degli annalisti, mentre crede lo sia stato il poema epico *Romanide* attribuito a Livio Andronico (*La Scienza Nuova*, cit., p. 558). Peraltro Vico stesso riconosce la preponderanza della storiografia sulla poesia in Roma rispetto alla Grecia arcaica, e la motiva con l'in-

Se Marx conta direttamente poco nella storia novecentesca dell'interpretazione della plebe, è perché egli (come i *Grundrisse* hanno reso chiaro) accetta *in toto* l'interpretazione di Niebuhr e dunque in definitiva fa proprio il modello del plebeo come libero contadino straniero che reclama i diritti di cittadino ³⁶.

Se ne deve dedurre che la discendenza hegeliana non ha impedito a Marx di abbracciare le idee dello storico invisio a Hegel; un'ulteriore occasione, forse, per comprendere la natura di tale opposizione. Nel quarto e nel quinto quaderno dei *Grundrisse* ricorrono le citazioni dalla *Römische Geschichte*, alle quali si riferisce Momigliano ³⁷. Ma più che le trascrizioni stesse di singoli passi è proprio il contenuto dell'argomentazione marxiana a denunciare l'influenza di Niebuhr. Si parla delle forme economiche precedenti l'organizzazione capitalistica e si distinguono tre antiche specie di proprietà fondiaria: comunitaria, privata e germanica. La prima, « come accade nella maggioranza delle forme asiatiche tipiche », ha nel sovrano « il proprietario superiore », mentre « le comunità reali figurano solo come possessori ereditari » ³⁸, che debbono al primo il ricavato eccedente il fabbisogno. Al singolo il possesso viene riconosciuto dalla sua comunità di appartenenza, la quale media fra il suddito e il sovrano destinatario del prodotto eccedente il fabbisogno. Come la comunità complessiva si incarna nella persona del despota, quella locale può svolgere la sua funzione mediatrice tramite una persona appositamente preposta: è il caso degli *zemindar* indiani dei quali parla Niebuhr.

La seconda forma di organizzazione precapitalistica della proprietà « presuppone come base non la campagna, ma la città come sede già creata (centro) della gente di campagna (proprietari fondiari). La campagna appare come territorio della città; non è il villaggio ad apparire

flusso precoce di popoli circonvicini più evoluti (*ibid.*, p. 443). Ma soprattutto per lui poetica fu l'antica giurisprudenza romana, dove si parlava di *iura imaginaria* e le formule eran dette *carmina*: « Talché tutto il diritto romano antico fu un serio poema, che si rappresentava da' romani nel foro, e l'antica giurisprudenza fu una severa poesia » (*ibid.*, p. 829).

³⁶ *Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana*, p. 479 s.

³⁷ *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, hrsg. Marx-Engels-Lenin Institut Moskau, Berlin 1953, pp. 379 s. e 400 s. (*Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* ("Grundrisse"), a cura di G. Backhaus, Torino 1976, pp. 456 s. e 482 s.).

³⁸ *Ibid.*, p. 376 (*ibid.*, p. 453).

come puro accessorio della campagna »³⁹. Se la prima è tipica dell'Oriente, la seconda è certamente anche la romana.

Qui la proprietà comunitaria — come proprietà statale, *ager publicus* — è separata dalla proprietà privata. La proprietà del singolo qui non è anche immediatamente proprietà comunitaria come nel primo caso, dove essa non è proprietà del singolo separato dalla comunità, il quale ne è anzi soltanto il possessore⁴⁰.

Accanto alla proprietà statale di tipo orientale — *ager publicus* assegnato ai singoli solo in possesso — esiste anche la proprietà privata, nata a seguito di migrazioni che hanno spezzato l'originaria compattezza della comunità. Tale proprietà deve ovviare all'esclusione dal godimento della proprietà comune; l'*ager publicus* romano è « l'esistenza economica particolare dello Stato accanto ai proprietari privati, di modo che costoro propriamente sono proprietari privati come tali, in quanto esclusi, privati, come i plebei, del godimento dell'*ager publicus* »⁴¹. Tale caratterizzazione dell'economia di Roma arcaica è desunta interamente da Niebuhr: ai patrizi possessori di *ager publicus* si oppongono i plebei proprietari privati di altri terreni, ma senza accesso alla terra comune. Praticamente Marx riassume Niebuhr:

Il diritto di sfruttare la terra comune attraverso il possesso in origine spettava ai patrizi, i quali poi lo concedevano ai loro clienti; l'assegnazione dell'*ager publicus* in proprietà toccava esclusivamente ai plebei; tutte le assegnazioni avvenivano in favore dei plebei; indennizzo per una quota della terra della comunità. La proprietà terriera vera e propria, eccettuato il territorio limitrofo alle mura cittadine, in origine era soltanto nelle mani dei plebei (poi comunità rurali assorbite). Il carattere fondamentale della plebe romana è di essere una collettività di contadini, com'è definito nella loro proprietà quiritaria⁴².

Non vi è parola in questo passo che Niebuhr non avrebbe sottoscritto; una sua eco si ritrova ancora poco innanzi, dove Marx esemplifica l'obbligo per i membri della *gens* all'assistenza dei più bisognosi di loro, col riferimento agli antichi Germani, specialmente i Ditmarsi⁴³. Ma gli abitanti di Dithmarschen sono proprio i conterranei di Niebuhr, ai quali egli si ispira per modellare l'immagine degli antichi contadini.

³⁹ *Ibid.*, p. 378 (*ibid.*, p. 454).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 378 (*ibid.*, p. 455).

⁴¹ *Ibid.*, p. 383 (*ibid.*, p. 461).

⁴² *Ibid.*, p. 381 (*ibid.*, p. 458).

⁴³ *Ibid.*, p. 382 (*ibid.*, p. 459).

E una nota del primo libro del *Capitale* è certamente nello spirito dello storico, quando afferma che « basta conoscere un po', per esempio, la storia della Roma repubblicana, per sapere che la storia della proprietà fondiaria ne costituisce la storia arcana »⁴⁴.

Ma non è solo per la dipendenza della storia politica dall'economia che Marx può rifarsi a Niebuhr, per il quale non può certo parlarsi di un simile rapporto fra le due. Anche l'idealizzazione di Roma primitiva, con libertà e uguaglianza dei piccoli proprietari, *ager publicus* riservato ai bisogni della comunità e al suo splendore, coesistenza di proprietà privata e totale adesione del singolo alla comunità, è un elemento comune⁴⁵. Tale equilibrio è sconvolto dal continuo ingrandimento di Roma: « Specialmente l'influenza della guerra e della conquista, che ad esempio a Roma è parte essenziale delle condizioni economiche della comunità stessa, sopprime il legame reale sul quale essa si fonda »⁴⁶. È significativo che nel *Capitale*, a proposito dell'accumulazione originaria di capitali, si paragoni l'effetto del sistema inglese delle recinzioni all'espropriazione dei loro campi patita dai plebei, quale è descritta nel noto passo di Appiano (*Guerre civili*, I, 7), riportato in nota con la precisazione che esso « si riferisce all'età precedente la legge Licinia »⁴⁷. Una legge la quale tanto per Niebuhr quanto per Marx conduce Roma alla sua stagione più prospera, quando

la piccola economia contadina e l'esercizio artigiano indipendente (...) costituiscono allo stesso tempo il fondamento economico della comunità classica nella sua epoca migliore, dopo che si fu disciolta l'originaria proprietà comune orientale, e prima che la schiavitù si fosse impadronita seriamente della produzione⁴⁸.

Marx dunque deve molto a Niebuhr, in termini sia di lettura dei rapporti economici dell'antichità sia di giudizi di valore su di essa; ma tale debito non gli impedisce di inserire la rappresentazione di Roma data dallo storico nel quadro più complessivo della trasformazione della proprietà comune di villaggio in proprietà privata individuale, e così

⁴⁴ *Das Kapital*, in K. Marx - F. Engels *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1957 ss., vol. XXIII, p. 96 nota 33 (*Il Capitale*, a cura di D. Cantimori, R. Panzieri e M. L. Boggeri, Roma 1980, vol. I, p. 114 nota 33).

⁴⁵ *Grundrisse* ..., cit., p. 379 (trad. it. cit., p. 455 s.).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 386 (*ibid.*, p. 465).

⁴⁷ *Das Kapital*, in *Werke*, cit., vol. XXIII, p. 354 nota 24 (trad. it. cit., vol. I, p. 376 nota 24).

⁴⁸ *Ibid.*, XXIII, p. 754 s. nota 211 (*ibid.*, I, p. 790 nota 211).

di essere fedele a Hegel, quasi il contrasto fra i due non sia realmente insanabile.

5. - Mommsen: confronto con Niebuhr e Hegel.

Nella *Römische Geschichte* (prima edizione: 1854-6) di Theodor Mommsen, pressoché contemporanea ai quaderni marxiani (1857-9), non si fa invece menzione di Niebuhr per le leggi agrarie, ma l'interpretazione data presuppone l'opera del predecessore. La prima legge agraria è connessa alla riforma serviana, la quale considerava i membri della comunità esclusivamente in funzione della loro residenza sul territorio romano, non secondo la condizione politica, e imponeva il servizio militare obbligatorio ai contadini sedentari⁴⁹. In altri termini il problema era rappresentato dalla diffusione di proprietà terriera su suolo romano nelle mani di uomini i quali non godevano del diritto di cittadinanza; Servio Tullio scioglie quest'ultimo dal legame con la discendenza gentilizia e lo collega alla dimora stabile entro i confini dello Stato. Già si è visto che anche per Niebuhr, come per Vico, la legislazione serviana comprende una riforma agraria; ma la fedeltà di Mommsen a Niebuhr emerge soprattutto riguardo all'*ager publicus*.

Mommsen lamenta la corruzione provocata dal sistema romano di appalto delle tasse. Dapprima al plebeo era interamente precluso l'accesso alla terra pubblica, da pascolo e arabile. Le assegnazioni di terra alla plebe introdotte dai re vengono sempre più sostituite in età repubblicana dal « dannoso sistema dell'occupazione, vale a dire la concessione dei beni demaniali non in proprietà o in affitto formale a scadenza determinata, ma in uso esclusivo e fino a nuovo ordine per il primo occupante e i suoi discendenti », con diritto di revoca a ogni momento da parte dello Stato e obbligo per il possessore di versare un decimo delle messi o un quinto dell'olio e del vino prodotti⁵⁰. L'*occupatio* divenne duratura ed ereditaria, fu esercitata in prevalenza dai ricchi grazie ai loro clienti, la tassa prevista venne riscossa sempre meno, mentre i piccoli contadini plebei si ritrovarono esclusi dall'agro pubblico, soli a pagare imposte fondiari e senza più beneficiare di ulteriori assegnazioni di terre.

⁴⁹ *Römische Geschichte*, Berlin 1933, v. I, p. 182 ss.

⁵⁰ *Ibid.*, I, p. 266 s.

È il quadro delineato anche da Niebuhr (cfr. capitolo I, note 27 e 29); anche l'istituto del possesso tramite *occupatio* è descritto nei termini di Niebuhr e Savigny: esclusivo, ereditario, alienabile ma precario. Non manca l'osservazione, di impronta già machiavelliana, sulla rovina della repubblica maturata nel divampare delle battaglie sulle leggi agrarie⁵¹. Emblematica la collocazione delle leggi Licinie-Sestie all'interno dell'opera, nel capitolo intitolato *Die Ausgleichung der Stände und die neue Aristokratie*; anche per Niebuhr esse danno luogo alla parificazione (*Ausgleichung*) fra patrizi e plebei, e formano così il momento più alto della storia di Roma repubblicana (cfr. capitolo I, nota 44). Ma Mommsen individua il limite della nuova legge agraria nell'aver mantenuto il sistema del possesso tramite *occupatio* per le terre pubbliche⁵².

Finché si rimaneva fedeli all'idea di un possesso precario destinato a salvaguardare in linea di principio il carattere collettivo della proprietà statale, ma a ribadire di fatto la condizione privilegiata dei ricchi, occupanti tradizionali insieme ai loro clienti e appaltatori delle decime, la situazione dei piccoli e medi agricoltori non poteva dirsi sicura. È il pensiero di Hegel: la vittoria sarebbe toccata alla parte capace di affermare il principio della proprietà privata; il filosofo attribuisce a Tiberio Gracco tale consapevolezza (cfr. capitolo III, nota 34), ma era troppo tardi per la plebe, il possesso dei nobili era ormai divenuto proprietà effettiva. Mommsen non riconosce al tribuno una simile lungimiranza: il rimedio da lui escogitato fu quello di sancire la non alienabilità delle terre suddivise a seguito della legge, per impedire il loro ritorno nelle mani dei ricchi⁵³; agli occhi di Hegel si tratta di un'ulteriore limitazione della libertà della proprietà, un tentativo perduto in partenza. In generale Mommsen tratteggia Tiberio come un politico poco risoluto: « Se all'inizio si era impegnato a salvare la repubblica, adesso dovette mettere in gioco la repubblica per salvare se stesso »⁵⁴. « I suoi avversari in un certo senso non avevano torto quando lo accusavano di mirare alla corona. E per lui è molto più un

⁵¹ *Ibid.*, I, p. 279.

⁵² *Ibid.*, I, p. 303.

⁵³ *Ibid.*, II, p. 86.

⁵⁴ *Ibid.*, II, p. 89.

secondo capo d'accusa che una giustificazione, il fatto di non aver coltivato egli stesso un simile pensiero »⁵⁵.

Per realizzare la proprietà plebea, e italica, dell'*ager publicus* occorre un'iniziativa di stampo cesariano; forse Gaio la concepì, ma « la sua debolezza stava nella mancanza di un legame di fedeltà tra il capo e l'esercito, e se nella nuova costituzione esistevano tutti gli altri elementi vitali, uno solo mancava: il legame etico tra governante e governati, senza il quale ogni Stato si regge su piedi d'argilla »⁵⁶. Il giudizio sui due fratelli, formulato sulla scia di Plutarco (è anche il caso di Hegewisch), è rovesciato: la moderazione riconosciuta al maggiore diviene indecisione, l'impetuosità di demagogo propria del minore appare intuizione di quanto era ormai inevitabile. Non è più il tempo di sottrarre i Gracchi alla parentela con i rivoluzionari francesi, e Mommsen in pratica è solidale con Hegel nel motivare il loro fallimento con la corruzione ormai irreversibile delle forme repubblicane. Da parte loro Niebuhr e Hegewisch hanno ragione, anche per Mommsen le leggi agrarie sulla suddivisione del demanio né offendevano il diritto né minavano la costituzione. La *bona fides* del possessore non valeva di fronte allo Stato e la perdita dei beni per prescrizione non toccava la repubblica nei suoi. Ma a Mommsen non sfugge l'insufficienza della mera legittimità formale ai fini della giustificazione politica del provvedimento:

Innegabilmente tali terreni demaniali occupati si trovavano in possesso privato ereditario da tre secoli; la proprietà statale del suolo, la quale per sua natura perde in generale più facilmente che non quella del cittadino il carattere di diritto privato, era pressoché scomparsa nel caso di questi appezzamenti; inoltre gli attuali possessori li avevano ottenuti perlopiù tramite vendita o un'altra forma di acquisto onerosa. Il giurista poteva dire quello che voleva; agli uomini d'affari la disposizione appariva come un'espropriazione dei grandi latifondisti a favore del proletariato agricolo; e di fatto nessun uomo di Stato poteva chiamarla altrimenti⁵⁷.

È esattamente il pensiero di Hegel (cfr. capitolo III. 5). Niebuhr invece si è talmente identificato con la posizione dei legislatori, dei quali ha mostrato le vere intenzioni, da dimenticare quale fosse inevitabilmente il sentimento comune a proposito di quelle terre, ovvero la

⁵⁵ *Ibid.*, II, p. 95.

⁵⁶ *Ibid.*, II, p. 120.

⁵⁷ *Ibid.*, II, p. 92.

loro natura di proprietà privata *de facto*. Essa è stata riconosciuta all'epoca della *Lex Thoria*, « quando con un nuovo decreto popolare si trasformò la terra demaniale occupata in proprietà privata degli attuali occupanti esente da decime », e si comprese inoltre « la dannosità del sistema dell'occupazione, del resto ormai abbandonato; purtroppo il male era stato individuato solo quando tale sistema aveva già fatto perdere in sostanza allo Stato i suoi possedimenti demaniali »⁵⁸.

6. - *Weber su possesso e proprietà dell'ager publicus.*

L'influenza diretta di Mommsen spinse Max Weber a indirizzare i suoi studi giovanili sul diritto agrario romano; ne nacquero la *Storia agraria romana* (1891) e i *Rapporti agrari nell'antichità* (nello *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 1898 e poi 1909). Per Weber « nulla giustifica in modo più chiaro la genesi, certo non spontanea, dell'ordinamento agrario romano dell'epoca più recente che l'aspro contrasto, coscientemente provocato, fra l'*ager publicus* e la proprietà privata »⁵⁹. Egli condivide i dubbi di quanti vedono nella legge Licinia la proiezione in età remota di conflitti propri del tempo dei Gracchi, ma i termini del problema non mutano. L'*occupatio* delle terre incolte da dissodare fu estesa anche ai campi coltivati conquistati ai nemici e divenne così lo strumento per la formazione del capitalismo agrario dei grandi proprietari di schiavi. « I contadini reagirono pretendendo che le terre conquistate fossero distribuite sistematicamente fra tutti i cittadini e lasciate loro in proprietà come *ager privatus* »⁶⁰. Weber non individua nell'*occupatio* dell'*ager publicus* un diritto patrizio e nella proprietà privata del suolo un diritto plebeo, gravato dalla decima il primo e dal *tributum* il secondo, come fa Niebuhr; ma sta di fatto che l'occupazione si risolveva in un privilegio dei nobili, mentre la proprietà avrebbe meglio garantito i plebei.

⁵⁸ *Ibid.*, II, p. 128.

⁵⁹ *Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Amsterdam 1962 (rist. anast. Stuttgart 1891), p. 119 (*Storia agraria romana dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, trad. it. S. Franchini con prefazione di E. Sereni, Milano 1967, p. 84).

⁶⁰ *Agrarverhältnisse im Altertum*, in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, p. 233 (M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari*, trad. it. B. Spagnuolo Vigorita con prefazione di A. Momigliano, Roma 1981, p. 297).

A Weber infatti non interessa tanto una ricostruzione di Roma alle origini, quanto la nascita del capitalismo agrario nel mondo antico; e le prime grandi aziende agricole romane sono stati proprio i possedimenti nobiliari di *ager publicus*.

Non v'è alcun dubbio che tali possedimenti fossero grandi aziende che impiegavano numerosi schiavi, accanto ai quali sembra certa, come abbiamo già rilevato, la presenza di contadini ivi residenti ma revocabili grazie alle concessioni *precario*. Le *possessiones* rappresentavano indubbiamente per l'aristocrazia la forma più importante di possesso fondiario.

Fu solo di fronte alla richiesta rivoluzionaria dei Gracchi di riaffermare il carattere pubblico delle *possessiones* per poi ridividerle tra i piccoli proprietari, che la nobiltà « decise di trasformare le *possessiones* in *ager privatus*, senza che ciò sembrasse un provvedimento rivoluzionario »⁶¹. I latifondisti hanno così definitivamente stroncato la concorrenza della piccola proprietà fondiaria, che i Gracchi volevano restaurare. In Niebuhr viene sottolineato l'aspetto di restaurazione, conservativo, mentre la rivoluzione delle leggi agrarie consiste per lui nella concessione ai plebei di un diritto patrizio; in Weber, come in Hegel e Mommsen, i Gracchi tornano ad apparire rivoluzionari, poiché espropriano i nobili di una proprietà privata *de facto*, spingendoli a renderla tale anche *de iure* al fine di conservarla. Per Hegel si tratta di una rivoluzione ancora più significativa: l'avvento definitivo della proprietà privata. Ma nel mondo antico essa non poteva realizzarsi come nella società civile moderna passata per la rivoluzione francese; così Weber nota:

La clamorosa sconfitta del movimento gracco e il trionfo del *landed interest* segnò la vittoria del lavoro servile su quello libero, e quindi il crollo delle antiche fondamenta dello Stato. Con la *lex agraria* del 111, conservata per via epigrafica, le occupazioni furono dichiarate anche sul piano formale *ager privatus* e lasciate in proprietà definitiva ai loro titolari: ciò significò in pratica la liquidazione dell'*ager publicus* italico⁶².

Come per Hegel, è solo questione di forma: la proprietà è già divenuta privata; ma in termini hegeliani essa non può ancora dirsi libera, poiché rimane il lavoro non libero, la schiavitù, rafforzata anzi dall'affermazione del latifondo nobiliare. Le concordanze con Niebuhr

⁶¹ *Römische Agrargeschichte* ..., cit., p. 250 s. (trad. it. cit., p. 166 s.).

⁶² *Agrarverhältnisse* ..., cit., p. 241 (trad. it. cit., p. 307).

sono altrettanto notevoli: l'*ager publicus* paga meno tasse rispetto al *privatus*, l'origine degli interdetti è nel diritto agrario⁶³. Possesso e interdetti sono istituti solidali, perlopiú a vantaggio dei grandi detentori di terreni demaniali contro i piccoli occupanti a titolo di prestito (*precario*), ai quali i grandi « generalmente subaffittavano le aree loro concesse in locazione invece di coltivarle direttamente in tutta la loro estensione ». Ovvero « cedevano le terre a subaffittuari e perciò erano trattati proprio come se avessero preso in appalto per loro conto il diritto di riscuotere l'affitto, il *ius vectigalis* »⁶⁴. Tale è la funzione riconosciuta da Niebuhr ai nobili *zemindar*; Weber individua in essa la sorgente principale del capitalismo antico « in tutte le sue forme, dall'usura sull'appalto dei tributi e sull'affitto dei suoli all'impresa a schiavi e cosí via, a seconda dei casi ». L'appalto delle imposte è la principale forma di sfruttamento capitalistico, e « la città-stato repubblicana è sempre sul punto di trasformarsi in una gigantesca impresa gestita dai creditori dello Stato e dai titolari dei pubblici appalti, un po' come accadde nel Medioevo a Genova »⁶⁵.

Weber come Niebuhr si dedica allo studio dei *gromatici* e suppone che in origine la limitazione dei campi per centurie riguardasse l'*ager privatus*, quella *per strigas et scamna* il *publicus*⁶⁶; alla prima si collega la proprietà quiritaria, relativa al *modus agri*, la quantità di terra assegnata in proprietà al cittadino all'interno di una centuria; alla seconda la *possessio*, relativa al *locus*, il terreno occupato di fatto⁶⁷ (per Niebuhr cfr. capitolo I, nota 24). In seguito la distinzione si perse, perché Tiberio Gracco applicò la piú comoda *limitatio per centurias* anche al suolo pubblico ridistribuito; una confusione non estranea al fallimento dell'opera graccana » e che rese « necessaria la trasformazione in proprietà privata »⁶⁸. La confusione si riflette anche sull'intelligibilità delle intenzioni dei tribuni: volevano suddividere la terra come *ager publicus* oppure *privatus*? Alla prima ipotesi inclinano Hegewisch e Niebuhr, alla seconda Hegel e Weber stesso (cfr. nota 60). L'incertezza era accresciuta dalla consapevolezza che i terreni pubblici erano

⁶³ *Römische Agrargeschichte ...*, cit., p. 94 (trad. it. cit., p. 68).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 141 (*ibid.*, p. 97).

⁶⁵ *Agrarverhältnisse ...*, cit., p. 29 s. (trad. it. cit., p. 34).

⁶⁶ *Römische Agrargeschichte ...*, cit., p. 28 s. (trad. it. cit., p. 24).

⁶⁷ *Agrarverhältnisse ...*, cit., p. 224 (trad. it. cit., p. 286 s.).

⁶⁸ *Römische Agrargeschichte ...*, cit., p. 42 (trad. it. cit., p. 33).

divenuti in realtà privati; Weber nota l'espressione *ager privatus vectigalisque* (una contraddizione) adoperata per definire le terre alle quali si riferiva la *lex agraria*⁶⁹. A differenza di Niebuhr Weber peraltro afferma: « Nella ricostruzione di questo periodo storico bisogna evitare a tutti i costi di farsi suggestionare dalle vicende relative alla liberazione dei contadini prussiani (XIX secolo) e dalle circostanze che l'hanno preceduta »⁷⁰.

Il riferimento esplicito è ai lavori di Knapp (*Die Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeit in den ältern Teilen Preussens*, 1887) e Neumann (*Die Grundherrschaft der römischen Republik, die Bauernbefreiung und die Entstehung der servianischen Verfassung*, 1900), ma all'origine di tale atteggiamento era senza dubbio l'influenza di Niebuhr. Ma gli studi sull'ordinamento agrario romano condotti da quest'ultimo non sono stati invalidati, nelle loro linee portanti, dall'opera senz'altro più scaltrita e accorta di Weber. Momigliano stesso trova difficilmente contestabile l'esistenza, testimoniata dalle rogazioni Licinie-Sestie, di una regolamentazione dell'*ager publicus* intorno alla metà del IV secolo e inclina a credere « che la *Lex Licinia de modo agrorum* intendesse assicurare ai plebei l'assegnazione di parcelle dell'agro pubblico prima riservato (di fatto o di diritto) ai patrizi »⁷¹. Ridotta ai minimi termini, è l'interpretazione resa possibile a partire dagli studi di Niebuhr, non a caso « il più grande contributo singolo di Niebuhr alla comprensione di Roma arcaica » (cfr. nota 35).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 151 (*ibid.*, p. 104).

⁷⁰ *Agrarverhältnisse ...*, cit., p. 194 (trad. it. cit., p. 249).

⁷¹ *Osservazioni sulla distinzione fra patrizi e plebei*, p. 420.

PARTE SECONDA

LE ORIGINI DI ROMA FRA MITO E STORIA

CAPITOLO I

NIEBUHR E LA TEORIA DI UN EPOS ROMANO PRIMITIVO

1. - *Niebuhr e la tradizione: la critica di Bachofen.*

Nel delineare brevemente il quadro dei principali riferimenti culturali contemporanei presenti a Niebuhr nella stesura della sua opera, Momigliano riscontra anche « il tema di un dualismo radicale della mente romana fondato sull'opposizione dei sessi ed esprimentesi in coppie come *populus-plebs*, *animus-anima* ecc. »¹. Per Niebuhr lo spunto è l'opposizione di *populus* e *plebs*: l'uno designa il corpo dei veri e propri cittadini (*Bürgerschaft*), i patrizi, e solo in seguito fu esteso all'intero popolo romano, l'altra invece il comune (*Gemeinde*).

Io non cerco di penetrare nelle arcane teologie degli antichi, ma è evidente che i Romani pensavano ogni parte della natura e ogni forza viva e spirituale come divisa nei due sessi e in due persone: così *Tellus* e *Tellumo*, *anima* e *animus*, e altrettanto la nazione come *populus* e *plebs*; perciò denominate al maschile e al femminile².

È solo una rapida scorreria nel territorio delle antiche rappresentazioni religiose dei Romani, dominate da una sistematica duplicazione su base sessuale delle principali entità naturali e spirituali, quale si dà a riconoscere attraverso il linguaggio. Il testo citato manca nella prima edizione, e anche nelle successive non ha un vero e proprio seguito; il pensiero ivi contenuto è peraltro all'opera in altri punti della *Rö-*

¹ *Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana*, p. 478 s.

² *RG*³, I, p. 467 s.

mische Geschichte. Già si è vista l'opposizione di *ager a terra* oppure a *possessio* (cfr. parte I, capitolo I, nota 16); a proposito del legame di Roma con i popoli di stirpe latina Niebuhr nota anche il comune culto naturale di sole e luna, *Dianus* e *Diana*³. E presso gli antichi Aborigeni la coppia Saturno e *Ops* avrebbe incarnato la forza fecondatrice e generatrice della terra⁴. I termini tedeschi *Tempel* e *Kirche* distinguono due diversi luoghi di culto dei Romani: le chiese (*Kirchen*) degli dèi spesso non erano nemmeno sacre, mentre *templum* (in origine la volta celeste, ma anche l'intera città) è « una regione chiusa riservata agli auspici », i cui segni di confine sono *sancta*⁵ (Benveniste pensa che il *sanctum* sia la periferia del *sacrum*, quanto lo isola, dunque delimita: mura, perimetri, in senso traslato le stesse leggi).

Ma il dualismo romano in Niebuhr non si limita all'identificazione di coppie correlate e sessualmente connotate, si estende a tutti gli aspetti della storia di Roma arcaica. Basti solo la congettura sulla nascita di Roma dalla fusione di due città, la sabina *Quirium* (dove l'appellativo *Quirites*) e la primitiva Roma. *Ianus*, dio bifronte della soglia come via d'ingresso e d'uscita, era il portale che conduceva dall'una all'altra, aperto in guerra per favorire la difesa comune, chiuso in pace per evitare un'eccessiva promiscuità. E non a caso il mito parla di una coppia di gemelli fondatori e di un trono a due posti; a lungo i Romani rimasero un duplice popolo, di patrizi e plebei⁶.

Oscillazione nell'attribuzione di nomi maschili e femminili a una medesima entità divina, quasi una sorta di sdoppiamento, dovuta a una lingua ancora in formazione e incerta nell'uso delle desinenze, è registrata da Karl Philipp Moritz (autore di *ANΘΟΥΣΙΑ oder Roms Alterthümer*, in due volumi apparsi nel 1791 e 1796, citato da Hegel nei corsi sulla filosofia della religione)⁷. E un altro studioso di antichità noto a Hegel (cfr. ad esempio il § 203 Anm dei *Lineamenti*), Friedrich Creuzer, nella *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810-12 la prima edizione, 1819-21 la seconda) parla di divinità an-

³ RG¹, I, p. 249.

⁴ *Ibid.*, I, p. 122.

⁵ *Ibid.*, II, p. 383.

⁶ RG³, I, p. 324 s.

⁷ *Anthousa oder Roms Alterthümer. Ein Buch für die Menschheit*, Berlin 1791-1796, vol. I, p. 333 s.

drogine di provenienza orientale nelle antiche religioni italiche⁸. Ma punto d'arrivo di tali speculazioni è stata in età tardoromantica l'opera di Bachofen, distintosi anche come critico di Niebuhr e perciò associato da Momigliano a Hegel (cfr. introduzione, note 1 e 2) e a Cornewall Lewis⁹. La polemica di Bachofen contro Niebuhr è contenuta nei *Beiträge zur Geschichte der Römer* (1851), scritti in collaborazione con Franz Dorotheus Gerlach; Bachofen, giova ricordarlo, era stato allievo di Savigny e promettente studioso di diritto romano (una sua prolusione accademica del 1841 tenuta a Basilea recava il significativo titolo: *Das Naturrecht und das geschichtliche Recht in ihren Gegensätzen*, e celebrava le vedute della Scuola storica del diritto).

Il primo terreno di scontro è offerto dall'oscura storia degli antichi popoli italici prima di Roma, con la quale si apre la *Römische Geschichte*; il problema di Niebuhr è la nascita del popolo dei Latini, e se ad essa abbiano contribuito stirpi di origine greca, i cosiddetti Pelasgi o Tirreni (Dionigi, *Antichità romane*, I, 17-20). Niebuhr non lo crede e rovescia la migrazione da Oriente a Occidente in una dall'Italia alla Grecia, una fuga degli scampati agli scontri e alle mescolanze etniche da cui sorsero i Latini (se un ceppo greco di costoro vi fu, si trattò semmai del popolo dei Siculi)¹⁰. Bachofen celebra invece la tradizionale fusione di Aborigeni e Pelasgi, vincitori dei primitivi abitanti del Lazio, come « il più antico avvenimento storico tra le vicende dei popoli italici », in polemica con « quell'erudizione vanitosa la quale ha falsato l'antica storia più di quanto abbia fatto ogni travestimento poetico opera di scrittori greci, ai quali vien data tanta colpa ». Niebuhr ha peccato di presunzione, ha voluto dare « la soluzione di ogni enigma », col risultato di ridurre la storia delle origini e della monarchia a un « bel poema », a un « romanzo storico »¹¹. Invece di dubitare onestamente delle proprie forze, Niebuhr ha trasformato la storia in poesia,

⁸ *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, zweyte Ausgabe, Leipzig u. Darmstadt 1819-21, vol. II, p. 835.

⁹ *A hundred years after Ranke*, p. 369; peraltro i punti di contatto fra Lewis e Bachofen finiscono qui.

¹⁰ *RG*¹, I, p. 119 s.

¹¹ *Beiträge zur Geschichte der Römer*, in J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke*, hrsg. K. Meuli, Basel 1943 ss., vol. I, p. 146 s.; sullo specifico episodio della tradizione dissente esplicitamente da Niebuhr anche Creuzer (*Symbolik ...*, cit., II, p. 823 nota 6).

con la teoria dei canti popolari, e manipolato a suo piacere i dati tradizionali.

Naturalmente Niebuhr giustifica la sua veduta sulla base della scarsa attendibilità di fonti greche interessate a ingrandire l'apporto delle stirpi elleniche alla nascita di Roma e si domanda se ricondurre a una simile operazione anche la leggenda, ripresa da Virgilio, circa l'arrivo dei Troiani in Lazio¹². La preponderanza di elementi mitici nella storia delle origini di Roma spinge Niebuhr a tracciare per la critica una via intermedia tra il pirronismo secentesco e l'adesione immediata alla tradizione; i miti non sono favole inverosimili, prive di interesse per lo storico, ma non sono neppure vera storia. È senza frutto domandarsi se i Troiani siano mai arrivati in Italia, poiché non può esservi storia di quei tempi; ma è sensato chiedersi se la leggenda fosse di origine latina o greca, al fine di comprendere su quali basi è stata edificata. Bisogna tendere a ristabilire la primitiva saga locale, latina, anteriore a quelle divenute dominanti e consacrate a storia da Livio¹³, ormai interamente deformate da influssi greci. Questi miti appaiono al ricercatore figure in semioscurità, confuse da molteplici rifrazioni luminose: « Ma simili immagini magiche sono differenti dai sogni, e non prive di un fondamento nascosto di reale verità »¹⁴.

È il preludio alla teoria dei canti conviviali eroici come fonte della storiografia annalistica. Niebuhr è contrario a razionalizzare e storicizzare il materiale mitologico; la strada per avvicinarsi al suo significato è spogliarlo delle incrostazioni successive e comprendere la sua funzione sociale originaria. Ma non sempre lo storico si attiene ai limiti così definiti; la tentazione di cogliere il fondamento di verità alla base del mito è forte, e in tal modo si spiegano i rimproveri, altrimenti immotivati, rivolti da Bachofen. Per quest'ultimo il mito è la storia dei popoli privi di storiografia e va accettato al pari degli altri documenti storici, anzi venerato quasi, per la sua origine religiosa e il suo carattere meraviglioso. Spiegarlo come poesia consapevole è già tradirlo, è « la misera trovata di una critica piatta »; ma « la saga non è poesia, è la lingua dell'età delle origini, l'abito della storia »¹⁵, a partire dal

¹² RG¹, I, p. 125 s.

¹³ *Ibid.*, I, p. 142.

¹⁴ *Ibid.*, I, p. 149.

¹⁵ *Beiträge ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., I, p. 168 s.

contenuto dell'*Eneide* virgiliana stessa¹⁶. L'errore della critica storica è ricercare sotto la crosta mitologica il sostrato storico della formazione di uno Stato a livello di convivenza umana primitiva. Ma il contenuto politico della saga sui re è evidente, non ha bisogno di interpretazioni:

E chi sarebbe tanto pazzo da sacrificare anche soltanto una parola della magnifica raffigurazione in questione per il piatto di lenticchie della critica moderna? Mi dispiace dover richiamare così spesso l'attenzione sugli errori dell'odierna indagine storica. Ma è necessario, affinché la legione di coloro i quali dinnanzi a essa piegano capo e ginocchia trovi occasione il più spesso possibile di riconoscere la bruttezza dei suoi idoli, e di scoprire quanto indescrivibilmente misero sia molto di ciò che viene apprezzato come il sicuro risultato di ricerca illuminata¹⁷.

In nota ricorre il nome di Niebuhr, capostipite della critica moderna, a proposito della sua raffigurazione di Numa. Altrove è criticato per la sua ipotesi di un'origine celtica degli Etruschi, sulla base di analogie fra scoperte archeologiche in Alsazia e in Etruria¹⁸, mentre Bachofen opta per la loro provenienza dall'Asia minore, testimoniata dai monumenti funerari e dalla lingua¹⁹ (se si aggiunge la congettura della fusione fra il popolo nordico dei Rasenna e quello orientale dei Tirreni, esposta da Karl Otfried Müller nei suoi *Etrusker* del 1828, si ha il quadro della discordia su questo punto). Anche le riserve di Niebuhr su Varrone e Alessandro Poliiatore vengono contestate²⁰; così come la congettura che delle cinquantatré città laziali scomparse enumerate da Plinio nella *Historia naturalis* (III, 5, 68-9), trenta formarono la cerchia dei cosiddetti *populi albenses*, in corrispondenza alle trenta tribù di Roma²¹. Si lamenta ancora l'influsso di Niebuhr sulle nuove generazioni di studiosi²², e infine si confuta la sua identificazione della *lex curiata de imperio* con l'*auctoritas patrum*²³.

La critica di Bachofen a Niebuhr mostra insomma un tratto comune a tutti i singoli spunti polemici: il rimprovero di assoluta mancanza di rispetto per la tradizione, dal primo enfaticamente connotata in senso

¹⁶ *Ibid.*, I, p. 182.

¹⁷ *Ibid.*, I, p. 336.

¹⁸ *Ibid.*, I, p. 142 (il riferimento è a *RG*², II, p. 589).

¹⁹ *Ibid.*, I, p. 138 s.

²⁰ *Ibid.*, I, pp. 150 e 209 (i riferimenti sono a *RG*³, I, pp. 12 e 226).

²¹ *Ibid.*, I, p. 190 (il riferimento è a *RG*³, I, p. 222).

²² *Ibid.*, I, p. 347 nota 1.

²³ *Ibid.*, I, p. 372.

quasi religioso, mentre il secondo ne farebbe oggetto di un'esegesi arbitraria nella combinazione dei dati e arrogante nel vantare la propria superiorità nei confronti degli antichi e delle ragioni sottese alle loro ricostruzioni storiografiche. L'analogia con l'esegesi biblica, con spregiudicate interpretazioni contemporanee dei testi sacri, doveva contribuire alla condanna di Niebuhr da parte di Bachofen, sebbene risulti difficile accettare la sua immagine del rivale come storico illuministicamente cieco di fronte al sapere, non sempre riducibile a mera notizia storica, contenuto nelle fonti. L'interesse preminente per la storia della formazione dello Stato, la diffidenza per il mito ridotto a fantasia poetica, non appartengono certo alla personalità di studioso di Niebuhr. Vero è invece che l'esercizio della critica delle fonti obbedisce in lui a vedute d'insieme estranee al lavoro filologico: a Niebuhr non interessano Romani precocemente ellenizzati, onde il rifiuto delle testimonianze di un'antica parentela fra i due popoli. Ogni affinità con modelli medioevali e germanici è al contrario bene accetta: così le ascendenze nordiche degli Etruschi o l'analogia numerica fra le trenta città dei *populi albenses* e le trenta antiche stirpi degli abitanti di Dithmarschen. Al tempo stesso Niebuhr appare pedante per la sua pretesa, filologicamente fondata ma difficilmente sostenibile a fronte della sua manipolazione dei dati, di rendere ragione delle distorsioni intervenute nella trasmissione delle notizie fra gli antichi. Così per i Pelasgi in Dionigi di Alicarnasso: addebitare alla tradizione l'invenzione di un popolo immaginario o anche solo del suo spostamento fra Grecia e Italia è spiegazione troppo semplicistica per Niebuhr; ma che una tradizione storiografica partigiana abbia potuto rovesciare la direzione di quello spostamento gli appare verosimile e in accordo con le sue tesi, a dispetto dell'assenza di qualsiasi testimonianza in tal senso.

2. - Il caso del dominio dei Tarquinii a Roma.

Vent'anni più tardi Bachofen tenta di riconoscere i lineamenti della società matriarcale da lui teorizzata nel frattempo anche in Roma antica; il risultato è *Die Sage von Tanaquil* (1870), come dice il sottotitolo una ricerca sull'orientalismo in Italia. Non è il caso di esporre in questa sede le idee generali alle quali Bachofen deve la sua contestata fama; importa invece notare la scelta della saga dei Tarquinii come fonte principale per la dimostrazione intrapresa. Per Bachofen lo spunto offerto dalla leggenda è semplice: il ruolo svolto da Tanaquilla, nobile

donna di origine etrusca, in occasione dell'ascesa al trono del marito Tarquinio Prisco, uno straniero a Roma, e del figlio adottivo Servio Tullio, di nascita incerta e forse servile, lascia credere che dietro di lei si celi la figura della donna regale dispensatrice del potere propria dei miti asiatici, almeno secondo Bachofen. Bisogna però spiegare come mai al modello dell'etèra orientale si è sostituita in Roma l'immagine della matrona virtuosa²⁴. La saga dei Tarquini è conservata in Livio e Dionigi di Alicarnasso; ancora una volta il problema è la ricerca del contenuto di verità degli antichi miti presentati come storia. La risposta di Bachofen è che si tratta di verità religiosa, non storica²⁵, da non « interpretare razionalisticamente »²⁶ (così si esprime Bachofen già nel 1851), come fa invece Dionigi di Alicarnasso. Costui si discosta dai dati tradizionali secondo i quali Tanaquilla sarebbe anche madre dell'ultimo re di Roma, il secondo Tarquinio: infatti lo storico greco si vede costretto ad assegnare centoquindici anni alla regina, se tale parentela fosse vera. Livio, il quale ugualmente cerca di sostituire la storia al mito, non arriva a stravolgerlo fino a tal punto per rispetto alla sua origine religiosa. La memoria di tale origine è andata perduta: risale all'età della dipendenza di Roma dai popoli circosvicini, Etruschi e Sabini, dominati da rappresentazioni orientali e retti dal principio della ginecocrasia. La cacciata dei re etruschi, la lotta contro i popoli vicini rappresentano per Roma non solo la conquista dell'indipendenza politica, ma anche religiosa: i culti matriarcali orientali sono sostituiti da concezioni romane basate sul principio della *patria potestas*²⁷. Il principio sconfitto si conservò solo nella religione, previa trasformazione di Tanaquilla, ribattezzata col nome romano Gaia Cecilia, in modello delle virtù della sposa romana²⁸: la regina divinizzata è assunta a protettrice delle donne e degli schiavi, di tutti i senza diritto in Roma. Analogamente l'altra rappresentazione genuinamente romana dell'antica donna regale asiatica, offerta dalla dea *Fortuna*. Nulla di tutto questo hanno mai inteso « storici ortodossi ed eretici » impegnati in dispute soggettive e interminabili, incapaci ormai sia di credere sia di negare. Prova

²⁴ *Die Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, p. 12.

²⁵ *Ibid.*, VI, p. 311.

²⁶ *Beiträge ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., I, p. 131.

²⁷ *Die Sage ...*, *ibid.*, VI, p. 264.

²⁸ *Ibid.*, VI, p. 266 s.

che in ogni conoscenza comunicata attraverso la tradizione, quindi attraverso lo spirito umano pensante e raffigurante, non può essere questione della realtà dei fatti ma del modo nel quale vengono concepiti, e nemmeno della maggiore o minore verosimiglianza sia dell'intera azione sia di una circostanza accessoria, ma invece soltanto del corretto accertamento dei fattori che operano la trasmissione dei dati²⁹.

Nella maturità Bachofen ha esteso la sua critica anche alla nuova storiografia su Roma rappresentata da Mommsen, criticato in particolare per la sua interpretazione del concetto di *ισοψηφία* (l'uguaglianza di voto nell'assemblea, della quale parla Dionigi di Alicarnasso per Roma primitiva, *Antichità romane*, VII, 64, 6)³⁰; ma non può non sorprendere l'affinità di vedute tra il passo appena citato e l'opinione del tanto deprecato Niebuhr (cfr. note 12 e 13): il problema non è tanto la verità storica del mito, quanto il senso della sua formazione e il modo della trasmissione. E l'analogia diviene ancor più notevole se si pensa che proprio la saga dei Tarquinii costituisce per Niebuhr l'esempio più grandioso di poesia popolare eroica romana, paragonabile addirittura all'epopea dei Nibelunghi: confronto assai audace nella Germania romantica del primo Ottocento³¹.

Il problema della teoria di Niebuhr sull'*epos* romano è scoprire a quali fonti Livio attinge la rappresentazione dell'età monarchica di Roma; sono naturalmente gli annali, le cronache redatte dai pontefici, ma Niebuhr pone la questione « dell'autenticità e credibilità degli annali originari »³². È certo che a Roma annali furono tenuti sin dall'inizio, come si evince da Cicerone (*De oratore*, II, 12, 52). Ma è verosimile che i più antichi siano andati distrutti durante la devastazione della città operata dai Galli. E se « furono restaurati, non lo furono fedelmente: così si spiegano le strane particolarità nel sistema di numerazione della storia romana più antica, riferito al momento della conquista da parte dei Galli »³³. Gli annalisti successivi, come Fabio Pittore, hanno dovuto ricostruire alla cieca la cronologia degli antichi avvenimenti, e così si giustificano le inverosimiglianze contenute nel

²⁹ *Ibid.*, VI, p. 50 s.

³⁰ Theodor Mommsens *Kritik der Erzählung von Cn. Marcius Coriolanus*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, pp. 380-92 in particolare.

³¹ *RG*¹, I, p. 178 s.

³² *RG*³, I, p. 277.

³³ *Ibid.*, I, p. 280.

racconto trasmesso fino a noi³⁴ (ad esempio i centoquindici anni di Tanaquilla). Ma a quali fonti si sono rifatti i nuovi annalisti per conoscere almeno gli eventi, se non le date, dell'antica storia? Ad antiche saghe sulle gesta dei re³⁵, che corrispondono ai canti popolari attestati ormai presso tutti i popoli antichi, in Germania naturalmente, e in Spagna, Scozia e Scandinavia, ora anche in Serbia e nella Grecia post-classica. « Chi nell'*epos* della storia romana non riconosce i canti, può farlo: rimarrà sempre piú solo. Un ritorno a vecchie vedute sarà impossibile per generazioni »³⁶. Quanto alla forma in cui si presentano i canti eroici presso i Romani « dobbiamo pensare a canti commemorativi, come se ne intonavano durante i banchetti »³⁷. Tali usanze in seguito decadde: Cicerone (*Tusculanae Disputationes*, IV, 2-3 e *Brutus*, 18, 71 e 19, 75) ne lamenta la perdita, ma già al tempo di Catone non le si sarebbero piú seguite. Niebuhr però è convinto di averne rintracciato i resti su alcune iscrizioni sepolcrali.

La storia dei re di Roma dunque non è altro che la trascrizione in forma storica e prosastica dei *carmina* rivolti alla loro celebrazione, sprovvisti di precisi riferimenti cronologici. Nella prima edizione della *Römische Geschichte* Niebuhr svolge una distinzione, non ripresa nelle successive, fra le leggende relative a Romolo e Numa e quelle dedicate ai loro successori: le prime sarebbero vera e propria mitologia, come le fatiche di Eracle, le seconde storia poetica, come la canzone del Cid³⁸. In seguito Niebuhr si limita invece a distinguere l'epopea di Romolo da quella dei Tarquinii come due cicli diversi, non come mitologia e storia mitica; rimane in ogni caso la rivendicazione di un contenuto storico delle leggende, sia pure oscurato dalla forma della loro trasmissione: prima i canti commemorativi e poi la loro trasformazione in storia per mano degli annalisti. Ma

se gli annali dei pontefici falsificavano la storia in favore dei patrizi, così in tutta questa poesia predomina un modo di sentire plebeo, odio contro i patrizi, e tracce visibili che al tempo nel quale essa veniva cantata le stirpi plebee erano già grandi e potenti. Le assegnazioni di terra operate da Numa, Tullo, Anco e Servio sono concepite tutte in tal senso; tutti i re prediletti favoriscono i liberi³⁹.

³⁴ *Ibid.*, I, p. 282.

³⁵ *Ibid.*, I, p. 283.

³⁶ *Ibid.*, I, p. 285.

³⁷ *Ibid.*, I, p. 285 s.

³⁸ *RG*¹, I, p. 172 s.

³⁹ *RG*³, I, p. 290.

La storia dei re assume contorni graditi ai plebei, mentre per l'età repubblicana prevale il punto di vista dei patrizi ⁴⁰.

A partire dall'edizione del 1827 Niebuhr riconoscerà anche un precursore della teoria dei canti conviviali eroici presso i Romani, Perizonius, esponente della scuola dei filologi olandesi di Leida, nelle sue *Animadversiones historicae* (Amsterdam, 1685): « Tale precedente mi era sconosciuto allorquando per la prima volta scrissi su questo argomento; tuttavia ancor meno lo sapevano coloro che mi contestarono » ⁴¹. Sempre nelle edizioni posteriori alla prima alla saga dei Tarquini, la più significativa, si è visto, per Niebuhr, sono dedicati due capitoli a parte: *Das Gedicht von Tarquinius Priscus und Servius Tullius* e *Kritik der Erzählungen von L. Tarquinius und Servius Tullius*. Come osserva Momigliano, Niebuhr si serve della congettura circa i canti popolari per eliminare gli elementi a suo giudizio artificiosi contenuti nelle versioni della leggenda trasmesse dagli storici; ad esempio la discendenza di Tarquinio dal re spartano Demarato ⁴², o le varianti apparentemente storiche e verosimili apportate da Cicerone (*De republica*, II, 21, 37-8) e Dionigi (*Antichità romane*, IV, 1-2) al racconto favoloso del concepimento di Servio Tullio ⁴³. La figura di Tanaquilla acquista tratti orientali in occasione dello stratagemma da lei escogitato per favorire la successione di Servio al trono: la morte di Tarquinio viene celata e il governo del suo erede presentato come un periodo di reggenza, « un'astuzia utilizzata spesso in Oriente » ⁴⁴. L'Oriente inteso da Niebuhr appare qui soprattutto il mondo arabo con il segreto impenetrabile delle sue corti. Ma se punto di contatto esiste fra Niebuhr e Bachofen è principalmente nella critica alla razionalizzazione della leggenda condotta da Dionigi di Alicarnasso in polemica con l'annalista Fabio Pittore!

Con Fabio il critico di Alicarnasso si confrontava certamente sulla base di premesse convenute e desunte dalla medesima cronologia. Ma l'antico poeta gli avrebbe obiettato: Ehi, caro! Chi ti dice che io computi gli anni come i pontefici? Se

⁴⁰ RG¹, I, p. 177.

⁴¹ RG³, I, p. 283 e nota 678; Momigliano osserva che, a differenza di Perizonius, Niebuhr trovò nei *carmina*, per lui senz'altro plebei, « la spiegazione di tutto quanto sentiva fosse vero riguardo la tradizione popolare romana », con tutti i rischi congiunti a una selezione sentimentale dei dati tradizionali (*Perizonius, Niebuhr and the character of early Roman tradition*, p. 76).

⁴² *Ibid.*, I, p. 394 ss.

⁴³ *Ibid.*, I, p. 403 s.

⁴⁴ RG¹, I, p. 247.

io per i due governi di Tarquinio e Servio calcolassi la durata di ottantadue anni, e mi curassi dei dati riportati negli annali intorno all'arrivo di Lucumone e alla morte di Arrunte, allora avresti ragione; ma simili giochetti numerici non mi riguardano per nulla. Mi solleciti a spiegare quanti anni io conteggi per quei due re, e infine debbo darti una risposta? Bene, venticinque, trenta, che ne so? Che cosa cambia per me? Non vi è numero che possa corrompere il poema e trattenere per vent'anni Tullia e Tarquinio dal compiere il delitto, a partire dal giorno nel quale dovettero concepire tale pensiero; o che possa far nascere il padre di Collatino piú di centoventi anni prima che suo figlio in stato di ubriachezza parlasse follemente ai figli del re, o la madre di Bruto piú di cento anni prima che costui scacciasse Tarquinio⁴⁵.

La teoria dei canti popolari romani è all'opera: inutile arrovellarsi con le date, si tratta di poesia, trasformata in cronaca dai posteriori annalisti; costoro dovevano datare avvenimenti tramandati oralmente e mancanti negli annali superstiti: assurdo polemizzare con loro, come fa Dionigi. Egli trasforma Arrunte e Tarquinio da figli in nipoti di Tanaquilla, per salvare la verosimiglianza storica; solo l'annalista Lucio Pisone Frugi testimonia a suo favore, ma non ha senso prestar fede alla sua testimonianza solo a questo proposito. Si distrugge cosí la connessione di un poema, per guadagnare solo una « parvenza di storia » a mala pena avvicinata. Nel tentativo di eliminare le incongruenze storiche, a Dionigi « viene a mancare interamente il terreno sotto i piedi: rinuncia al possesso di uno splendido poema in cambio di arbitrarietà vuote di contenuto »⁴⁶. Al rifiuto del « piatto di lenticchie della critica moderna » (cfr. nota 17) a favore della tradizione in Bachofen, corrisponde quello della ricerca di verosimiglianza storica in Niebuhr. Solo che proprio Niebuhr incarna la critica moderna agli occhi di Bachofen.

Per Niebuhr Dionigi non solo si perde in congetture senza senso, ma si rende colpevole di contraffazione e misconoscimento di una grande poesia epica. Niebuhr gli oppone l'approccio già visto (cfr. note 13 e 14): indagare la formazione della leggenda, non la sua credibilità storica. Egli ritiene che a un'originaria configurazione latina del mito (i Tarquini formerebbero un'antica *gens* romana, senza provenire dall'omonima città etrusca; *Priscus* sarebbe il vero nome del predecessore di Servio, dall'antico popolo dei *Prisci*, distinto dai Latini nell'espres-

⁴⁵ RG³, I, p. 413 s.

⁴⁶ RG¹, I, p. 242 s.

sione *Prisci Latini*⁴⁷; Gaia Cecilia a sua volta il primitivo nome di sua moglie Tanaquilla⁴⁸), si sia sovrapposta una versione destinata a rammentare e giustificare un periodo di dominazione etrusca in Roma. Qui si ferma Niebuhr, « persuaso che, se in grigia lontananza alcuni punti visti dall'alto si mostrano conoscibili, chi scendesse verso il basso per avvicinarsi li perderebbe immediatamente d'occhio e smarrirebbe completamente la direzione su di un sentiero ove nessun orientamento è possibile »⁴⁹. Inutile sottolineare che per Bachofen vale il contrario: si è dato un rivestimento romano a un mito etrusco o sabino conformato su modelli asiatici. Certamente la ribadita asserzione circa la cautela indispensabile nella ricostruzione inevitabilmente sommaria delle antiche leggende non impedisce a Niebuhr ardite congetture, come la discendenza dell'appellativo *Quirites* da un'antica città *Quirium* (cfr. nota 6) o sottigliezze etimologiche di dubbia fondatezza e utilità, quali la derivazione di *Servius* da *sero*⁵⁰ o di *Priscus* dal popolo dei Prisci (cfr. nota 47). Sono gli aspetti dell'indagine di Niebuhr ai quali ricondurre immediatamente il pesante giudizio hegeliano contenuto nell'annotazione al § 549 dell'*Enciclopedia* (cfr. introduzione): invenzioni escogitate dallo storico (*Erdichtungen machen*), vuote elucubrazioni (il verbo è *aushecken*, in senso spregiativo: letteralmente « finire di covare »), dotta spazzatura di remote circostanze esteriori (*gelehrter Auskehricht entfernter äußerlicher Umstände*); il tutto a proposito della teoria di un antico *epos* romano, ma più in generale anche di altri lati della ricostruzione storica di Niebuhr. Si ricordi il rimprovero di totale mancanza di connessione fra la disamina dei vari popoli italici prima della fondazione di Roma e la successiva storia romana (cfr. introduzione, nota 3), e soprattutto il paragone fra lo storico alla Niebuhr e il compratore che contratta sui prezzi delle diverse notizie e versioni alternative messe in vendita al mercato della tradizione (cfr. introduzione, nota 6). Integrare e correggere la tradizione (i resoconti liviani, ciceroniani, di Polibio, Dionigi ecc.) alla luce dei dati raccolti dall'erudizione antiquaria, gli *Altertümer* o le *antiquitates*, oggetto della *Altertumswissenschaft* (si pensi solo al materiale offerto da Varrone,

⁴⁷ RG³, I, p. 416 s.; anche la congettura circa il popolo dei Prisci è contestata da Bachofen (*Beiträge ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., I, p. 196 ss.).

⁴⁸ *Ibid.*, I, p. 418 s.

⁴⁹ *Ibid.*, I, p. 425.

⁵⁰ *Ibid.*, I, p. 420.

Gellio, i giuristi, i commentatori dell'Eneide ecc.), era il compito prefisso da Niebuhr alla nuova storiografia sul mondo antico. In quanto esso, soprattutto per l'età piú remota, viene svolto con ampio ricorso a congetture nemmeno sempre necessarie a riportare coerenza tra le fonti, le pesanti critiche hegeliane, pur senza offrire un'alternativa, assumono almeno valore di monito.

3. - *Originalità e limiti della soluzione di Niebuhr.*

La novità di Niebuhr risalta facilmente, se solo si confronta il suo approccio alla tradizione sui Tarquinii con quello bayleano alla voce *Tanaquil* del *Dictionnaire historique et critique* (ci si è valse della terza edizione olandese, Rotterdam, 1720), esempio di moderato pirronismo storico sei-settecentesco. Dionigi qui (nota F) diviene « *ce grand Historien* », per la sua giusta contestazione dei dati cronologici tradizionali, assunti invece con credulità da Livio, a ragione biasimato già da Lorenzo Valla. Ma il greco « è caduto nella sua stessa trappola » (G), per la vana ricerca di restituire credibilità al racconto grazie alla trasformazione di Tarquinio e Arrunte da figli in nipoti di Tanaquilla. Mentre per Niebuhr le incongruenze alle quali Dionigi non riesce a sottrarsi sono la prova dell'errore insito nel suo approccio al mito e della necessità di non confonderlo con la storia (cfr. nota 46), Bayle approva l'indirizzo dello storico greco, teso a sostituire la storia alla favola, ma biasima la sua mancanza di radicalità nella confutazione degli elementi inverosimili, ai quali finisce col sostituirne altri. L'esame dei dati anagrafici e psicologici dei personaggi della leggenda permette a Bayle di mostrare l'insostenibilità di qualsiasi parentela stretta fra il primo e il secondo Tarquinio: ma così il carattere di saga familiare caro a Niebuhr va a fondo. Anche nel caso di Tanaquilla Bayle ricerca solo la verosimiglianza storica: è inutile supporla distinta da Gaia Cecilia (come Arduino, commentatore di Plinio, sulla scia di Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 30) né vi è da elucubrare sull'attrito fra i suoi attributi domestici (sandali e conocchia) e la sua attiva partecipazione agli affari pubblici (nota C). Agli antichi (Bayle richiama in particolare la sesta satira di Giovenale e l'epistola XXIII di Ausonio, con i commenti di Scaligero e Vinet), secondo i quali si trattava di « *une femme qui avoit été trop imperieuse* », tanto che si dava il suo nome « *aux femmes qui faisoient trop les maîtresses* », Bayle risponde diver-

tito che si trattava di « *une femme d'affaires, d'Etat* », memore probabilmente di non lontane reggenze femminili in Francia, come nel caso di Caterina de' Medici; ben lontano dall'immaginare che un giorno la si sarebbe assunta a rappresentante della ginecocrazia nell'antica Italia, come avviene con Bachofen.

A dividerlo da Niebuhr o Bachofen, i quali al suo sguardo non sarebbero apparsi così lontani fra loro, è in primo luogo la rivalutazione romantica della mitologia come espressione suprema dello spirito del popolo a un grado primitivo di civiltà. La critica bayliana distingue favola e storia, o meglio inverosimile da verosimile; invece la critica di Niebuhr non si accontenta, vuole capire come è nata la favola, utile quanto la storia per comprendere il carattere del popolo il quale l'ha creata. Per Niebuhr Bayle condivide l'errore di Dionigi: scartare un magnifico poema in cambio di una storia inconsistente; per Bayle Niebuhr pretende di rivalutare il mito senza essere capace di discernerlo accuratamente dalla storia, con la quale è inestricabilmente inteso nel caso di Roma alle origini. Il pirronismo storico del francese deve sacrificare quasi tutto dell'antica storia; la critica del tedesco rischia invece di essere poco selettiva e pericolosamente arbitraria. L'opera di uomini come Bayle era pur sempre alla base della storiografia francese e inglese; si ricordi il giudizio hegeliano su Francia e Inghilterra, dove « la storiografia si è depurata fino ad assumere un carattere più solido e maturo » (Enz. § 549 Anm), e sui Francesi, che « hanno fornito in questo campo scoperte molto profonde e meditate (...) in forma di trattazioni critiche » (cfr. introduzione, nota 6). Hegel peraltro riconosce significato al mito in sede di filosofia della religione; ma ritiene improprio trasferire a Roma un'indagine possibile nel caso della Grecia: « Nella storia romana non si trova un bel sostrato mitologico come in quella dei Greci, (...) sin dai tempi più remoti si comincia con la massima precisione » (cfr. introduzione, nota 8). In altre parole: se avessimo un Omero e un Esiodo romani, o qualcosa di analogo al teatro tragico greco, potremmo anche indagare il significato autonomo della mitologia romana; ma invece non esiste nulla di simile fra quanto è pervenuto fino a oggi, solo storiografia annalistica, la quale vuole essere precisa e fedele (anche se non sempre vi riesce; cfr. introduzione, nota 5) e come tale va giudicata nei suoi meriti e demeriti, dunque come storia non come poesia.

Niebuhr cerca di supplire a tale mancanza con la scoperta dei *carmina* conviviali quali fonti dell'*epos* romano; ma il materiale sul

quale lavora rimangono Livio, Dionigi, Cicerone, Plinio ecc.: tutto fuorché poeti. E se il raffronto tra la saga dei Tarquinii e quella dei Nibelunghi (cfr. nota 31) non poteva certo impressionare chi della seconda aveva asserito che « perfino senza erudizione possiamo sentirci molto più a casa nostra (*heimatlicher*) nei poemi omerici »⁵¹, con scandalo dei contemporanei romantici germanofili, bisogna dire che anche nei circoli del romanticismo Niebuhr non aveva avuto accoglienza incondizionatamente favorevole, dalla recensione di August Wilhelm Schlegel sugli « *Heidelbergische Jahrbücher* » (1816), che non ritrova alcuna risonanza di antica poesia italica nelle narrazioni tradizionali sulle origini e reputa « meno riuscito (...) lo sforzo di salvare tuttavia di nuovo una parte della contestata storia sotto il nome di saga »⁵², fino alla

⁵¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*, XIII, p. 353 (*Estetica*, trad. it. N. Merker e N. Vaccaro, Milano 1978, p. 359).

⁵² « *Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur* », n. 53-7 (1816), p. 835; per Schlegel la storia delle origini è opera di antiquari greci indifferenti agli elementi genuinamente romani (p. 837), così che « dove il signor Niebuhr crede di cogliere un'eco di poesia italica antica, noi non rintracciamo che retorica greca e grecizzante » (p. 842), posteriore allo scontro con Pirro. Quanto alla teoria dei canti conviviali, fuori discussione è la loro esistenza, altra cosa scambiarli per autentico *epos* (p. 839); tanto più che il latino è lingua inadatta alla poesia, si confà solo alla giurisprudenza (p. 841). È condivisa l'idea dell'origine non greca dei Tarquinii (p. 893), respinte invece la credenza nell'esistenza degli Aborigeni (p. 870), l'inversione della migrazione dei Pelasgi (p. 856), la derivazione da Romolo del nome Roma (p. 880), la cancellazione dell'episodio del ratto delle Sabine, conforme agli inizi stentati della città (p. 884 s.). La chiusa dell'articolo, con la previsione di una prossima radicale riscrittura della storia di Roma arcaica a partire dagli studi di Niebuhr, non muta il tono d'insieme piuttosto sfavorevole: solo se « correttamente usati » (p. 906), essi saranno fruttuosi. A Niebuhr la recensione apparve ingiusta e intollerabile: « Molto mi irrita con le sue pretese impertinenti: non ho ancora potuto decidermi a leggerla per intero. La sua idea principale è miserabile. Vedersi trattati con tanta degnazione solo perché non ci si sente abbastanza robusti per ciondolare in letteratura come screanzati, è una sensazione come di un malato che viene insultato. Qualche anno fa gli sarebbe andata tremendamente male. Qui mi mancano i suoi libri, altrimenti forse sarei ancora arrivato a prendermi un'eclatante vendetta. Il motto sarebbe pronto, dalla prefazione di Plinio alla *Naturalis Historia*: *Audio quosdam Epicureos contra me parturire et abortum fecisse* » (*An Savigny*, 16-19/2/1817, NB², I, p. 162). Sulla polemica di Schlegel con Niebuhr Hegel mostra di condividere il giudizio di Solger, di cui recensisce gli scritti postumi negli « *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* » (1828): « Schlegel cadrebbe sí da Romolo in poi anche in congetture che egli [Solger] non può sottoscrivere, ma non in immaginari poemi eroici di età saturnia [l'allusione è a Niebuhr], la scoperta dei quali rientra per lui [Solger], fra le aberrazioni più incomprensibili. Ai filosofi in tempi recenti è stato fatto il rimprovero di scrivere storia a priori. La mente filosofica di Solger poteva concedere un tale diritto agli

tarda *Philosophie der Mythologie* di Schelling: « L'intera storia primitiva di Roma, invece di essere scaturita da originari canti eroici supposti storici, come ha ammesso un celebre e profondo studioso, è semmai una storia piú elevata, solo abbassata al punto di vista storico: una storia divina o mitologica »⁵³. Anche il parere di Hegel ha fatto scuola: lo si ritrova in August Boeckh, espresso nelle sue lezioni su *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, pubblicate postume nel 1877:

Le ricerche di Niebuhr fecero epoca con la loro critica profondamente incisiva; la sua rappresentazione della storia è nobile e geniale, piena di vedute penetranti intorno ai rapporti statali romani. Ma nel dettaglio molto è insostenibile: egli ha proceduto troppo nella critica e al posto delle leggende mitiche ha messo finzioni di sua invenzione; non a torto Hegel ha sostenuto che il suo procedimento è arbitrario⁵⁴.

E ancora:

L'opinione di Niebuhr che da tali canti si sia formato un antico *epos* nazionale, si è tuttavia dimostrata insostenibile. Roma non ha mai avuto su base locale un'età infantile della cultura; le è mancato il mito eroico, i suoi eroi furono sin dall'inizio uomini di Stato; perciò venivano meno tutte le condizioni per la nascita di

storici di professione e ai filologi tanto poco quanto ad altri » (*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, XI, p. 222).

⁵³ *Philosophie der Mythologie*, in F. W. J. Schelling, *Werke*, hrsg. M. Schröter, München 1927, vol. XII, p. 609.

⁵⁴ *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, hrsg. E. Bratuscheck, zweite Auflage, Leipzig 1886, p. 357; si noti che la decisione di Boeckh di collaborare agli hegeliani « *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* » fu causa di rottura fra lui e Niebuhr, che lo accusa di essersi venduto a Hegel (*An Perthes*, 29/1/1827, NB², III, p. 87 e *An Pertz*, 4/2/1827, *ibid.*, III, p. 91). Quanto ai giudizi dei contemporanei sulla sua opera, Niebuhr registra, a lato di un'approvazione ampiamente maggioritaria, una vena critica sotterranea e malevola, con le manifeste eccezioni di Schlegel e naturalmente Hegel: « In Germania l'antica confusione [in materia di cose romane] svanisce completamente: si accolgono le mie teorie per l'essenziale, ma senza saperne essere grati; e negli sciocchi cavilli su questioni marginali la gente dà spazio alla propria invidia e cattiveria » (*An Reimer*, 1/12/1828, *ibid.*, III, p. 400). Mancano soprattutto validi continuatori del suo lavoro: « L'impulso che ho dato alla critica della storia antica, ha portato alla luce alcuni egregi lavori e molti deformi » (*An de Serre*, 4/2/1824, *ibid.*, II, p. 180). E toccato ancora a lui sviluppare le proprie intuizioni: « Se non avessi completate queste ricerche e queste scoperte, esse verosimilmente sarebbero rimaste arenate per secoli, come è accaduto da quindici anni a questa parte, tempo in cui neanche il piú piccolo avanzamento è stato promosso da altri » (*An Nicolovius*, 13/12/1826, *ibid.*, III, p. 69). Al termine del prossimo capitolo si esaminerà in proposito il significativo caso di Stuhr.

un *epos*. Nell'antica Roma non si trova una cerchia di cantori come nell'età eroica greca; dunque non c'era nemmeno poesia popolare, la quale vive sulla bocca dei cantori. Senza dubbio i Romani furono sempre attenti a conservare nella memoria le gesta degli antenati, ma sin dai primi tempi questo accadde attraverso registrazioni per scritto⁵⁵.

Balza agli occhi l'analogia con la posizione hegeliana: i Romani ebbero subito uomini di Stato, non eroi, dunque storiografia e non poesia. Boeckh prende anche le difese di Dionigi di Alicarnasso, al quale non si può negare il massimo zelo nella ricerca e nella critica; suoi limiti sono lo scopo pragmatico di mostrare l'origine greca dei Romani e soprattutto la pretesa di un'esposizione completa e coerente, non sorretta da fonti sufficienti. Perché non estranee a Niebuhr, che « gli ha fatto torto con la sua critica e soffre egli stesso in gran misura dei difetti del pragmatismo da lui rigettato »⁵⁶. Sono riserve significative, ma che non impedirono alla *Römische Geschichte* di divenire il modello apprezzato sopra ogni altro della moderna critica storica, e al suo autore di venire « salutato universalmente come il grande maestro del nuovo metodo storico »⁵⁷.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 291 s.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 691.

⁵⁷ A. Momigliano, *A hundred years after Ranke*, p. 367; per concludere, il parere di Momigliano sulla teoria dei canti popolari: « Può esserci qualcosa nella teoria di Niebuhr dopo tutto. I *carmina*, io credo, esisterono e non scomparvero troppo presto per poter influenzare la tradizione storica romana. Alcuni degli episodi poetici della storia romana possono derivare da poesia. Ma simili vaghe possibilità non dovrebbero permettere di nascondere il fatto che tale teoria non serve più ad alcuno scopo reale » (*Perizonius, Niebuhr and the character of early Roman tradition*, p. 85).

CAPITOLO II

PATRIZI E PLEBEI NELLA ROMA DI NIEBUHR

1. - *L'origine della plebe romana.*

L'esame della distinzione fra patrizi e plebei per Niebuhr richiede prima di tutto una precisazione terminologica:

La parola popolo (*Volk*), della quale deve servirsi la nostra lingua per designare nella storia delle sommosse civili a Roma la *plebe*, suscita in noi, non meno che $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ nei Greci, un'idea in sostanza falsa e fuorviante per la molteplicità dei significati e perché il peculiare concetto espresso nel nome latino non è contenuto neppure nell'accezione più vasta della parola popolo (*Volk*)¹.

L'accezione greca del termine denota infatti in origine l'appartenza a una stirpe non regale o eroica, in seguito nelle oligarchie i cittadini privi del censo indispensabile per accedere alle cariche, nelle democrazie la massa senza proprietà ma partecipe al potere, o l'assemblea in quanto opposta al senato, al consiglio dei nobili; proprio gli abusi democratici hanno reso così odioso questo nome da favorire ancor oggi la condanna pregiudiziale in storia antica della fazione così definita, dunque anche della plebe romana. Curiosamente anche Vico riconduce ad ambiguità lessicali la confusione circa la natura dei più antichi governi, precisamente all'errata comprensione del significato di *popolo*, *regno* e *libertà*, così che si è creduto di scorgere nella fine della monarchia per opera di Bruto l'avvento della libertà popolare, mentre con-

¹ RG¹, I, p. 373.

tinuava a trattarsi « d'una forma aristocratica severissima »², eroica. Causa dell'errore è soprattutto *popolo*: « Questa voce *popolo*, presa de' tempi primi del mondo delle città nella significazione de' tempi ultimi (perché non poterono né filosofi né filologi immaginare tali spezie di severissime aristocrazie), portò di seguito due altri errori in queste due altre voci: *re* e *libertà* »³. Per Vico gli antichi Romani, popolo eroico, non potevano che governarsi come aristocrazia; la distinzione fra età monarchica e repubblicana svanisce al confronto: si tratta sempre di regimi aristocratici ed è sbagliato confondere la cacciata dei re con una liberazione del popolo, almeno nel senso moderno della parola. Vico infatti mostra di credere che *populus* ai tempi di Romolo non indicasse l'insieme dei nobili e dei plebei, eroi e famoli, ma solo la comunità dei primi.

Analoga è la posizione di Niebuhr (cfr. capitolo I, nota 2), per il quale *populus* e *plebs* sono in origine termini correlati e reciprocamente esclusivi. La distinzione del loro significato è la premessa per porre il problema dell'origine della plebe, come secondo Momigliano accade solo a partire dalla rivoluzione francese, tolta appunto l'eccezione di Vico (cfr. parte I, capitolo IV, nota 22); finché si identifica la plebe con il popolo sottomesso a un'aristocrazia ereditaria, la condizione di Roma non è diversa da quella di tante repubbliche moderne. Anzi, per molti versi decisamente migliore, come ritiene Montesquieu, che considera Roma immune da esenzione dei nobili dalle imposte e da gravami fiscali sul popolo a diretto beneficio della nobiltà, mali diffusi nelle moderne aristocrazie, e immagina i titolari di cariche pubbliche non solo estranei a qualsiasi forma di peculato, ma anche pronti a distribuire le loro ricchezze al popolo « per farsi perdonare gli onori di cui godevano »⁴. Questo almeno finché Roma fu uno Stato tendente all'aristocrazia. La rivoluzione francese impone invece il problema del rapporto fra plebe romana e terzo stato; Heyne dichiara che il popolino di Parigi e i suoi demagoghi non hanno nulla a che spartire con l'antica plebe e i suoi tribuni (cfr. parte I, capitolo IV, nota 5); Niebuhr rivendica la necessità di spogliare il termine *plebs* di ogni connotato spregiativo risalente alla tarda stagione repubblicana e trasmesso

² *La Scienza Nuova*, in *Opere*, cit., p. 428.

³ *Ibid.*, p. 672 s.

⁴ *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 285 (trad. it. cit., I, p. 129).

al corrispondente vocabolo tedesco *Pöbel*. Al tempo degli scrittori a noi conservati la nobiltà, composta dei patrizi residui e di plebei dai natali illustri, il ceto dei cavalieri, ovvero i ricchi e le famiglie municipali piú in vista, e gli abitatori delle campagne formavano tre gruppi ben distinti dalla *plebs* urbana sediziosa e parassitaria, composta perlopiú di liberti o loro discendenti.

Ma il popolo (*Volk*) al quale Sicinio, Publilio, Licinio e Decio assicurarono pari diritti con i patrizi, non era plebaglia (*Pöbel*), proprio come essi non erano gente del popolo. Per chi non riconosce nessuna disposizione alla partecipazione al potere supremo in uno Stato libero, o all'esercizio di esso sotto a un principe, se non si gode di nobili natali, le rivendicazioni dei plebei romani debbono apparire molto meglio fondate di quelle del terzo stato negli Stati moderni, perché la nobiltà dei popoli annessi alla repubblica rientrava nella plebe⁵.

Ancora una volta l'età delle grandi rogazioni tribunicie rappresenta per Niebuhr la svolta della storia romana: da allora in poi la *plebs* decade inesorabilmente a *Pöbel*, salvo le sue famiglie piú illustri che affiancano i patrizi nel governo della cosa pubblica (una notazione etimologica: *plebs* risale forse alla radice indoeuropea **ple*, « essere pieno », come il greco *πλήθος*, « folla »; *Pöbel* deriva invece dall'antico francese *poble*, che viene da *populus*). Prima di allora qualsiasi confronto con il *δημος* ateniese o il terzo stato francese è fuori luogo, e Niebuhr introduce qui la sua teoria sull'origine della plebe:

Che però la piú antica *plebs*, allo stesso modo come piú tardi furono annoverati in essa tutti i popoli ammessi al diritto di cittadinanza, consistesse all'origine di Latini uniti a Roma dai re con la forza, ho tentato di esporre in precedenza. Così già allora in essa dovevano essere contenute molte stirpi le quali non erano da meno dei patrizi quanto a nobiltà di casato⁶.

Infondato è dunque qualsiasi confronto con il terzo stato francese, per quanto lo si immagini ingiustamente represso e valido come i primi due per il servizio dello Stato. La distinzione fra patrizi e plebei ha un'origine, sia pure remota, non è esistita da sempre; risale alle prime conquiste dei Romani e all'assimilazione di popoli latini confinanti; in origine i plebei non erano meno nobili e meno liberi dei loro dominatori patrizi. Essi sono stranieri, e come tali inizialmente esclusi dalla comunità, dal *populus* formato dalle *gentes* patrizie; l'esclu-

⁵ RG¹, I, p. 375.

⁶ *Ibid.*, I, p. 376.

sione diviene in seguito abuso, allorché i plebei condividono di fatto con i patrizi il peso della difesa e dell'espansione militare ed economica della città. L'antico diritto dei patrizi (è il caso anche dell'*ager publicus*) si trasforma in torto, sopruso esercitato da una minoranza proterva e chiusa in se stessa. Per Niebuhr il caso di Roma è senza uguali:

La repubblica sussisteva a quell'epoca sotto una costituzione della quale non si trova nella storia un secondo esempio pienamente analogo. Due popoli congiunti insieme formavano lo Stato, abitando a fianco a fianco entro la medesima cerchia di mura, ma senza mescolarsi: l'uno consisteva di un ceto sovrano con molti sudditi ereditari, l'altro di liberi uguali fra loro. La nobiltà di quel popolo dominava sulla comunità; la nazione plebea, esclusa dal governo, esercitava un diritto di veto in occasione delle proposte di legge e di voto⁷.

Patrizi e plebei non sono oligarchi e δῆμος, ma popoli diversi, nazioni separate unite in forzata convivenza dalle vittorie dei primi re romani; i patrizi sono i veri e propri cittadini di Roma, i plebei lo divengono solo tramite successive concessioni sempre parziali.

Consistendo di due popoli interamente divisi, i quali, sebbene riuniti in una città, erano molto più estranei fra loro che non molti altri separati da grande distanza, al punto che nemmeno il diritto matrimoniale li congiungeva, i Romani di allora non formavano ancora un'unità civile; erano ancora soltanto patrizi e plebei, non cittadini romani. Ogni ampliamento dei diritti plebei, per quanto giusto e necessario, ingrandiva tuttavia la divisione, e senza una legislazione la quale andasse in senso affatto opposto e avvicinasse e congiungesse le classi, Roma andava inevitabilmente incontro a una guerra civile, anche se l'indole dei plebei ne impedì lo scoppio ancora per un certo periodo. L'anelito naturale e visibile dappertutto dei plebei mirava a togliere la separazione e a unire la loro classe con i patrizi per formare un popolo⁸.

Fino alle leggi Valeria, Publilia, Ortensia e Licinie-Sestie gli antichi Romani erano prima di tutto patrizi o plebei e solo secondariamente *cives romani*; anche la *lex Canuleia* (445 a. C.) fu determinante per il consolidamento della città, in quanto pose fine al divieto di matrimoni misti. È importante notare che per Niebuhr tale proibizione non deriva da differenza di rango, come nel caso delle moderne aristocrazie restie a mescolarsi con i ceti borghesi; fra i plebei infatti si contavano uomini non meno nobili dei patrizi, ovvero i membri delle ari-

⁷ *Ibid.*, II, p. 5.

⁸ *Ibid.*, II, p. 46.

stocrazie latine dei popoli vinti da Roma. Il divieto di contrarre matrimoni fra patrizi e plebei rientra nel caso dell'impedimento delle nozze fra membri di popolazioni estranee, finalizzato a mantenere l'omogeneità di ciascun popolo: con esso i patrizi salvaguardavano il loro diritto esclusivo a considerarsi i veri eredi dei primi fondatori di Roma, con tutti i privilegi connessi. « Seguiva dalla divisione in caste e dalla differente origine nazionale le quali separavano patrizi e plebei, l'impossibilità di stringere matrimoni legali fra le due classi »⁹. Solo il *connubium* trasmette ai figli rango paterno e diritti ereditari e la sua proibizione fra patrizi e plebei dovette condurre alla formazione di famiglie plebee di stirpe patrizia (padre patrizio e madre plebea), certamente in prima linea nel rivendicare la fine del divieto (Niebuhr in nota attribuisce questo rilievo a Savigny). La discriminazione era dunque così forte da superare la disparità dei sessi: l'ascendenza plebea della madre, non la patrizia del padre, valeva per i figli. Con la legge Canuleia « i legami personali dei singoli mitigarono il contrasto fra le classi di appartenenza »¹⁰, la parentela coi patrizi permise ai plebei l'accesso al senato, favorì nuove alleanze. Questa legge è uno degli strumenti pacifici di riscossa adoperati dai plebei, agli occhi di Niebuhr sempre esempio di moderazione e lungimiranza per la gradualità delle loro rivendicazioni: « I capi del popolo non cercavano nulla per sé; il popolo romano reclamava soltanto libertà »¹¹.

Si giudichi la legittimità delle rivendicazioni plebee pari a quella delle cattoliche in Irlanda, dove alta aristocrazia, ceto medio e popolo vengono tenuti in uguale abbassamento sotto il pretesto ipocrita della religione, e lottano per la giusta uguaglianza con la medesima tenacia dei plebei romani, potendo star certi di ottenere presto o tardi il loro diritto, proprio al pari dei plebei¹².

Niebuhr insiste molto sulla peculiarità della storia romana, soprattutto rispetto alla greca e anche alla medioevale; la sua immagine idealizzata dei plebei contribuisce in maniera decisiva a tale esito. Peraltro la storia moderna offre a Niebuhr modelli sui quali foggiare la sua rappresentazione: il contado di piccole repubbliche aristocratiche, « come i sudditi del Vaud soggetto alla città di Berna », la nobiltà terriera

⁹ *Ibid.*, II, p. 166.

¹⁰ *Ibid.*, II, p. 168.

¹¹ *Ibid.*, II, p. 146.

¹² *Ibid.*, I, p. 377.

decaduta di Scozia e Inghilterra, infine soprattutto l'Irlanda, al cui stato dedica una memoria nel 1813 (oltre a inediti risalenti al 1804-1806).

I sudditi del Vaud, gli *yeomen* inglesi, i cattolici irlandesi: tutti affini alla *plebs* perché ugualmente vittime di ingiuste discriminazioni e soprattutto perché uniti da una causa comune al di là delle differenze sociali interne ai loro gruppi, dunque ben distinti dal terzo stato francese. Ma il paragone non è esauriente:

Tuttavia il popolo romano è diverso dagli Irlandesi, come dagli abitanti del Vaud e da altre nazioni sottomesse, per il fatto che proprio la classe designata sfavorevolmente come popolo, proprio la moltitudine rozza o degradata dalle sue occupazioni, non era compresa in tale più antica *plebs* romana. Non a torto i politici dell'antichità stimavano soltanto il contadino cittadino interamente affidabile¹³.

Non solo la plebe comprende nobili di stirpi straniere, ma esclude, poiché ancora inesistente, la massa urbana dei senza lavoro mantenuti a spese pubbliche e naturalmente la stessa clientela dei patrizi. Niebuhr si richiama a Catone per l'elogio dei liberi contadini opposti ai cittadini, troppo soggetti a vincoli reciproci nell'esercizio delle loro attività. I primi invece dipendono dal proprio lavoro, godono di un periodico ozio liberale dovuto all'alternarsi delle stagioni, necessario alla salute del corpo e della mente.

Le idee del campagnolo sono vivide e intuitive, poiché il loro numero è limitato; il cittadino è fuorviato da concetti oscuri e abuso della conversazione. In campagna il ceppo della popolazione si conserva; nelle città si integrano abitanti di tutti i popoli e regioni¹⁴.

Niebuhr cita i sapienti greci, e certamente pensa a Platone e Aristotele, che escludevano gli artigiani dalle decisioni politiche per tema di corrompimento della costituzione e della schiatta nazionale, preludio alla rivoluzione. La città gli appare dominata dai troppi discorsi, economicamente instabile, tendente al cosmopolitismo così minaccioso per l'identità degli Stati antichi. Essa conta, ma solo come luogo di corruzione di una plebe di piccoli contadini proprietari costretti dall'impovertimento e dai debiti a un'urbanizzazione forzata. Diversamente da Marx, per il quale « la storia dell'antichità classica è storia di città, ma di città fondate sulla proprietà terriera e sull'agricoltura »; men-

¹³ *Ibid.*, I, p. 377 s.

¹⁴ *Ibid.*, I, p. 378.

tre « la storia moderna è urbanizzazione della campagna, e non, come presso gli antichi, ruralizzazione della città »¹⁵. O da Weber, secondo il quale, all'opposto che nel Medioevo, nel mondo antico « la nobiltà feudale si emancipa dalla signoria del sovrano residente nel castello e si costituisce in forma di comunità cittadina militarmente organizzata e amministrativamente autonoma »¹⁶. A Weber la storia svizzera, ma medioevale e non ristretta al Vaud, servirà come modello di reazione politica al dominio della primitiva aristocrazia delle città, per via della lotta di truppe mercenarie di fanteria contro la cavalleria feudale e i signori territoriali¹⁷. Per lui « la plebe non è mai stata formata esclusivamente da piccoli agricoltori », come per Niebuhr, ma anche da possessori di proprietà cittadine, commercianti e artigiani di condizioni economiche spesso agiate: « La plebe è appunto quella parte del corpo cittadino che resta al di fuori dell'ordinamento gentilizio e che è esclusa dagli uffici, dalle cariche sacerdotali, dall'attività legislativa e dal comando militare »¹⁸. È l'esclusione dalle *gentes* il contrassegno della plebe.

Oltre alla piccola proprietà terriera si è vista caratterizzare la plebe secondo Niebuhr la differente origine etnica rispetto ai patrizi. È tema già vichiano, se è vero che « le prime plebi delle nazioni si tennero per stranieri »¹⁹, senza comunanza di matrimoni e di culto. Ma non si tratta di prerogativa della sola Roma; per Vico ogni antico Stato si è formato dall'unione di stirpi eroiche e di famoli, ovvero uomini ancora bruti e bestiali accorsi sotto la protezione delle prime e al loro servizio nelle città, dunque stranieri, ospiti, servi e potenziali nemici al tempo stesso. La condizione di Roma è invece senza eguali per Niebuhr, non corrisponde a uno stadio di sviluppo valido per ogni popolo. Inoltre Vico intende il divieto di *connubium* come l'esclusione dei plebei dalla forma religiosa del matrimonio (la *confarreatio*), e non come impedimento a matrimoni misti; alla base di tale proibizione starebbe l'esclusione dei plebei dal diritto di cittadinanza stesso, proprio in quanto stranieri²⁰. Secondo Niebuhr al contrario l'eccezionalità del caso

¹⁵ *Grundrisse* ..., cit., p. 382 (trad. it. cit., p. 460).

¹⁶ *Agrarverhältnisse* ..., cit., p. 37 (trad. it. cit., p. 43).

¹⁷ *Ibid.*, p. 259 (*ibid.*, p. 330).

¹⁸ *Ibid.*, p. 211 (*ibid.*, p. 271).

¹⁹ *La Scienza Nuova*, in *Opere*, cit., p. 642.

²⁰ *Ibid.*, pp. 429, 616-7 e 800-1.

di Roma consiste proprio nella discriminazione di cittadini da parte di cittadini.

Anche Mommsen pensa alla plebe delle origini come alla massa dei non cittadini « i quali né erano schiavi né erano cittadini di comunità straniere viventi ancora secondo il diritto di ospitalità »²¹. L'ammissione della plebe alla cittadinanza coincide per lui con l'ingresso nelle curie, peraltro già parzialmente esautorate dai comizi centuriati. Anche per Bachofen non si può dare che una definizione in negativo della *plebs*: « Essa non è niente altro che una massa di popolo, formata da molti individui ma non da *gentes*, e proprio perciò ha il suo nome. Infatti *plebs* è la medesima parola che *πλήθος* »²². Il dissenso da Niebuhr non impedisce a Bachofen di seguirlo nel riferire *populus* alla sola comunità dei patrizi, nell'identificarlo coi *patres*, i depositari degli auspici: *populus* sono « le stirpi consacrate », *plebs* è « la massa profana obbediente »²³; solo in seguito l'accezione del primo termine si è ampliata fino a designare l'intera comunità dei cittadini, come sostiene anche Niebuhr (cfr. capitolo I, nota 2). Che non si trattasse di *opinio recepta*, almeno ai tempi di quest'ultimo, dimostra il caso di Hugo nel *Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts* (undici edizioni fra il 1790 e il 1832; qui ci cita la sesta, del 1818), che per l'età delle Dodici Tavole comprende nel *populus* « ogni Romano adulto, anche liberto o ancora soggetto alla *patria potestas* » (§ 135), e per *plebs* intende l'assemblea degli esclusi dal senato (§ 136). Quanto all'origine della distinzione fra patrizi e plebei Hugo avanza tre ipotesi: elezione dei primi dal novero dei liberi, formazione dei secondi a partire dai liberti affrancati dalle famiglie patrizie, come *minores gentes* rispetto alle *maiores* (in pratica è la riconduzione della plebe alla clientela), o infine provenienza da due popoli diversi, « la supposizione che i *patres* provenienti dall'Etruria si siano unificati meravigliosamente con la *plebs* composta di Latini fino a formare un popolo comune » (§ 42). Hugo come gli è solito presenta le spiegazioni alternative senza abbracciarne una sola; la terza è certamente di Niebuhr, che Hugo conosce ed elogia come uno di coloro che hanno « incominciato a trat-

²¹ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 253.

²² *Beiträge ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., I, p. 292.

²³ *Ibid.*, I, p. 298.

tare la scienza dell'antichità (*Alterthumswissenschaft*) in genere in maniera piú giudiziosa e la storia in maniera piú libera ». Gli altri nomi sono Beaufort, Ferguson e Gibbon, ma « ora nei due volumi di Niebuhr abbiamo il principio delle ricerche piú erudite e ricche di spirito ». Degno di nota è che per Hugo si tratti di esempi di storia filosoficamente ispirata: « I fermenti filosofici parvero invero risultare assai dannosi per ogni storia; tuttavia non bisogna negare che anch'essa infine può trarne guadagno » (§ 16).

Ma in Niebuhr la divisione fra patrizi e plebei non solo ha carattere nazionale, ma assume anche le sembianze di appartenenza a distinte caste:

Il patriziato romano porta in pieno l'impronta di una casta severamente separata, principalmente perché all'origine i matrimoni con i plebei erano illegali. La suddivisione in caste era molto diffusa nel mondo antico, anche al di fuori dell'India e dell'Egitto, in Persia, come sembra anche in Babilonia, e innegabilmente presso i Greci piú antichi²⁴.

Gli stessi patrizi erano divisi al loro interno in *maiores* e *minores gentes*, a seconda dell'ammissione antica o recente al senato. Anche *Luceres*, *Ramnes* e *Titius* (per Niebuhr in origine *Tritius*, il terzo stato) divengono i nomi di altrettante caste in analogia con i popoli orientali, il richiamo ai quali si affaccia qui prepotentemente in Niebuhr, al fine di illustrare le forme politiche del mondo classico ai primordii. Sono le caste del popolo di ascendenza etrusca dei patrizi, ammesse successivamente al senato, man mano cresceva la loro opposizione rispetto alla plebe. I *Luceres*, che comprendevano i cento senatori di Romolo, sono il popolo sacerdotale del quale Hegel parla come di un'assurdità nell'annotazione al § 549 dell'*Enciclopedia*; per Niebuhr si tratta della versione romana dei bramini indiani o dei sacerdoti egiziani (Niebuhr giunge a ritrovare analogie fra cronologia etrusca e bramina²⁵). « Consacrati e come tali depositari per nascita dei misteri », « custodi e interpreti dei segreti rivelati alla loro casta », i patrizi sono anche per Creuzer, in analogia con tutto l'Oriente e con gli stessi Eupatridi ateniesi²⁶.

Ma bisogna notare che Niebuhr nelle successive edizioni della sua

²⁴ RG¹, I, p. 225.

²⁵ *Ibid.*, I, p. 91.

²⁶ *Symbolik* ..., cit., II, p. 939.

opera non ha piú osato sostenere una stretta affinità fra i patrizi con le loro stirpi e le caste indiane: « Le schiatte di tali popoli non erano caste; ma non era ammesso deviare dalle forme fondamentali peculiari alla nazione alla quale apparteneva lo Stato appena sorto »²⁷. Elemento comune è la rigidità delle divisioni, caratteristica già della nazione etrusca, problematico invece riconoscere in *Luceres*, *Ramnes*, *Tities* sacerdoti, guerrieri, artigiani o contadini. Il richiamo all'Oriente rimane, ma non è piú paradigmatico, anzi: la convivenza di popoli differenti, esemplare il caso portato all'estremo di Roma con i suoi patrizi e plebei, non si comprende piú a partire dalla suddivisione in caste, ma sono le caste stesse il frutto di rapporti ineguali fra popolazioni straniere: la spiegazione dell'origine della plebe in Roma viene ora estesa al caso di popoli orientali²⁸. Il senso di *Luceres*, *Ramnes* e *Tities* cambia in funzione di siffatta nuova priorità: ora sono i *Luceres* a identificarsi con le *minores gentes*²⁹, mentre *Ramnes* e *Tities* discendono da Romolo e Tito Tazio, i re delle primitive Roma e *Quirium* (cfr. capitolo I, nota 6), e sono le *maiores gentes*³⁰. A tutte si oppongono i plebei, come *Quirites* al *populus Romanus*, stranieri come un tempo i Sabini abitanti di *Quirium*³¹. Non può sfuggire la disinvoltura di Niebuhr, certo irritante per Hegel e causa del suo sarcasmo, nel piegare i dati tradizionali all'opinione di volta in volta accolta, spesso col ricorso a dubbie etimologie. Come ebbe a osservare infatti August Boeckh, « Niebuhr cambiava spesso le sue vedute »³².

²⁷ RG³, I, p. 333; già nel 1817 l'avviata rielaborazione dei due volumi pubblicati della *Römische Geschichte* prevedeva l'abbandono della teoria delle caste, ritenuta superflua: « L'unica modificazione essenziale nella storia della costituzione è che rinuncio all'idea di considerare le tre antiche stirpi come caste, e la separazione dei patrizi dai plebei come fondata in certo qual modo su differenza di caste o idee. La diversità di popolo basta a spiegare tutto » (*An Savigny*, 26/12/1817, NB², I, p. 262 s.). E ancora: « L'idea di caste l'abbandono del tutto: ho svariati esempi della diversità etnica delle stirpi, come a Cirene e Turi. *Plebes* significa forse la maggioranza: come *pleores*, voce antica per *plures* » (*An Savigny*, 20/6/1818, *ibid.*, I, p. 318).

²⁸ *Ibid.*, I, p. 326 s.

²⁹ *Ibid.*, I, p. 329.

³⁰ *Ibid.*, I, p. 338.

³¹ *Ibid.*, I, p. 326.

³² *Encyklopädie ...*, cit., p. 357.

2. - *Plebe e clientela: confronto coi modelli greci.*

La preminenza dei patrizi sui plebei ben piú numerosi può venire ridotta in Niebuhr ai seguenti elementi: la morsa delle due assemblee patrizie, senato e curie, preposto il primo al varo dei decreti poi soggetti all'approvazione della plebe, le seconde alla definitiva sanzione di quanto stabilito dai comizi a partecipazione plebea; e il controllo esclusivo su diritto e giurisprudenza come possesso consacrato di una casta, continuato anche dopo i primi accessi dei plebei alle diverse cariche, ad esempio con la separazione di pretura e consolato quando il secondo fu aperto alla plebe:

Tutti i popoli i quali venerano una legge religiosa in quanto rivelata, collegano a essa o ne derivano un diritto civile, e nelle prerogative sacerdotali dei patrizi era stabilito che essi continuassero a rimanere custodi della giurisprudenza³³.

Se si tien conto che « gli antichi popoli, come i Germani, ponevano l'essenza della libertà nella costituzione e nell'indipendenza dei tribunali, nell'essere giudicati ciascuno dai suoi pari »³⁴, ci si forma un'idea della condizione dei plebei, soggetti al diritto amministrato esclusivamente dai patrizi su basi religiose. Solo leggi pubbliche, quali occorsero a partire dalla legislazione dei decemviri, potevano ovviare a un simile difetto, oltre naturalmente all'accesso alle magistrature stesse. Non diversamente Mommsen troverà che « magistratura abbassata a loro serva », prevalenza nel senato, « possesso esclusivo di tutti gli incarichi e i sacerdoti », « conoscenza delle cose umane e divine », esperienza politica e influsso sull'assemblea popolare grazie al loro seguito hanno fatto dei patrizi, « sempre autorizzati a esaminare e respingere ogni decisione della comunità »³⁵, padroni della città molto piú effettivi che non al tempo dei re. A tali privilegi politici, giuridici e religiosi bisogna aggiungere quelli economici, dei quali il controllo dell'*ager publicus* non era certo l'ultimo; da esso pare derivare il nome stesso *patres* spettante ai senatori, « dai campi che spartivano fra la gente di bassa condizione come il padre fa con i figli ». È il fondamento dell'« istituto in tutto e per tutto etico-religioso della clientela »³⁶, sub-

³³ RG¹, II, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, II, p. 13.

³⁵ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 264.

³⁶ *Ibid.*, I, p. 189.

appalto di terreno pubblico in uso a un beneficiario come *filius familias* o, se libero, in forma di *precarium*, su preghiera e promessa di fedeltà.

È il rapporto di vassallaggio già considerato da Niebuhr, ma il problema è la relazione fra plebei e clienti; per Mommsen ci sono plebei economicamente piú deboli costretti a ricorrere alla protezione del patrono. Per Bachofen addirittura « la piú antica costituzione statale di Romolo consisteva solo di *principes e clientes, gentes* nobili e servitú. Non c'era una massa popolare libera dalla clientela. *Plebs* e clienti sono la medesima cosa »³⁷. Solo piú tardi, ma già al tempo dei re, « accanto alla *plebs* dei clienti subentrarono i plebei liberi »³⁸, sciolti dal vincolo gentilizio coi patrizi, dal suo valore religioso, e perciò portatori « di un nuovo ordine secolarizzato delle cose ». L'attrazione esercitata su Bachofen dalla religione come fondamento dello Stato spiega perché la sua simpatia vada all'età in cui plebe e clientela coincidevano, a « quell'armonia e *φιλία* delle classi »³⁹ celebrata da Aristotele e allora presente. Per Niebuhr invece, se è ammissibile ipotizzare una Roma dei primordii senza plebe libera, tuttavia è errato confondere la clientela con la *plebs*, poiché quest'ultima è esclusivamente composta di uomini liberi. La confusione tra plebe e clientela risale ancora una volta agli storici greci, soprattutto Dionigi di Alicarnasso (*Antichità romane*, II, 8, 1 e 9, 2), che non solo crede all'arbitraria separazione di patrizi e plebei ordinata da Romolo, quasi « si possa istituire una costituzione libera come qualcosa di meccanico » (illusione condivisa dai « politici al tempo dei nostri padri e della nostra gioventú », con allusione al dispotismo illuminato), ma, quel che è peggio, « precipitò nell'errore piú nefasto di tutti, credere che siffatto rapporto abbia unito in origine le due classi e che i plebei siano stati clienti dei patrizi »⁴⁰. In tal caso i plebei sarebbero per i patrizi dei sudditi ereditari, veri e propri servi della gleba, certo meritevoli di compassione ma senza effettivi diritti alla sovranità e alla libertà, dei quali invece per Niebuhr godono a pieno titolo, sebbene si tratti di diritti conculcati.

« I patrizi e il loro seguito non erano meno stranieri per i plebei

³⁷ *Beiträge ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., I, p. 313.

³⁸ *Ibid.*, I, p. 326.

³⁹ *Ibid.*, I, p. 312.

⁴⁰ *RG*¹, I, p. 380 s.

di quanto essi lo fossero per i primi »⁴¹: è la diversità di popolo, dunque inizialmente anche di costumi, culto e diritto, la causa dell'oppressione plebea, mentre i *clientes* erano i sudditi legittimi del popolo governato dall'aristocrazia dei patrizi, a essi affini ma estranei ai plebei sopraggiunti in seguito; la clientela continuò a riprodursi poiché non a tutti i Latini assimilati a poco a poco fu concessa la piena cittadinanza, spettante invece alla *plebs*: « È verosimile che dei Latini ammessi al grado piú basso del diritto di cittadinanza molti abbiano voluto scegliersi un patrono, per ottenere cosí un possesso sui beni dei patrizi come loro vassalli »⁴². Clienti sono gli *aerarii*, i cittadini della sesta e ultima classe di censo, senza tutela da parte dei tribuni della plebe. Liberti e stranieri, interi municipi e colonie erano in rapporto di clientela con potenti patroni romani. Poiché la piena cittadinanza richiedeva la proprietà terriera, che assorbiva ogni cura del piccolo contadino plebeo, artigianato e commercio dovevano essere esercitati da altri, da non cittadini: schiavi e liberti, ma anche stranieri. Non *θητες* o *πελάται*, come vuole Dionigi, sono i corrispondenti greci dei clienti romani, ma i *μέτοικοι*, stranieri residenti in città e delegati a svolgere i mestieri cittadini sotto il controllo di un *προστάτης*, corrispettivo del patrono romano in quanto loro tutore giuridico.

Se è cosí, i clienti in Niebuhr sono prevalentemente figure cittadine, non tanto beneficiari della terra dei patrizi come in Mommsen, che non scinde rigidamente plebe e clientela. Esclusi dalle tribú plebee, essi votano nelle curie insieme ai patroni, sempre che siano cittadini⁴³. Ma anche l'analogia coi meteci è limitata, poiché l'acquisto della cittadinanza, o almeno l'isotelia, liberava i greci dal loro stato di dipendenza, mentre solo « l'estinzione della *gens* in possesso del patronato » rendeva definitivamente indipendenti i clienti romani, affini semmai ai vassalli feudali, ma in un rapporto « piú amichevole, basato su coscienza, sentimento e amore devoto »⁴⁴. Idealizzazione già riscontrata in Bachofen (cfr. nota 39), ma che in Niebuhr non supera quella dei plebei. Il paragone fra clienti e meteci pone piú in generale il problema dei rapporti fra il patriziato romano con il suo seguito

⁴¹ *Ibid.*, II, p. 41.

⁴² *Ibid.*, I, p. 389.

⁴³ *Ibid.*, I, p. 385.

⁴⁴ *Ibid.*, I, p. 391.

e le stirpi aristocratiche al potere nella *polis* oligarchica. Niebuhr in primo luogo nota la profonda differenza delle religioni italiche dalla greca, in secondo il diverso carattere della nobiltà ereditaria e del sistema dei nomi. Certamente in Grecia vi furono stirpi regali con attributi sacrali, Eumolpidi, Butadi, Eneadi, Bacchiadi, « ma i cittadini dominanti di solito erano separati dagli altri per la misura del patrimonio, non per nascita ». Non così la forma romana dell'aristocrazia, comune anche a Etruschi e Sabelli, come attesta anche l'uso dei nomi di famiglia. Certamente nobili greci di ugual nome si riconoscevano con l'aggiunta del casato, come i non nobili con quella del demo di appartenenza; ma in Grecia come in Oriente regnava la piú assoluta libertà nell'assegnazione dei nomi propri, che erano i piú importanti. Invece

presso gli Italici i nomi delle *gentes* erano la cosa principale, e i nomi propri parimenti non erano lasciati alla libera formazione, ma limitati a un certo numero di nomi tradizionali, privi di significato individuale: circostanza tanto piú sorprendente se si pensa che siffatta restrizione era altrettanto sconosciuta ai popoli occidentali e nordici. Essa appare strettamente locale, e tradiva il carattere gregario, insensibile alla bellezza, dell'antica mentalità italica confrontata con la greca⁴⁵.

Come i demi corrispondono alle tribú, così le fratricie alle curie, e i γένη alle *gentes*, unite da santuari comuni. È un'analogia dal popolo storicamente noto, i Greci, a quello ignoto, gli Etruschi e gli Italici in genere, ma che non deve far pensare a un'origine greca dei secondi⁴⁶. La comunanza del nome suggerisce « la parvenza di una parentela familiare, ma a torto »⁴⁷: *gentes* e γένη comprendevano piú famiglie non necessariamente imparentate, che forse prendevano il nome dalla piú illustre. Per la derivazione del nome *patricii* Niebuhr mostra di accettare l'antica etimologia da *patres*, come dispensatori di terre ai membri del popolo minuto in qualità di figli, « sebbene forse ancora troppo artificiosa »⁴⁸ (analogamente Mommsen, cfr. nota 36). Anche Bachofen lo riconduce alla funzione rispetto ai clienti, per lui inizialmente tutt'uno coi plebei (cfr. nota 37), e suppone che *patricii* abbia sostituito *patres* nell'indicare i patrizi, quando il senato (il corpo dei

⁴⁵ *Ibid.*, I, p. 114 s.

⁴⁶ *Ibid.*, I, p. 229.

⁴⁷ *Ibid.*, I, p. 231.

⁴⁸ *RG*³, I, p. 364.

patres) divenne aperto anche ai plebei⁴⁹ (naturalmente *patricius* viene da *patres* e denota la discendenza libera, nobile di chi ha un padre patrizio, ossia in origine è cittadino legittimo; l'antica etimologia definiva patrizi *qui patres ciere possunt*, coloro i quali possono dimostrare natali liberi; e non a caso, nota Benveniste, *liberi* era il nome romano per i figli: ma solo se legittimi, dunque futuri uomini liberi).

3. - *Schiavitù per debiti, costituzione politica e sue riforme, declino del patriziato.*

Tanto basta per la definizione dei rapporti fra patrizi, plebei, clienti in Roma arcaica. Si ricordi solo che per Weber il ruolo dei *clientes* non può ridursi né a quello dei primi plebei, come vuole Bachofen, né al supporto dei patrizi nella lotta contro il partito avverso, come è incline a credere Niebuhr; anche qui si rischia di proiettare nella storia di Roma arcaica rapporti e avvenimenti posteriori, del II o I secolo a. C., come nel caso delle leggi agrarie⁵⁰.

Un altro classico aspetto della lotta fra patrizi e plebei, oltre al contenzioso sull'*ager publicus*, merita ora di venire esaminato: la schiavitù per debiti. Il tema della schiavitù è già emerso nel presente lavoro, e proprio da Hugo e dal suo *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* si prendono le mosse per toccare l'aspetto piú famigerato di tale istituto romano: la possibilità, in caso di piú di un creditore, di spartizione del corpo del debitore insolvente. Hugo nota che potrebbe trattarsi di un'antica forma di concorso: i creditori « dovevano dividere in parti proporzionali le loro richieste, rinunciando a una percentuale » (*partes secanto, sector*). Certo è che i giuristi romani del terzo secolo dopo Cristo « avevano inteso quelle parole nel senso letterale di fare a pezzi il debitore » (§ 149). Hugo dunque ritiene il testo della legge passibile di un'interpretazione meno disumana, anzi pragmatica: nell'impossibilità di riavere tutto il dovuto i creditori si accordano fra loro per garantirsi un risarcimento almeno parziale da parte del debitore insolvente. Ma se i giuristi classici optavano invece per l'interpretazione letterale, dovevano avere fondate ragioni; sorge allora la domanda: perché tanta durezza? In nota Hugo cita Aulo

⁴⁹ *Beiträge ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., I, p. 310.

⁵⁰ *Agrarverhältnisse ...*, cit., p. 207 (trad. it. cit., p. 266).

Gellio (*Noctes Atticae*, XX, 1, 50-2): gli antichi Romani avrebbero compensato i costi di una simile legge con i vantaggi della sua rara applicazione; essa infatti avrebbe incentivato il mantenimento dei patti e la fiducia reciproca, senza contare che vigeva solo per i prestiti in denaro. In un'altra nota egli accenna anche « all'opinione espressa a tinte forti di Niebuhr », il quale rievoca lo Shylock shakespeariano e si domanda perché la morte fosse comminata con modalità così crudeli. Ne trova la ragione nel permesso anche a un solo creditore inesorabile di mutilare la vittima per la parte a lui spettante, anche nel caso gli altri creditori si accontentassero del ricavato della vendita in schiavitù del condannato. Naturalmente a quel punto l'uomo era privo di valore commerciale e tanto valeva ucciderlo. Certamente l'interesse del creditore stesso e la conservazione del diritto alla proprietà da parte del debitore erano d'ostacolo alla frequente applicazione di una simile legge, nondimeno « nessuna legislazione di nessun popolo è più rivoltante di questa, ed è sicuramente falsa anche ogni interpretazione che mitighi anche solo di un'inezia la sua sfrenata disumanità »⁵¹. La spiegazione di tale ferocia non si trova però nei vantaggi indiretti arrecati dal timore di tanta pena, bensì nell'asprezza senza riguardi del conflitto tra patrizi e plebei, senza uguali nella storia (cfr. nota 7). Anche Mommsen sostiene l'interpretazione letterale della legge e condivide con Niebuhr il richiamo a Shylock: « I creditori avevano il diritto di uccidere il debitore e di spartirsi il suo cadavere » o di farlo schiavo⁵²; « ciò che Shylock si riserva quasi per celia dal suo nemico, qui è insediato in piena serietà legislativa »⁵³.

Ma neppure lo sdegno per simile barbarie muove Niebuhr ad auspicare l'eversione del diritto da parte della plebe con sommosse violente. Lo stesso soccorso diretto dei tribuni, come nell'anno 375, è illegale, « da scusare soltanto per l'abuso rivoltante ammesso dal diritto positivo »⁵⁴; certamente era invece loro possibile frenare il corso della procedura giudiziaria, come fanno i moderni parlamenti con i decreti del principe. La storia recente offre un altro termine di raffronto nel diritto del signore feudale all'esazione delle decime anche quando essa comporti la rovina e la morte del contadino. Un « modo di sentire na-

⁵¹ RG¹, II, p. 314.

⁵² *Römische Geschichte*, cit., I, p. 152.

⁵³ *Ibid.*, I, p. 157.

⁵⁴ RG¹, II, p. 315.

turale » è quello che spinge oggi a sostenere l'usufruttuario contro il signore e che mosse già Lutero a chiedere l'annullamento dei prestiti su interesse, esecrati già da molti antichi. Fare di un simile sdegno la regola generale equivarrebbe tuttavia a promuovere « ingiustizie e abusi dei quali è responsabile lo Stato; mentre l'applicazione rigorosa del nudo diritto provoca soltanto incidenti inevitabili, inseparabili da ogni diritto positivo, solo l'intatta santità del quale ci difende però dal dispotismo: una tutela per la quale nessun sacrificio è troppo grande »⁵⁵.

Secondo Niebuhr la severità della legge romana non giustifica le cancellazioni dei debiti oggetto di grandi contese nel mondo antico; se i tribuni si limitano a ostacolare il corso della giustizia, coi mezzi legali a loro disposizione, svolgono opera meritoria, vista la durezza del diritto positivo: sono da paragonare ai parlamenti che si avvalgono delle loro prerogative contro le pretese del sovrano (il modello appare l'Inghilterra). Ma estinguere i debiti, in generale o anche in casi particolari, è cancellare il diritto col pretesto specioso della sua difettosità: non vi è diritto positivo che assicuri assoluta giustizia, ma non vi è altro diritto all'infuori di quello. Infatti esso è santo ed è l'unica garanzia contro il dispotismo, ovvero contro il governo arbitrario ove chi detiene il potere non è sottoposto a legge alcuna. Il modello di quest'ultimo può essere l'imperatore romano, il monarca assoluto che calpesta i parlamenti, ma anche il dispotismo popolare in Francia al tempo della rivoluzione; non è un caso il riferimento allo scontro fra proprietà feudale e possesso in usufrutto: già in Hegel si è visto che esso richiama avvenimenti contemporanei, in Francia, in Inghilterra, in Prussia. Niebuhr appare qui allineato sulle posizioni della Scuola storica del diritto: il diritto naturale è ridotto a modo di sentire naturale (*natürliches Gefühl*), encomiabile ma velleitario, mentre il diritto positivo, vigente, è l'unico punto di riferimento stabile. I Romani gli sembrano molto più consapevoli che i Greci di tale dato di fatto: così la quarta delle rogazioni Licinie condona solo un terzo dei debiti, e a chi può pagare i restanti due terzi, sia pure dilazionati nel tempo; così ovvia a una minaccia ancora più grande per lo Stato, la riduzione in servitù di molti suoi cittadini. Niebuhr rammenta l'ostilità al prestito su interesse diffusa nel mondo antico e trasmessa alla Chiesa delle origini e all'Islam, e rileva la diversità del nostro giudizio in proposito. Poiché però i

⁵⁵ *Ibid.*, I, p. 397 s.

prestiti erano ammessi a Roma, bisogna riconoscere che « la legge Licinia sui debiti era contraria al diritto », sebbene molto meno nociva di « ogni intrusione di uno Stato moderno nei diritti sui debiti »⁵⁶, tenuto conto di natura e diffusione dell'indebitamento nel mondo antico.

Il colpo decisivo all'istituto della schiavitù per debiti venne assestato dalla *Lex Poetelia de nexis* (326 o 313 a. C.), la quale aboliva i carceri privati nei quali i creditori tenevano rinchiusi i debitori insolventi. Montesquieu in proposito osserva: « Dopo di allora, i creditori furono perseguitati dai debitori per aver violato le leggi contro l'usura, piú di quanto questi non lo fossero per non aver pagato i loro debiti »⁵⁷. È un rovesciamento dei rapporti di forza quale Montesquieu nota in generale nella storia di Roma repubblicana fra i patrizi e i plebei (tenuto conto peraltro che nessuno degli autori qui considerati era cosí ingenuo da identificare sistematicamente i creditori coi patrizi e i debitori coi plebei): « Non sarebbe stato gran male se i plebei si fossero accontentati di privare i patrizi delle loro prerogative, e se non li avessero offesi nella loro qualità stessa di cittadini », soprattutto escludendoli dai comizi tributi e dai plebisciti. « Fu un'aberrazione della libertà. Per stabilire la democrazia, il popolo offese i principi stessi della democrazia »⁵⁸. Per fortuna la costituzione aveva ancora i mezzi per limitare e regolare il potere legislativo del popolo. Formazione e convocazione dei comizi dipendevano pur sempre da consoli e censori, quanto al senato poteva sospendere il potere del popolo nominando un dittatore. La legge in questione è la *lex Publilia* (339 a. C.), per la quale i decreti dei comizi tributi, i plebisciti, avevano valore a prescindere dall'approvazione delle altre assemblee; ma il tema da esaminare è in generale la forma di governo vigente nel corso della storia di Roma arcaica e repubblicana: aristocrazia o democrazia?

Per Montesquieu la storia romana è scandita dal passaggio dall'aristocrazia alla democrazia. Sotto i re « la costituzione era monarchica, aristocratica e popolare; e tale fu l'armonia del potere che nei primi regni non si videro né gelosie né contrasti »⁵⁹: re, senato e popolo si spartivano equamente i poteri secondo la rappresentazione assai idealizzata del filosofo. Le cose mutarono con Servio Tullio, il quale

⁵⁶ *Ibid.*, II, p. 403.

⁵⁷ *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 451 (trad. it. cit., I, p. 349).

⁵⁸ *Ibid.*, II, p. 418 s. (*ibid.*, I, p. 305 s.).

⁵⁹ *Ibid.*, II, p. 412 (*ibid.*, I, p. 298).

« nella composizione delle classi seguì lo spirito dell'aristocrazia »⁶⁰, indebolendo il potere monarchico nella città. Infine, « dopo la cacciata dei re Roma doveva essere una democrazia ». Non lo fu subito, occorre temperare gradualmente il potere dei nobili; né questo fu un male: « Spesso gli Stati prosperano nell'insensibile passaggio da una costituzione all'altra, più di quanto non avvenga durante l'una o l'altra di quelle costituzioni »⁶¹. È pensiero certo non estraneo a Niebuhr, come del resto anche la machiavelliana valutazione positiva delle lotte sociali in Roma, almeno fino alla parità di patrizi e plebei; altrettanto non può dirsi delle *poleis* greche.

Solo Roma dovette al carattere del suo popolo se le più terribili di tutte le agitazioni fondarono per la seconda volta più in profondità e più estesamente la libertà legale. Quanto minacciava di distruzione la costituzione sanava la sua malattia interna, e la repubblica raggiunse quella condizione la quale, nell'accidentalità delle cose umane, è forse la più benefica, così come ogni grado analogo per nostra fortuna: la costituzione distava ancora un passo dal pieno compimento, allo sviluppo del quale doveva immediatamente iniziare a seguire la degenerazione in senso opposto⁶².

Tipica della storia romana è la fortuna che il mutamento costituzionale, quando fu necessario, non venne ostacolato, anzi fu favorito dalle circostanze esterne⁶³. Al momento giusto Roma ha sempre saputo modificare la propria costituzione, ma sempre per lo stretto necessario. Nell'antica disputa su merito e fortuna dei Romani Niebuhr non riconosce però solo la seconda: « Fu il carattere romano, cauto e prudente, oltre che ardito e tenace come appare nelle guerre, a rendere molto lenti anche i progressi della libertà »⁶⁴. Quasi superfluo sottolineare l'aspetto contadino delle virtù attribuite ai Romani, prudenza, cautela, tenacia; essi hanno evitato di bruciare le tappe nella corsa alla democrazia, col pericolo di appassire prematuramente come le città greche.

E se prima grande riforma fu la serviana, quale fu la sua natura? Niebuhr la caratterizza così: « Timocrazia per il popolo, aristocrazia per la nobiltà »⁶⁵. Si rinnova la polemica contro Dionigi di Alicarnasso (e

⁶⁰ *Ibid.*, II, p. 241 (*ibid.*, I, p. 69).

⁶¹ *Ibid.*, II, p. 415 (*ibid.*, I, p. 301).

⁶² *RG*¹, II, p. 310.

⁶³ *Ibid.*, I, p. 253.

⁶⁴ *Ibid.*, II, p. 45.

⁶⁵ *Ibid.*, I, p. 263.

Tito Livio), colpevole di aver creduto che Servio avesse mutato una costituzione inizialmente popolare in aristocratica (per il medesimo convincimento in Montesquieu, cfr. nota 60). Entrambi (*Antichità romane*, IV, 20, 1-3 e *Storia di Roma*, I, 43) credono che la primitiva costituzione attribuisse a ciascun cittadino un voto di ugual valore (ἰσοψηφία); dunque l'introduzione serviana del voto per centurie, con la maggioranza garantita alle classi di censo più elevato, avrebbe rappresentato una svolta oligarchica, il che contrasta con la stessa definizione della costituzione romulea come aristocratica in Dionigi. Per Niebuhr l'errore è nella premessa, nel credere a un'originaria uguaglianza di voto. In Grecia come a Roma la riforma censitaria, basata sul diverso armamento delle classi, è sempre congiunta al declino del potere regio e a un ampliamento della partecipazione alle decisioni pubbliche, sebbene la prima classe di censo mantenga un netto predominio. Vale la pena notare che Niebuhr la identifica con i cittadini economicamente in grado di combattere su un cavallo di loro proprietà, gli ἵππεῖς o *equites* (certo ben diversi da quelli della tarda età repubblicana⁶⁶). Dunque

l'introduzione serviana del censo non fu limitazione dei diritti della gran massa del popolo; nessuna riduzione, contraria alla costituzione, della democrazia, come giudica Livio. Ma piuttosto, come la costituzione soloniana, un passaggio dalla rigida aristocrazia alla *politia* mista⁶⁷.

Servio come Solone, vicino all'ideale costituzionale aristotelico; suggestioni che non impediscono a Hegel di osservare come proprio Niebuhr, il quale oppone *populus* a *plebs*, non rifletta che l'abolizione serviana del *suffragium viritum* va riferita appunto solo al *populus* patrizio, mentre il voto per centurie è esteso anche alla *plebs*: impensabile che Dionigi e Livio non se ne rendessero conto, ingiusto perciò accusarli di fraintendimento grossolano (cfr. introduzione, nota 4). Senza la riforma serviana, prosegue Niebuhr, non sarebbe mai nata la fanteria allineata romana, proprio come accadde agli Etruschi, e la potenza sannita avrebbe sopraffatto Roma⁶⁸. Senza contare il crescente dispotismo all'interno e l'assorbimento dei plebei nei clienti. Né fu la sola riforma provvidenziale per le sorti di Roma: diminuzione dei

⁶⁶ *Ibid.*, I, p. 220.

⁶⁷ *Ibid.*, I, p. 223.

⁶⁸ *Ibid.*, I, p. 253.

liberi, progressivo indebitamento dei plebei ancora tali, dominio patri-zio nelle assemblee minacciavano la città prima delle leggi Licinie-Sestie:

Roma fu sul punto di sprofondare a miserevole oligarchia; la sua potenza, di nuovo già assai diminuita, sarebbe presto svanita del tutto, e tutto quanto sapremmo di essa verosimilmente sarebbe solo il nome di una città latina riportato dai geografi greci, se proprio nel momento di tale più profonda rovina e dissoluzione già avviata non fossero sorti due uomini i quali, con decisione ferma, su di un cammino che la loro intima consapevolezza li autorizzava a seguire, condussero la nazione dalla miseria alla grandezza⁶⁹.

Si è così tornati al punto di partenza di Niebuhr, al supremo equilibrio raggiunto dalla costituzione romana per opera dei due tribuni. Comune a loro come a Servio la comprensione del pericolo incombente su Roma: la nullità politica in Italia, stante l'oppressione della plebe contadina, spina dorsale dell'esercito, ad opera di un patriziato geloso del proprio potere e avviato a instaurare un'oligarchia. Essa è una forma di governo con poco avvenire secondo Niebuhr: o cambia dall'interno o viene sopraffatta nella sua staticità da potenze provenienti da fuori. Causa di tale minaccia è la cecità dei patrizi, col passare del tempo una casta sempre più chiusa in se stessa, incapace di innovazioni necessarie. Molti di loro erano ancora prigionieri dell'« antica illusione di una superiore discendenza di casta »⁷⁰. Se quasi si estinsero, non fu colpa della legge Licinia, ma del numero finito e non reintegrabile delle *gentes*, della loro separatezza, oltre che dell'avvento della nobiltà per denaro⁷¹. Li caratterizzano egoismo, gelosia dei propri diritti, durezza, perfino fanatismo, tipici peraltro delle repubbliche aristocratiche, dove « uomini di condotta altrimenti immacolata hanno versato il sangue più nobile e puro a favore della loro fazione, spesso senza provare passioni, come fanatici »⁷². Freddi a confronto dell'accalorarsi delle masse, irremovibili nell'anteporre a tutto l'interesse di casta, questi aristocratici sono « il più nobile animale da preda »: rappresentazione destinata ad avere fortuna, a dispetto dell'avversione di Niebuhr. La loro parabola si concluse con la congiura di Catilina, *patricium nefas*, nota Niebuhr al seguito di Cornelio Severo (in Seneca retore, *Suasoria*, VI,

⁶⁹ *Ibid.*, II, p. 334 s.

⁷⁰ *Ibid.*, II, p. 343.

⁷¹ *Ibid.*, II, p. 342.

⁷² *Ibid.*, II, p. 192.

26)⁷³: una contraddizione in termini per i depositari dell'antico diritto come *fas*.

Anche per Mommsen « ristrettezza di cuore e cortezza di vedute, i privilegi peculiari e indelebili di ogni genuina classe di *Junker*, non si smentirono neanche a Roma »⁷⁴. L'avvento della repubblica, benché promosso dai contadini plebei, non significò democrazia⁷⁵, ma solo corruzione della repubblica aristocratica, che condivise « gli inconvenienti di duplice natura di un'oligarchia degenerata e di una democrazia non ancora sviluppata ma già bacata in germe »⁷⁶; dopo la catastrofe dei Gracchi « in Roma c'erano solo due forme di governo possibili: la tirannide e l'oligarchia »⁷⁷. Il male non fu la vittoria della prima, ma « l'introduzione troppo tardiva della monarchia, quando ormai le forze fisiche e spirituali della nazione si erano esaurite »⁷⁸. La ragione ultima è di stampo hegeliano:

Si pagò allora il vizio di fondo della *politia* del mondo antico, l'incapacità a progredire dalla costituzione cittadina a quella statale, o, il che è lo stesso, dal sistema primitivo delle assemblee a quello parlamentare⁷⁹.

4. - Der Untergang der Naturstaaten di P. F. Stubr.

La raffigurazione di Roma arcaica in Niebuhr è alla base di uno scritto epistolare apparso nel 1812, anno di pubblicazione del secondo volume della *Römische Geschichte*, dal titolo *Der Untergang der Naturstaaten dargestellt in Briefen über Niebuhr's Römische Geschichte*, autore Feodor Eggo, pseudonimo di Peter Feddersen Stuhr, studioso delle origini dei popoli antichi, specialmente nordici. È degno di nota che nell'annotazione al § 355 dei *Lineamenti*, dedicato al regno orientale nella storia del mondo, Hegel elogi Stuhr per aver mostrato nella storia di Stati particolari quella condizione naturale, sostanziale dello sviluppo statale, che per il filosofo costituisce l'assoluto punto di par-

⁷³ *Ibid.*, II, p. 348.

⁷⁴ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 268.

⁷⁵ *Ibid.*, I, p. 262 s.

⁷⁶ *Ibid.*, II, p. 72 s.

⁷⁷ *Ibid.*, II, p. 157.

⁷⁸ *Ibid.*, I, p. 276.

⁷⁹ *Ibid.*, II, p. 94.

tenza della storia di ogni popolo e della storia in generale, e così « per aver aperto il cammino alla considerazione secondo ragione della storia costituzionale e della storia in genere ». Nella biblioteca hegeliana si ritrovano di Stuhr anche le posteriori *Abhandlungen über nordische Alterthümer* del 1817, edite questa volta senza pseudonimo; in ogni caso Hegel sa perfettamente chi è l'autore dello scritto del 1812 e al § 355 lo cita come Stuhr, riconoscendogli « profonda sensibilità ed erudizione » (peraltro è lo stesso Stuhr ad autocitarsi in una delle lettere pubblicate come Feodor Eggo). Sorge dunque il problema se l'approvazione a Stuhr, assente nei corsi di lezioni sulla filosofia del diritto, sia in relazione alla polemica con Niebuhr o se in ogni caso aiuti a capirne la natura.

Stuhr esordisce proclamando « tanto belle e magnifiche quanto dotte (...) le ricerche di Niebuhr intorno al carattere delle notizie storiche del periodo piú antico dei Romani »; mostra di condividere la teoria dei canti popolari come base della seriore storiografia, sebbene subito insinui che « un criticastro potrebbe chiamare ipercritica quanto invece dev'essere riconosciuto come pura e schietta verità »⁸⁰. L'altro punto dell'argomentazione di Niebuhr accolto da Stuhr è la provenienza straniera dei plebei, prova di una sorta di legge storica secondo cui la formazione degli Stati di natura procederebbe « dalla mescolanza di stirpi popolari diverse »⁸¹. « È un'intuizione splendida, rivelatrice della profondità della storia, quella che Niebuhr ci ha dato »⁸², « una delle idee piú grandi e piú belle (...), che diffonde chiara luce su una gran parte, finora oscura, della costituzione di Roma »⁸³. Lo stesso non vale per l'altro caposaldo della teoria di Niebuhr individuato da Stuhr, ossia la formazione dello Stato romano da un sistema di caste sul modello orientale; è un'analogia tutta da dimostrare, smentita già dall'assenza di un simile istituto fra i Greci, non attestata presso i popoli italici, per i quali è meglio parlare di « monarchia o aristocrazia eroica »⁸⁴. Si tratta peraltro di una congettura avanzata solo nella prima edizione (cfr. nota 24), abbandonata da Niebuhr stesso (difficile determinare se

⁸⁰ *Der Untergang der Naturstaaten dargestellt in Briefen über Niebuhr's Römische Geschichte*, Berlin 1812, p. 2 s.

⁸¹ *Ibid.*, p. 14.

⁸² *Ibid.*, p. 207.

⁸³ *Ibid.*, p. 212.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 188.

le obiezioni di Stuhr vi abbiano contribuito, certo Niebuhr non lo nomina) nelle successive (cfr. note 27 e 28).

Sta di fatto che Stuhr procede all'indagine su composizione etnica e organizzazione in caste presso i popoli orientali, germanici, greci e italici, a ciascuno dei quali è dedicata una lettera. Il tono colloquiale e retorico risulta in contrasto con l'immagine di erudito accreditata da Hegel; sensibilità di stampo romantico è invece ampiamente diffusa, ma con opposte assegnazioni di valore rispetto a Niebuhr. La passione per la causa plebea manca interamente in Stuhr e lascia il posto all'ammirazione per il patriziato:

La contemplazione della vita infantile e familiare dei patrizi mi riempie senz'altro di gioia, senza voler negare che invece chi ha maggiore sensibilità per la contesa delle passioni e la vivida gara delle umane forze, debba provare ammirazione per la selvaggia grandezza dei plebei. (...) Nella contesa fra patrizi e plebei non si trattava di chi dovesse governare tra gli uomini, ma la vera questione era quale forma e ragione di vita, se arbitrio o necessità naturale, dovesse aver valore da allora in poi. I patrizi erano animati dalla seconda, e dall'armonia a essa innata, non volevano che la vita degli antichi dèi svanisse dalla terra. In tale disposizione d'animo però essi si battevano per gli olimpici e per la loro propria vita⁸⁵.

I patrizi si battono in nome dell'aristocrazia, « per una splendida idea e per la sopravvivenza del loro Stato divino »; Niebuhr stesso deve riconoscere che non in quanto individui ma in quanto comunità politica essi si oppongono ai plebei, ma in tal caso è assurdo accusarli di violazione delle leggi (Niebuhr del resto se ne guarda bene, almeno finché non nascono leggi volute dai plebei e trasgredite dai patrizi). Stuhr descrive il tramonto al quale inevitabilmente si avviano gli Stati di natura, compreso quello patrizio, ma li rimpiange, perché li immagina in pace e governati dalla religione. Non ama le lotte civili e le loro passioni, dunque non apprezza le doti dei plebei. È posizione tutt'altro che isolata nella cultura romantica e la si ritroverà ancora in Bachofen, nella sua celebrazione della consapevolezza romana « che solo dal patriziato era conservato il legame dello Stato terreno con il mondo sovrasensibile e il suo divino dominatore »⁸⁶, per quanto superstiziosa essa possa apparire a noi moderni. Nemmeno la secolarizzazione dello Stato introdotta dai plebei (cfr. nota 38) spezzò mai interamente

⁸⁵ *Ibid.*, p. 237 s.

⁸⁶ *Beiträge ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., I, p. 385.

quel vincolo, a differenza, è sottinteso, della rivoluzione francese. Stuhr la richiama esplicitamente per l'impulso, trasmesso alla ricerca storica, « a conferire al popolo maggior significato politico di quanto fino ad allora gli fosse stato concesso »⁸⁷, a cercare nei Romani modelli per la storia presente, con l'unico scopo di esaltare la democrazia degli antichi. Certamente diverso il caso di Niebuhr, dove le forti riserve sulla rivoluzione non conducono lo storico a schierarsi dalla parte dei patrizi, né a lamentare la decadenza delle loro prerogative religiose per ammonire i contemporanei contro il pericolo insito nell'abbandono della religione in genere.

Ancor meno condivisibile una simile impostazione doveva essere per Hegel, che ritrova invece in Stuhr la prospettiva storico-universale delle quattro monarchie e la descrizione del necessario declino della primitiva forma di organizzazione statale dei popoli. Se essa per il filosofo coincide con quella orientale, è solo perché l'Oriente vi è rimasto fermo; ma tutti i popoli, compresi i germanici, vi sono passati, e sono evoluti in quanto hanno superato lo stadio orientale dello Stato. Il richiamo a Stuhr appare strumentale ai fini di una polemica contro l'eccezionalità storica degli antichi Germani e il suo culto romantico. Più difficile stabilire se lo sia anche ai fini di quella contro Niebuhr (in tal caso il senso può essere duplice: o insistere sui punti di attrito fra Niebuhr e Stuhr, o apprezzare nel secondo l'assenza di storia critica), visto che il primo corso di filosofia della storia cade nel 1822-3 e al 1825 risalgono i primi attacchi diretti al filosofo nell'epistolario di Niebuhr, mentre i *Lineamenti* appaiono già nel 1820. Sta di fatto che il punto di vista hegeliano sulla lotta fra patrizi e plebei è certamente più vicino a Niebuhr che a Stuhr (cfr. capitolo III. 2).

In conclusione di un capitolo come il presente sia concesso richiamare alcune posizioni di Momigliano sui temi toccati. Quanto all'origine di patrizi e plebei, non ha senso in mancanza di indizi postulare differenze etniche, linguistiche, religiose; più utile vedere se *patres* e *plebs* sono termini correlativi, reciprocamente spiegabili, cosa che per Momigliano non sono (*Osservazioni sulla distinzione fra patrizi e plebei*, p. 423). Il primo rilievo evidentemente toglie di mezzo Niebuhr, il secondo no, visto che egli suppone un'aggregazione successiva dei plebei. Momigliano lavora sulle tre opposizioni *maiores/minores gentes*, *patres/conscripti*, *populus/plebs*. La prima, sulla base di Livio (*Storia di Roma*, I, 35, 6), Cicerone (*De*

⁸⁷ *Der Untergang ...*, cit., p. 176.

Repubblica, II, 20, 35) e Tacito (*Annales*, XI, 25), è da ritenersi interna ai patrizi (*ibid.*, p. 425), come del resto è per Niebuhr (cfr. note 24 e 30). La seconda implica un successivo allargamento del senato, probabilmente nell'interesse del re, ai *conscripti*, ma non per questo doveva trattarsi di nuovi senatori plebei (*ibid.*, p. 428). La terza sarebbe già di età repubblicana: *populus plebesque* riunirebbe i membri della *classis* (in origine equivalente a *populus*, come attestano *magister populi* e il verbo *populor*) e gli *infra classem*, i plebei esclusi dal *populus* e dalla *classis*. Ma quest'ultima è la fanteria romana; dunque crolla l'ipotesi di una distinzione militare fra cavalieri patrizi e fanti plebei (*ibid.*, p. 430), come voleva Niebuhr stesso sul modello degli opliti greci (cfr. note 67 e 68). La tradizione del resto non registra scontri fra cavalieri patrizi e fanti plebei; naturalmente l'esclusione dei plebei dalla *classis* non implica l'identificazione di quest'ultima coi *patres*: semplicemente essi la controllavano attraverso i clienti (*ibid.*, p. 432). Ne segue che *plebs* non si definisce immediatamente né in antitesi a *populus*, né in antitesi a *patres*. Con Servio Tullio si determina l'opposizione *classis/intra classem*, dove gli esclusi dall'esercito non sono solo i *proletarii*, ma una fascia sociale più vasta e composita. Da essa, e dalla sua lotta per sottrarsi all'anonimato politico, nascerà la plebe come antagonista sociale diretto dei *patres*, in una progressiva polarizzazione di una lotta politica mai così semplice come talora appare da una tradizione formatasi in età molto posteriore: è il movimento plebeo degli *infra classem*, contrapposto a *populus* durante la monarchia e i primi decenni della repubblica, a creare la plebe, che solo verso il tempo delle Dodici Tavole acquisterà il significato di controparte dei *patres* (*ibid.*, p. 434).

CAPITOLO III
ROMA REPUBBLICANA IN HEGEL:
RELIGIONE E DIRITTO FAMILIARE

1. - *Comunità di predoni e vincolo della violenza.*

Sulla scorta di Momigliano (cfr. capitolo I, nota 1) si è parlato in precedenza di un carattere dualistico della storia romana in Niebuhr; dalle coppie di nomi quali *populus/plebs*, *animus/anima*, attestate dalla lingua latina, fino ai tratti leggendari della storia primitiva, i due gemelli, i due re Romolo e Tazio, la congettura delle due città (cfr. capitolo I, note 2 e 6). Ma Niebuhr non parla mai esplicitamente di dualismo, mentre Hegel sí:

In Grecia era la democrazia la determinazione fondamentale della vita politica, come in Oriente il dispotismo; qui ora è l'aristocrazia, e invero un'aristocrazia rigida, contrapposta al popolo. Anche in Grecia la democrazia si è divisa, ma soltanto al modo delle fazioni; in Roma ad aver diviso l'intero sono principi che si contrappongono ostilmente e si combattono l'un l'altro: dapprima l'aristocrazia contro i re, quindi la plebe contro l'aristocrazia, fino a che la democrazia ottiene il sopravvento; a questo punto soltanto sorgono fazioni, dalle quali emerge quella posteriore aristocrazia di grandi individui capace di soggiogare il mondo. È questo dualismo a contrassegnare propriamente l'intima natura di Roma¹.

Che il tema del dualismo romano non sia secondario nel quadro hegeliano, è testimoniato dal citato corso di lezioni di Eduard Gans sulla *Universalrechtsgeschichte*, che « come in tutti i momenti di Roma anche nel diritto romano » trova « il dualismo del principio naturale saldo, stabile, in lotta con il principio dell'equità, della variabilità, della

¹ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 340 (trad. it. cit., III, p. 163).

dissoluzione. A seconda dei diversi periodi della storia romana anche il dualismo è diverso »². Gans enumera una serie di elementi dualistici, dall'opposizione di patrizi e plebei a quella di Roma e province, fino a impero romano d'Occidente e d'Oriente. Sul piano propriamente giuridico giustappone *ius civile* e *ius gentium* (assente presso i Greci), successione *ab intestato* e per testamento, il matrimonio come *in manum ornocutio* e come *usus, ius e aequitas, auctoritas e gestio, res Mancipi e nec Mancipi, crimen e delictum*. Anche gli istituti politici, a partire dallo sdoppiamento del consolato, denotano il medesimo carattere: ancora celato in età monarchica, acuto nel periodo repubblicano, il dualismo perverrà a unità meramente formale nella codificazione giustiniana. Ma l'interesse di Hegel verte principalmente sulla forma costituzionale di Roma, confrontata con quella orientale e greca. Il carattere dualistico della vita romana emerge anche dall'impossibilità di ripartire fra le tre civiltà le forme dispotica, democratica e aristocratica, in quanto la costituzione romana non si presta a una definizione univoca: « Nel regno orientale è il dispotismo, nel greco la democrazia, nel romano l'aristocrazia in antitesi alla democrazia »³. Sarebbe sbagliato pensare che Hegel legga la storia romana in chiave di evoluzione dall'aristocrazia alla democrazia, secondo schemi ciclici consolidati già nell'antichità. L'opposizione vive sempre sotto nuove forme, durante la monarchia, nei primi tempi della repubblica, all'epoca della sua dissoluzione; nella storia romana « la partizione consueta è in monarchia, repubblica e impero, quasi in tali forme si presentassero principi differenti; ma alla base di siffatte forme di sviluppo sta sempre il medesimo principio dello spirito romano »⁴. Il principio che non muta è quello dualistico, al quale Hegel assegna diversi nomi; nel corso di lezioni del 1818-19 sulla filosofia del diritto si susseguono tre definizioni: « Regno dell'intelletto (*Verstand*) e della mancanza di fede (*Unglauben*) »; « regno della scissione (*Trennung*) »; « principio aristocratico »⁵.

Si tornerà in seguito su tali caratterizzazioni; ora preme sottolineare che Hegel è alla ricerca di un tratto distintivo che separi Roma dalla Grecia. Egli non è così ingenuo da dipingere quest'ultima sen-

² *Naturrecht* ..., cit., p. 145.

³ *Hegel/Wannenmann 1817-18*, p. 258.

⁴ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 343 (trad. it. cit., III, p. 192).

⁵ *Hegel/Homeyer 1818-19* (Ilting I), p. 344 s.

z'altro come democratica, idealizzata e opposta a un mondo romano tratteggiato a fosche tinte; la sensibilità romantica per la differenza tra Greci e Romani non si traduce in lui nello svilimento dei secondi a favore dei primi. Anch'essi infatti hanno conosciuto una stagione aristocratica, ma non è questo il punto:

Nel mondo romano noi vediamo sin dall'inizio un'associazione di nobili stirpi, di famiglie sacerdotali, e dall'altro lato una plebe (*Plebs*). Anche presso i Greci vi erano Eumolpidi, ma mescolati con il resto del popolo. In base alla storia l'inizio del regno romano è stata una mescolanza di popoli diversi⁶.

Di fronte a un simile passo è difficile non pensare a Niebuhr, alla sua raffigurazione di patrizi e plebei come popoli differenti e separati conviventi fra le medesime mura, fatto senza eguali nella storia (cfr. capitolo II, nota 7). Anche per Niebuhr l'antica aristocrazia italica è più rigida e chiusa della greca, come rivela il sistema dei nomi (cfr. capitolo II, nota 45). Il passo hegeliano citato appartiene al corso di filosofia del diritto del 1819-20; ma in quelli posteriori sulla filosofia della storia il distacco da Niebuhr appare marcato. Si parla infatti della controversia sull'origine di patriziato e plebe, entrambi risalenti ai primi tempi della monarchia, ma per trovare che l'idea dei patrizi come tribù a sé, in analogia con gli Spartani verso i Messeni, « non ha fondamento storico: solo più tardi, a causa dei *sacra*, i patrizi diventarono stirpi sacre. Casuali cerimonie religiose divennero stabili segni di distinzione, peculiarità di *gentes* e di ceti »⁷. Molto più verosimile pensare ai patrizi come a capi militari di bande brigantesche riunite in Stato da Romolo. La distinzione rispetto ai plebei, o non patrizi, risale dunque a rapporti di forza e predominio a sfondo guerresco, solo in seguito consacrati e resi intangibili da riti religiosi privati che acquistano carattere pubblico, comunitario; in tale contesto ben si comprende la polemica dell'annotazione al § 549 dell'*Enciclopedia* contro la congettura di popoli sacerdotali, caste di preti risalenti a un ceppo nazionale distinto. È una teoria superflua, che non spiega nulla, anche se Niebuhr le assegna il compito di render ragione della notizia liviana su *Luceres*, *Ramnes* e *Titius* (cfr. capitolo II, nota 24). Per Hegel chi vede queste antiche tribù documentate da Livio (*Storia di Roma*, I, 13) « come

⁶ Hegel/*Vorlesung* 1819-20, p. 288.

⁷ WG, p. 688 (trad. it. cit., III, p. 194).

nazioni differenti, (...) sconvolge quanto è tramandato dalla storia »⁸. L'allusione a Niebuhr è evidente, tanto più che si parla di « opinione fatta valere molto spesso in tempi moderni ». Dalla tradizione, soprattutto liviana, si può desumere invece la formazione di un primitivo Stato di predoni, pastori dediti alla rapina, isolati da tutti gli altri popoli che rifiutavano loro i *connubia*. La vicenda stessa del ratto delle Sabine, ovvero la notizia della mancanza di donne fra i primi Romani, attesta una simile origine della città, non è da vedersi come leggenda o pura invenzione.

Nel tratteggiare Roma primitiva come uno Stato di briganti Hegel non è isolato; sono con lui Montesquieu e Voltaire. Nelle *Considerazioni* il primo osserva « che Roma era una città senza commercio e quasi senz'arti », dunque « il saccheggio era il solo mezzo che permettesse ai privati di arricchire »⁹; è la ragione della propensione dei primi Romani alle spedizioni guerresche, che legittima un paragone con gli odierni abitanti della Piccola Tartaria. Anche lo *Spirito delle leggi* attribuisce la severità della più antica legislazione al suo valere « per un popolo composto di fuggiaschi, di schiavi e di briganti »¹⁰. Mentre nell'*Essai sur les moeurs* Voltaire paragona i primi re di Roma a « capitani di filibustieri », « capi di un piccolo popolo di briganti »¹¹; il loro predominio non può essere dispotico e la tradizione della missione romana in Grecia, onde apprendere i rudimenti di una legislazione al tempo delle Dodici Tavole, mostra a quale grado di barbarie si trovassero i Romani ancora in età repubblicana. Ma anche per Vico presso tutte le nazioni primitive « gli eroi si recavano a titolo d'onore d'esser chiamati ladroni », come oggi, « a' tempi barbari ritornati, d'esser i potenti detti corsali »¹². E ancora Weber, a proposito della formazione della nobiltà dei castelli nel mondo antico, registrerà estraneità, nella vita se non nella nazione di appartenenza, fra i seguaci del sovrano e la comunità rurale, così che « spesso la tradizione vuole che il seguito del re sia formato da banditi »¹³, non da ultimo nel caso di Roma.

⁸ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 345 (*ibid.*, III, p. 167).

⁹ *Considérations ...*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 72 (trad. it. cit., p. 6).

¹⁰ *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 325 (trad. it. cit., I, p. 177).

¹¹ *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, par R. Pomeau, Paris 1963, p. 180.

¹² *La Scienza Nuova*, in *Opere*, cit., p. 387.

¹³ *Agrarverhältnisse ...*, cit., p. 36 (trad. it. cit., p. 42).

La posizione hegeliana non è dissimile: è inutile supporre popoli stranieri all'origine della distinzione fra patrizi e plebei, l'estraneità è il risultato della sopraffazione di bande di pastori briganti sulle piccole comunità contadine. Il predominio così conseguito viene poi santificato religiosamente; qui Hegel ha in mente i riti amministrati dai patrizi, i *sacra*, da auguri e auspici a celebrazione solenne del matrimonio (*confarreatio*). Gesti e cose semplici e quotidiani vengono pietrificati (*versteinert*) in segni intangibili. Ma

la conoscenza di tali *sacra* è senza interesse e noiosa, dà nuova materia a ricerche erudite se la loro origine sia etrusca, sabina o altra ancora. Per causa loro il popolo romano è stato considerato sommamente pio nelle sue azioni e omissioni; tuttavia è ridicolo quando i moderni parlano con unzione e rispetto di simili *sacra*¹⁴.

Il controllo patrizio su tali cerimonie ha dato occasione a fantasie su famiglie sacerdotali, stirpi sacre, custodi della religione, dinnanzi alle quali la plebe è l'elemento irreligioso (*gottlos*). I Romani sono per eccellenza il popolo della *religio*; Hegel, che attribuisce a Cicerone (*De natura deorum*, II, 28, 72) l'etimologia di *religio* da *religare*¹⁵, sostenuta invece dagli autori cristiani, e non da *legere* o *relegere*, si avvicina però di fatto al significato contenuto in quest'ultimo verbo, in quanto i *sacra* romani appaiono in lui una raccolta di usi e prescrizioni culturali resi immutabili dallo scrupolo religioso, senza finalità di legare il fedele alla divinità (il legame semmai sta nel non poter apportare modificazioni ai riti). Egli rifiuta di riconoscere ai patrizi una sapienza arcaica di origine remota, simile a quella attribuita da tanta parte della cultura romantica ad esempio all'India, e Niebuhr, con i suoi sacerdoti di stirpe etrusca affini ai bramini indiani (cfr. capitolo II, nota 25), doveva apparirgli pericolosamente vicino a tali correnti. Così si comprende come nell'annotazione al § 549 dell'*Enciclopedia* (cfr. introduzione) l'attacco a Niebuhr sia preceduto da quello alla teoria romantica circa il popolo delle origini (*Urvolk*), depositario di un'antica sapienza rivelata dalla divinità; Niebuhr non fa propria la suddetta

¹⁴ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 353 (trad. it. cit., III, p. 188).

¹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, XVII, p. 174 (*Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it. E. Oberti e G. Borruso, Bologna 1974, vol. II, p. 205) e *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 352 (trad. it. cit., III, p. 179); lo stesso per Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in J. G. Fichte, *Werke*, hrsg. I. H. Fichte, Berlin 1971 (rist. anast. Berlin 1845-46), vol. V, p. 43.

ipotesi, ma per Hegel essa è facilmente conciliabile con la sua raffigurazione dei patrizi, oggetto dunque della medesima critica. Anche negli anni nei quali Hegel non sembra insensibile alla suggestione di un'origine straniera, etrusca, dei patrizi, egli spoglia il loro dominio di qualsiasi tratto venerabile o favoloso, ribadisce l'idea dello Stato di predoni, provvisti di religione solo da Numa, e insiste sul dualismo politico di Roma, aristocrazia etrusca contro « principio della libertà personale ». « L'intera storia contiene questa lotta dei plebei contro i patrizi »¹⁶.

Roma arcaica non è una teocrazia, uno Stato governato da una casta di preti, ma uno Stato basato sulla violenza (*Gewalt*) e solo da questa mantenuto unito, privo ancora di elementi di eticità¹⁷. « Lo Stato romano si basa geograficamente come anche storicamente sul momento della violenza (*Gewaltsamkeit*) »¹⁸. Geograficamente, per l'estraneità fra le regioni padane e alpine e la penisola vera e propria, della quale Roma forma invece il centro naturale; storicamente, per il carattere militare dell'espansione romana. La violenza si accompagna all'avidità di predoni, i tratti di una ferocia spietata caratterizzano le conquiste dei Romani, secondo un *topos* assai diffuso, da Montesquieu, che fa derivare la « spaventosa tirannide degli imperatori dallo spirito generale dei Romani »¹⁹, da un'indole feroce che opprime allo stesso modo i nemici vinti e i concittadini asserviti, a Herder: « Il più nobile dei Romani da tanta altezza, sospinto dalle necessità, compiva a sangue freddo crudeltà tali che il pastore della piccola valle neppure avrebbe potuto concepire »²⁰. E non è solo polemica contro la ragion di Stato, contro la « gigantesca macchina » che sacrifica i singoli, ma identificazione di tutta quanta la storia romana con « una vera e propria storia di demoni »²¹.

Del resto avidi di preda, immuni da passioni nell'esercizio freddo

¹⁶ Hegel/*Wannenmann* 1817-18, p. 262.

¹⁷ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 345 s. (trad. it. cit., III, p. 169).

¹⁸ *Ibid.*, XII, p. 342 (*ibid.*, III, p. 166).

¹⁹ *Considérations* ..., in *Oeuvres*, cit., II, p. 147 (trad. it. cit., p. 89).

²⁰ *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. B. Suphan, Hildesheim 1967-68 (rist. anast. Berlin 1877), vol. V, p. 508 (*Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, trad. it. F. Venturi, Torino 1971, p. 36).

²¹ *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Sämtliche Werke*, cit., XIV, p. 172.

e calcolato del potere e delle violenze che lo accompagnano, i patrizi sono anche per Niebuhr (cfr. capitolo II, nota 72). E il suo giudizio si estende ai Romani nel complesso, la stessa considerazione delle loro virtù, secondo il modello di Montesquieu, non può prescindere da questa efferatezza:

Ma se ci addentriamo vivamente con il pensiero in quei tempi, un senso di orrore si mescolerà a siffatta ammirazione: infatti, compatibili e in accordo con tali virtù sin dai primordi dominavano i vizi più terribili, sete di dominio insaziabile, disprezzo senza scrupoli del diritto straniero, indifferenza priva di sentimento per la sofferenza altrui, avarizia, quando la sete di rapina era ancora sconosciuta, e una separazione di classi dalla quale derivava spesso un indurimento disumano non solo verso gli schiavi o gli stranieri, ma verso i concittadini. A tutti questi vizi proprio quelle virtù prepararono la via al potere, e così esse stesse andarono a fondo²².

È caratteristico che simili osservazioni ricorrano già nell'introduzione all'opera. A maggior ragione dovevano incontrare il consenso della coscienza comune romantica, maldisposta verso i Romani oppressori di popoli e nazionalità, tanto più che provenivano « da un celebre storico tedesco, per il resto colmo e pervaso di entusiasmo per la grandezza repubblicana degli antichi »²³, come osserva Friedrich Schlegel nei corsi di filosofia della storia apparsi nel 1828. Più tardi in Bachofen l'insistenza sulla durezza, devastazione, avidità dei Romani, « sull'uguaglianza degli uomini schernita, il grido di dolore delle nazioni disprezzate, l'umanità degradata », sul tramonto di culture millenarie annientate, inizierà ad acquistare i toni enfatici della necessaria missione storica, o almeno del destino di un popolo segnato già al tempo della sua fondazione dal fratricidio²⁴.

2. - *Distinzione di plebs e Pöbel e analogie con Niebuhr.*

L'inutilità del rimpianto per le civiltà decadute²⁵ e la vocazione di Roma al dominio spietato sui popoli sono temi certo non estranei

²² RG¹, I, p. 13.

²³ *Philosophie der Geschichte*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. E. Behler, München - Paderborn - Wien 1960 ss., vol. IX, p. 206.

²⁴ *Die Grundgesetze der Völkerentwicklung und der Historiographie*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, p. 429.

²⁵ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 34 (trad. it. cit., I, p. 68).

a Hegel, sebbene da comprendere in lui solo nella prospettiva della storia del mondo. La rappresentazione hegeliana forse piú significativa del carattere romano rimane quella contenuta nei *Lineamenti*:

La contrapposizione derivata dall'intuizione sostanziale di un'aristocrazia contro il principio della libera personalità in forma democratica, si sviluppa da quel lato a superstizione e affermazione di un potere freddo, avido, da questo invece a corruzione di una plebe (*Pöbel*) (§ 357).

Nel corso di lezioni del 1817-18 il paragrafo corrispondente già presenta l'opposizione dualistica del principio aristocratico a quello democratico, dei patrizi ai plebei, e la degenerazione di entrambi nel corso della storia repubblicana: « a superstizione e a potere senza diritto » il primo, « a dissoluzione della totalità » il secondo²⁶. Fredezza e brama di potere sono dunque il contrassegno del patriziato, ma non vanno intese in senso puramente morale, bensí come caratteristiche di un governo retto senza provvedere la comunità di un diritto vero e proprio, realmente pubblico. Finché la comunità furono solo i patrizi, i loro *sacra* e le loro leggi fungevano da diritto effettivo; man mano l'esclusione dei plebei venne meno, « quanto era religiosità e il potere etico dell'aristocrazia è divenuto allora superstizione e potere senza diritto »²⁷. La plebe a sua volta appare come un elemento corrosivo, negatore, ma incapace di realizzare i propri valori, mai del resto da essa compresi sino in fondo. Non a caso dalla sua parte cade la « dissoluzione della totalità », per opera sua la città-stato non si regge piú. In Niebuhr invece la plebe svolge un ruolo positivo per Roma sino al raggiungimento della parità con i patrizi al tempo delle leggi Licinie-Sestie; a quel punto la distinzione fra patrizi e *plebs* perde di senso, e subentra a poco a poco quella rovinosa di nobili e *Pöbel*.

Anche Hegel, come Niebuhr (cfr. capitolo II, nota 5), oppone sistematicamente *plebs* a *Pöbel*, e anzi si può affermare che per lui tale coppia di concetti sia molto piú importante che non quella *populus/plebs*. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* la plebe repubblicana è sempre *plebs*, non *Pöbel*, inadatto anche per Hegel a tradurre il termine latino, sino a quando, al tempo delle guerre civili, « il predominio dipese dal popolo (*Volk*), che ora era soltanto plebaglia

²⁶ Hegel/*Wannenmann* 1817-18, p. 262.

²⁷ Hegel/*Vorlesung* 1819-20, p. 288.

(*Pöbel*) e doveva venire nutrito con il grano delle province romane »²⁸. Nei corsi sulla filosofia del diritto si affaccia con evidenza l'opposizione: contro l'aristocrazia basata sulle *gentes* la *plebs* (cfr. nota 6), e dirimpetto alla trasformazione della prima in « potere senza diritto » la corruzione della seconda « ad abiezione di plebaglia (*Pöbel*) »²⁹. Così l'anno prima: « Una moltitudine con diritti certi, che però sprofondò in seguito a plebaglia (*Pöbel*), la quale produsse la rovina della totalità »³⁰. *Pöbel* non è la plebe, il suo uso nel § 357 rimanda ai §§ 244 e 245, ove è delineata la condizione di una massa priva di riconoscimento nelle istituzioni e nella società civile. Analogo lo stato del popolo romano al tempo delle guerre civili e dell'impero; il paradosso è che a tale risultato si giunge a seguito delle lotte plebee per la legittimazione politica e giuridica, dunque per il riconoscimento della *plebs* nelle istituzioni. La contraddizione si scioglie, se si pensa che il mondo antico ignorava gli strumenti per realizzare una simile integrazione, e che l'affermazione della *plebs* doveva procedere di pari passo con la comparsa di un *Pöbel*. Non è azzardato a questo punto supporre che l'espressione stessa « principio di una libera personalità in forma democratica » (§ 357) contenga già la contraddizione osservata: la forma democratica è quella dell'antica *polis*, che non conosce la libera personalità individuale, dalla quale anzi è corrotta (la *plebs* diviene *Pöbel*).

La funzione della plebe in Hegel è dunque disgregatrice, ma non comporta un giudizio negativo, come presso molti contemporanei preoccupati dalla rivoluzione francese. Il paragone hegeliano infatti è con « i protestanti, allorché liberarono il potere politico e affermarono la libertà di coscienza »³¹; *sacra* e auguri potevano ben rimanere ai patrizi, ma non per un'estrema specie di rispetto, bensì per indifferenza plebea per le vuote forme. Del tutto legittima invece la rivendicazione dei diritti politici, come l'affermazione protestante della libertà di coscienza. Hegel implicitamente identifica i cultori dell'antica religiosità dei patrizi con i nostalgici del cattolicesimo, e la causa dei plebei con quella protestante. Ma il paragone vale solo in senso negativo: né i plebei né i protestanti sono colpevoli di empietà; i primi però non avevano una nuova religione della quale informare lo Stato (sono l'elemento

²⁸ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 377 (trad. it. cit., III, p. 213).

²⁹ *Hegel/Vorlesung 1819-20*, p. 288.

³⁰ *Hegel/Homeyer 1818-19* (Ilting I), p. 348.

³¹ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 347 (trad. it. cit., III, p. 170).

« senza dio » dello Stato romano; cfr. nota 14), e degenerarono a popolino superstizioso che attendeva la rivelazione da fuori, dai culti orientali.

A Hegel come a Niebuhr le richieste plebee appaiono giuste e promotrici di miglioramento sociale e costituzionale, non lesive di un ordine superiore da rimpiangere. Ma lo storico fonda tale legittimità sulla diversa origine di patrizi e plebei, ossia sul fatto che i secondi non erano clienti dei primi ma godevano di una condizione giuridica e politica a parte (proprietà privata del suolo, loro assemblee ecc.), sebbene subordinata a quella dei patrizi. Inoltre Niebuhr è ben lungi dall'individuare nella plebe un fattore di dissoluzione sociale, anzi le assegna il compito di istituire l'equilibrio interno alla costituzione, almeno fino alle leggi Licinie-Sestie. Non così Hegel, certamente più incline a cogliere analogie con l'abbattimento moderno degli ordinamenti feudali ed ecclesiastici medioevali. Egli dunque non ha bisogno di separare rigorosamente plebe e clientela, ma si limita a esporre le due ipotesi di una loro identità totale o parziale (alternativa dichiarata insoddisfacente da Weber; cfr. capitolo II, nota 50), a seconda che i plebei non godessero di proprietà fondiaria oppure almeno alcuni ne fossero provvisti³². I *clientes* sono i plebei poveri costretti a ricorrere al *patrocinium* dei ricchi patrizi. Così « nelle contese fra patrizi e plebei i clienti si schieravano con i loro patroni, sebbene appartenessero altrettanto alla plebe »³³; quando quest'ultima cominciò a venir difesa da leggi pubbliche, non amministrate discrezionalmente dai patrizi, la clientela perse a poco a poco significato. Tale posteriore fusione di plebe e clientela viene attribuita da Niebuhr alla progressiva estinzione delle famiglie dei patroni, che scioglieva il cliente dal vincolo ereditario, all'introduzione del tribunato della plebe (è la difesa legale alla quale pensa Hegel), e all'ammissione dei clienti nei comizi tributi, dove finivano col subire l'influenza dei plebei³⁴.

Affinità con Niebuhr si riscontra su temi specifici, come il parallelo fra plebei e cattolici irlandesi (cfr. capitolo II, nota 12): « Il popolo si trovava nel medesimo stato di oppressione per esempio degli Irlandesi fino a pochi anni fa in Gran Bretagna, affatto escluso dal

³² WG, p. 690 (*ibid.*, III, p. 196).

³³ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 347 (*ibid.*, III, p. 170).

³⁴ RG¹, II, p. 341.

governo tanto quanto loro »³⁵. Solo che per Hegel è « estremamente sorprendente » come i plebei abbiano messo tanto a far riconoscere i loro diritti (oltre cento anni: è verosimile Hegel intenda gli anni intercorsi fra *lex Canuleia* e leggi Licinie, grosso modo come Niebuhr), se non si mette in conto il loro « rispetto per l'ordine legale e i *sacra* ». La moderazione elogiata da Niebuhr confina qui con la reverenza superstiziosa verso le consuetudini. Quanto all'altro confronto dello storico con gli abitanti del Vaud, è risaputo che proprio Hegel era stato l'anonimo traduttore delle *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern* (1798), pubblicate a Parigi cinque anni prima dall'avvocato Cart di Losanna, e contenenti una dura requisitoria contro il governo aristocratico bernese e una messa a nudo delle sue iniquità (il sottotitolo tedesco suona: *Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern*). Da allora le repubbliche aristocratiche non godettero mai delle simpatie hegeliane, e proprio a proposito della romana viene ribadito il giudizio negativo: « Nel considerare questa costituzione romana non si può fare a meno di avvertire come l'ordinamento aristocratico sia il peggiore, nonostante Aristotele voglia il dominio degli ἄριστοι »³⁶. Eppure l'aristocrazia romana gli appare preferibile alle moderne, come Venezia; senonché essa è incapace di un equilibrio durevole fra i due estremi in continuo dissidio (è di nuovo il tema del dualismo).

Immancabile in Hegel come in Niebuhr (cfr. capitolo II, nota 51) anche il richiamo a Shylock per la legislazione romana sui debiti. Il luogo è l'annotazione al § 3 dei *Lineamenti*, nel pieno della polemica hegeliana contro Gustav Hugo. La legge che ammette vendita in schia-

³⁵ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 365 s. (trad. it. cit., III, p. 202); quanto agli Irlandesi, è significativo come proprio l'annotazione al § 46 dei *Lineamenti*, ove si parla anche del rapporto delle leggi agrarie romane alla proprietà privata, dia adito nel corso di lezioni del 1824-25 a un *excursus* sulla situazione in Irlanda, sia pure a proposito della proprietà della Chiesa in quanto persona morale: « Tutti i cattolici debbono pagare la decima ai pastori evangelici. La decima è destinata al mantenimento della Chiesa vivente, ossia la Chiesa di appartenenza del donatore: qui non è il caso, e questo ripugna all'uomo.(...) I Turchi non si sono comportati con i Greci così crudelmente come gli Inglesi in Irlanda, hanno lasciato ai Greci le loro chiese e non hanno preteso nulla per mantenere le proprie moschee. Gli Irlandesi debbono mantenere tanto le chiese inglesi quanto le proprie » (*Hegel-Griesheim 1824-25* (Ilting IV), p. 193 s.).

³⁶ *WG*, p. 698 (*ibid.*, III, p. 206).

vitù, uccisione o addirittura spartizione del corpo del debitore viene dichiarata orribile (*abscheulich*), degna del personaggio shakespeariano, e la giustificazione di Hugo (nel citato § 149 del *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*), desunta dal colloquio fra il giurista Sesto Cecilio Africano e il filosofo Favorino in Aulo Gellio, affatto insostenibile. « L'intento di assicurare fiducia e fedeltà » tramite la paura suscitata dalla legge « viene annientato proprio dal carattere inapplicabile di quest'ultima »; l'eccessiva severità delle pene genera riluttanza ad applicarle, così che la legge perde il suo potere deterrente. L'intera annotazione è un atto d'accusa contro l'irrazionalità del diritto romano e la sua difesa in Hugo. Il giurista ammette svariate deficienze, specie nella piú antica legislazione delle Dodici Tavole, e le riconduce al fondarsi di quel diritto « sul diritto privato, e un diritto privato invero assai rigido » (§ 40): soprattutto la distinzione fra individui *sui iuris* e *alieno iuri subiecti*, fra cittadini a pieno titolo e la varia condizione di clienti, liberti, pupilli, figli, donne ecc. in stato di minorità giuridica, gli appare eccessiva, piú di quanto richiedano le disuguaglianze naturali di età, sesso, nascita, soprattutto perché vale all'interno del popolo romano stesso. Ma per Hegel nemmeno la partizione del diritto romano in periodi storici di successivo sviluppo permette di salvare istituti in partenza contrari al diritto come lo conosciamo noi: « Il diritto di famiglia romano, la schiavitù, ecc. non appagano neanche richieste molto povere della ragione »; meno ancora quelle « elevate » accampate da Hugo.

3. - *Diritto familiare e testamentario: dalla famiglia gentilizia all'affermazione cristiana della monogamia.*

Dell'incapacità del diritto romano a riconoscere appieno il concetto di uomo in quanto tale (§ 2 Anm) e delle conseguenze sugli istituti della proprietà (non libera) e della schiavitù (la persona come *status* opposta allo schiavo), già si è parlato; si ritornerà sulla schiavitù in relazione alla posizione del cristianesimo nascente di fronte a essa. Qui si affronteranno invece due ulteriori aspetti del diritto romano particolarmente invisibili a Hegel: il diritto familiare e quello testamentario. « Presso i Romani quindi non troviamo il rapporto familiare come un bel rapporto libero di amore e sentimento, ma al posto della fiducia

subentra il principio della durezza, dipendenza e subordinazione »³⁷. Il filosofo passa in rassegna le forme del matrimonio romano, dalla solenne *confarreatio* all'*usus* (permanenza di un anno della donna in casa dell'uomo senza assentarsi per un *trinoctium*): tutte si riducono a una *coemptio*, un acquisto, « un rapporto verso una cosa ». L'unica alternativa all'autorità maritale era la tutela paterna o degli agnati, in caso di matrimonio esterno alle forme della *in manum conventio*, la condizione di *matrona* anziché di *mater familias*. Peraltro la sacralità del matrimonio per i Romani, almeno nei tempi antichi, è fuori discussione:

Il principio dell'interiorità e della pietà (*pudor*) era l'elemento religioso e intoccabile, e la sua offesa diviene l'occasione per scacciare i re e più tardi i decemviri. Perciò presso i Romani troviamo sin dall'inizio anche la monogamia, come cosa per sé ovvia. (...) La monogamia vale dunque in sé e per sé ed è fondata nel principio dell'interiorità³⁸.

È approvata dal costume più che sancita dalla legge, almeno fino a Diocleziano e in seguito nelle *Istituzioni* (I, 10, 1), a proposito dell'illiceità di matrimoni fra congiunti.

Pudor è l'espressione latina per quanto Hegel chiama *Pietät*: « L'eticità in quanto famiglia, espressa come interiorità, spirito dei Penati, Zeus Hestios »³⁹. È il principio squisitamente femminile, incarnato dall'Antigone sofoclea,

come legge della donna, e come legge della sostanzialità soggettiva avvolta nel sentimento, dell'interiorità, la quale non raggiunge ancora la sua piena realizzazione, come legge degli antichi dèi, del mondo sotterraneo, come legge eterna della quale nessuno sa da quando è apparsa, ed è presentata in antitesi alla legge manifesta, la legge dello Stato; — è l'antitesi sommamente etica e perciò sommamente tragica, ed è individualizzata colà nella femminilità e nella virilità (§ 166 Anm).

Così Hegel nei *Lineamenti*, sulla scia di un tema già svolto nella *Fenomenologia*. Ma nel corso di lezione sulla filosofia del diritto del 1824-25 Hegel attribuisce solo al cristianesimo la comprensione del vero significato della monogamia:

La monogamia è propria del cristianesimo, poiché in esso è contenuto il principio che l'individuo ha valore del tutto indipendentemente dalla differenza dei sessi,

³⁷ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 348 (*ibid.*, III, p. 171 s.).

³⁸ *Ibid.*, XII, p. 362 s. (*ibid.*, III, p. 198 s.).

³⁹ *Hegel/Hotho 1822-23* (Ilting III), p. 530.

dalla diversità naturale, da quella del carattere particolare, sopra entrambi sta lo spirito. La donna è tanto spirito quanto l'uomo⁴⁰.

Dalla parte opposta è il mondo antico nel suo complesso, ivi compresi Oriente e Africa, « dove domina la poligamia, la donna è più o meno schiava, il che nell'antichità precristiana era quasi dappertutto il caso ». Per Hegel vale l'identità di poligamia e condizione servile delle donne; ma con poligamia non intende solo i ginecei orientali, bensì anche istituti matrimoniali che prevedano il ripudio arbitrario di una moglie a favore di un'altra. Anche negli appunti per le lezioni segnala in proposito come emblematico e riprovevole il caso di Cicerone⁴¹. I Romani tengono dunque fermo alla monogamia solo formalmente, ma l'estrema diffusione e facilità dei ripudi consente un'effettiva poligamia, fondata sulla condizione di minorità delle donne (ma diversa è la situazione in età imperiale). Hegel sintetizza così il suo pensiero: « La donna deve pervenire al medesimo diritto dell'uomo. Dove è poligamia, schiavitù delle donne — Dove le donne governano, non-eticità »⁴² (il successivo riferimento al *Weiberstaat* della commedia di Aristofane rivela cosa intenda Hegel per *Unsittlichkeit*: abolizione di proprietà e famiglia).

Ma se le varie forme del matrimonio romano legittimavano la subordinazione della donna, non migliore era la condizione dei figli: all'autorità del marito corrisponde qui quella del padre. I figli sono esclusi dalla proprietà (con l'eccezione dei *peculia castrensia* e *adventitia*); se invece sono emancipati, vengono esclusi dalla famiglia d'origine, dunque anche dall'eredità. L'arbitrio nelle disposizioni testamentarie è in particolare un altro male dei rapporti familiari romani.

Così degenerate e spogliate del loro valore etico vediamo qui le relazioni fondamentali dell'eticità. All'attiva durezza non-etica dei Romani da questo lato della vita privata corrisponde necessariamente la durezza passiva del loro legame allo scopo dello Stato. Per la durezza patita nello Stato il Romano era compensato dalla medesima durezza della quale egli godeva dal lato della sua famiglia, — servo per un verso, despota per l'altro⁴³.

Nei *Lineamenti* Hegel osserva che « il rapporto di schiavitù dei

⁴⁰ Hegel/*Griesheim* 1824-25 (Ilting IV), p. 447.

⁴¹ *Ibid.*, p. 446 e Hegel's *Vorlesungsnotizen* 1821-25 (Ilting II), p. 617.

⁴² Hegel/*Homeyer* 1818-19 (Ilting I), p. 301.

⁴³ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 349 (trad. it. cit., III, p. 173).

figli romani è una delle istituzioni che piú macchiano tale legislazione, e siffatta malattia dell'eticità nella sua vita piú intima e tenera è uno dei momenti piú importanti per comprendere il carattere dei Romani nella storia del mondo e il loro indirizzo al formalismo giuridico » (§ 175 Anm). Il rapporto del cittadino verso lo Stato come una forma di disciplina, di severa educazione, il formalismo giuridico di istituti del diritto privato (proprietà e contratto) applicati in maniera creduta esaustiva ai rapporti di parentela, la « superstizione » cui si riduce un simile « legame esteriore, senza cuore », privo di « qualcosa di religioso »⁴⁴, sono elementi distintivi della vita romana e del suo significato storico, evidenti già nella sfera familiare. Come già nel caso della tripartizione del diritto privato (cfr. parte I, capitolo III. 4) la polemica hegeliana coinvolge anche Kant⁴⁵, reo di non aver abbandonato schemi giusromanistici con la sua invenzione dei diritti personali di natura reale per le relazioni di parentela⁴⁶.

È particolarmente il diritto paterno a disporre di vita e proprietà dei figli a indisporre Hegel, in quanto negazione assoluta dei vincoli affettivi che sono alla base dell'eticità familiare. La triplice *mancipatio* indispensabile per una liberazione anticipata dalla *patria potestas* gli appare senz'altro una vendita in schiavitù, sebbene a termine, e « la già osservata durezza e mancanza di eticità delle leggi romane » si riflette ancora nella perdita per il figlio emancipato del diritto all'eredità paterna, così come nell'esclusione da essa della madre, se matrona (§ 180 Anm). Il diritto testamentario romano è affetto a seconda delle epoche o dall'esigenza di tutelare il patrimonio della *gens* a scapito dei diritti individuali (esclusione del coniuge e delle figlie dall'eredità), o dall'arbitrio piú sfrenato nelle disposizioni di testamento (Hegel richiama Luciano e il suo Ἀποκηρυσσόμενος).

Presso i popoli piú rozzi vigeva il mantenimento della proprietà in possesso della famiglia, così in base all'antico diritto romano i beni di una famiglia non dovevano passare a un'altra, e *sui heredes* e agnati ereditavano a miglior titolo dei cognati; il patrimonio della donna ritornava alla sua vecchia famiglia senza trasmettersi ai figli, e anche la madre non ereditava il patrimonio dei figli⁴⁷.

⁴⁴ Hegel/Wannenmann 1817-18, p. 108.

⁴⁵ *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in *Gesammelte Schriften*, VI, p. 282 (trad. it. cit., p. 464).

⁴⁶ Hegel/Wannenmann 1817-18, p. 107.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 105 s.

È una tipica preoccupazione delle società antiche (con Roma è menzionata Sparta) evitare la formazione di eccessivi patrimoni attraverso le unioni coniugali. Hegel richiama la *Lex Voconia* (dal tribuno Quinto Voconio, che la propose nel 169 a. C.), che proprio a tal fine vietava di costituire eredi le donne, a partire dalle figlie. È un estremo tentativo di salvare la famiglia gentilizia, minacciata dall'instabilità patrimoniale tanto più dopo quasi tre secoli dall'ammissione dei matrimoni fra patrizi e plebei. I Romani, come tutti gli antichi, non conoscevano la famiglia nel senso reso possibile solo a partire dal cristianesimo (cfr. nota 40):

Al posto delle famiglie, che propriamente non esistevano, mancando l'amore, si differenziano fra loro le *gentes*, ciascuna delle quali ha conservato per secoli il proprio carattere. Non vi è dunque una sostanziale unità della nazionalità, non il bisogno bello ed etico della convivenza nella *polis*, ma ogni *gens* è una salda stirpe che fa a sé, la quale ha per sé penati e *sacra* suoi propri, ognuna ha il suo peculiare carattere politico al quale si attiene⁴⁸.

La distinzione fra *gens* e famiglia è ribadita anche nei *Lineamenti*, dove ricorrono gli esempi del matrimonio *laxus* romano (di nuovo il caso della matrona) e del mantenimento dello *splendor familiae* nel diritto feudale con esclusione dei cadetti dal patrimonio del casato (§ 172 Zus). Il corso del 1824-25 riconosce nel vincolo della stirpe una forma di pietà via via più debole man mano la consanguineità si fa remota, « mentre il matrimonio è amore etico, fiducia, affidamento a un altro, rapporto che deve basarsi sul sentimento, sull'inclinazione di queste persone particolari l'una per l'altra »⁴⁹.

La successiva crisi della vita familiare romana, sintomi macroscopici della quale furono gli arbitrii testamentari (§ 180 Anm) e l'alto numero di ripudi e divorzi infine da parte di entrambi i coniugi, fu dunque dovuta all'incapacità di sostituire al modello ormai inadeguato della famiglia gentilizia quello della famiglia in senso moderno, basata sugli affetti e non sulla consanguineità. Alle strettezze imposte dai legami della *gens*, sentite infine come intollerabili (dove i sotterfugi giuridici per aggirare leggi come la *Voconia*), si sostituì la rilassatezza di costumi dell'età imperiale, quando la famiglia era composta da individui-atomi incapaci di stabili legami reciproci. La critica hegeliana del

⁴⁸ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 358 (trad. it. cit., III, p. 174).

⁴⁹ *Hegel/Griesheim 1824-25* (Iltung IV), p. 452.

diritto familiare e testamentario romano, il secondo particolarmente studiato da Gans, autore di un'opera intitolata *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (1824), non è dunque dettata da avversione o incomprendimento per le istituzioni romane in quanto tali, ma dal bisogno di sottolineare la diversità tra famiglia romana e moderna, basata sul « libero consenso delle persone a costituire un'unica persona » (§ 180). La libertà individuale qui non viene repressa, come nel caso della *gens*, e nemmeno si rivela distruttiva come nella tarda vita familiare romana, ma viene per la prima volta riconosciuta come parte di un'istituzione etica; al pari della società civile, la quale ammette la libertà individuale di scegliersi un lavoro, anche la famiglia dei *Lineamenti* è possibile solo nel mondo moderno, mentre il suo principio era corrosivo per il mondo antico e non ancora realizzato nel Medioevo (cfr. almeno § 260 e relativa aggiunta per lo Stato moderno capace di riconoscere i diritti della particolarità individuale, e § 185 con l'annotazione dedicata a Platone e alla sua cosciente soppressione di famiglia e società civile per salvare l'eticità antica).

La polemica hegeliana contro i rapporti familiari romani appare sorprendente, se confrontata con il costume invalso di anteporre la vita coniugale romana a quella orientale o greca. Ma anche Hegel riconosce ai Romani il rispetto per il matrimonio e la monogamia (cfr. nota 38), soltanto non può accettare la confusione dei rapporti romani coi moderni, favorita invece dal mantenimento di principi desunti dal diritto familiare romano. Nel *Lehrbuch des Naturrechts* di Hugo la famiglia è il terzo momento, dopo libertà e cittadinanza, dei diritti personali, e fa parte del diritto privato. Ma lo stesso Kant nella *Metafisica dei costumi* escogita i diritti personali di natura reale (*dinglich-persönliche Rechte*), per mantenere la famiglia all'interno del diritto privato e seguire così la tradizione romana: il risultato è una famiglia dove figli e servitù appaiono far parte del patrimonio familiare, molto più simile all'*οἶκος* aristotelico che alla famiglia in senso moderno. Ecco il significato della sottrazione della famiglia al diritto privato e della sua collocazione nella sfera dell'eticità, dell'intersoggettività, operata da Hegel; ed ecco il senso della critica alla famiglia romana, non greca od orientale, come esempio maggiormente compiuto del modello antico e della sua corruzione, risolta dal cristianesimo (il latino *familia* definisce la società ridotta ai minimi termini delle relazioni marito/moglie, padrone/schiavo, quale Aristotele intende con il greco *οἶκος*; mentre l'altro vocabolo latino, *domus*, si spiega a partire da *dominus*:

è la comunità governata dai valori morali e sociali incarnati dal *dominus*, il suo capo, in senso religioso).

Quanto alle fonti hegeliane su famiglia e testamenti a Roma bisogna rinviare innanzi tutto alle sue due principali fonti per le cose romane in genere: Montesquieu e Gibbon. Al primo Hegel è debitore della celebre nozione di *esclavage domestique* (da lui tradotta con *Familienknechtschaft* nel § 180 Anm). Ma per Montesquieu essa non si addice alle repubbliche, alla loro maggior libertà politica e alla moderata uguaglianza, anche nel numero delle mogli, fra i cittadini; al contrario « si è visto in tutti i tempi come in Asia camminino di pari passo schiavitù domestica e governo dispotico »⁵⁰. Schiavitù domestica delle donne equivale a loro clausura, tanto più necessaria nel caso della poligamia; ha a che fare con il dispotismo orientale, ma non si applica alle repubbliche classiche. Hegel invece, pur fedele a Montesquieu su questo tema a proposito dell'Oriente (cfr. il frammento giovanile *Geist der Orientalen*⁵¹), parla di *Familienknechtschaft* nel caso di Roma, dunque dà al termine un'accezione più ampia, comprensiva di un altro tipo di prigionia definito dallo *Spirito delle leggi*: « Nelle repubbliche le donne sono libere davanti alla legge, e rese prigioniere dai costumi; il lusso è bandito, e con esso la corruzione e i vizi »⁵². Se i Greci avevano un magistrato appositamente incaricato di vegliare sui costumi femminili, a lui suppliva presso i Romani il tribunale domestico presieduto dal marito, che « difendeva i costumi della repubblica »⁵³. Decaduti i costumi, quel tribunale scomparve e nemmeno la legislazione imperiale sul lusso poté tenere a freno le donne, come già si era visto con la *Lex Voconia*, che « venne promulgata per impedire l'eccessiva ricchezza delle donne. Si trattava dunque di privarle di successioni considerevoli, e non di quelle che in ogni caso non erano sufficienti a farle vivere nel lusso »⁵⁴. Nel ventisettesimo libro del suo capolavoro, su origine ed evoluzione delle leggi romane sulle successioni, Montesquieu rileva che « leggi simili erano conformi allo spirito di una repubblica ben amministrata, nella quale si deve fare in modo che il sesso fem-

⁵⁰ *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 515 (trad. it. cit., I, p. 437).

⁵¹ *Geist der Orientalen*, I, p. 430 s.

⁵² *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 341 (trad. it. cit., I, p. 198).

⁵³ *Ibid.*, II, p. 342 (*ibid.*, I, p. 200).

⁵⁴ *Ibid.*, II, p. 784 (*ibid.*, II, p. 184 s.).

minile non debba avvantaggiarsi per il lusso »⁵⁵. Ma nelle monarchie il lusso è invece indispensabile, quindi era necessario che con l'impero provvedimenti di quel tipo non avessero fortuna.

La *Lex Voconia* appare in Montesquieu come una legge suntuaria rivolta a prevenire il lusso femminile; l'idea hegeliana che essa salvaguardasse soprattutto l'integrità patrimoniale delle *gentes* è contenuta invece in Gibbon: « La vigilanza delle leggi manteneva, negli individui dello stesso nome, la continua discendenza della religione e della proprietà ». Legge Voconia, esclusione dall'eredità di figli postumi ed emancipati miravano solo « a perpetuare in ogni famiglia un'onorata e virtuosa mediocrità », sia pure a scapito dei diritti naturali; finché « le blandizie femminili a poco a poco trionfarono e ogni freno salutare andò perduto nella dissoluta grandezza della repubblica »⁵⁶. Quanto alla libertà di testare, lo storico inglese dipinge il *pater familias* come « un monarca domestico » che distribuisce ricompense e castighi; « ma l'esempio di molti padri snaturati mostrò il bisogno di porre qualche limite alla loro facoltà di testare »⁵⁷. Il severo giudizio hegeliano sulla famiglia romana è già tutto in Gibbon, che alla legge della natura, lo spontaneo amore degli animali per la prole, e a quella della ragione, che prevede il contraccambio della pietà filiale, oppone la legge romana, l'unica a stabilire « l'esclusivo, assoluto e perpetuo dominio del padre sui figli, (...) antico quanto la fondazione della città »⁵⁸. Il contrasto fra il pieno possesso dei diritti di cittadino all'esterno e la completa soggezione del Romano già adulto all'interno della famiglia nei confronti del padre, la riduzione del figlio a cosa facente parte del patrimonio, alienabile o annientabile come ogni altra, la preferibile condizione dello schiavo, liberato alla prima manomissione e non alla terza, definiscono i contorni di un « abuso », di un'« oppressione », che a Gibbon non paiono sufficientemente mitigati da amore paterno e pazienza filiale rivolta al pensiero della futura successione nell'autorità di padre: i rimedi previsti dai legislatori. « Rigorosa e disuguale », « una nuova servitù » dopo quella sotto il padre, è per la donna l'unione

⁵⁵ *Ibid.*, II, p. 789 (*ibid.*, II, p. 190).

⁵⁶ *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, printed from the edition in twelve volumes, London 1834, p. 770 (*Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. it. G. Frizzi con prefazione di A. Momigliano, Torino 1967, p. 1702 s.).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 771 (*ibid.*, p. 1704).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 764 s. (*ibid.*, p. 1688 s.).

col marito⁵⁹. Gibbon elenca: equiparazione giuridica della moglie a figlia del consorte, esercizio del diritto di vita o di morte (per ubriachezza o adulterio) del marito sulla sposa, riduzione della donna a cosa oggetto di *usus* per un anno in una forma di matrimonio, sua incapacità di ereditare, assenza di qualsiasi determinazione del dovere coniugale (come ad Atene o presso gli Ebrei). Fa da contrasto la rigida esclusione della poligamia, di palesi forme di concubinato; durezza del matrimonio come *in manum conventio*, temperata dal rispetto per la monogamia, è la caratterizzazione della famiglia romana in Hegel stesso.

Peraltro raffigurazione e valutazione della vita familiare dei Romani non sono univoche. Vive anche l'idea della sua superiorità rispetto alle corrispettive orientale e greca, come in Herder che vi scorge il centro di ogni virtù femminile, quali gli harem orientali e i ginecei greci mai conobbero; « ma naturalmente nei tempi di corruzione potevano anche svilupparsi vizi muliebri che l'umanità ha in orrore »⁶⁰. Ancora una volta ai difetti della poligamia vengono opposti i pregi della monogamia; ma la prima implica la clausura delle donne, che nella seconda sono più libere e dunque più esposte alla corruzione in tempi di decadenza dei costumi. Non diversamente Niebuhr distingue le Greche, esenti dalla disciplina dei costumi e dell'obbedienza, ma proprio per questo tenute rinchiusa, dalle Romane, giunte a godere della libertà da sempre concessa « alle donne dell'Occidente » (presumibilmente celtiche, germaniche) « attraverso la sottomissione al padre e al marito, la disciplina silenziosa e severa, lo zelo domestico e le leggi incrollabili della più rigorosa sobrietà, proprio come dai loro uomini la libertà di cittadini fu ottenuta tramite un'obbedienza parimenti incondizionata sotto leggi ferree »⁶¹. Curioso e insolito il paragone fra l'acquisto di dignità sociale da parte delle donne e politica da parte dei plebei. Convenzionale la chiusa sulla virtù femminile conservata e celebrata « fin tanto che Roma fu fedele a se stessa ».

Opposto alla tradizionale rappresentazione della degenerazione della virtù delle spose romane il movimento tracciato da Bachofen per i primordii della città: la trasformazione, resa necessaria dall'avvento del nuovo principio statale maschile, dell'etèra di stampo orientale in

⁵⁹ *Ibid.*, p. 766 (*ibid.*, p. 1692).

⁶⁰ *Ideen ...*, in *Sämliche Werke*, cit., XIV, p. 189 (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, trad. it. V. Verra, Bologna 1971, p. 329 s.).

⁶¹ *RG*¹, I, p. 317.

virtuosa matrona e in depositaria della pietà parentale, priva di espressione giuridica ma santificata nel culto di figure femminili⁶². Quanto al matrimonio, la *confarreatio*, a differenza della *coemptio*, serberebbe traccia dell'antica dignità femminile⁶³. Il dispotismo domestico del *pater familias* torna a essere il punto di partenza in Mommsen, che lo vede mitigato già dalla legislazione decemvirale, per l'ammissione dell'emancipazione filiale, e dalla diffusione di forme civili e non religiose di matrimonio, dove l'autorità del marito non era almeno religiosamente santificata come nella *confarreatio*⁶⁴. Infine Boeckh restituisce alla famiglia romana la superiorità morale sulla greca, attribuisce ai costumi severi la libera frequentazione della società e la confidenza col marito, di cui godevano le donne a Roma: « Il matrimonio valeva come indissolubile e la stabilità della vita familiare si esprime nell'ereditarietà dei nomi delle famiglie ». Solo in seguito la sempre maggiore indipendenza delle donne e la refrattarietà degli uomini al matrimonio portarono all'assoluta libertà di divorzio del primo secolo dell'impero e alla licenziosità diffusa. Contro un « simile dissesto della vita familiare e il risultante venir meno di qualsiasi forma di eticità in tutti i rapporti sociali, si levò intanto una forte reazione »⁶⁵, destinata a culminare nell'affermazione dei princìpi coniugali cristiani all'avvento della nuova religione. Lo schema interpretativo è affatto quello hegeliano: famiglia gentilizia, sua crisi, licenziosità di costumi, monogamia santificata dal cristianesimo. In più la dissolutezza femminile è presentata come principio corruttore particolarmente acuto per le repubbliche aristocratiche e guerriere quali Sparta e Roma⁶⁶.

⁶² *Die Sage ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, p. 268.

⁶³ *Ibid.*, VI, p. 287.

⁶⁴ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 433 s.

⁶⁵ *Encyklopädie ...*, cit., p. 409.

⁶⁶ La centralità del diritto familiare romano ai fini della comprensione dell'organizzazione statale di quel popolo è affermata particolarmente da Weber. A differenza dei Greci per i Romani « il lato politico e quello privatistico sono due cose distinte », il medesimo individuo può essere libero cittadino all'esterno e soggetto alla *patria potestas* all'interno della famiglia. Nel *dominium* paterno è già incluso il concetto astratto di proprietà. « La ragion d'essere di tale assoluta autorità patriarcale è in origine la conservazione del patrimonio: la grande famiglia, con la sua organizzazione rigidamente autoritaria, è insomma posta a fondamento dell'intera struttura giuridica » (*Agrarverhältnisse ...*, cit., p. 201 s., trad. it. cit., p. 258 s.).

4. - *Religione politica e dei bisogni finiti dell'uomo.*

Strettamente connessa alla vita familiare appare a Hegel la religione dei Romani: ogni *gens* ha *sacra* e Penati propri (cfr. nota 48). Sono riti e dèi tipicamente romani, come pure le divinità campestri, « nelle feste delle quali fa ancora la sua apparizione un lieto e semplice culto della natura »⁶⁷. I Penati sono da identificare coi Lari: « Si veneravano i Lari, spiriti delle famiglie, e i Mani, genii degli individui »⁶⁸. Così Hegel nel manoscritto del 1821 per le lezioni sulla filosofia della religione, del quale soprattutto si terrà conto qui. Non manca il richiamo alle feste come centro della vita religiosa romana: « Simili dèi hanno per sé una radice e origine soggettiva, e quasi esistono solo nel culto, nella festa »⁶⁹. Hegel pensa a divinità della vita pratica e quotidiana quali *Fornax*, *Pales*, *Tages* ecc.; anche Mommsen attribuisce analoga importanza alle festività romane, le sole a darci un'idea della cerchia di dèi romani anteriore all'incontro coi Greci, attraverso l'elenco dei giorni festivi pubblici e provvisti di un nome⁷⁰.

Ma Hegel ha una guida per le sue osservazioni, esplicitamente citata in più punti: Karl Philipp Moritz, e il suo *ANΘΟΥΣΑ oder Roms Alterthümer*, apparso in due volumi nel 1791 e nel 1796 rispettivamente. Hegel si riferisce al primo, il solo presente nel catalogo della sua biblioteca; esso ha per sottotitolo *Die heiligen Gebräuche der Römer*, mentre il secondo *Der Römer als Bürger und Hausvater*. Quest'ultimo contiene considerazioni tutto sommato banali sul dispotismo paterno⁷¹, sul trattamento più umano delle donne rispetto a Oriente e Grecia⁷² ecc. Il primo volume invece, dopo un rapido accenno a sacrifici, altari, templi, raffigurazioni divine, descritti nell'introduzione, passa a trattare le diverse festività dei Romani: dapprima quelle annuali con una precisa collocazione mensile, poi le annuali senza una scadenza ben definita, quindi le pluriennali e infine le affatto straordinarie; conclu-

⁶⁷ *WG*, p. 678 (trad. it. cit., III, p. 182).

⁶⁸ *RP*, p. 459 (trad. it. cit., II, p. 201).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 445 nota 227 (*ibid.*, II, p. 196).

⁷⁰ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 159.

⁷¹ *Anthousa* ..., cit., II, pp. 295 e 310.

⁷² *Ibid.*, II, p. 303.

dono il trattato suppliche, offerte, giochi del circo e il calendario romano. Per Moritz a Roma

i preti un tempo dovevano semplicemente esercitare la religione del popolo, senza essere in condizione di determinarla arbitrariamente. Pertanto non costituivano neanche una classe a parte, come risulta dal fatto che ogni padre di famiglia poteva compiere sul suo altare domestico l'azione sacerdotale piú sacra, il sacrificio stesso, mentre i preti in gran parte potevano ricoprire anche importanti incarichi civili, nel qual caso il loro ufficio sacerdotale era solo subordinato, amministrato da loro come occupazione collaterale⁷³.

Non vi è traccia di caste sacerdotali, di teocrazia, inizialmente nemmeno di *religio instrumentum regni*; il culto consiste soprattutto nel sacrificio⁷⁴, la stessa storia leggendaria di Roma, « per quanto romanzesca (...) e per quanto anche intessuta di cosí numerose poesie »⁷⁵, è il prodotto di immaginazione applicata a episodi reali. Moritz però non influenza Hegel nella raffigurazione complessiva della religione romana, quanto nella comprensione di tratti particolari, caratteristici di tale religiosità. Cosí ad esempio ove descrive la festa dell'apertura del mondo sotterraneo, « una valvola di sfogo per la superstizione popolare »⁷⁶ ansiosa di placare le potenze degli inferi, Hegel scorge « una venerazione che presagisce qualcosa di intimo e piú elevato, ma molto debolmente, superficialmente »⁷⁷. Trova siano culti di stampo misterico, ma, mentre per i Greci i misteri sono una forma di rivelazione, il Romano sente il bisogno di mettersi al riparo dal mistero, tributandogli onore ma senza mai pensare di poterlo penetrare in qualche forma di trasporto estatico:

Il Romano aveva sempre a che fare con un segreto, in ogni cosa credeva di percepire un elemento nascosto, e ne andava in cerca; mentre nella religione greca tutto è aperto, chiaro, presente ai sensi e all'intuizione, non è un aldilà, ma qualcosa di amichevole, che sta di qua, presso i Romani tutto si presenta misterioso e sdoppiato: nell'oggetto essi scorgevano prima la cosa come è, poi ancora qualcos'altro nascosto in essa; la loro intera storia non sfugge a questa natura sdoppiata⁷⁸.

⁷³ *Ibid.*, I, p. 367.

⁷⁴ *Ibid.*, I, p. 345.

⁷⁵ *Ibid.*, I, p. 196.

⁷⁶ *Ibid.*, I, p. 201.

⁷⁷ *RP*, p. 453.

⁷⁸ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 352 s. (trad. it. cit., III, p. 186).

Di nuovo il dualismo, questa volta come doppiezza: si pensi ai nomi segreti di Roma (*Amor, Valentia, Flora*, dal quale il titolo del libro di Moritz) o di Romolo (*Quirinus*). All'occorrenza Hegel prende le distanze anche da Moritz: è il caso della venerazione romana per la dea *Fortuna*, « l'universale destino propizio dell'impero romano ». Non si tratta solo di attribuzione del merito dei propri successi a una potenza superiore, come vuole Moritz⁷⁹, che è tipica forma di modestia devota e religiosa. Vi è in più un lato « immodesto » (*unbescheiden*), « senza dio » (*ungöttlich*), l'identificazione dell'entità propizia, che dovrebbe valere universalmente, con la causa particolare dei Romani, vista a poco a poco come assoluto ordinamento del mondo. « I Romani avevano senz'altro un diritto a vedere l'ampliamento della loro signoria, la smisurata (*ungeheur*) grandezza del loro impero, come una condizione del mondo senza eguali, qualcosa di smisurato (*ungeheur*), che travalica ogni misura, ogni individualità »⁸⁰. La Fortuna romana non è caso, necessità, provvidenza, « è *Fortuna* di un determinato contenuto, e in maniera tale da essere fortuna in quanto scopo raggiunto, felicemente condotto a termine »⁸¹.

È così posto il carattere della religione romana a differenza della greca: religione della finalità (*Zweckmäßigkeit*), non della necessità (*Nothwendigkeit*), e non ancora della provvidenza (*Vorsehung*), come per il cristianesimo. Hegel dà a essa altri nomi: religione dell'egoismo (*Selbstsucht*), dell'interesse privato (*Eigennutz*), dell'intelletto (*Verstand*). Ritiene che « la devozione dei Romani non abbia assunto la forma di religione », sia una raccolta di rituali (di nuovo il formalismo) che non ricevono il loro contenuto dall'interiorità dell'individuo, ma da scopi esterni, profani, di natura finita. Il legame con gli dèi è funzione dell'appagamento di questi fini: « la religione romana è perciò la religione affatto prosaica della limitatezza, della finalità, dell'utile »⁸². I

⁷⁹ *Anthousa ...*, cit., I, p. 126.

⁸⁰ *RP*, p. 447 s. (trad. it. cit., II, p. 197).

⁸¹ *Ibid.*, p. 447 (*ibid.*, II, p. 197).

⁸² *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 354 (trad. it. cit., III, p. 181); profondamente diversa l'immagine della religione romana in Niebuhr, come emerge, per contrasto con la superstizione e l'assenza di genuina devozione del popolino romano e napoletano contemporaneo (Niebuhr fu ambasciatore prussiano presso la Santa Sede), da questa lettera a Savigny: « Se si ripensa agli antichi Romani, che governava una religione della più pura sincerità, fedeltà e onestà, qui si rimane sbalorditi. Se mai mi sarà possibile proseguire la mia storia, tenterò di documentare come

Penati, la dea *Fortuna*, le divinità talora ancora informi (*Bona Dea*, *Ops*, gli spiriti sotterranei, ecc.), talaltra sin troppo delimitate a singole sfere della vita pratica (*Fornax*, *Tages*, *Vacuna*, ma perfino *Angeronia*, *Robigo*, *Febris*, ovvero malanni del raccolto e degli uomini), sino al culto dell'imperatore, sul quale si tornerà in seguito, sono le espressioni piú genuine della religiosità romana (qui agisce l'influsso di Moritz), che quasi non appare religione (si ricordi: *Reich des Unglaubens*, della mancanza di fede, dice di Roma Hegel; cfr. nota 5).

Non deve ingannare la venerazione in comune coi Greci di divinità personali, antropomorfe; abitualmente si fanno coincidere le due religioni, ma la greca è « serena celebrazione e godimento della divinità », la romana invece è « prigionia in scopi finiti, religione terrena »⁸³, non è la copia sbiadita della greca, è affatto diversa: gli dèi greci qui valgono solo per l'appellativo che ne specifica la funzione pratica: *Jupiter Stator*, *Iuno Lucina*, ecc. L'opposizione assume caratteri via via piú precisi: « Gli esseri divini di questa sfera sono dèi pratici, non teoretici, prosaici, non poetici »⁸⁴. Prosa contro poesia, pratica contro teoria, Romani contro Greci; religione dell'intelletto perché religione basata sul calcolo, sulla ricerca del tornaconto privato e collettivo. Il Romano contratta con i suoi dèi (formalismo), il vincolo della *religio* come condizione dell'essere *religatus* è l'interesse, la fede discende dall'appagamento della richiesta, dal successo arriso allo scopo perseguito (la fortuna), non il contrario. La sensibilità religiosa romana conduce a premunirsi anche contro l'eventualità dell'insuccesso, della disgrazia: a tributare onori propiziatori alle potenze negative, « venerare la potenza di quanto è dannoso, del male ». Non a caso i Romani annoverano tra le divinità pestilenze, sciagure, entità malefiche; non è qualcosa di analogo all'« astrazione del diavolo » cristiano, ma pro-

questa religione, la quale era tutt'altro che stoicismo, abbia fondato la grandezza dell'antica età repubblicana, e come l'intera vita della costituzione ne dependesse » (*An Savigny*, 1/10/1818, *NB*², I, p. 395). Polemica di matrice luterana contro il cattolicesimo e trasmissione agli antichi Romani dei valori comunemente attribuiti ai popoli germanici idealizzati sottostanno a una simile raffigurazione, certo poco convenzionalmente ciceroniana, della *religio*, ben diversa anche da forme di religiosità filosofica delle classi colte tardo repubblicane e imperiali. Ma il fatto è che Niebuhr nelle successive edizioni della *Römische Geschichte* non approfondì il tema.

⁸³ *RP*, p. 437 nota 220 (trad. it. cit., II, p. 187 s.).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 439 (*ibid.*, II, p. 188).

viene dal senso di dipendenza dell'uomo bisognoso di beni finiti, esterni, dunque indipendenti da lui. « Nel limite, nella mancanza, nell'essere in potere di un altro, nella disposizione negativa di quest'altro verso di lui, l'uomo che si trova in tale condizione sente la propria dipendenza »⁸⁵ e assume l'atteggiamento opportunistico proprio del devoto romano, che non implica superiorità rispetto al dio sfruttato, in quanto nasce da un bisogno che non può essere soddisfatto altrimenti, per quanto terreno, prosaico, limitato. Le conseguenze sono ovvie: superstizione, frutto di « oppressione dello spirito », « sentimento della dipendenza nei suoi scopi », e congiunta a essa la magia⁸⁶ (*religio* e *superstitio* sono vocaboli peculiari della lingua latina, giustapposti da una lunga tradizione allo scopo di definire due sfere antitetiche ma confinenti all'interno di un campo comune di fenomeni e comportamenti: *superstitio* da *superstes*, colui che conosce il passato come se ne fosse stato testimone, per virtù magica — così Benveniste. Il senso spregiativo risale ai Romani stessi, i quali definivano superstiziose le pratiche divinatorie non appartenenti alla religione ufficiale).

Superstizione e magia dilagheranno in età imperiale, quando le cerimonie pubbliche proprie della città-stato avranno perduto il loro senso. La religione romana nasce infatti come « religione politica, lo Stato è il suo scopo principale »⁸⁷. Tutte le antiche religioni sono per Hegel politiche, connesse all'istituzione di proprietà, matrimonio, agricoltura, Stato stesso. Ma quella dei Romani lo è specialmente, sia per la relazione alle determinate vicissitudini militari e civili, sia per il valore religioso attribuito a ogni autorità pubblica. Il rapporto con il potere politico è accentuato dal ricorso superstizioso ma ufficiale ad auspici, Libri Sibillini (solo a Roma monopolio di Stato, rileva Momigliano⁸⁸), osservazione del volo degli uccelli, pratiche indispensabili in ogni decisione, ma diverse dal ricorso greco agli oracoli. Sono questi i tratti più consoni alla funzione politica di *instrumentum regni*; ma tutta la religione dei Romani è strumentale, utilitaristica, senza con ciò ridursi a inganno dei preti. Certo è che le rappresentazioni religiose vengono accolte o rifiutate in base a interessi di parte; un principio di irreligiosità è presente nella vita culturale romana nel suo

⁸⁵ *Ibid.*, p. 461 (*ibid.*, II, p. 202).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 465 (*ibid.*, II, p. 203).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 451 (*ibid.*, II, p. 198).

⁸⁸ *Oracoli sibillini*, p. 186.

complesso, priva di ogni afflato alla trascendenza. Proprio qui risale la sua importanza agli occhi di Hegel: è una religione dei bisogni umani, la quale pone al centro l'uomo, ma in maniera ancora inadeguata: « Sono scopi umani, bisogni umani, affanno umano, o eventi, situazioni fortunate. A siffatta religione, in quanto è una religione determinata, ha dato origine il bisogno, la mancanza »⁸⁹. È un uomo interessato, limitato a scopi pratici pubblici e privati, parziale nel suo egoismo sia di individuo sia di comunità: ma che riveste un'importanza ancora sconosciuta alla religione altrettanto antropomorfa dei Greci.

L'utilitarismo come carattere di fondo della religiosità romana è tema destinato a essere ripreso da autori successivi. Mommsen segnala « la tendenza pratica e utilitaristica della religione romana », incentrata sulle attività economiche (*deus fidius*, o della parola mantenuta, *fors fortuna, mercurius*, per non parlare degli dèi della navigazione, agricoltura, allevamento): « Rigoroso senso dell'economia e speculazione mercantile erano piantati troppo in profondità nella natura romana per non compenetrare la sua immagine della divinità fin nel nocciolo più interno »⁹⁰. Anche per Boeckh le grandi divinità ramificavano presso i Romani in una serie di potenze minori, a tutela di « ogni atto del corso naturale della vita e del modo di vivere e di ogni oggetto dell'attività pratica », per tacere di « designazioni astratte di ideali pratici, quali *Pax, Concordia, Fides, Virtus* »⁹¹. È la medesima prospettiva hegeliana, solo che alla prosa della vita quotidiana trasfusa nella pratica religiosa si associa ancora per Hegel la peculiare interiorità della devozione romana:

D'altra parte nella religione dei Romani va rilevato anche il carattere dell'interiorità. La serietà (*Ernsthaftigkeit*) romana si opponeva all'esibizione della propria persona. Tale carattere presuppone che si fosse fissato in essi un fine interiore, qualcosa che non poteva rappresentarsi in questa sfera sensibile. La divinità bella manifesta per intero cosa essa è; nell'atteggiamento di gravità invece c'è in essa qualcosa di diverso da quanto si presenta all'esterno⁹².

Anche nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* opposta alla sere-

⁸⁹ RP, p. 439 (trad. it. cit., II, p. 188).

⁹⁰ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 165.

⁹¹ *Encyklopädie ...*, cit., p. 434 s.

⁹² WG, p. 681 (trad. it. cit., III, p. 185 s.).

nità (*Heiterkeit*) greca è « la serietà dei Romani »⁹³, che mira diritta allo scopo, in maniera intellettuale. *Ernsthaftigkeit* è il nome tedesco per *gravitas*, il tratto distintivo del carattere romano, frutto di un'interiorità che non può interamente manifestarsi all'esterno, e resiste ai rivolgimenti del mondo esterno⁹⁴.

L'opposizione di interno ed esterno manifesta ancora una volta l'antitesi, il momento del mondo romano nella storia universale. Nel primo periodo della storia romana, fino alla seconda guerra punica, essa è quella dei patrizi e dei plebei, tolta con l'accesso dei secondi alle cariche pubbliche (è la storia che occupa Niebuhr):

Grazie a tale unificazione del patriziato e della plebe Roma pervenne per la prima volta a vera consistenza interna, e solo da allora in poi la potenza romana ha potuto dispiegarsi all'esterno. Sopraggiunge un momento di appagamento nell'interesse comune e di stanchezza per le lotte interne. Quando i popoli si volgono verso l'esterno dopo sommosse civili, fanno la loro apparizione nella maniera più forte; infatti rimane la precedente agitazione, ma senza più un oggetto all'interno, e così va a cercarlo all'esterno. Siffatto impulso dei Romani poté occultare per un attimo quanto manchevole fosse l'unificazione stessa; l'equilibrio era restaurato, ma senza un centro essenziale e un punto d'appoggio. L'antitesi doveva esplodere di nuovo in maniera terribile più tardi; ma prima la grandezza romana doveva mostrarsi nella guerra e nella conquista del mondo⁹⁵.

Nell'edizione Lasson si legge: « I patrizi e i plebei, conciliati fra loro, vengono come un unico popolo a contatto con nazioni straniere »⁹⁶. Impossibile non sovvenirsi di Niebuhr, dei due popoli entro un'unica cerchia di mura (cfr. capitolo II, nota 7). Da allora in poi i Romani lasciano « la conduzione di guerre da piccoli bottegai » (*die Kleinkrämerei der Kriege*) e divengono « i capitalisti della loro propria forza »⁹⁷, passano dallo scenario dell'Italia a quello del Mediterraneo.

⁹³ *Vorles. Phil. Rel.*, XVII, p. 163 (trad. it. cit., II, p. 190).

⁹⁴ Così Momigliano su questo tema in Hegel: « Mentre la *gravitas romana* è intesa nel suo vero senso di interiorità, pure la si limita come interiorità o individualità astratta che non sorpassa il dualismo tra l'individualità che serve e l'individualità che comanda, tra l'individualità che, finita, resta nel finito e l'individualità che, finita, pretende per comandare di essere infinita, sino al momento in cui un nuovo principio sorge » (*La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, p. 161).

⁹⁵ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 369 (trad. it. cit., III, p. 206 s.).

⁹⁶ *WG*, p. 701 (*ibid.*, III, p. 209).

⁹⁷ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 370 (*ibid.*, III, p. 209).

Boeckh si richiama ancora alla *gravitas*: « La *gravitas* romana non è la serietà del pensatore, ma di un uomo molto affaccendato »⁹⁸. È l'immagine hegeliana: la serietà dell'uomo d'affari, dell'impresario dello spirito del mondo, contraddistingue il Romano. Mommsen a sua volta relega ai margini della storia romana « il genio del singolo », per ritrovarvi « un unico pensiero politico immutabile » perseguito di generazione in generazione⁹⁹. Nessun posto per le alzate d'ingegno di individualità eccezionali, come in Grecia, ma fidati esecutori di un'opera ben più grande di loro. La *gravitas* hegeliana contiene anche il sentimento di questa incombenza, che non ammette distrazioni o arbitrii individuali. Dote necessaria per un compito siffatto è la *virtus* romana, anch'essa diversa dal puro valore individuale, possibile solo nell'unione dei cittadini¹⁰⁰. Essa « costituisce la grandezza romana, caratteristica della quale era la dura rigidità nell'unità degli individui con lo Stato, le sue leggi, i suoi ordini »¹⁰¹ (altrove Hegel rileva come tale virtù romana, « amor patrio pronto a tutti i sacrifici » sia stata l'acquisto del duro governo dei re: riprova storica del fatto che solo la disciplina imposta all'arbitrio egoistico degli uomini li prepara alla libertà - Enz. § 435 Zus).

⁹⁸ *Encyklopädie ...*, cit., p. 294 s.

⁹⁹ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 457.

¹⁰⁰ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 346 (trad. it. cit., III, p. 169).

¹⁰¹ *Ibid.*, XII, p. 349 (*ibid.*, III, p. 175).

PARTE TERZA

L'IMPERO ROMANO E IL CRISTIANESIMO:
HEGEL, DROYSEN, RANKE, BURCKHARDT

CAPITOLO I

L'INTERESSE PER L'ETÀ IMPERIALE: FINE DEL MONDO ANTICO E STORIA UNIVERSALE

1. - *Il problema dell'avvento del cristianesimo.*

La soppressione della religione pagana a opera della cristiana è una delle meravigliose rivoluzioni, le cause delle quali debbono occupare l'indagine dello storico pensante. (...) Come potè venire soppiantata una religione che da secoli si era stabilita negli Stati, connessa nel modo piú stretto alla costituzione statale, come potè cessare la credenza in dèi ai quali le città e i regni ascrivevano la propria origine, i popoli offrivano sacrifici ogni giorno, invocando la loro benedizione su tutti gli affari; solo sotto le loro insegne gli eserciti erano stati vittoriosi, a loro avevano reso grazie per le proprie vittorie, a loro la letizia consacrava i suoi canti come la serietà le sue preghiere; i loro templi, i loro altari, tesori e statue erano il vanto dei popoli, la gloria delle arti, devozione e feste in loro onore erano soltanto occasioni per la gioia universale, — come potè la credenza negli dèi, intrecciata con mille fili nel tessuto della vita umana, venir strappata a una coesione del genere?

Così si interroga Hegel nell'inverno fra il 1795 e il 1796 in un frammento aggiuntivo allo studio sulla positività della religione cristiana, recante il titolo *Differenza tra la religione greca della fantasia e la religione cristiana positiva*. Le risposte consuete, desunte dall'impatto del cristianesimo sul mondo pagano, non lo soddisfano: insensatezza dell'antica mitologia ormai palese, mancanza di consolazioni dai mali e timori della vita nei culti del paganesimo, rispondenza invece del cristianesimo ai bisogni del cuore umano, sua persuasività tramite i miracoli e la maggior conformità a ragione, sono argomenti « per noi così correnti da indurci a credere di pensare grandi cose e di aver con

esse tutto spiegato ». Ma poche osservazioni bastano a documentare la loro debolezza: la grandezza di quei popoli, in molti campi insuperata, non si concilia con religioni così meschine come le si dipinge; sono « religioni della fantasia », radicate nel cuore e nella vita dei popoli, dunque non facili da estirpare, men che meno con dimostrazioni razionali; inoltre « alla diffusione della religione cristiana tutto ha provveduto fuorché ragione e intelletto ». Quanto ai miracoli « chi, invece di spiegarsi l'avvento del cristianesimo coi miracoli, si è già posto in precedenza la domanda intorno alla natura e al carattere di un'epoca dove divennero possibili miracoli, e miracoli come quelli che narra la storia », costui già sa di non potersi accontentare delle risposte comunemente accolte ¹.

È un testo di grande significato, un punto di non ritorno per la riflessione hegeliana, e non solo hegeliana, sul tema; le spiegazioni consuete, non solo di parte teologica ma anche dei seguaci della religione naturale, sono dichiarate inadeguate: la maggiore o minore razionalità non è stata il metro di giudizio per optare fra cristianesimo o paganesimo; nemmeno lo fu il ricorso a fattori sovranaturali, irrazionali, quali i miracoli. La domanda per lo storico pensante non è infatti se i miracoli sono una ragione sufficiente per spiegare il successo della nuova religione, ma come mai si sentiva un simile bisogno di miracoli, così da renderli fortemente credibili, a prescindere dalle controversie sulla loro effettiva realtà. La stessa superiorità dell'esperienza religiosa cristiana sulla pagana è tutta da dimostrare, stante il carattere di religione popolare dell'idolatria. Infine è dubbia, per non dire falsa, la stessa preminenza dei moderni sugli antichi, dunque anche in materia di religione. Eppure l'oggetto d'indagine è fra i più grandiosi offerti dalla storia, una meravigliosa rivoluzione, un avvenimento senza eguali a detta già di Gibbon, che nella rovina del paganesimo al tempo di

¹ *Die Positivität der christlichen Religion*, I, p. 203 s. (*La positività della religione cristiana*, in G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1977, p. 311 ss.); più tardi Hegel congiungerà credenza nei miracoli (*Wunderglaube*), introdotti a forza dagli uomini nella natura, in dispregio delle sue leggi, e appunto incredulità (*Unglauben*) nella natura presente e nella storia e mitologia del passato, reinterpretate in chiave allegorica. È tutta un'età dove l'elemento miracoloso ha un grande ruolo; non solo fra i Cristiani, anche fra i pagani (Hegel pensa a neoplatonismo e culti orientali) (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, XIX, pp. 407, 436 e 441 s., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1930-45, vol. III, 1, pp. 4, 33 e 38).

Teodosio trova « forse l'unico esempio della totale estirpazione di un'antica e popolare religione », « un evento singolare nella storia dello spirito umano »².

L'influsso dello storico inglese sul giovane Hegel è fuori discussione, testimoniato da rimandi diretti contenuti in abbozzi relativi allo scritto sullo *Spirito del cristianesimo e il suo destino*³ e da un'estesa citazione nel testo a stampa su *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*⁴ del 1802-3; se ne parlerà in seguito. Ma il richiamo a Gibbon implica l'allargamento del problema al di fuori dei confini della storia delle religioni, fino a porre la questione del rapporto fra il trionfo del cristianesimo e il crollo dell'impero romano, ovvero la fine dell'antichità classica. Tale è la prospettiva di Hegel, in gioventù come nella maturità, quando dispone di un'intera *Weltgeschichte* all'interno della quale render ragione di quello sconvolgimento:

Il mondo romano, come è stato descritto, nel suo disorientamento e nel dolore per l'abbandono da parte di Dio ha portato alla luce la rottura con la realtà e l'anelito comune a un appagamento raggiungibile interiormente soltanto nello spirito, e preparato il terreno per un mondo spirituale più elevato. Esso fu il fato che schiacciò gli dèi e la vita serena dedita al loro culto, e la potenza che purificò l'animo umano da ogni particolarità. La sua intera estensione e condizione è perciò come il luogo di nascita di un altro spirito più elevato, e il suo dolore come le doglie per il parto di questo spirito, il quale si è manifestato con la religione cristiana. (...) Questo nuovo principio è il cardine intorno al quale ruota la storia del mondo. Fin qui e a partire da qui procede la storia. *Quando i tempi furono compiuti Dio mandò suo figlio*, si dice nella Bibbia⁵.

L'impero mondiale dei Romani appare il fato al quale soggiacque l'antica religione; la risposta agli interrogativi degli scritti giovanili, fermo restando il rifiuto delle spiegazioni tradizionali, è contenuta nell'interpretazione hegeliana di Roma.

È posto così il problema del rapporto fra cristianesimo e impero romano. Non è un'ovvietà, se è vero che, a detta di Momigliano, le grandi opere novecentesche di Rostovtzeff, Pirenne, Dopsch su declino di Roma e inizio del Medioevo « hanno parlato di cambiamenti sociali

² *The History of the Decline ...*, cit., p. 462 (trad. it. cit., p. 1022).

³ *TJS*, pp. 364 s. e 365 s. (trad. it. cit., pp. 513 e 515).

⁴ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, II, p. 491 s. (*Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in G. W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, trad. it. A. Negri, p. 77).

⁵ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 386 (trad. it. cit., III, p. 232 ss.).

senza nemmeno discutere il piú importante di tutti questi cambiamenti, il sorgere del cristianesimo »⁶. Quanto era evidente per Gibbon, la relazione diretta fra trionfo del cristianesimo e decadenza dell'impero romano, sembra non esserlo piú; senza per questo dover seguire lo storico inglese nella sua attribuzione di un valore puramente distruttivo alla nuova religione. Contro la tendenza invalsa Momigliano cita i nomi di Harnack e Troeltsch, ma precisa che si tratta di teologi, piú interessati all'idea di cristianesimo che alla storia del suo avvento. Ma appare chiaro da quanto già osservato in merito a Hegel, che nel XIX secolo vi erano invece uomini per i quali il problema della fine del mondo antico in relazione al sorgere del cristianesimo è centrale, senza per questo ridursi alla riprovazione della nuova religione come corruttrice dell'impero. Momigliano stesso indica un primo nome, sebbene isolato anche nell'Ottocento: Jacob Burckhardt nel suo libro su Costantino, ispirato a Gibbon ma diversamente da Gibbon ben attento a non ridurre la causa del cristianesimo a quella dell'imperatore romano o a una questione solamente politica. « Burckhardt ha cercato di capire che cosa la Chiesa avesse da dare a un impero in decadenza e in che circostanze essa fosse pronta a farlo. Con questo problema siamo ancora oggi alle prese »⁷. L'isolamento dello storico svizzero nel suo secolo ha una spiegazione semplice: la scoperta del problema delle nazionalità, e dunque delle invasioni barbariche, come causa prima del crollo dell'impero romano agli occhi degli studiosi soprattutto tedeschi. Analogamente nella prima metà del XX secolo saranno soprattutto le cause economiche e sociali del declino (passaggio dall'economia schiavistica alla feudale) ad attirare l'attenzione degli storici non solo di parte marxista, e a nascondere il ruolo svolto dal cristianesimo; dopo Gibbon, Montesquieu, Voltaire, l'azione disgregatrice della nuova religione sembrava aver perso di interesse in un mondo dove la polemica anticristiana non era piú all'ordine del giorno.

Eppure per Momigliano « non ci può essere storico del mondo antico consapevole di sé, cioè di vivere in una civiltà di origine cristiana, che si sottragga al riconoscimento che la storia antica ha senso in quanto si svolge e sfocia nel cristianesimo »: una consapevolezza che si è mantenuta fuori dalla cerchia degli studi storici dedicati specifica-

⁶ *Il cristianesimo e la decadenza dell'impero romano*, p. 9.

⁷ *Ibid.*, p. 19.

mente a Roma; è il caso della *Geschichte des Hellenismus* di Droysen, ove « Ellenismo è stadio di trapasso fra la civiltà greca classica e la civiltà cristiana »⁸. Il concetto di Ellenismo viene formulato dal suo ideatore allo scopo di render ragione del passaggio dal mondo antico pagano al mondo moderno cristiano; in simile prospettiva all'impero romano è riservato solo il ruolo di contenitore politico e militare di una civiltà nata dalla mescolanza delle culture greca e orientale. Droysen infatti condivide con la cultura romantica, da Humboldt a Wolf, a Boeckh, l'identificazione di mondo antico e civiltà greca, senza riconoscere a Roma altra originalità che l'organizzazione giuridica e militare, peraltro poco indagata. Nessuno negava la tradizionale interdipendenza fra universalismo dell'impero romano e della Chiesa, ma il primo non poteva suscitare né interesse né simpatia in un'età che riconosceva nello Stato solo l'espressione dell'identità nazionale e non certo un organismo cosmopolitico. « Nessuno tentava di proporsi la civiltà romana come mediazione tra la civiltà greca e la civiltà cristiana, cioè come conclusione del mondo antico; se non Hegel, appunto per il suo interesse per lo Stato in sé e per il diritto »⁹.

La mentalità romantica aveva spogliato il mondo romano di valori autonomi e autentici, al fine di operare la distinzione fra Greci e Romani nella cultura classica; su Roma pesava l'aggravante di aver soffocato le particolarità nazionali, gli spiriti del popolo, di costituire quasi l'antesignano dell'impero napoleonico. In Hegel invece la riconosciuta differenza fra Grecia e Roma non va a scapito di una raffigurazione

⁸ *Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo*, p. 186 s.

⁹ *Ibid.*, p. 188; vale la pena notare come Niebuhr, che muove invece proprio da Roma, fosse giunto a toccare la Grecia e il vicino Oriente ellenistici come elementi indispensabili all'ulteriore previsto svolgimento della sua storia romana, ma non li ritenesse capaci di una ricostruzione autonoma e unitaria: « Ho condotto un discreto studio sulla storia macedone (in senso lato) dopo Alessandro; e se anche è impossibile restaurare dai miseri frammenti l'intero edificio di questa storia, tuttavia mi son fatto alla mia maniera un'intuitiva concezione soggettiva della *vita pubblica et privata* sia di questo regno sia della Grecia in quel tempo in cui tacciono i narratori capaci di esposizioni ordinate, così che sarei in grado di dipingerne un quadro per il punto in cui ha inizio la politica di Roma oltremare »; Giuseppe Flavio la principale fonte adoperata (*An Savigny*, 26/12/1817, NB², I, p. 261 s.). Anche il saggio del 1819 sulla traduzione armena di Eusebio di Cesarea (*Historischer Gewinn aus der armenischen Übersetzung der Chronik des Eusebius*) è stato occasione per Niebuhr di riflessioni in tal senso (*An Dore Hensler*, 13/8/1819, *ibid.* „I, p. 449 s.), svolte poi soprattutto nei *Vorträge über alte Geschichte* (pubblicati nel 1847-51).

originale della seconda, non solo per gli specifici interessi enunciati da Momigliano, ma anche perché gli stessi elementi negativi dell'immagine romantica di Roma vengono convertiti in manifestazioni necessarie di un'età di trapasso della quale i Romani e non i Greci sono stati gli artefici. E se a complemento di Droysen viene posto Hegel, in un saggio dell'anno successivo Momigliano sviluppa l'accostamento fra Hegel stesso e questa volta Ranke, sempre in antitesi alle teorie dimentiche dell'enorme sottrazione di energie allo Stato operata dalla Chiesa: « Per una tale storia di Impero e Chiesa nell'antichità noi non ci sapremmo che richiamare a Hegel e a Ranke: quantunque, come non è caso che siano precisamente loro i prescelti, così non sia caso che da entrambi possano venire solo spunti, in misura maggiore da Ranke »¹⁰. A differenza degli specialisti di storia romana essi infatti non erano preoccupati di dedurre il passaggio all'impero dalle lotte politiche della repubblica, ma introducevano nella storia di Roma le esigenze della storia universale, che assegna la priorità all'impero rispetto alla repubblica.

2. - *Hegel e Niebuhr: la decadenza di Roma fra Weltgeschichte e Nationalgeschichte.*

Hegel, Droysen, Ranke, Burckhardt: manca invece il nome di Niebuhr, proprio in quanto storico di Roma. Nel suo caso l'osservazione può apparire banale: è risaputo infatti che la *Römische Geschichte*, anche nella seconda edizione in tre volumi, non si spinse oltre la prima guerra punica. Ma l'ovvietà del dato di fatto non esclude la riflessione; una dichiarazione dello storico in sede di prefazione al volume inaugurale del 1811 richiama anzi l'attenzione sui suoi intenti: « Se il destino mi concede di compiere quest'opera, essa avrà termine laddove ha inizio la storia di Gibbon, la quale per certo rende affatto superflua e temeraria una nuova elaborazione »¹¹. Il destino non ha accondisceso alla preghiera di Niebuhr, l'età degli Antonini non è mai stata raggiunta dalla sua storia; ma il riconoscimento a Gibbon, sebbene sincero, non impedisce di pensare che la *Römische Geschichte* del tedesco non potesse essere la prima parte mancante alla *History*

¹⁰ *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, p. 160.

¹¹ RG¹, I, p. VIII.

of the Decline and Fall dell'inglese. È venuto meno l'interesse settecentesco per la decadenza degli imperi, caratteristico di Gibbon come di Montesquieu, o di Volney, e si è sviluppato l'interesse ottocentesco per gli spiriti nazionali, per il processo della loro maturazione peculiare. Gibbon non ha bisogno di una premessa, come Niebuhr non ha bisogno di una conclusione (certo non fino al II secolo d. C.). Il secondo non fu limitato nell'orizzonte dei suoi studi da meri condizionamenti pratici, contingenti, ma da una precisa scelta; lo dimostra proprio allorché si occupa anche di storia imperiale, come nei corsi di lezione tenuti a Bonn fra il 1826 e il 1829, raccolti e pubblicati postumi vent'anni dopo da M. Isler con il titolo *Vorträge über römische Geschichte*. Qui si legge:

Se nell'ultima parte della storia della repubblica la fine di una vita ormai esaurita, sebbene ci affligga, deve pur sempre attrarre, anche un simile interesse vien meno per la successiva storia imperiale; qui non troviamo più la prosecuzione di quanto ci aveva attratto nell'età precedente, è la storia di una grande massa corrotta, dove soltanto la violenza decide, e la sorte di cento e più milioni di uomini dipende da un unico individuo e dai pochi i quali formano la sua cerchia prossima. (...) Nessun potere umano era in grado di arrestare il decorso di un simile stato di cose; dalla guerra annibalica in poi si succedono ancora solo sforzi per produrre crisi, un secolo dopo anche questo cessa. Fu ancora semplicemente uno svolgersi di forze meccaniche, quelle vitali si erano ormai ritirate tutte; la natura non produce più alcuna crisi, è un perire a poco a poco, era all'opera un' indefinita malattia distruttiva la quale doveva recare immancabilmente la fine. Nella storia del mondo tale storia è notevole, ma come storia nazionale e politica essa è triste e spiacevole¹².

Certamente, prosegue Niebuhr, è difficile sopravvalutare l'importanza della storia imperiale, soprattutto per la giurisprudenza e la teologia, e presentemente si sbaglia a trascurarla, viste le conseguenze pratiche che ha avuto. Ma la storia della repubblica, sebbene meno importante sotto questi rispetti, è più vicina alla sensibilità culturale di Niebuhr e forse di un'intera generazione di studiosi: l'interesse per la storia dell'impero appare il retaggio di un passato ormai remoto (solo cinquant'anni prima Gibbon dava alle stampe il primo volume della sua opera), un interesse ben fondato, persino encomiabile, ma ugualmente inattuale rispetto a quello per le origini di Roma. Con Momigliano si può affermare che al valore della storia imperiale come *Weltgeschichte* corrisponde il suo disvalore come *Nationalgeschichte*

¹² VRG, III, p. 162 s.

agli occhi di Niebuhr¹³. L'attenzione per la storia di Roma repubblicana o imperiale è funzione della scelta fra *Nationalgeschichte* oppure *Weltgeschichte*: ma qui risiede allora la ragione ultima e decisiva dell'opposizione hegeliana a Niebuhr. Non si tratta semplicemente del contrasto fra il filosofo della storia e lo storico critico, fra storia a priori oppure a posteriori, adesione ai dati della tradizione o riesame filologico degli stessi. Momigliano osserva che il senso della storia antica è infine il suo confluire nel cristianesimo (cfr. nota 8): da questo sbocco astrae interamente Niebuhr, a differenza di Hegel, per il quale sin dalla gioventù tale esito è per antonomasia il problema del

¹³ *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, p. 146 s.; sarebbe sbagliato tuttavia pensare a Niebuhr come disinteressato alla storia imperiale o estraneo a prospettive di storia universale. Ma la prima, « triste e spiacevole » come storia della nazione romana, richiama la sua attenzione solo per quel V secolo dove, nell'imminente rovina, sembrano balenare per l'ultima volta le antiche virtù: « Nella lunga, spiacevole mancanza di occupazioni propria dell'impero romano ogni spirito si era estinto. L'irruzione dei barbari mise in gioco l'esistenza di ciascuno; già per egoismo si imparava che si aveva una patria. Apparvero singoli grandi uomini, e destarono vera ammirazione; questo encomio e questi poemi elogiativi [dedicati a Ezio, e di cui Niebuhr riscopre frammenti] sono il prodotto di sentimenti simili. La religione riempiva l'animo e i pensieri; e la lotta dell'antica religione nella sua agonia — di cui i miei frammenti contengono un esempio inatteso — riscaldeva almeno la fantasia » (*An de Serre*, 30/6/1823, NB², II, p. 46). Sembra quasi di poter scorgere anche una rinascita culturale: « Mi soffermo con predilezione e con una specie di tenerezza su tutto quanto appartiene ai tempi della caduta dell'impero d'Occidente e dell'estremo tramonto di quello d'Oriente (al punto che nell'ultimo anno ho fatto quattro volte il terribile sogno di vivere l'attacco finale turco a Costantinopoli): in entrambe le epoche vi erano più spirito e conoscenze di quanto crediamo, si deve solo imparare a comprendere la gente e allora si proverà certamente rispetto per Sidonio Apollinare e Gemisto Pletone ad esempio. Ma la massa era indegna e le forze esaurite, e così doveva andare come andò: — così come noi stessi o i nostri figli sperimenteremo che le cose andranno come debbono inevitabilmente andare » (*An Savigny*, 12-19/7/1821, *ibid.*, I, p. 654 s.). Amor patrio, valore militare, devozione religiosa sono i valori della storia nazionale calpestati da quella imperiale; la stessa contesa delle religioni pagana e cristiana appare un fattore di rinascita morale, sebbene tardiva, più che una svolta epocale. Lo spettacolo della fine del vecchio sovrasta la comparsa del nuovo, proprio com'era per i pagani colti di allora (significativo il riferimento all'attualità, che mostra Niebuhr preda di foschi presagi). In una simile ottica la storia universale può avere senso solo come storia comparata di popoli e culture diversi, quale Niebuhr effettivamente concepì per la prosecuzione mai attuata della sua storia romana: « Vorrei confrontare i Romani, laddove è fattibile, con altri popoli. Un altro quadro della nazione [il primo avrebbe a oggetto la religione], sotto i medesimi punti di vista, per l'età di Cesare, un altro forse per il secondo secolo, uno ancora per il quarto e il quinto [dopo Cristo], potrebbero rendere addirittura superflua la prosecuzione della storia » (*An Savigny*, 26/12/1817, *ibid.*, I, p. 265 s.).

mondo antico. In questa prospettiva il rovesciamento dell'accusa di apriorismo (Enz. § 549 Anm) acquista un significato più ampio che non il rimprovero a Niebuhr di congetture azzardate e fantasiose; e anche intendere la *Römische Geschichte* come una « storia della storia », non « storia vera e propria » (cfr. introduzione, nota 6), implica che l'assunzione per Roma del punto di vista della storia nazionale, voler insomma indossare i panni di Livio, cosa impossibile per un moderno, è rinunciare a scrivere storia, come invece Livio, da vero storico nazionale, scriveva. Naturalmente esigenze e domande diverse dalle hegeliane hanno spinto Niebuhr per la sua strada; rimane il fatto che lo stato delle fonti, pervenute incomplete, talora sospette di falsificazioni o errori, in ogni caso troppo remote da noi per presentarci vivamente la materia, ha indotto invece Niebuhr a non intervenire solo « dove Livio ci lascia senza notizie o ci fuorvia », ma a optare per « una narrazione unitaria », ovvero in sostanza a rifare Livio. Con una sola avvertenza, « condurre la critica della storia, in particolare per i primi cinque secoli, non secondo sentimenti oscuri, ma indagando, e non esporre i suoi risultati, capaci solo di fondare cieche opinioni, ma le ricerche stesse in tutta la loro estensione »¹⁴. Non dunque « trattazioni critiche » senza pretese di effettiva storiografia, come quelle apprezzate da Hegel nei Francesi (cfr. introduzione, nota 6): storia e critica della storia, nuova narrazione composta però nello spirito degli antichi e confronto filologico delle antiche narrazioni e di altre fonti,

¹⁴ RG¹, I, p. 2 s.; già si è visto (cfr. parte I, capitolo I, nota 12) come ambizione di Niebuhr fosse riscrivere la storia romana, dar corpo quasi a una nuova fonte originale, ma avvertita delle manchevolezze di quelle esistenti. Quando la discordanza tra le fonti impedisce un'esposizione lineare, alla narrazione dei fatti Niebuhr sostituisce la narrazione della propria ricerca sulle fonti stesse, ossia procede sotto gli occhi del lettore alla loro combinazione, alla raccolta dei diversi elementi costitutivi del fatto storico ricercato; in tal modo egli cerca di mantenere la vivacità della narrazione storica diretta. A lezione invece, dove l'esigenza di esame filologico è meno stringente, Niebuhr rinuncia a esporre i risultati dell'indagine nel loro formarsi e si abbandona interamente alla propria passione: «Tengo lezioni di storia romana: questa volta non in maniera analitica e indagatrice, ma nei risultati, come se venisse scoperto un autore antico che presentasse direttamente tutto quanto io ho potuto ricavare» (*An Savigny*, 13/11/1828, NB², III, p. 394). E ancora: «Era per me un pensiero stimolante, il giorno che quest'opera erudita [la *Römische Geschichte*], che riplasma la materia, fosse compiuta, scrivere una storia dei Romani interamente in forma narrativa, senza indagine, prova ed erudizione, come la si sarebbe scritta milleottocento anni fa, esponendo tutto quanto fosse per me indubitabilmente assodato» (*An den Kronprinzen*, 17/11/1830, *ibid.*, IV, p. 117).

si fondono in maniera inestricabile nell'opera di Niebuhr, già nel suo programma, e danno così adito agli attacchi hegeliani a questo tipo di storiografia.

Del resto la diversità delle impostazioni di Niebuhr e Hegel, in termini di storia nazionale e storia del mondo, risalta già solo dai contrastanti giudizi sulla fine della repubblica e su Cesare e Cicerone, per il quale lo storico professa tutta la propria simpatia, a dispetto dell'imputazione di vanità così spesso rivolta al Romano: « Amo Cicerone come se lo avessi conosciuto, e mi addolora il dileggio riservatogli già dagli antichi »¹⁵. La passione di Niebuhr per Roma repubblicana è tale da indurlo a immedesimarsi con il campione della vecchia costituzione al tramonto; peraltro non si tratta solo di sentimentalismo, ma di riconoscimento in Cicerone del sommo interprete della crisi della repubblica, consapevole (nel *De Republica*) « che Roma al presente non può rimanere nel suo stato e vi è bisogno di un re »¹⁶. Analoga funzione riveste in Hegel Platone per la crisi della *polis*; ma il filosofo respinge il paragone con Cicerone, che « ascrive sempre lo stato di corruzione della repubblica agli individui e alle loro passioni » e « cerca per essa sempre soltanto sussidi momentanei », mentre Platone sa che lo Stato ateniese così com'è non può più durare e traccia « secondo i suoi principi una costituzione statale completa ». Invece, « della natura dello Stato, e segnatamente di quello romano, Cicerone non ha alcuna coscienza »¹⁷. Ben diverso il caso di Cesare, « modello dell'agire romano in base a scopi »: egli « ha fatto quanto era giusto per la storia del mondo », dato che ormai solo il governo di un unico individuo poteva conservare lo Stato¹⁸. Cesare è un grande individuo storico, la portata delle sue azioni travalica le sue stesse intenzioni, alle quali invece rimane caratteristicamente fermo Niebuhr; per lui infatti « il grande compito di Cesare era distruggere il regno dei Parti e ampliare l'impero romano fino all'India »¹⁹, cosa che avrebbe fatto se non fosse stato ucciso. In tal caso Cesare ha mancato alla sua missione, non è

¹⁵ VRG, III, p. 25; anche per lettera Niebuhr confessa di parlare a lezione di Cicerone e Cesare quasi fossero suoi cari amici (*An Blubme*, 13/3/1829, NB², III, p. 434).

¹⁶ *Ibid.*, III, p. 75.

¹⁷ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 378 (trad. it. cit., III, p. 219).

¹⁸ *Ibid.*, XII, p. 379 (*ibid.*, III, p. 221).

¹⁹ VRG, III, p. 73.

stato il nuovo Alessandro; Niebuhr sembra chiedersi fino a quale confine avrebbero potuto estendersi le conquiste di Roma, se i Romani non si fossero abbandonati alla frenesia delle guerre civili, ma così dimentica la relazione fra ingrandimento territoriale e crisi della città-stato repubblicana.

Compito di Cesare per Hegel è invece proprio adeguare lo Stato romano alle sue nuove proporzioni geografiche abbattendo la repubblica, come già sapeva Montesquieu: « La grandezza dell'impero rovinò la repubblica »²⁰; « poiché la repubblica doveva necessariamente perire, non si trattava più che di sapere come e da chi dovesse venire abbattuta »²¹, Pompeo o Cesare. È un quesito che lascia indifferente Niebuhr, poiché è il senso di quella necessità a sfuggirgli:

Qui [con la presa del potere da parte di Ottaviano] finisce l'antica storia romana, l'ultima lotta fu la lotta mortale, ora la storia muta il suo carattere. Qui spero un giorno di concludere anche la mia opera storiografica [dunque è venuta meno l'aspirazione a ricollegarsi a Gibbon]. La restante storia fino al tramonto dell'impero si risolve nella maniera più opportuna nella storia dei singoli imperatori, già gli antichi hanno considerato a ragione Augusto come il primo imperatore, proprio allora egli ottenne il nome di Augusto. Prima ancora è da presentare il passaggio da una tirannide usurpata a una monarchia formalmente istituita²².

La storia imperiale non ha quasi più carattere di storia, il suo soggetto non è più un popolo, una nazione, ma singoli individui, gli imperatori; a Niebuhr non interessa riscriverne le biografie. Analogamente secondo Boeckh « non ci fu più vera storia di popolo, ma lo Stato era mosso dal capriccio di un singolo e pertanto la storia imperiale divenne biografia degli imperatori », con la sola eccezione di Tacito, non a caso un nostalgico dell'antico ordinamento, « troppo energico per soggiacere alla pressione della generale corruzione dei costumi, troppo limitato al punto di vista nazionale per sollevarsi oltre la miseria dell'epoca per mezzo di una grande visione della storia in chiave di storia del mondo »²³. È di nuovo l'alternativa fra *Nationalgeschichte* e *Weltgeschichte*, ma i Romani non potevano comprenderla: o componevano storia nello spirito di un antico repubblicano (Tacito) o si abbassavano a redarre le vite dei Cesari (Svetonio). Boeckh conosce una

²⁰ *Considérations ...*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 117 (trad. it. cit., p. 56).

²¹ *Ibid.*, II, p. 124 (*ibid.*, p. 64).

²² VRG, III, p. 114.

²³ *Encyklopädie ...*, cit., p. 727.

sola eccezione: « Trogo Pompeo, un contemporaneo di Livio, scrisse per la prima volta una storia universale in lingua romana », le *Historiae Philippicae* (il titolo si richiama ai Φιλίππικὰ di Teopompo), ma in generale « soltanto dagli scrittori cristiani venne ripreso l'indirizzo storico-universale », come da Sulpicio Severo o da Orosio²⁴. È un rilievo importantissimo: già nell'antichità soltanto il cristianesimo permetteva di inserire le vicissitudini dell'impero in un quadro storico unitario; Niebuhr non lo fa perché ragiona come un antico Romano. Egli ha utilizzato l'opera di Trogo Pompeo, come ci è stata trasmessa nell'epitome di Giustino, quale guida per un corso di lezioni intitolato *Alte Geschichte nach Justins Folge*: ma esso inizia dalle civiltà orientali per terminare con la battaglia di Azio. La rovina dell'impero continua ad apparire solo opera di « un'indefinita malattia distruttiva » (cfr. nota 12); Hegel invece non accetta l'indefinitezza, vuole determinare i caratteri del male, comprenderlo insieme al suo sbocco, il mondo cristiano-germanico. Giunge così a dargli un nome: morte della vita etica.

3. - Cause e significato della caduta dell'impero romano.

La dissoluzione dell'intero ha termine nell'infelicità universale e nella morte della vita etica, ove le individualità dei popoli periscono nell'unità di un *Pantheon*, tutti gli individui decadono a persone private e a uguali con diritto formale, i quali così tiene uniti solo un arbitrio astratto che si spinge fino allo smisurato (*ins Ungeheure*).

Così ancora il § 357 dei *Lineamenti*. Evidenti le affinità con Montesquieu e Gibbon; per l'uno già l'allargamento del dominio romano all'Italia è fatale alla comunità d'intenti del popolo intero, al suo amore per l'eguaglianza, la libertà, al suo odio per la tirannide unito al rispetto per l'autorità dei grandi. Magistrati, mura, dèi, templi, sepolture non

²⁴ *Ibid.*, p. 728 s. « Primo Romano a concepire il pensiero di scrivere una storia straniera, quando per Roma stessa l'arte della storiografia era appena sorta con Livio e Sallustio » (*VAG*, I, p. 10), Trogo Pompeo è figura di spicco anche per Niebuhr. Ma previa appunto nella storia antica la distinzione, « esprimibile solo negativamente, in storia romana e non romana »; infatti « la storia romana eclissa il mondo intero », la sua separazione « non è qualcosa di puramente negativo: è la seconda metà della storia antica filologicamente considerata » (*ibid.*, I, p. 6 s.). In antitesi a teologicamente, ossia incentrata sul popolo ebraico e la salvezza, come in Bossuet (*ibid.*, p. 5).

sono i medesimi per tutti: « La città lacerata non formò piú un tutto unico (...), non si ebbe piú lo stesso amore per la patria e vennero meno i sentimenti romani »²⁵. Per l'altro la « lunga pace e il governo uniforme dei Romani inocularono un lento e segreto veleno nelle parti vitali dell'impero ». Le doti individuali si appiattiscono, il valore militare decresce, non piú alimentato, sia fra i Romani sia fra i barbari sottomessi, da coraggio civile e amore dell'indipendenza. L'esercito era mercenario, i cittadini paghi di essere sudditi, gli ambiziosi concentrati a corte intorno al sovrano; così « le province abbandonate, prive di forza o di unità politica, caddero insensibilmente nell'apatia indifferenza della vita privata »²⁶.

È il passo citato da Hegel nel saggio jense sul *Naturrecht* (cfr. nota 4). Se in Montesquieu si sottolinea la hegeliana dissoluzione dell'intero, in Gibbon appaiono il livellamento degli individui, la fine degli spiriti nazionali, il rifugio nella vita privata, il governo estraneo del monarca. Eppure la prospettiva è diversa rispetto a Hegel: per i due autori settecenteschi il problema sono le cause della caduta di Roma. Montesquieu individua una ragione di fondo: « Con i loro principi i Romani vinsero tutti i popoli ma, ottenuto ciò, la loro repubblica non poté mantenersi: bisognò cambiare governo, e principi contrari ai primi, adottati nel nuovo governo, causarono il declino della loro grandezza »²⁷. È un'applicazione della teoria generale sugli spiriti del popolo, il passaggio dalla repubblica all'impero ha mutato il carattere romano rendendolo incapace di nuove conquiste e infine anche di mantenere le vecchie. Si ha presente soprattutto l'aspetto militare: la fortuna di Roma è stata affrontare sempre successivamente i suoi nemici; la disgrazia e la rovina furono quando l'attaccarono tutte le nazioni²⁸. Alla domanda su chi ha sconfitto i Romani bisogna rispondere: « Non fu una determinata invasione a rovinare l'impero: furono tutte le invasioni »²⁹.

Ingrandendosi Roma ha corrotto le sue virtù e moltiplicato i suoi nemici: la sua fine era nell'ordine naturale delle cose. Lo è anche per Gibbon: « La nascita di una città che crebbe al punto di formare un

²⁵ *Considérations ...*, in *Oeuvres*, cit., II, 118 (trad. it. cit., p. 57).

²⁶ *The History of the Decline ...*, cit., p. 23 (trad. it. cit., p. 59).

²⁷ *Considérations ...*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 173 (trad. it. cit., p. 116).

²⁸ *Ibid.*, II, p. 182 (*ibid.*, p. 126).

²⁹ *Ibid.*, II, p. 179 (*ibid.*, p. 122).

impero, può meritare come un prodigio singolare la meditazione di una mente filosofica. Ma la decadenza di Roma fu il naturale e inevitabile effetto della sua smisurata grandezza ». Con la fortuna e le conquiste di Roma crescono inavvertite le cause di distruzione, interne, non esterne, all'impero, che crolla sotto il proprio peso a seguito di eventi casuali o del semplice scorrere del tempo: « La storia della sua rovina è semplice e ovvia, e anziché indagare perché l'impero romano fu distrutto, dovremmo piuttosto meravigliarci che sia durato così a lungo »³⁰. Da tale meraviglia è nata la *History of the Decline and Fall?* O è proprio il carattere naturale, quasi organico, del processo di decadenza a rendere possibile l'indagine dello storico? Fermo rimane che non esiste un vincitore di Roma, l'impero è crollato per la sua stessa smisurata grandezza (un *topos* per il Settecento: la voce dedicata all'impero romano nell'*Encyclopédie* afferma la stessa cosa). Gibbon aggiunge l'ignoranza dei Romani circa le reali forze e intenzioni dei loro nemici barbari, l'asservimento politico e morale dei sudditi imperiali, il naturale infiacchimento dei popoli civilizzati rispetto al vigore di quelli primitivi. In base a tali considerazioni conclude che la catastrofe di Roma non si ripeterà per l'Europa moderna. Non manca infine la citazione del cristianesimo: « La sua introduzione o almeno il suo abuso esercitò un certo influsso sulla decadenza e caduta dell'impero romano ». I valori romani sovvertiti dalla predicazione di pazienza e pusillanimità, le virtù attive della società scoraggiate, le ricchezze pubbliche e private devolute in carità e atti di devozione, al posto dei soldati « inutili truppe d'ambo i sessi, le quali non potevano vantare che i meriti dell'astinenza e della castità »; infine lo Stato dilaniato dalle lotte tra le fazioni religiose del cristianesimo vittorioso, gli imperatori preoccupati più dei sinodi che delle battaglie, insomma rovinosa commistione di Stato e Chiesa³¹: il quadro di Gibbon denuncia molto più che « un certo influsso » del cristianesimo sulla rovina dell'impero.

Anche Hegel si interroga sulle ragioni della caduta di Roma e ne adduce tre:

³⁰ *The History of the Decline ...*, cit., p. 642 (trad. it. cit., p. 1416). Vicino a tale paradosso appare anche Voltaire, alla voce *Stati, governi* del suo *Dizionario*, dove l'interlocutore bramino proclama l'inanità delle ricerche sulle cause della caduta di Roma: l'impero è crollato perché esisteva, *Dictionnaire Philosophique*, par J. Benda et R. Naves, Paris 1961, p. 187 (*Dizionario filosofico*, trad. it. Lo Re e L. Sosio, Milano 1982, p. 398).

³¹ *Ibid.*, p. 642 s. (*ibid.*, p. 1417 s.).

In primo luogo l'impero romano porta in sé la sua rovina, la quale consiste nel suo ritrarsi in sé e fermarsi al mero interesse e piacere privato. L'impero romano è in sé proceduto fino all'autocrazia di un singolo, a qualcosa di contrario a ragione, arido, astratto, a un ordine che è niente altro che ordine, senza ragione, a un dominio che è niente altro che dominio, senza contenuto etico. Perciò tutti, eccetto l'autocrate, sono solo sudditi, persone astratte le quali fra loro stanno solo in rapporti giuridici. Il complesso è una realtà senza spirito, un'apparizione senza sostanza, un cadavere nel quale c'è molto movimento, ma è un movimento di vermi. Tutte le forze dell'interesse privato e della cupidigia, tutti i vizi sono scatenati ³².

In secondo luogo viene il ritrarsi degli individui nella propria interiorità con la filosofia e con il cristianesimo, che « minano la realtà esistente e sono l'elemento rivoluzionario di fronte all'essenza di Roma »; ma elemento positivo, non solo negativo, « da cui nasce il principio successivo della storia del mondo ». Solo al terzo punto l'aggressione esterna, le migrazioni dei barbari. La dissoluzione interna precede e rende possibile quella arrecata da fuori: un principio fondamentale della riflessione hegeliana sul declino degli imperi. Ma come si è veduto, non della hegeliana soltanto; si legga anche Voltaire: « Due flagelli distrussero infine questo grande colosso: i barbari e le dispute di religione » ³³. Ma sono le seconde a rendere invincibili i primi, « a richiamare quei medesimi barbari che non avevano potuto vincere la repubblica guerriera e invece abbatterono Roma quand'essa languiva sotto imperatori crudeli, effeminati e devoti » ³⁴. Il declino degli imperi, a partire da quello persiano, il primo, a differenza di Cina e India, a tramontare, dunque a presentare un'effettiva condizione storica ³⁵, è di indubbio interesse per Hegel. Eppure è affatto improprio ridurre il concetto hegeliano di *Reich* a quello di impero: il regno greco si è affermato nella storia ben prima che Alessandro distruggesse l'impero persiano, anzi a quell'epoca la Grecia stessa era già decaduta, in quanto la sua fine è stata la corruzione della *polis*, non la dissoluzione dell'impero macedone alla morte del suo fondatore. L'Oriente stesso forma solo una successione geografica di imperi, riuniti però da Hegel a formare un unico regno; l'interesse hegeliano non è rivolto dunque all'impero in quanto tale, ma alla costituzione statale

³² WG, p. 718 (trad. it. cit., III, p. 229 s.).

³³ *Essai sur les moeurs ...*, cit., p. 303.

³⁴ *Ibid.*, p. 184.

³⁵ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 215 (trad. it. cit., II, p. 173).

vigente, analoga anche in entità statali indipendenti, raccolte pertanto in un medesimo *Reich*. È il caso dei grandi imperi orientali, delle *poleis* greche, degli Stati moderni; l'eccezione è appunto Roma, l'unico caso dove *Reich* della storia del mondo e impero particolare storicamente esistente coincidono: Roma ha cancellato ogni pluralità, avvenimento senza eguali nella storia.

Ma se caduta dell'impero romano e fine del terzo regno della storia del mondo sono eventi concomitanti, segue che non si può disgiungere l'esame della rovina di Roma da quello della nascita del regno successivo; che non si può liquidare il cristianesimo come un fenomeno corrosivo, senza chiedersi cosa abbia rappresentato per il tempo a venire. La caduta dell'impero romano non è un evento affine ad altri, sia pure più grandioso e sconvolgente, non è semplicemente un fatto naturale, come mostra di credere Gibbon, ma è la caduta dell'impero per eccellenza, della civiltà capace di assorbire in sé anche fisicamente le civiltà precedenti, conquistando Grecia e Oriente. Ma se Roma ha fagocitato in sé i principi dei due regni passati, la sua rovina è l'avvenimento più grande dell'intera storia mondiale, perché essa coinvolge non solo Roma, ma anche Grecia e Oriente. È la fine del mondo antico e la nascita del moderno, il passaggio dal paganesimo al cristianesimo, il mistero di come un rivolgimento del genere sia stato possibile. Droysen lo riassume così:

Come sono lontani questi inizi dalla rappresentazione dell'unica umanità comprendente ogni popolo, dell'unico regno, ma non appartenente a questo mondo, — da quella rappresentazione la quale ottiene la sua espressione complessiva nell'apparizione del Salvatore! Ecco il punto al quale tende lo sviluppo del mondo antico, pagano, la sua storia va compresa proprio a partire da qui. Si tratta di scavalcare quelle separazioni, aprirsi un varco al di là di quelle determinazioni locali, naturali, acquistare al posto dello sviluppo nazionale quello personale e dunque universalmente umano. Il risultato più alto che l'antichità ha potuto raggiungere con le proprie forze è il tramonto del paganesimo³⁶.

Un esito reso possibile dall'Ellenismo per Droysen, dall'impero romano per Hegel; ma al di là delle differenze, autori come i due citati o come Ranke e Burckhardt sono accomunati dall'interrogazione circa non solo le cause, ma anche il significato della caduta di Roma e più in generale della fine del mondo antico.

³⁶ *Geschichte des Hellenismus*, hrsg. E. Bayer, Basel 1952-3 (sull'edizione del 1877-8; al terzo volume è premezza la prefazione del 1843 nota come *Theologie der Geschichte*), vol. III, p. 6.

CAPITOLO II

L'ECCEZIONALITÀ DELL' APPARIZIONE DI ROMA NELLA STORIA

1. - *Cosmopolitismo e cancellazione delle individualità nazionali*

Si cercherà ora di ripercorrere i principali temi affiorati dai testi hegeliani nel filosofo e negli altri autori sin qui considerati. Il primo è la perdita del carattere nazionale dei popoli confluiti nell'ecumene romana. Il rapporto fra Roma e le popolazioni sottomesse è definito da Montesquieu con una metafora: « Così Roma non era una monarchia o una repubblica in senso proprio, ma la testa di un corpo formato da tutti i popoli del mondo »¹. Gibbon contrappone la moderazione dei Romani verso i vinti al dispotismo asiatico, tanto penoso quanto incapace di assimilare le nazioni conquistate: « Invece l'obbedienza del mondo romano era uniforme, volontaria e costante. I popoli vinti, fusi in un grande popolo, deponavano la speranza, anzi addirittura il desiderio, di riacquistare la loro indipendenza, e appena consideravano la loro esistenza come distinta da quella di Roma »². Occorre precisare che Gibbon sta parlando dell'età degli Antonini: ribellioni come quelle degli Ebrei o dei Bagaudi in Gallia appaiono infatti difficilmente conciliabili con un simile quadro. Sono peraltro eccezioni, l'indirizzo di fondo è l'accettazione del potere romano, e in Occidente della stessa cultura latina. Il tratto negativo non è il soffocamento degli spiriti nazionali, quanto una sua conseguenza: la perdita delle virtù

¹ *Considérations ...*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 108 (trad. it. cit., p. 44).

² *The History of the Decline ...*, cit., p. 17 (trad. it. cit., p. 47).

guerresche, l'inettitudine militare dei sudditi di Roma, che li rendeva docili verso il potere centrale ma indifesi di fronte agli invasori. Sono i Romani stessi invece a risentire di tale riuscita fusione con i provinciali: Roma perde a poco a poco il primato spettante alla capitale, i suoi cittadini divengono sudditi come gli altri, i sentimenti romani si smarriscono, il livellamento è verso il basso³. Non manca il richiamo alla mescolanza dei culti, al *Pantheon* hegeliano: « Roma divenne a poco a poco il tempio comune dei suoi sudditi, concedendo la cittadinanza romana a tutti gli dèi dell'umanità »⁴. Evidente il parallelismo con la concessione della cittadinanza ai provinciali da parte di Caracalla (212 d. C.); ma il tema di fondo è la tolleranza religiosa dei Romani, celebrata dall'illuminismo settecentesco. La repressione dei druidi, gli ostacoli frapposti ai culti di Iside o Serapide, hanno solo spiegazione politica: si temeva che dietro la religione si celassero congiure contro lo Stato, così come accadde per le persecuzioni contro i Cristiani.

Diversa già la posizione di Herder, che nella diffusione di leggi, costumi, virtù e vizi romani per tutto il mondo allora noto scorge l'abbattimento della « barriera che divideva nazione da nazione, il primo passo sulla via della distruzione dei caratteri nazionali di ognuna »⁵. La tolleranza dei Romani appare solo uno stratagemma per lusingare la vanità di ogni popolo e facilitarne così l'assimilazione, gli dèi stranieri portati a Roma sono ormai solo fantocci, la trasformazione del mondo intero in un'unica città sarebbe stata cosa fatta, se l'impero non fosse provvidenzialmente crollato. Così per Momigliano è proprio con Herder che ha inizio il « dissidio tra il riconoscimento degli apporti di civiltà dovuti all'impero e la sua svalutazione come oppressore delle nazionalità »⁶.

La relazione herderiana fra Roma e i popoli soggetti affiora in Hegel nell'immagine del *Pantheon* ove i loro dèi sono raccolti così come le nazioni sono comprese nell'unico impero; la religione esprime l'essenza dello spirito particolare di un popolo, e il confluire di ogni culto nel comune sacrario delle religioni ammesse da Roma non appare dimostrazione di tolleranza, come in Gibbon e nell'immagine già da

³ *Ibid.*, p. 151 (*ibid.*, p. 341 s.).

⁴ *Ibid.*, p. 13 (*ibid.*, p. 38).

⁵ *Auch eine Philosophie ...*, in *Sämtliche Werke*, cit., V, p. 501 (trad. it. cit., p. 29).

⁶ *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, p. 146.

lui adottata della città come tempio comune ai suoi sudditi; appare invece segno di annessione, di indiscriminata appropriazione che spoglia quei culti dei loro caratteri. Non vi è ancora rispetto per l'individualità nazionale dei popoli, riconoscimento del loro diritto all'esistenza come Stati indipendenti, come nell'Europa moderna o, in altre condizioni, nel vincolo religioso dell'unione delfica in Grecia. I Romani invece « non rispettano i *sacra* degli altri popoli (così poco come i plebei quelli dei patrizi), ma come conquistatori in senso stretto saccheggiano i Palladii delle nazioni »⁷. Gli dèi altrui sono un bottino di guerra per i Romani, i quali ancora una volta svelano un tratto irreligioso della loro devozione: è solo un senso di opportunità a spingerli a non inimicarsi inutilmente potenze estranee, non il rispetto tollerante per la diversità altrui, dietro al quale semmai si nasconde l'indifferenza religiosa.

In tale religione della conformità a scopi lo scopo non è stato altro che lo Stato romano, così che esso è l'astratta potenza sopra gli altri spiriti del popolo. Nel *Pantheon* romano vengono raccolti gli dèi di tutti i popoli, ed essi si annientano reciprocamente proprio per il fatto di essere riuniti⁸.

Gli dèi nazionali muoiono, l'apparente tolleranza romana è letale per loro, tale è la morte della vita etica dal lato dei popoli sottomessi. Si può già anticipare: il sincretismo religioso romano è non meno nocivo alle religioni nazionali di quanto lo sia l'intolleranza più esclusiva del più rigido monoteismo verso ogni altra divinità.

Al contrario nella rankiana *Weltgeschichte* (1883-88) si giungerà a paventare la minaccia che tale inclusione indiscriminata di ogni culto nel *Pantheon* romano sradicasse qualsiasi germoglio di effettivo rinnovamento religioso, mettesse in pericolo il cristianesimo stesso, la religione del genere umano: « Il movimento della storia universale non poteva avere per fine che tutti i popoli avessero da pregare nei santuari dedicati alla città di Roma e ad Augusto; ne sarebbe dovuto derivare un asservimento spirituale e religioso ». Qui Ranke fa entrare in scena le nazioni germaniche, la cui resistenza ai Romani non solo evitò che l'impero disperdesse precocemente le sue forze, ma conservò intatti gli elementi popolari dell'Europa settentrionale, destinati a sviluppare « una forza interiore ». Al principio dell'interiorità e libertà germaniche si accompagna nei confini dell'impero il sorgere di « una religione che

⁷ Vorles. *Phil. Gesch.*, XII, p. 374 (trad. it. cit., III, p. 213).

⁸ Vorles. *Phil. Rel.*, XVII, p. 183 (trad. it. cit., II, p. 217).

comprendeva il genere umano come una totalità omogenea e rivendicava per esso una relazione immediata alla divinità e alle cose divine, senza essere piú messa al bando nell'ambito di un'intuizione locale »⁹. La concomitanza cronologica fra apparizione del cristianesimo, non piú relegato in un'unica nazione come il monoteismo ebraico, e opposizione dei Germani alla penetrazione romana al tempo di Augusto e Tiberio, appare un segno della vocazione dei popoli nordici alla nuova religione e dell'intollerabilità dell'asservimento universale sotto Roma.

La tendenza di Roma ad assimilare tutto quanto è straniero, non passivamente, ma rendendolo uniforme e romano, risalta anche in Bachofen, nello scritto apparso postumo *Die Grundgesetze der Völkerentwicklung und der Historiographie*, dove Roma è descritta trascinare fra le proprie mura intere nazioni, spogliarle della loro cultura indigena per restituirla poi sotto forme romane¹⁰. È ancora l'immagine dei Romani come predatori, il cosmopolitismo inteso come sacrificio delle peculiarità nazionali; solo che per Bachofen il pericolo corso non è l'inaridirsi dei cuori destinati ad accogliere il messaggio cristiano, ma l'incauta introduzione in Occidente del « *Pantheon* in prevalenza femminile, in prevalenza eterico » dei culti orientali (Iside, Cibele, *Magna Mater* ecc.)¹¹. L'assimilazione attiva rischia di trasformarsi in invasione subita, l'immagine del *Pantheon* non evoca piú un recinto pieno di dèi prigionieri ma una schiera di assalitori, dai connotati femminei, secondo l'opposizione cara a Bachofen tra principio occidentale maschile e principio orientale femminile.

Il tema di Montesquieu, Gibbon, Hegel, che la perdita dell'identità nazionale non sia solo dei popoli vinti, ma anche del vincitore, riemerge invece prepotentemente in Burckhardt e nella sua nozione di teocrazia (*Theokrasie* o *Göttermischung*), la confusione di dèi e culti, che « tolse al divino i connotati nazionali e lo rese universale, spezzò l'orgoglio dei Greci e dei Romani verso il loro antico culto indigeno »¹², aprendo cosí le porte al cristianesimo. Tre fattori congiurano per la

⁹ *Weltgeschichte*, vierte Ausgabe, München 1921, vol. III, p. 7.

¹⁰ *Die Grundgesetze ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, p. 415.

¹¹ *Die Sage ...*, *ibid.*, VI, p. 39.

¹² *Die Zeit Constantins des Großen*, in J. Burckhardt, *Gesamtausgabe*, hrsg. F. Stähelin u. a., Berlin u. Leipzig 1929 ss., vol. II, p. 204 (*L'età di Costantino il Grande*, trad. it. E. Dupré Theseider, Firenze 1957, p. 260).

fine del paganesimo classico: la teocrazia, il riconoscimento di divinità straniere per ragioni politiche, e infine

quel costante sentimento di angoscia e di timore che perseguita il pagano da quando non crede più nelle sue antiche divinità. Non si dice più ora che tutto è pieno di dèi, riprendendo la bella espressione dei secoli andati, ma il pensatore cerca ogni giorno nuovi simboli, e colui che non pensa è alla caccia ogni giorno di sempre nuovi feticci, tanto più accetti quanto più la loro origine sembra remota e misteriosa¹³.

Impossibile non sovvenirsi degli scritti giovanili di Hegel, dove l'uomo dell'età imperiale, decaduta la libertà politica, ridotto il diritto al solo diritto di proprietà, cessata la fiducia di sopravvivere nella repubblica, nella *polis*, e divenuto dunque spaventoso il pensiero della morte individuale, non può più trovare consolazione presso i suoi dèi:

Anch'essi infatti erano esseri singoli, imperfetti, incapaci di soddisfare a un'idea. Greci e Romani erano paghi di dèi dalla dotazione così povera, provvisti di debolezze umane, poiché quegli uomini avevano nel proprio petto la sede di quanto è eterno, indipendente. (...) Ma in questa condizione, senza credere in qualcosa di durevole, di assoluto, obbedendo a una volontà estranea, a una legislazione estranea, senza patria, in uno Stato del quale il cittadino sentiva soltanto l'oppressione, senza poter associare a esso gioia alcuna, con un culto degli dèi alle cerimonie e feste del quale non si poteva arrecare il senso di una letizia ormai fuggita dalla propria vita; (...) in tale condizione si presentò agli uomini una religione la quale o era già commisurata alle esigenze del tempo, sorta com'era in mezzo a un popolo di analoga corruzione e di analoga vuotezza e privazione, solo colorite diversamente, oppure dalla quale gli uomini potevano modellare quanto il loro bisogno reclamava, per poi aderirvi¹⁴.

La nuova religione adatta alla nuova umanità, della quale si aveva già un campione nel popolo ebraico, è naturalmente la cristiana. Si delinea la risposta al problema del tracollo del paganesimo (cfr. capitolo I, nota 1): la religione della città-stato muore con essa, l'impero mondiale richiede una religione universale; solo che qui Hegel stenta ancora a riconoscere l'apporto positivo del cristianesimo (cfr. capitolo I, nota 32) e dell'impero romano che lo rende possibile, la morte della vita etica non prepara ancora a una rinascita. Manca invece il termine *teocrazia*, sebbene l'idea del *Pantheon* si avvicini al concetto; lo si ri-

¹³ *Ibid.*, II, p. 125 (*ibid.*, p. 162).

¹⁴ *Die Positivität ...*, I, p. 207 s. (trad. it. cit., p. 315 s.).

trova in Droysen, uditore di Hegel a Berlino, per il quale tale mescolanza di culti è già il risultato dell'età ellenistica:

La stagione delle religioni locali e nazionali, vale a dire pagane, era passata, l'umanità finalmente in corso di unificazione era bisognosa di un'unica e universale religione, e ne era capace; la teocrazia stessa null'altro era che un tentativo di portare alla luce un'unità attraverso la mescolanza di tutti quei diversi sistemi religiosi; solo che per questa strada di fatto non la si sarebbe mai potuta raggiungere¹⁵.

Non la teocrazia, ma « il sentimento della finitezza e dell'impotenza, il bisogno di penitenza e di consolazione », la « sdivinizzazione del mondo e dei cuori », che produce smarrimento e sconforto, unirà il genere umano nella vera religione universale. Essa non è una riunione di culti, si basa invece sul farsi uomo di Dio, un'idea che tutto l'Ellenismo è impegnato a portare alla luce, già nella persona del suo fondatore: « In Alessandro si è compiuto l'antropomorfismo del paganesimo ellenico; un uomo è divenuto dio; suo, del dio, è il regno di questo mondo, in lui l'uomo è elevato sino al culmine supremo della finitezza, per opera sua l'umanità è abbassata a adorare colui che è uno dei mortali »¹⁶. È la conclusione del penultimo capitolo della *Geschichte Alexanders des Großen* (1833), conclusione rimasta inalterata nella successiva edizione del 1877, allorché il libro su Alessandro divenne a tutti gli effetti la prima parte di una complessiva *Geschichte des Hellenismus* che giunge alle soglie della caduta della Macedonia sotto il dominio romano. L'affinità con la descrizione hegeliana dell'età imperiale è peraltro evidente: alla *Entgötterung* (sottrazione del carattere divino) di mondo sensibile e animo umano in Droysen corrisponde il dolore per essere abbandonato da Dio (*das von Gott Verlassensein*) in Hegel (cfr. capitolo I, nota 5), alla *Verlorenheit* (smarrimento) nel primo la *Ratlosigkeit* (non saper più cosa fare) nel secondo. La formazione di un'unica umanità richiede un'unica religione universale: si è visto in Hegel il tema del *Pantheon* e nel testo giovanile citato si trova anche la confusione fra cittadini e non cittadini, liberi e schiavi. Le religioni pagane si fondavano su queste differenze fra i popoli, fra gli uomini: la loro mancanza toglie il terreno sul quale quelle poggiano. Come il tempo del paganesimo, così anche quello delle città-stato è trascorso:

¹⁵ *Gesch. Hell.*, cit., I, p. 444.

¹⁶ *Ibid.*, I, p. 444 s.

« L'età dei piccoli Stati è passata; sotto tutti i riguardi si mostrava che un simile frammentarsi e sbriciolarsi tipico della vita statale in miniatura sarebbe divenuto insostenibile di fronte alla nuova formazione di potere in divenire »¹⁷. Le nuove condizioni politiche e sociali richiedono costituzioni statali altrettanto radicalmente mutate. Così Droysen; come Hegel parteggia per Cesare contro Cicerone, così Droysen per Filippo contro Demostene¹⁸. La tendenza era alla formazione di una grande monarchia universale.

2. - Il culto dell'imperatore e la natura umana di Dio.

Il capo di una simile monarchia è un dio, un uomo divino, come Alessandro: Droysen dedica svariate pagine alla descrizione dei difficili rapporti fra i Macedoni, e in genere i Greci, e il sovrano che voleva essere ugualmente re per loro come per i barbari orientali. Il cosmopolitismo nasce dall'abbattimento della divisione fra Greci e barbari, intrapreso da Alessandro proprio mentre il suo maestro Aristotele cercava di ribadire le ragioni della differenza: « In tale monarchia non si doveva più parlare di vinti e di vincitori, essa doveva far scordare la distinzione di Greci e barbari »¹⁹. Gli onori divini resi al sovrano sono un aspetto della commistione in atto; ma Droysen aggiunge che essi non erano affatto estranei alla mente greca, dunque non dovevano suonare come una provocazione: « Il paganesimo ellenico era da lungo tempo abituato a vedere gli dèi come antropomorfi, e come suonano le parole dell'antico pensatore: gli dèi sarebbero uomini immortali, gli uomini dèi mortali. (...) Per la grecità di allora il pensiero di rendere onori divini a un uomo e divinizzarlo non era troppo lontano »²⁰. La spiegazione è curiosa: « Da lungo tempo i sofisti avevano insegnato che tutti gli esseri venerati come dèi sarebbero propriamente uomini divinizzati, buoni legislatori, eroi distinti in guerra. (...) E quanto più grandi le gesta di Alessandro! »²¹. Droysen parla di *Aufklärung* (proprio come Hegel a proposito della sofistica²²) e annovera fra i suoi

¹⁷ *Ibid.*, I, p. 422.

¹⁸ *Ibid.*, I, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, I, p. 267.

²⁰ *Ibid.*, I, p. 423.

²¹ *Ibid.*, I, p. 309 s.

²² *Vorles. Gesch. Phil.*, XVIII, p. 410 (trad. it. cit., II, p. 8).

esponenti Evemero con la sua *Storia sacra*, l'esempio piú celebre di una simile spiegazione dell'origine degli dèi²³. Fin qui nulla di strano: persino apologisti cristiani come Arnobio e Lattanzio ricorsero all'evemerismo per confutare i pagani. Senonché Droysen parla di grandezza di Evemero, non in vista di una celebrazione della superiorità del cristianesimo o addirittura di una difesa dell'ateismo, ma in vista della giustificazione della concessione di onori divini a un uomo riconosciuto tale. In simile prospettiva l'evemerismo non induce alla miscredenza, ma a una sorta di comprensione dell'unità della natura divina e umana: Alessandro è un inadeguato precursore di Cristo, inadeguato perché soltanto uomo, ma la sua non è pretesa, anzi è l'indizio di un bisogno diffuso nel mondo di allora. Che è tema genuinamente hegeliano, già rispetto ad Alessandro: non solo non deve destar stupore la sua elevazione a Dio da parte degli Orientali, ma « allo stesso modo la Grecia si spingeva all'idea di un dio divenuto uomo, non in forma di statue lontane, estranee, ma presente nel mondo senza dio (*gottlos*) »²⁴.

Ma per Hegel il problema si ripresenta con ben piú forza a Roma, dove l'imperatore e il suo culto possono considerarsi come il secondo tratto distintivo dell'ecumene imperiale negli autori esaminati. Del suo potere Montesquieu nota: « Non c'è autorità piú assoluta di quella del principe che succede alla repubblica: infatti si trova ad avere tutto il potere del popolo, che non aveva potuto porre limiti a se stesso »²⁵. Quanto agli onori divini, egli li collega all'allontanamento della residenza imperiale da Roma, al « soggiorno in Asia di molti imperatori e la loro eterna rivalità coi re di Persia »²⁶. Per lui il culto dell'imperatore è soltanto un tratto del dispotismo orientale al quale Roma si era da tempo avviata, si spiega solo con il servilismo dei cortigiani e la vanità di monarchi sensibili a ogni adulazione, non nasconde bisogni piú profondi. Giuliano, eletto a modello di imperatore virtuoso e filosofo, in polemica con la tradizione cristiana, dimostra che un simile culto non obbediva a necessità alcuna. Anche Gibbon ammira Giuliano

²³ *Gesch. Hell.*, cit., III, p. 17.

²⁴ *Vorles. Gesch. Phil.*, XIX, p. 139 (trad. it. cit., II, p. 283); Hegel (*ibid.*, XIX, p. 228 [*ibid.*, II, p. 373]) interpreta come un riferimento alla divinità di Alessandro anche l'equiparazione aristotelica (*Politica*, III, 8, 1) dei migliori per virtù e capacità politica a un dio fra gli uomini (*ὡςπερ θεός ἐν ἀνθρώποις*).

²⁵ *Considérations ...*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 150 (trad. it. cit., p. 92).

²⁶ *Ibid.*, p. 166 (*ibid.*, p. 108).

e gli dedica tre capitoli nei quali peraltro la simpatia per l'imperatore non impedisce allo storico di riconoscere l'elemento fanatico del tentativo di restaurazione del paganesimo, realizzabile solo a prezzo di guerre civili, e il carattere avventuroso della finale spedizione contro il regno dei Sassanidi. Sono soprattutto gli Antonini ad apparirgli esemplari, anche se la filosofica tristezza di Marco Aurelio presente l'inevitabilità della degenerazione di un governo così assoluto, peraltro già dimostrata possibile dai successori di Augusto: « Sotto il regno di questi mostri, la schiavitù dei Romani fu accompagnata da due circostanze particolari, l'una derivante dalla loro antica libertà, l'altra dalle loro vaste conquiste, che resero la loro condizione più misera di quella delle vittime della tirannia in qualsiasi altro tempo o paese »²⁷: l'educazione ai valori repubblicani l'una, l'impossibilità di sottrarsi all'arbitrio del despota con l'esilio l'altra; l'orbe conosciuto era infatti tutto nelle mani dei Romani, dunque del loro capo.

Ma Gibbon parla anche di *Monsters* e il tedesco *Ungeheur* ricorrente in passi hegeliani citati (cfr. parte II, capitolo III, nota 80 e § 357 dei *Lineamenti*) ha proprio valore di « mostro », nel senso anche dell'orco delle favole; Hegel adopera non tanto il sostantivo, quanto l'aggettivo dal quale il nome deriva: e *ungeheur* ha un significato più neutrale. Indica ciò che è gigantesco, straordinario, che desta meraviglia, ed è il contrario di *geheur*, che però è usato solo preceduto dalla negazione (dunque nel senso di *ungeheur*): *nicht geheur* equivale a *unheimlich*, non familiare, dunque misterioso, sospetto, pauroso. Il medio alto tedesco *gebiure*, dal quale *geheur*, indica proprio « tenero », « piacevole », perché familiare, caro, fidato, appartenente alla medesima cerchia di persone, ed è imparentato con *Heim*, *Heirat*. Dunque il carattere *ungeheur* degli imperatori romani non si riduce a valutazione morale, non indica semplicemente ferocia; altrimenti i buoni imperatori della tradizione sarebbero esclusi, mentre è il potere imperiale in quanto tale a spingersi fino allo smisurato (mostruoso) (§ 357). Per il solo fatto di ricoprire la sua carica l'imperatore è un essere eccezionale, che travalica la misura delle cose umane: sfrenato, incapace di pentimento, speranza, timore, senza pensieri, egli incarna il puro e semplice arbitrio, il desiderio, la passione, il capriccio di un attimo in tutta la loro accidentalità. Il suo unico rapporto agli altri

²⁷ *The History of the Decline ...*, cit., p. 32 (trad. it. cit., p. 79).

è quello di signoria senza limiti e servitù. Per quel che risulta agli uomini, sulla terra conosciuta non esiste volontà che si sottragga a quella dell'imperatore [osservazione appena incontrata in Gibbon: non c'è esilio che salvi dall'ira del tiranno]. Sotto il dominio di quest'unico essere però tutto è in ordine; infatti le cose sono in ordine comunque esse siano, e il dominio consiste proprio nell'armonia di tutto con l'uno. Il lato concreto dei caratteri degli imperatori è perciò stesso senza interesse, poiché non è dell'aspetto concreto che si tratta²⁸.

Vi sono stati imperatori buoni e cattivi, ma non è cambiato nulla, non si tratta di giudizi morali; di Marco Aurelio « si possono menzionare solo azioni private, l'impero romano non è divenuto migliore »²⁹. Ma un essere che vive esclusivamente nel presente puntuale del proprio libito soggettivo, ignaro di stati di coscienza rivolti al futuro o al passato, non appare più umano, semmai subumano, bestiale, o sovrumano, divino, ma sempre fuori della misura umana, dunque *ungeheur*: « Subentrò l'arbitrio senza ragione. Si mostrano queste smisurate (*ungeheur*) figure, dove singoli individui si considerano proprio come divinità; è la cosa più mostruosa (*das Ungebeuerste*) mai vista nella coscienza di sé, la coscienza di sé spinta in forme orientali; ma simili figure erano necessarie »³⁰. Si noti: solo le forme sono orientali, ma l'imperatore è già una coscienza di sé, ignota all'uomo orientale. Così Hegel può anche affermare che « gli imperatori nel loro potere si sono comportati affatto spontaneamente, senza circondarsi di splendore e potenza alla maniera orientale »³¹. Alcuni singoli caratteri si sono spinti a tanto, ma non è il carattere a contare; conta invece la necessità che il genere umano facesse esperienza di individui simili, di singole coscienze di sé

²⁸ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 382 s. (trad. it. cit., III, p. 225 s.); ancora su *ungeheur* merita di essere ricordata la definizione kantiana: « La grandezza che è contraria allo scopo (*magnitudo monstrosa*) è lo smisurato (*das Ungebeure*). Perciò gli scrittori che volevano mettere in risalto l'estesa grandezza dell'impero russo, non hanno colto nel segno dandogli l'appellativo di smisurato (*ungeheur*); infatti qui si trova un biasimo, come se si trattasse di un impero troppo grande per un unico dominatore » (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Gesammelte Schriften*, cit., VII, p. 243). È invece proprio il caso dell'impero romano in Hegel.

²⁹ *Vorles. Gesch. Phil.*, XIX, p. 35 (trad. it. cit., II, p. 178). È lo stesso avviso di Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, in *Oeuvres*, édition 1847-49 par A. Condorcet O' Connor, Stuttgart-Bad Cannstadt 1968, vol. VI, p. 97 (*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, trad. it. M. Minerbi, Torino 1969, p. 67).

³⁰ Hegel/*Wannenmann 1817-18*, p. 262 s.

³¹ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 381 (trad. it. cit., III, p. 224).

umane, terrene, le quali valgono come divine, lo vogliano o no. È il culto dell'imperatore, « un essere unico, questo dio reale, presente »³², « la realtà dei sofisti greci — l'uomo è la misura di tutte le cose — l'uomo inteso secondo la sua volontà immediata di questi desideri, interessi, scopi, sentimenti ecc. »³³. L'accento ai sofisti richiama immediatamente Droysen (cfr. nota 21); resta che l'uomo nella sua finitezza è dio; ma in tal caso, qui risiede il limite di tale concezione, solo un unico uomo può esserlo, a prezzo dell'abiezione di ogni altro³⁴.

Per Hegel il culto dell'imperatore è religione a tutti gli effetti, ma deriva dal declino dell'antica religione e dalla diversità di partenza fra religione greca e romana. Non solo in quanto religione politica (cfr. parte II, capitolo III, nota 87), ma anche per la sua caratteristica devozione per le potenze astratte (*Fides, Pax, Fortuna*) la religione romana doveva accogliere il culto di un potere così assoluto, disumano, indifferente allo stesso individuo che lo esercita (si rammenti il rapporto fra smisuratezza dell'impero e immodestia, irreligiosità dell'innalzamento di una realtà pur sempre finita, la propria, a universale; cfr. parte II, capitolo III, nota 80). La pretesa di godere onori divini, espressa nei fatti se anche non sempre nelle intenzioni, è giustificata da parte degli imperatori, individui senza eguali nella storia, proprio come la convinzione dei Romani di essere destinati alla loro grandezza, di aver realizzato un'opera senza precedenti e perciò definitiva. Non è megalomania, ma vi è pur sempre qualcosa di blasfemo,

³² RP, p. 485 (trad. it. cit., II, p. 215); *wirklicher Gott*, dio reale, l'imperatore romano è già per la *Fenomenologia*: « Questo signore del mondo è la smisurata (*ungeheur*) coscienza di sé, la quale si sa come il dio reale; ma in quanto egli è solo il Sé formale, incapace di tenere a freno le potenze effettuali, il suo movimento e il suo godimento di sé è la dissolutezza altrettanto smisurata (*ungeheur*) » (*Phänomenologie des Geistes*, III, p. 358, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, Firenze 1960, vol. II, p. 40).

³³ *Ibid.*, p. 483 (*ibid.*, II, p. 214).

³⁴ Momigliano nota che tradizionalmente si inclina o a reputare il culto imperiale conforme ai canoni della religione pagana, o a confinarlo in una sfera para-religiosa; dunque a negare o la sua novità o la sua genuina religiosità. Lo fa risalire all'età di Filippo e Alessandro e si chiede come potessero Greci e Romani, in tempi culturalmente evoluti, ammettere la monarchia divina, e come si conciliassero in Roma magistratura e divinità imperiali (*Come gli imperatori romani divennero dèi*, p. 90 s.). Rileva anche come soprattutto la lontananza o l'assenza dell'imperatore ne favorissero il culto, culminante nell'attesa del suo *adventus*, quand'egli si muoveva da Roma (*ibid.*, p. 100). Evidente l'analogia dell'impostazione hegeliana.

irreligioso nella sacralità di Roma e del suo Augusto: si tratta di un impero che mira a essere un intero mondo, l'orbe noto all'umanità di allora, e di un uomo che aspira a essere un dio. È il carattere *ungeheur* dell'uno e dell'altro, un impero equivalente a un intero regno della storia del mondo, e un uomo disumano, ora bestiale ora divino. Tale irreligiosità è tipica di Roma e della sua *religio* (*Reich des Unglaubens*), del porre gli scopi umani finiti sopra ogni altra cosa; appare quasi una sorta di ὄβρις che i Romani pagano con la loro infelicità e con il crollo dell'impero sotto il peso della propria smisurata grandezza:

Ecco l'infinita importanza e necessità della religione romana. Ma la cosa suprema concepita in maniera finita è la cosa piú cattiva. Quanto piú profondo lo spirito, tanto piú smisurato (*ungebeurer*) il suo errore. La superficialità, quando si sbaglia, commette un errore altrettanto superficiale, debole. Soltanto quanto è in sé profondo può altrettanto essere quanto vi è di piú malvagio, di peggio³⁵.

Riflessione sulla divinità degli imperatori romani si ritrova anche in Ranke, già a partire da Cesare, dalle sue vittorie e dal suo potere dove « si vedeva già qualcosa di sovrumano ». Era certamente adulazione, importata dall'Egitto e dalle dinastie macedoni, ma non solo: « Nel vincitore, dal quale dipendeva tutto, si riconosceva qualcosa che rasenta la divinità, si spinge oltre i confini di quanto è umano, e a essa ci si subordinava »³⁶. Ranke pone l'accento sull'importanza della vittoria ai fini del conferimento di onori divini all'imperatore; di fatto si creò un circolo vizioso nella mente romana, per il quale l'imperatore era divino per le sue vittorie, ma al tempo stesso il riconoscimento di tale divinità era necessaria garanzia delle vittorie future. Nel culto imperiale Ranke non scorge, come Montesquieu (cfr. nota 26), una forma di dispotismo orientale, ma la necessaria premessa al declino del paganesimo politeista. La sua iniziale vittoria sul monoteismo aveva per simbolo « quel Prometeo vinto e incatenato sul Caucaso » per aver servito l'umanità. Essa

da allora fu soggetta agli dèi dell'Olimpo. Da molti secoli le rappresentazioni politeistiche avevano dominato il mondo; adesso però, nel conflitto degli dèi nazionali, quelli dei restanti popoli con i romani e questi stessi fra loro, erano divenute insostenibili. L'estremo di tali rappresentazioni, la divinità del Cesare romano parve portare a compimento il sistema, ma invece contribuì piú di tutto a

³⁵ *RP*, p. 483 (trad. it. cit., II, p. 214).

³⁶ *Weltgeschichte*, cit., II, p. 370 s.

distruggerlo. Infatti, se ci è lecito esprimersi così, Prometeo doveva essere sciolto dalla sua rupe e l'umanità richiamata nella sua esistenza originaria. Essa entrò in una congiunzione immediata con il divino, ma non con le antiche forze naturali, bensì con la divinità pensata come onnipotente sopra di esse, e tale congiunzione appare prima di tutto nella fede cristiana³⁷.

Emergono l'idea di una condizione decaduta del genere umano, l'analogia fra Prometeo incatenato e Cristo crocifisso, l'attenzione del titano per i bisogni umani, che ricorda la religione romana hegelianamente intesa come religione dei bisogni e degli scopi finiti dell'uomo (cfr. parte II, capitolo III, nota 89). Ma soprattutto Ranke sembra pensare che l'unicità dell'uomo-dio regale sia in contraddizione con la pluralità degli dèi pagani, dei quali esso non fa parte, e rimandi alla necessità per l'impero mondiale unitario di una religione monoteistica universale. In Ranke come in Hegel e in Droysen si insiste sulla congiunzione delle due nature, divina e umana, nell'imperatore romano (o ellenistico), quale preparazione alla rivelazione cristiana, sebbene aberrante. La risposta all'interrogativo circa le ragioni di un simile culto in un'età culturalmente tutt'altro che sprovvista, risiede ai loro occhi proprio in tale relazione.

³⁷ *Ibid.*, III, p. 90 s.

CAPITOLO III

IL POPOLO EBRAICO FRA ROMANITÀ E CRISTIANESIMO

1. - *Hegel: il quinto popolo della storia del mondo.*

Ma la nuova religione universale è sorta dal ceppo di un monoteismo locale dai marcati caratteri nazionali; come si spiega un'origine siffatta? O in altri termini: che ruolo rivestono i rapporti fra Ebrei e Romani nel quadro della storia imperiale e della diffusione del cristianesimo? Per Gibbon i Cristiani ereditano dagli Ebrei l'inflessibile zelo religioso, ma spogliato del carattere nazionale esclusivo: mirano a convertire i pagani. I popoli dell'impero si comunicavano le rispettive fedi, mentre « un solo popolo ricusava di unirsi a questo comune rapporto tra gli uomini, gli Ebrei ». Caparbia ostinazione, usanze insocietevoli, gelosi pregiudizi li separano dai conquistatori e dagli altri sudditi, di cui aborriscono i simboli pagani, al punto da farli apparire « una specie differente d'uomini, i quali mostravano audacemente o appena dissimulavano il loro odio implacabile verso il resto del genere umano »¹. Gli Ebrei rifiutano di condurre il loro Dio nel *Panttheon* romano; ma la loro opposizione non è solo passiva: alla tolleranza religiosa dei Romani rispondono con l'avversione verso ogni manifestazione del paganesimo dei conquistatori. Il rifiuto di rendere onori divini all'imperatore, esasperato dalla pretesa di Caligola di far collocare la propria effigie nel Tempio, è simbolo della volontà di non mescolarsi agli altri popoli pur convivendo nel medesimo Stato; è prova ulteriore dell'*odium generis humani* rimproverato agli Ebrei da Tacito

¹ *The History of the Decline ...*, cit., p. 177 (trad. it. cit., p. 399).

(*Annali*, XV, 44). Nemmeno la distruzione del tempio di Gerusalemme valse a togliere all'ebraismo il suo carattere nazionale, locale, anche se in essa « fu travolta la parte piú considerevole della religione giudaica »². Gibbon segnala l'assurdità per i pagani di un simile santuario vuoto, senza raffigurazioni del dio, come apparve a Pompeo il giorno del suo ingresso nel Tempio.

La distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani nel 70 d. C. sradica il culto ebraico dal suo fondamento locale, il Tempio, ma non ne muta il carattere esclusivo: è un'altra prova del contrasto insanabile fra Ebrei e Romani, tra fanatismo e tolleranza. È un'opposizione valida anche per Voltaire, il quale però istituisce un ulteriore curioso collegamento fra i due popoli: i Romani da modeste origini sono divenuti i padroni del mondo, gli Ebrei, entusiasti e feroci come si conviene a un popolo di conquistatori, protetti da Dio, sono rimasti confinati a un angolo di terra e infine ridotti in schiavitù. « Non è chiaro (umanamente parlando, e non considerando che le cause seconde) che se gli Ebrei, i quali speravano di conquistare il mondo, furono quasi sempre asserviti, fu per colpa loro? E se i Romani dominarono, lo meritano per il loro coraggio e la loro prudenza? »³. A differenza di Gibbon, il quale scorge semmai qualche affinità fra Ebrei e Greci per il comune particolarismo, Voltaire individua un tratto comune a Romani ed Ebrei: la ricerca di un dominio esclusivo sui popoli. Ma subito balza agli occhi la diversità: i primi hanno davvero le virtù necessarie allo scopo, non sono debitori della fortuna; i secondi sono incapaci anche solo di muovere il primo passo, la loro impotenza non è frutto di malasorte o maledizione divina (si rimane sul piano delle cause seconde, l'unico significativo per Voltaire), ma di inettitudine che li riduce a servi, capaci solo nella religione di dar voce alle proprie pretese di egemonia. Il paragone finisce col risultare irriverente per il merito romano. Eppure, osserva Herder, proprio dal seno di questa nazione asservita, « in una terra dalla quale non si sarebbe certo potuto sperare il rinnovamento del mondo occidentale (...), poco prima della rovina totale di un popolo del tutto oscuro »⁴, doveva nascere la nuova religione, il piú straordinario avvenimento dell'universo. Mentre per

² *Ibid.*, p. 178 (*ibid.*, p. 402).

³ *Essai sur les mœurs ...*, cit., p. 183.

⁴ *Auch eine Philosophie ...*, in *Sämtliche Werke*, cit., V, p. 517 s. (trad. it. cit., p. 49).

Gibbon e Voltaire la miseria degli Ebrei tanto piú fa da contraltare alla potenza dei Romani, quanto piú i primi sono orgogliosi e isolati, per Herder l'opposizione è con l'avvenire radioso del cristianesimo, che l'Inglese e il Francese avvicinano invece all'ebraismo per gli inizi stentati e il settarismo.

Si giunge cosí alle soglie dell'impostazione hegeliana del problema:

Da tale perdita di se stesso e del suo mondo e dal dolore infinito per essa, come popolo del quale era tenuto pronto quello israelitico, lo spirito respinto in sé nell'estremo della sua assoluta negatività, nel punto di volta che è in sé e per sé, comprende l'infinita positività di questo suo interno, il principio dell'unità della natura divina e umana.

Cosí il § 358 dei *Lineamenti*: contiene l'annuncio del cristianesimo, passando per il popolo israelitico come popolo del dolore del mondo, dell'infelicità universale diffusa per tutto l'orbe romano. Già gli scritti giovanili (cfr. capitolo II, nota 14) rivelano la natura del passaggio: la religione universale è nata nel seno di un popolo particolare, poiché tale popolo nella sua condizione asservita e dispersa rappresenta al piú alto grado lo stato dell'intera umanità romana sotto l'impero. Non mancano qui echi di Gibbon, dalla meraviglia di Pompeo alla vista del Tempio vuoto, dove « aveva sperato di conoscere la radice dello spirito nazionale, perfino l'anima di questo popolo eletto »⁵, fino alla cessazione di ogni valore delle punizioni previste dai rabbini, una volta distrutto il Tempio⁶ (Hegel parafrasa Mendelssohn⁷, ma anche l'influsso di Gibbon è evidente; cfr. nota 2). Il primo episodio rivela l'iniziale estraneità di Romani (e Greci) ed Ebrei, il secondo sembra significare il passaggio del cristianesimo dall'ambito nazionale ebraico al teatro universale del mondo romano, secondo un *topos* del resto non estraneo ad autori cristiani quali Origene o Eusebio. Per il giovane Hegel Cristo per primo ha individuato e deprecato nella separazione dalle altre nazioni il male degli Ebrei, compreso che il bisogno dell'epoca era di una « religione del mondo piú ancora che del suo popolo »⁸, spiritualmente asservito. Si ritrova anche il tema voltairiano

⁵ *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, I, p. 284 (*Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 361).

⁶ TJS, p. 356 (trad. it. cit., p. 504).

⁷ *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1971 ss., vol. VIII, p. 195.

⁸ *Die Positivität ...*, I, p. 227 (trad. it. cit., p. 230); piú tardi Hegel troverà

della vana disposizione degli Ebrei al dominio, ma in forma di approfondimento psicologico del personaggio di Abramo, soggiogato dal suo ideale ma incapace di « realizzare l'unica relazione possibile nei confronti del mondo finito a lui contrapposto, la relazione di dominio »⁹. E l'attesa messianica del redentore è messa in rapporto alle circostanze politiche: è una consolazione per l'asservimento sotto nazioni straniere, manca quando lo Stato ebraico si mantiene indipendente o quando il popolo, deluso da Cristo e di nuovo infiammato dall'orgoglio nazionale, « gettò via le sue pigre speranze messianiche, prese le armi, e dopo aver fatto tutto quanto è nelle possibilità del coraggio più entusiasta, dopo aver patito la più orribile delle umane sventure, seppellì sé e il suo Stato sotto le rovine della sua città »¹⁰. Mai Greci e Romani si opposero al nemico fino al totale annientamento della città, come invece Gerusalemme (al pari di Sagunto e Cartagine).

Ecco le dimensioni del disastro degli Ebrei e della loro infelicità nella diaspora; solo poche pagine dopo si intuisce però che si tratta di un fenomeno di ben più vasta portata:

Così il dispotismo dei principi romani aveva scacciato lo spirito dell'uomo dalla faccia della terra, il rapimento della sua libertà aveva costretto l'uomo a porre in salvo nella divinità quanto vi è in lui di eterno, di assoluto. La miseria diffusa da quel dispotismo lo aveva costretto ad attendere e a cercare la felicità in cielo¹¹.

La distruzione di Gerusalemme è dunque molto più che la prova offerta agli apologisti cristiani circa la superiorità della loro causa rispetto a quella ebraica, e perfino circa il carattere strumentale del dominio romano nei piani della provvidenza: come gli Ebrei sono cacciati dalla loro città in rovine, così il valore dell'uomo è bandito dalla terra nel mondo romano sovrastato dal despota. Ed è proprio tale capacità del popolo ebraico di incarnare l'esperienza della morte della vita etica, a renderlo rappresentativo di un momento della storia del mondo e a giustificare l'apparizione del cristianesimo in Palestina.

Nel pensiero hegeliano maturo è soprattutto questo il significato

nella filosofia cabalistica dei primi secoli cristiani il primo tentativo degli Ebrei di uscire dall'isolamento nazionale e dalla vana presunzione (*Vorles. Gesch. Phil.*, XIX, p. 427, trad. it. cit., III, 1, p. 23).

⁹ *Der Geist des Christentums ...*, I, p. 279 (trad. it. cit., p. 357).

¹⁰ *Die Positivität ...*, I, p. 208 s. (trad. it. cit., p. 317).

¹¹ *Ibid.*, I, p. 211 (*ibid.*, p. 320).

storico degli Ebrei; nel corso di lezioni del 1818-19 il luogo corrispondente al § 358 dei *Lineamenti* presenta il dolore infinito del mondo romano, « come popolo del quale lo spirito del mondo ha conservato il regno israelitico, (...) il popolo israelitico luogo di nascita di questo principio cristiano »¹². Per il popolo ebraico si giunge a usare il termine *Reich*, che lo equipara agli altri regni della storia mondiale: orientale, greco, romano e germanico; un regno affatto particolare, di sconfitta e dolore, frutto della vana opposizione alla potenza romana, eppure solidale con essa. « Tutte le viventi individualità dei popoli si annientano — tutti gli spiriti del popolo in un *Pantheon* — riduzione all'astratta unità del Dio ebraico »¹³; così una nota hegeliana per le lezioni, a sintesi della segreta affinità fra Giudea e Roma imperiale. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* il dominio romano appare come una dura ma indispensabile disciplina imposta al mondo, e gli Ebrei come gli uomini capaci non di subire solamente, ma di far propria, anzi aver già fatto propria (il loro essere tenuti pronti, il tema della loro elezione), tale disciplina. Ciò che per gli altri è solo « un cieco destino al quale abbandonarsi in sorda sofferenza », l'esperienza della nullità della propria persona (che fa parte della cultura stessa per Hegel), presso gli Ebrei non è imposto dall'esterno, da Roma, ma « l'interno stesso dell'uomo perviene al dolore e alla nostalgia », a sapere che l'infelicità è intrinseca alla natura umana.

Una simile determinazione della disciplina in se stessi, del dolore per la propria nullità, per la propria miseria, l'anelito ad andare oltre tale condizione interiore, è da cercare altrove che nel mondo romano vero e proprio; essa dà al popolo ebraico il suo significato e la sua importanza per la storia del mondo¹⁴.

Roma trasforma i membri di una città o di un popolo in persone, le nazioni in genere umano; per riuscirvi deve strapparli ai rapporti etici dati da sempre, svezzarli dolorosamente, svolgere opera di educazione dell'umanità. Ma fin che il dolore è dolore per un giogo estraneo, la disciplina è ottusa, solo negativa; occorre che il dolore

¹² Hegel/Homeyer 1818/19 (Ilting I), p. 349.

¹³ Hegels Vorlesungsnotizen 1818-19 (Ilting I), p. 211.

¹⁴ Vorles. Phil. Gesch., XII, p. 388 (trad. it. cit., III, p. 240); la disciplina (*Zucht*) romana riapparirà come filosofia scolastica imposta alla formazione culturale dei popoli germanici (Vorles. Gesch. Phil., XIX, p. 540 e XX, p. 49, trad. it. cit., III, 1, pp. 149 e 238). Ma *Welterziehrin*, educatrice del mondo, Roma è già per Herder, *Ideen ...*, in *Sämtliche Werke*, cit., XIV, p. 174).

sia sentito come prodotto da se stessi perché sia fecondo e la disciplina dia forma realmente a qualcosa di nuovo. Il popolo ebraico, con il sentimento di un'originaria caduta, acuito dalla perdita della terra concessagli come promessa di riscatto e dalla dispersione (« come polvere al vento ») lontano da Gerusalemme distrutta, accoglie in sé tale dolore come il suo. « Già i re siriaci l'avevano oppresso, ma solo i Romani hanno negato la sua individualità »¹⁵. Così in un altro passo dove si parla della disciplina dell'impero romano; solo che gli Ebrei non se la sono lasciata imporre semplicemente dall'esterno, ma se la sono infitta da se stessi: qui risiede la loro piú profonda ribellione a Roma. « Del popolo ebraico si può dire che, proprio perché sta immediatamente davanti alle porte della salvezza, è ed è stato il piú abietto; (...) lo spirito è tanto piú grande, quanto piú grande è l'antitesi da cui ritorna in sé »¹⁶ (analogamente per i Romani; cfr. capitolo II, nota 35).

È la premessa del cristianesimo; così anche per Boeckh esso si forma « in un piccolo, disprezzato e asservito popolo dell'Oriente », sia pure con influssi di speculazione greca, e strapperà i popoli alla radice della vita naturale: « La signoria romana sul mondo aveva preparato il terreno alla religione mondiale »¹⁷. Boeckh aggiunge che la stessa nuova religione risente della corruzione cui è avviata la cultura pagana e la promuove. A Roma spetta il compito consueto di favorire la diffusione del cristianesimo lungo le strade dell'impero, manca una relazione diretta fra principio ebraico e romano, perché lo sradicamento dall'eticità naturale è ascritto alla religione nascente, non allo Stato mondiale, come invece in Hegel.

2. - *Ebraismo e paganesimo in Droysen, Ranke, Mommsen e Bachofen.*

Bisogna notare che per Hegel è del tutto secondaria la successiva esclusione degli Ebrei dal cristianesimo; il loro compito non è infatti l'alleanza con Dio, dal cui fallimento discende il misconoscimento del redentore, ma è l'incarnazione del dolore universale, patito per la rovina della loro missione puramente nazionale, locale, e promotore invece della riconciliazione cristiana nata proprio in mezzo a loro. La

¹⁵ *Ibid.*, XII, p. 390 (*ibid.*, III, p. 243).

¹⁶ *Phänom. Geistes*, III, p. 257 (trad. it. cit., I, p. 285).

¹⁷ *Encyklopädie ...*, cit., p. 299.

stessa distruzione del Tempio, pur posteriore alla morte di Cristo, è ancora preparatoria alla diffusione del cristianesimo, esclude la scelta di una predicazione solo regionale. Diversamente ad esempio da Friedrich Schlegel, che, sebbene pieno di simpatia per l'escatologia ebraica e prodigo di raccomandazioni ai Cristiani sul trattamento mite da riservare agli Ebrei, paragona il popolo ebreo a un geroglifico incompreso, un simbolo rimasto senza efficacia e utilità: « Cosa era più naturale che ora l'immagine la quale aveva mancato al suo scopo, fosse spezzata, il tempio distrutto, la città stessa schiacciata e sfracellata dal braccio della giustizia divina? »¹⁸. Lo schema è quello della punizione per il mancato riconoscimento di Cristo, inflitta tramite i Romani; il dolore degli Ebrei è conseguenza, non premessa, del cristianesimo.

Analoga funzione di preparazione del principio nuovo, nel riconoscimento della peculiare evoluzione del pensiero ebraico in età ellenistica, viene attribuita al popolo israelitico da Droysen. L'Ellenismo è stagione di grandi fermenti religiosi: dall'induismo si distacca la dottrina buddista, quella di Zoroastro si evolve nel parsismo, Roma diverrà ricettacolo dei più svariati culti orientali; ma soprattutto « dal seno dell'antica dottrina di Jehova, nel repentino conflitto con i potentati ellenistici, si elaborano con sempre maggior forza di penetrazione e risonanza le idee messianiche ». Praticamente al termine della *Geschichte des Hellenismus* Droysen introduce il monoteismo ebraico nel mezzo delle altre religioni, l'unico da tempo memorabile ad affermare la centralità di Dio nella coscienza umana. Ma proprio per il suo isolamento esclusivo non si poteva parlarne prima; solo quando anche il popolo eletto viene a poco a poco assimilato nell'ecumene ellenistica, quando le interpretazioni dei testi sacri iniziano a risentire di influssi greci e lo stesso rigore monoteistico si tempera, mentre i culti pagani volgono sempre più verso un'unica divinità, è possibile considerare in via di risoluzione l'ultima e più profonda antitesi che all'Ellenismo spettava sciogliere: quella appunto di Ebrei e pagani:

Ebrei e pagani, i popoli di tutto il mondo, dovevano essere spezzati nella loro forza etnica ed esauriti a morte; infine, come promettevano i profeti, come avevano presagito i saggi e gridato sempre più a gran voce le sibille, bocca dei popoli, questi dovevano trovare consolazione e quiete, e al posto della patria perduta quaggiù un'altra superiore, spirituale, quella nel regno di Dio¹⁹.

¹⁸ *Philosophie der Geschichte*, in *Kritische Ausgabe*, cit., IX, p. 236.

¹⁹ *Gesch. Hell.*, cit., III, p. 424.

È l'annuncio del cristianesimo, il vero sbocco dell'Ellenismo; emerge anche il tema hegeliano della morte della vita etica, ma le individualità nazionali sono estinte già prima della conquista romana, che amplierà solo i confini occidentali della nuova realtà politica e sociale seguita alla spedizione di Alessandro. Le antitesi del mondo antico oramai al tramonto, Greci e barbari, Ebrei e pagani, sono risolte, mentre per Hegel è proprio l'acuirsi dell'antitesi costitutiva del principio romano a preparare il cristianesimo. Nondimeno anche in Droysen è un panorama di infelicità e desolazione lo scenario della nuova religione, perché quelle antitesi formavano l'identità dei popoli. Egli accenna anche a profeti, saggi, sibille, annunciatori di speranza: i libri dei profeti, i salmi di Salomone, i libri sibillini di matrice giudaica, la stessa speculazione filosofica alessandrina, sono certo presenti alla sua attenzione.

Il conflitto fra Ebrei e monarchia seleucide, cui allude Droysen, e poi monarchia romana, è centrale per Ranke; mentre Droysen vede in Alessandro e nella sua monarchia universale l'affermazione di un monoteismo ancora latente, al quale la cultura ellenistica tende, Ranke inclina a immaginare un'altalenanza delle sorti rispettive di politeismo e monoteismo, ove l'impresa di Alessandro innalza il primo a spese del secondo: il politeismo greco abbatte il culto persiano della luce. « Il barlume monoteistico diffuso nel mondo dal dominio dei Persiani fu cancellato dappertutto. Ora invece a professare il monoteismo erano principalmente gli Ebrei »²⁰. Qui si inseriscono le vicende dei Maccabei, la minaccia recata da Antioco IV Epifane alla futura missione universale di Gerusalemme; ma sono proprio i Romani a sventare involontariamente il pericolo, approfittando delle divisioni interne alla dinastia seleucide e prendendo sotto la loro protezione gli Ebrei. Ranke oppone il rispetto romano per la *fides*, la fedeltà ai patti del senato, alla doppiezza dei regni orientali confinanti²¹, e osserva che « rientra nelle azioni di maggior importanza storica universale compiute dai Romani, l'aver difeso dall'annientamento il culto di Jehova al tempo dei Maccabei »²²; ma il carattere nazionale del monoteismo ebraico doveva renderlo inaccettabile ai vincitori: « La religione delle armi, che

²⁰ *Weltgeschichte*, cit., II, p. 288.

²¹ *Ibid.*, II, p. 295; è da intendersi il riferimento a *Maccabei*, I, 8.

²² *Ibid.*, III, p. 80.

dominavano il mondo, e quella ebraica, che contava sull'indipendenza locale, almeno al modo come essa veniva professata allora, tendevano a opporsi l'un l'altra »²³.

Gli Ebrei sognano solo un re che li liberi da Roma; alle soglie della nascita di Cristo il monoteismo ebraico, con la propria commistione di elementi religiosi e politici, si rivela inadatto a divenire religione dell'impero. L'umanità non aveva bisogno del messianismo così come inteso dagli Ebrei, che avrebbe solo prodotto la degenerazione della religione in signoria politica²⁴. Cristo invece stabilisce la distinzione fra Dio e Cesare, Chiesa e impero, regno terreno e celeste; l'incomprensione di tale diversità, affatto chiara invece al sinedrio, spinse l'amministrazione romana a mettere a morte il Messia, realizzando una temporanea alleanza fra le cause ebraica e romana. Ma è questione di poco tempo: quando Paolo corre il medesimo pericolo occorso a Cristo, sarà proprio la cittadinanza romana a salvarlo: « Le leggi della repubblica romana, come erano state conquistate dai plebei, vennero in aiuto della religione nascente »²⁵, che, senza Paolo, non si sarebbe mai liberata dalla particolarità nazionale. Roma appare alleata involontaria del cristianesimo contro l'ebraismo; l'aiuto dato a suo tempo a quest'ultimo contro i Seleucidi rientrava già nel piano provvidenziale rivolto all'affermazione della nuova religione, della quale Roma è una sorta di inconsapevole levatrice: « Le idee cristiane giammai avrebbero potuto esser perseguite e diffuse senza la signoria di Roma sul mondo ». Più che alla formazione di uno Stato cosmopolitico favorevole alla propagazione delle idee Ranke pensa qui alla minaccia costituita dai siriaci, strenui difensori del politeismo, da immaginarsi ostili al cristianesimo come a suo tempo all'ebraismo; i Romani invece « venivano toccati poco dalle contese religiose dei popoli sottomessi », essenziali ai fini del dominio²⁶. Sono argomenti consueti: Roma prepara il terreno all'avvento del cristianesimo, la tolleranza religiosa di chi pratica solo la religione delle armi e della vittoria favorisce le nuove sette. La causa romana appare disgiunta da quella del paganesimo, lasciata ai monarchi ellenistici; in realtà il cristianesimo è esiziale anche per Roma, in quanto il principio della separazione di Cesare e Dio

²³ *Ibid.*, III, p. 84.

²⁴ *Ibid.*, III, p. 89.

²⁵ *Ibid.*, III, p. 100.

²⁶ *Ibid.*, III, p. 94.

è estraneo a tutto il mondo antico, piú che mai « alla divinità rivendicata dall'*imperium* romano »²⁷. Il culto dell'imperatore e di Roma, piú in generale la venerazione romana per l'autorità politica, infine le rappresentazioni religiose greco-romane nel loro complesso, inseparabili da circostanze politiche, avrebbero dovuto essere abbandonati. Dunque il contrasto fra Ebrei e Romani sfuma in Ranke all'apparire del contenzioso ancora piú grave degli uni e degli altri con la nuova religione, pur nella diversità delle poste in gioco.

È invece Mommsen a dedicare nel quinto volume della sua *Römische Geschichte* (1884), sulle province romane da Cesare a Diocleziano, un vasto capitolo alla situazione in Giudea. La sua analisi delle correnti religiose locali lo induce a operare una partizione tra una prima fase ecumenica e missionaria e una seconda a sfondo politico e nazionale, esclusiva e fanatica, dai forti connotati messianici. Nel mezzo l'avvento del potere romano, il quale lasciava spazio solo all'alternativa se attendere da Dio l'edificazione del regno promesso o se provvedervi con le proprie mani tramite la ribellione contro l'occupante. L'una e l'altra scelta implicavano l'esecrazione di Roma, come nell'*Apocalisse* di Giovanni, « per il quale principalmente per il culto dell'imperatore e per l'impero Roma è la prostituta Babilonia e il comune nemico dell'umanità ». Mommsen vi si sofferma come sulla « classica manifestazione del sentimento nazionale ebraico e dell'odio per i Romani »; non vi è dubbio che in questo scritto si esprime un cristianesimo inteso ancora come setta ebraica e che sullo sfondo si trova l'avvenuta distruzione della Gerusalemme terrena, da cui l'attesa per una sua restaurazione ideale. Le scene dipinte dall'immaginazione dell'autore tradiscono l'ispirazione antiromana: le sette teste del drago su cui è assisa la donna chiamata Babilonia, in realtà Roma, sono altrettanti imperatori romani, l'immagine dell'Antimessia si richiama a Nerone, la colpa connessa all'apparizione della bestia del mare insieme a quella della terra sono soprattutto gli onori divini tributati dai pagani alla bestia del mare, ovvero « il governo provinciale romano come tale e in particolare il culto dell'imperatore »²⁸. Non tanto la persecuzione dei Cristiani sotto Nerone o la stessa distruzione di Gerusalemme, quanto il dominio romano in genere e i suoi risvolti religiosi sono oggetto della violenta polemica.

²⁷ *Ibid.*, III, p. 86.

²⁸ *Römische Geschichte*, cit., V, p. 520 e nota 1.

Mommsen riconosce anche che la diaspora ebraica in età imperiale è fenomeno senza precedenti per proporzioni e significato; ma altrettanto nuova era la gravità del contrasto fra autorità politica straniera e autorità religiosa locale, in quanto l'amministrazione romana era ben altra cosa rispetto a quella dei Seleucidi o dei Lagidi. Si può rimproverare ai Romani la durezza della repressione, del resto non riservata solo agli Ebrei, « ma difficilmente la dissoluzione politico-religiosa della nazione, quale fu disposta a guerra conclusa ». All'interrogativo se i Romani qui siano venuti meno all'universale norma della tolleranza generalmente applicata, Mommsen risponde di no: non si è mossa guerra a una fede, ma al potere del sinedrio, infatti « lo Stato ecclesiastico ebraico a capo della diaspora era incompatibile con la natura incondizionata del grande Stato mondano ». Come per Ranke, teocrazia ebraica e santificazione romana del potere politico sono inconciliabili, e allo stesso modo Mommsen riconosce nella distruzione del Tempio, nel venir meno del culto centrale ebraico, il definitivo scioglimento del cristianesimo dal suo vincolo locale, « la vittoria dei seguaci di Paolo su quelli di Pietro », e l'origine della « spaccatura fra ebraismo e resto del mondo »²⁹. Mentre il cristianesimo, ancora una volta con l'aiuto inconsapevole di Roma, evolve verso ideali universali e ultraterreni, il posteriore ebraismo perde ogni carica missionaria e si rinchiude in se stesso sotto forma di rigido rabinismo, sul quale cade il rimprovero di *odium generis humani*: « Questa esasperazione, questa superbia, questo disprezzo, come prendono piede allora, sono certo soltanto il germogliare inevitabile di una semina forse non meno inevitabile; ma l'eredità di quei tempi grava sull'umanità ancor oggi »³⁰.

Così si conclude la trattazione di Mommsen; nel dedicare così largo spazio alla condizione della Giudea come provincia romana, si può affermare egli segua un'indicazione di Niebuhr nei *Vorträge über römische Geschichte*, non ulteriormente svolta dal predecessore. A detta di Niebuhr infatti « poche sono le guerre a meritare tanto l'attenzione dei posteri quanto l'insurrezione degli Ebrei », non fosse che « per la sua grandezza colma di orrori ». Richiederebbe una narrazione per esteso, impossibile a lezione, vuoi per ragioni di tempo vuoi perché « l'aspetto più importante in essa è di pertinenza della storia ebraica più che della romana ». La prospettiva della storia nazionale, non uni-

²⁹ *Ibid.*, V, p. 541 s.

³⁰ *Ibid.*, V, p. 552.

versale (cfr. capitolo I, nota 12), relega l'episodio nella storia degli Ebrei, onde Niebuhr si vede costretto a rimandare per approfondimenti all'opera di Giuseppe Flavio, « uno dei piú interessanti testi di storia a noi rimasti dall'antichità »³¹.

La caduta di Gerusalemme come evento di portata mondiale si ritrova invece in Bachofen, in quanto « assicura alla città tiberina e con essa all'Occidente la successione ereditaria in nuovo principato, il religioso »; con la distruzione di Cartagine forma uno dei « due piú importanti punti di volta dei destini del mondo »³², non solo di Roma. La rovina di Gerusalemme impedisce che il cristianesimo rimanga una setta orientale, o incapace di estendersi al resto dell'impero, o, peggio ancora, forte abbastanza da ridurre il mondo romano intero sotto la signoria di rappresentazioni religiose orientali; la Roma dei papi appare succedere alla Roma dei Cesari. Ma il contrasto fra Ebrei e Romani non è solo quello fra Oriente e Occidente, ma anche fra religione e politica, Chiesa e Stato. Bachofen avvicina due episodi, il ritrovamento dei libri di Numa nel 573 (Livio, *Storia di Roma*, XL, 29) e quello del codice ebraico da parte di Hilkia sotto il re Giosia nel 131 (sempre dalla fondazione di Roma; cfr. *Re*, II, 22 e *Cronache*, XXIV). I Romani danno alle fiamme quei libri senza nemmeno aprirli, per tema di alterazioni dell'ordinamento politico, gli Ebrei fanno di quel ritrovamento il punto di partenza di una profonda riforma religiosa: « La città tiberina assegna la palma al punto di vista statale, Israele a quello culturale. Quella fonda il piú vasto impero mai esistito, questo non perviene mai a configurazione statale durevole. Ma Betlemme distrugge infine il regno mondiale! »³³. Ebraismo e cristianesimo fanno causa comune contro l'idolatria romana per lo Stato, il confronto di Voltaire

³¹ VRG, III, p. 198. Vale la pena segnalare la posizione di Niebuhr anche a proposito del conflitto al tempo dei Maccabei. Antioco conduce una vera e propria politica di ellenizzazione, tanto piú opportuna quanto piú gli Ebrei stessi « non erano piú così rigorosamente contrari all'idolatria come all'epoca del primo Tempio e senza dubbio era già presente un sincretismo in Palestina » (VAG, III, p. 548). Solo lo zelo fanatico rovina il re siriano e suscita un'opposizione altrimenti evitabile, a differenza di quanto accadde coi Romani da Caligola in poi, quando la potenza dei nuovi dominatori non poteva che apparire minacciosa per l'identità nazionale ebraica. Notevole l'affinità con Droysen (cfr. nota 19), anche se manca significativamente in Niebuhr la prospettiva del sorgere del cristianesimo dall'ebraismo, che accomuna Droysen a Hegel e Ranke.

³² *Die Sage ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, p. 39.

³³ *Ibid.*, VI, p. 178.

fra il popolo padrone del mondo e il popolo di servi si risolve a favore del secondo.

È l'esito concesso ma aborrito da Nietzsche, dove l'opposizione delle coppie di valori buono/cattivo e buono/malvagio, morale aristocratica e morale popolare, trova la sua espressione storica piú imponente in « Roma contro Giudea, Giudea contro Roma: non c'è stato fino a oggi alcun avvenimento piú grande di questa lotta, (...) di questa contraddizione pervasa d'inimicizia mortale ». Nietzsche richiama nuovamente l'*Apocalisse*, l'imputazione agli Ebrei di *odium generis humani*, per concludere che essi formavano per i Romani un *monstrum* antipodico:

I Romani erano invero i forti e i nobili, come non sono mai esistiti sulla terra di piú forti e piú nobili, e nemmeno mai sono stati sognati: ogni loro reliquia, ogni iscrizione manda in estasi, ammesso che si riesca a indovinare che cosa scrive in quelle. Gli Ebrei al contrario erano quel popolo sacerdotale, del *ressentiment par excellence*, nel quale era insita una genialità popolare-morale impareggiabile³⁴.

³⁴ Zur *Genealogie der Moral*, in F. Nietzsche, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. G. Colli u. M. Montinari, Berlin-New York 1967 ss., vol. VI, 2, p. 300 (*Genealogia della morale*, in F. Nietzsche, *Opere*, ed. it. G. Colli e M. Montinari, Milano 1964 ss., vol. VI, 2, p. 250 s.).

CAPITOLO IV

IMPERO E CHIESA NEL TRAMONTO DEL PAGANESIMO

1. - *Gibbon, Voltaire, Montesquieu: il cristianesimo come causa della rovina di Roma.*

L'accento posto sul contrasto fra Romani ed Ebrei non può però nascondere l'esistenza di uno scontro fra Romani e Cristiani, del quale rimangono testimonianza macroscopica le persecuzioni fino a Costantino. Se anche Roma ha svolto una funzione decisiva per l'avvento della nuova religione, come riconosce Ranke, rimane il suo rifiuto durato tre secoli a cooperare consapevolmente con essa, addirittura il tentativo di estirparla. Se per i Cristiani del tempo il problema è conciliare il riconoscimento della pace e della sicurezza garantite dall'impero con la resistenza alle periodiche pretese da parte delle istituzioni di veder attestato anche dai Cristiani il carattere religioso e sacro delle stesse, per i moderni (a partire da Agostino, se si vuole) si tratta di venire a capo della posizione di Roma fra paganesimo e cristianesimo, ovvero della duplice e contrapposta necessità del successo di Roma in quanto propizio al cristianesimo e della sua caduta in quanto solidale con il paganesimo; in altri termini, dell'ambigua collocazione dell'impero fra antichità e modernità.

Nei capitoli XV e XVI della *History of the Decline and Fall*, dedicati al cristianesimo, Gibbon individua cinque cause della sua affermazione: lo zelo missionario inflessibile, la promessa di una vita futura, i miracoli e i poteri taumaturgici di santi e fedeli, i severi costumi morali, la compattezza della Chiesa, vero e proprio Stato nello Stato. Si aggiungono anche ragioni esterne: « È stato con non minore verità

che fondatezza osservato che le conquiste di Roma prepararono e facilitarono quelle del cristianesimo »¹; ma lo storico inglese si guarda bene dal ricorrere a interventi della provvidenza, si tratta solo di un dato di fatto. Ancora piú importante è il declino della religione tradizionale e la ricerca di nuove fedi:

La decadenza degli antichi pregiudizi lasciava moltissimi in una situazione dolorosa e senza conforto. Uno stato di scetticismo e incertezza può piacere a pochi spiriti indagatori; ma la pratica della superstizione è così congeniale alle masse, che se vengono per forza illuminate rimpiangono sempre la perdita della loro piacevole illusione².

Gibbon attribuisce grande importanza alla diffusione e volgarizzazione di dottrine filosofiche in ogni caso ostili all'antico politeismo, delle quali il popolo assimilava gli elementi scettici e negatori, i soli alla sua portata. Il vuoto non colmabile razionalmente destava angoscia e nuova credulità; il cristianesimo appagava la superstizione ma sapeva anche difendersi dalla filosofia. Fu sviluppato un sistema dottrinario all'elaborazione del quale occorreva si dedicassero anima e corpo uomini dediti solo a essa; il paganesimo ignorava figure simili, i suoi sacerdoti erano cittadini qualsiasi, dediti agli interessi del mondo: lo scontro era impari. Non a caso la principale obiezione anticristiana non fu di ordine teorico, ma pratico: il pericolo di una religione siffatta per la salvezza dello Stato, la preoccupazione dei pagani, « i quali spesso domandavano quale sarebbe stato il destino dell'impero, attaccato da ogni parte dai barbari, se tutti avessero adottato le pusillanimità massime della nuova setta »³. Né le risposte degli apologisti potevano rassicurarli, visto che nascondevano il pensiero di una prossima fine non solo dell'impero romano, ma del mondo intero.

La minaccia denunciata dai pagani ha dunque fondamento e Gibbon oppone all'oscurità intenzionale delle argomentazioni cristiane la forza e l'obiettività di quelle di Celso, come traspaiono da Origene. Ma così è posta anche la ragione delle persecuzioni, altrimenti incomprensibili nel quadro della tolleranza religiosa romana, e rese ancor piú inintelligibili dall'agiografia cristiana, fanatica e bisognosa di offrire ai fedeli nuove fonti di edificazione; senza contare, aggiunge con mali-

¹ *The History of the Decline ...*, cit., p. 199 (trad. it. cit., p. 446).

² *Ibid.*, p. 199 (*ibid.*, p. 445).

³ *Ibid.*, p. 192 (*ibid.*, p. 430 s.).

zia Gibbon, che spiriti così crudeli e implacabili nel punire ogni forma di eresia dovevano essere inclini ad attribuire analoghi sentimenti ai loro persecutori. Invece associazioni e assemblee erano tradizionalmente fonte di sospetto per l'autorità romana; a maggior ragione le cristiane, segrete, spesso notturne, ostentatamente estranee e ostili ai culti ufficiali, « illegali nel loro principio, (...) pericolose nelle loro conseguenze ». A peggiorare le cose fu lo spirito indipendente dei Cristiani, « che riconosceva audacemente un'autorità superiore a quella dei magistrati », era mosso alla disobbedienza dalla fede, col risultato di apparire non solo ancora più criminoso, ma anche di mettere in gioco la credibilità delle prescrizioni fissate per il caso e di chi le emanava⁴. L'ostinazione devota attirò su di sé una punizione via via più grave, ma tutt'altro che fanatica o confessionale nei suoi moventi. Anche per Voltaire « se Decio, Massimino e Diocleziano perseguitarono i Cristiani, fu per ragioni di Stato », anzi Diocleziano, « lungi dal perseguitarli, li eleva al punto che non gli fu più possibile abatterli »⁵. La rivalutazione di Diocleziano, il riorganizzatore dell'impero, il monarca capace di rinunciare al trono con l'abdicazione alla scadenza da lui stesso fissata, procede di pari passo con la critica a Costantino, secondo uno schema ripreso e approfondito da Burckhardt. Per Voltaire « appare evidente che egli provocò la decadenza di Roma » col trasferimento della capitale sul Bosforo e il conseguente sacrificio della parte occidentale dell'impero all'orientale⁶.

La sincerità della sua conversione è tema controverso, Gibbon, pur riconoscendo l'interesse che muove l'imperatore, non esclude un'adesione anche solo superstiziosa. Un altro è il punto, che Costantino e i suoi successori avevano alienato con la conversione parte delle prerogative imperiali, perché come fedeli non potevano dare ordini alla Chiesa o modificare la religione: « Lo stabilimento legale del cristianesimo introdusse e confermò la separazione fra il potere spirituale e temporale, che non era mai stata imposta al libero spirito della Grecia e di Roma »⁷. È il medesimo argomento di Ranke (cfr. capitolo III, nota 27): Costantino ragiona da Romano, quando pensa di rafforzare l'impero associando a esso una nuova religione di Stato, o destinata

⁴ *Ibid.*, p. 207 s. (*ibid.*, p. 465).

⁵ *Essai sur les moeurs ...*, cit., p. 283 s.

⁶ *Ibid.*, p. 299.

⁷ *The History of the Decline ...*, cit., p. 301 (trad. it. cit., p. 667).

a divenir tale; ma il cristianesimo non si presta a un ruolo subalterno, i suoi interessi non si esauriscono in quelli di Stato terreno alcuno. Ad esempio non tollera accanto a sé altri culti, costringendo l'impero a una politica religiosa molto più impegnativa che in passato, soprattutto quando si presentò la necessità di stabilire l'ortodossia cristiana. Fra le cause di rovina succedute alle opposte cause di prosperità nel passaggio dalla repubblica all'impero e poi nella storia imperiale, ultima in ordine di tempo ma non di importanza fu per Montesquieu « il progetto di costringere tutti gli uomini a una stessa opinione in materia religiosa »⁸, affatto contrario al consolidamento dell'impero tramite l'ammissione di ogni religione praticata in passato. Si parla di Giustiniano e del suo sforzo di sopprimere le sette cristiane minoritarie, ma il rilievo vale ovviamente anche per i predecessori.

Le valutazioni settecentesce sulle falsificazioni cristiane intorno all'entità delle persecuzioni e alla conversione di Costantino sono condivise da Niebuhr; non così la diagnosi del cristianesimo come male esiziale per l'impero, in quanto la repressione della religione cristiana tentata da Diocleziano, sebbene non così atroce come si immagina, andava « con violenza contro corrente, del tutto contro il bisogno (considerato anche solo dal punto di vista umano) »⁹. Di Costantino trova giudice equanime solo Gibbon fra una moltitudine di ammiratori e detrattori ugualmente fanatici: l'imperatore non era cristiano, ma « aveva accolto la fede cristiana come una superstizione e l'aveva confusa con tutte le altre sue superstizioni »¹⁰. Colpisce in Niebuhr l'idea che anche dal punto di vista umano, ossia del mantenimento dell'impero, la persecuzione fosse inutile, anzi dannosa, onde segue che Costantino, pur criticabile moralmente, ha fatto il meglio, stanti almeno le condizioni ereditate dai predecessori. Gli autori impegnati nell'indagine intorno alle cause della caduta dell'impero romano debbono invece concludere che il cristianesimo era infine inconciliabile con esso; identica ma di segno inverso la conclusione hegeliana, è l'impero a risultare incompatibile con il cristianesimo:

Il compito della storia è ora soltanto che la religione appaia come ragione umana, che il principio religioso abitante nel cuore degli uomini venga portato alla luce anche come libertà mondana. Così il dissidio fra l'intimo del cuore e l'esistenza

⁸ *Considérations ...*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 188 (trad. it. cit., p. 132).

⁹ *VRG*, III, p. 295.

¹⁰ *Ibid.*, III, p. 302.

è tolto. A tale realizzazione tuttavia è chiamato un altro popolo, o altri popoli, ossia i germanici. All'interno dell'antica Roma stessa il cristianesimo non può trovare il suo vero terreno e far di esso un regno¹¹.

2. - Hegel: il cristianesimo come rovesciamento dei valori.

Il mutamento di soggetto, il cristianesimo e non l'impero romano, indica la diversità della prospettiva: non la decadenza degli imperi, e la connessa polemica anticristiana, ma la storia del mondo e il passaggio dall'antichità alla modernità tramite il cristianesimo. Scompare dunque l'interesse per la sopravvivenza dell'impero romano in Oriente, per la sua « immagine nauseante di debolezza, ove passioni misere, persino assurde, non lasciano sorgere nulla di grande quanto a pensieri, gesta e individui »¹². Eppure proprio alla storia di tale rovina e corruzione, a un simile panorama di intrighi di corte, avvelenamenti, infamie è dedicata parte notevole dell'opera di Gibbon, mentre le *Considerazioni* di Montesquieu terminano come cosa ovvia con la caduta di Costantinopoli. Rimangono naturalmente punti di contatto, come la diagnosi delle persecuzioni inflitte ai Cristiani, la cui comunità « era segregata dallo Stato e parimenti non riconosceva l'imperatore come proprio capo supremo e senza limiti », dunque « fu oggetto di persecuzione e odio »¹³. Anche qui le persecuzioni come provvedimenti di natura politica, non confessionale, sempre per la commistione antica di Stato e religione attestata dal culto dell'imperatore, che rendeva incomprensibile ai pagani la pretesa cristiana di accettare il monarca come capo dello Stato ma non della Chiesa. Esplicito rinvio a Gibbon si ha ancora negli scritti giovanili a proposito dell'invenzione da parte del vescovo di Nicomedia di un testamento di Costantino, dove il

¹¹ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 405 s. (trad. it. cit., III, p. 264); così « nell'intera storia a partire dalla migrazione dei popoli, dove la religione cristiana divenne religione universale, non si è invece trattato di nient'altro che di informare della coscienza del sovrasensibile, del regno sovrasensibile, che dapprima è esistito per sé, di questo universale, di questo vero in sé e per sé, anche la realtà, di determinarla in base a esso » (*Vorles. Gesch. Phil.*, XIX, p. 35, trad. it. cit., II, p. 177). L'estraneità di cristianesimo e Stato romano appare a Momigliano già solo nell'incompatibilità dell'idea di un imperatore cristiano, tutt'al più santo ma non certo dio, con l'accezione romana della dignità imperiale (*Come gli imperatori romani divennero dèi*, p. 100)

¹² *Ibid.*, XII, p. 412 (*ibid.*, IV, p. 23).

¹³ *Ibid.*, XII, p. 397 s. (*ibid.*, III, p. 257).

defunto denunciava l'avvelenamento patito per mano dei nipoti, così da offrire a Costanzo il pretesto di sterminarli¹⁴: « Il despota asiatico assassina per capriccio e mosso dall'intrigo, il despota orientale guarda all'assassinio come a un fato: la religione cristiana si beffa addirittura dell'innocenza con il pretesto del diritto e del nome santissimo »¹⁵. Ancora a Gibbon, alla sua ripresa di Tertulliano (*De spectaculis*, 30) e della « lunga serie di ricercate e atroci arguzie »¹⁶ sulla punizione infernale dei pagani contemplata con soddisfazione dall'alto del paradiso (un testo ben noto anche a Nietzsche¹⁷), si ispira Hegel per scorgerne nell'attesa della prossima distruzione del mondo e dell'apparizione del Messia « la gioia di veder un giorno ardere i loro oppressori e remunerare se stessi ». « Una specie di avarizia (*Geiz*) »¹⁸, fatta di disinteresse per il presente e di risparmio di se stessi al mondo, esito ultimo dell'antica avidità dei predoni romani ormai convertiti.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* poca attenzione è rivolta a Costantino e alla sua opera; si ha ragione di pensare che il giudizio su di lui rimanga negativo, che alla sua figura sia ricondotto il cesaropapismo così deleterio per l'impero d'Oriente, dove « non c'è un vero e proprio contrasto fra Chiesa e governo secolare, eppure la Chiesa è nelle più indegne mani e male passioni dominano i capi dell'una e dell'altro », dove uomini ugualmente liberi secondo la religione sono ugualmente sudditi secondo la costituzione¹⁹. Segue la fosca descrizione delle controversie dogmatiche che infiammarono l'impero, nello spirito di Gibbon, Montesquieu, Voltaire. Quanto alla religione pagana « essa è a poco a poco interamente svanita da sé », al di là della proibizione teodosiana, « smisurato (*ungeheur*) contrasto fra tempi passati e presenti », oggetto di stupore e meraviglia per i retori pagani: « Tutto quanto è spregevole è collocato in alto, e tutto quanto prima veniva considerato elevato, è finito nella polvere. Tale smisurato (*ungeheur*)

¹⁴ *The History of the Decline ...*, cit., p. 264 (trad. it. cit., p. 586).

¹⁵ TJS, p. 366 (trad. it. cit., p. 515).

¹⁶ *The History of the Decline ...*, cit., p. 187 (trad. it. cit., p. 420).

¹⁷ *Zur Genealogie der Moral*, in *Werke*, cit., VI, 2, p. 298 s. (trad. it. cit., VI, 2, p. 248 ss.).

¹⁸ TJS, p. 364 s. (trad. it. cit., p. 513). E subito dopo (*ibid.*, p. 366 [*ibid.*, p. 515]) di nuovo il tema gibboniano (cfr. capitolo I, nota 26) del progressivo avvelenamento dell'impero; dove il veleno è proprio il cristianesimo.

¹⁹ WG, p. 771 (trad. it. cit., IV, p. 20).

contrasto esprimono con profondi lamenti gli ultimi pagani »²⁰. Proprio dal medesimo stupore ha preso le mosse la riflessione hegeliana su religione popolare e cristianesimo; ma se inadeguate appaiono le tradizionali ragioni addotte in favore del secondo per spiegare il suo successo, in quanto svisiscono il paganesimo a idolatria e ignorano il suo significato piú profondo, altrettanto riduttiva appare la considerazione di un cristianesimo forte solo del suo spirito settario, dei suoi miracoli, dei costumi morali dei suoi adepti, della sua organizzazione, come in Gibbon. Il cristianesimo non era la sola setta a predicare virtù e a vantare prodigi, l'impero era teatro della piú svariata attività di proselitismo; Hegel accenna ai culti orientali, per non parlare delle scuole filosofiche. Perché proprio il cristianesimo? La risposta hegeliana sarà che esso contiene una verità piú profonda, la verità della dissoluzione del mondo romano e antico in genere e della positività di tale rivolgimento. Manifestazione di questa verità è la morte di Cristo, non solo naturale ma anche disonorevole agli occhi del mondo:

La croce è trasfigurata; quanto viene rappresentato come la cosa piú bassa, quanto lo Stato ha destinato a cosa disonorevole, è invertito (*verkehrt*) a cosa piú elevata. La morte è naturale; ogni uomo deve morire. Ma in quanto del disonore si fa l'onore supremo, tutti i vincoli della convivenza umana sono attaccati nel loro fondamento, scossi e dissolti. Se la croce è elevata a vessillo, e a vessillo avente per contenuto positivo in pari tempo il regno di Dio, alla vita civile e statale è sottratto il sentimento interiore nella sua ragion d'essere piú profonda, le viene portato via il fondamento sostanziale, così che l'intero edificio non è piú realtà, ma una vuota apparenza, la quale deve presto crollare tutta insieme con fragore e manifestare anche nell'esistenza empirica il fatto di non essere piú nulla in sé. A sua volta il potere imperiale disonorava tutto quanto ha valore e dignità fra gli uomini.

Anche l'imperatore procede parallelamente a svilire i rapporti etici: tutti i valori, compresa la vita dei cittadini, non contano nulla per lui, le istituzioni statali si coprono da sole d'infamia, i suoi schiavi contano piú dei liberi: « Il reggitore mondano della terra faceva delle cose piú elevate le piú spregevoli, e invertiva (*verkehrte*) sin dalle radici il modo di sentire, così che nell'intimo non v'era piú nulla da opporre alla nuova religione, che a sua volta innalzava l'oggetto del massimo disprezzo a cosa piú elevata di tutte, a vessillo »²¹. Al potere

²⁰ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 406 s. (*ibid.*, IV, p. 17).

²¹ *Vorles. Phil. Rel.*, XVII, p. 290 (trad. it. cit., II, p. 364 ss.).

civile rimane da opporre alla fede solo la morte, ma una vita così spoglia di dignità non aveva ragione di temerla.

Nemmeno la promessa di vita futura spiega propriamente il successo del cristianesimo, la separazione dell'anima dal corpo non è infatti dottrina solo cristiana; il timore della morte naturale poteva apparirsi altrove. Una categoria domina il passo citato: quella di *Entehrung*, l'atto del disonorare e la condizione dell'essere disonorato. Soggetto dell'azione attiva è l'imperatore, il quale abbassa ogni cosa intorno a sé, individui, leggi, cariche pubbliche, virtù, la vita stessa; il risultato è l'abbassamento di se stesso, come colui che governa un mondo senza valore e ne condivide l'abiezione. Soggetto dell'azione passiva è Cristo, il quale patisce il disonore in croce, la morte civile, etica, non solo naturale, ma non la subisce dal mondo bensì con il mondo, accomunato nella medesima sorte; ma il mondo disonorato non ha più diritto di bollare d'infamia qualcuno, il disonore che esso infligge si tramuta in merito, il mondo è rivolto al cielo a seguito della trasvalutazione cristiana dei valori, della promessa del regno di Dio, dell'asserzione che la presente miseria è preziosa e meritoria proprio perché spregevole. L'uomo-dio imperatore e il Dio incarnato Cristo sono solidali nel compiere opera comune l'uno in un senso l'altro in quello opposto: il primo abbassa ciò che è in alto, il secondo innalza ciò che è in basso. Entrambi promuovono l'uguaglianza umana: ma in un caso è l'uguaglianza degli schiavi, nell'altro quella dei figli di Dio. Entrambi negano la morte: l'uno fa della vita stessa una morte, quella della vita etica, l'altro fa della morte la vita, quella eterna ultraterrena. Comune a entrambi è il mondo che ne risulta: una sorta di mondo invertito, quasi nel senso della *Fenomenologia*, come dimostra l'uso del verbo *verkehren*, la riduzione del mondo sensibile a mera apparenza, alla quale viene opposta la pretesa realtà di un mondo ultrasensibile: « Quanto nel primo è disprezzato qui viene in onore, mentre quanto nel primo è in onore qui viene a disprezzo. La pena che secondo la legge del primo mondo disonora e cancella l'uomo, nel suo mondo invertito si trasforma nella grazia che conserva la sua essenza di uomo e lo porta in onore »²². Se Hegel può annotare al § 452 dell'*Enciclopedia* del 1817 che « solo a partire dal mondo romano il sapere infinito è emerso come sapere dello spirito universale »²³, è per-

²² *Phänom. Geistes*, III, p. 129 (trad. it. cit., I, p. 132).

²³ *Hegels Vorlesungsnotizen 1818-19* (Ilting I), p. 213.

ché non semplicemente le strade romane o la teocrazia promuovono il cristianesimo (tutti i culti godevano simili vantaggi), ma soprattutto lo svuotamento di significato dei rapporti etici arrecato dall'impero: il cristianesimo ne ha bisogno per dimostrarsi il solo in grado di trasformare il disvalore in valore. Il mondo romano ridotto ad apparenza, « scetticismo reale »²⁴, giunto infine a crollare anche di fatto, dimostra la verità del cristianesimo; per temuta che fosse dagli stessi Cristiani la rovina di Roma, da essi sovente fatta coincidere con la fine del mondo *tout court*.

La precedente descrizione hegeliana del tracollo dell'edificio imperiale (cfr. nota 21) ricorda l'analogia immagine a proposito del lavoro sotterraneo dello spirito del mondo, che sembra talvolta smarrirsi nelle viscere della terra, ma infine, « in sé rafforzato, solleva con una spinta la crosta terrestre la quale lo separava dal suo sole, dal suo concetto, così che essa crolla »²⁵ con tutta la costruzione sovrastante. Superfluo osservare che si è in presenza di una svolta della storia del mondo, la più decisiva: l'impero romano « ha prodotto infelicità smisurata (*ungeheur*) e un dolore universale, un dolore che doveva essere le doglie del parto della religione della verità »²⁶. Merito del cristianesimo è aver trasformato questo dolore infinito per la morte della vita etica, il dolore di un lutto, nelle doglie di un parto, il dolore di una nascita (cfr. capitolo I, nota 5): si pensi solo alla *Fenomenologia*, al passaggio dalla religione artistica alla disvelata (dalla pagana alla cristiana), dipinto come parto nel dolore della coscienza infelice, circondata dalle altre figure della coscienza che vengono facendosi attorno a essa (una sorta di rappresentazione della natività)²⁷, per tacere dell'analogia metafora, riferita alla svolta storica del mondo presente, nella prefazione alla stessa opera²⁸, o dello stesso venire alla luce della talpa dello spirito del mondo nel passo testé citato (cfr. nota 25). Si tratta insomma di un'immagine ricorrente in Hegel, ma che certo ha il suo modello nella morte e rinascita di Cristo.

Dunque « il mondo romano è il punto di passaggio sommamente

²⁴ *Vorles. Gesch. Phil.*, XIX, p. 405 (trad. it. cit., III, 1, p. 3).

²⁵ *Ibid.*, XX, p. 456 (*ibid.*, III, 2, p. 411).

²⁶ *Vorles. Phil. Rel.*, XVII, p. 183 (trad. it. cit., II, p. 217).

²⁷ *Phänom. Geistes*, III, p. 549 (trad. it. cit., II, p. 257 s.).

²⁸ *Ibid.*, III, p. 18 s. (*ibid.*, I, p. 8 s.).

importante alla religione cristiana, l'indispensabile termine medio »²⁹. Ma storicamente il passaggio ha richiesto la separazione della Chiesa dallo Stato (l'impero) e la formazione entro la prima di un clero distinto dal popolo dei fedeli, organizzato in gerarchia quasi statale. Inizialmente « dal lato mondano stanno solo persone private e il potere dell'imperatore, dall'altro [l'ecclesiastico] la completa democrazia della comunità che elegge i propri capi »; ma il cristianesimo delle origini trapassa ben presto « ad aristocrazia grazie all'ordinazione sacerdotale »³⁰. Per la Chiesa come per lo Stato si può parlare di forme costituzionali, e la prima si evolve in senso contrario alla repubblica romana, da democrazia ad aristocrazia. Il dualismo di Roma si rinnova nella coesistenza di impero e Chiesa, la Chiesa stessa contiene in sé il dualismo di laicato e clero; sullo sfondo, nel rimando alla storia successiva, si può cogliere l'avvento anche nella comunità cristiana di una costituzione di stampo imperiale, nella forma del papato, il quale avrà per oppositore non più l'imperatore romano, bensì il germanico.

La peculiarità storica del trapasso dal paganesimo al cristianesimo non è stata la costituzione terrena del secondo in Chiesa, che necessariamente « ha anche un'esistenza esteriore, non soltanto accanto al paganesimo, ma accanto all'esistenzamondana in genere »³¹. Invece prerogativa della Chiesa al tempo della sua formazione sotto i Romani è la riproduzione al suo stesso interno, nella divisione fra il lato propriamente spirituale e quello mondano, del rapporto di autorità vigente nella sfera mondana *tout court*: governo imperiale, al quale corrisponde il papato, e diritto romano, al quale corrisponde il canonico; e più in generale, alle *auctoritates* dei giureconsulti le *auctoritates* dei padri della Chiesa e delle sacre Scritture: il lato mondano della Chiesa opprime lo spirituale. Nei suoi due lati la Chiesa appare come autorità (*Autorität*), da una parte per stabilire cosa è verità (lato spirituale) dall'altra per giudicare il comportamento individuale e la sua conformità alla verità fissata (lato mondano):

Attraverso tale distinzione sorge all'interno del regno di Dio un regno ecclesiastico (*geistlich*). Essenzialmente questo è necessario; ma il fatto che per l'elemento spirituale (*geistig*) debba esistere un governo dell'autorità, ha più da vicino la sua ragione nella formazione ancora incompleta della soggettività umana come tale. Nel cuore la volontà cattiva è sf abbandonata, ma la volontà non è ancora pla-

²⁹ *Vorles. Phil. Rel.*, XVII, p. 179 (trad. it. cit., II, p. 212 s.).

³⁰ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 403 (trad. it. cit., III, p. 260 s.).

³¹ *Ibid.*, XII, p. 401 (*ibid.*, III, p. 259).

smata dalla divinità come volontà umana, e la volontà umana è liberata solo astrattamente, non nella sua concreta realtà; infatti l'intera storia a venire è solo la realizzazione di questa libertà concreta³².

Il regno spirituale (*geistig*) è divenuto ecclesiastico (*geistlich*) per la debolezza della convinzione (*Einsicht*) non sorretta da autorità esterna (solo col protestantesimo cesserà il bisogno di questa tutela). Ma tutto il passo è dominato dalla nozione di *Autorität*, proprio nel senso delle *auctoritates* della dottrina teologica e giuridica, e dall'opposizione fra *geistig* e *geistlich*: il primo dei due attributi inerisce alla natura della Chiesa come tale, il secondo a una sua particolare maniera di essere nel mondo, proprio in quanto essa è costretta a rimanerne separata. La Chiesa non può confondersi con l'ordinamento romano del mondo, ma nemmeno può restare avulsa dal mondo; finché esso non è in grado di costituirsi a realtà della libertà concreta dell'uomo (processo il quale impegna tutta la storia successiva), la sopravvivenza della Chiesa nel mondo si reggerà su un ordinamento ecclesiastico interno capace di trarre la propria legittimazione solo dall'autorità. Ancora non esistono le condizioni perché gli uomini realizzino la libertà dell'elemento spirituale all'interno di quello mondano; né lo Stato romano né la Chiesa in forma ecclesiastica sono istituzioni all'altezza di quelle condizioni future.

3. - *Incompatibilità e complementarietà di Chiesa e impero in Ranke.*

Per Friedrich Schlegel l'impero romano è, dopo l'aspettativa messianica ebraica e la diffusione del greco come lingua colta compresa in tutto il bacino orientale del Mediterraneo, la terza pietra basilare (*Grundstein*) sulla quale edificare la Chiesa cristiana³³. Ma sempre per la garanzia di pace e libera circolazione delle idee da esso offerta; per sua natura ha carattere pagano, come la divinizzazione della natura operata dai Greci e i culti misterici elaborati dagli Egiziani. Con Roma « è apparso qui nella sua figura più terribile questo terzo e più grande errore dell'antico paganesimo nell'idolatria politica, il carattere di fondo dello Stato romano e il principio dominante della sua intera storia, dall'inizio sino ai tempi più tardi »³⁴. La divinizzazione dello Stato,

³² *Ibid.*, XII, p. 402 (*ibid.*, III, p. 260).

³³ *Philosophie der Geschichte*, in *Kritische Ausgabe*, cit., IX, p. 238.

³⁴ *Ibid.*, IX, p. 214.

il carattere politico della religione romana in Hegel, fa di Roma il culmine del paganesimo antico inteso come traviamiento dell'umanità; inevitabile lo scontro con il cristianesimo, destinato a ricondurre l'uomo a se stesso. Anche per Schlegel siamo « al punto di volta tra l'età antica e la moderna, proprio nel bel mezzo della storia ». La prima si avvia al tramonto, ma intanto appare nelle sue forme più esasperate con gli imperatori romani, « gli dèi terreni e i dominatori illimitati del mondo, in tutto lo splendore e la magnificenza del paganesimo di allora »; la seconda è appena agli inizi, all'alba « di quel punto luminoso quasi ancora invisibile all'esterno », destinato a dispiegarsi nei periodi successivi³⁵. L'incontro fra impero romano e cristianesimo è senz'altro lo scontro fra paganesimo e nuova religione, principio delle tenebre e della luce, con toni apocalittici trasposti a filosofia della storia. Sono due entità estranee e opposte, manca il riconoscimento di un contributo non soltanto esteriore, sebbene contraddittorio e in negativo, del mondo romano al principio nascente; il paganesimo stesso non appare esaurito, ma nel pieno vigore delle sue forze, in quanto non coincide con la hegeliana religione popolare, ma senz'altro con la superstizione, la magia, la teurgia.

In relazione positiva al cristianesimo, come indirizzi spirituali almeno in parte concomitanti, i culti orientali appaiono invece in Creuzer e nella sua periodizzazione di simbologia e mitologia antica e moderna; elemento comune è l'opposizione all'antropomorfismo divino. Il presupposto, qui come in Schlegel, è un'antica rivelazione originaria di stampo monoteistico, consegnata all'Oriente e smarrita nel corso dell'evoluzione umana. Essa torna ad affacciarsi nel periodo romano, al tempo dell'impero, quando « il contenuto troppo sobrio del politeismo nazionale non poteva più appagare nemmeno il comune Romano ». Creuzer cita Adriano e la sua raccolta di colossali, enigmatici monumenti egizi nella propria villa, ma soprattutto quei filosofi e pensatori, dediti ormai solo a coltivare la loro interiorità, che andarono in cerca delle dottrine orientali anche nella tradizionale mitologia greca, persuasi di ritrovarvi un remoto fondamento orfico. Sono Plotino, Proclo, Ammonio Sacca, l'imperatore Giuliano, impegnati a sopravanzare il cristianesimo in profondità mistica ed esaltazione. Finita è ormai l'età degli dèi omerici, sensuali e plasticamente limitati:

³⁵ *Ibid.*, IX, p. 220.

Infatti adesso che il cristianesimo si impadroniva del mondo, ogni mistero doveva divenir manifesto, se la religione dei pagani aveva da sostenere tale battaglia. Trascorso era il tempo ove un antropomorfismo ricco di miti teneva avvinta la persuasione dei migliori fra i Greci, o la respingeva nell'oscurità³⁶.

Elementi comuni fra rivelazione cristiana e misteri pagani, fonte proprio per questo di fiera rivalità tra l'una e gli altri, sono individuati anche da Boeckh. Di fatto culti misterici e relative filosofie « mediarono il passaggio dalla religione antica al cristianesimo », che dal paganesimo non solo ereditò feste e cerimonie, ma anche l'idea della necessità dell'apparizione del dio per la coscienza religiosa, espressa nella dottrina dell'incarnazione³⁷. Quest'ultimo è un motivo hegeliano, l'idea che il cristianesimo porti a compimento l'antropomorfismo solo parzialmente realizzato negli dèi del politeismo greco-romano: « La natura divina e la umana sono la medesima. L'antropomorfismo pienamente compiuto, generato a partire dallo spirito come interiore principio di libertà della religione spirituale in genere »³⁸. Hegel, a differenza di Schlegel e in parte anche di Creuzer, non privilegia l'opposizione di monoteismo e politeismo per definire il contrasto fra cristianesimo e paganesimo; lo rivela la sia pur controversa posizione subordinata assegnata alla religione ebraica rispetto alla greca nella filosofia della religione. Manca in lui l'opposizione consueta di religione naturale e idolatria; pertanto i culti orientali, lungi dal discendere da una presunta rivelazione originaria, acquistano valore propedeutico al cristianesimo solo in quanto rielaborati filosoficamente, sotto forma di neoplatonismo, accanto alle altre filosofie del mondo romano: epicureismo, stoicismo, scetticismo. Altrimenti rappresentano regressioni a stadi anteriori della coscienza religiosa, che poco hanno a che vedere con l'autentico significato del cristianesimo, per quanto esso in quella contingenza storica potesse condividere alcuni tratti con essi. Hegel non opporrebbe mai, come ancora Ranke (cfr. capitolo III, nota 20), monoteismo ebraico-persiano a politeismo ellenico.

Poiché si è nominato Ranke, bisogna notare il carattere articolato della sua definizione dei rapporti fra nuova religione e impero, non puramente opposti l'una all'altro; soprattutto Ranke distingue fra

³⁶ *Symbolik* ..., cit., I, p. 207 s.

³⁷ *Encyklopädie* ..., cit., p. 457.

³⁸ *Hegel/Homeyer 1818-19* (Ilting I), p. 349.

incompatibilità di fondo dei principi incarnati dal cristianesimo e da Roma, e possibilità contingente di un accordo fra la Chiesa e l'impero come istituzioni oggettive. La prima è già stata richiamata (cfr. capitolo II, nota 9), e viene ulteriormente ribadita: « La signoria romana sul mondo e la diffusione della religione cristiana si contrapponevano reciprocamente nell'idea; solo uno sconvolgimento dell'impero romano poteva aprire al cristianesimo lo spazio per uno sviluppo interiore ». Il principio della signoria romana sul mondo e quello cristiano sono inconciliabili, ma il primo entra in crisi con la crescente consapevolezza di non poter estendere ulteriormente i confini dell'impero (è di nuovo il ruolo delle nazioni germaniche), così che il secondo ha per sé il futuro. Ecco il rapporto fra i due « per quanto attiene alla storia universale »³⁹. Nondimeno vale per Ranke la relazione tra cosmopolitismo prodotto dallo Stato mondiale romano e universalismo cristiano (cfr. capitolo III, nota 26); addirittura il potere unito nelle mani di un unico uomo è provvidenziale, perché garantisce la compattezza dell'impero:

Una simile autorità non era però indispensabile solo per le condizioni di allora; non temo di valicare i confini della storia, se dichiaro che essa era la condizione perché il mondo continuasse a progredire. L'impero aveva un compito di portata più vasta nella storia universale. Esso consisteva nell'unificazione delle nazionalità, in origine molto diverse fra loro a seconda del loro sviluppo intorno al Mediterraneo, sino a formare una totalità omogenea⁴⁰.

Se dunque impero romano e cristianesimo sono opposti nell'idea, è perché le continue vittorie del primo avrebbero impedito quelle del secondo; il culto di Roma e dell'imperatore sarebbe stato invincibile come gli eserciti romani e un genere umano interamente in schiavitù non avrebbe potuto accogliere la rivelazione cristiana della libertà umana. In altri termini: la presenza di minacciose popolazioni germaniche oltre i confini, non assimilabili nell'impero ma convertibili al cristianesimo, dimostra che la causa cristiana non si riduce a quella romana, garantisce la vera universalità della prima. Ma nulla impedisce, anzi giova a entrambi, che nel frattempo Chiesa e impero trovino un *modus vivendi* comune, « nel pensiero che solo la rivelazione contiene la verità e che il potere supremo deve assicurare protezione a chi la

³⁹ *Weltgeschichte*, cit., III, p. 175 s.

⁴⁰ *Ibid.*, III, p. 6.

professa ». In questo senso i Cristiani non erano affatto contrari agli imperatori, anzi « richiedevano un'estensione del loro potere, perfino in antitesi al concetto costitutivo dell'impero romano »⁴¹.

Nella prospettiva di Hegel a questo punto occorrerebbe domandarsi se una simile concezione era compatibile con lo Stato antico, romano in particolare, se non serviva invece uno Stato radicalmente nuovo. Se la richiesta dei Cristiani non conteneva semplicemente quella commistione di Stato e Chiesa così nefasta per l'impero romano d'Oriente. Non che Ranke ignori il problema; parla infatti di « antitesi al concetto costitutivo dell'impero romano ». Ma le sue riflessioni mirano a Costantino, a rendere comprensibile l'opera sua e dei suoi successori; Costantino invece, a dispetto dell'epiteto in comune con Alessandro o con Carlo Magno, non figura nella galleria hegeliana dei grandi individui storici. Il cristianesimo è destinato a trovare la propria legittimazione piú vera all'interno dei regni romano-barbarici; il paganesimo cede per propria interna debolezza, comune ormai all'impero stesso, non per la repressione imperiale, come rivela l'insuccesso di Giuliano. Il rapporto fra Stato e Chiesa nell'impero romano è per Hegel soltanto negativo, interessa solo per mostrare come tale rapporto non deve essere, come monito per lo Stato moderno. Ecco perché Momigliano può affermare che, se Hegel e Ranke hanno il merito di essersi occupati del problema, qualcosa di piú lo storico può trovare nel secondo (cfr. capitolo I, nota 10): Ranke ha tentato di cogliere anche elementi positivi in quella relazione fra Stato e Chiesa.

Così il problema delle persecuzioni è risolto con la constatazione che esse hanno finito col rafforzare la fede oppressa, mentre la veridicità delle notizie sulla conversione di Costantino importa poco, e « la vera meraviglia è che l'imperatore romano passò dai culti idolatri, sui quali fino ad allora si era basato l'impero romano, alla fede nell'unico Dio »⁴². A contare è la scelta di una nuova religione come fondamento dell'impero, non la sincerità personale dell'uomo, cui va ascritta un'intelligenza politica indiscutibile:

Egli ha conciliato le due forze di portata mondiale in contesa fra di loro, la potenza dell'impero romano e la nuova religione del mondo. Il primo ne è stato ravvivato ancora una volta; alla seconda fu aperta la strada per completare la pro-

⁴¹ *Ibid.*, III, p. 173.

⁴² *Ibid.*, III, p. 256.

pria formazione all'interno e per estendersi ulteriormente all'esterno. È uno dei principali eventi dell'intera storia⁴³.

Il rinnovamento dell'impero consiste nell'esser « divenuto ancora il centro del mondo », sebbene « in un senso diverso che al tempo di Augusto »⁴⁴. Un centro spirituale, propagatore e protettore del cristianesimo, « religione per il mondo, per le nazioni confinanti come per i Romani », dunque un centro non più bisognoso di coincidere con un centro fisico: « Roma non era affatto il mondo »⁴⁵. Così si giustifica il trasferimento della capitale a Costantinopoli, criticato ad esempio da Voltaire (cfr. nota 6); dal punto di vista delle nostalgie pagane a sfondo patriottico, spiega Ranke, la critica è giusta, ma da quello universale no. Facile pensare che alla polemica contro la centralità di Roma non siano estranei i sentimenti luterani di Ranke. Quanto alla nuova religione, il vantaggio dell'alleanza con lo Stato è naturalmente la sicurezza, la fine delle persecuzioni e il trionfo sul paganesimo. Quest'ultimo era interiormente esaurito, privo di vigore creativo originale, come dimostra il caso di Giuliano. Ranke esplora le sue dottrine filosofiche, ricorda i trascorsi cristiani di Plotino, mostra che Giuliano è in fondo un monoteista, il rapporto da lui delineato fra Helios e Mitra è affine a quello fra Dio padre e Cristo, la madre degli dèi celebrata in una preghiera, la Rea di Pessinunte, è vergine e madre al tempo stesso, come la cristiana Maria. Giuliano e i neoplatonici perseguono l'alleanza di filosofia e politeismo, ma ben più fondata è l'alleanza di filosofia e cristianesimo forgiata da Agostino e gli altri padri della Chiesa. Giuliano è rappresentativo di un'epoca, quella « del grande capovolgimento, in quanto una nuova religione subentrava al posto dell'antica. Egli era cresciuto nella nuova, e si può affermare non se ne sia mai sciolto completamente »⁴⁶. Cerca così di far corrispondere alle idee pratiche del cristianesimo la credenza ellenistica negli dèi. Non diversamente per Hegel la ricerca neoplatonica di un contenuto razionale e speculativo nei culti divini pagani nasce dalla costrizione « a far vedere anche i loro dèi non come semplici rappresenta-

⁴³ *Ibid.*, III, p. 251.

⁴⁴ *Ibid.*, III, p. 275.

⁴⁵ *Ibid.*, III, p. 265.

⁴⁶ *Ibid.*, IV, p. 60 s.

zioni sensibili », a « spiritualizzarli »⁴⁷. Che vi si sentissero costretti, è naturalmente la prova della debolezza dei pagani.

Al tempo della contesa fra Simmaco e Ambrogio per l'altare della Vittoria (384) e di Teodosio lo scontro si risolse, « il potere dell'imperatore si sottomise all'idea del cristianesimo, ovvero l'onnipotenza imperiale fu limitata dalla fede cristiana »⁴⁸. Così Ranke, il quale fissa la data di morte del paganesimo al 529, anno della chiusura della scuola filosofica di Atene per volontà di Giustiniano. Il declino del comune nemico dottrinale favorisce le divisioni teologiche fra i Cristiani, che già al concilio di Nicea, vivente ancora Costantino, mettono in pericolo la reciproca integrazione di impero e Chiesa: « Fino a quando poteva durare che l'impero non entrasse in conflitto con le tendenze all'autonomia presenti nella Chiesa? »⁴⁹. Ranke segue gli sviluppi dell'intervento degli imperatori nelle controversie dottrinali, il loro tentativo di salvare l'unità della Chiesa e con essa dello Stato. Non condivide la critica illuministica a un simile coinvolgimento, il rimprovero a Giustiniano di zelo teologico: « Era presente un interesse innegabile, al quale si doveva rendere ragione »⁵⁰. Ormai la legittimità del potere imperiale proviene dalla Chiesa, e all'obiezione che proprio qui sta il male, Ranke risponde che così l'imperatore ha garantito l'unità della Chiesa, almeno finché in Occidente il papa non è stato abbastanza forte per provvedere da solo. È l'ultimo servizio reso dall'impero romano al cristianesimo, il quale trasmetterà al nuovo mondo l'antica cultura, debitamente cristianizzata.

Queste linee di fondo della *Weltgeschichte* sono già comprese nelle conferenze tenute al cospetto di Massimiliano II di Baviera fra il 25 settembre e il 13 ottobre 1854, sotto il titolo *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Prima di occuparsi della modernità infatti bisogna aver presente cosa fu l'impero romano quanto al suo contenuto e alla sua prospettiva intellettuali. Si può asserire che tutta la storia antica si getta nella romana, come un fiume che sfocia in un lago, e che a sua volta l'intera storia moderna deriva dalla romana. Oso affermare che tutta la storia sarebbe senza valore, se i Romani non fossero esistiti⁵¹.

⁴⁷ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 400 (trad. it. cit., III, p. 246).

⁴⁸ *Weltgeschichte*, cit., IV, p. 98.

⁴⁹ *Ibid.*, IV, p. 10.

⁵⁰ *Ibid.*, IV, p. 257.

⁵¹ *Über die Epochen der neueren Geschichte: Vorträge dem Könige Maximilian II von Bayern gehalten*, Darmstadt 1982, p. 13.

Nel panorama della cultura tedesca del XIX secolo Hegel è forse il solo ad assegnare a Roma un'analoga centralità nella storia (almeno se si escludono gli studiosi di storia romana). Tutto ruota intorno al rapporto di Stato e Chiesa; certamente l'impero romano ha promosso la diffusione mondiale del cristianesimo, ha creato quel complesso unitario di popoli, che non poteva più appagarsi di religioni nazionali. Ma non si tratta di un caso episodico, bensì della manifestazione di una necessità storica:

La mia idea di Chiesa e Stato è che prima deve esistere lo Stato, e poi appare la Chiesa. Lo Stato rende possibile la Chiesa, e lo si vede in sommo grado nel caso dell'apparizione della Chiesa nello Stato romano; senza quest'ultimo difficilmente la religione cristiana sarebbe stata introdotta sulla terra ⁵².

4. - *Il Costantino di Burckhardt.*

Precede di due anni le conferenze rankiane *L'età di Costantino il Grande* di Jacob Burckhardt, l'opera giovanile del grande storico svizzero. Se in Ranke Diocleziano è ancora fedele al punto di vista romano, nazionale, negli affari dell'impero, mentre Costantino si eleva all'interesse universale dell'impero come entità sovranazionale, in Burckhardt il primo torna a essere un tenace riformatore, mentre il secondo un avventuriero senza scrupoli, tenebroso e ambiguo nella sua grandezza, sulla falsariga di Gibbon (che fa testo anche per Hegel). A Costantino sono dedicati direttamente solo due capitoli, ma sufficienti a lasciare il segno. È subito presentato come un usurpatore, figlio illegittimo di Costanzo Cloro; tratto distintivo del suo carattere è l'ambizione sfrenata, abilmente occultata da lui come poi dai suoi panegiristi cristiani, a partire da Eusebio, « il primo storiografo dell'antichità che sia in tutto e per tutto disonesto ». L'animo di Costantino è profano, la sua ambizione fredda e tremenda; peraltro egli è « un uomo grande e geniale, che in politica non conosceva scrupolo morale alcuno e vedeva la questione religiosa solo sotto l'aspetto dell'utilità politica » ⁵³. In termini hegeliani Costantino, il primo imperatore cristiano, è insomma un Romano a pieno titolo.

⁵² *Ibid.*, p. 24.

⁵³ *Die Zeit Constantins*, in *Gesamtausgabe*, cit., II, p. 276 s. (trad. it. cit., p. 352).

La domanda di Burckhardt è « come mai per quell'ambizioso la tolleranza nei riguardi dei Cristiani si presentò come un mezzo di potenza, o almeno come una questione di opportunità »⁵⁴. La risposta è che, in primo luogo, porre fine alle persecuzioni, peraltro già infiacchite, significava presentarsi come un pacificatore dell'impero; anche se Burckhardt segue Voltaire e Gibbon nello sminuire entità e gravità delle persecuzioni, ingigantite dalla propaganda cristiana sia quanto al numero delle vittime sia quanto al grado di efferatezza. In secondo luogo conta l'occasione offertagli dai Cristiani al tempo della resa dei conti con Licinio, quando « Costantino osservava attentamente il cristianesimo, per vedere di che cosa fosse capace e in che modo potesse tornar utile a un saggio sovrano »⁵⁵. La gerarchia, l'istituto sinodale, l'intera religione nel suo complesso gli apparvero allora potenziali sostegni del trono, purché si approfittasse per tempo della loro alleanza, mentre l'impero aveva ancora qualcosa da concedere in cambio. L'indole calcolatrice di Costantino appare in quel suo osservare il cristianesimo, quasi fosse uno strano fenomeno naturale; non vi è traccia di partecipazione religiosa che non sia superstizione, vi è invece sarcasmo nel definire saggio un sovrano macchiatosi di delitti anche sui suoi familiari: la saggezza di un Tiberio, quanto meno.

Di fronte alla genialità, Burckhardt insiste su questo tratto di Costantino, all'ambizione e smania di dominio senza requie dell'imperatore « non è nemmeno il caso di parlare di cristianesimo o di paganesimo, di cosciente religiosità o di irreligiosità: un tale individuo è sostanzialmente areligioso, anche se vuol darsi a intendere di far parte di una comunità ecclesiastica »⁵⁶. Costantino appartiene alla specie degli uomini dotati di una sorta di istinto animalesco per il potere, un grande individuo storico nel senso di Hegel, ma in Burckhardt senza la missione storica necessaria perché di grande individuo si possa parlare. Almeno Burckhardt si sforza di non attribuirgliela, di evitare la falsariga del provvidenziale incontro fra impero e Chiesa; ma di fatto il senso hegeliano della grande individualità storica è tutto contenuto nel contrasto fra il calcolo di Costantino, che nel cristianesimo vede di volta in volta un vessillo per l'esercito, un pretesto di guerra, un'orga-

⁵⁴ *Ibid.*, II, p. 266 (*ibid.*, p. 338).

⁵⁵ *Ibid.*, II, p. 272 (*ibid.*, p. 346).

⁵⁶ *Ibid.*, II, p. 286 (*ibid.*, p. 363).

nizzazione quasi statale da consociare all'impero, e la dimenticanza sua e dei pagani « che il cristianesimo, una volta tollerato, sarebbe divenuto rapidamente la religione predominante ». A poco gli valeva « tenere gli occhi bene aperti »⁵⁷, la scelta era al buio.

In Burckhardt, non meno che in Hegel e in Ranke, vi è il senso dell'ineluttabilità del tramonto del paganesimo, di fronte al quale la questione dell'effettiva conversione di Costantino diviene oziosa. L'antica religione è « in piena dissoluzione, anzi in condizioni tali che non ne è quasi immaginabile un'ulteriore sopravvivenza, anche senza l'avvento del cristianesimo »⁵⁸. Senza quest'ultimo sarebbe stato Maometto, ammesso che il suo monoteismo sia pensabile in assenza del cristianesimo, a spazzare via questa larva di paganesimo, indebolito dalla filosofia e incline esso stesso al monoteismo nella rilettura neoplatonica. Per Burckhardt come per Hegel le grandi realtà storiche rovinano per indebolimento interno, solo secondariamente per mano del nemico generato dalla loro stessa spossatezza. Se dunque l'impero ha bisogno di una religione di Stato, non può essere il paganesimo esausto ma il florido cristianesimo a rivestire l'incarico. Rimane il problema di sapere che necessità vi fosse di accogliere oltre al cristianesimo anche la gerarchia ecclesiastica cristiana come Chiesa di Stato: « Lo Stato non avrebbe potuto ignorare il clero come organo corporativo e rivolgersi direttamente alla comunità? »⁵⁹. Non è un interrogativo casuale in Burckhardt, così attento a distinguere tra la viva fede di individui e gruppi e l'istituzione ecclesiastica. Ma l'alternativa fra cristianesimo delle comunità o della Chiesa era già svanita, specie dopo la persecuzione e l'elevato ascendente conquistato dal clero, questa corporazione così adatta ad assumere il potere; o, se ancora sussisteva, non lasciava dubbi circa la scelta più opportuna per un sovrano in cerca di un alleato politico e non di una nuova religione.

Senonché non basta non inimicarsi il clero; non averlo contro

⁵⁷ *Ibid.*, II, p. 290 (*ibid.*, p. 367); che la scelta fosse al buio riconosce anche Momigliano: « Il cristianesimo con la sua organizzazione ecclesiastica fornì una struttura che poteva essere alternativamente competitiva o sussidiaria rispetto al governo imperiale: la scelta era lasciata al governo romano, il quale, sotto Costantino, scelse la Chiesa come sussidiaria (senza sapere bene a quali condizioni) » (*La religione romana: il periodo imperiale*, p. 83).

⁵⁸ *Ibid.*, II, p. 116 (*ibid.*, p. 151).

⁵⁹ *Ibid.*, II, p. 302 (*ibid.*, p. 382).

equivaleva a dischiudergli il controllo dello Stato, tramite il governo esercitato sulle coscienze dei funzionari pubblici:

È facile criticare Costantino dal punto di vista delle teorie moderne, in quanto non avrebbe tenuto piú nettamente separati la Chiesa e lo Stato; ma cosa poteva fare se, sotto l'impulso generale del tempo, la Chiesa sotto le sue mani gli diventava Stato e lo Stato si tramutava in Chiesa? quando ogni funzionario cristiano nella propria sfera di attività, ogni giudice nel suo tribunale poteva divenire incerto sul suo dovere, data la mescolanza dei punti di vista religioso e civile? se l'intercessione di un vescovo o di un eremita in fama di santità, a favore o contro qualsiasi persona o qualsiasi causa, poteva tutto confondere? Si stava formando qui una teocrazia, la quale non era opera del singolo imperatore favorevole alla Chiesa, né tanto meno fondazione cosciente di alcuni vescovi particolarmente astuti, ma il grande e necessario risultato di un processo storico di ampiezza mondiale⁶⁰.

In prospettiva hegeliana resta fermo che natura e necessità di una simile fusione sono la prova piú certa che lo Stato in questione ha fatto il suo tempo: il cristianesimo rimane un elemento esiziale per l'impero romano. Per Burckhardt invece « tutta la storia di questo tempo costituisce una sola eloquente testimonianza della senilità e della decadenza della vita romana, delle quali nessuna colpa va attribuita al cristianesimo »⁶¹; la nuova religione non può ringiovanire il decrepito impero, come sperava Costantino, ma nemmeno gli nuoce, anzi, grazie all'influsso che eserciterà sui barbari germanici, salverà la civiltà classica dalla completa distruzione. Pare insomma che per Burckhardt crisi spirituale e crisi politica non procedano necessariamente congiunte: con l'avvento del cristianesimo la prima è superata, si entra in un'età di fioritura, mentre la seconda è in pieno corso. Hegel invece non concepisce un vero benessere spirituale in presenza di un degrado politico, dunque scorge nel cristianesimo primitivo profondi motivi di immaturità. Lo storico svizzero distingue sempre la causa della Chiesa, « così rapidamente degenerata con la vittoria »⁶², e quella della religione. Al di là dell'importanza storica dell'alleanza di impero e Chiesa, che ha significato cessazione delle persecuzioni, repressione del paganesimo, legittimazione della gerarchia ecclesiastica, salvaguardia della Chiesa dalle divisioni interne fra i vescovi e dalle spinte centrifughe alla base,

⁶⁰ *Ibid.*, II, p. 303 s. (*ibid.*, p. 384 s.).

⁶¹ *Ibid.*, II, p. 207 (*ibid.*, p. 264).

⁶² *Ibid.*, II, p. 314 (*ibid.*, p. 398).

Burckhardt individua il fenomeno storico piú notevole del terzo e quarto secolo nell'asceti monastica, di cui pure non gli sfuggono fanatismo ed esaltazione:

Sono stati infatti quegli anacoreti ad aver trasmesso a tutto lo stato clericale dei secoli seguenti l'esempio di un modo di vivere piú elevato e ascetico, o almeno ad averne posto l'esigenza; senza il loro esempio la Chiesa, ovvero l'unico sostegno di tutti gli interessi dello spirito, si sarebbe del tutto mondanizzata e avrebbe poi dovuto soccombere alla materialità della forza bruta⁶³.

Che la scelta di « combattere lontano dal mondo la loro lotta con Dio » sia segnale di « uno stato di cose non interamente sano, sia nella società sia nell'individuo », è indubbio; ma si guardino bene i moderni, tutti presi dalle loro occupazioni quotidiane e concrete, immersi in « una concezione di vita esasperatamente soggettiva », dal credersi piú in salute di quegli uomini: forse sono solo spiriti superficiali come ve n'erano anche allora, incapaci di « sospettare l'intensità delle forze spirituali che inducevano codeste nature di giganti alla fuga nel deserto ».

In realtà questi asceti hanno impedito che la causa della Chiesa finisse col coincidere con quella in ogni caso votata alla sconfitta dell'impero romano. Così anche Ranke fa risiedere nel monachesimo l'anelito all'assoluta indipendenza della religione dall'impero, in quanto « la comunità ecclesiale non era ancora la piena rappresentanza della coscienza cristiana »⁶⁴. Hegel invece non attribuisce conseguenze positive al monachesimo, ma si limita a riconoscerci un segno dei tempi, dell'infelicità universale⁶⁵, in cui « si mostra come la religione cristiana può essere astratta, e come tale debole, proprio perché è così pura e spirituale »⁶⁶. Vale in proposito il giudizio espresso negli scritti giovanili sul cristianesimo come fuga dal mondo; invece il suo compito successivo, veramente storico, è proprio mondanizzarsi, come comprenderà la Riforma protestante. Né certamente la lettura di Montesquieu e Voltaire, con la ripresa degli argomenti pagani contro i monaci sosti-

⁶³ *Ibid.*, II, p. 319 s. (*ibid.*, p. 404 s.).

⁶⁴ *Weltgeschichte*, cit., IV, p. 32.

⁶⁵ *Hegels Vorlesungsnotizen 1818/19* (Ilting I), p. 211: « Coscienza formale. Sua fuga dalla realtà concreta dentro di sé. Filosofie: cinici, stoici, epicureismo. Monaci, eremiti. Infelicità universale ». Solo in seguito si trova scritto *Versöhnung*, l'annuncio della conciliazione cristiana.

⁶⁶ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 409 (trad. it. cit., IV, p. 19).

tuitisi ai soldati, o di Gibbon, con la sua denuncia negli asceti di « quel selvaggio fanatismo che rappresenta l'uomo come un delinquente e Dio come un tiranno »⁶⁷ o dello « sciame di fanatici, incapaci di timore, di ragione o di umanità »⁶⁸, peggiori anche dei barbari, è rimasta senza efficacia sulla raffigurazione della barbarie di certo Medioevo hegeliano.

⁶⁷ *The History of the Decline ...*, cit., p. 602 (trad. it. cit., p. 1327).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 605 (*ibid.*, p. 1334).

CAPITOLO V

ORIENTE E OCCIDENTE, ANTICHITÀ E MODERNITÀ

1. - *Hegel e Droysen: impero romano ed Ellenismo come annuncio dell'età moderna.*

La centralità assegnata a Roma nelle prospettive di Hegel o di Ranke pone infine il problema della collocazione del mondo romano fra Oriente e Occidente e fra antichità e modernità. Lo si affronterà però muovendo da due autori qui considerati soltanto incidentalmente, Bachofen e Boeckh, in quanto alcune loro indicazioni appaiono esulare dagli schemi piú consueti. È noto che Boeckh distingue mondo antico e moderno sulla base di sette categorie antinomiche: signoria della natura/signoria dello spirito, soggezione a vincoli/libertà, individualità/universalità, tendenza alla molteplicità/tendenza all'unità, realismo/idealismo, esteriorità/interiorità, oggettività/soggettività¹, ove la prima voce vale per gli antichi, la seconda per i moderni. Ora egli dichiara: « Il carattere del mondo ellenico è quello propriamente antico, e lo si ritrova nei suoi tratti di fondo, solo espresso con una determinata unilateralità, anche nel mondo romano ». Ma in seguito si legge che all'interno del mondo antico i Greci sono opposti agli Orientali, dai quali peraltro discendono come popolo indogermanico, mentre « dall'altro lato l'antitesi è formata dal mondo moderno, al quale conduce il mondo romano »². Roma dunque appartiene all'antichità ma si dirige già alla modernità, sia per il passaggio dal « politismo » antico al

¹ *Encyklopädie ...*, cit., p. 266.

² *Ibid.*, p. 264 s.

cosmopolitismo moderno, sia perché « nella politica i Romani hanno mostrato per la prima volta la vera e propria intelligenza dello Stato (*Staatsklugheit*) in senso moderno; la politica romana era di conseguenza calcolatrice, fredda e rigorosa »³.

Quanto all'antitesi fra Oriente e Occidente Greci e Romani sono in posizione intermedia: « Fra i due estremi dei popoli orientali civilizzati e di quelli occidentali allo stato di natura i Greci e i Romani formavano geograficamente come spiritualmente il centro »⁴.

A tale antitesi si rivolge invece lo sguardo di Bachofen, soprattutto a proposito delle guerre puniche. Può sorprendere, vista la collocazione geografica di Roma e Cartagine, ma per Bachofen fa testo l'origine fenicia della città africana. Egli sa di porsi in contrasto con la tradizione, risalente già agli antichi, che vede nelle guerre persiane il momento decisivo della contesa con le civiltà orientali, e giustifica la propria scelta con l'incapacità dei Greci di infliggere un colpo risolutivo ai rivali, perfino al tempo di Alessandro. Sono state vittorie splendide, ma estranee « a ogni grande pensiero nazionale », ottenute in nome di interessi particolari, non per conto di tutti i popoli occidentali: dunque caduche. « Roma, non la Grecia, ha compiuto il trasferimento della monarchia universale dall'Oriente all'Occidente, e così ha portato a compimento la storia del mondo antico »⁵. È caratteristico di Bachofen un certo svilimento del ruolo della Grecia rispetto alle grandi monarchie orientali da un lato, romana dall'altro; le lotte e le battaglie dei Greci gli appaiono di piccola portata, per posta in gioco e per entità di forze, rispetto a quelle dei Romani. Ma soprattutto la sua rilettura della storia universale all'interno della speculazione sulla contesa fra un principio maschile, occidentale, e uno femminile, orientale, gli impone di ricostruire la storia antica in termini rigidamente dualistici, senza spazio per un terzo elemento. Roma lo interessa più della Grecia per la tradizione giuridica che a essa si rifà, per il suo significato nel cristianesimo e dunque in campo religioso, per il ritrovarvi un ideale nazionale elevatosi a universale, per il sospetto che la cultura greca si sia sbarazzata troppo facilmente delle sue origini orientali, con le quali la romana ha combattuto lungamente al proprio interno. Certamente il confronto tra guerre persiane e puniche

³ *Ibid.*, p. 288.

⁴ *Ibid.*, p. 298 s.

⁵ *Die Sage ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, p. 35.

non è una novità, già gli antichi lo conducevano; ma su Bachofen esercitava un influsso particolare, come sempre, il poema virgiliano, perché nella vicenda di Enea e Didone ritrovava quella « natura di donna regale orientale protesa all'asservimento dell'uomo grazie alle sue arti di seduzione »⁶.

Sta di fatto che Boeckh e Bachofen incarnano due ipotesi estreme, sull'appartenenza di Roma già quasi alla modernità il primo, su Roma confine e baluardo dell'Occidente contro l'Oriente il secondo. La consuetudine vuole invece che sia il mar Egeo « il grande punto di separazione dell'Oriente dal mondo occidentale », già dal tempo dei poemi omerici, come precisa Creuzer⁷. Anche per Hegel non vi è dubbio: « Nelle guerre persiane l'Oriente entra in contatto ostile col florido Occidente. La necessità ha deciso la gran lotta a favore dell'Occidente »⁸. L'obiezione che la storia ha conosciuto scontri ben più grandiosi per ampiezza è già presente, ma trova risposta nell'interesse della storia del mondo all'esito delle guerre persiane:

Si fronteggiavano il dispotismo orientale, dunque un mondo unito sotto un unico padrone, e dall'altra parte degli Stati divisi e poveri per estensione e per mezzi, animati però da libera individualità. Mai nella storia la preminenza della forza spirituale sulla massa, e una massa invero non disprezzabile, è apparsa in tale splendore⁹.

Ecco perché le guerre contro i Persiani « vivono immortali nella memoria della storia dei popoli, (...) di quanto è nobile ed etico in genere »; la loro chiave di lettura è: dispotismo delle grandi monarchie orientali contro libertà delle città-stato greche. Sono due principi statali diversi in lotta, il significato storico universale risiede qui. Le guerre puniche corrispondono alle persiane solo sul piano della storia

⁶ *Ibid.*, VI, p. 30; Momigliano non manca di notarlo: « Bachofen trovò anche un'analogia nella storia di Enea e Didone. Secondo la sua interpretazione l'antenato dei Romani, Enea, dovette sfuggire a una pura matriarca orientale con tratti eterici quale era Didone. Addirittura l'intera lotta fra Roma e Cartagine divenne ai suoi occhi un duello fra patriarcato e matriarcato. Con la vittoria su Cartagine i Romani consolidarono la superiorità del patriarcato. Il passo successivo fu la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d. C. [cfr. capitolo III, nota 32], che secondo Bachofen fece di Roma il centro del patriarcato occidentale e l'eredità di Gerusalemme — un'ammissione interessante per un uomo di educazione protestante » (*Da Bachofen a Cumont*, p. 136).

⁷ *Symbolik ...*, cit., I, p. 196 s.

⁸ *WG*, p. 616 (trad. it. cit., III, p. 108).

⁹ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 315 (*ibid.*, III, p. 111).

nazionale del popolo in questione, romano o greco; ma su quello della storia del mondo solo le seconde segnano una svolta, mentre è l'impero a rappresentare la destinazione di Roma nella *Weltgeschichte*. Lo dimostra il caso di Alessandro, campione del mondo greco, che non poté fondare un dominio dinastico durevole: « Non era ancora venuto il tempo per il dominio di una famiglia, e tanto meno per la fondazione di un unico impero mondiale; ciò era riservato ai Romani »¹⁰. Durante il loro impero Oriente e Occidente saranno di nuovo di fronte, ma si tratterà piú di incontro che di scontro: « Nel mondo romano l'unificazione dell'Oriente e dell'Occidente è avvenuta dapprima in maniera esteriore tramite conquista; ora accadde anche interiormente, in quanto lo spirito dell'Oriente si propagò per l'Occidente »¹¹. Hegel menziona i culti di Iside, Mitra, ma soprattutto il popolo ebraico centro di diffusione del cristianesimo, in cui si fondono infinità orientale e finitezza occidentale. Fra le due aree geografiche dapprima vi è contesa, poi unione, infine irrimediabile separazione al tempo delle crociate: « Sul santo sepolcro l'Occidente ha preso congedo per sempre dall'Oriente, e ha compreso il suo principio dell'infinita libertà soggettiva »¹². È l'annuncio della Riforma, con cui l'infinità divina trova la sua sede nel soggetto finito.

Ma il cristianesimo non rappresenta solo l'incontro di Oriente e Occidente, ma anche la scansione di antichità e modernità:

Il diritto della particolarità del soggetto a trovarsi appagato, o, il che è lo stesso, il diritto della libertà soggettiva costituisce il punto di volta e di mezzo nella distinzione di età antica e moderna. Tale diritto nella sua infinità è stato espresso nel cristianesimo, e se ne è fatto il principio universale reale di una nuova forma del mondo (§ 124 Anm).

Così i *Lineamenti*; che Roma repubblicana rientri nel mondo antico è dunque evidente, incerta può risultare la collocazione dell'impero, teatro della nascita della religione moderna. Sta di fatto che il mondo romano non è stato capace di realizzare il nuovo principio cristiano, che allora poté affermarsi solo come fuga dal mondo (cfr. capitolo IV, nota 11).

Se così Roma appartiene al mondo antico, è pur vero che non

¹⁰ WG, p. 653 (*ibid.*, III, p. 151).

¹¹ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 399 (*ibid.*, III, p. 244 s.).

¹² *Ibid.*, XII, p. 472 (*ibid.*, IV, p. 114).

avrebbe potuto accogliere il cristianesimo senza contenere già elementi del mondo moderno, soprattutto la separazione atomistica degli individui fra di loro e dallo Stato, oltre al riconoscimento, solo parziale, del loro valore in quanto giuridicamente persone nel diritto romano. Così Hegel può affermare una corrispondenza fra le tre fasi del regno germanico e i tre regni precedenti, dove al mondo contemporaneo, moderno in senso proprio, corrisponde il romano:

La terza epoca è da comparare al mondo romano. In essa esiste allo stesso modo l'unità dell'universale, ma non come unità dell'astratta signoria sul mondo, bensì come egemonia del pensiero cosciente di sé. Vige adesso uno scopo intelligente, e privilegi e particolarità si confondono al cospetto dello scopo universale dello Stato. I popoli vogliono il diritto in sé e per sé; non valgono semplicemente i particolari trattati, ma al tempo stesso sono principi a costituire il contenuto della diplomatica. Allo stesso modo la religione non può reggersi senza il pensiero, e in parte progredisce a concetto, in parte, costretta dal pensiero stesso, a fede intensa, o anche, disperando del pensiero in quanto ne rifugge interamente, a superstizione¹³.

Sono analogie possibili solo a partire da una differenza radicale: il pensiero come principio informatore dello Stato, al posto dello Stato mondiale, realizza unità e universalità, solo esteriori in Roma imperiale. Il *ius gentium* non si riduce ai trattati, alla *fides* romana, ma esprime principi universali. Rimane la categoria del fine, dello scopo: ma non solo particolare, finito, bensì secondo ragione, capace di amalgamare i fini parziali all'interno dell'unità statale. La religione, come pensiero, fede, o superstizione, segue gli indirizzi divenuti praticabili già con Roma: filosofico (la patristica coniuga filosofia e rivelazione), del sentimento interiore (mistici, asceti, ecc.), superstizioso (Roma imperiale è teatro del più vasto campionario di superstizioni, entro e fuori il cristianesimo).

È da notare: anche Droysen istituisce un parallelo fra Ellenismo e modernità, nel primo ritrova analogie con « il presente sospinto completamente lontano dalla stabile esistenza di rapporti originari, conformi a natura », ispirato dall'ideale del « diritto secondo ragione » a dispetto della celebrazione dei « fondamenti storici », dove è da intendersi allusione alla contemporanea Scuola storica del diritto. I tratti comuni sono così riassumibili: religiosità esteriore, ove dominano l'elemento dottrinario e rituale; solo che la fede cristiana sopravvive a

¹³ *Ibid.*, XII, p. 418 (*ibid.*, IV, p. 14 s.).

ogni sconvolgimento e si rinnova. Filosofia che va oltre le credenze storiche e i dati empirici, rivolta alla coscienza soggettiva, ma incapace di superare il divario fra questa e la realtà, come riesce invece all'immediatezza del sapere religioso. Vita statale spezzata nella sua autonomia nazionale, nuove formazioni statali fondate con la forza, dottrine riformatrici incapaci di soddisfare i bisogni reali, e per contrasto ribellioni e opposizioni in chiave nazionale, confessionale, corporativa. I residui moderni degli istituti medioevali, « rapporti territoriali, corporativi, di stati, appartenenti al diritto privato e risalenti alla vita prevalentemente sociale del Medioevo », corrispondono alle rovine degli antichi Stati di natura, « lo Stato patriarcale, la teocrazia, la *politeia* in sé inarticolata », che stanno alle spalle del mondo ellenistico. E come « le tendenze razionali dell'età moderna » mirano « alla realizzazione della pura idea di Stato, a stabilire definitivamente i rapporti fra popolo, Stato e Chiesa »¹⁴, così le tre grandi potenze ellenistiche (Macedonia, Siria, Egitto) « incominciarono a essere Stati, ad acquisire figura e carattere individuali »¹⁵.

Stati in senso moderno, soprattutto per lo sviluppo dell'amministrazione pubblica e per la politica internazionale; il mondo ellenistico appare a Droysen un moderno sistema di Stati basato sull'equilibrio delle forze, dove i piccoli regni, come Pergamo e Rodi, garantiscono con la loro indipendenza la parità dei tre grandi contendenti. Roma sconvolgerà l'equilibrio, e Droysen paragona la Grecia contesa fra Egiziani e Romani alla Germania spartita fra Russi e Francesi (in età napoleonica). Era insito nel destino dell'Ellenismo (anche dell'Europa moderna?) non poter far corrispondere all'unità culturale l'unità statale; man mano i diversi elementi greci e barbarici venivano a mescolanza e unità, sempre meno il complesso culturale e sociale nascente « poteva sussistere come corpo politicamente unitario; esso doveva frammentarsi a seconda dei tipi etnografici in formazione, le distinzioni dei quali erano determinate dai sostrati barbarici della commistione »¹⁶. È proprio tale impossibilità, già alla base della caducità dell'unione politica realizzata da Alessandro, a indirizzare invece su Roma l'interesse hegeliano; ma il loro essere età di crisi non giustifica per Droysen giudizi negativi né sul presente né sul periodo ellenistico:

¹⁴ *Gesch. Hell.*, cit., III, p. 416 s.

¹⁵ *Ibid.*, III, p. 186.

¹⁶ *Ibid.*, II, p. 304.

L'Ellenismo non è una sconnessa inorganica mostruosità nello sviluppo dell'umanità; esso si è addossato l'eredità del mondo greco come dell'antico Oriente con tutto il loro carico di attivi e passivi; continuando a disporre di questo retaggio dato ed elaborandosi ulteriormente, esso sviluppa qualcosa di altro, di nuovo, il quale, così mediato, rimanda ancor sempre al suo grado preliminare piú vicino¹⁷.

È la presentazione del compito dello storico di siffatta età, della necessità dell'opera, quale è contenuta nella prefazione non pubblicata al secondo volume della prima edizione della *Geschichte des Hellenismus* vera e propria (il libro su Alessandro è inizialmente a parte), prefazione nota col titolo *Theologie der Geschichte* (1843). Vi si ribadisce che « l'Ellenismo è l'età moderna del paganesimo »¹⁸, proprio perché non è solo corruzione, decadenza; religione, cultura, economia, vita politica non decadono contemporaneamente, tutte insieme. Decadenza dell'antica *polis* non significa decadenza della civiltà. La mostruosità imputata all'Ellenismo, ma respinta da Droysen, ricorda gli aspetti mostruosi dell'impero romano, altra età di decadenza, ma anche di rinascita (nel cristianesimo), quale è delineata da Hegel anche attraverso la nozione di *ungeheur*. Droysen stesso istituisce il parallelo fra chi, abbagliato dall'ideale della Grecia classica, inorridisce di fronte alle produzioni del mondo ellenistico, e chi, « dopo lo spettacolo dell'ordinamento statale superbamente istituito alla maniera romana antica, è disgustato da quell'età imperiale ove dell'antica virtù non rimane che il suicidio, e del diritto null'altro che quello del mio e del tuo ». Analogamente « a costui solo il presente appare fuori dalla storia, escluso dalla cura onnipotente del Signore dei tempi »¹⁹. E poco prima è stato ribadito non solo che l'Ellenismo è « l'età moderna dell'antichità », ma che « tale definizione nella sua intera estensione da un certo punto di vista » vale « anche per l'evoluzione di Roma »²⁰.

Droysen è dunque schierato dalla parte di Hegel, non di Niebuhr e della sua incompienza, seppure consapevole della propria parzialità, per la storia di Roma imperiale. Sapere hegeliano hanno pure i termini dell'opposizione di mondo antico e medioevale, radicato l'uno nel di qua (*Diesseits*), l'altro nell'al di là (*Jenseits*), dove « il pagane-

¹⁷ *Ibid.*, III, p. x.

¹⁸ *Ibid.*, III, p. xvii.

¹⁹ *Ibid.*, III, p. xxii s.

²⁰ *Ibid.*, III, p. xxii.

simo in declino ha dovuto condurre alla separazione di Dio dal mondo e all'acosmismo [termine con cui Hegel definisce a più riprese la filosofia di Spinoza; cfr. Enz. § 50 Anm], il Medioevo in declino alla separazione del mondo da Dio e al più sregolato inselvaticimento del creato». Solo con la Riforma e il Rinascimento sarà introdotta « la conciliazione tra di qua e al di là, (...) così che il mondo divenga in verità un mondo di Dio »²¹. Si confronti solo il testo del conclusivo § 360 dei *Lineamenti* per rendersi conto delle affinità, già solo linguistiche, col pensiero hegeliano; il che non impedisce a Droysen, proprio nello scritto in questione, di condurre la sua duplice polemica contro la filosofia della storia (hegeliana compresa) e contro il culto dei diritti storici, che « nella storia vede solo il diritto della *vis inertiae* »²², che si richiama « all'autorità di un diritto storico, senza riconoscere al tempo stesso il diritto della storia »²³. Fra razionalismo filosofico e Scuola storica del diritto (mai citata, come non è citato Hegel), Droysen va in cerca di una via d'uscita; se tale non era il programma di Hegel, non si capisce qual altro.

Anche l'opposizione di Oriente e Occidente è presente in Droysen, a partire naturalmente dalle « lotte durate due secoli dei Greci con i Persiani, il primo grande combattimento dell'Occidente contro l'Oriente noto alla storia »²⁴, concluso dall'impresa di Alessandro. Essa fa seguire allo scontro l'incontro (come Roma in Hegel; cfr. nota 11): « Era stato scoperto e conquistato un mondo, erano cadute le barriere che separavano l'Oriente e l'Occidente, aperte le vie che da allora in poi dovevano collegare tra loro le terre del levare e del calare del sole »²⁵. Vie soprattutto metaforiche, culturali, culminanti nel cristianesimo; ma non è da trascurare l'analogia con le moderne scoperte geografiche. Ma l'opposizione si ripresenterà come sistema di Stati del bacino orientale e occidentale del Mediterraneo, regni dei diadochi da un lato, Roma e Cartagine dall'altro. Il principio statale è comune, perché anche le due città occidentali non riconoscono nello Stato né « un'istituzione divina come nell'antico Oriente, né la prima e la sola cosa come nelle *poleis* greche, bensì un ordinamento umano, una somma di interessi

²¹ *Ibid.*, III, p. XIV.

²² *Ibid.*, III, p. XX.

²³ *Ibid.*, III, p. XX.

²⁴ *Ibid.*, I, p. 3.

²⁵ *Ibid.*, I, p. 439.

singoli e delle loro garanzie »²⁶. Se l'Occidente è prevalso, è stato perché la sfida al suo interno ha avuto un vincitore (nessuna traccia in Droysen di una Roma occidentale opposta a una Cartagine orientale, come in Bachofen), mentre a Oriente nessuna delle tre potenze ha il sopravvento, così che la loro divisione favorirà il successo finale dei Romani.

2. - Chiesa e impero fra Oriente e Occidente in Ranke.

Un vero e proprio significato di portata storica universale attribuisce alle guerre puniche Ranke: Cartaginesi e Romani sostenevano una causa comune, « gli uni e gli altri erano impegnati nella lotta contro l'indipendenza delle nazioni occidentali »; solo dopo aver infranto la potenza dei Celti, in Spagna i primi e nella pianura Padana i secondi, i due popoli si affronteranno per la supremazia nella parte occidentale del continente²⁷. Al quadro droyseniano si aggiunge dunque la constatazione che l'Occidente europeo non sono solo Roma e Cartagine, ma più ancora i Celti, richiamati da Droysen solo per la loro irruzione in Grecia nel 279-8 a. C., quasi una sorta di invasione barbarica *ante litteram*. Allo studioso dell'Ellenismo interessa infatti esclusivamente l'area del Mediterraneo, con la sua partizione fra bacino orientale e occidentale; all'autore della *Weltgeschichte*, preoccupato delle sorti dei popoli del Nord nella storia universale, preme anche mostrare come mai la loro causa si sia identificata con le nazioni germaniche e non con le celtiche. Il dualismo fra Oriente e Occidente si ripresenta in Ranke a proposito della divisione dell'impero romano, ma acquista il suo pieno significato solo per i risvolti religiosi di tale partizione nella storia della Chiesa. Prima dell'affermazione del cristianesimo il contrasto dominante è fra questo e il paganesimo, e attraversa tutto quanto l'impero: la causa cristiana è difesa in Occidente da Costantino contro Massenzio, in Oriente da Licinio contro Massimino Daza. Ma appena essa è vincitrice, Costantino scopre la difficoltà di mantenere l'unità religiosa fra i Cristiani delle due parti dell'impero, già a partire dal concilio di Nicea (325): « Gli Occidentali insistevano sui diritti di un concilio ecumenico e richiedevano la restaurazione nelle loro sedi in

²⁶ *Ibid.*, III, p. 187.

²⁷ *Weltgeschichte*, cit., II, p. 100.

Oriente dei vescovi scacciati; ma a tale risoluzione si opponevano gli Orientali »²⁸. Si tratta delle peripezie di Atanasio, piú in generale della contesa fra ὁμοουσία e ὁμοιοουσία di Cristo rispetto al Padre, sulla scia dell'eresia ariana; vicende che ancora per Hegel valevano come prova indubitabile della follia dilagante a quei tempi²⁹. Né lo scontro si risolverà a Nicea; Ranke individua una svolta ulteriore nel concilio di Calcedonia (451), convocato per risolvere la vertenza sull'eresia monofisita emersa come temporanea vincitrice due anni prima a Efeso. Fu « politicamente ed ecclesiasticamente uno dei piú importanti mai tenuti: creò per cosí dire un punto medio per Oriente e Occidente »³⁰. Non solo evitò la probabile dissoluzione dell'impero, altrimenti incapace di evitare il dissidio fra i suoi sudditi, ma sancí di fatto, se non formalmente, la preminenza del vescovo di Roma, la cui illustrazione del dogma fu accolta anche a Oriente.

Cosí ha termine il capitolo dedicato alla fondazione della cattolicità greco-romana, alla quale segue invece il crollo dell'impero proprio in Occidente: quasi a segnalare che qui il cristianesimo non ha piú bisogno delle armi romane per sostenersi. Quanto alla posizione dell'impero romano fra antichità e modernità, la questione si riassume per Ranke nel riconoscimento dei due grandi lasciti trasmessi in eredità ai popoli germanici: religione e diritto. Inseparabile dagli elementi dell'antica cultura la prima, per la forma datale dalla Chiesa stessa, fondamento dei nuovi Stati e regni il secondo, nella sua tarda sistemazione romana.

Tuttavia l'influsso dell'amministrazione giudiziaria romana non fu di gran lunga cosí esclusivo come sull'altro versante quello della Chiesa. Al concetto romano del diritto si contrapponevano le consuetudini nazionali, da entrambe le cose si è sviluppato lo Stato compreso ancora nei suoi inizi³¹.

Il diritto è genuinamente romano, dunque da solo non può ba-

²⁸ *Ibid.*, IV, p. 25.

²⁹ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 410 (trad. it. cit., IV, p. 21 s.): « La determinazione del concetto dottrinale spettò ai concilii e ai capi della comunità, ma il principio della religione cristiana è libertà, esame soggettivo: perciò le contese altrettanto erano in mano alla folla; si svilupparono aspre guerre civili e dappertutto ci si imbatteva in scene di uccisione, incendio, rapina per amore dei dogmi cristiani ».

³⁰ *Weltgeschichte*, cit., IV, p. 150.

³¹ *Ibid.*, IV, p. 324.

stare ai nuovi popoli; la religione nasce universale, non romana, all'inizio in opposizione a Roma, dunque è passibile di completa assimilazione da parte dei barbari. Il richiamo finale al successivo processo di formazione dello Stato, oggetto della storia a venire, è tema hegeliano quanto altri mai.

Sono accostamenti, questi condotti fra Hegel da una parte e Ranke o Droysen o Burckhardt dall'altra, che non mirano certo a cancellare divergenze dichiarate o di fatto presenti (se ne è anzi evidenziate, a proposito di argomenti specifici, laddove i testi hanno consentito il riscontro), ma che danno l'idea di una prospettiva comune, al di là della consueta opposizione fra storia a priori e a posteriori, filosofica e a filosofica. Non si entra qui nel suo merito, ma è innegabile che essa non aiuti l'esame di quanto concretamente, anche nei dettagli, divide o accomuna le narrazioni storiche (poiché è di queste che infine si tratta) degli autori in questione. Certamente a tale opposizione non si fermava Momigliano, quando riconosceva che « la spinta a sentire un problema dell'impero in sé, connesso ma non riducibile ai problemi politici della repubblica », è stimolo « o filosofico [inteso è Hegel] o proveniente da storici medioevalisti o moderni, per cominciare da Ranke »³², non dagli specialisti di storia romana (il panorama è quello degli studi fino agli anni Trenta). Questo perché solo l'unità di storia della Chiesa e dell'impero può dare un senso autonomo al secondo, non ridotto a esito della storia repubblicana o preparazione della medioevale; unità venuta meno con la costituzione della storia della Chiesa a disciplina a sé, ma invece ripristinata nell'impianto di storia universale sia di Hegel sia di Ranke. Ancora Momigliano avvicinava come complementari Hegel e Droysen, l'uno per aver iscritto il problema dell'affermazione del cristianesimo nella prospettiva dello Stato e del suo divenire storico, dunque in riferimento alle istituzioni dell'impero romano, l'altro per aver ricondotto la nuova religione nell'alveo della diffusione ellenistica di elementi culturali orientali, senza giustapporre cristianesimo e mondo classico. Momigliano insiste per Hegel sulla relazione fra legalismo della *civitas* romana e Legge della *civitas* cristiana, qui emerso soprattutto nella nozione di *auctoritas* (cfr. capitolo IV, nota 32) e da riprendere a proposito del diritto romano e la sua nozione di *persona* (da accostare alla scoperta dell'io soggettivo nel cristianesimo):

³² *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, p. 110.

Il modo di formulazione così contrario ormai alle nostre abitudini mentali non deve farci dimenticare che qui c'è una scoperta storica. La cui astrattezza vera non è nel tono aprioristico, ma nella riduzione del problema a relazione tra due universalità politiche, la romana e la cristiana, dimenticando il complesso di esperienze religiose del mondo ellenistico (salvo in alcuni accenni al neoplatonismo), in cui, come appunto aveva visto Droysen, il mondo occidentale viene a contatto con l'orientale³³.

Ma comune a Hegel, Droysen, Ranke, Burckhardt è soprattutto la percezione dell'impossibilità di prescindere dallo sbocco nel cristianesimo per qualsiasi tentativo di comprensione d'assieme del mondo antico. A un tempo « in cui si potevano definire i popoli pagani come creati *in vitae contumeliam et mortis exitium*, abbandonati e scacciati da Dio come *vasa irae* », Droysen ne fa seguire un altro, quello del razionalismo moderno, dove « svanì dalla considerazione storica l'interesse per la fondazione del cristianesimo (...), messo da parte come non appartenente alla storia, all'occorrenza con l'ambigua scusante che si avrebbe da trattare fatti, non miracoli ». Esso rimane invece il cardine della storia, perché il cristianesimo storico, non un'astratta religione razionale o naturale, ha compreso ed espresso « per la prima volta e per sempre la natura personale dell'uomo nella sua intera pienezza di *colpa, impotenza ed elezione* »³⁴. In seguito invece, con Marx e con Weber, la storia dell'impero romano e della sua decadenza acquistò nuovo interesse in ragione delle cause economiche (peraltro non interamente sconosciute ai predecessori). Per Weber col tramonto della civiltà antica le masse dei non liberi sono messe in condizione di venire recuperate al progresso sociale futuro e di contribuire alla sua realizzazione³⁵. Per Marx, di cui è nota l'identificazione del cristianesimo con la religione dell'uomo in quanto produttore di merci, il male dell'economia imperiale, come è descritto nei *Grundrisse*, non è « sovrapproduzione, ma sovraconsumo e consumo insensato, che sfociando nel mostruoso (*ins Ungeheurliche*) e nel bizzarro contrassegna il tramonto del sistema degli Stati antichi »³⁶. La reminiscenza hegeliana, solo trasferita dal terreno politico e istituzionale a quello economico, è evidente.

³³ *Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo*, p. 191.

³⁴ *Gesch. Hell.*, cit., III, p. XI s.

³⁵ *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, in *Gesammelte Aufsätze*, cit., p. 310 (*Le cause sociali del tramonto della civiltà antica*, in *Storia sociale ...*, cit., p. 392).

³⁶ *Grundrisse ...*, cit., p. 337 (trad. it. cit., p. 405).

CAPITOLO VI
DIRITTO ROMANO E STORIA

1. - *Hugo e la comprensione storica del diritto romano.*

Allo svolgimento del diritto romano è dedicato il capitolo XLIV dell'opera di Gibbon, frequentemente adottato nelle università tedesche quale testo di scuola. Lo dimostra la traduzione per mano di Hugo, sotto il titolo *Historische Übersicht des Römischen Rechts*, apparsa a Göttingen nel 1789. Hugo mantiene le suddivisioni interne al capitolo apposte da Gibbon, e aggiunge di suo solo la partizione in due sezioni: *Geschichte der Quellen des Rechts* e *Geschichte einzelner Rechtslehren*, storia delle fonti e delle singole dottrine, ove la seconda ha inizio con la trattazione del diritto delle persone, seguito canonicamente da diritto delle cose e delle azioni, con l'aggiunta a parte di delitti e pene. Invece nel *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*, ove Hugo assume in prima persona il ruolo di storico del diritto, opererà in ciascuno dei quattro periodi esaminati per una tripartizione della materia in storia delle fonti, della loro elaborazione, del diritto romano stesso com'era a quel tempo. Di Gibbon viene mantenuta la periodizzazione: dalle Dodici Tavole a Cicerone, da Cicerone ad Alessandro Severo, da Alessandro Severo a Giustiniano, con la premessa di un primo periodo a partire dalla fondazione di Roma. Corrispondono a infanzia, giovinezza, età adulta e debolezza senile del diritto romano, compreso come organismo vivente in evoluzione, la vita del quale conta stagioni della durata di circa trecento anni ciascuna. È schema assente in Gibbon, al quale Hugo, in sede di presentazione della sua traduzione, ascrive il merito, condiviso con Mon-

tesquieu, di essere il battistrada di una considerazione storica del diritto romano, mirante « semplicemente a conoscere i Romani, senza addurre antitesi e brillanti trovate, ma indagando il puro e semplice cammino naturale dello sviluppo del loro diritto statale e privato »¹. A quei romanisti preoccupati solo di redigere opere utili per la pratica forense attuale, Hugo oppone una conoscenza del diritto romano integrata dalla familiarità con letteratura e storia dei Romani, interessata soprattutto a capire perché uomini come noi ricorressero ad azioni e istituzioni tanto dissimili dalle nostre.

È posta così l'esigenza di una storia, e in forma di storia naturale, del diritto romano; Montesquieu e Gibbon sono modelli cui ispirarsi, ma non possono certo soddisfare lo specialista. Già il titolo stesso apposto da Hugo al capitolo presentato al pubblico tedesco come opera a sé, rivela pregi e limiti del lavoro di Gibbon: il merito maggiore è la prospettiva storica, assente nella maggior parte dei giuristi contemporanei: il diritto romano come sistema in divenire, rispondente a esigenze diverse, concrete e mutevoli, riconoscibili solo nel quadro più ampio della storia romana vera e propria, dunque non immediatamente riconducibili ai bisogni del presente. Il limite è la veduta panoramica, inevitabile nell'ambito di un'opera ben più vasta, ma necessariamente foriera di semplificazioni e generalizzazioni improprie. Rilievo analogo vale per Montesquieu, scopritore ma non ancora profondo esploratore dell'approccio storico al diritto romano (basti qui solo il caso della *Lex Voconia*, da lui interpretata a detta di Hugo in « totale ignoranza del matrimonio romano più antico »², che escludeva la possibilità per la donna di ereditare dal padre e dal marito insieme). Peraltro è noto come Hegel nell'annotazione al § 3 dei *Lineamenti* irrida tale costante richiamo di Hugo a Montesquieu, a fronte del proprio riconoscimento del vero valore dell'opera del Francese; scherno giustificato, vista la misera cosa cui si riduce l'influenza del clima sulle leggi nei paragrafi (§§ 37-9) del *Lehrbuch* sull'importanza del territorio, della sua estensione, della qualità del suolo, ma riduttivo dell'interesse di Hugo per Montesquieu, come rivela già la traduzione di Gibbon.

¹ *Eduard Gibbon's historische Übersicht des Römischen Rechts oder das 44ste Capitel der Geschichte des Verfalls des Römischen Reichs, aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet vom Professor Hugo in Göttingen*, Göttingen 1789, p. 6 s.

² *Ibid.*, p. 115 nota z.

Qui le ricche note di accompagnamento al testo svolgono temi cari alla riflessione posteriore di Hugo, a partire dalla teoria della schiavitù e dall'interpretazione moderata della legislazione romana sui debiti (non condivisibile invece per Gibbon³ e Niebuhr; cfr. parte II, capitolo II, nota 51). Presso popolazioni ancora incolte, dove le condizioni materiali di vita di liberi e schiavi differiscono di poco, la schiavitù per debiti appare naturale, raramente è dovuta a sfortuna negli affari ma piuttosto a inoperosità, ed è persino equa se confrontata con l'impunità o invece la carcerazione, che non estingue il debito, dei debitori odierni⁴. Né è da pensare avesse luogo un interesse al maltrattamento del debitore schiavo, onde sollecitare i parenti a provvedere al saldo: le leggi tutelavano colui che rimaneva pur sempre cittadino romano, *statu liber*, riscattabile in ogni momento, almeno finché rimaneva entro la città; senza contare la pessima pubblicità elettorale per il padrone spietato. Che in seguito la legge sia stata tolta, « non dimostra ancora che essa fosse ingiusta, e inoltre anche le circostanze erano molto mutate »⁵. Così anche l'interpretazione nella tarda giurisprudenza di età imperiale della legge sull'uccisione dei debitori prescindeva interamente da considerazioni di ordine storico.

In tema di schiavitù non poteva soddisfare Hugo nemmeno Montesquieu, che nello *Spirito delle leggi* respinge le ragioni di legittimità *tuzioni* giustinianee (I, 3, 3). A maggior ragione le leggi contro fughe o ribellioni di servi « non dipendevano dal governo civile, ma da un difetto o da una imperfezione del governo civile »⁶, che scambiava leggi di famiglia con leggi civili e trattava come nemici individui accolti nel seno dello Stato. Naturalmente Montesquieu ha di mira soprattutto le giustificazioni della schiavitù per il mondo moderno, quali sono riscontrabili per certi casi perfino in Grozio e Locke, per non parlare dell'*Essai politique sur le commerce* (1734) di Jean François Melon, ove è proposto il ristabilimento della schiavitù anche in Europa. Certo Montesquieu riconosce che sotto certi climi, presso certi popoli, esistono valide ragioni per la schiavitù, la quale può essere perfino gra-

³ *The History of the Decline ...*, cit., p. 774 nota 1 (trad. it. cit., p. 1712 nota 2): si contesta la versione dell'olandese Bynkershoek, *Observationum iuris romani libri quatuor*, 1752.

⁴ *Historische Übersicht ...*, cit., p. 140 ss. nota alla nota 178 di Gibbon.

⁵ *Ibid.*, p. 143 stessa nota.

⁶ *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres*, cit., II, p. 503 (trad. it. cit., I, p. 421).

devole, come avviene nei serragli d'Oriente⁷. È aspetto condiviso anche da Hugo, che non può però accettare la conclusione di Montesquieu, l'affermazione della contrarietà a natura della schiavitù anche laddove « sia fondata su una ragione naturale », climatica, e il merito riconosciuto al cristianesimo per averla bandita dai nostri paesi⁸ (ben più vicino a Montesquieu e a questa sua contrapposizione di due nature Hegel, nel § 57 dei *Lineamenti*; anche il parallelo polemico di Montesquieu fra illegittimità della schiavitù e del suicidio⁹ diviene elemento positivo di esclusione di un diritto al suicidio in Hegel, proprio per la negazione di una signoria, *Herrschaft*, dell'individuo sulla propria vita - § 70 Zus). È un merito che appare insostenibile all'indagine storica di Hugo nel *Lehrbuch* (per quanto convenzionale sia in Montesquieu quell'elogio): « La *servitus*, anche dei Cristiani, non fu abolita e nemmeno mitigata in maniera degna di nota » (§ 398). Hugo poteva trovare conforto per il primo punto in Gibbon, ma non per il secondo, se è vero che per l'Inglese « l'influsso del governo e della religione andava continuamente attenuando la durezza di quello stato »¹⁰; così nel suo commento Hugo minimizzava la portata dell'intervento di Giustiniano, il superamento della distinzione fra *libertas latina* e *deditia* (dei liberi e dei liberti)¹¹.

Sono temi come questi a essere oggetto delle riserve di Hugo a proposito di Gibbon e Montesquieu; non si tratta però di riserve di metodo, bensì relative alla competenza specifica dei due autori. Hugo, che invece la possiede, ritrova proprio in loro le premesse per quella storia del diritto romano, che non solo gli sembra costituire una lacuna nel panorama degli studi storici e giuridici, ma soprattutto gli appare indispensabile per la comprensione e la ripresa stesse di leggi e istituti conservatisi sia nel patrimonio giuridico tramandato sia nelle legislazioni in vigore.

⁷ *Ibid.*, II, p. 499 (*ibid.*, I, p. 416).

⁸ *Ibid.*, II, p. 496 (*ibid.*, I, p. 412).

⁹ *Ibid.*, II, p. 492 (*ibid.*, I, p. 406).

¹⁰ *The History of the Decline ...*, cit., p. 764 (trad. it. cit., p. 1688).

¹¹ *Historische Übersicht ...*, cit., p. 80 nota s.

2. - *Hegel e la scoperta romana del ius: positività, formalismo, pubblicità.*

Diversa invece la prospettiva hegeliana sul diritto romano come fenomeno storico; si tratta infatti di stabilire il suo contributo alla formazione del diritto così come la filosofia ha potuto infine delinearlo. Si può proprio partire dall'uguaglianza dei cittadini dell'impero, dal venir meno della distinzione fra liberi e schiavi; Hegel parla di « perfezionamento del diritto secondo l'intelletto (*Verstandesrecht*) », consistente in « astratta uguaglianza di tutti gli uomini » come persone private e in « superamento (*Aufhebung*) della schiavitù »¹². Da un lato la distinzione fra liberi e schiavi scompare nell'asservimento generale, promosso indifferentemente da imperatori pagani e cristiani; dall'altro, estinta la libertà del cittadino antico (morte della vita etica), si affaccia la libertà della persona nel diritto romano e dell'uomo in quanto tale nel cristianesimo. È una libertà alla quale la schiavitù è infine estranea, persino contraria; l'impero romano ha iniziato a introdurla da sé, ma in maniera inevitabilmente parziale, distorta. Hegel pensa all'editto di Caracalla come alla sanzione formale dell'uguaglianza di cittadini e provinciali nella nullità politica, cui si collega lo sviluppo di un diritto della proprietà non più legata alle antiche distinzioni sociali e politiche. L'estensione del diritto di cittadinanza procede di pari passo con la sua perdita di significato; ma al cittadino si sostituisce a poco a poco la persona, il carattere della quale, scoperto via via sempre più universale, emerge nel corso della storia del diritto romano: « Noi vedemmo i Romani muovere dal principio dell'interiorità astratta, la quale ora si realizza come personalità nel diritto privato. Il diritto privato infatti è il riporre il valore della persona come tale nella realtà che essa si dà, nella proprietà »¹³. Qui « l'Io ottiene legittimazione infinita », di fronte a una proprietà con meno vincoli lo stesso *status* di libero o servo conta meno; ma si tratta di uguaglianza e libertà solo nel diritto privato. Vi è dunque *Ausbildung*, perfezionamento del diritto privato, storicità delle istituzioni giuridiche romane, come in Montesquieu, Gibbon e Hugo; il vizio, inevitabile stante la natura del regno romano, non è nell'evoluzione in se stessa del diritto romano, anzi

¹² *Hegels Vorlesungsnotizen 1818-19* (Ilting I), p. 211.

¹³ *Vorles. Phil. Gesch.*, XII, p. 383 s. (trad. it. cit., III, p. 227).

positiva, ma nel suo necessario accompagnarsi alla perdita dei diritti politici, alla degenerazione di ogni altra forma di diritto che non sia il privato. Il diritto privato, della proprietà e del contratto, è accolto a pieno titolo nel diritto astratto dei *Lineamenti* hegeliani, la personalità giuridica, peraltro ancora non ben distinta da uno *status* (§ 40 Anm), è la vera grande scoperta del diritto romano; ma l'individuo non è solo persona, è solo un'astrazione a poterlo ridurre tale, un'astrazione necessaria, opera dell'intelletto.

L'intelletto è il principio animatore del mondo romano (cfr. parte II, capitolo III, nota 5), il principio della separazione, dell'astrazione, della negazione, anche del formalismo; la sua attività implica freddezza, una certa violenza, peculiari ai Romani. È un intelletto « non libero, senza spirito né animo », al quale si debbono « l'origine e il perfezionamento del diritto positivo ». Anche l'origine, perché presso gli Orientali e i Greci domina ancora il costume, che informa di sé la costituzione e le regole di condotta prescritte agli individui, non vi è ancora il diritto come tale, una sua sfera separata.

Ora i Romani hanno compiuto questa grande scissione (*Trennung*), e scoperto un principio giuridico il quale è esteriore, vale a dire estraneo al sentimento e all'animo. Se così essi ci hanno fatto un grande dono, secondo la forma, noi possiamo servircene e goderne, senza diventare vittime di un simile arido intelletto, senza scorgere in tale dono preso a sé il culmine della saggezza e della ragione. Essi sono stati le vittime le quali hanno vissuto in esso, ma proprio in tal modo hanno conseguito per altri la libertà dello spirito, ossia la libertà interiore, la quale per mezzo loro si è liberata da quell'ambito di cose finite ed esteriori¹⁴.

È una scoperta vera e propria, e non del solo diritto privato, ma del diritto *tout court*, nei due caratteri che lo contraddistinguono: formalità e positività. Entrambi discendono dalla separazione (la scissione, *Trennung*, altro elemento tipico della romanità) rispetto a costume, religione, morale. Il contenuto delle prescrizioni può essere il medesimo, ma il diritto deve avere forme sue, peculiari, se non vuole confondersi con precettistica religiosa o morale. Al tempo stesso il suo sussistere separato da quest'ultima e dalla sua evoluzione, persino dalla riflessione filosofica, e il suo richiedere procedure proprie, a esso interne (ancora una volta formali), per potersi adattare ai mutamenti della realtà, ne fanno qualcosa di fisso, di positivo. Il diritto separato dalle altre forme della vita pubblica diviene ora oggetto di una scienza a parte,

¹⁴ *Ibid.*, XII, p. 351 (*ibid.*, III, p. 178).

la giurisprudenza, non a caso sorta fra i Romani. Ancora Gans vedrà nei Greci il popolo del trapasso dalla natura allo spirito, dal mondo divino all'umano, che non può sciogliersi interamente dal legame con le origini, pena la propria dissoluzione. Nei Romani invece il popolo che spezza tale vincolo, anche nelle leggi, dove scoprono il *ius*, « il vero e proprio diritto privato », che « qui presso i Greci ancora non c'è. Essi non possiedono neppure un'espressione per designarlo »¹⁵, così come ignorano le sue partizioni interne (non è il caso di addentrarsi qui nel problema dell'origine dei vocaboli greci e latini per « giustizia », « diritto », delle coppie θέμις / δίκη e *fas/ius*, giustizia divina/umana — nel caso dei termini greci forse meglio familiare/inter-familiare, ma nel senso hegeliano di legge della famiglia, o degli dèi inferi, contro legge della comunità statale, o degli uomini, consegnato a celebri pagine della *Fenomenologia* —; in ogni caso Benveniste mostra la derivazione religiosa di *ius*, visibile dal suo verbo corrispondente *iurare*; rimanda alla sfera del *sacramentum*, rispetto al quale il *ius iurandum* è la formula rituale, conforme alle prescrizioni, da pronunciare affinché il *sacramentum*, la consacrazione agli dèi, entri in vigore. *Ius* nasce come formula, inizialmente religiosa, non come concetto astratto, « giustizia » o « diritto »; quando si sarà identificato con quest'ultimo, maturerà la sostituzione con *directum* nelle lingue romanze e il corrispondente *Recht* in tedesco, ciò che è diritto opposto a ciò che è storto. Al termine della sua evoluzione *ius* in quanto « diritto » non solo non ha corrispondenti etimologici nelle altre lingue indoeuropee, ma ha travalicato anche l'analogia di funzioni con δίκη — stessa radice di *dico* —, il diritto formulare, il valore del quale sta nella sua enunciazione).

Ma il testo hegeliano non solo esprime la novità della nozione romana del diritto, ma anche lo scotto pagato dai Romani per la loro grande scoperta; non si tratta di pura e semplice polemica romantica contro il formalismo giuridico romano (Hegel non è un cultore del *common law* germanico), ma della trasposizione di rapporti del diritto in quanto eticità (famiglia, società, Stato) in rapporti di diritto privato (ne sono esempio il diritto di famiglia ridotto a diritto delle persone e delle cose, o la mancanza di un vero e proprio diritto costituzionale). *Recht* ha valenze differenti nel linguaggio hegeliano: a proposito di

¹⁵ *Naturrecht* ..., cit., p. 136.

Roma esso denota grosso modo le prime due sezioni del diritto astratto dei *Lineamenti*, e piú in generale il diritto positivo, distinto dal filosofico, e perfezionato e teorizzato soprattutto nel suo aspetto privatistico. Hegel sa benissimo che i Romani non hanno legiferato solo sul diritto del mio e del tuo, ma ritiene che la loro originale separazione fra legge come costume e legge come diritto sia avvenuta sul terreno dei rapporti di proprietà e contratto, trasposti semmai impropriamente in sfere ulteriori del diritto, con i limiti che ne derivano. Egli peraltro mostra di credere che tale processo (per il quale le sue guide storiche sono Montesquieu e Gibbon — tutt'altro che disprezzati da Hugo —, mentre Heineccius, ben presente anche all'Inglese, fornisce soltanto il materiale sparso per la ricostruzione del fenomeno) obbedisse a necessità, che solo attraverso simile stortura potesse svilupparsi il diritto come nozione e realtà indipendente, e con esso la sua nozione peculiare dell'uomo, la persona.

Il diritto positivo è per Hegel il diritto in quanto legge, pubblicamente istituito in società: « Ciò che è diritto, soltanto col divenir legge ottiene non solo la forma della sua universalità, ma la sua vera determinatezza » (§ 211 Anm). L'aver il diritto forma di legge è all'origine del formalismo giuridico, l'essere espresso in formule permette la raccolta di tali leggi in codici. Il significato dell'espressione formulare varia a seconda del grado di cultura dei popoli, « di modo che allo stato di una cultura giuridica soltanto agli inizi le solennità e le formalità sono grandemente circostanziate e valgono piú che la cosa stessa, mentre in seguito valgono come il segno » (§ 217 Anm). Segue l'osservazione che proprio il diritto romano contiene molti esempi di simili sopravvivenze; proprio perché si è liberato dalla sua origine religiosa, solenne (il diritto sacrale prerogativa dei patrizi), presenta il contrasto fra concetti giuridici evoluti e forme legali arcaiche, conservate per tradizione. Da tale incongruenza fra il contenuto del diritto e la sua forma di legge sorge il formalismo deteriore. Così ancora con riferimento al diritto testamentario romano Hegel parla di « istituzioni originarie contenenti un torto, dunque meramente storiche », nelle quali col tempo si fa strada la ragione, come « di una fonte principale dello sviluppo intricato della legislazione » (§ 216 Anm). La legislazione nel suo evolversi si fa intricata (*Verwicklung* non *Entwicklung*), per via della compenetrazione di elementi via via razionali e di forme legali del passato, divenute meramente storiche. La storia del diritto è al tempo stesso storia della ragione in formazione nelle leggi e della

riduzione a morta eredità storica delle leggi divenute irragionevoli. Compito dello Stato è sfrondare la propria procedura giudiziaria da ogni forma non piú rispondente al contenuto (il diritto vero e proprio), ridotta ormai a vuota formalità (di origine romana o feudale che sia). È in gioco la pubblicità e l'intelligibilità delle leggi, requisito essenziale per lo Stato moderno, con il pericolo di trasformare la loro conoscenza in monopolio esclusivo di una classe di giuristi (§ 215 Zus).

Era tema ampiamente dibattuto, anche rispetto alla storia del diritto romano. Così Hugo, a commento di Gibbon sullo svuotamento di significato del cerimoniale giudiziario romano allorché i plebei si furono impadroniti dei *sacra* patrizi, difende dapprima il rapporto di clientela, come rapporto di tutela dell'individuo giuridicamente incolto da parte del patrono, e precisa che in seguito, « quando le formule furono rese di pubblico dominio, i giuristi divennero così poco superflui come lo sono adesso da noi »¹⁶. Accadde semplicemente che anche i plebei a poco a poco formarono giuristi, ma non che una ristretta cerchia di competenti svanisse. Ben diversa l'interpretazione hegeliana del medesimo episodio nei termini di una corrispondenza fra plebei e protestanti (cfr. parte II, capitolo III, nota 31), secondo l'idea che i « giuristi considerano i restanti uomini come i loro servi della gleba quanto al diritto », mentre qui « non ci sono laici, ancor meno che nella religione »¹⁷. Il riferimento è al presente, la polemica di Hegel è contro il privilegio, incarnato nella maniera piú smaccata dai patrizi, esclusivi detentori del sapere giuridico, come in materia di fede dal clero cattolico. Un'altra la preoccupazione di Hugo, attento alla salvaguardia del sapere giuridico e alla sua trasmissione storica, legata necessariamente a una classe di dotti competenti; il rapporto fra patrono e cliente nell'antica Roma appare allora una sorta di consulenza giuridica tutelata dalla religione, e l'accesso dei plebei al diritto non consiste nella pubblicità delle leggi, ma nella comparsa di giuristi plebei autorizzati. Hegel naturalmente si guarda bene dal negare l'utilità dei giuristi e della loro scienza, « una scienza storica, la quale ha a suo principio l'autorità » (§ 212 Anm). Loro è la conoscenza di cosa è di diritto (*rechters*); ma conformità a legge e tradizione non escludono l'esame della ragione, la quale richiede la pubblicità e in linea di principio l'accessibilità a tutti dell'oggetto di tale esame.

¹⁶ *Historische Übersicht ...*, cit., p. 37 nota g.

¹⁷ *Hegels Vorlesungsnotizen 1821-25* (Iting II), p. 99.

Le esigenze del presente dettano i termini della lettura della storia del diritto romano, e non solo in Hegel, come si è visto. Così la contesa sull'opportunità di un codice unico di diritto valido per tutto lo Stato determina il giudizio favorevole del filosofo sull'opera di Giustiniano, il *Corpus Iuris*, da affiancare, fatte le debite proporzioni, all'*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (1794), come esempio di salutare codificazione (§ 215 Anm). Sempre la polemica contro il diritto consuetudinario di stampo inglese, dove di fatto spesso vige la confusione fra giudice e legislatore, spinge Hegel ad approvare la legge delle citazioni, adottata contro analogo fenomeno da Teodosio II e Valentiniano III nel 426 (§ 211 Anm; imponeva per i casi controversi di attenersi ai pareri dei soli Gaio, Paolo, Ulpiano, Modestino e Papiniano, l'ultimo da preferirsi in mancanza di un'opinione maggioritaria fra i cinque. Hugo al § 354 del *Lehrbuch*, cui Hegel rinvia, elogia a sua volta tale disposizione, perché esclude il ricorso al parere arbitrario e dispotico dell'imperatore, sebbene reputi troppo gravosa per i giudici dell'epoca, in quelle misere condizioni, la consultazione di ben cinque autorità). Altri aspetti particolari del diritto romano interessano Hegel, come la distinzione di *praetor* e *iudex*, che riflette i due aspetti dell'applicazione della legge: esame del caso particolare e sua sussunzione sotto la legge (§ 225 Anm). Ma in generale due sono per lui i piani su cui valutare il diritto romano: in primo luogo l'attualità, non nel senso dell'esame di un diritto romano attuale, ma in quello della sua relazione al contenzioso giuridico e costituzionale presente (spesso in chiave apologetica di certi istituti o prerogative), del suo rapporto in quanto diritto positivo col diritto filosofico. In secondo luogo, non del tutto separato dall'attualità, il significato del diritto romano per la storia del mondo, il suo contributo alla formazione del diritto secondo ragione e delle sue istituzioni concrete: lo si può ricondurre alla scoperta romana del diritto in quanto tale, e in esso della personalità giuridica come espressione, su un piano determinato, dell'uguaglianza fra gli uomini.

Il principio della personalità indipendente in sé infinita del singolo individuo, della libertà soggettiva, il quale interiormente è sorto nella religione cristiana ed esteriormente, congiunto perciò con l'universalità astratta, è sorto nel mondo romano, in quella forma soltanto sostanziale dello spirito reale [l'eticità greca e la teoria platonica dello Stato] non perviene al suo diritto. Tale principio è storicamente posteriore al mondo greco, e ugualmente la riflessione filosofica capace di scendere fino a questa profondità è successiva all'idea sostanziale della filosofia greca (§ 185 Anm.).

La corrispondenza tra la funzione del cristianesimo e quella dell'impero romano non potrebbe risaltare di piú; all'interiorità dell'uguaglianza degli uomini innanzi a Dio corrisponde l'esteriorità dell'uguaglianza delle persone nel diritto privato. A loro spese (cfr. nota 14) i Romani si sono fatti carico di un mondo finito divenuto ormai esteriore all'uomo e vi hanno imposto l'ordine del loro intelletto, lasciando l'animo umano libero di approfondirsi a mondo interiore nel cristianesimo; l'astrazione reciproca di questi due mondi sarà il retaggio del Medioevo, al quale si aggiunge la mescolanza del nuovo elemento germanico.

3. - *Il diritto romano nella storia universale.*

Naturalmente individuare nel diritto il lascito fondamentale del mondo romano ai posteri è tema diffuso. Per la schlegeliana *Philosophie der Geschichte*, ammesso che originalità ed eredità principali dei Romani consistono nella giurisprudenza scientifica, il problema è capire come un popolo « divenuto grande in mezzo a un tale eccesso del torto piú terribile, sia stato capace invece di essere cosí distinto nella scienza del diritto »¹⁸. Il torto risiede nella continua offesa al diritto dei popoli, non a caso trascurato o abusato dai Romani, il cui spirito pratico ha invece sviluppato il diritto privato, o civile interno. Piú in generale il diritto romano incarna per Schlegel il rigido diritto con pretesa di valore assoluto per la propria lettera, *strenges Recht* opposto a *Recht der Billigkeit* (*ius strictum a ius aequum*), proprio del diritto germanico consuetudinario; piú vicino al cristianesimo il secondo, che non esige l'assolutezza, inaccessibile alla giustizia umana. Anche per Boeckh come per Hegel l'intelletto romano ha perfezionato il diritto civile, i patrizi fin dall'inizio hanno regolato minuziosamente i rapporti sociali in modo solo a loro chiaro. Lo scherno di Cicerone (*De oratore*, I, 44, 197) per gli ordinamenti giuridici greci esprime la differenza fra un popolo retto da giuristi e retori e uno governato da politici e filosofi: « L'intera saggezza pratica dei Romani era giuridica, mentre quella dei Greci sin dal principio aveva un carattere filosofico e poetico, e mostra un senso religioso che va al di là delle occupazioni quotidiane »¹⁹, cui hegelia-

¹⁸ *Philosophie der Geschichte, Kritische Ausgabe*, cit., IX, p. 211.

¹⁹ *Encyklopädie ...*, cit., p. 289.

namente si restringono i Romani. Non si giunge però a parlare di scoperta romana del *ius* o del suo rapporto con il cristianesimo.

Una veduta d'insieme di storia universale offrono invece verso la fine i *Grundgesetze der Völkerentwicklung und der Historiographie* di Bachofen: di nuovo si incontrano il dominio del freddo intelletto, al quale corrisponde l'assoggettamento dei popoli, l'abbassamento di ogni valore a strumento in vista dell'unico fine, lo Stato, il sodalizio gemellare di guerra e diritto come le due anime di Roma, la soluzione dello scontro fra Oriente (l'infanzia dell'umanità) e Occidente, non ancora deciso dalla forza della fantasia e dalla sensibilità greche. Si insiste sulla relazione fra romanità e modernità, per la fiducia comune nell'energia individuale, la spinta al lavoro utile e incessante, e soprattutto « il pensiero di una libertà civile fondata sulle leggi, (...) il contemporaneo supremo perfezionamento del diritto » opposto alle aspirazioni orientali dei despoti imperiali²⁰. Rovina della costituzione pubblica e sviluppo del diritto delle persone private non si intrecciano come in Hegel, l'elogio del diritto romano (incondizionato, come da pensarsi in un allievo di Savigny) è per la sua difesa della libertà in senso moderno. Non così in Mommsen, del quale, senza considerare i monumentali lavori su diritto costituzionale e penale romano (oltre all'edizione del *Digesto*), vanno ricordate le riserve sull'eccellenza dei Romani nel diritto, spesso celebrato dai moderni « soprattutto per risparmiarsi l'onta dell'indegnità in cui versa il proprio ». Intese sono le manchevolezze romane nel diritto criminale, mentre la validità del diritto civile romano è ricondotta a due cause: « Che querelante e querelato erano costretti anzitutto a motivare e formulare in modo vincolante la richiesta e l'obiezione », senza spazio per i cavilli avvocateschi; e « che per il perfezionamento legale del diritto era istituito un organo stabile, immediatamente collegato alla prassi »²¹, senza legislazione inconsulta e con capacità di salvare stabilità del diritto da un lato, e sua rispondenza ai tempi dall'altro.

Se Mommsen sottolinea la necessità di un giudizio differenziato sulle varie parti del diritto romano, in Ranke si ritrova una valutazione in chiave di storia universale, a partire dalle conferenze *Über die Epochen der neueren Geschichte*, che nel diritto scorgono « la più

²⁰ *Die Grundgesetze ...*, in *Gesammelte Werke*, cit., VI, p. 440.

²¹ *Römische Geschichte*, cit., I, p. 435 s. nota 2.

grande produzione dell'impero romano in genere »²²; piú della letteratura ellenistico-romana, la prima a diffusione universale, e piú del cristianesimo, irriducibile per Ranke alla romanità. La *Weltgeschichte* ritrova sí « una certa analogia nel fatto che il diritto romano cominciasse a venire fissato e i primi documenti della fede cristiana a venire raccolti proprio nella stessa epoca »²³, ma ribadisce l'antitesi di principio fra i due: la vasta diffusione del primo non può occultare la sua origine nazionale, l'idea fondamentale della signoria romana sul mondo; la vera universalità della seconda era la prova della sua profonda estraneità all'impero. Se il mondo moderno potrà accogliere integralmente il cristianesimo, non altrettanto sarà per il diritto romano: esso dovrà assoggettarsi alla mescolanza con elementi germanici, a garanzia della sopraggiunta libertà dei popoli (cfr. capitolo V, nota 31). Manca la corrispondenza hegeliana fra nozione cristiana di uomo e nozione giuridica di persona, né il diritto appare un baluardo contro il dispotismo imperiale, come in Bachofen: Papiniano e Ulpiano patiscono morte violenta per volontà dei tiranni, ma sono vittime della loro stessa opera, il diritto romano, « un albero dalle profonde radici, che fa ombra al mondo »²⁴. Un'ombra protettiva e opprimente al tempo stesso; per Ranke, come per Schlegel, validità universale della giurisprudenza romana e offesa al diritto dei popoli procedono di pari passo.

Il diritto romano è pervenuto ai moderni nella forma conclusiva assegnata da Giustiniano; in tal modo « l'impero secondo concetti affatto romani in senso antico ora si fa avanti nel mezzo del mondo »²⁵, sopravvissuto alla propria trasformazione per opera del cristianesimo e alla propria stessa distruzione. Giustiniano, l'imperatore interessato alle vicissitudini dogmatiche della nuova religione, lo è altrettanto alla riorganizzazione del patrimonio giuridico dei secoli passati. È coincidenza che non sfugge a Ranke, il quale poco dopo osserva: nella raccolta giustiniana

il principio che ognuno nasce libero è ripetuto un paio di volte; la schiavitù, vale a dire la condizione nella quale qualcuno è sottoposto al dominio di un altro, viene definita correntemente come contro natura. Non importa come è sviluppata ulteriormente tale asserzione. Ma domina la veduta che gli uomini debbono venire

²² *Über die Epochen ...*, cit., p. 21.

²³ *Weltgeschichte*, cit., III, p. 172.

²⁴ *Ibid.*, III, p. 203.

²⁵ *Ibid.*, IV, p. 211.

emancipati da siffatte condizioni innaturali. (...) Di regola si è ascritta l'abolizione della schiavitù all'introduzione del cristianesimo; e certo la religione cristiana ha un'intima parentela con l'idea dell'indipendenza personale da una volontà estranea. Ma per farla valere era indispensabile la cooperazione del potere imperiale²⁶.

Ora Ranke non è piú cosí lontano da Hegel; se lo storico universale ha di mira la libertà dell'uomo e la sua realizzazione, l'unità di intenti, certamente non all'altezza del compito, fra cristianesimo e diritto romano nella sua formulazione finale non può restare nascosta. Il che non toglie che anche per Hegel sia propriamente il cristianesimo, col principio dell'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, del valore infinito dell'uomo come tale, ad aver fatto giustizia della schiavitù:

Dove il cristianesimo è reale (*wirklich*), non può esservi schiavitù. Non si può obiettare in contrario che ancora oggi sussiste schiavitù, e neppure appellarsi al modo come essa è cessata; infatti non è stata soppressa da imperatori e da disposizioni esteriori, ma è lo spirito ad averla eliminata²⁷.

²⁶ *Ibid.*, IV, p. 212.

²⁷ *WG*, p. 746 (trad. it. cit., III, p. 262).

CONCLUSIONE

Poche osservazioni per concludere. Hegel e il mondo romano: naturalmente non può considerarsi tema esaurito qui. Confluiscono in Hegel filoni tradizionali diversi, dalla storiografia universalistica sui quattro imperi ispirata alla profezia di Daniele, alla storia della Chiesa, dalla trattatistica sulla decadenza di Stati e nazioni, agli sviluppi recenti del contrasto fra cosmopolitismo e spirito dei popoli. Per non parlare di Niebuhr e della critica storica. Hegel rielabora tali indirizzi in una prospettiva originale e funzionale alla sua storia del mondo; si è tentato di delineare le linee fondamentali del quadro così descritto. Una notazione è opportuna: Hegel non legge la storia dell'impero alla luce della storia della repubblica, ma il contrario. Anche chi, come Montesquieu e Gibbon, si è rivolto all'impero e al suo declino, lo ha fatto partendo dalla premessa che la storia repubblicana contiene i germi della futura dissoluzione e che la decadenza dell'impero è in qualche modo un esito della decadenza della repubblica. Non così è per Hegel, il quale ha già nella *polis* greca il modello della città-stato antica e del suo tramonto; la novità di Roma sta nell'impero, che non è fenomeno cittadino ma planetario. Dall'immagine via via formulata dell'unica effettiva monarchia universale presente nella sua *Weltgeschichte*, Hegel risale alla repubblica in cerca di anticipazioni dei tratti essenziali dell'età imperiale: così la separazione fra Stato come potenza astratta incarnata dall'imperatore e individuo come persona del diritto astratto, persona privata, ha la sua premessa nell'esclusione dei plebei dalle cariche pubbliche, nella divisione dai patrizi. Una storia regressiva dunque, certamente lontana dall'impostazione di Niebuhr.

La consapevolezza di tale distanza, evidente agli autori stessi, non

impedisce l'esame dei singoli rilievi critici hegeliani, il confronto interno alla storia romana fra narrazione storica dell'uno e narrazione storica dell'altro, la ricerca di motivazioni particolari di assenso o dissenso accanto alle generali. Se un simile procedimento ha valore rispetto a Niebuhr, nel quale la prospettiva della storia universale non è assente ma è certo subordinata, a maggior ragione esso vale per Ranke, Droysen, Burckhardt. La lettura comparata dei tre storici e di Hegel ha mostrato una comunanza di problemi e una prossimità di vedute, pur da angolature differenti, che infine non può essere passata sotto silenzio. Rimangono naturalmente le critiche antihegeliane, soprattutto di metodo, in ordine all'opposizione fra storia a priori e a posteriori; esse hanno fatto testo per generazioni di storici. Ma a parte il problema del vero significato dell'apriorismo hegeliano (se n'è fatto cenno poc'anzi, parlando di regressività della storia universale), e dell'avvertenza del filosofo circa l'inconcepibilità di una narrazione storica che prescindendo da un a priori, resta il dato di fatto degli schemi interpretativi comuni nei quali viene inserito il materiale storico offerto da un'epoca così decisiva come quella presa in esame (ma si potrebbe indagare anche su altre).

Forse allo storico delle idee si prospetta un diverso approccio al problema: non l'antitesi fra storia dei filosofi e storia degli storici così come le due parti l'hanno intesa, ma il problema delle specifiche ragioni culturali che hanno indotto uomini così vicini oggettivamente a Hegel, a insistere invece sulla loro irriducibile diversità o addirittura estraneità nei suoi confronti. È questione ancora in gran parte da risolvere; la enunciava però, già trent'anni or sono, Eric Weil, in una recensione al terzo volume della monumentale biografia su Burckhardt di Kaegi, nei termini che seguono:

Il lavoro [sulla relazione di Burckhardt alla filosofia] dovrà esser fatto. E si può predire, senza spingersi troppo innanzi, ch'esso apporterà all'opinione corrente alcune sostanziose sorprese: la prima sarà fornita dalla constatazione, inevitabile qualunque sia il lasso di tempo durante il quale si possa ancora schivarla, che il grande periodo della storiografia è stato hegeliano in tutti i suoi rappresentanti, con Ranke non meno che con Burckhardt, ch'esso è stato il punto d'arrivo d'un movimento di idee che viene da uomini come Montesquieu e Voltaire, Hume e Burke, Herder e Kant, e che si cristallizza con quello stesso Hegel di cui né Ranke né Burckhardt volevano sapere e contro il quale essi si credevano in piena rivolta. Il fatto è che il concetto della storia come serie unica e sensata, quello di civiltà come espressione nella quale l'uomo si realizza e si rende presente a se stesso,

quello di epoca come unità comprensibile a partire dalla sua comprensione di se stessa, tutti questi concetti fondamentali, e quanti altri, quelli di grande individuo, di forze profonde, di inconscio storico — essi tutti vengono da Hegel e han trovato la loro unità comprensibile, presso di lui e grazie a lui¹.

¹ *Burckhardt e il Rinascimento*, in E. Weil, *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirollo, Napoli 1982, p. 258.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, hrsg. H. Blanke u. J. Rüsen, Paderborn 1984.
- AA. VV., *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, hrsg. H. E. Bödeker, G. G. Iggers u. a., Göttingen 1986.
- Antoni, C., *La lotta contro la ragione*, Firenze 1942.
- Badaloni, N., *Introduzione a G. B. Vico*, Milano 1965.
- Barbagallo, C., *Il problema delle origini di Roma da Vico a noi*, Milano 1926.
- Becchi, P., *Contributi a uno studio delle filosofie del diritto di Hegel*, Genova 1984.
- Bengtson, H., *Barthold Georg Niebuhr und die Idee der Universalgeschichte des Altertums*, Würzburger Rektoratsrede 11.5.1960, Würzburg 1960.
- Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976).
- Bobbio, N., *Hegel e il giusnaturalismo*, « Rivista di filosofia » 58 (1966), pp. 379-407, ora in N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Torino 1981.
- Bobbio, N., *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, « Rivista di filosofia » 68 (1977), fascicolo speciale *Hegel e lo Stato*, pp. 3-29, ora in *Studi hegeliani*, cit.
- Böckenförde, E. W., *Die historische Rechtsschule und die Geschichtlichkeit des Rechts*, in *Studien zum 60. Geburtstag von Joachim Ritter*, hrsg. E. W. Böckenförde u. a., Basel - Stuttgart 1965.
- Borsa, G., *La proprietà della terra in India sotto il dominio inglese*, « Nuova rivista storica » (1966), pp. 328-66.
- Brauer, O. D., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart - Bad Cannstadt 1982.
- Bravo, B., *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur Johann Gustav Droysen historien de l'antiquité*, Hildesheim - Zürich - New York 1988 (rist. anast. Wroclaw - Varsovie - Cracovie 1968).
- Breuer, S., *Sozialgeschichte des Naturrechts*, Opladen 1983.

- Bridenthal, R. R., *Barthold Georg Niebuhr, historian of Rome: a study in methodology*, Columbia University, New York 1970.
- Bridenthal, R. R., *Was There a Roman Homer? Niebuhr's Thesis and its Critics*, « History and Theory » 11 (1972), pp. 193-213.
- Cazzaniga, G. M., *Appropriazione e proprietà nella Filosofia del diritto di Hegel*, « Studi urbinati » 41 (1967), nuova serie B, pp. 643-52.
- Cazzaniga, G. M., *Mondo antico e tramonto dell'Occidente in Weber*, « Rassegna italiana di sociologia » 22 (1981), pp. 609-14.
- Christ, K., *Römische Geschichte und Universalgeschichte bei Barthold Georg Niebuhr*, « Saeculum » 19 (1968), pp. 172-96.
- Christ, K., *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt 1972.
- Christ, K., *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982-3.
- Christ, K., *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, Darmstadt 1982-3.
- Cristi, R. F., *Hegel on possession and property*, « Canadian Journal of Political and Social Theory » 2 (1978), n. 3, pp. 111-24.
- Dantine, W., *Hegels Kritik an der Religion des Judentums und ihre Bedeutung für seine Religionsphilosophie*, « Hegel-Jahrbuch » (1975), pp. 592-8.
- Dilthey, W., *Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs*, in W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin - Leipzig 1927.
- Euchner, W., *Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel*, in W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*, Frankfurt am Main 1973.
- Flickinger, H. G., « *Das abstrakte Recht* ». *Hegels Kritik des bürgerlichen Rechtsbegriffs*, « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie » 62 (1976), pp. 527-48.
- Fueter, E., *Geschichte der neueren Historiographie*, München 1911 (trad. it. *Storia della storiografia moderna*, Napoli 1943, poi Milano - Napoli 1970).
- Gabba, E., *Adam Ferguson e la storia di Roma*, in *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1988.
- Gaedeke, C., *Geschichte und Revolution bei Niebuhr, Droysen und Mommsen*, Bonn 1978.
- Glarrizzo, G., *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli 1954.
- Guinle, J. P., *Hegel et le droit roman*, « Revue Historique du Droit Français et Etranger » 59 (1981), pp. 593-619.
- Heftrich, E., *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewußtseins*, Frankfurt am Main 1967.
- Heuss, A., *Theodor Mommsen und das 19. Jahrhundert*, Kiel 1956.
- Heuss, A., *Niebuhr und Mommsen. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Stellung Theodor Mommsens*, « Antike und Abendland » 14 (1968), pp. 1-18.
- Heuss, A., *Gli inizi scientifici di Niebuhr*, in *Gibbon Niebuhr Ferrabino*, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1980.

- Heuss, A., *Näheres zu Niebuhr. Zur 150. Wiederkehr seines Todestages am 2 Januar 1981*, « Antike und Abendland » 27 (1981), pp. 1-33.
- Heuss, A., *Barthold Georg Niebuhrs wissenschaftliche Anfänge. Untersuchungen und Mitteilungen über die Kopenhagener Manuskripte und zur europäischen Tradition der lex agraria (loi agraire)*, Göttingen 1981.
- Hočevár, R., *Hegel und das allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten von 1794*, « Der Staat » 11 (1972), pp. 189-208.
- Hulin, M., *Hegel et l'Orient*, Paris 1979.
- Iggers, G. G., *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown 1968 (ora 1983).
- Iltting, K. H., *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, Bari 1977.
- Jendreiček, H., *Hegel und Jacob Grimm. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaftstheorie*, Berlin 1975.
- Jordan, D. P., *Gibbon and his Roman Empire*, Urbana (Illinois) 1971.
- Jordan, D. P., *Edward Gibbon: lo storico dell'impero romano*, in *Gibbon Niebuhr Ferrabino*, cit.
- Kaegi, W., *Historische Meditationen*, Zürich 1942-6 (trad. it. *Meditazioni storiche*, Bari 1960).
- Kaegi, W., *Jacob Burckhardt. Eine Biographie*, Basel-Stuttgart 1947 ss.
- Kessel, E., *Ranke und Burckhardt*, « Archiv für Kulturgeschichte » 33 (1951), pp. 351-79.
- Kessel, E., *Ranke's Idee der Universalhistorie*, « Historische Zeitschrift » 178 (1954), pp. 269-90.
- Knowles, D., *Hegel on property and personality*, « The Philosophical Quarterly » (St. Andrews) 130 (1983), pp. 45-62.
- Kornemann, E., *Niebuhr und der Aufbau der altrömischen Geschichte*, « Historische Zeitschrift » 145 (1931), pp. 277-300.
- Koselleck, R., *Preußen zwischen Reform und Revolution (1791-1848)*, Stuttgart 1975 (trad. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, Bologna 1988).
- Küntzel, G., *Niebuhrs Römische Geschichte und ihr zeitgenössischer politischer Gehalt*, in *Festgabe für F. E. Ebrard*, Frankfurt am Main 1920.
- Landsberg, E., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, München-Leipzig 1898-1910.
- Liebeschütz, H., *Das Judentum in der Geschichtsphilosophie des frühen Hegels*, « Hegel-Jahrbuch » (1968-9), pp. 323-31.
- Losurdo, D., *Hegel questione nazionale restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Urbino 1983.
- Losurdo, D., *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma 1983.
- Losurdo, D., *Hegel Marx e la tradizione liberale. Libertà uguaglianza Stato*, Roma 1988.
- Manuel, F. E., *Edward Gibbon "historien-philosophe"*, in *Gibbon Niebuhr Ferrabino*, cit.

- Marini, G., *Savigny e il metodo della scienza giuridica*, Milano 1965.
- Marini, G., *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*, Milano 1969.
- Marini, G., *La polemica con la scuola storica nella "Filosofia del diritto" di Hegel*, « Rivista di filosofia » 68 (1977), fascicolo speciale *Hegel e lo Stato*, pp. 169-204.
- Marini, G., *Friedrich Carl von Savigny*, Napoli 1978.
- Marino, L., *I maestri della Germania (Göttingen 1770-1820)*, Torino 1975.
- Masur, G., *Rankes Begriff der Weltgeschichte*, München 1926.
- Mazzarino, S., *Storia romana e storiografia moderna*, Napoli 1954.
- Mazzarino, S., *Il pensiero storico classico*, Bari 1966.
- Mazzarino, S., *Il mutamento delle idee sulla "antichità" classica nell'Ottocento*, « Helikon » 9-10 (1969-70), pp. 154-74.
- Mazzarino, S., *Introduzione a J. Burckhardt, L'età di Costantino il Grande*, Roma 1970.
- Mazzarino, S., *Intorno ai rapporti fra annalistica e diritto: problemi di esegesi e di critica testuale*, in *Atti del II congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto. La critica del testo*, Firenze 1971.
- Mazzarino, S., *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli 1971.
- Mazzarino, S., *Machiavelli, Niebuhr e gli Annali: la storia agraria tra classicismo e "strutturalismo"*, « De Homine » 41 (1972), pp. 23-36.
- Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München - Berlin 1907 (trad. it. *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, Firenze 1930).
- Meinecke, F., *Zur Beurteilung Rankes*, « Historische Zeitschrift » 111 (1913), pp. 582-99 (trad. it. in F. Meinecke, *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, Napoli 1984).
- Meinecke, F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München - Berlin 1924 (trad. it. *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze 1942-4).
- Meinecke, F., *Johann Gustav Droysen, sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung*, « Historische Zeitschrift » 141 (1929), pp. 249-87 (trad. it. in F. Meinecke, *Pagine di storiografia...*, cit.).
- Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, München - Berlin 1936 (trad. it. *Le origini dello storicismo*, Firenze 1967).
- Meinecke, F., *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, Stuttgart 1953 (trad. it. *Aforismi e schizzi sulla storia*, Napoli s. d.).
- Minuti, R., *Proprietà della terra e despotismo orientale. Aspetti di un dibattito sull'India nella seconda metà del Settecento*, « Materiali per una storia della cultura giuridica » 8 (1978), n. 2, pp. 29-177.
- Momigliano, A., *Ancient History and the Antiquarian*, pp. 67-106 - *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, pp. 107-64 - *Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo*, pp. 165-94 - *Gibbon's Contribution to Historical Method*, pp. 195-211 - *Friedrich Creuzer and Greek Historio-*

- graphy, pp. 233-48 – G. C. Lewis, *Niebuhr e la critica delle fonti*, pp. 249-62 – *Per il centenario dell' "Alessandro Magno" di Droysen*, pp. 263-74 – *A Hundred Years after Ranke*, pp. 367-73, in A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1955.
- Momigliano, A., *Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition*, pp. 69-88 – *L'eredità della filologia antica e il metodo storico*, pp. 463-80, in A. Momigliano, *Secondo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1960.
- Momigliano, A., *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, pp. 69-86 – *Roman "Bestioni" and Roman "Eroi" in Vico's Scienza Nuova*, pp. 152-77 – *Lettere di B. G. Niebuhr sui suoi studi orientalistici*, pp. 197-209 – J. Burckhardt e la parola "Cesarismo", pp. 211-4, in A. Momigliano, *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966.
- Momigliano, A., *Il cristianesimo e la decadenza dell'impero romano*, introduzione a *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, Torino 1968.
- Momigliano, A., *Osservazioni sulla distinzione fra patrizi e plebei*, pp. 419-36, in A. Momigliano, *Quarto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969.
- Momigliano, A., *J. G. Droysen between Greeks and Jews*, pp. 109-26, in A. Momigliano, *Quinto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975.
- Momigliano, A., *La Nuova storia romana di G. B. Vico*, pp. 191-210 – *Edward Gibbon fuori e dentro la cultura italiana*, pp. 231-48 – *Eighteenth-Century Prelude to Mr. Gibbon*, pp. 249-63 – *After Gibbon's Decline and Fall*, pp. 265-84 – *Max Weber and Eduard Meyer: apropos of City and Country in Antiquity*, pp. 285-93 – *Dopo Max Weber?*, pp. 295-312 – *Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana*, pp. 477-86, in A. Momigliano, *Sesto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1980.
- Momigliano, A., *Alle origini dell'interesse su Roma arcaica: Niebuhr e l'India*, pp. 155-70 – *Premesse per una discussione su Eduard Meyer*, pp. 215-31 – *Max Weber di fronte agli storici dell'antichità*, pp. 245-51 – *K. O. Müller's Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie and the Meaning of "Myth"*, pp. 271-86, in A. Momigliano, *Settimo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984.
- Momigliano, A., *La religione ad Atene, Roma e Gerusalemme nel primo secolo a. C.*, pp. 27-43 – *Come gli imperatori romani divennero dèi*, pp. 87-100 – *Da Bachofen a Cumont*, pp. 135-49 – *Oracoli sibillini*, pp. 185-9, in A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988 (anche in *Ottavo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987).
- Momigliano, A., *Un "Ritorno" alla etruscheria settecentesca: K. O. Müller*, pp. 45-58 – *German Romanticism and Italian Classical Studies*, pp. 59-72 – *Johann Jakob Bachofen: From Roman History to Matriarchy*, pp. 91-107 – *Two Types of Universal History: The Cases of E. A. Freeman and Max Weber*, pp. 121-34, in A. Momigliano, *Ottavo Contributo ...*, cit.

- Momigliano, A., *Età imperiale*, pp. 628-54, alla voce *Roma* e la voce *Niebuhr*, *Barthold Georg* curate per l'*Enciclopedia Italiana* (riedita la prima in *Sesto Contributo ...*, cit., pp. 591-673).
- Muller, P., *Incidence sur Hegel de la lecture de Gibbon, ou: comment le philosophie se révèle à lui-même par la lecture de l'historien*, « *Studia philosophica* » 41 (1982), pp. 161-76.
- Nitsche, R., *Von Hegel bis Droysen. Wandlungen der deutschen Geschichtsauffassung*, « *Der Monat* » 13 (1960-1), pp. 59-68.
- Norvin, W., *Aus der Werdezeit der Römischen Geschichte von Barthold Georg Niebuhr*, in *Wirtschaft und Kultur. Festschrift zum 70. Geburtstag von Alfons Dopsch*, hrsg. G. P. Bognetti u. a., Baden 1938.
- Pocock, J. G. A., *Tra Machiavelli e Hume: Gibbon umanista civile e filosofo della storia*, in *Gibbon Niebuhr Ferrabino*, cit.
- Pöggeler, O., *Hegel's Interpretation of Judaism*, « *The Human Context* » 6 (1974), pp. 523-57 (poi « *Archives de Philosophie* » 44 (1981), pp. 189-237).
- Polverini, L., *Lettere di Giacomo Leopardi a B. G. Niebuhr*, « *Rivista storica italiana* » 100 (1988), n. 1, pp. 220-33.
- Ragionieri, E., *La polemica sulla Weltgeschichte*, Roma 1951.
- Reissner, H. G., *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965.
- Ridley, R. T., *Gibbon's complement: Louis de Beaufort*, Memorie dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 1986.
- Riedel, M., *Hegel und Gans, in Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, hrsg. M. Riedel, Stuttgart 1967 (trad. it. « *Rivista di filosofia* » 68 (1977), fascicolo speciale *Hegel e lo Stato*, pp. 234-68).
- Ritter, J., *Person und Eigentum. Zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" §§ 34-81*, « *Pädagogische Rundschau* » 15 (1961), pp. 10-20 (poi in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. M. Riedel, Frankfurt am Main 1975).
- Rizzi, L., *Possesso e proprietà nella "Filosofia del diritto"*, « *Rivista critica di Storia della Filosofia* » 35 (1980), Caracas, pp. 238-51.
- Rossi, P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956 (poi 1970).
- Rothacker, E., *Savigny, Grimm, Ranke. Ein Beitrag zur Frage nach dem Zusammenhang der Historischen Schule*, « *Historische Zeitschrift* » 128 (1923), pp. 415-45.
- Rytkönen, S., *Barthold Georg Niebuhr als Politiker und Historiker. Zeitgeschehen und Zeitgeist in den geschichtlichen Beurteilungen von Barthold Georg Niebuhr*, Helsinki 1968.
- Schiavone, A., *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Bari 1984.
- Schild, W., *Savigny und Hegel. Systematische Überlegungen zur Begründung der Rechtswissenschaft zwischen Jurisprudenz und Philosophie*, « *Anales de la Catedra Francisco Suarez* » 18-9 (1978-9), pp. 271-320.
- Schnabel, F., *Niebuhr. Gedenkrede zum 100. Todestag*, Heidelberg 1931.
- Schönfeld, W., *Puchta und Hegel*, in *Rechtsidee und Staatsgedanke. Beiträge zur*

- Rechtsphilosophie und zur politischen Ideengeschichte. Festgabe für Julius Binder*, hrsg. K. Larenz, Berlin 1930.
- Schulin, E., *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958.
- Schultz, W., *Der Einfluß des lutherischen Geistes auf Rankes und Droysens Deutung der Geschichte*, « Archiv für Reformationsgeschichte » 39 (1942), pp. 108-42.
- Sichirollo, L. - Parinetto, L., *Marx e Shylock. Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico*, Milano 1982.
- Simon, E., *Ranke und Hegel*, München - Berlin 1928.
- Sobotka, M., *Der Begriff des Eigentums in Hegels Rechtsphilosophie*, « Studi urbinati » 41 (1967), nuova serie B, pp. 809-24.
- Solari, G., *Storicismo e diritto privato*, Torino 1940.
- Srbik, H. R. v., *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München - Salzburg 1950.
- Stepelévitch, L., *Hegel and Judaism*, « Judaism » 24 (1975), n. 2, pp. 215-24.
- Tessitore, F., *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche*, Napoli 1979.
- Tessitore, F., *Il senso della storia universale*, Milano 1987.
- Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, Aalen 1977 (rist. anast. Tübingen 1922).
- Villey, M., *Le droit romain dans la " Philosophie des Rechts " de Hegel*, « Hegel-Studien » Beiheft 11 (1974), Stuttgarter Hegel-Tage, pp. 321-37 (poi in *Materialien ...*, cit.).
- Weil, E., *Hegel et l'Etat*, Paris 1950 (trad. it. in E. Weil, *Filosofia e politica*, Firenze 1965, ora in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Milano 1988).
- Weil, E., *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, Napoli 1982.
- Weizel, H., *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemsgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1960 (trad. it. *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano 1965).
- Wieacker, F., *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen 1967 (trad. it. *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, Milano 1980).
- Wieacker, F., *Wandlungen im Bilde der historischen Rechtsschule*, Karlsruhe 1967.
- Witte, B. C., *Der preußische Tacitus. Aufstieg, Ruhm und Ende des Historikers Barthold Georg Niebuhr 1776-1831*, Düsseldorf 1979.

INDICE DEI NOMI

- Abramo, 201.
Adriano, 222.
Agide, 14.
Agostino Aurelio, 211, 226.
Alessandro il Macedone, 173, 179, 183, 190-192, 195, 205, 225, 235, 237, 239-241.
Alessandro Poliistore, 99.
Alessandro Severo, 246.
Altenstein K. S. F. v., 6.
Ambrogio, 227.
Ammon C. F., 59.
Ammonio Sacca, 222.
Anco Marzio, 103.
Andronico Lucio Livio, 82.
Antioco IV Epifane, 205.
Appiano, 3, 13, 15-17, 72, 74, 76, 85.
Arduino, 107.
Aristofane, 151.
Aristotele, 60, 117, 123, 148, 154, 191.
Arnobio, 192.
Arrunte Tarquinio, 105, 107.
Atanasio, 243.
Augusto Cesare Ottaviano, 179, 187-188, 193, 226.
Ausonio, 107.
Bachofen J. J., xv, 1, 95, 97-102, 104-106, 108, 119, 123-126, 135, 144, 157, 188, 203, 209, 234-236, 242, 257-258.
Balbo C., xv.
Bayle P., xvi, 107-108.
Beaufort L. de, 14, 120.
Benveniste E., 25, 96, 126, 163, 252.
Boeckh A., XIII, xv, 110-111, 121, 158, 164, 166, 173, 179, 203, 223, 234, 236, 256.
Boisserée S., 7.
Bossuet J. B., 180.
Bravo B., XIII.
Bruto Lucio Giunio, 105, 112.
Burckhardt J., XVII-XVIII, 167, 172, 174, 184, 188, 213, 228-232, 244-245, 261.
Burke E., 261.
Buttmann P. K., 32.
Bynkershoek C. van, 248.
Caligola, 198, 209.
Capei P., xv.
Caracalla, 186, 250.
Carlo X di Svezia, 77.
Carlo Magno, 225.
Cart J. J., 148.
Cassio Spurio, 12, 24-25, 27, 72-73.
Caterina de' Medici, 108.
Catilina Lucio Sergio, 132.
Catone Marco Porcio il Censore, 103, 117.
Cecilio Africano Sesto, 149.
Celso Aulo Cornelio, 212.
Cesare Gaio Giulio, 176, 178-179, 191, 196, 207.
Cicerone Marco Tullio, 3, 18, 102-104, 109, 136, 142, 151, 178, 191, 246, 256.

- Classen J., 2, 5.
 Cleomene, 14.
 Collatino Lucio Tarquinio, 105.
 Condorcet M. J. A. N. Caritat de, 194.
 Cornwallis C., 19.
 Costantino, xviii, 59, 211, 213, 215-216, 225, 227-231, 242.
 Costanzo I, 216.
 Costanzo Cloro, 228.
 Cousin V., 6.
 Creuzer F., 96-97, 120, 222-223.

 Daniele, 260.
 Decio imperatore, 213.
 Decio Mure Publio, 114.
 Demarato, 104.
 Diocleziano, 150, 207, 213, 228.
 Dionigi di Alicarnasso, xvi, 2, 13, 17, 25, 97, 100-102, 104-109, 111, 123-124, 130-131.
 Dopsch A., 171.
 Droysen J. G., xii-xiii, xvii-xviii, 167, 173-174, 184, 190-192, 195, 197, 203-204, 209, 234, 238-242, 244-245, 261.

 Elio Gallo, 21.
 Esiodo, 108.
 Eusebio di Cesarea, 173, 200, 228.
 Evemero, 192.
 Ezio Flavio, 176.

 Fabio Pittore Quinto, 102, 104.
 Favorino, 149.
 Federico Guglielmo IV di Prussia, 5-6.
 Ferdinando II di Spagna, 77.
 Ferguson A., 14, 75, 120.
 Ferrari G., xv.
 Festo Pompeo Sesto, 21, 32, 35.
 Feuerbach P. J. A., 40.
 Fichte J. G., 5, 54, 142.
 Filippo II il Macedone, 191, 195.

 Gaia Cecilia, 101, 106-107.
 Gaio, 255.
 Gans E., xiv, 2, 6, 36, 40-44, 46, 138-139, 154, 252.

 Garve C., 56.
 Gellio Aulo, 107, 126-127, 149.
 Gemisto Pletone G., 176.
 Gerlach F. D., xv, 97.
 Gibbon E., xvii, 20, 59, 120, 155-157, 170-172, 174-175, 179-182, 184-186, 188, 192-194, 198-200, 211-217, 228-229, 233, 246-250, 253-254, 260.
 Giobbe, 58.
 Giosia, 209.
 Giovanni apostolo, 207.
 Giovenale D. Giunio, 107.
 Giuliano, xviii, 192, 222, 225-226, 249.
 Giuseppe Flavio, 173, 209.
 Giustiniano, 214, 227, 246, 255, 258.
 Giustino Giuniano, 180.
 Goethe J. W. v., 11.
 Goettling K. W. G., 7.
 Grant J., 20.
 Gracco Gaio Sempronio, 75, 88.
 Gracco Tiberio Sempronio, 68, 73, 75-77, 87, 91.
 Grozio U., 58, 248.

 Harmack A., 172.
 Heeren A. L. H., 71.
 Hegel I., 40.
 Hegel K., 2.
 Hegewisch D. H., xv, 3, 15, 70-71, 74-78, 80, 88, 91.
 Heindorf L. F., 32.
 Heineccius J. G., 65, 253.
 Herder J. G., xii, 143, 157, 186, 199-200, 202, 261.
 Hermann G., 6.
 Heuss A., xiii.
 Heyne C. G., xv, 70-72, 75-78, 80, 113.
 Hilkia, 209.
 Hooke N., 14.
 Hufeland G., 40.
 Hugo G., xiv-xv, 42, 52, 56-59, 61-62, 64-66, 119-120, 126, 148-149, 154, 246-250, 253-255.
 Hulin M., xi.
 Humboldt W. v., xii, 173.
 Hume D., 261.

- Huschke P. E., 40.
 Iavoleno, 21, 35.
 Isler M., 175.
 Kaegi W., 261.
 Kant I., 56-57, 64, 152, 154, 261.
 Knapp G. F., 92.
 Krug W. T., 62.
 Lasson G., 3, 165.
 Lattanzio L. Celio Firmiano, 192.
 Lessing G. E., XII.
 Lewis G. C., 1, 97.
 Licinio, 229, 242.
 Licinio Stolone L., 25, 27, 29, 73, 77, 114.
 Livio Tito, XVI, 2-3, 25, 76, 98, 101-102, 107, 109, 131, 136, 140, 177, 180, 209.
 Locke J., 248.
 Luciano, 152.
 Lucumone (Tarquinio Prisco), 105.
 Lutero M., 128.
 Machiavelli N., 11, 13, 28-29, 77.
 Manuzio A., 14.
 Marco Aurelio, 58, 193-194.
 Marx K., XV, 71, 82-85, 117, 241.
 Massenzio, 242.
 Massimino Daza, 242.
 Massimino il Trace, 213.
 Massimiliano II di Baviera, 227.
 Melon J. F., 248.
 Mendelssohn M., 200.
 Modestino, 255.
 Momigliano A., XII, XV, XVII, 1-2, 11, 15, 20, 29, 31, 69, 71, 74, 82-83, 92, 95, 97, 104, 111, 113, 136, 138, 163, 165, 171-172, 174-176, 186, 195, 215, 225, 230, 236, 244.
 Mommsen T., XV, XVII, 86-90, 102, 119, 122-125, 127, 133, 158-159, 164, 166, 203, 207-208, 257.
 Montesquieu C. L. de Secondat de La Brède, XVI-XVII, 11, 13-14, 28-29, 72, 77, 129, 131, 141, 143-144, 155-156, 172, 175, 179-181, 185, 188, 192, 196, 211, 214-216, 232, 246-250, 253, 260-261.
 More T., 58.
 Moritz K. P., XVII, 96, 159-162.
 Müller K. O., XII, XV, 4, 6, 99.
 Napoleone I Bonaparte, 74.
 Nerone, 207.
 Neumann K. J., 92.
 Nicolovius G. H. L., 7.
 Niebuhr B. G., XII-XVII, 1-7, 11-18, 20-21, 23, 25-30, 31-37, 39, 46, 67-72, 74-86, 88-92, 95-100, 102-138, 140-142, 144-145, 147-148, 157, 161-162, 165, 173-180, 208-209, 214, 240, 248, 260-261.
 Niebuhr C., 20.
 Nietzsche F., 210, 216.
 Numa Pompilio, 99, 103, 143, 209.
 Omero, 108.
 Orelli J. K. v., XV, 79.
 Origene, 200, 212.
 Orosio Paolo, 33, 35, 180.
 Paolo apostolo, XVIII, 59, 206, 208.
 Paolo giurista, 255.
 Papiniano, 58, 255, 258.
 Perizonius J., XIII, 71, 104.
 Pietro apostolo, 208.
 Pirenne H., 171.
 Pirro, 109.
 Pisone Frugi L. Calpurnio, 105.
 Platone, 58, 60, 117, 154, 178.
 Plinio il Vecchio, 99, 107, 109.
 Plotino, 222, 226.
 Plutarco, 3, 13, 15-17, 74, 76, 88, 107.
 Polibio, 17, 106.
 Pompeo Gneo, 179, 199-200.
 Proclo, 222.
 Publio Filone Quinto, 114.
 Puchta F., 40.

- Ranke L. v., xv, xvii-xviii, 167, 174, 184, 187, 196-197, 203, 205-209, 211, 213, 221, 223-228, 230, 232, 234, 242-245, 257-259, 261.
 Raynal G. T. F., 59.
 Rehberg A. W., 54, 62.
 Romolo, 2, 4, 13, 28, 72, 103, 109, 113, 121, 123, 138, 140, 161.
 Rosenkranz K., 7.
 Rostovtzeff M., 171.
 Rudorff A. F., 31.

 Sallustio Crispo Gaio, 76, 180.
 Salomone, 205.
 Savigny F. C. v., xiv-xv, 6-7, 31-38, 40-46, 51, 87, 97, 116, 161, 257.
 Scaligero J. J., 107.
 Schuckmann K. F. v., 7.
 Schelling F. W. J., 5, 110.
 Schlegel A. W., xiii, 109-110.
 Schlegel F., 5, 144, 204, 221-223, 256, 258.
 Scipione Emiliano P. Cornelio, 58.
 Seneca M. Anneo Retore, 132.
 Servio Tullio, 2, 24, 81-82, 86, 101, 103-105, 129, 131-132, 137.
 Sestio Lucio, 27.
 Severo Cornelio, 132.
 Sicinio Belluto Lucio, 114.
 Sidonio Apollinare, 176.
 Sigonio C., 14.
 Silla Lucio Cornelio, 73.
 Simmaco Quinto Aurelio, 227.
 Socrate, 58.
 Solger K. W. F., 109.
 Solone, 131.
 Spalding G. L., 32.
 Stuhr P. F., xvi, 110, 133-136.
 Sulpicio Severo, 180.
 Svetonio Gaio Tranquillo, 179.
 Tacito Publio Cornelio, 137, 179, 198.
 Tanaquilla, 100-101, 103-107.
 Tarquinio Prisco, 101, 104-105, 107.
 Tarquinio il Superbo, 101, 105, 107.
 Tazio Tito, 121, 138.
 Teodosio I, 171, 227.
 Teodosio II, 255.
 Teopompo, 180.
 Tertulliano Q. Settimio Fiorente, 216.
 Thibaut A. F. J., 40.
 Tiberio, 188, 229.
 Timoleonte, 28.
 Troeltsch E., 172.
 Trogo Pompeo, 180.
 Tucidide, xvii.
 Tullia, 105.
 Tullo Ostilio, 103.

 Ulpiano, 33, 255, 258.

 Valentiniano III, 255.
 Valla L., 107.
 Varrone Reatino M. Terenzio, 99, 106.
 Vespasiano, 22.
 Vico G. B., xv, 79-82, 86, 112-113, 118.
 Vinet E., 107.
 Virgilio Marone Publio, 98.
 Voconio Saxa Quinto, 153.
 Volney C. F., 175.
 Voltaire F. M. Arouet, 141, 172, 182-183, 199-200, 209, 211, 213, 215, 225, 229, 232, 261.

 Weber M., xv, 89-92, 118, 126, 141, 147, 158, 243.
 Weil E., 261.
 Welcker F. G., xiii.
 Winckelmann J. J., xii.
 Windischmann C. J. H., 6.
 Wolf F. A., xii, 79, 173.

**Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza**