



Centro Internazionale Studi sul Mito
Delegazione Siciliana

COLLANA ARGOMENTI



MITO E DIRITTO

A cura di Gianfranco Romagnoli
(edizione non definitiva)

Immagine di copertina: *Temi, dea della giustizia*, stampa popolare

Questo volume, il secondo della collana Argomenti, al pari di quello che lo ha preceduto e di quelli che seguiranno, è aperto ad ulteriori contributi.

GLI AUTORI

- **Gianfranco Romagnoli**, Prefetto, Vicepresidente e Delegato per la Sicilia del Centro Internazionale di Studi sul Mito
- **Alfonso Giordano**, Presidente Emerito della Corte di Cassazione
- **Antonio Osnato**, Magistrato e poeta
- **Lavinia Scolari**, Ricercatrice a contratto dell'Università di Palermo
- **Manlio Corselli**, Professore Associato di Filosofia della Politica, Università di Palermo²⁹

ROMOLO E LA DISCESA DAL CIELO DEL DIRITTO

di Gianfranco Romagnoli

Contributo alla tavola rotonda Origini mitiche e sacrali del diritto, *Palermo* 28 marzo 2009

Romolo, eponimo fondatore e primo mitico re di Roma, è considerato, anche, colui che dettò i primi ordinamenti dell'Urbe: e non avrebbe potuto essere altrimenti, perché fondare una città non significa soltanto tracciarne il solco del pomerio, erigerne le mura, costruirne i principali edifici civili e religiosi, raccogliere nel suo spazio materiale un gruppo di persone in comunità d'intenti con il fondatore; ma, pur nell'indispensabilità di questi presupposti, significa anche dettare le regole, alle quali coloro che si riuniscono tra quelle mura devono attenersi. E non solo: significa anche stabilire la condizione di coloro che vogliono aggregarsi alla nuova comunità e regolare i rapporti con le popolazioni vicine, in pace e in guerra, sulla base di un progetto politico.

Ogni fondatore è quindi, di necessità, anche un legislatore: in base a quanto accennato, la sua attività normativa - se vogliamo riferirci alla ripartizione del diritto in branche, quale è venuta in uso in epoche di molto successive - spazia nel campo del **diritto pubblico** quando stabilisce gli organismi fondamentali per il governo della collettività e le loro regole di funzionamento; si estende al **diritto privato** e al **diritto penale** per la necessità di regolare i rapporti interpersonali tra i *cives*; per giungere infine al **diritto internazionale** nel regolare il rapporto tra la nuova entità politica e le popolazioni con cui essa entra in rapporti, pacifici o bellicosi che siano.

Ma l'autorevolezza del *corpus* legislativo dettato da ciascun fondatore, nel comune sentire di chi, anche a distanza di tempo, lo riconosce come tale, affonda le radici e riceve sanzione dall'alto: ossia dalla convinzione che le norme, in quanto portatrici d'ordine ove prima regnava il caos, siano in qualche modo discese dal cielo come prolungamento del processo creatore. Da questa esigenza si originano i racconti mitici che avvolgono ogni figura di fondatore-legislatore collocata in epoca pre-storica, quando cioè non c'è ancora la scrittura a fissare la memoria di come nacque un ordinamento giuridico - in realtà formatosi, generalmente, in più fasi temporali - ed è pertanto necessario ricorrere a spiegazioni mitiche.

Il mito, infatti, ha sempre una sua logica e corrisponde a una necessità: nel caso dei miti fondativi, il racconto mitico «appaga un desiderio di sapere mettendo in scena dèi ... eroi ... o eponimi fondatori di città e donatori di leggi», fornendo così una risposta all' «esigenza di conoscenza di come si fissino le relazioni umane sotto la specie della stabilità di un ordinamento collettivo».¹

¹ CORSELLI, M.: *La fondazione della città nel mito veterotestamentario*, in G. Romagnoli (a cura di) *Il mito in Sicilia*, 2007 Palermo, Carlo Saladino Editore, p. 73

Rimanendo, dunque, sul terreno del mito, è da rilevare, su un piano generale e preliminare, la linea ascendente che intercorre tra: diritto - mitico legislatore - origine divina del legislatore stesso - divinità; linea che, per la proprietà transitiva e rovesciando l'ordine per farla partire dall'alto, comporta una origine divina del diritto, una sua discesa dal cielo, ossia una sua natura sacrale riconducibile non solamente ai riti che lo circondano e lo custodiscono, ma alla sua fonte stessa.

Questo processo di discesa dal cielo del diritto si manifesta, nelle diverse mitologie, religioni e fasi storiche, attraverso differenti modalità, avvicinandosi sempre più all'uomo per poi risalire, come vedremo, al cielo da cui si era originato.

In una prima, più antica fase, è il dio stesso ad essere il legislatore: ne troviamo un esempio nella religione vedica, laddove la figura della divinità come legislatore ed ordinatore è identificata in Mitra, "dio del patto" o del contratto sociale per eccellenza, che regge l'ordine cosmico e quello terrestre e che «**dona le leggi**» (*RgVeda* 3, 52, 2b).²

In una fase posteriore e in altri contesti, si delinea una diversa modalità: la divinità, pur rimanendo sempre legislatore e fonte del diritto, si serve di un intermediario. Nella Bibbia, invero, Dio stesso viene indicato come primo legislatore del popolo ebraico, ma si avvale di Mosè, un personaggio storico ancorché dai contorni mitici, che l'Antico Testamento presenta come colui che da un lato conversava con Dio, e dall'altro aveva autorità sul popolo per averlo condotto fuori dalla schiavitù d'Egitto: perfetta figura perciò di mediatore tra divino e umano. In un primo tempo, come racconta il Libro dell'Esodo, lo stesso Mosè, ascoltate le prescrizioni che Dio gli diede sul Monte Sinai, «scrisse tutte le parole del Signore» nel **libro dell'alleanza** e le lesse al popolo, che giurò di osservarle (*Es.* 24, 4-7); ma questa compilazione 'umana', agli occhi di un popolo «di dura cervice», non risultò abbastanza autorevole da non farlo contravvenire molto presto al giuramento. Ciò comportò una seconda visita di Mosè sul Sinai, dove il Signore stesso, assumendo anche in modo materiale la paternità delle sue leggi, «gli diede le due **tavole della Testimonianza**, tavole di pietra scritte dal dito di Dio» (*Es.* 31, 18);. E Dio le riscrisse una seconda volta, dopo che Mosè, adirato per la deriva idolatrica del popolo, aveva spezzato le prime: una autografia divina insistita - esse, si ribadisce, «erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole» (*Es.* 32, 15) - al fine di conferire alle leggi l'autorevolezza che era mancata al 'codice' di Mosè.

La definitiva sanzione della sacralità del diritto è data dall'affidamento della custodia delle tavole ad Aronne ed al diritto sacerdotale che ne seguì, applicato dal Sinedrio.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi (basterebbe citare l'islamica *Sharia*), ma veniamo a Romolo, che rappresenta una fase ed una modalità ulteriore di

² ROMAGNOLI D. *Il mitraismo dalle origini all'età imperiale romana*, ibid., p.177

avvicinamento alla terra della fonte del diritto, senza che però esso perda il carattere di sacertà. Con lui, infatti, è egli stesso, ossia un re terreno, e non più la divinità o un suo diretto intermediario, a dare le leggi; tuttavia, queste sono pur sempre dettate da un personaggio di origine divina.

La discendenza dei gemelli Romolo e Remo, invero, è divina sia dal lato paterno che da quello materno. Come è noto, la madre, la vestale Rea Silvia, era figlia di Numitore, re della dinastia albana discendente dal fondatore Ascanio, figlio di Enea, che a sua volta era figlio di Venere; in un'altra variante della leggenda «si sopprimeva la serie dei re albanici facendo di Rea Silvia la figlia di Enea», e quindi, la nipote diretta di Venere.³ Padre dei gemelli era Marte, che sedusse Rea durante il sonno, o, secondo altra versione, nel bosco sacro in cui ella era andata ad attingere acqua per il sacrificio a Vesta.

Romolo, in effetti, è importante, in quanto attraverso la sua attività di fondatore e di legislatore si pone come tipica figura di eroe culturale, che «simboleggia il drammatico trapasso dal caos selvaggio - di cui anch'egli era parte, in quanto violento predone - all'ordine cittadino, mediante istituzioni militari, religiose e legali».⁴

In questo intervento non affronto, se non occasionalmente e di sfuggita, il tema della storicità della figura di Romolo o dell'epoca, certamente alquanto successiva all'ottavo secolo, nella quale questo mito si è formato nelle sue diverse componenti, né quello della attribuibilità della fondazione ad un preciso momento storico o ad un processo variamente configurato: su questo punto, tralasciando volutamente di occuparmi delle contrastanti teorie che tuttora dividono gli studiosi, mi limiterò a ricordare che, mentre le indagini archeologiche hanno confermato la sostanziale coincidenza dell'epoca dei primi insediamenti sul Palatino con la data assegnata dalla tradizione alla fondazione di Roma, l'esistenza in essa di un primitivo ordinamento monarchico è attestata dal *lapis niger*, probabilmente risalente all'ultimo periodo monarchico o forse anche anteriore, rinvenuto tra i più antichi reperti dell'area del Foro: una pietra sulla quale si legge un'iscrizione, che comprende la parola *recei* (= *regi*, dativo di *rex*). C'è, poi, un'altra iscrizione altrettanto antica, proveniente dalla *Regia*,⁵ in cui si legge la parola *rex*. Queste iscrizioni, benché in esse la parola *rex* sia assunta nell'originario senso religioso di *rex sacrorum*, ben possono riallacciarsi, attraverso la figura del re sacerdote, alla tradizione dei sette re di Roma riportata da Tito Livio, pur se l'autenticità, quando non anche l'esistenza stessa delle fonti alle quali egli dichiarò di avere attinto (i *Grandi Annali dei pontefici*, i *Libri lintei*, le *Tavole dei Censori* e le *Memorie delle Famiglie*), già messe in dubbio fin dal

³ *L'Universale - Antichità classica*, 2004Milano, Garzanti, p.1226

⁴ AGIZZA, R. *Miti e leggende dell'antica Roma*, 2007Roma, Newton Compton, p. 215

⁵ *Regia*, tradizionalmente casa di Numa Pompilio, edificio situato sulla Via Sacra unito alla *aedes Vestae* e alla casa delle Vestali, sede abituale delle riunioni dei *pontifices* e centro rituale per eccellenza di Roma.

Rinascimento, furono radicalmente contestate nel Settecento,⁶ finchè la scuola tedesca dell'Ottocento non rivalutò le leggende delle origini.⁷

Ci baseremo, invece, sulle fonti classiche che narrano queste leggende: *in primis*, le *Storie* di Tito Livio, appunto, e poi le *Antichità romane* di Dionigi d'Alicarnasso e i *Fasti* di Ovidio. Scegliamo, cioè, di rimanere sul terreno del mito, che costituisce d'altronde la nostra 'ragione sociale', per cercare di cogliere, con riferimento al nostro campo di indagine, ciò che è peculiare della funzione del racconto mitico, ossia quella di essere strumento per spiegare la realtà sottostante, formatasi in un'epoca, nella quale le fonti scritte non soccorrevano a tale esigenza. In questa logica, considereremo acriticamente la paternità, che il mito imputa a Romolo, di istituti giuridici che sono probabilmente nati, o quanto meno si sono precisati, in epoche anche abbastanza successive.

E' assai nota la leggenda della fondazione di Roma, con tutte le sue varianti, perché valga la pena di ripeterla qui, ciò che non sarebbe neppure funzionale rispetto al tema che stiamo trattando. Basterà annotarne alcuni elementi, rilevanti ai nostri fini.

Il primo è che attraverso l'episodio della uccisione del gemello Remo, sia che essa fosse stata eseguita direttamente da Romolo, sia che in esecuzione di una sua disposizione di carattere generale ne fosse stato autore Celere, si rifiuta un coesercizio del potere tra i due gemelli, fino ad allora associati nell'impresa, e si afferma invece un **ordinamento monarchico monocratico** dell'Urbe, preludio alla successione dei re che seguirono. Questa forma di governo a base personale è legittimata, sostanzialmente, soltanto dalla **autoproclamazione** del fratello vincitore, pur se suffragata dal celeste auspicio degli uccelli, che gli erano apparsi in numero maggiore che a Remo (fatto di cui quest'ultimo, secondo una delle tante versioni della leggenda, contestò la veridicità).

Il secondo elemento importante è che viene istituita la **pena di morte** per chiunque violi la cinta cittadina: dare la morte al nemico non è più, quindi, frutto di una violenza reattiva estemporanea ed incontrollata, ma di un giuridico collegamento tra azione dichiarata illecita dal *rex* e sanzione stabilita per la fattispecie criminosa, ciò che appare con maggiore evidenza nella versione della leggenda, in cui l'uccisore è Celere.

Sotto un profilo al tempo stesso giuridico e simbolico, questa uccisione rappresenta anche l'affermarsi dell'ordine cittadino, istituito e impersonato da Romolo, contro il precedente anarchismo caotico, di cui anch'egli, come si è accennato, faceva parte ma che, dopo l'attuazione della scelta di far nascere un nuovo ordinamento, resta rappresentato dal solo Remo.

Una volta superata questa prima fase fondativa, il più urgente problema che si pose a Romolo fu quello di popolare la città di nuova fondazione: infatti, il limitato numero di seguaci che erano con lui sin dall'inizio non poteva, in

⁶ Cfr. BEAUFORT, L. de *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*, 1735 Utrecht

⁷ DUMÉZIL, G. *La religione romana arcaica* 2007 Milano, BUR, pp. 21-22

alcun modo, risultare funzionale ad una affermazione ed espansione della nuova comunità ed entità politica. Inoltre Roma, per la zona paludosa in cui sorse e «per scarsità di materie prime, non costituiva certo l'ambita meta di avventurieri e coloni»,⁸ come lo fu, oltre due millenni più tardi, l'America per i *Conquistadores*.

Per ovviare a questo inconveniente, potenzialmente esiziale per la vita della nuova comunità, Romolo 'inventa' il **diritto d'asilo**: crea cioè sul Campidoglio un'area destinata ad accogliere «ladri, fuorilegge, debitori insolventi, malfattori e schiavi fuggitivi: era l'*Arx*, la cittadella, quel territorio neutrale posto fra due boschi sacri che avrebbe accolto con magnanimità - anche se interessata - compiacenza i reietti della società».⁹ Peraltro, questa nuova immissione di siffatti cittadini non risultava disarmonica rispetto al gruppo originario dei seguaci di Romolo, che era visto dalle popolazioni vicine, non a torto, come una banda di rapaci malfattori.

La scarsità di donne, tuttavia, impediva ancora una congrua espansione demografica, territoriale e politica della nuova comunità. Subentra a questo punto il noto racconto del ratto delle Sabine, che fu causa della guerra tra Romani e Sabini e che, a seguito della pace poi raggiunta, diede luogo ad un rilevante mutamento istituzionale: la **diarchia** nel governo dell'*Urbe*, già rifiutata da Romolo nei riguardi di Remo, si attuò tra Romolo stesso e il re sabino della città di Cures Tito Tazio, cessando però dopo cinque anni con la morte di quest'ultimo.

La fusione tra Romani e Sabini che, come dice Livio (1, 13, 4), «*civitatem unam ex duabus faciunt*» (anche se forse, in una prima fase, senza piena parità di diritti), dà luogo alla **istituzione delle tribù** (pur se il Mommsen respinge il collegamento tra i due eventi e riporta la stessa fondazione di Roma non a un momento determinato, ma alla sinoichia tra queste componenti).¹⁰ L'istituzione, volta ad evitare problemi di integrazione tra le diverse etnie, suddivide la popolazione in tre tribù, che rispecchiano l'origine multi-etnica della città: quella dei *Ramnes*, formata dai Latini, che rimane in qualche modo la più importante, anche nel dare il *nomen urbis*; quella dei *Tities*, formata dai sabini; quella dei *Luceres*, forse anch'essa latina,¹¹ o secondo la vulgata più comune formata dagli etruschi, che in seguito prevarranno, dando luogo alla **monarchia etrusca assolutista** degli ultimi tre re di Roma.

Ogni tribù venne divisa in dieci curie, che si riunivano nei **comizi curiati**, assemblee che a maggioranza prendevano le decisioni più importanti per la comunità.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ MOMMSEN, T. *Storia di Roma*, 1971 Milano, Dall'Oglio, I, p.63

¹¹ Ibid., p.64

Le curie erano la base dell'**ordinamento dell'esercito**: ognuna di esse doveva fornire una centuria di fanti e una decuria di cavalieri, per cui l'esercito in origine era formato da tremila fanti e trecento cavalieri ed era sotto l'**imperium** (comando militare) del re.

Il re era coadiuvato nel governo dal consiglio degli anziani, responsabile dell'elezione del sovrano, che da cento fu successivamente portato a duecento membri. Formato dai capi delle famiglie più importanti, chiamati *patres*, prese il nome di **Senato**.

A Romolo si attribuisce anche l'introduzione a Roma dei dodici **littori**, che precedevano e proteggevano il sovrano; in realtà l'istituzione era già presente nelle città etrusche, dalle quali fu probabilmente ripresa ed introdotta in Roma in epoca storica.

Romolo divise la popolazione in due classi, i **patrizi e i plebei**, in base alle origini e non alla ricchezza: questi ultimi erano privi di diritti politici. Ad ogni *pater familias* assegnò *bina iugera* di terreno, istituendo così il **diritto di proprietà** nella forma della proprietà fondiaria gentilizia. Sul piano dello *ius civile*, ma anche del diritto internazionale, si sviluppa parallelamente, attraverso la via d'acqua del Tevere ed i suoi approdi, lo *ius commercii* con le comunità vicine.

La sacralità degli ordinamenti romani è strettamente collegata alla figura di Romolo che, oltre ad essere legislatore e capo militare, fu un **re sacerdote**. Il *rex* era infatti l'organo sovrano che riuniva in se tutte le funzioni più importanti della città: oltreché capo dell'esercito, rappresentante della città nei rapporti internazionali e sommo giudice, era perciò anche supremo sacerdote.

In particolare il *rex*, figura probabilmente nata come *rex sacrorum*, era anche *pontifex maximus*, ed il collegio sacerdotale dei *pontifices* - oltre alla determinazione del calendario annuale, alla compilazione dei fasti consolari ed alla registrazione, negli *annales*, delle *res gestae* del popolo romano - aveva tra le sue attribuzioni la conservazione nel proprio archivio delle **leges regiae**, dei *libri* e dei *commentarii* dei re e delle primitive regole dello **ius civile**. D'altronde, distinguere il potere civile da quello religioso sarà un punto di arrivo assai tardo di un lungo processo evolutivo, non in tutto il mondo ancora giunto a compimento.

La divinizzazione di Romolo, sulle cui notissime modalità leggendarie non è il caso di intrattenerci, è l'ultimo e decisivo passo nel processo di sacralizzazione del diritto, che rendendo circolare un movimento sino allora apparentemente rettilineo, sale nuovamente, come si è già accennato, al cielo, dal quale era disceso per avvicinarsi gradualmente agli uomini. Sotto il nome di Quirino, originariamente dio sabino della fecondità, Romolo viene inserito, insieme a Marte e Giove, nella Triade Capitolina e fatto oggetto di culto. A questo punto, anche il diritto discende non più da un uomo di origine divina, ma direttamente da un dio. Ciò trova rispondenza anche in altre

culture, dove mitici re e legislatori, come Minosse, vengono poi, per i loro meriti, divinizzati.

Dopo quanto si è detto, è d'obbligo una breve considerazione conclusiva: trascorso il primo periodo istituzionale di Roma monarchica, avvolto nell'incertezza del dato storico ed attestato prevalentemente dal mito, subentra l'epoca repubblicana, con la quale entriamo pienamente nella storia. Si perde la mentalità monarchica, sostituita dagli austeri costumi repubblicani basati su virtù civili, derivanti peraltro da quelle militari delle origini; ma non si perde il senso della sacralità del diritto nel *continuum* del suo sviluppo.

L'epoca imperiale vedrà il riprendere nuovo vigore e significato, in forme adeguate al mutare dei tempi, di titoli, istituti e concezioni politiche aventi radici nel periodo regio: l'*imperium* militare come titolo scelto a designare la nuova istituzione monocratica; l'*imperator* che è al tempo steso *pontifex maximus*, dei cui paramenti è vestito Augusto, nel noto ritratto scultoreo, al pari di altri successivi imperatori; le *constitutiones* imperiali e i *rescripta principis* come fonti del diritto, sia pure accanto alle altre fonti tradizionali; ed infine, a chiudere il cerchio, la **divinizzazione dell'imperatore**, che, come già per Romolo, riporta il diritto imperiale al concetto dell'origine divina. Un recupero della forma monarchica che, collegata all'affermarsi dell'assolutismo imperiale con la conseguente decadenza degli istituti tradizionali, quale *in primis* il Senato, e con la perdita delle virtù repubblicane, fu strumento della massima espansione della potenza di Roma, ma anche germe della sua dissoluzione.

LE RAFFIGURAZIONI SIMBOLICHE DELLA GIUSTIZIA

di Alfonso Giordano

Nella mitologia grecoromana la giustizia è posta sotto la diretta tutela di Zeus, padre degli dèi. A lui il compito di amministrarla, imponendone il rispetto agli stessi immortali sia agli uomini e dispensando le leggi che ne permettono l'applicazione nella vita pratica. Questa discendenza divina e la consegna delle leggi a Minosse nell'isola di Creta preludono alla concezione cristiana espressa da Dante («Giustizia mosse il mio alto fattore») e alle tavole della legge dettate da Dio sul monte Sinai, testimoniando la sussistenza di una sintomatica ricorrenza nei grandi temi religiosi. Ma ecco che nel ruolo di amministratore della Giustizia Zeus ha bisogno d'essere affiancato da Temi e da Dike. La prima, il cui nome significa propriamente norma, regola, afferma la necessità della regolamentazione legislativa perché giustizia si compia; e la seconda, figlia di Giove e di Temi, è vindice nei confronti dei giudizi ingiusti.

Ma, intanto, va segnalata la preponderanza delle figure femminili, giacché la presenza del padre degli dèi funge da termine di riferimento e la figura di Temi, in particolare, attraverso i tempi ha preso il sopravvento, in considerazione anche della concezione omerica, sicché i giudici vennero definiti per antonomasia come sacerdoti di quella dea. Potrebbe esser questa una delle ragioni della personificazione al femminile dell'iconografia della giustizia, la quale è anche consonante col genere del sostantivo cui si riferisce. Sta di fatto che tale caratteristica è costante nei secoli, così come costante è la presenza della bilancia, la quale a sua volta, simboleggia l'accuratezza dell'indagine da parte di chi la giustizia deve amministrare.

Ma c'è un elemento che, al contrario, non è sempre ricorrente e a ben guardare confligge con la presenza della bilancia, ed è la benda sugli occhi della donna eletta a raffigurare la Giustizia. Senza benda è la statua posta di fronte alla Suprema Corte di Washington, quella del palazzo di Giustizia di Brasilia, e in quelli di Milano e di Palermo. Serio, pacato e sereno è il volto della *Giustizia Grottesca* nella cappella degli Scrovegni di Padova. A tale immagine severa, dallo sguardo impenetrabile si può associare quella che Ambrogio Lorenzetti pone a sinistra del suo grande affresco *Gli effetti del buono e cattivo governo*. Anche qui a raffigurare la Giustizia è una figura femminile la quale guarda in alto verso la Sapienza che la sovrasta e l'ispira. Per contro, bendata, anche se bellissima è la Giustizia descritta da Edgard Lee Master nella famosa *Antologia di Spoon River*.

Io vidi una donna bellissima
con gli occhi bendati
ritta sui gradini d'un blocco marmoreo
Una gran folla le passava dinanzi.

Nella sinistra impugnava una spada
Brandiva questa spada
colpendo ora un bimbo, ora un operaio
ora una donna che cercava di ritrarsi, ora un folle
nella destra teneva una bilancia
nella bilancia venivano gettate monete d'oro da coloro che schivavano i colpi
di spada.
Un uomo in toga nera lesse da un manoscritto: NON GUARDA IN FACCIA
NESSUNO.
Poi venne un giovane col berretto rosso,
balzò al suo fianco e le strappò la benda.
Si vide allora che le ciglia erano corrose
sulle palpebre marce
le pupille bruciate da un muco latteo: la follia di un'anima morente
le era scritta sul volto.
Ma la folla vide perché portava la benda.

La Giustizia bendata ricorda il Brigialoca del *Gargantua e Pantagruelle* che affidava ai dadi la decisione dei casi presentatigli. E nelle illustrazioni della *Nave dei folli* di Albert Dürer la Giustizia è bendata da un pazzo con il berretto a sonagli che la sorprende alle spalle.

L'ultimo elemento ricorrente è la spada. Lorenzetti dipinge la Giustizia con la spada ben dritta che sembra aver da poco mozzato la testa del tiranno che tiene ancora in grembo, sorreggendola con una mano.

E' palese che la spada rappresenta la forza necessaria perché la Giustizia possa essere imposta nei confronti dei renitenti.

Scrisse il grande Pascal: «La giustizia senza la forza è impotente; la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contestata poiché i cattivi esistono sempre; la forza senza la giustizia è messa sotto accusa. Occorre dunque congiungere giustizia e forza e per questo bisogna far in modo che ciò che è giusto sia forte e ciò che è forte sia giusto».

In conclusione, se la bilancia vale a assicurare gli umili, i perseguitati coloro che hanno fame e sete della giustizia (Matteo, *Il discorso della Montagna*) e si rivolgono al giudice perché contrasti e vinca la forza che ottunde i loro diritti, la spada difficilmente viene adoperata in loro favore. Perciò essi sono beati.

Resta, dunque, quale *topos* prevalente la femminilità della Giustizia. Perché femmina? A mio parere le ragioni sono molteplici e tutte valide. La donna, la figura femminile sembrano rappresentare con evidenza l'equilibrio dei rapporti che si svolgono nella natura sociale e biologica. E poi la stessa bellezza è certamente attributo femminile più che maschile. E il carattere muliebre indulge alla rappresentazione della grazia, dell'armonia, della serenità. Di più, un'imperiosa, indomita facoltà di caratterizzarsi, di rompere gli schemi, di esternarsi in mille forme tutte affascinanti e inconsuete. Quando

si discuteva se il termine automobile dovesse considerarsi maschile o femminile, Gabriele d'Annunzio a chi chiedeva il suo parere, dopo aver acceso il motore della sua auto, ne saggiò il rombo, e rispose: – Senti? Senti? E' femmina!

Perciò, ancora una volta, ha ragione il poeta: «*Donna, mistero senza fine bello!*»

ORIGINI MITICHE E SACRALI DEL DIRITTO: GIUSTIZIA, POTERE E DIRITTO

di Antonio Osnato

Contributo alla tavola rotonda Origini mitiche e sacrali del diritto, Palermo, 28 marzo 2009

Nel'Antico Testamento Dio ama, preferisce il diritto e la giustizia: «Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia».

Ingiustizia è per tutti coloro a cui non è stata fatta giustizia e tra costoro possiamo trovarci anche noi.

La difesa della legge comporta dei rischi. Per servire la giustizia ci vuole coraggio. Per difendere i deboli contro i forti, per sostenere le ragioni dell'innocenza, per allontanare le ingerenze, per scacciare le seduzioni della ricchezza, le promesse di onori, le intimidazioni, al solo scopo di rispettare le leggi; per fare tutto ciò occorre forte solidità morale che può dare all'esercizio delle professioni legali la nobiltà di un apostolato.

La fede nel diritto, il senso del diritto sembrano oggi vuote frasi.

Nelle nuove generazioni c'è una diffusa tendenza a svalutare l'importanza del diritto ed a sopravvalutare l'importanza del fatto compiuto.

Due popoli lottano per la conquista dell'Aventino: ma il diritto qual è, quello del vincitore o quello del vinto, quello che vuole mantenere le proprie leggi o quello che vuole instaurare un ordine nuovo in luogo delle leggi abbattute?

In questa tormentosa storia sembra avere conferma la dottrina che risale ai Sofisti, secondo la quale come diceva Trasimaco «la giustizia è ciò che giova al più forte». Non è forse vero che dalla forza bruta delle armi esce quell'ordine apparente che i vincitori chiamano diritto?

Le proposte di riforme mirano sempre a porre leggi che si credono giuste al posto di quelle di cui si afferma il contrario. Anche le leggi, dunque, possono essere discusse e giudicate: e se una legge può essere giudicata ingiusta vuol dire che il diritto, che si prende come criterio per giudicare la legge, sta fuori della legge.

E dove sta dunque questo diritto se non nella forza che abbatte le leggi, se non nel fatto che le rimuove?

Ecco così che il giurista che un tempo si considerava la voce del giusto è scaduto nella opinione comune al livello di un equilibrista della dialettica che si esercita sul trapezio delle pure formule.

A chi non è giurista il diritto appare un insieme di vuote formalità che sembrano fatte per tenere lontana la gente comune, per scoraggiarla dal voler capire qualcosa. Anche la terminologia quando si parla di legge o di diritto non consente equivoci.

Qualcuno ricorderà quando nel 1960, nel carcere di San Quintino negli U.S.A fu eseguita la condanna a morte a carico di Cheryl Chessman. Il

corrispondente da New York iniziò il suo servizio con le parole: «Ieri, Cheryl Chessman è stato assassinato».

La parola 'assassinato' in luogo di quella 'giustiziato' fu l'occasione di molte discussioni. La questione era la seguente: è lecito qualificare come assassinio l'esecuzione di una sentenza pronunciata da un tribunale in applicazione di una legge dopo un regolare processo? Alla legge si può riconoscere questo straordinario potere di trasformare il delitto in diritto?

D'altra parte, sovente accade che quando sui quotidiani apprendiamo di feroci esecuzioni di uomini appartenenti alla delinquenza comune od organizzata, il cronista anziché scrivere che l'uomo è stato assassinato usa il termine giustiziato, seppure usando a volte le virgolette.

Il conflitto tra la giustizia e la certezza del diritto sembra che sia divenuto di difficile soluzione perché nello Stato moderno il diritto è divenuto monopolio della legge, una legge prodotta dalla volontà di un legislatore sovrano che pretende di non avere nulla sopra di sé. Purtroppo questa tentazione si realizza anche in soggetti che agiscono al di fuori della legalità o che si oppongono alla legalità.

La scienza giuridica è una di quelle di cui i potenti cercano il favore.

Quando i giuristi si fanno sedurre o diventano "organici", quando cioè il loro lavoro intellettuale viene messo a servizio, il tradimento è consumato (così si è espresso Gustavo Zagrebelsky nell'intervista rilasciata al Prof. Geminello Preterossi. Questa tentazione a diventare organici è espressa molto bene da Trasimaco, il contraddittore di Socrate nella *Repubblica* di Platone: giusto è l'utile del più forte, la giustizia si rovescia nel potere. Chi dispone delle leggi dispone della giustizia. La legge trasforma la forza ingiusta.

A conclusione della *Repubblica* (*Politéia*) Platone pone il "mito di Er".

Er è un uomo che muore in guerra e compie un viaggio nell'aldilà. Ad Er è concesso di vedere cosa accade dopo la morte e di poter tornare su questa terra a raccontare quanto ha visto. Le anime, dopo la morte, giungono in un prato dove si aprono quattro vie. Una via conduce in alto verso il cielo ed una via discende dal cielo. Una via conduce in basso verso le profondità della terra ed una via risale dalla profondità. In mezzo alle quattro vie siedono i giudici delle anime.

Azioni giuste ed ingiuste vengono valutate. Le anime giudicate giuste prendono la via verso l'alto, le ingiuste la via verso il basso. Dalla via che scende dal cielo arrivano le anime pure, dopo aver passato un periodo in cui hanno potuto contemplare visioni di beatitudine e di straordinaria bellezza.

Vediamo così come i miti hanno sempre svolto una fondamentale funzione trainante nella storia della civiltà.

Particolare interesse è dato dalla storia definita "Giudizio di Salomone" in cui il Signore dà a Salomone la capacità di distinguere il bene dal male.

Salomone è considerato come un giudice al quale due donne si rivolgono affinché regoli il loro litigio. Sono due prostitute senza marito, entrambe

generano un figlio a distanza di tre giorni l'una dall'altra. Non c'è nessun testimone di questo fatto: nessuno che possa testimoniare né della nascita né della morte di uno dei due bambini. La posta in gioco è costituita dall'altro bambino: questo bambino sembra essere considerato, almeno da una delle due donne, più come l'espressione della maternità che come un vero soggetto. Queste due donne si possono considerare come la metafora della nostra natura umana e del rapporto ambivalente che essa intrattiene con la vita e con la morte, con la menzogna e la verità.

Una delle due donne mente, ma non sappiamo chi è, né il perché del suo gesto. Il compito del re è quello di fare emergere il desiderio di vita della vera madre.

Salomone non può basarsi su quello che conosce delle due donne: l'assenza di testimoni rende vana ogni inchiesta.

Ordinando di tagliare il bambino in due parti, il re mostra che cosa significhi per il bambino l'atteggiamento di rivendicazione delle due donne. Il re mostra alle donne qual è l'esito del loro gioco perverso e cioè la vita del bambino conteso.

L'ordine del re provoca nelle donne reazioni opposte, perché una si pronuncia per la vita del bambino, l'altra per la sua morte. Nel momento in cui la decisione del re mette in evidenza che il suo atteggiamento conduce il bambino alla morte, per la prima volta una delle due donne abbandona il linguaggio dell'avidità e del possesso esclusivo per parlare il linguaggio del dono. Piuttosto che rivendicare per sé stessa il bambino, ella lo dona all'altra e quindi dà al figlio la possibilità di vivere.

L'altra donna immutevole nella sua posizione esclama: "Non sia né mio, né tuo", così tradendosi poiché è mossa dall'invidia e dalla gelosia. La sola cosa che conta per lei è di possedere quello che l'altra possiede, accettando di esserne privata a condizione che la stessa cosa accada anche all'altra. Ma come potrebbe essere la madre del bambino, lei che non vuole che il bambino viva? Così l'ordine del re fa sì che ciascuna delle donne fa una richiesta contraria a quella che avevano fatto all'inizio.

La prima rinuncia al bambino preferendo darlo all'altra piuttosto che vederlo morire; l'altra reclama la sua morte piuttosto che cederlo alla rivale.

Così la verità appare nel momento in cui viene spezzato lo specchio delle apparenze. Il re definisce che cosa è una madre: è una donna che abbandona ogni forma di avidità nei confronti del figlio, per non soffocarlo, è colei che rinuncia a trattare il bambino come un oggetto da possedere e che gli consente di condurre una vita autonoma.

Il racconto non ha una finalità moraleggiante. Si tratta di un giudizio che libera l'innocente dalla morte ed il giusto dal caos, dalla confusione instaurata dalla menzogna; il re va al di là delle apparenze perché appaia ciò che è vero.

Apprendendo il giudizio del re il popolo riconosce il segno della sua sapienza. Il desiderio che Salomone aveva manifestato nella preghiera di

avere un cuore capace di discernere il bene dal male per poter governare, è confermato davanti agli occhi di tutti.

A Roma visitando la mostra dei dipinti di Giotto ho letto un pensiero di Vincent Van Gogh nelle lettere ad Emil Bernard nel 1890: «Il fatto è che Giotto e Cimabue vivevano in una civiltà fatta a piramide con un'ossatura interna costruita architettonicamente in cui ciascun individuo era una pietra, e tutti collegati formavano una civiltà monumentale.

Noi, invece, viviamo in anarchico abbandono; noi artisti innamorati dell'ordine e della simmetria, siamo isolati».

Che dire oggi dei giuristi e dei magistrati italiani che piatiscono una nicchia nelle segreterie o negli uffici di gabinetto di ministri o deputati e che fanno passerella in programmi televisivi?

DALLA VENDETTA ALLA GIUSTIZIA: IL RUOLO DI ATENA NELLE EUMENIDIDI ESCHILO

di Lavinia Scolari

Dalla conferenza: Pallade Atena tra giustizia e vendetta nella tragedia antica Palermo, 13 gennaio 2010

Le Eumenidi mettono in scena un passaggio storico che la tragedia mimeticamente raffigura: quello da una forma di giustizia arcaica e delineata sulla legge del taglione e sulla vendetta compensatrice a una nuova istituzione giuridica storicamente esistita: l'Areopago come tribunale dei delitti di sangue. All'interno del dramma, dunque, si oppongono e gradualmente si sostituiscono la prima forma di ripristino dell'ordine, quella vendicativa incarnata dalle Erinni, e la seconda, quella equilibratrice e giusta di Atena.

PROFETESSA. In primo luogo, fra tutti gli dèi, con questa mia preghiera rendo onore alla Terra, che fu la prima profetessa; dopo di questa, a Temi che seconda si assise su questo oracolo della madre sua, secondo una tradizione; alla terza vicenda della sorte, un'altra Titanide figlia della Terra, Febe, vi sedette col consenso di Temi e non per violenza di alcuno: questa infine lo ha consegnato in dono natale ad Apollo, che perciò trasse il nome da Febe.

(Esch., *Eum.*, 1-8, trad. R. Cantarella)

Il prologo delle Eumenidi è affidato al personaggio della Profetessa che apre la tragedia con una preghiera di invocazione alle divinità legate al tempio di Apollo a Delfi. Nel primo gruppo di numi invocati, dopo Gaia e prima di Febe e di Apollo, spicca Themis, la Giustizia (v. 2), che sedette sull'oracolo secondo quanto è testimoniato da un *logos*, un racconto ordinato e continuo ben noto poiché tramandato e dunque radicato nella tradizione.¹ Il secondo movimento cletico introduce in prima istanza Pallade Atena, indicata per metonimia attraverso l'immagine della statua che si trovava davanti al tempio di Apollo Delfico.²

Ma anche Pallade Pronaia è celebrata nelle tradizioni: e venero pur le Ninfe dov'è la cava rupe Coricia, amica agli uccelli e dimora degli dèi; né dimentico Bromio, che questo luogo possiede, da quando il dio mosse in guerra insieme alle Baccanti e tramò morte a Penteo, quasi a una lepre. E invocando le fonti del Plisto e la potenza di Poseidon e il sommo Zeus onnipotente, infine seggo su questo trono quale profetessa.

(Esch., *Eum.*, 21-29, trad. R. Cantarella)

¹ Sul significato complesso e stratificato nel tempo del termine *logos* cfr. H.G. Liddell - R. Scott - H.S. Jones, *Greek-English Lexicon* = LSJ, che traduce *logos* con «*continuous statement, narrative (whether fact or fiction); verbal expression or utterance, rarely a single word*»; e in particolare «*common talk, report, tradition*».

² Per questo detta *pronaia*, 'che sta davanti al *náos*' la cella del tempio.

Il riferimento a Pallade è subito scandito dalla sua preminenza, confermata dai *logoi* (v. 21) nei quali è annoverata e venerata al pari di Themis. Il poeta segnala così all'uditorio, e in generale ai fruitori, un rapporto precipuo fra le due divinità, come per voler preannunciare un aspetto essenziale di Atena, che in questa tragedia incarna per l'appunto il ruolo di osservatrice delle norme giuridiche, le *dikai*.³

Ma che cosa sarà chiamata a giudicare Atena? Un supplice che si reca per suggerimento di Apollo presso il suo tempio ad abbracciare il suo stesso simulacro: Oreste, contaminato dalla colpa che a lui deriva dall'uccisione della madre. Tuttavia, l'assassinio di Clitemnestra commesso dal figlio di Agamennone in greco è detto *poín?*, con cui si indica la vendetta come 'prezzo del sangue' che quella stessa donna ha versato uccidendo Agamennone.⁴

Oreste viene introdotto dalla voce didascalica della Pizia come un uomo impuro e invisibile agli dèi, che si avvia supplice recando in mano un ramo d'ulivo, pianta notoriamente consacrata ad Atena. Ma egli non è solo, lo scortano le Erinni, divinità della vendetta il cui compito è quello di perseguire chiunque si macchi di un delitto di sangue che profani il legame tra consanguinei. Se queste sono ostili ad Oreste, un dio benevolo, però, ne prende le parti: Apollo, purificatore delle case non solo in quanto profeta, ma anche come dio della medicina e del risanamento. La sua caratterizzazione lo pone come protettore di Oreste in grado di alleviare la sua colpa contaminante per mezzo delle sue capacità purificatrici. Ma Apollo non può affrancare del tutto il figlio di Agamennone, poiché la causa che lo riguarda attiene, come detto, alla sfera della *poín?*, cioè della vendetta come risarcimento del sangue. Pertanto il Lossia suggerisce al giovane di recarsi al tempio di Pallade. In quella sacra sede Apollo promette al suo protetto⁵ di trovare gli espedienti (*mechanaí*, v. 82) atti a scioglierlo dalle fatiche, e individua nei giudici e nei loro discorsi incantatori i mezzi per liberare Oreste.

ORESTE. Apollo possente, tu non conosci ingiustizia: e poiché sai, mostra che non mi trascuri: la potenza tua è garanzia di bene.

(Esch., *Eum.*, 85-87, trad. R. Cantarella)

Oreste ha piena fiducia nel dio, poiché egli non conosce ingiustizia (cfr. l'uso di *adike?* preceduto dalla negazione, v. 85); dunque prega Apollo di aiutarlo e lo fa appellandosi a due tratti identitari del dio: la sua conoscenza e l'assenza di comportamenti ingiusti, che coincide con la volontà di non

³ La ricomparsa del termine *logos* in accezione simmetrica rispetto a quella già attestata instaura un legame tra la prima occorrenza, connessa con Themis, e la seconda, legata a Pallade. In altre parole il poeta, all'interno della selva di invocazioni di dèi, seleziona due di questi numi, la Giustizia e Atena, e adopera lo stesso termine ben connotato nella loro presentazione, determinando un legame concettuale tra le due divinità, fulcro del dramma.

⁴ Utile a tal proposito l'osservazione di Benveniste 2001, vol. II, p. 365: «una *poín?* è il tipo stesso di causa che interessa la *díke*, la giustizia intrafamiliare.»

⁵ È il dio stesso a definirsi *phýlax* di Oreste (v. 64), vale a dire suo 'custode'.

danneggiare i suoi protetti intaccando la reciprocità tipica del rapporto fra supplice e divinità. Ma di contro al favore del dio di Delo si manifesta nella prima *parodos* l'ira delle divinità della vendetta.

CORO Ah, figlio di Zeus, astuto tu sei!
Pur giovane, calpestasti antiche dee
onorando il supplice,
uomo empio e crudele ai genitori.
E tu, un dio, ci rubasti il matricida:
che cosa, di tutto ciò, si potrà dire che è giusto?

(Esch., *Eum.*, 149-154, trad. R. Cantarella)

Le Erinni, che più avanti si proclameranno “rette giustiziere” (cfr. *euthydíkaioi*, v. 312), accusano i vizi dell'agire “oltre il giusto”, propri delle divinità più giovani,⁶ fra le quali spicca Apollo. Questi le offende pretendendo di sottrarre loro il privilegio della vendetta sui matricidi, poiché mostra di attenersi a un codice etico che non contempla quella compensazione e reciprocità⁷ che la vendetta di cui le Erinni sono simbolo garantisce. Il sangue va pagato col sangue, perché l'atto esiziale che ha intaccato l'ordine possa essere bilanciato con un'altra azione uguale e contraria eseguita contro il colpevole. Questa è l'antica legge di “giustizia” di cui si fanno portatrici le Erinni e che sarà risemantizzata da Pallade, il cui ruolo non è solo drammaturgico e risolutore delle pene di Oreste, ma anche simbolico ed eziologico, volto e istituire mitologicamente il tribunale ateniese dell'Areopago e di fondarne le radici divine nella protezione della dea tutelare della città.

Apollo onora un supplice che si è macchiato di matricidio e lo sottrae alle Erinni cui spetta per natura. Il dio di Delfi, in altre parole, le priva della loro funzione divina, calpestando l'onore delle antiche dee. Chi potrebbe definire “giusto” (cfr. *dikaíos*, v. 154) questo comportamento di Febo?

Il dio scorge le figlie della Notte sulla soglia del suo tempio e le scaccia minacciandole con l'arco ben teso e la freccia incoccata. La sede che loro pertiene è quella dell'Ade, dove vige una forma di giustizia che è castigo equipollente, una sorta di legge del taglione brutale e antica (vv. 185 ss.). Le Erinni, però, replicano al dio rinfacciandogli la sua responsabilità nella vicenda di Oreste. Egli non è solo complice del matricidio (*metaítios*, v. 199), ma principale responsabile (*panaítios*, v. 200). Entra dunque in gioco il complesso problema della volontà e della colpa, e del ruolo divino nelle azioni dei mortali, centrale nella discussione etica e nella rappresentazione tragica del V secolo a. C. Ma Apollo, dal vasto eloquio, esorta la corifea a definire i termini della sua responsabilità. Sin d'ora i dialoghi assumono i

⁶ L'operato degli dèi più giovani è qualificato dalle Erinni come un potere che supera il limite dell'equilibrio (cfr. v. 163), fondamento dell'ordine e della giustizia. Apollo oltraggia le Erinni (v. 174), poiché profana la legge degli dèi antepoendo ad essa azioni mortali.

⁷ Cfr. Havelock 1983, p. 344 e ss.

tratti di un agone retorico, in mimesi e preparazione del processo che si svolgerà dinanzi ad Atena giudice.

CORO Desti vaticinio che questo tuo ospite uccidesse la madre.

Apollo. Diedi vaticinio di muovere vendetta per il padre: perché no?

(Esch., *Eum.*, 202-203, trad. R. Cantarella)

Il dio corregge l'argomentazione della Erinni: egli non diede responso riguardo al matricidio, un atto infamante e degno di punizione, ma riguardo al compimento di una vendetta come bilanciamento dell'ordine preliminarmente infranto. Detto altrimenti, Apollo prescrisse la *poin?*, il risarcimento dell'uccisione di Agamennone con la morte di Clitemnestra. Per difendersi, il dio adoperava lo stesso linguaggio e l'universo di valori condivisi dalle Erinni. Queste ultime sono infatti definite *Poinai*, cioè dee della vendetta. Dunque Apollo presenta il suo oracolo come l'ingiunzione di una condotta che ripristini un equilibrio, benché attraverso un atto biasimevole. Dopo aver accusato le Erinni di perseguire ingiustamente (cfr. *endíkos*, v. 221) con l'esilio Oreste, Apollo invoca come arbitro di questa causa Pallade Atena e lo fa adoperando un'espressione tecnica del linguaggio giuridico, che andrebbe tradotta con la perifrasi italiana 'presiedere alla causa processuale' (cfr. *epopteúein díkas*, v. 224):

(...) ma la dea Pallade sorveglierà la giustizia di questa causa.

(Esch., *Eum.*, 224, trad. R. Cantarella)

Oreste allora invoca la dea, dalla quale attende l'esito del giudizio (v. 243) e la prega di accoglierlo come supplice ora che si è purificato e la sua mano non è più contaminata. La purezza, infatti, è condizione indispensabile per essere accolto in modo benigno dagli dèi, mentre la contaminazione è l'oggetto della persecuzione delle Erinni. La vendetta che esse compiono sui colpevoli riguarda le ombre dei morti (v. 318), di cui si fanno soccorritrici.

CORO E quando violenza domestica

abbatta un consanguineo,

colui perseguiamo: e pur forte,

sotto nuovo sangue lo annientiamo.

(Eschilo, *Eum.*, 355-359, trad. R. Cantarella)

La colpa che le Erinni sono chiamate a punire è il delitto commesso ai danni di consanguinei,⁸ che da loro viene compensato attraverso l'indebolimento del sangue dell'assassino, e quindi attraverso lo sgorgare di nuovo sangue che plachi lo sdegno dei morti. Più volte nella tragedia, infatti, si fa riferimento alla punizione che Oreste dovrebbe espiare, e questa è il disseccamento, contrappasso del cruento massacro.

⁸ Atena stessa definisce la causa che è chiamata a presiedere come la "prima causa di sangue versato", v. 682.

CORO Ma in cambio devi pagare che io, da te vivo,
sangue rosso beva dalle membra; che io da te prenda
nutrimento di bevanda imbevibile.
ancora vivo ti disseccerò, ti trascinerò sotto terra
perché tu, matricida,
paghi in cambio con i tuoi tormenti.

(Eschilo, *Eum.*, 264-268, trad. R. Cantarella)

Oreste deve ripagare (*antidídomi*, 'dare in cambio', v. 264) col suo sangue il sangue versato, secondo giustizia. Le divinità inferie sono pronte a sorbire la libagione di sangue di Oreste (v. 265), liquido sacrificale offerto ai morti, che lo reclamano. Il contrappasso del matricida è ordito secondo un raffinato equilibrio: come egli si macchiò del sangue della madre viva, cagionandole la morte, così sarà privato del suo stesso sangue, morendo disseccato. Le Erinni si confermano divinità della vendetta come simmetrico bilanciamento della colpa.

Finalmente, all'inizio del secondo episodio, quasi a metà della tragedia, entra in scena Atena,⁹ che fornisce una descrizione della scena di cui è spettatrice: la schiera di Erinni dinanzi al suo tempio. La dea assume in *incipit* una funzione didascalica, completata da un giudizio preliminare sulle dee più antiche:

Ma oltraggiare gli altri senza motivo di biasimo è cosa non lecita, da cui giustizia rifugge.

(Eschilo, *Eum.*, 413-414, trad. R. Cantarella)

Pallade, quale giudice della causa, si attiene alle norme di *dike*, cioè del giusto come equilibrio tra le parti (cfr. «siete presenti le due parti, ma la parola è a metà», v. 428). L'Erinni corifea però si oppone a che venga data parola ad Oreste, impuro e indegno di giurare il vero, ma Atena sottolinea come impedire all'altra parte di presentare i propri argomenti e di difendersi significa non agire secondo il giusto. L'equità fra le parti e la libertà di parola sono due pilastri della giustizia di cui Atena è la massima rappresentante, e di cui la sua città funge da baluardo.

Convinta dalla dea Atena, la Furia acconsente alle sue condizioni e la esorta ad indagare e a dare retta sentenza. Una volta persuase, sono le Erinni stesse ad affidare alla dea l'esito della causa (cfr. *télos aitías*, v. 434) giacché solo lei ne è degna (cfr. *axía*, v. 435). Anche Oreste, esortato da

⁹ Atena stessa definisce la causa che è chiamata a presiedere come la "prima causa di sangue versato", v. 682.

La sua apparizione si apre con una rivendicazione politica del promontorio del Sigeo, nella Troade, che era sotto il controllo di Atene in quel tempo e dove sorgeva un tempio consacrato a Pallade. La rivendicazione di carattere egemonico marca subito uno dei ruoli essenziali della divinità in questione all'interno della tragedia: Atena è la dea poliade per eccellenza, la sua caratterizzazione funge da specchio del modello politico-comportamentale degli Ateniesi e sancisce prerogative e meriti etico-sociali della comunità di cui è protettrice. Le asserzioni della figlia di Zeus, inoltre, sono precipue poiché fondano delle realtà, come accade per ogni mito, e legittimano istituzioni e privilegi storicamente costituitisi.

Atena, espone i fatti dal suo punto di vista e ricorda come, per ingiunzione del Lossia, abbia vendicato la morte del padre uccidendo Clitemnestra, sua madre. Sulla sua colpevolezza spetta ad Atena esprimersi (cfr. «tu dunque, se giustamente o no ho agito, giudica», v. 468).¹⁰ La dea però ammette la complessità della causa cui imputato è Oreste, e la sua estraneità a un tipo di colpa relativa al delitto di sangue. (cfr. «nemmeno a me è lecito giudicare un causa di sangue che acerba ira suscita» vv. 471-472). A presiedere a questo genere di *díkai* sono proprio le Erinni, che hanno *móira ouk eupémpelos*, 'ufficio non facile a placarsi' (v. 476).

La tragedia, pertanto, segnala il passaggio da un tipo di giustizia antica e compensatrice, quella delle Erinni, alla giustizia equa e discernente dell'Areopago (vv. 482 e sgg.) e del diritto paterno, di cui Atena è depositaria e detentrica.¹¹

Per poter dare una retta sentenza, Atena delega il suo compito di arbitro a dei giudici che non incappino nel biasimo per la città, che siano i migliori e coi quali si possa fondare un nuovo *thesmós*, cioè una nuova istituzione, che duri per tutto il tempo avvenire: l'Areopago, per l'appunto. Il brano istituisce, attraverso il mito rielaborato da Eschilo, il tribunale ateniese chiamato a giudicare i delitti di sangue, e ne legittima l'autorità poiché lo rappresenta come una fondazione di Atena. La dea poliade sceglie i suoi giudici secondo due criteri: essi saranno i migliori della città dal punto di vista morale (*béltatos*, v. 487), e si mostreranno incapaci di procurare ad Atene vergogna o biasimo.

Il secondo stasimo (vv. 490-565), affidato per l'appunto alle Erinni, allude a Oreste solo all'inizio ma poi si configura in termini universali come rappresentazione della giustizia di cui quelle sono garanti. Senza la proporzionata punizione del colpevole viene meno la giustizia e ogni garanzia di pacifica convivenza, è per questo che le Erinni paventano il crollo della dimora di Dike e il trionfo della dismisura, che coincide per Eschilo (e nella cultura greco-latina) con l'ingiustizia e l'empietà. La *hýbris* è figlia di empietà (*dyssebía*), mentre al *mésos* (la giusta misura) il dio concede potenza.

¹⁰ Da notare che il verbo utilizzato è *krínein* che indica anche l'azione del 'discernere', cioè 'separare' e dunque 'distinguere con la mente', 'giudicare'. Il giudizio di Atena, pertanto, è un atto volto a stabilire equilibrio tra le parti distinguendo rettamente dopo aver confutate le false accuse o difese, cioè dopo aver esaminato le prove (cfr. il verbo *exélenchein*, denominativo da *elenchos*, che indica l'argomento di confutazione, il mezzo di prova o la contestazione). Si evince pertanto sia dal lessico adoperato che dalla rappresentazione della causa in concorso una forte caratterizzazione 'giuridico-oratoria' del personaggio di Atena e dei toni medesimi dell'ultima tragedia della trilogia, della quale, come nota Havelock 1983, p. 346, prevale l'aspetto legale'.

¹¹ L'interruzione della serie di vendette come risposta alle offese e ai delitti deve essere interrotta: «La tragedia Eumenidi è dedicata alla drammatizzazione del modo in cui ciò può avvenire. La soluzione consiste nella creazione di un'istituzione - che viene attualmente creata sulla scena - e cioè un tribunale legale, in cui l'assassinio e la vendetta sono sostituiti da argomentazioni verbali tra le parti contendenti e da una decisione giudiziaria, attuata, tramite voto, da una giuria.» cfr. Havelock 1983, p. 344. Detto altrimenti si verifica un passaggio, rispetto alle prime due tragedie della trilogia, dalla soluzione della violenza a quella dettata dalla persuasione, cfr. *Ibid.*

All'inizio del terzo episodio Atena sottolinea il ruolo didascalico del tribunale che lei stessa ha adunato e istituito:

E mentre questo Consiglio si insedia, occorre tacere: questi giudici da me istituiti e la città intera apprendano per l'avvenire come possa essere rettamente giudicata la contesa (*díke*) di costoro.

(Eschilo, *Eum.* 570-573, trad. R. Cantarella)

La prima causa è arbitrata dalla dea e da lei presieduta, in modo tale che il suo metro di giudizio funga da modello etico per la città e per i giudici appena insediati. Il mito non solo fonda una realtà e la spiega, ma si costituisce quale *exemplum* da emulare assumendo così un valore didascalico reso inviolabile dalla presenza della divinità poliade. La giustizia dell'Areopago è dunque inappellabile e suprema, poiché quello opera secondo il modello di Atena, espressione massima e sovrumana della giustizia.

La parola passa dunque ad Apollo che si dichiara responsabile (cfr. *aitía*, v. 579) dell'uccisione di Clitemnestra. La chiusa del suo breve intervento permette di evidenziare le azioni spettanti ad Atena: introdurre il processo e valutare secondo il criterio conoscitivo («secondo che tu sai, giudica la causa», v. 581).¹²

Oreste ammette di aver ucciso la madre, ma 'secondo giustizia' (v. 610), ovvero per compensare l'assassinio di Agamennone ad opera di questa.¹³ Il sangue versato da Clitemnestra viene ripagato con una pena uguale che ricade sul capo della regina e di cui Oreste, per decreto di Apollo, si fa esecutore, ma non pieno responsabile. Complice del delitto, infatti, è il Lossia, i cui oracoli sono tutti sotto la suprema autorità di Zeus.

È Apollo ai vv. 657 e sgg. che illustra il principio della genitorialità secondo la cultura greca, in base al quale è il padre il responsabile della generazione, mentre la madre è mero contenitore del seme maschile. Esempio della supremazia del principio paterno è Atena stessa, nata da solo padre, poiché uscita in armi dalla testa dolente di Zeus.

Può esistere un padre, anche senza madre: è presente, dinanzi a te, come testimone la figlia di Zeus Olimpico, neppur nutrita in tenebre di ventre, ma germoglio quale nessuna dea può generare.

(Eschilo, *Eum.*, 663-666, trad. R. Cantarella)

¹² Il verbo utilizzato per indicare l'atto del giudicare è *kyróo*, che significa 'confermare', 'sanzionare', ma anche 'decidere una causa'. Esso è deverbativo da *kýros* che significa 'potere supremo', 'autorità assoluta'.

¹³ «Ogni assassinio costituisce il tentativo di correggere una disarmonia negli affari umani, di restaurare un equilibrio, o persino una certa equità, secondo il principio biblico dell' "occhio per occhio"; il problema è che ciascun tentativo è destinato a fallire perché i risultati ottenuti - il danno inflitto e la colpa che ne deriva - sono eccessivi. La lotta, che è un elemento della vita, pone il problema della moderazione. Il ritmo degli affari umani deve essere contenuto entro certi limiti, piuttosto che subire ribaltamenti da una parte e dall'altra. È necessario un accomodamento reciproco, non un assassinio reciproco.» Cfr. Havelock 1983, p. 344-345.

Dopo aver ascoltato le due parti in causa, Atena chiede di poter ordinare (*keleuo*) ai giudici di proferire giusta sentenza dalla loro propria opinione (*phérein psêphon dikaían*, v. 675). Ancora una volta il termine greco che traduciamo con 'giusto' esprime l'idea di equilibrio, reciprocità: la sentenza deve essere equa alle responsabilità e alle colpe, adeguata al delitto compiuto secondo il giudizio di colpa o innocenza.¹⁴ Quindi Atena si rivolge al popolo di Attica, che per primo giudica 'una causa di sangue versato' (v. 682), decretando la continuità del 'consesso di giudici' da lei istituito (cfr. v. 683) sul colle sacro ad Ares. Pilastrini di questa istituzione sono il 'rispetto' e la "paura" dei cittadini unite insieme,¹⁵ che li terranno lontani da 'compiere ingiustizia' (*adikeîn*, v. 691). L'Areopago istituito dalla dea, in virtù della sua designazione divina, è dunque degno di essere onorato e rispettato. Il mito non fa altro che decretare e confermare l'inviolabilità di questo organo cittadino.¹⁶

Ai cittadini consiglio di rispettare con riverenza uno stato senza anarchia e senza dispotismo, e di non scacciare ogni timore fuori dalla città. Senza timore, quale degli uomini è giusto? Giustamente dunque, rispettando questo venerando potere, voi avrete baluardo salvatore della regione e della città, quale nessun uomo possiede né fra gli Sciti né nella terra di Pelope. Questo consesso io istituisco, intatto da lucro, venerando, severo, presidio della terra sempre vegliante a difesa di chi dorme. Questa esortazione io estendo ai miei cittadini per l'avvenire.

(Eschilo, *Eum.*, 696-708, trad. R. Cantarella)

Il brano citato si configura come didascalica espressione della nascita del tribunale per i delitti di sangue che Atena fonda con forte presenza, marcata sul piano linguistico dall'inconsueta prima persona, in posizione enfatica ad explicit di verso (*kathístamai*, v. 706). Atena stabilisce lo scambio reciproco di diritti e doveri tra gli Ateniesi e l'Areopago: i cittadini dovranno onorare il consesso giuridico (ancora *sébas*, v. 700, *sébein*, v. 697) e temerlo, poiché senza paura non vi è uomo giusto (*éndikos*, v. 699). Azione giusta è infatti rispettare questo onorevole baluardo (*éruma*, v. 701): dunque il tribunale è raffigurato come un'istituzione degna di onore e timore reverenziale per la sua origine divina, ma costituita per porsi come 'protezione' (*éruma*) all'intera città, consesso volto alla sua salvaguardia (cfr. *sot?rion*, che significa 'salvifico', v. 701) e *phrourema* per i dormienti, ovvero 'corpo di guardia o di difesa', ma anche 'ciò che è sorvegliato e custodito'.

Le sentenze e il giudizio dell'Areopago si costituiscono per Atene come un elemento di protezione dell'ordine della città, basato sull'onore e sul timore che Atena garantisce e preserva.

¹⁴ Va comunque evidenziato l'uso abbondante e puntuale dei termini legati al campo semantico di *dike*, l'impiego dei cui derivati costituisce "una sorta di sistema simbolico" cfr. Havelock 1983, p. 345.

¹⁵ Cfr. *sébas astôn phóbos te xungen?s*, vv. 690-691, dove il termine *sébas* è propriamente il 'timore reverenziale' verso un soggetto od oggetto degno di onore e di rispetto.

¹⁶ Sul finale dell'Orestea come 'esaltazione del ruolo giudiziario dell'Areopago', interpretato anche come un riferimento per alcuni critico per altri apologetico ad Efiante, cfr. J. P. Vernant-P. Vidal-Naquet Torino, p. 84.

ATENA A me appartiene di prendere l'ultima decisione: e questo mio voto aggiungerò (esegue) a quelli per Oreste. Madre non esiste che mi abbia generato; e tutto ciò che è maschio, tranne le nozze, lo approvo di tutto cuore: del tutto io sono del padre. Quindi non darò maggior peso alla morte di una donna che ha ucciso il marito, signore della casa. E vince Oreste, pur se sia giudicato a voti pari.

(Eschilo, *Eum.*, 734-741, trad. R. Cantarella)

L'intervento di Atena attesta la vittoria di Oreste e del principio patriarcale su quello matriarcale. Oreste viene prosciolto dalla sua accusa per opera della dea, che si professa come appartenente del tutto al padre, Zeus Olimpico. Il voto equilibrato viene alterato dall'ultimo giudizio, quello di Pallade, che sancisce la parità di voti e decreta il risultato della causa a favore dell'imputato.

L'esodo, il canto che sancisce l'uscita del coro dalla scena, vede ancora una volta protagoniste le Erinni che lamentano l'offesa ricevuta: le dee accusano di essere state scalzate da nuovi numi e di aver visto calpestate le antiche leggi, e invocano Dike perché compia la loro vendetta scagliando in terra un 'contagio esiziale ai mortali'.

Atena dunque tenta di addolcire il rancore delle Erinni parlando di una sentenza senza *atimía*, ovvero senza disonore. Pari infatti fu l'esito del voto riguardo ad Oreste, pertanto Pallade promette alle Erinni che saranno onorate finché abiteranno ancora con lei ad Atene (v. 833).

ATENA Questo tu puoi ottenere da me: facendo bene, ricevendo bene, bene onorata, avere parte in questa terra amatissima dagli dèi.

(Eschilo, *Eum.*, 867-869, trad. R. Cantarella)

La relazione che Atena stabilisce con la corifea si basa su uno scambio eguale di benefici (cfr. anche i vv. 974-975: «e la nostra gara di benefici consegue vittoria per sempre») con i quali le Erinni si garantiscono la benamata *timè* che lamentavano di aver perduto, e viene assicurata fra i cittadini e le nuove divinità una concorde convivenza. Pertanto le dee vendicatrici vengono placate dalla saggezza di Atena e tramutate in 'Benevole', dando così il nome alla tragedia di Eschilo, l'ultima della trilogia.

Conclusioni

Nelle *Eumenidi* Atena mostra il ruolo dell'intervento divino come espressione di una giustizia nuova, fatta di equità fra le parti in causa e diritto di difesa tramite la libertà di parola, per cui la tragedia ha lo scopo di fondare e originare nello spazio sacro e drammatico del mito un'istituzione cogente quale quella dell'Areopago. Dal punto di vista culturale, la dea diviene simbolo del superamento storico e del passaggio da una forma arcaica di giustizia fondata sulla violenza e sul castigo compensatore a quella della persuasione, sancita dalle leggi e dal sistema di voto; e da una preminenza del matriarcato, tipica delle

società indo-europee, al diritto paterno, di cui Pallade, unica dea nata da padre, si fa garante e depositaria.

BIBLIOGRAFIA:

BENVENISTE, É. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it. 2001
Torino

HAVELOCK, E. A. *Dike. La nascita della coscienza*, tr. it. 1983 Roma-Bari

LIDDELL, H.G. – SCOTT, R. – JONES, H.S. *Greek-English Lexicon = LSJ*

VERNANT, J. P. - VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, tr. it. 1991 Torino.

IL MITO DELLA ROMANITA' NEI BARBARI

di Gianfranco Romagnoli

Intervento tenuto al convegno Incontrarsi coi barbari: storia, cultura, medicina organizzato in collaborazione tra il Centro Internazionale di Studi sul Mito e l'Accademia di Studi Medievali Jaufre Rudel, Gradisca d'Isonzo, Novembre 2008.

Chi erano i barbari

E' noto che i Greci, con il termine onomatopeico βαρβαροι designavano tutte le popolazioni non di lingua greca, e quindi non in possesso del greco: tale classificazione prescindeva dal loro grado di civilizzazione, tant'è vero che in essa facevano rientrare popoli di antica civiltà come i Persiani e gli Egiziani.

Questa discriminazione basata sul mero criterio linguistico fu la base di una visione negativa del diverso, dello straniero, che si ritrova nella definizione trasmessa dai Greci al mondo romano: infatti, dopo la conquista della Grecia, i Romani usarono il termine *barbarus* per designare i popoli che circondavano il loro mondo; in altre parole, era barbaro chi, più o meno civile che fosse, non apparteneva alla sfera culturale greco-romana.

Con l'estendersi del dominio di Roma le province di nuova conquista furono romanizzate o avviate alla romanizzazione, sicché il termine 'barbari' venne a designare, più specificamente, le popolazioni specialmente germaniche che minacciavano, insieme alla conquista, tale processo: popolazioni caratterizzate agli occhi dei Romani da un alto grado di inciviltà ed insuscettibilità alla civilizzazione, come le dipinge Cesare nel *De bello Gallico*.¹

Con lo stabilirsi a Roma della forma di governo imperiale e in particolare dopo l'estensione, con l'Editto di Caracalla del 212, della cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'Impero, diventa sempre più chiaro che i barbari sono i popoli delle antiche civiltà dell'Europa del Nord e quelli provenienti dall'Est, che minacciano le frontiere dell'Impero stesso, e in particolare il *limes* stabilito tra il Reno e il Danubio. Un sommario elenco di questi popoli barbari comprende Goti, Visigoti, Ostrogoti, Avari, Longobardi, Franchi, Svevi, Vandali, Unni.

Tuttavia i barbari, ancora prima della fase delle invasioni e dei regni romano-barbarici, vennero ad assumere un ruolo di importanza sempre crescente all'interno dello Stato romano.

Da un lato, infatti, Roma già da tempi antichi si era avvalsa proficuamente di reparti formati interamente da barbari (*auxilia*), specializzati come cavalieri,

¹ CAES. *De Bello Gall.* VI, 11-28

arcieri ecc. In seguito, vennero incorporati nell'esercito romano interi popoli barbari in qualità di *foederati* per difendere le frontiere dalle invasioni di altri barbari. In cambio dei loro servizi, o semplicemente per non scontrarsi con essi, venivano accolti in talune regioni di confine con la formula della *hospitalitas*, divenendo assegnatari di un terzo delle terre. I loro capi, divenuti generali romani, influirono sempre più pesantemente sulla politica romana giungendo talora, sia pure con effimera fortuna, a farsi proclamare imperatori dalle loro truppe.

D'altro lato, l'aristocrazia terriera impiegava schiavi barbari già prigionieri di guerra nei lavori dei campi: costoro, insieme a quelli impiegati come gladiatori, costituivano una presenza sempre più numerosa in Italia, che aveva portato alla guerra servile di Spartaco.

Sarebbe troppo lungo ed estraneo agli orizzonti di questo intervento diffondersi e su questo processo che aprì indubbiamente la strada a profonde trasformazioni sfociate nella caduta dell'Impero Romano d'Occidente e nell'avvento dei regni romano-barbarici.

Soggiungeremo soltanto che i popoli più vicini al *limes*, avendo maggiori contatti con i Romani, ne assorbirono in qualche misura la civiltà,² e che a tale esito contribuirono anche i barbari, specialmente i capi, che, avendo servito nell'esercito romano, erano poi rientrati presso i popoli di provenienza esportandovi i modelli culturali romani.

I regni Romano barbarici.

Ma è con la caduta dell'Impero Romano d'Occidente e con la formazione dei regni romano-barbarici che questo processo osmotico si sviluppa e giunge al culmine.

Oggi nessuno nega che il medioevo, iniziato appunto con la caduta dell'impero, sia stata la fucina della nuova civiltà europea: si posero le basi di un processo di progressiva integrazione tra barbari e romani, più o meno lento o accentuato, favorito da due fattori: il Cristianesimo e il mito della romanità, che sopravviveva alla fine (anch'essa graduale ed incompleta) delle sue istituzioni.

Questi due fattori finivano per integrarsi e coincidere: fu infatti la Chiesa la vera erede di Roma, che ne perpetuò il mito dell'universalità: un potere spirituale ma ben visibile e riconoscibile anche attraverso segni e simboli, come il fasto delle cerimonie religiose e la loro aura misteriosa, che secondo l'interpretazione più o meno leggendaria che se ne tramanda, avrebbe fermato Attila, ormai incontrastato vincitore sulla via di Roma e che sfocerà nella conversione dei barbari alla religione cristiana.

² All'epoca di Tacito le tribù germaniche del Reno, costrette a fermarsi ai confini dell'impero, si civilizzarono lentamente: le capanne erano sostituite da case rudimentali che costituivano le prime proprietà private, ed anche il bestiame cominciava a far parte del patrimonio delle famiglie, fra le quali venivano ripartite in usufrutto, tenuto conto delle bestie possedute, le terre della tribù. Cfr. Pirenne, J. 1956, vol. I, p.469.

Ma neppure può disconoscersi che i barbari, anche se ormai padroni, sentivano fortemente il mito della romanità. Scrive in proposito Giorgio Spini:

malgrado che da tempo l'Impero Romano sia impotente ad opporsi alle loro occupazioni violente del suo territorio, i Barbari hanno ancora l'animo talmente pieno di una venerazione poco meno che superstiziosa della maestà antica di Roma, della sacra funzione degli imperatori come supremi protettori della Cristianità, e della grande unità statale romana, che non osano, seppure effettivamente nella pratica la infrangano, ribellarsi a lei apertamente e dichiaratamente. I *Barbari, piuttosto che romperla col mondo romano, tentano di sembrarne i continuatori*, così da confondere in qualche maniera il proprio potere di fatto con l'antica maestà del diritto e della giustizia romana, da velare con la finzione giuridica della *hospitalitas* la loro effettiva invasione del territorio altrui.³

Quanto ciò fosse dovuto alla venerazione del mito romano e quanto invece ad abile calcolo politico teso a non suscitare reazione da parte dell'ancora vivo e forte Impero Romano d'Oriente, è questione tuttora dibattuta dagli storici, che oggi sembrano orientati piuttosto su questo secondo versante.

Sta di fatto, tuttavia, che i comportamenti tenuti dai re barbari e le linee ispiratrici della loro azione appaiono chiaramente ispirati a questa pretesa di continuità con il mondo romano. Ciò apparirà particolarmente chiaro nel primo re barbaro di Roma: l'erulo Odoacre.

Odoacre

Odoacre, ufficiale scita dell'esercito romano, è colui che vinse Oreste, un Unno romanizzato capo di un potente esercito barbaro il quale, nominato dall'Imperatore d'Occidente Giulio Nepote *magister militum*, aveva depresso lo stesso Nepote e proclamato imperatore il proprio figlio giovinetto Romolo, detto Augustolo. Invadendo il palazzo imperiale di Ravenna a capo di un esercito di Eruli, Odoacre depose Romolo Augustolo, ma gli risparmiò la vita, spedendolo in domicilio coatto in Campania, con un appannaggio di seimila solidi annui.

E' con tale atto che nell'anno 475, ha fine l'Impero Romano d'Occidente ed inizia convenzionalmente il medio Evo, anche se i contemporanei non ne avvertirono la portata, confondendolo con le tante invasioni e lotte per il potere imperiale che si erano succedute in quegli anni.

Odoacre tuttavia, oltre a quest'atto di clemenza (o di riguardo per la maestà imperiale di Roma?) verso il depresso giovinetto, evita di proclamarsi imperatore egli stesso, ma rinvia le insegne imperiali a Costantinopoli all'Imperatore Zenone, del quale con questo gesto riconosceva l'autorità anche sulla *pars occidentis* dell'Impero, chiedendogli il titolo di Patrizio romano per governare l'Italia in suo nome. E come tale - pur in mancanza di un solenne riconoscimento formale - resse i territori conquistati, quasi fosse un funzionario imperiale, anche se di fatto governò in piena autonomia l'Italia

³ SPINI G., 1953 vol. I, p. 56

(e parte del Noricum e della Raetia, nonché la Sicilia e la Dalmazia): il suo titolo regale rimase soltanto quello di re degli Eruli, quale lo aveva proclamato il suo esercito alla presa di Ravenna.

La moderazione di cui Odoacre diede prova nel governo, mediando tra l'altro i conflitti tra la chiesa ariana e quella cattolica, sembra ispirata a farlo accreditare come *princeps* illuminato e restauratore della legalità: una condotta certamente dettata da accorte valutazioni d'ordine politico tese ad evitare conflitti ideologici, ma dovuta anche alla ammirazione per il mito della romanità, del quale volle farsi continuatore.

In tale senso, conforme alla ricordata impostazione dello Spini, Valerio Massimo Manfredi, autore di documentati romanzi storici e storico egli stesso, scrive immedesimandosi nella psicologia del condottiero barbaro che aveva appena allora espugnato Ravenna ed ucciso Oreste:

Odoacre ... dentro avvertiva forte il sentimento che lo aveva posseduto fin da giovane, quando era entrato nell'esercito imperiale: l'ammirazione per quelle città antichissime, per i fori e le basiliche, le colonne e i monumenti, le strade, i porti e gli acquedotti, le insegne e gli archi, le solenni iscrizioni di bronzo, i bagni e le terme, le case, le ville, così belle da sembrare residenze di dèi piuttosto che di uomini. L'impero era l'unico mondo in cui valesse la pena di vivere per un essere umano.⁴

Il tentativo di Odoacre di «far accettare il potere di un capo barbaro che fosse legittimato, al contempo, a governare i suoi in quanto *rex* e i Romani in forza del titolo di *patricius*, conferitogli dall'unico Imperatore residente a Costantinopoli, Nuova Roma»,⁵ configurando così l'Italia in modo simile ad altri *regna* dell'Occidente, era però destinato a non durare: infatti l'Imperatore Zenone, che non lo aveva mai pienamente accettato, aizzò contro di lui il re degli Ostrogoti Teoderico, del lignaggio degli Amali, che sconfisse ripetutamente Odoacre e, dopo averlo indotto alla resa offrendogli di condividere con lui il potere, lo assassinò (493).

Il regno di Teoderico.

Teoderico aveva già i titoli di *patricius* e *magister militum praesentialis*, conferitigli dall'imperatore con il consolato e la cittadinanza romana a Bisanzio, presso la cui corte aveva a lungo soggiornato. Era stato inoltre proclamato *rex* dalle sue truppe a Ravenna nel 493, all'atto della sconfitta di Odoacre.

Sulla stessa linea di quest'ultimo, anche Teoderico non volle rompere con la romanità, ma porsi in posizione di continuità con essa. Infatti per governare, oltre agli ostrogoti immigrati con lui, anche i Romani «... doveva tuttavia ottenere la legittimazione imperiale, per cui richiese a Costantinopoli la *vestis regia*.... Una simile legittimazione figurava necessaria in quanto il

⁴ MANFREDI, V.M. 2007, p. 36

⁵ AZZARA, C. 2002, p. 38

regno goto era pur sempre, *de jure*, una *pars* dell'Impero, unico e indivisibile, sulla quale il monarca barbaro era chiamato a governare per delega imperiale». ⁶

L'ottenimento nel 498 di questa investitura forniva una giustificazione formale al governo in Italia di Teoderico, anche se non voleva in alcun modo significare una contrapposizione all'Impero: di fatto, veniva ribadita una simbolica correlazione subordinata del re barbaro all' *Imperator invictus*: un rapporto, nel quadro di una gerarchia ideale, costituito al tempo stesso da dipendenza e compartecipazione a un medesimo sistema di valori e di prerogative. Dovendo governare Goti e Romani, al titolo di *rex Gothorum* preferì la formula romanizzante di *Flavius Theodericus rex*.

Anche per Teoderico si pone il problema se sia stato spinto più dal calcolo politico che da un'ammirazione per la romanità che lo spingeva a farsene continuatore. La risposta sta nell'equilibrio tra questi due fattori.

Abbiamo già detto che la formula adottata per giustificare il potere comportava la condivisione di un sistema di valori, che non poteva che essere quello ereditato dalla tradizione di Roma. Cerchiamo ora un riscontro a tale condivisione nei suoi comportamenti e nella sua azione di governo.

I comportamenti adottati da Teoderico furono quelli «tipici della sovranità romana, carichi di un forte impatto 'propagandistico' sul ceto senatorio e sulle masse italiche, dall'allestimento dei giochi nel circo in occasione di un soggiorno nell'Urbe all'ostentata cura dell'edilizia urbana e dei resti monumentali della classicità, fino all'impiego della porpora». ⁷

La sua profonda ammirazione per la romanità è d'altronde attestata dal fatto che chiamò presso la sua corte le più eminenti e colte personalità dell'aristocrazia senatoria romana, quali Simmaco e scrittori come Cassiodoro (che divenne suo segretario), Boezio ed Ennodio, che diedero alla letteratura latina un ultimo periodo di gloria.

Sul piano dell'azione politica e di governo, innalzò nuovi edifici pubblici, ristrutturò l'acquedotto di Traiano, fece dissodare o bonificare terre deserte o malariche; pur essendo ariano, mediò con grande equilibrio, su richiesta della chiesa cattolica, i conflitti tra questa e la chiesa ariana.

Nelle ricordate attività di costruire e restaurare - intense pur se presentate con molte esagerazioni da vari autori del tempo - Teoderico si uniformava alla condotta degli imperatori tendendo ad accreditarsi come figura ideale del *princeps* romano e consolidava l'eredità tardo romana, rafforzando anche le fortificazioni prossime al nuovo *limes* alpino per qualificarsi, come i suoi imperiali predecessori, difensore della romanità.

Purtroppo sul finire del suo regno la guerra dichiarata da Giustiniano all'arianesimo fece precipitare l'equilibrio raggiunto, che avrebbe trovato la sua sanzione nell' *Edictum Theoderici*, peraltro a lui dubbiosamente attribuito: ciò che ci introduce al tema delle codificazioni nei regni barbarici.

⁶ Ibid., p. 44

⁷ Ibid., p.46

Le codificazioni

Per quanto riguarda tema delle codificazioni, occorre preliminarmente tenere presente una fondamentale distinzione di base tra *leges barbarorum* e *leges romanae barbarorum*.

Si deve indubbiamente all'influsso della civiltà giuridica romana, *magna pars* del mito della romanità presso i barbari e che sfocerà nella compilazione del *Corpus iuris civilis* giustiniano (529), la comparsa di codificazioni nei regni barbarici.

Alcune di queste (*leges barbarorum*), si limitavano a raccogliere in forma scritta e in un latino rozzo⁸ le consuetudini dei popoli barbari in precedenza privi della scrittura: tali sul finire del V secolo, la *lex Visigothorum* e la *Lex Burgundionum*, una trasformazione in diritto scritto delle rispettive consuetudini che dal contatto con l'Impero, oltre alla lingua latina, avevano mutuato profondo influssi dello *ius romanorum*.

Altre codificazioni (*leges romanae barbarorum*) furono volte a regolare i rapporti tra Romani nei regni romano barbarici, avvalendosi di fonti del diritto romano. Il principio che presiedeva a questo doppio binario legislativo era quello della separazione, nel senso che tra barbari si applicavano le consuetudini mentre nei rapporti tra romani continuava ad essere applicato il diritto romano dalle superstiti magistrature romane provinciali. Nei rapporti misti tra le due popolazioni, si applicava il diritto barbarico. Si affermava così un dualismo o pluralismo di leggi e consuetudini nazionali a carattere personale, anche se in determinate materie una nuova legislazione regia a carattere territoriale veniva imposta alla comune osservanza dei sudditi, barbari o romani.⁹

Questa sopravvivenza del diritto romano e delle istituzioni romane provinciali era dovuta peraltro, più che a una particolare generosità dei barbari o alla loro venerazione per il mito della romanità, anche al fatto che essi, nei territori conquistati, erano largamente minoritari. Le stesse consuetudini barbare, d'altronde, erano tutte più o meno influenzate dal diritto romano: «gli Ostrogoti, federati dell'Impero dal 454, si erano cristianizzati e romanizzati al punto che le loro consuetudini erano in gran parte scomparse, di fronte al diritto romano, già quando Teodorico si stabilì a Ravenna».¹⁰

Tra queste leggi romano-barbariche, la prima fu la *Lex romana Visigothorum* (506), più nota come *Breviarium Alarici*, composta soltanto da fonti di diritto romano in quanto volta a regolare soltanto i rapporti tra Romani, che influenzò a lungo il diritto medievale, e la *Lex Romana Burgundionum* o *Papianus*, di pochi anni posteriore. In seguito i costumi si romanizzarono così velocemente, che nel VII secolo il re visigoto Recesvindo emanò la *lex*

⁸ Tra i popoli barbari, solo i Goti possedevano la scrittura.

⁹ ASTUTI G. 1973, vol XXIII pp. 851-53

¹⁰ PIRENNE J. cit., vol I, p. 464.

Visigothorum o *Liber iudiciorum* che, pur abrogando espressamente l'uso del diritto romano, era in realtà un vero e proprio codice romano, dichiarato valido sia per i goti che per i romani e che faceva sopravvivere, delle antiche consuetudini barbare, soltanto il guidrigildo, ossia il pagamento di una somma alla famiglia dell'offeso che estingueva il reato.

Tra i primi anni del VI secolo e il 527 Teoderico avrebbe emanato il famoso *Edictum Theoderici*. Tale tradizionale tesi è oggi messa in discussione in quanto l'editto è attribuito al re visigoto di Tolosa Teodorico II, il che lo farebbe datare al 460-461, e non avrebbe pertanto avuto vigore in Italia.

Si tratta di una raccolta di fonti romane adattate ad un ordinamento barbarico, dichiarata applicabile a tutti i popoli del regno, sia di origine germanica che romana, con l'espresso intento di favorire la fusione tra Romani e Barbari: in tale senso sia nel proemio che nell'epilogo dell'Editto viene affermato il principio della generale obbligatorietà della legge romana per tutti, romani o barbari. Tuttavia, la pratica dei diritti consuetudinari dei popoli germanici, che nei rapporti tra Goti continuava ad applicarsi, fece sì che la legge romana perdesse il carattere di legge territoriale generale e si affermasse il già ricordato dualismo. Nei processi misti al *comes* goto era associato un *iudex* romano. Laddove l'editto non prevedeva una regolamentazione, si ritiene peraltro che venisse applicata come *ius commune* la legge romana.

I Longobardi

Con l'arrivo dei Longobardi (568), si assiste ad una radicale eversione degli assetti della tarda romanità. Invero essi non erano venuti come *foederati* o per delega imperiale, ma di propria iniziativa e in contrapposizione con l'impero. Inoltre erano una delle stirpi barbare meno romanizzate, avendo avuto scarsissimi contatti con il mondo romano in epoche anteriori, pur se impiegati al soldo dell'impero contro i goti. Il superstite apparato amministrativo romano fu disperso e l'amministrazione senatoria non partecipò affatto all'amministrazione del nuovo regno, come invece era avvenuto con i goti.

I due gruppi, romano e longobardo, inizialmente rimasero separato socialmente, giuridicamente e anche fisicamente, ognuno nei suoi quartieri.

Inizia però quasi subito un processo di romanizzazione e le differenze vanno attenuandosi, come è attestato dalla progressiva scomparsa dei tipici corredi funebri dalle tombe longobarde. Durante il regno di Agilulfo e Teodolinda (591-615) i monarchi tentano di connotare il proprio potere in termini che trascendessero la sola tradizione di stirpe, facendo ricorso pure a stilemi che appartenevano al modello ellenistico-cristiano. Oltre all'adozione del titolo di *rex totius Italiae* anziché di *rex Langobardorum*, il figlio ed erede di Agilulfo, Adaloaldo, viene battezzato e incoronato nel circo di Milano con

una cerimonia che per il luogo scelto, già sede di pubblici pronunciamenti e cerimonie sotto l'Impero, si caricava di un forte simbolismo imperiale. Vengono poi ricercati consiglieri romani come l'ecclesiastico Secondo di Non, padre spirituale della cattolica Teodolinda, mentre l'iconografia longobarda si mescola a quella romana.

La reggia di Pavia diventa poi sede fissa dei re longobardi e di uffici amministrativi di modello romano.

Con l'editto di Rotari (643) vengono codificate in latino leggi tramandate oralmente in lingua longobarda, in un'opera che risente l'influsso del *Corpus iuris civili* giustiniano, ponendo il principio del *princeps fons legum*, estraneo alle civiltà barbare nel quale la fonte che sanzionava il diritto consuetudinario era l'assemblea tribale. Inizialmente applicabile ai soli Longobardi, la sua validità venne estesa nel secolo VII anche ai Romani.

Tuttavia, con il nuovo ordinamento in ducati dato all'Italia, si profilava insieme alla fine dell'alto medioevo, l'alba di una nuova era, nella quale l'unica continuatrice della romanità, al di là del distante e sempre più diverso Impero d'Oriente, sarebbe stata, nella sua universalità, la Chiesa e per essa il Pontefice di Roma, fonte di legittimazione per il Sacro Romano Impero che si sarebbe presto stabilito ad opera dei Franchi.

Conclusioni

E' assai difficile, al di là della tradizionale prospettazione denigratoria e di alcune attuali sopravvalutazioni, fare un bilancio obiettivo del ruolo dei barbari nella edificazione della moderna civiltà europea.

Certamente essi, a fronte di una civiltà romana sempre più esausta e in disfacimento, furono portatori di sangue nuovo e contribuirono a quel rimescolamento di razze che è alla base dell'odierna situazione antropologica e culturale in senso lato.

Non sembra tuttavia che essi siano stati apportatori di sostanziali innovazioni né sul piano della cultura *stricto sensu* (senza con ciò sottovalutare il valore, spesso artistico, dei loro prodotti di artigianato e delle loro antiche saghe tramandate oralmente), né sotto il profilo ordinamentale, almeno sino all'epoca longobarda.

Può dirsi invece che i barbari abbiano dato il meglio di se stessi venendo a contatto con la civiltà romana, che videro come un mito e dalla quale, scartati gli aspetti caduchi, assorbirono vari elementi rielaborandoli specie sul piano artistico, mediante la fusione con le loro tradizioni, in moduli nuovi ed originali, senza il cui apporto la civiltà occidentale non sarebbe oggi quella che è.

I barbari, insomma, nonostante le violenze iniziali, furono la soluzione della crisi dell'impero romano, e guai se non ci fosse stata. Dice in proposito il poeta greco contemporaneo Costantino Kavafis nella sua poesia *Aspettando i Barbari*:

Che aspettiamo, raccolti nella piazza?
Oggi arrivano i barbari.
Perché mai tanta inerzia nel Senato?
E perché i senatori siedono e non fan leggi?
Oggi arrivano i barbari:
Che leggi devon fare i senatori?
Quando verranno le faranno i barbari.
Perché l'imperatore s'è levato
così per tempo e sta, solenne, in trono,
alla porta maggiore, incoronato?
Oggi arrivano i barbari.
L'imperatore aspetta di ricevere
il loro capo. E anzi ha già disposto
l'offerta d'una pergamena. E là
gli ha scritto molti titoli ed epiteti.
Perché i nostri due consoli e i pretori
sono usciti stamani in toga rossa?
Perché i bracciali con tante ametiste,
gli anelli con gli splendidi smeraldi luccicanti?
Perché brandire le preziose mazze
coi bei ceselli tutti d'oro e argento?
Oggi arrivano i barbari,
e questa roba fa impressione ai barbari.
Perché i valenti oratori non vengono
a snocciolare i loro discorsi, come sempre?
Oggi arrivano i barbari:
sdegnano la retorica e le arringhe.
Perché d'un tratto questo smarrimento
ansioso? (I volti come si son fatti seri!)
Perché rapidamente e strade e piazze
si svuotano, e ritornano tutti a casa perplessi?
S'è fatta notte, e i barbari non son più venuti.
Taluni sono giunti dai confini
a dire che di barbari non ce ne sono più.
E adesso, senza barbari, cosa sarà di noi?
Dopotutto, quella gente era una soluzione.

(Traduzione di Filippo Maria Pontani)

BIBLIOGRAFIA

Altiforni, Enrico

1998 *Storia Medievale* Roma, Donzelli

Astuti, Guido

1973 *Legge-Diritto intermedio* in *Enciclopedia del Diritto* vol. XXIII, Milano, Giuffrè

Azzara, Claudio

2008 *L'Italia dei barbari* Bologna, Il Mulino

Kavafis, Costantino

1961 *Poesie* Milano, Mondadori

Pirenne, Jacques

1956 *Storia Universale* Firenze, Sansoni

Spini, Giorgio

1955 *Disegno storico della civiltà italiana* Roma, Perrella

LA FONDAZIONE DELLA CITTÀ NEL MITO VETERO-TESTAMENTARIO. di Manlio Corselli

Conferenza tenuta 22 febbraio 2007 Palermo. Pubblicata in Il mito in Sicilia, Palermo 2007, Carlo Saladino editore .

Si può affrontare il tema della fondazione politica percorrendo la via dell'argomentazione per mezzo dei concetti o seguendo una narrazione in cui la rappresentazione dell'origine della comunità politica sia espressa sotto la forma del mito. Nell'uno e nell'altro caso v'è sottesa una esigenza di conoscenza di come si fissino le relazioni umane sotto la specie della stabilità di un ordinamento collettivo.

Si vuole qui privilegiare come fonte di conoscenza della fondazione politica i modi di dire del mito poiché esso veicola, sia pure in maniera immaginifica, favolistica, allegorica, simbolica ma non per questo meno precisa, un significato nascosto in cui riposano cospicui ed importanti elementi di verità.

Lungi dall'aderire alla superata concezione per la quale il mito si ascrive ad un pensiero che, a differenza di quello razionale, ignora sia la barriera spazio-temporale sia il rapporto causa-effetto, siamo più pronti, sulle orme di Cassirer, ad inquadrarlo in un orientamento di *Kulturwissenschaften* ed ulteriormente, come adombra Steiner, in una pari funzione di sistemazione linguistica e di ordinamento genealogico-sociale connessa sì alle trasformazioni delle civiltà indoeuropee ma, a nostro avviso, comunque non limitata solo a quelle.¹

Siamo più opportunamente propensi ad intravedere nel mito una sorta di storia narrativa, non importa se profana o religiosa, di religione pagana o vetero-testamentaria, in cui il racconto appaga un *desiderio di sapere* mettendo in scena Dio, dèi, eroi, amanti, artefici di ribellioni o eponimi fondatori di città e donatori di leggi, cantori di nostalgie o annunciatori di ammonimenti, cioè un arcipelago di 'famiglie' di categorie di protagonisti costitutivi della narrazione medesima.

Sotto questa angolazione narrativa i miti sono certamente delle narrazioni autorevoli. Infatti, come sostengono Robert Graves e Raphael Patai, «i miti sono storie drammatiche collegate a formare una raccolta di documenti sacri, sulla cui autorità si fondò la prosecuzione di antiche istituzioni, di costumi, di riti e di credenze nei luoghi dove i miti ebbero origine, oppure opportuna modificazione»; e se è pur vero che «*miti* è vocabolo greco, mitologia è concetto greco e la storia mitologica si basa su esempi greci», ragion per cui «gli studiosi che negano la presenza di miti nella Bibbia, sono, in un certo senso, giustificati perché molti altri miti riguardano

¹ Dei due studiosi qui richiamati si confrontino Ernst Cassirer, *Linguaggio e mito* (il Saggiatore, Firenze, 1976) e di George Steiner, *Le Antigoni* (Garzanti, Milano, 1990).

dèi e dee che prendono a cuore le vicende degli uomini, ognuno favorendo eroi rivali fra loro, mentre la Bibbia riconosce un onnipotente, universale e unico Dio»,² ciò non esclude che il *racconto della sacra rivelazione* non includa personaggi o riferimenti mitici, o non ricorra ad una narrazione che trasponga certi contenuti propri di una determinata cultura in un tempo primigenio, o che si articoli pure in una simbolica successione cronologica.

E se per la tendenza della cultura cristiano-cattolica il mito è diventato sinonimo di cosa non vera, la logica del sacro e la stessa storia delle religioni, pur tuttavia, si sono affrettate a smentire questa credenza. «La storia delle religioni, pur nel dovuto rispetto dei credenti, ha saputo dimostrare il contrario ed ha preteso, come è giusto che fosse, che i miti sono racconti ‘veri’, ‘fondanti’, e che non v’è differenza di verità o di falsità tra un racconto sacro boscimano e quello biblico. Il mito è, esiste presso tutte le culture umane, appartiene alla condizione dell’uomo ed è strumento di affidabilità epistemologica di questa. Esso non è storia vera, come comunemente s’intende, è *vera storia*: esso non dice una verità storica, umana, bensì una verità di senso simbolico-esistenziale da interpretare».³

Ebbene, nulla vieta dal punto di vista del rigore scientifico che quando si voglia interpretare il tema della fondazione politica si possa attingere alle rappresentazioni narrativo-speculari delle verità esistenziali insite nella mitografia sacra e profana perché esse offrono uno schema di copertura del vuoto tassonomico, di riequilibrio delle disarmonie primordiali in altrettanto ordinamenti umani primordiali, di risoluzione, per l’appunto, mitico-razionale delle opposizioni esistenziali e delle contraddizioni sociali individuali e di gruppo.

Nella narrazione mitografica della fondazione politica si rispecchia perciò un anelito autenticamente umano di far società e fare storia, sicché nelle storie sacre e laiche si narrano ‘aspirazioni politiche’ non disgiunte comunque dalla visione dell’eterna lotta fra bene e male oppure rese problematiche dal loro difficile incardinamento in un criterio di giustizia.

La riflessione di indirizzo teologico-politico cristiano non ha mancato di cogliere i due predetti aspetti tanto è vero che, con Sant’Agostino, ha interpretato il parallelismo tra Caino e Abele, da un lato, e Romolo e Remo dall’altro, quale segno della strutturale *insania* della fondazione politica,⁴ mentre ciò che si suole chiamare il buon senso comune ci ha reso per lo più diffidenti nei confronti della natura *ostile* della politica perché ne percepisce la perenne ‘inquietudine’ che la trascina in un incessante ed irredimibile *polemos*.

Ciò sta a significare che la narrazione di fondazione politica secondo il modo del mito è *intrisa di inquietudine*, ovvero che il racconto scorre lungo

² Robert Graves-Raphael Patai, (a cura di), *I miti ebraici*, edizioni TEA, Milano, 1988, p. 9 passim.

³ Giuseppe Martorana, *Perché Mythos*, in ‘? UQOSRivista di storia delle religioni’, 1 (1989), p. 14.

⁴ Cfr. S. Agostino, *De civitate Dei*.

linee di narrazione in cui sembra *vigere l'assenza di quiete, l'esposizione di oscuri presagi, la dissoluzione della buona fede, l'insana contesa.*

Queste linee comunque risultano mirabilmente coerenti con l'esito del racconto mitologico-politico dal momento che riescono ad assicurare una conoscenza plausibile del perché della fondazione della città. C'è infatti, per così dire, una logica narrativa mitico-razionale per la quale il racconto di fondazione politica è il racconto di *qualcosa di unico* sia perché, in effetti, la prima città da fondare è qualcosa di originale -nel senso proprio di non naturale- sia perché il prototipo di questa città è irripetibile rispetto alle altre città che sorgeranno e popoleranno i territori della storia.

Si deve pure aggiungere che questo racconto è una narrazione biografica in cui la biografia dei protagonisti che sono fondatori o mancati fondatori -per esempio della coppia di Caino e Abele o di quella di Romolo e Remo- funge da puro e semplice pretesto per dare adito, invece, al genere della biografia sociale della comunità politica oppure, in particolare, a quello biografico-annalistico della città che sarà destinata a regnare nel mondo.

Detto ciò, si deve ancora osservare che il mito di fondazione politica estirpa il problema dell'origine dalla dimensione, in cui è collocato, della durata a temporale per impiantarli nello svolgimento del tempo, quasi a configurarlo come una sorta di *ouverture* della storia ovvero come il suo primo e più importante capitolo. Non è un caso che la storia, a partire dalla stirpe di Caino, comincia solo e soltanto come storia di fondazione di città e che, per la discendenza di Romolo, sia computata *ab urbe condita*.

Non si deve infine trascurare neanche il fatto che la narrazione di fondazione politica 'mettendo in scena' un racconto lo oggettivizza nel senso che esso è il racconto di quel *vivente che è la città* la quale, però, sembra essere 'esterna' ed 'esposta' allo sguardo di chi la racconta. L'esteriorità dell'oggetto della narrazione della fondazione politica è, tuttavia, apparente perché il narratore racconta qualcosa che è 'in suo potere' e che è, insieme, a 'sua immagine e somiglianza', cioè qualcosa che ha il potere di ricondurre ciascuno alla propria identità comunitaria umana.⁵ I racconti dei miti di fondazione politica pongono in luce, pertanto, l'eminente funzione della narrazione nella ricerca della pubblica identità del gruppo sociale.

Ma essi rendono esplicita, seppure nella maniera di ciò che sta fuori dall'ordinario, anche quella funzione, appunto straordinaria, di eternizzare una creazione tutta dovuta al potere dell'uomo. Si raccontano cose *memorabili* che, in quanto tali, vanno conservate nel tempo e tramandate dal tempo della comunità cui quelle *res gestae* appartengono. Dal mito di fondazione politica alla tradizione politica, perciò, il passo è breve tanto è vero che l'uno diventa il paradigma dell'altra, a volte senza che vi sia nessun impedimento nel loro coordinamento a volte, invece, superando qualche difficoltà.

⁵ Cfr. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 1997.

Il narratore di miti politici, anche di quelli che non sono di fondazione, rendendo eterno l'oggetto del suo racconto eternizza perciò il proprio sé narrante, si contestualizza nella comunità e contestualizza entrambe le due eternità, quella propria e quella della comunità, fissandole congiunte per sempre, appagando dunque il desiderio di sconfiggere la distruzione della memoria operata dal tempo.⁶

Egli, così, ha costruito una trama di tessitura di racconto politico, 'mettendo in intrigo' qualcosa di sovraumano con qualcosa di umano, la potenza del numinoso con la potenza del mondo, i comandi divini con i desideri terreni, la stabilità con l'instabilità, la contesa con la concordia, la pace con la guerra, le legittimità genealogiche con le usurpazioni. Non si è molto lontani dal veridico dire se si sostiene che, come ogni racconto che si rispetti, la narrazione mitica di fondazione politica è *intrigante* ora secondo il significato del *riannodare* eventi e tempi straordinari ora secondo quello di *avvincere* nel suo *intreccio*.⁷ Ed, in effetti, essa avvince il destino terreno dell'uomo, intrigando aspirazioni, disperazioni e speranze.

Confrontiamoci, dunque, con i due miti fondativi politici per eccellenza legati alla *contesa fra fratelli*, cercando, però, di sfuggire alle tentazioni analogiche care a S. Agostino implicanti la teorizzazione dello schema dicotomico fra la città degli uomini di questa terra e la città celeste.

Il paradigma del mito fondativo politico biblico si esprime in un racconto di *triangolazione* che ha come protagonisti un Dio, anzi il solo ed unico Dio, e due uomini. Il Dio non svolge il ruolo -a cui altre narrazioni classiche ci hanno abituato- di *deus ex machina*, di risolutore della trama, mentre i due uomini non sono figli di quel Dio ma *uomini nati da uomini*. Il Dio è una *trascendenza assente*, i due primi esseri nati da generazione umana incarnano *l'immanenza vivente*, cioè pulsioni, desideri, aspirazioni, decisioni espressi nella loro manifestazione primordiale.

La narrazione sacra canonica descrive una scena già posta fuori dal giardino delle 'delizie', cioè dallo spazio di Eden,⁸ una scena che invece si situa nell'assegnato spazio terrestre della fatica e del sudore. Siamo dunque ai primordi del tempo, ma non siamo ancora oltre una comunità di 'nucleo primordiale'. La prima donna creata da Dio si è unita col primo uomo creato da Dio e *proclama* che ha *acquistato* un uomo dal Signore. Eva in quell'istante assurge a 'madre dei viventi' ed il *suo acquisto* sarà chiamato Caino.⁹

Caino, il primogenito nato da esseri umani, conserva nel suo nome l'essere frutto di un *acquisto dal Signore* ma fa anche acquistare ad Eva la sua condizione ed identità di *progenitrice degli uomini*. Il nome di Caino dato all'*unico ed assoluto* primogenito della discendenza umana è quindi come un

⁶ Cfr. Hanna Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Sonzogno, 1988.

⁷ Cfr. Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano, 1986.

⁸ Eden, per via della radice *dn*, significa, appunto, 'delizie'.

⁹ Il nome Eva, *Hawwah*, proviene dalla radice *hajah*, che significa 'vivere'. Il nome Caino, *Qajn*, non è lontano dal verbo *qanah*, che vuol dire 'acquistare'.

segno di identità del *favore accordato* da Dio ad Eva per il figliuolo da lei messo al mondo. Forse questo nome costituisce pure il *primo segno* della volontà del Signore Iddio a che Eva concepisse e partorisce.

Anche in questo primo episodio del racconto biblico si intravede una relazione narrativa strutturata su tre personaggi: Dio, 'trascendenza assente' che *trasferisce il potere di procreare*, Eva, che viene elevata alla *dignità di madre*, e Caino, *figlio acquistato per un atto di benevolenza divina*. Chi non ha, in fondo, parola in questa struttura narrativa è Adamo, il primo uomo creato, mentre Eva ha parole di esultanza e di riconoscenza per quel potere trasferitole.

Non c'è però struttura relazionale a tre cifre semantiche per quanto riguarda la nascita di Abele. La nascita del secondo uomo generato da Adamo ed Eva, è semplicemente dichiarata, quasi *nominata in un soffio di fiato*. Eppure già il nome del secondogenito, che riassume sostanzialmente i significati di *fiato* o *vanità*, *alito* o *fugacità*, *nullità* o *dolore*, denota il privilegio di una relazione biunivoca che anticipa simbolicamente il tema del sacrificio del 'servo di Dio' di Isaia o del 'Figlio di Dio' della Nuova Alleanza.¹⁰

Orbene se si tiene conto di questo episodio dal considerevole significato genealogico, l'intera vicenda delle relazioni triangolari fra Dio, Caino ed Abele acquista un sapore di interpretazione particolare perché non può prescindere dalle individuali relazioni che Caino ed Abele intrattengono con Dio ma, per quel che riguarda specificamente Caino, il primo uomo che è stato generato, essa non può prescindere simbolicamente anche da quella che egli intrattiene con il primo uomo creato, Adamo.

Incominciamo, appunto, dalle due nascite. Entrambe sono nascite totalmente imputabili ad atti umani, mai precedute da altre nascite nella terra fuori da Eden. Sono perciò incontrovertibilmente le prime nascite umane di una Terra 'vergine', ancora da popolare e da fecondare col lavoro umano, generate da chi è stato plasmato con la creta fangosa del suolo ed a cui è stato assegnato il sudato lavoro delle zolle.¹¹ Esse segnano, nella versione canonica del sacro racconto, una successione cronologica di genitura che lascia però aperte le questioni di legittimità della primogenitura.

La venuta al mondo del primo nato, comunque, se è stata proclamata come un 'acquisto da Dio' risulterà, tuttavia, produttiva di comportamenti creaturali spiacevoli al Sommo Creatore. In questo senso è corretto dire che la sua relazione è una *relazione divisa* tra lo stare con Dio, in quanto è stato

¹⁰ *Hebel* è nome che, nei suoi predetti significati, ha un chiaro riferimento al senso della vita umana (*Salmo* CXLIV 4; *Giobbe* VII 16). Al secondogenito viene, quindi attribuito, un nome *prettamente* umano, che riassume *tratti essenziali* dell' *esistenza* umana.

Nella versione dei Settanta compare però il nome *Abel* che, trascritto in *abhel*, vuol dire 'dolore' oppure 'lutto'.

¹¹ «Va innanzi tutto detto che i due fratelli sono i primi uomini nati, secondo la concezione biblica. Prima non si erano avute nascite, ma le creazioni di Adamo e d Eva. In un certo senso essi possono essere paragonati alla figura mitica del *primo uomo*, che è un essere prototipico che genera gli uomini da cui discenderà l'umanità. Ma i primi nati biblici sono due: di loro, come vedremo, solo uno avrà questo compito e sarà, come sappiamo Caino, che compie azioni simili a quelle del primo uomo» (Giuseppe Martorana, *Norma, Trasgressione, Sacralità*, in ? *UQOS* Rivista di storia delle religioni, 1 (1989), p. 170.

‘acquistato da Dio’, e lo stare con Adamo, in quanto, come il genitore terreno, è *intriso di suolo ed è destinato alla terra*.

L’altro nato, nonostante veda la luce successivamente, sta tutto incluso in una relazione con Dio, come simbolicamente denota il nome che porta, anzi incarna sulla terra che sta fuori da Eden il potere che il Signore aveva concesso ad Adamo, prima del peccato originale, di dominare il mondo animale. Per questo insieme di motivi egli non può compiere azioni simili a quelle dell’altro fratello né nel senso del porsi autonomamente fuori dalla sua relazione con Dio né nel senso di dare origine a discendenza umana così come la genererà Caino. I doni della sua attività sono quindi graditi all’Onnipotente Creatore ma ciò sarà il motivo per il quale gli sarà negato, per effetto dell’azione assassina del fratello, il *potere di generare*.

Trascurando l’usuale e pur unilaterale interpretazione del conflitto tra fratelli quale conseguenza del sopravvento del mondo agricolo su quello pastorale e dell’allevamento di mandrie, circostanza comunque importante per i riflessi di egemonia sociale che si vanno tratteggiando nelle primordiali relazioni umane, va messo a fuoco che l’atto del Signore di manifestare un *rifiuto di gradimento* attiva la dinamica del conflitto fra gli ‘eguali’. Il motivo del conflitto è perciò *certo*, ma è pur altrettanto cosa certa che la libertà della scelta di Dio di preferire il figlio minore non è immotivata.

Dopo la rivolta della Creatura contro il suo Creatore, di Adamo contro Dio, c’è la lotta dell’uomo contro l’uomo. La prima ribellione, per così dire verticale, dell’*uomo fatto di terra* contro il suo Fattore celeste non determinerà nessuna fondazione di città, invece la lotta orizzontale infra-umana fra coloro che sono i primi generati susciterà la nascita delle città.

Ma prima di pervenire a questi *effetti politici* il mito biblico, quasi come tragica premessa della fondazione politica, antepone il quadro narrativo della lotta condotta da colui che è stato *acquistato da Dio* alla libertà di Dio. Caino, il primo nato da uomo, lotta la libertà di Dio non per rivendicare la propria libertà ma per comprimere quella dell’*Autorità di giudizio*,¹² che gli è sovraordinata ed a cui ha sacrificato delle libere offerte. Tuttavia non la combatte frontalmente bensì obliquamente.

Caino, infatti, combatte la libertà di Dio per interposta persona, non direttamente contro Dio ma, indirettamente, contro Abele. Si vendica, invero, su Abele per affermare, contro Dio, che la facoltà di potenza relativa al mantenimento del potere umano di generare sta tutta nelle proprie mani, seppure mani insanguinate, e che egli può sopprimere a proprio arbitrio l’altrui potere di generazione togliendo la vita al fratello per riservare questa facoltà di potenza esclusivamente a sé e alla stirpe che proverrà solo da sé. In buona sostanza Caino esercita sul ‘fratello eguale’ il potere di vita e di morte che egli intende contendere a Dio volendone limitare l’assoluta libertà di giudizio. Caino vuol togliere questi poteri a *Colui dal quale è stato*

¹² Questa espressione è mutuata dal nome *Elohim* che designa tanto ‘Dio’ quanto ‘Giudice’.

acquistato. Abele, allora, rappresenta il trasversale terreno di scontro fra la libertà di giudizio di Dio e la pretesa sovranità umana di dare e togliere la vita, di autorizzare una genealogia o di non far decorrere una discendenza. Il mito, quindi, ci dice con chiarezza che la lotta contro la libertà di Dio, che viene intrapresa sotto le insegne di Caino ed attraverso l'agguato all'innocente, equivale in realtà all'affermazione dell'*arbitraria sovranità* umana. Si può dire più esattamente che l'azione assassina di Caino confina il preferito di Dio nello spazio del nulla. Abele, morto, «passa nello spazio del non-potere» e «Caino si colloca nello spazio opposto, identificandosi col potere».¹³

Ma Abele, l'estinto, *ritorna* come voce del sangue che grida dalle viscere della terra e che risuona nell'eco della voce divina che maledice dal cielo, trasferendo nello spazio dell'assenza di potere, come è stato notato, «l'immane 'potenza del negativo', ovvero, la terrificante potenza (di forza eguale e di segno contrario alla potenza che l'ha generata) che nella mentalità animistica dei primitivi è propria dei morti che ritornano».¹⁴ Caino non si può liberare dal peso della colpa e dal terrore del soppresso anche quando crede di averne definitivamente preso il posto. Lo stesso varrà per la sua stirpe. Infatti, è pur vero che «le stirpi si si instaurano sulla memoria (rimossa?) della soppressione violenta di un proprio simile. In qualche remota ed oscura maniera ne fanno in parte le veci e in parte ne usurpano lo spazio; ciò si connette con l'instabilità e l'inquietudine e con l'incompletezza che si percepisce nel nostro essere sociale e nella titolarità delle nostre conquiste».¹⁵

Come si è detto prima ciò che rimane incerto, e fa questione, è la legittimità della primogenitura. Caino è preoccupato perché Dio non ha riconosciuto la sua primogenitura dando valore ai doni del secondogenito. Gli dispiace il verdetto di benevolenza a favore di Abele. Il suo viso irato, che guarda verso il basso, non vede il peccato che gli sta accovacciato, non si cura, in effetti, della sollecitazione divina a dominarlo. Egli è preoccupato, soprattutto, che vi sia stata un'*usurpazione*. Il mito qui, letto in chiave politica, chiama in causa la paura che l'*Autorità del giudizio* legittimi un'*usurpazione*. Infatti, nell'episodio, «si chiama in causa, anche se per via indiretta, il tema della legittimità, trasmittitrice di autorità».¹⁶ Una fonte di autorità ha legittimato Abele, sicché costui, usurpatore agli occhi di Caino, sarebbe diventato il destinatario di un'autorità legittima.

Il mito perciò svela che, in termini politici, la successione legittima è quella che viene determinata da un'Autorità sovraordinata a coloro che sono eguali in quanto fratelli, anticipando così la dottrina paolina sulla provenienza della sovranità legittima. Nella narrazione canonica vetero-testamentaria, pertanto, la regola inderogabile della trasmissione della legittimità conferente l'autorità

¹³ Domenica Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 30.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Giulio M. Chiodi, *La rivalità tra fratelli come paradigma della conflittualità politica*, in Giulio M. Chiodi (a cura di), *La contesa tra fratelli*, Giappichelli, Torino, 1992, p. 37.

¹⁶ Ivi, p. 36.

non si basa sul criterio naturale della primogenitura ma su quello del *favor Dei*. Tuttavia il sacro racconto ci insegna che non c'è stata nessuna corrispondenza tra l'atto decisionale della *Suprema autorità* e la convinzione di Caino. «Atto decisionale e atto di fede o di convinzione -come è stato detto- sono, infatti, in ultima istanza, gli unici due possibili fondamenti legittimanti di un potere che qui pensiamo di natura politica». ¹⁷ Ma qui l'atto di fede *non ha concordato* con l'atto decisionale, ragion per cui mancando *fides* e *concordia* resta ancora nell'ombra, in questa fase dei rapporti, il fondamento legittimante del potere politico.

Il mito rivela allora un altro aspetto del peccato di Caino: egli, infatti, non ha avuto fede proprio perché ha dubitato di una decisione di legittimità; non ha dimostrato mansueta obbedienza perché si è rivoltato orgogliosamente. Caino, quindi, non si discosta dalle figure che ostentano ribellione ed invidia o, per meglio dire, ribellione a causa di invidia. La sua invidia nasce, se si fa attenzione, proprio perché egli aspira ad una posizione di privilegiata disuguaglianza scavalcando l'eguaglianza della consanguineità, e teme che questa aspirazione venga vanificata. Egli aspira infatti al privilegio del *favor Dei* perché vuole mantenere il privilegio della primogenitura. In sostanza, il privilegio di essere associato alla benevolenza divina sarebbe, per lui, la migliore garanzia del privilegio della primogenitura.

Una volta che Caino ha consapevolmente deliberato di assassinare il fratello, l'*Autorità di giudizio*, il cui mancato assenso di gradimento costituisce la premessa del conflitto tra i consanguinei eguali, non regola i modi della contesa né impedisce le sue conseguenze cruente. Sotto questo punto di vista, il mito esprime una verità morale, valevole anche sul lato politico, cioè la responsabilità della volontà di guerreggiarsi è tutta imputabile al fratello che, come dice Sant'Ambrogio, «antepone sé stesso a tutto». ¹⁸

Si può, allora, sostenere che il mito della lotta tra fratelli per la primogenitura o contro l'usurpatore è un *mito laico* dal momento che esso non è imputabile ad una tentazione diabolica e neppure ad un incitamento divino, ma riguarda la responsabilità umana. Nel racconto non compare alcun Serpente pronto ad insidiare Caino, come invece accadde per i suoi genitori, mentre Dio gli lascia per intera la responsabilità della *vigilanza* del proprio sé interiore. Ma la tracotanza umana fa vanificare la responsabilità della vigilanza. Il Creatore, è vero, non ferma la mano assassina tuttavia riserva a sé stesso, nell'ammonimento di non toccare Caino, ciò che concerne

¹⁷ Ivi, p. 33. Alcuni commentatori hanno interpretato simbolicamente il tema della predilezione per il secondogenito come un indizio residuale dell'assunzione a primogenitura del popolo ebraico, considerato come il 'fratello minore' di quello egizio. Altri commentatori ebrei, invece, furono «indotti ad ammettere che Dio aveva agito arbitrariamente, negando a un primogenito la precedenza dovuta dalla legge, e favorendo un figlio minore come un capo patriarcale che favorisse un figlio nato dalla moglie più bella» (Graves - Patai, cit., p 116). D'altra parte una replica del fratricidio causato dalla preferenza dell'ultrogenito è riscontrabile nel racconto di Giuseppe e i suoi fratelli là dove costoro, per dispetto del favore dimostrato da Giacobbe verso il figlio minore, tenteranno di assassinarlo.

¹⁸ «Et ideo in nobis ante Cain nas citur se ipsum praeferens» (Ambrogio, *Cain et Abel*, I, 3, 10). La traduzione italiana, curata nel 1984 da P. Siniscalco per i tipi delle edizioni Città Nuova di Roma, appare assai efficace ai fini della nostra interpretazione.

l'espiazione della colpa di colui che ha rivendicato per sé la *dis-soluta* responsabilità di anteporsi a tutto.

Si potrebbe forse dire, con buona approssimazione alle questioni di etica politica attuali, che il comportamento di Caino è stato guidato dall'etica dell'intenzione, per la quale non importa che si perda il mondo oppure l'anima pur di raggiungere lo scopo che si vuole, piuttosto che essere stato orientato dall'etica della responsabilità.

Fin qui ci si è attenuti alla consueta sacra narrazione. Ma, ai fini di una più completa intellegibilità dei miti politici relativi al conflitto tra fratelli ed alla fondazione della città, è opportuno prendere in considerazione anche le narrazioni esposte nei midrašim.¹⁹

Una versione, che riguarda la nascita di Caino, vuole che egli sia nato dall'unione di Eva con Samaele il quale, dopo aver tentato sotto la forma del serpente i progenitori dell'umanità, prese fraudolentemente il posto dell'ignaro dormiente Adamo.²⁰ Il viso di Caino, alla nascita, *risplendeva di luce*, della luce di *Helel*, ma Eva credette di averlo avuto da Yahweh. Orbene il racconto del mito del serpente che ingravida, molto comune nell'antica mitologia,²¹ inquadra il tema del *mal generato*, in tutta la sua *luce sinistra*. Tuttavia quello che interessa per il nostro discorso non è tanto l'aver accertato la *paternità malefica e sovraumana* da cui proviene il primo nato da donna -in verità un neonato non tutto uomo ma commisto di umana natura e di natura demoniaca- quanto l'aver già inscritto tutta la stirpe Cainita e tutte le sue manifestazioni di segno culturale come portatori di *ibridi prodotti* che recano il marchio di quella commistione progenitrice, sicché soltanto la legge mosaica -la legge di un tesmoforo inviato da Dio- può cancellare le 'turpi' espressioni socio-culturali dei discendenti dal *mal generato*. Solo quando un uomo, scendendo dalla vetta di una sacra montagna dove ha quasi toccato il cielo ed ha udito la voce dell'Altissimo, porterà agli altri uomini che stanno giù, in basso, le tavole della Legge, soltanto allora saranno emendate, attraverso l'osservanza dei Comandamenti, le più mondane e secolari manifestazioni dell'umanità. Da quel momento in poi, la Legge sinaitica sarà il fondamento della santa convivenza sociale e dei giusti ordinamenti politici.²²

Il racconto mitico, dunque, scandisce una sorta di parabola di civiltà. Sembra che alle origini della manifestazione della civiltà secolare non ci sia posto per la Legge. In effetti i discendenti del *mal generato* non conoscono la

¹⁹ «Nei mille anni successivi alla canonizzazione della Bibbia, i Giudei d'Europa, d'Asia e d'Africa hanno scritto prolificamente. I loro erano sia tentativi di chiarificazione della legge mosaica, sia commenti storici morali e aneddotici su vari passi della Bibbia. In tutti e due i casi gli autori inclusero molto materiale mitico, poiché il mito è sempre servito come convalida di leggi sconcertanti, di riti e di costumi sociali in genere» (Graves-Patai, cit., pp.9-10).

²⁰ Samaele, che significa 'veleno di Dio', e viene identificato o con la divinità siriana *Shemal* o, nei miti ebraici, con *Helel*, 'Lucifero'. Va qui notato che Mani considerava non solo Caino ma anche Abele quali figli generati da Satana e da Eva, a differenza di Seth, espressione di vera luce benedetta.

²¹ Ricordiamo, per esempio, i Misteri frigi di Sabazio, ove nel rituale dello spozalizio col dio compare il serpente, i sacri serpenti egiziani che sono venerati come apportatori di procreazione, la funzione del dio greco Asclepio che interviene con le sembianze del serpente per guarire dalla sterilità.

²² Ci piace richiamare il fatto che nelle compilazioni giuridiche dei regni romano-barbarici compaiono anche testi comparati di leggi romane e di legge mosaica o sinaitica.

Legge e, di conseguenza, non le possono assegnare un posto nelle loro città o fra le loro creazioni umane. Essa *dovrà essere data*, e sarà data per via eccezionale ed in maniera eccezionale. Proviene da Dio ma le sue tavole sono state consegnate ad un uomo che le trasporta in terra e ne cura l'osservanza. La Legge, metaforicamente, discende dal Cielo alla Terra, tuttavia per mezzo di un uomo, nelle mani di questi. Il mito riassume dunque i concetti di origine, datità e consegna della Legge, ma anche il significato per il quale non c'è salvezza secolare, salute mondana, se non si osserva la Legge fedelmente ed interamente. La fedeltà alla Legge apre, perciò, il tema della santa alleanza dell'umanità con il diritto.

In un altro racconto ebraico, la narrazione mitica vuole che Caino ed Abele siano stati gemelli, entrambi figli di Adamo ed Eva, concepiti nell'ottava ora del sesto giorno della Creazione, cioè prima del ciclo della 'caduta'. In una ulteriore variante il parto gemellare viene duplicato nella nascita di quattro figli, per cui i primi esseri umani nati nella terra furono Caino con la sua gemella ed Abele con l'altra sua gemella. In questa trama appare subito chiaro che Caino *non è un mal generato*, anzi è parificato del tutto ad Abele e, con Abele, vede la luce prima della 'caduta'. Qui il mito non si preoccupa di imputare a Caino la malvagità originaria degli uomini, sibbene vuole prospettare la soluzione più sensata dinanzi al silenzio della narrazione sacra canonica su come abbiano fatto i due fratelli a procreare in assenza di donne. Resta, però, indefinito il tema della lotta tra fratelli. Forse possiamo provare a spiegarlo ricorrendo al suggestivo riferimento della *doppiezza* del gemello - sempre *doppio* rispetto al simile fratello- , *doppiezza* nel senso positivo della lettera ma anche nella traslazione negativa. La lotta tra fratelli simili, adesso, è una lotta di *doppiezza* (di Caino) e contestualmente si configura come una lotta verso il 'doppio di me', verso 'l'altro simile a me'.

Va osservato, comunque, che l'introduzione del mito dei gemelli assimila le vicende dei due fratelli biblici a quelle di altri gemelli pagani. Sotto questa angolazione risulta proficuo perché può far da sponda al mito di fondazione politica romano di Romolo e Remo. Analogamente a questa coppia di gemelli, quella dell'Antico Testamento esibisce, con l'uccisione del gemello, una prova di tipo cosmogonico mentre Caino, similmente a Romolo, non vuol condividere con l'altra metà la forza della *biunità gemellare ierofanica*. Dopo la 'caduta', Caino spezza a metà e risucchia su di sé questa forza di *biunità gemellare ierofanica* che al momento del descritto concepimento anteriore alla stessa 'caduta', cioè del concepimento umano narrativamente collocato nella dimensione extra-umana della sacra Creazione, si presentava come indissolubile.

Quindi «esiste, senza confini di tempo e di spazio, una cultura dell'antropologia dei gemelli, che dichiarano una loro appartenenza all'extra-umano quasi che la distocia gemellare rappresenti un disordinato avviso, un segno caotico nell'ordine cosmico. Un dualismo gemellare infatti, per la sua singolarità, per la rottura del livello ontologico normale, supera il piano

profano, si ierofanizza dando vita ad atteggiamenti che ne sottolineano la natura aliena, anomica, cratofanica (...). Quel che ci premeva dichiarare è che i gemelli sono vissuti come *prodigium*, *monstrum*, e che pertanto la loro immissione nel mondo del sacro, dell'extra-umano, con le sue relative ritualizzazioni, diventa legittimo. Il doppio gemellare infatti appare come contraddizione naturale che, per quella ambivalenza del sacro nota agli storici delle religioni, si manifesta ora positivamente ora negativamente».²³ La distocia gemellare, perciò, annuncia, *prodigiosamente e mostruosamente*, l'ingresso nell'ordine cosmico del perenne disordine provocato dalla lotta fra gli uomini.

E' interessante, ancora, leggere come in altri midrašîm viene trattato il fratricidio.

Alcuni prendono sempre le mosse dal rifiuto divino di accettare l'offerta propiziatoria spiegando che Caino aveva mostrato avarizia donando all'Onnipotente soltanto qualche seme di lino, a fronte dell'agnello primogenito sacrificato da Abele, e che, per di più, aveva mostrato una inammissibile tracotanza nel respingere il rimprovero divino sostenendo che non esisteva nessuna legge e nessun giudice che potesse obbligarlo.

Piuttosto che mettere in risalto la parsimonia dell'agricoltore Caino che sconfina nell'avarizia, parsimonia forse dettata dalla consapevolezza dell'incerta abbondanza del lavoro del suolo, ci preme qui mettere in luce la 'presa di posizione' cainitica che ostenta volontà ed atteggiamenti sovrani ovvero assimilabili a modi di fare o di agire individualistici sciolti da ogni autorità trascendente ed imputabili soltanto ad autorità personale. Volendo parafrasare qualche celebre motto, Caino sembra voler aggiungere, al suo dire, che «la legge e il giudice sono io», là dove -è d'uopo notare- l'identificazione della legge e del giudice con il proprio io anticipa la modernità politica e non politica che fa del singolo io il signore di sé stesso, il criterio coscenziale di giustizia. Ma se è vero l'assioma che 'la legge e il giudice sono io', il suo corollario sarà quello per il quale il mio io sarà il giudice della legge che io stesso mi sono dato. Pertanto il comportamento di Caino rivelerebbe il senso alquanto moderno dell'autoreferenzialità umana ed individuale sia della legge sia del giudizio sugli atti dell'esistenza umana.

E poiché in coscienza -secondo la sua coscienza offesa- si è convinto dell'illusorietà di *Elohim*, dell'illusorietà di quel Dio il cui nome equivale a quello di Giudice, dell'illusorietà cioè della sua legge e del suo giudizio, delle sue promesse di ricompensa per i meritevoli e di castigo per i malvagi, della sua compassione e del suo rigore, Caino impone il suo criterio di giustizia e crede di instaurare una giustizia terrena affliggendo il fratello con una pena di morte. Ma questa decisione denota due cose: che la giustizia di Dio, ai primi albori del mondo, non contempla la fisica pena di morte, al contrario quella di

²³ Giuseppe Martorana, *Norma, Trasgressione, Sacralità*, in ?UQOSRivista di storia delle religioni, 1 (1989), p. 167.

Caino la commina. Forse per questo motivo la giustizia terrena non è stata del tutto immune da una certa esemplare ostentazione di rude applicazione.

I racconti ebraici del mito della lotta tra fratelli non si esauriscono, tuttavia, in questi pochi filoni narrativi. Meritano di esserne citati anche altri da cui si possono trarre, sulla linea di quanto stiamo svolgendo, significative interpretazioni collegate -sempre e comunque- alla centralità della contesa per qualcosa. Il mito espone adesso alcune *esigenze secolari*. In questi midrash, infatti, l'oggetto della contesa è costituito dal possesso delle cose o dalla loro divisione consenziente.

Si narra che, in una *divisione concordata* dei beni esistenti nella terra, a Caino dovesse andare il possesso di tutto il suolo mentre ad Abele quello degli animali viventi dell'aria e di terra. Accadde che, nonostante il patto, Abele invadesse con il proprio gregge il suolo arato da Caino e che, dopo essersi reciprocamente rinfacciati che l'uno aveva abusato direttamente o indirettamente dei beni appartenenti al possesso dell'altro fratello, Caino, al diniego di Abele di lasciare libero il campo, lo inseguisse e lo uccidesse.

Un'altra variante della divisione della terra registra la difficoltà, tra i due fratelli, di trovare un accordo sulla ripartizione equa del suolo dal momento che Caino pretendeva, come diritto di maggiorascato, di appropriarsene di due parti e di lasciare la rimanente terza parte ad Abele o, in via subordinata, di riservarsi per sé quella porzione di terra in cui sorgeva la montagna della prima offerta sacrificale, la quale sarà individuata, nel tempo, nel luogo in cui Salomone edificherà il Tempio a Gerusalemme. Poiché Abele ritenne Caino indegno di possedere quel luogo sacro, questi lo soppresse.

Il mito, attraverso siffatta variazione del tema narrativo, fa emergere una questione che troveremo ricorrente all'interno delle trattazioni di filosofia politica, cioè il problema della *divisio primaeva*. Esso affronta la difficoltà che è intrinseca sia al *titolo radicale* dell'appropriazione dei beni reali sia alla loro equa distribuzione. Nella narrazione vi si riscontrano diversi aspetti tutti quanti, comunque, collegati fra loro.

La *divisio primaeva*, infatti, può scaturire da un *patto concordato* oppure può dar luogo a *disaccordi non componibili*. A proposito del patto concordato, proprio Abele appare colui che lo disattende non solo invadendo la zona riservata al fratello ma anche rifiutandosi prepotentemente di lasciare la proprietà altrui. In questo caso il fratricidio non vale come ritorsione sibbene come l'affermazione, senza dubbio esagerata, di un diritto altrui già accettato e riconosciuto dal soccombente. Qui Caino agisce, analogamente a come farà Romolo, per proteggere il diritto scaturito dal patto privato, il diritto non del puro e semplice possesso terriero ma quello della sovranità del suolo. Ancora una volta però va osservato, con una buona dose di inquietudine, che l'imposizione umana del diritto non è esente dalla somministrazione della violenza tant'è vero che essa si rovescia nel delitto del fratricidio.

Per quanto riguarda i *disaccordi non componibili* sui beni terreni il fratricidio scaturisce, invece, dal giudizio emesso da Abele sulla figura del fratello circa

la di lui indegnità a possedere luoghi simbolicamente sacri. Risulta tuttavia inspiegabile su quale valutazione si fondi tale giudizio. Probabilmente, chiarisce un altro narratore, tale valutazione era stata ispirata da Dio, che aveva fatto scoprire ad Abele la malvagità del fratello. Caino, pertanto, respinge con smisurata veemenza un giudizio umano che lo tocca così profondamente e, con una canna appuntita, assassina colui che lo ha pronunciato.²⁴

Come si può notare, il mito rende evidenti le difficoltà di criterio e di fiducia reciproca inerenti nella operazione della *divisio primaeva* dei beni reali. C'è, appunto, una difficoltà sia nel mantenere i patti stabiliti, che vengono ignorati, sia nel ridiscuterli. La loro osservanza o l'eventuale loro modifica viene infine affidata al rapporto di forza, alla regola della supremazia del più forte.

Nei racconti ebraici, infine, il conflitto tra fratelli viene ricondotto ad una *umanissima contesa* per il possesso delle donne. I mitografi ebrei ci informano, per mezzo di storie differenti, che i due primi uomini generati sulla terra incominciarono ad essere ostili fra loro o per amore di quella creatura femminile fatta da Dio per Adamo prima di Eva, e da lui non gradita come lo fu invece la seconda Eva, oppure per dissapori dovuti all'assegnazione delle gemelle dei due maschi che i progenitori del genere umano avevano deciso di dare a ciascuno di loro in spozalizio. Infatti Caino si rifiutava di sposare Qelimath, gemella di Abele, perché preferiva Lebhudha, che era la propria sorella gemella. E poiché Abele lo redarguiva dal commettere un matrimonio incestuoso, giammai benedicibile da Dio, egli lo uccise su istigazione di Satana.

Se il fratricidio scaturisce pur sempre dalla contesa per un possesso, si deve aggiungere che adesso è causato da ragioni che mettono a loro volta in contrasto la libera sfera dell'affettività, rivendicata da Caino, e le regole sacramentali del nascente istituto matrimoniale, sostenute dal pio Abele. Il mito si pone qui il compito di dover configurare, in quel tempo originario, un fondamentale istituto civile, cellula della imminente società umana, in una dimensione di pietà oppure di empietà, di sacralità o di eliminazione alla radice di un futuro tabù.

Ritorniamo alla versione canonica della sacra narrazione per esaminare come il mito dia conto della sorte che Dio assegna a Caino e ai suoi discendenti, sorte che risulta importante per arrivare alla fine del racconto con la sua conclusione nella fondazione della città.

²⁴ Il nome della 'canna', *Qaneh*, potrebbe essere quello su cui si modella il nome 'Caino'. E' chiaro che, secondo questa storia, il significato del nome del fratricida deriverebbe dalla canna che colpisce mortalmente Abele.

Il midraš *Berešit Rabbâ*, riferisce che secondo alcuni interpreti rabbini l'arma che uccise Abele può essere stata una canna oppure una pietra, o addirittura reputano che egli sia morto per un taglio alla gola. «R. Shimon b. Gamliel disse: L'uccise con una canna, come è detto: *Un bambino con un livido* (Gen. 4, 23); con una cosa che produce lividi: I nostri Maestri hanno detto: Lo uccise con una pietra, perché è detto: *Un uomo uccisi per una mia ferita* (Gen. 4, 23), con qualche cosa che produce ferite. R. Azarjah e R. Jonatan b. Hggaj in nome di R. Jishaq dissero: Caino aveva osservato attentamente di dove aveva ucciso suo padre quel toro, di cui è detto: *Piacerà a Dio più che un giovane toro* (Ps 69, 32), e di là lo uccise, cioè dal collo e dai canali della gola» (*Commento alla Genesi. Berešit Rabbâ*, Utet, Torino, 2000, p. 179).

Dio, dopo avere *inquisito* Caino su dove fosse Abele e dopo averne udito la sarcastica e 'lavativa' risposta, maledice colui che ha ricoperto di ingiustizia la terra insozzandola, per la prima volta in senso assoluto, del sangue di un essere simile. Il primogenito dell'uomo, che da ora in poi sarà il primo assassino della terra, vagherà su di essa e la ripagherà del proprio debito di avere commesso ingiustizia lavorandone il suolo. Ciò significa che la giustizia ritornerà sulla terra allorquando l'umano lavoro la feconderà. Il mito evidenzia, quindi, il nesso fra lavoro e giustizia. Il lavoro più che apparire una punizione subita è, testualmente, un nuovo destino di condizione umana, cioè una attività riparatrice della giustizia, ovvero un'attività umana di responsabile 'redenzione' sociale.

Una seconda cacciata incombe sull'umanità, non la cacciata da una terra paradisiaca ma -questa volta- l'allontanamento da un suolo imbevuto di sangue. Dopo la cacciata, il vincitore del conflitto tra fratelli -prima, vera, lotta fra gli uomini generati- andrà via, lontano da Dio e da quel suolo ormai indelebilmente arrossato, accompagnato dalla fama di maledetto, marchiato da un *segno di distinzione* che funge da *identificazione* e da *interdizione* della altrui vendetta. Il misto sentimento di pentimento e di paura del colpevole susciterà, allora, in Dio una decisione di misericordiosa giustizia per la quale se qualcuno oserà uccidere Caino sarà punito sette volte tanto, là dove, in questa decisione, è pure lecito intravedere l'avocazione divina degli atti giustizia sugli uomini.

Diversi midrašîm ebraici propongono delle varianti più ricche di particolari del pezzo di questa storia, incentrandole non escusivamente sul colloquio tra Dio e Caino bensì pure su quello tra i progenitori e il primogenito. In alcuni di essi si legge che Caino non sapesse in che modo celare il corpo di Abele e che, preso esempio da un corvo il quale sotterrava un altro corvo che aveva ucciso, lo seppellì, in altri si sostiene che i due uccelli erano stati mandati da Dio per suggerire all'assassino, in qualche modo, la pietosa opera di inumazione del giusto, in altri ancora si precisa che tale compito di dare sepoltura ad Abele fu svolto da Adamo ed Eva in quanto immuni dalla macchia del delitto. E si può anche apprendere che quantunque Caino abbia tentato di nascondere il corpo del fratello scavando una tomba nella terra, questa si sia messa tanto a tremare da riportarlo in superficie, sicché gli spiriti angelici di Michele, Raffaele, Gabriele, Uriel, dopo avere depresso il corpo su un'alta roccia, aspettarono la morte di Adamo per soterrarlo, accanto a quel padre che lo aveva generato, nella medesima terra da cui il Creatore aveva tratto la materia di polvere e fango per dar vita al primo uomo.

Tuttavia è più interessante sapere, per il nostro discorso, che nel racconto ebraico del colloquio fra Dio e Caino c'è largo spazio per il riconoscimento personale di quel crimine e per il potere di pentimento. Finanche Adamo, incontrando Caino dopo il delitto, si meraviglia con lui di quanta presa abbia avuto in Dio il pentimento dell'assassino. Infatti Dio lascia che Caino viva, ne impedisce la morte violenta ad opera degli animali a lui coevi, lo segna a

futura memoria per preservarlo dalla morte che potrà ricevere dagli uomini che nasceranno da lui stesso. Il 'segno' di Caino, che nel racconto canonico biblico è vago, adesso viene con precisione descritto ora come un corno apposto sulla fronte dell'uomo per contrastare gli assalti delle belve feroci che vorrebbero sbranarlo, ora come le piaghe della lebbra grazie alle quali egli costituirebbe l'itinerante minaccia per gli uomini sani che vorrebbero avvicinarlo, ora come una chiara incisione nel suo braccio, che si vuole che sia la forma figurativa della lettera ebraica *teth*.²⁵

In verità, il 'segno' di Caino se appartiene al corpo di quell'uomo, esso è pur sempre il 'segno' di Yahweh, il segno datogli da Colui che glielo ha apposto. Che cos'è, quindi, il 'segno' di Caino e/o di Dio? Un dono per Caino? Un avvertimento per gli altri uomini? Una condivisione? Alla luce di siffatti interrogativi sembra opportuno spendere qualche riflessione su questo punto che è comune sia alle narrazioni ortodosse sia alle eterodosse.

Possiamo, primieramente, interpretare quel tangibile 'segno' come un *dono di salvezza*, ma anche, più sottilmente, come cifra di *separatezza*, una idea di separatezza che il Donante vuole trasferire dal proprio Sé al donatario. Il 'segno', quindi, non vale qui come discriminazione ma come circoscrizione di una particolare separatezza fra gli uomini che ha una provenienza non umana. Caino veicolerebbe tra gli uomini una separatezza *intra* e *sovra* umana, condividendo con Dio qualcosa di numinoso.

Il 'segno' di Caino -ha sostenuto Bonvecchio commentando Hesse- è «un segno non nascosto ma ostentato, non di vergogna ma di ardimento», per aggiungere poco dopo che Caino, coincidendo con i personaggi protagonisti dell'hessiano romanzo *Demian*, come loro «impersona, in sommo grado, il carattere del numinoso».²⁶ Il 'segno', pertanto, sembra essere inquietante perché rende visibile la numinosità, ricongiungendone le cangianti sembianze, le sue differenti sfaccettature. Il 'segno' di Caino, corporeizza la numinosità, la polimorfizza.

Inquadrato in quello che raccontano variamente alcuni miti ebraici, il 'segno' di Caino rafforza allora la propria terrificante luce di numinosità perché sarebbe inequivocabile indice di quella paternità sovra-umana che la medesima Eva ha riconosciuto, secondo le varianti mitologiche, ora essere di Dio ora di Samaele. Caino, dunque, è portatore di un potere numinoso (di vita o di morte) perché in quei miti lo si presenta nella mista natura umana e non

²⁵ Le lettere di *teth* erano raffigurate quasi a formare una croce dentro un cerchio. Un antico midraš le interpreta come il marchio di Caino, sostituendole a *tav* che rappresenta, invece, il segno posto da Dio sulla fronte dei giusti che saranno salvati.

Dal *Berešit Rabbâ* si ricava, a proposito di questo segno, che «R. Jehudah disse: Fece splendere su di lui il sole. Disse R. Nehemjah: Per quel malvagio fece splendere il sole? Ma ci insegna che gli venne la lebbra, come tu dici: *E se non ti credessero e ascoltassero la voce del primo segno (miracolo)* (Ex. 4, 8). Rab disse: Gli affidò un cane. Abbâ Josê b. Qesari disse: Gli fece spuntare un corno. Rab disse: L'ho reso segno per gli assassini. R. Hanin disse: L'ho reso segno per i penitenti. R. Levi in nome di R. Shimon b. Laqish disse: Lo tenne sospeso, venne il diluvio e lo travolse, come è detto: *Cancellerò tutto ciò che esisteva* (Gen. 7, 23), come tu dici: *E sorse Caino*, ecc.» (cit., p. 182).

²⁶ Claudio Bonvecchio, *Il "segno di Caino" come archetipo del potere*, in G. M. Chiodi (a cura di), *La contesa tra fratelli*, cit. alle p. 69 e 71. Il romanzo di Hermann Hesse, cui si fa riferimento, è stato scritto nel 1917.

umana di discendente dal Dio-Padre o dal padre-serpente. Nell'uno e nell'altro caso, circa la sua figliolanza, è ben vero che Caino manifesta il marchio numinoso del potere. Infatti nel primo caso «è nel potere di dare la morte e di ri-creare la vita che risiede la forza originaria: quell'essere simile a Dio che differenzia -ed è la radice del marchio di Caino- da coloro che forti non sono, dai sottomessi»;²⁷ altrettanto nel secondo caso «l'associazione Caino-serpente non è altro che l'avvenuta presa di coscienza di sé di Caino come partecipe del numinoso. In Caino che uccide è la terra-vita-serpente che si afferma come principio originario da cui tutto il potere promana».²⁸

Più in generale si potrebbe dire che Caino, messo alla prova, ostenta subito il suo potere numinoso perché supera la prova grazie a siffatto potere, sicché non sarebbe errato concludere che «il segno di Jahvé è il marchio che riceve il vincitore che ha superato la prova».²⁹ Pur tuttavia si deve notare che il testo della sacra narrazione punta l'accento più sulla drammatizzazione dell'orrore della terra, per via di quel sangue che il potere numinoso incarnato in sembianze umane inizia ad effondere sull'umanità, che sull'enfatizzazione dell'ardimento ribelle.

Al termine del secondo colloquio fra Dio e Caino, il *figlio dell'uomo* si sottrae dalla presenza del suo Signore. Il superstite fratricida figlio di Adamo si allontana da Dio e da quella parte di terra *segnata dalla morte*, per raggiungere la terra di *coloro che vagano*, il paese di Nod ad oriente di Eden. Se teologicamente è importante cogliere il significativo legame dialettico tra il biblico 'figlio dell'uomo', che dà in terra la morte, e l'evangelico 'Figlio dell'Uomo', che viene in terra per dare la vita, va qui sottolineato, come fa qualche commentatore ebraico, che il fratricida (un pentito per paura, non dimentichiamolo!) continua ad essere astuto con Dio uscendo furtivamente dalla sua presenza,³⁰ e neppure va sottovalutato il fatto che il futuro fondatore della città andrà proprio a costituire una stabile comunità nel *paese degli erranti* o in un luogo che è *la meta degli erranti*.³¹

Appigliandoci a tale considerazione, potremmo permetterci di aggiungere che la narrazione abbozza primordialmente anche il mito dell'errante e dell'errare, mito che ha una sua centralità pure nelle leggende a sfondo storico-politico sol che si pensi all'errare nostalgico di Ulisse o a quello di Enea verso la ricerca di una nuova patria. Qui Caino, uscito dalla vista di Dio, ha raggiunto Nod non certo per placarsi nel ritorno ad una dolce patria ma per *ribaltare l'errare* in una residenza. La fondazione della città è termine dell'errare, *de-termina* il cammino errante dell'umanità pellegrina sulla terra,

²⁷ Ivi, p. 76.

²⁸ Ivi, p. 105.

²⁹ Giuseppe Martorana, *Norma, Trasgressione, Sacralità*, in ? *UQOSR* Rivista di storia delle religioni, 1 (1989), p. 170.

³⁰ «Di dove uscì? R. Juda, in nome di R. Ajbû disse: Gettò le parole del Signore dietro le sue spalle ed uscì, come ingannando l'Altissimo. R. Berekjah in nome di R. Eleazar b. Shimon disse: Uscì come ingannando il suo Creatore, R. Hamah in nome di R. Haninah b. R. Jishaq disse: Uscì contento» (*Berešit Rabbâ*, cit., p. 182).

³¹ Il nome di 'Nod' richiama senza dubbio l'epiteto dato a Caino di *errante* e, come indicazione geografica, racchiude i significati sopra menzionati.

lo *de-finisce* solidificandolo nelle immutabili mura e pietre di una casa comune. La città *compie il miracolo* di porre fine all'errare umano disperato!

Ma la narrazione, sia quella canonica sia quella interpretata dai rabbini, ci consente pure di dire che sebbene sia incontestabile che a fondare la città sia stato assassino figlio dell'uomo, il fratello che ha ucciso l'altro fratello, è però incontrovertibile il fatto che quell'uomo *la fa sorgere da padre* e la chiama col nome del proprio figlio Enoch. Enoch e la città di Enoch sono entrambi suoi figli, ed anche se la città nasce dopo Enoch essa è come se fosse il 'doppio' di questi. Caino è il *padre* della città, la segna col suo segno che, in questo caso, vale anche come *segno patriarcale di fondazione*.

Nei miti ebraici, quantunque si accetti che la fondazione della città sia avvenuta col permesso di Dio, non si trascura mai di ricordare l'iniquità di Caino, la cui natura, per nulla cambiata, impone la stanzialità cittadina forzata, cinge di mura le successive sei città che costruirà, adombrando fra di esse uno stato di inimicizia, altera la spontaneità del soddisfacimento dei bisogni umani collettivi inventando i pesi e le misure, perverte con il lusso i semplici costumi.³² Eppure c'è una forte valenza simbolica nel numero complessivo delle fondazioni delle città che richiama, appunto, il significato recondito del numero sette più volte ricorrente nei racconti in questione. Non si trascuri, qui, la suggestione di accostare l'ammonimento delle sette vendette su chi vorrebbe uccidere Caino e le sette città da lui costruite. Che siano esse stesse un segnale implicito di messa in guardia?

L'interesse del sacro racconto canonico, come analogamente quello dei midrašîm, si concentra sugli aspetti etici negativi della fondazione della città, tutti a loro volta imputabili al costruttore e ai discendenti del costruttore in quanto esseri malvagi. Non è senza un qualche significato che, secondo i commentatori ebrei, nel nome delle città si glorifichino i tiranni.³³ D'altra parte essi insistono sul fatto che anche la denominazione dei discendenti del fondatore della città esprime un significato di distruzione. «Disse R. Jehoshua b. Levi: Tutti questi nomi indicano distruzione: *Irād*: lo li caccio dal mondo; *Mehujael*: lo li cancello dal mondo; *Metushael*: lo li sradico dal mondo».³⁴

Nella lista genealogica della narrazione canonica ci si sofferma con cura ad indicare nei figli che Lamech ha dall'una e dall'altra moglie gli antenati ed antesignani degli allevatori di bestiame, dei musicisti, dei fabbrieri e delle danzatrici. Anche in questo caso si intende velatamente alludere che tutte queste figure, legate ad esperienze di attività economiche e di vita urbana,

³² Cfr. il midraš del dodicesimo secolo dell'era cristiana composto in Spagna in lingua ebraica da Sepher Hayashar; lo Pseudo-Filone con il *Liber antiquitatum Biblicorum* (a cura di Guido Kish, 1949); Giuseppe Flavio, *Le antichità degli Ebrei*. Le sei città fondate da Caino presero il nome di Mauli, Leeth, Teze, Iesca, Celeth, Tebbath.

³³ «R. Judan disse: Che pensano i malvagi? Che nel loro interno sia la loro dimora per sempre, la loro abitazione per le generazioni. Sono chiamati col loro nome sopra la terra! (Ps, 49, 12). Tiberiade in nome di Tiberio, Alessandria di Alessandro, Antiochia di Antioco» (*Berešit Rabbâ*, cit., p. 184).

³⁴ Ivi, p. 185.

allontanano da Dio e conducono all'idolatria. Gli abitanti della città tendono, dunque, ad essere idolatri.³⁵

In realtà gli abitanti della città mostrano di apprezzare le comodità che la vita urbana offre e di indulgere in essi. Tuttavia sono piaceri senza legge, praticati fuori dalla Legge. La città è stata costruita, ma il suo fondatore non le ha dato una legge, non la posto sotto una legge. La città, invero, si poggia sulla forza, sulla potenza insita nella forza del suo costruttore, ma non sulla giustizia in quanto il suo fondatore ne è sprovvisto. Alla opacità di vista del vecchio Lamech che per cecità durante la caccia scambia l'avo Caino per una preda, finendo per ucciderlo, e che, sempre per errore causato dalla disperazione, sopprime il figliuolo Tubal Cain,³⁶ corrisponde la cecità di una città costruita senza essere orientata a guardare la giustizia, di una città la cui direzione, in ambedue i sensi inclusi in questo termine, non vede la giustizia. La città è destinata perciò, secondo il mito, a scaricare la violenza di chi l'ha fondata non solo sull'intera catena genealogica di chi l'ha posta in essere ma anche su tutti i suoi membri.

In una città senza giustizia il conflitto fra eguali, fra fratelli, si accoppia al conflitto fra diseguali, cioè a quello fra pronipoti ed avi e tra padri e figli. Lamech, infatti, è contemporaneamente un pronipote che sopprime l'avo-padre ed un padre che sopprime il figlio. La potenza della violenza si è diretta sia verso l'ascendente che verso il discendente. Ciò vuol dire che nella città il conflitto non è solo orizzontale ma anche verticale, non è un conflitto che espunge soltanto la fraternità, come sostiene appunto Domenica Mazzù nella sua già citata opera, è pure un conflitto che dissolve la struttura gerarchia patriarcale. Anche in una città che sia aristotelicamente una 'famiglia di famiglie' l'assenza di giustizia consegnerebbe alla potenza della violenza la dissoluzione del vincolo familiare inteso ora come obbligazione figlio-padre ora come sussidiarietà tra fratelli. Senza Legge e Giustizia manca il *terzo* sovraordinato al vincolo degli 'eguali' o al diseguale vincolo 'patriarcale', manca quella certa *garenza di comunanza* che rende *sicura* la città.

In conclusione, il mito di fondazione biblico, interpretato all'interno di una riflessione politica, ci insegna che non il piacere o la comodità urbana *fa comunanza*, ma solo la legge e la giustizia che promana da un *Terzo* o che si pone come costituzione di *bene comune*. La legge e la giustizia, infatti, tendono ad eliminare il carattere cruento che accompagna le contese, o che è insito ogni possibile conflitto, orientando la città verso un ordinamento politico e civile più perfetto.

³⁵ Il nome Lamech potrebbe derivare da *Lamah* o da *lamakh* o da *lamaq* e starebbe ad indicare 'il colpire con mano incerta'. In questo significato si farebbe riferimento all'episodio dell'accidentale uccisione, da parte di Lamech, del proprio avo Caino e del proprio figlio Tubal Cain. Il nome Jabal deriva da *Jbl*, e significa 'condurre'; il nome Jubal deriva da *Jôbal*, e significa 'tromba': entrambi sono figli di Adah. Tubal Cain starebbe a significare 'il Cainita che affila gli strumenti di rame e di ferro'; Naamah significa la 'amata', la 'bella', ma anche 'colei che suona il tamburello' per un culto idolatrico.

³⁶ Cfr. il midraš di Tanhuma bar Abba; il midraš *Genesis Rabba*; il midraš di Sepher Hayashar.

INDICE

<i>Romolo e la discesa dal cielo del diritto</i> di Gianfranco Romagnoli	4
<i>Le raffigurazioni simboliche della giustizia</i> di Alfonso Giordano	11
<i>Origini mitiche e sacrali del diritto: giustizia, potere e diritto</i> di Antonio Osnato	14
<i>Dalla vendetta alla giustizia: il ruolo di Atena nelle Eumenidi di Eschilo</i> di Lavinia Scolari	18
<i>Il mito della romanità nei barbari</i> di Gianfranco Romagnoli	28
<i>La fondazione della città nel mito vetero-testamentario</i> di Manlio Corselli	38