

DONO, CONTRODONO E CORRUZIONE

Ricerche storiche e
dialogo interdisciplinare

a cura di
Gianluca Cuniberti



Edizioni dell'Orso

Fonti e studi di Storia Antica
Collana fondata da
SILVIO CATALDI

*Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Torino,
Dipartimento di Studi storici, Ricerca locale – linea b*

Comitato Scientifico: Silvio Cataldi (Torino), Victor Alonso Troncoso (La Coruña),
Claudia Antonetti (Venezia), Elisabetta Bianco (Torino), Pietro Cobetto Ghiggia
(Campobasso), Gianluca Cuniberti (Torino), Dominique Lenfant (Strasbourg),
Robert Weldon Wallace (Evanston)

I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di *peer review*
che ne attesta la validità scientifica.

DONO, CONTRODONO E CORRUZIONE

Ricerche storiche e
dialogo interdisciplinare

a cura di

Gianluca Cuniberti



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2017

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

15121 Alessandria, via Rattazzi 47

Tel. 0131.252349 - Fax 0131.257567

E-mail: info@ediorso.it

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica: ARUN MALTESE (biblioteca.bear@gmail.com)

Grafica della copertina: PAOLO FERRERO (paolo.ferrero@nethouse.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-699-1

INDICE GENERALE

GIANLUCA CUNIBERTI <i>Premessa</i>	p. IX
CLAUDIA ANTONETTI Gli Antichisti e le indagini sul dono: una prospettiva da riattualizzare	1
STEFANO DE MARTINO “Corrompere” gli dèi nell’Anatolia ittita	15
CAROLINA FERRANDI Corruzione e malversazione nell’impero ittita: tra <i>exempla</i> , normativa e casi concreti	27
DOMINIQUE LENFANT Liens personnels, pots-de-vin ou protocoles ? Les dons du roi de Perse aux ambassadeurs grecs	41
NICOLAS RICHER Pourquoi Sparte a vaincu Athènes en 404. Les pratiques sociales et militaires traduisant une influence sur l’action d’autrui mentionnées par Xénophon dans le début des <i>Helléniques</i>	71
PIETRO COBETTO GHIGGIA La corruzione come ‘reato pretestuoso’ nell’Atene di età classica	101
CLAUDIA ZANAGA L’arbitrato nell’Atene del IV secolo a.C.: varie sfumature di (il)legalità	113
DANIELA MARCHIANDI Contiguità pericolose nell’amministrazione locale dell’Attica classica: affari di famiglia, conoscenze altolocate e doni strategici (a margine del contratto di affitto di una cava di pietra ad Eleusi – <i>SEG LIX</i> 143)	131
MARCO BETTALLI Ricchezza, corruzione, incompetenza: il mestiere di stratego nell’Atene del IV secolo a.C.	179
GIANLUCA CUNIBERTI Il dono, la persuasione, la democrazia: percezione e negazione della <i>dorodokia</i>	197

ARNALDO MARCONE	
Forme evergetiche nella società del Principato: la riflessione senecana	219
PAOLO GARBARINO	
<i>Ad legem Iuliam repetundarum</i> . Profili giuridici della repressione della corruzione in età tardoantica	233
ANDREA PELLIZZARI	
La fenomenologia del «dono» nell'opera di Libanio: un approccio multiforme	271
BERNADETTE CABOURET	
Les cadeaux aux empereurs et aux dignitaires dans l'Empire romain oriental tardif	289
EDOARDO BONA	
<i>Quando strenas do, mihi accipio et ego</i> (Aug. <i>serm</i> 198, 2). Appunti dono e contraccambio nella predicazione di Agostino	309
EMILIANO URCIUOLI	
Un banale circuito infernale. Il 'mercato oblativo' all'origine del campo religioso cristiano	327
MARIA CHIARA GIORDA	
Tra la terra e il cielo: offerte, doni e reciprocità nell'Egitto monastico tardo antico	375
ANDREA NICOLOTTI	
Doni e controdoni nel culto delle reliquie	401
VALENTINA TONEATTO	
Interessi privati e beni della comunità nel discorso ecclesiastico tra Tardo Antico e Alto Medioevo	419
DARIO CANZIAN	
Governare con il consenso: clientele, amicizie, fedeltà e corruzione a Padova tra comune e signoria	433
MARINO ZABBIA	
Corruzione uso politico del dono e crisi del Comune in Albertino Mussato e altri cronisti trecenteschi	455

LORENZO TANZINI Le pratiche elettorali e consiliari dei comuni italiani (XIII-XIV): tra regolamentazione e forzature	471
ANTONIO OLIVIERI Il linguaggio della riforma: retorica della corruzione e ritorno alle origini nella documentazione ospedaliera tardomedievale	493
DANIELA PIEMONTINO «Beneficio pubblico» e «utili particolari» nella Valsesia del Seicento	515
DEBORAH BESSEGHINI Dono e corruzione come vettori di mondializzazione. Il caso di Anita O’Gorman alla vigilia del processo di indipendenza dell’America spagnola (1808-1809)	535
PIERANGELO GENTILE Doni e controdoni tra onore e scandalo: dalla tabacchiera di Carlo Alberto al caso Herz	563
PARIDE RUGAFIORI Italia 1920-1960: dono e corruzione tra etica, politica e impresa. Riflessioni dal caso Gaslini	581
PAOLO SILVESTRI Welfare State e tassazione. Il punto critico della libertà: tra dono e corruzione	587
LUCA BAGETTO Carisma globale contro istituzioni globali? Per un ripensamento dell’eredità politica degli anni ’70	609
PAOLO HERITIER Ambivalenze dei circoli del dono e della vendetta: la giustizia come reciprocità	633
ROCCO SCIARRONE Dono, scambio e capitale sociale. Alle basi della forza e persistenza delle reti mafiose	657

GIANLUCA CUNIBERTI

Premessa

Il dono e i legami interpersonali suscitati dallo scambio di doni sono spesso indicati in termini positivi come gli elementi non solo fondanti una società ‘primaria’, ma anche costitutivi della coesione sociale e quindi anche della *polis* quale archetipo di comunità di cittadini che si autogovernano. Tuttavia si osserva che, proprio quando la società percorre vie estese di uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e alla distribuzione dei diritti e dei beni comuni, proprio il dono, materiale o immateriale (sino al più ampio *beneficium*), inizia a essere percepito anche come occasione di ingiustizia (in termini distributivi ed economici) e di illecito (in termini morali e legali): il dono è così indicato, tra il resto, come strumento di pratiche corruttive nel giudizio di una cultura giuridica e istituzionale che cerca di controllare o modificare aspetti sostanziali della cultura del dono; in questo contesto diviene pericolosa la possibilità che, attraverso questo strumento che supera la dimensione oggettuale per assumere valori e poteri relazionali, si creino vantaggi indebiti per qualcuno a danno degli altri e soprattutto si alimentino gruppi sociali aventi interessi concorrenti rispetto a quelli dell’intera comunità o delle istituzioni pubbliche.

È obiettivo specifico delle ricerche raccolte in questo volume lo studio della formazione di rapporti amicali o, nei fatti, di vere e proprie prestazioni contrattuali imposte dalle obbligazioni derivanti dallo scambio di un dono, di un favore. Si potranno altresì osservare i fenomeni di “statalizzazione” della cultura del dono (anche in forma di remunerazione) al fine di controllare le dinamiche relazionali, nonché gli interventi legislativi e regolamentari delle istituzioni di autogoverno, finalizzati a contrastare la corruzione all’interno delle istituzioni stesse. Allo stesso tempo alcuni contributi sfruttano questa prospettiva sul dono per dimostrare acquisizioni diverse, ad esempio, di natura storiografica. Su tutto però è tratto comune diffuso fra i contributi del volume l’obiettivo di indagare episodi, personaggi, riflessioni che evidenziano il momento nel quale il dono può essere sospettato di diventare strumento corruttivo in contesti di inconsapevolezza, autentica o simulata: nelle discussioni fra gli autori di questo volume questo momento l’abbiamo chiamato la zona grigia nella quale non è condivisa, nell’opinione pubblica, la valutazione della funzione assunta dal dono. Forse proprio su questo la storia può portare acquisizioni di complessità che oppor-

tunamente completano la sintesi dei modelli teorici e pongono tali modelli in dialogo e quindi comunicazione con l'esperienza quotidiana di tutti.

Su queste basi, a partire da indagini condotte sul mondo antico, i numerosi autori che hanno contribuito al volume conducono il lettore fino alla contemporaneità attraverso un percorso che non vuole essere esaustivo, ma significativo grazie alla rilevanza dei casi di studio affrontati. Ne è nato un itinerario che prende avvio dalle pagine introduttive di Claudia Antonetti, verso la quale il progetto di ricerca finanziato dall'Università di Torino è debitore: l'idea progettuale nasce infatti da una più ampia esperienza progettuale maturata sotto la guida della collega al fine di predisporre un progetto di ricerca sul dono (*Indagini sul dono nell'antichità: funzioni relazionali e promozionali nel dialogo fra culture dello spazio mediterraneo*) in grado di esplorare ogni aspetto del tema in una prospettiva di dialogo fra metodo storico e dialogo interdisciplinare. Ed è proprio in coerenza con questa prospettiva che è nato, e ha svolto la propria attività negli ultimi anni a Torino, un gruppo di ricerca indirizzato a esplorare la relazione fra dono e fenomeni corruttivi. A esito di questa attività di ricerca il volume raccoglie i contributi che nascono dai seminari e dal convegno che sono stati organizzati negli anni 2015-2016. Complessivamente essi intendono realizzare due idee: in primo luogo si intende dare concretezza a un progetto di ricerca e di comunicazione storica che abbracci un ampio arco cronologico e, così facendo, sia in grado di proporre alcune significative continuità e discontinuità nello scambio dei doni a partire dagli Ittiti (nella loro lontananza cronologica, ma anche prossimità storica agli archetipi sociali e culturali che generano la civiltà greca antica) sino al mondo contemporaneo, alle riflessioni più avanzate sui valori e sulle funzioni del dono (anzitutto quelli irrinunciabili, da recuperare o da risanare) e alla manifesta distorsione del dono, o meglio allo sfruttamento delle funzioni del dono, ai fini dell'associazione a delinquere all'interno di logiche e pratiche mafiose; in secondo luogo si è voluto attivare un autentico dialogo interdisciplinare, evidentemente indispensabile per il tema prospettato, al fine di ricomporre una prospettiva frequentemente scissa delle ricerche sul passato in funzione della comprensione del presente. Da storico sento infatti questa necessità come una priorità dell'attuale fase di sviluppo degli studi in ambito umanistico. Nei decenni passati è avvenuto un percorso di distinzione disciplinare che ha permesso straordinari avanzamenti grazie alla puntuale definizione dei profili, dei metodi e degli obiettivi di ogni ambito di ricerca con il conseguente sviluppo di nuove discipline e l'avanzamento specialistico delle discipline con più lunga tradizione. Proprio per l'eccellenza di questo percorso, che però, distinguendo, ha ridotto il dialogo e, nella specializzazione, ha separato il ruolo scientifico dal ruolo pubblico della storia, ritengo che oggi sia quanto mai necessario porre le ricerche storiche al centro di un dialogo interdisciplinare, o forse meglio multidisciplinare, nel quale gli storici non rivendichino un ruolo esteso, presuntuosamente onnisciente, ma recuperino alla storia il ruolo di manifestare la

complessità, rigorosamente ricostruita, delle vicende umane e la capacità di comunicare, attraverso il racconto storico, le sintesi e le definizioni concettuali altrimenti inaccessibili a un pubblico più ampio. Per questo sono particolarmente lieto che il progetto abbia visto il contributo di colleghi di discipline antropologiche, economiche, filosofiche e giuridiche: solo alcuni hanno potuto consegnare il contributo per questo volume, ma a tutti va la mia gratitudine per le riflessioni portate alla discussione all'interno delle attività di ricerca.

Consegnando il volume alle stampe, un ringraziamento va al Dipartimento di Studi storici dell'Università di Torino per aver sostenuto questa fase del progetto e finanziato la presente pubblicazione, alla Fondazione Luigi Einaudi Onlus di Torino, che ha ospitato il convegno, svoltosi il 4-5 dicembre 2015, del quale questo volume ha conservato il titolo, ma ha esteso e approfondito i contenuti. Infine la mia profonda gratitudine va a tutti gli Autori che hanno arricchito il volume con ricerche originali in grado non solo di apportare nuovi dati e nuove analisi nei casi di studio affrontati, ma anche di riportare le complessità qui richiamate, che caratterizzano in profondità ogni aspetto pragmatico o concettuale del dono soprattutto quando sottoposto allo stress di usi avvelenati.

Gli Antichisti e le indagini sul dono: una prospettiva da riattualizzare

Seneca nel *De beneficiis* spiega come le tre Grazie rappresentino perfettamente il triplice ritmo della generosità (l'offrire, l'accettare ed il restituire): "Dei quali benefici (ti) dirò quali siano la forza e le proprietà se prima mi avrai permesso di trattare rapidamente quegli argomenti che non sono pertinenti all'oggetto del discorso, ovvero per quale motivo le Grazie siano tre, per quale motivo siano sorelle, per quale motivo intreccino le loro mani, per quale motivo sorridano e siano giovani, per quale motivo siano vergini e per quale motivo abbiano delle vesti sciolte e trasparenti. [3] Alcuni (da parte loro) vogliono che sembri che ce ne sia una che dà, l'altra che riceve, la terza che restituisce; altri vogliono che esistano tre generi di benefattori: quelli che danno per primi i benefici, coloro che li restituiscono, coloro che li ricevono e che nello stesso tempo li contraccambiano. [4] Ma giudica tu quale tra queste due ipotesi sia la più veritiera; a cosa giova questa conoscenza? Perché esse, tenendosi per mano, danzano in cerchio? Proprio per questo, perché la sequenza dei benefici passando di mano in mano comunque torna indietro a colui che per primo ha donato e perde la sua integrità se per caso viene interrotta, mentre è bellissima se resiste e conserva il suo continuo avvicendamento. In questa danza tuttavia la maggiore delle Grazie gode di particolare rilievo, proprio come colui che dà per primo. [5] I volti sono felici, come sono soliti essere quelli di coloro che danno o ricevono benefici. Sono giovani, perché la memoria dei benefici non deve invecchiare; vergini, perché sono incorrotte, pure e sacre per tutti; in esse non è decoroso che ci sia alcunché di trattenuto né di vincolato; pertanto posseggono tuniche sciolte e per giunta trasparenti perché i benefici vogliono essere osservati da tutti¹".

¹ Sen. Ben. I, 3, 2-5: [2] *Quorum quae vis quaeve proprietas sit, dicam, si prius illa, quae ad rem non pertinent, transilire mihi permiseris, quare tres Gratiae et quare sorores sint, et quare manibus implexis, et quare ridentes et iuvenes et virgines solutaque ac perlucida veste. [3] Alii quidem videri volunt unam esse, quae det beneficium, alteram, quae accipiat, tertiam, quae reddat; alii tria beneficiorum esse genera, promerentium, reddentium, simul accipientium reddentiumque. [4] Sed utrumlibet ex istis iudica verum; quid ista nos scientia iuvat? Quid ille consertis manibus in se redeuntium chorus? Ob hoc, quia ordo beneficii per manus transeuntis nihilo minus ad dantem revertitur et totius speciem perdit, si usquam*

Il trattato di Seneca in sette libri – l'unica opera monografica sul dono – rappresenta un punto imprescindibile di riflessione, una svolta nella concezione del donare, dei suoi fini e delle sue funzionalità, prefigurando per la prima volta nel mondo antico la necessità di un nuovo modello relazionale, svincolato dalla rilevanza materiale delle *res* e incentrato sulla dimensione interiore (*animus*), sull'intenzionalità (*voluntas*) del *beneficium*, sulla sua gratuità. Questa dirompente novità, che costituisce il fondamento ontologico ed etico del nuovo *beneficium* di Seneca, rispondeva da una parte all'esigenza filosofica della corretta formazione del saggio (nell'etica stoica), dall'altra alla necessità di rifondare, a fini di coesione sociale, le degenerate prassi in uso nella società romana all'epoca del filosofo, laddove i *beneficii* erano diventati un *instrumentum regni* di controllo sui beneficiati, siano essi stati la plebe o la classe aristocratica senatoriale in situazione di dipendenza dal *princeps*². Alla comprensione di questo codice culturale complesso sono state dedicate recentemente, soprattutto in Italia, sofisticate indagini esegetiche capaci di coniugare strategie di lettura tradizionali e metodologie meno praticate in ambito filologico come ad esempio la pragmatica della comunicazione³, a riprova del fatto che una tematica del genere non può essere affrontata solo settorialmente ma impone un approccio interdisciplinare.

Nell'occasione odierna importa sottolineare come l'allegoria di Seneca, quella delle Tre Grazie, sottolinei l'identità del gesto, l'unitarietà e la circolarità del processo – donare, ricevere, restituire – pur nel movimento tripartito, un'intuizione che ci riporta obbligatoriamente a confrontarci con il pensiero di Marcel Mauss e con la sua definizione, quella terna di obblighi – donare, accettare, ricambiare – che lo studioso francese (nel 1923-24) definì quali elementi caratterizzanti dell'esperienza totalizzante⁴ del dono per la creazione di una socialità che oggi potremmo chiamare, con Caillé, 'primaria'⁵. È un confronto ineludibile nonostante le critiche, gli approfondimenti, i distinguo, le

interruptus est, pulcherrimus, si cohaeret et vices servat. In eo est aliqua tamen maioris dignatio, sicut promerentium. [5] Vultus hilari sunt, quales solent esse, qui dant vel accipiunt beneficia; iuvenes, quia non debet beneficiorum memoria senescere; virgines, quia incorrupta sunt et sincera et omnibus sancta; in quibus nihil esse adligati decet nec adstricti; solutis itaque tunicis utuntur; perlucidis autem, quia beneficia conspici volunt. Cfr. VIDAL 1991. Per redigere questo intervento mi sono state utilissime le stimolanti riflessioni di Paolo Fabbri sulla semantica del dono, presentate nel corso del convegno 'Reciprocità e comunità' (Napoli, 29/5/2013) – cfr. infra, nota 29 – e di cui non sono riuscita a trovare traccia stampata ma che sono reperibili in web: <https://www.youtube.com/watch?v=KNLW4fqwl7w>.

² Cfr. LUZZI 2014a. Sul *beneficium* da Cicerone a Seneca, cfr. ACCARDI 2015.

³ Cfr. PICONE - BELTRAMI - RICOTTILLI 2009 e soprattutto RACCANELLI 2009, 2010, 2011. Per una bibliografia sul *beneficium* nel mondo romano, cfr. LUZZI 2014b.

⁴ La forte sottolineatura del valore del dono come 'fatto sociale totale' risale a Lévi-Strauss: cfr., con ottima discussione, la messa a punto di D'ONOFRIO 2007, 12.

⁵ CAILLÉ 1997, 202. Sull'interessante ipotesi che Mauss, pur non citando mai il *De*

contestualizzazioni cui la teoria di Mauss è stata sottoposta da oltre 90 anni a questa parte, perché bisogna riconoscere, con Marco Aime, che “la forza di un modello sta anche in quel tanto di genericità che lo rende appunto un ‘modello’, non una regola”⁶.

Gli anni '70 e '80 del secolo scorso sono stati quelli dei maggiori tentativi di applicazione empirica della teoria di Mauss a testi e contesti, mentre dai tardi anni '90 si è aperta una rinnovata stagione di studi e riflessioni generali che mi pare stia tornando con nuovi occhi alla fonte primaria e che si sta connotando, in tempi a noi vicinissimi, come un fenomeno rilevante⁷, quasi l'aspirazione ad un'“epistemologia condivisa”.

Gli apporti critici successivi a Mauss (da Lévi-Strauss a Benveniste a Gernet a Derrida, da Godelier a Weiner) hanno inserito la discussione sulle pratiche donative nell'assieme delle «modalità relazionali»⁸ che sono compresenti nelle società umane: discutendo quindi dei rapporti fra dono, scambio e dono-scambio, dono e sacrificio, dono e mercato, dono e potere; precisando l'incidenza di categorie quali interesse e “dis-interesse”, alienabilità e inalienabilità dei beni, debito ed equilibrio, defunzionalizzazione del dono. I rappresentanti delle posizioni antiutilitariste (Caillé, Godbout, Latouche, Salsano) e delle pratiche solidaristiche hanno sottolineato la possibilità che proprio il dono sia l'elemento attraverso il quale gli uomini fondano la società⁹: il legame creato dal dono sarebbe quindi più importante del bene stesso¹⁰. Oggi che le scienze economiche e sociali hanno riscoperto il potenziale dinamico delle teorie di Mauss per le società contemporanee attraverso la Gift Economy e la Sociology of Consumption¹¹, considerando superato l'approccio ‘antiquario’ ed ‘elementarista’ di Mauss e della scuola francese, torna di attualità anche il contributo metodologico e normativo degli Antichisti sul significato della reciprocità nella

beneficiis di Seneca ne abbia tratto importanti spunti, cfr. in particolare VIDAL 1991 e Raccanelli in RACCANELLI - BELTRAMI 2014, 196-197.

⁶ AIME 2002, XVI.

⁷ Cfr. ad es. PASERO 2007; ARIA - DEI 2008 e il contributo bibliografico commentato realizzato da E. Pellizzari della Biblioteca Centrale Interfacoltà di Economia e Giurisprudenza in occasione della conferenza Il ritorno del dono, tenuta da S. Latouche e C. Risé all'Università di Brescia il 6.12.2001 con la presidenza di G. Provasi, scaricabile online http://www.unibs.it/sites/default/files/ricerca/allegati/Il_dono.pdf.

⁸ È la posizione di ZEMON DAVIS 2000.

⁹ Su questo articolato percorso si vedano JAMES - ALLEN 1998 e le intelligenti sintesi di AIME 2002 e D'ONOFRIO 2007. Sulla coesistenza del dono con altre forme di scambio, cfr. TESTART 2007.

¹⁰ CAILLE' 1998. Si veda, applicata all'Antichità, l'ottima prova di DUPLOUY 2006.

¹¹ CHEAL 1988; KOLM - MERCIER YTHIER 2006; cfr. WARDE 2015.

cultura antica, segnatamente in quella greca e romana: dal piano delle istituzioni a quello ideologico e degli scambi ritualizzati¹² al religioso¹³ all'economico – soprattutto nella prospettiva dell' 'embedded economy'¹⁴ –, agli studi di genere¹⁵ all'evoluzione del diritto¹⁶, all'individuazione della nozione di *valore* – euristico economico sociale¹⁷.

A partire da Gernet e da Finley, le tematiche più frequentate nella prospettiva della 'morale del dono antico' sono state la società omerica e la poesia arcaica greca¹⁸, l'opera di Erodoto e la tragedia attica¹⁹ e da ultimo autori come Cicerone e Seneca²⁰, mentre solo recentemente la cultura giudaica e quella cristiana sono state reinserite nel dibattito culturale generale sul dono, il debito e la reciprocità²¹. Anche negli studi sul regime delle offerte votive è sensibile l'esigenza di passare dal *catalogo* e dalla *tassonomia* all'indagine funzionale e relazionale²² e di focalizzare, oltre alla più consueta relazione verticale dio-uomo, quella orizzontale, nella sua dimensione comunitaria e inter-comunitaria²³. In tal senso l'esperienza storica greca ha offerto specifici esempi di votivi che rappresentano bene questo fascio di interrelazioni, e che non solo si prestano ad un'analisi relazionale ma che la esigono, come i *thesauroi*, finora considerati prevalentemente dal punto di vista economico o storico-artistico: i tesori offerti dalle *poleis* nei santuari panellenici²⁴ sono un perfetto esempio, in termini duméziliani, di dono riflessivo, 'identificante' (che dice dell'identità, in questo caso collettiva) e insieme dono transitivo, che instaura relazioni. Analoghe considerazioni si possono svolgere per i *memorials* di guerra²⁵, la cui duplice natura relazionale è ben espressa dalle voci greche *semata* e *anathemata*²⁶.

¹² KONSTAN 1997; MITCHELL 1997; GILL - POSTLETHWAITE - SEAFORD 1998; PANESSA 1999; WAGNER HASEL 2000.

¹³ LINDERS - NORDQUIST 1987; BARTOLONI - COLONNA - GROTTANELLI 1989; GROTTANELLI 1999.

¹⁴ CARNEY 1973; GREGORY 1982; MORRIS 1986; PARISE 2000; CARLÀ - GORI 2014.

¹⁵ LYONS 2012.

¹⁶ MAFFI 1978 e 1979; SCHEID-TISSINIER 2005.

¹⁷ VON REDEN 2003; PARISE 2000; GRAEBER 2001; PAPADOPOULOS - URTON 2012.

¹⁸ SCHEID-TISSINIER 1994; SCHEID-TISSINIER 2000; SEAFORD 2003; WAGNER-HASEL 2013.

¹⁹ BRAUND 1997.

²⁰ PICONE - BELTRAMI - RICOTTILLI 2009; RACCANELLI 2012. Cfr. *supra*, nn. 2 - 3.

²¹ HASAN-ROKERN 2013, con il commento di CARLÀ, BMCR 2013.11.44; ESPOSITO 2013.

²² BARTOLONI - COLONNA - GROTTANELLI 1991; GRECO - FERRARA 2008; PATERA 2012.

²³ DUPLOUY 2006; PRÊTRE 2009.

²⁴ Cfr. MARI 2004 e FERRARA 2014.

²⁵ Cfr. gli studi tradizionali di KENDRICK PRITCHETT 1979.

²⁶ Sul valore di *semalsemata*, CAMEROTTO 2007 e su una possibile identificazione

L'indagine sui contesti funerari è ambivalente: se all'aspetto comunitario si dedica da sempre molta attenzione, l'approccio sistematico e teorico²⁷ al dono nei confronti dei defunti è agli albori, anche per le variabili rappresentate dalle diverse credenze sul destino otremondano dei defunti e quindi sulla possibilità – o meno – di instaurare una relazione con essi²⁸.

La produttività generata da ultimo anche in Italia dalla riflessione sul modello maussiano, senz'altro rispondente a un bisogno sociale ma anche culturale, è dimostrata dall'organizzazione di convegni, pubblicazioni, gruppi di ricerca che ad esso si ispirano, tutti con un fortissimo taglio interdisciplinare: si vedano ad esempio il convegno 'Reciprocità e comunità', tenutosi a Napoli il 29.5.2013, la connessa collana editoriale 'A piene mani. Dono, dis-interesse e beni comuni', diretta da A. Lucarelli e U. Olivieri, e il forum cui il gruppo di ricerca fa capo²⁹. Anche questo volume discende dal progetto di ricerca 'Gift and Bribery Research', coordinato a partire dal 2014 presso il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino da G. Cuniberti, prendendo le mosse a sua volta da un progetto di ricerca interuniversitario di 'Indagini sul dono nell'Antichità: funzioni relazionali e promozionali nel dialogo fra culture dello spazio mediterraneo' che ho coordinato nel 2013 e poi nel 2015.

Tutti questi progetti s'inseriscono in una corrente d'interessi che vuole andare oltre l'Antichità, per ambito e diacronia³⁰, e poiché molte di queste proposte, come quella odierna, nascono proprio dalla volontà dei classicisti, vale la pena di chiedersi quale sia dunque lo stimolo rappresentato dal mondo antico, o meglio, cosa può offrire ancora l'indagine sul mondo antico all'attuale società globale, al 'terzo paradigma'³¹, se inquadrata nell'ottica del dono. La motivazione 'genealogica' di studiare l'Antichità è certamente importante perché le genealogie rappresentano molto più delle origini e sono parte di noi, ma non è tutto. Credo che gli antichisti vogliano confrontarsi programmaticamente con gli sviluppi metodologici prodotti dalle discipline filosofiche, sociali ed economiche in primis

archeologico-epigrafica ANTONETTI - DE VIDO - TROCCOLI 2013. Si veda l'interessante definizione di POMIAN 2001 (cap. 5) della storia culturale come storia dei 'semiofori'.

²⁷ Cfr. gli ottimi lavori, dal punto di vista dell'inquadramento teorico, di MARCHIANDI 2011 e NIZZO 2015.

²⁸ DENZEY LEWIS 2013 e STERN 2013.

²⁹ <http://www.benicomuni.unina.it/>; <http://www.diogeneedizioni.it/home-catalogo/collane-per-la-ricerca-universitaria/a-piene-mani-dono-disinteresse-e-beni-comuni-1/#cc-m-product-5368047959>.

³⁰ Cfr. SATLOW 2013.

³¹ Il 'terzo paradigma' rappresenta per CAILLE' 1998, 37, 79-80, quel tipo di valore legato alla capacità che beni e servizi, se donati, hanno di creare e riprodurre relazioni sociali: un valore 'di legame'.

perché questo confronto, considerato da Finley in poi ineludibile, rischia oggi di venir spesso eluso e più spesso utilizzato solo strumentalmente; d'altro canto, le altre discipline possono correre il rischio di proiettare in un passato indistinto e 'astorico' le origini dei fenomeni che studiano, se non i fenomeni stessi: l'Antichità quindi può rappresentare per esse un utile confronto solo se correttamente conosciuta e narrata. Il paradigma del mondo antico nelle sue differenziate realtà può rappresentare una formidabile palestra metodologica contro ogni tentativo di ricorso nostalgico e acritico alle 'origini' contribuendo, a sua volta, alla formulazione di un corretto comparativismo. Oserei dire che gli antichisti lanciano in questo modo una sfida globale impegnando nel risultato della stessa la propria credibilità e la rivendicazione della propria ragione d'essere.

Entrando nel merito, farò ora solo qualche esempio, volutamente generale ma ai miei occhi rilevante, per portare alla discussione alcuni dei quesiti che mi sono posta: avere le risposte è ovviamente questione più complessa.

1. L'eredità della democrazia come 'bene comune'

Una prospettiva di ricerca in linea con le esigenze odierne della società inclusiva³² non potrà ignorare l'enorme lascito concettuale che deriva dall'esperienza della democrazia greca, vista sia nella prassi sia nel dibattito politico e sociologico che l'hanno caratterizzata da sempre, dalla sua nascita. Il problema dei costi connaturati alla democrazia, chiaramente messo in evidenza già nel V secolo a. C. (dal pensiero anti-democratico, dalla commedia, ecc.) ferve nel quarto secolo, con vari protagonisti, in primis Senofonte e Aristotele; quando Plutarco riprende il tema, a cinque secoli di distanza, ha una lunga storia alle spalle e una società totalmente diversa davanti agli occhi. Alcuni contributi di questo volume entreranno nel merito del problema dispensandomi dallo scendere qui nel dettaglio, ma ciò che mi preme sottolineare è che la democrazia ateniese, con i suoi costi e i suoi fenomeni corruttivi, costituisce un 'sistema' del quale è difficile, se non impossibile, selezionare e mettere in evidenza un solo elemento: ne fanno parte sicofanti e avvocati, retori e giudici, politici e legislatori, particolari procedure di accusa e di difesa, tribunali ad hoc, un universo che va compreso nel suo insieme e che non avrebbe senso 'dislocare' altrove, nel tempo e nello spazio, alla ricerca di impossibili soluzioni. Ogni sistema politico genera il suo 'universo corruttivo', non esiste una 'corruzione' a-storica. È questo il tema forte

³² Vd. ad es. BETTINI 2009 e il Convegno tenutosi presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università LUMSA di Palermo del novembre 2011 su: 'Il dono e lo Stato: legame interpersonale e sociale. Un dialogo interdisciplinare'.

del gruppo di ricerca torinese ‘innescato’ da Gianluca Cuniberti, un lavoro in fieri di cui si potranno durante il convegno già cogliere i primi risultati.

Ma c’è una nozione, un valore che chiaramente da questo universo di pensiero e di prassi ci deriva, ed è l’idea stessa di ‘bene comune’ (variamente definito in greco, in diacronia, *xyneia*, *es ton meson*, *demosion*, *demosia*, *ta koina*³³), un’eredità che oggi è chiaramente rivendicata da quel settore di studi del diritto pubblico e delle scienze sociali che va ridefinendo i contenuti dell’odierna ‘democrazia dei beni comuni’³⁴. Ad essa non è certo estraneo nemmeno il concetto di *bonum publicum* di quel Seneca da cui eravamo partiti.

2. Lo spreco e il dono distruttivo

Episodi di cronaca recenti e meno recenti relativi a festini e banchetti contrassegnati dall’eccesso del consumo e dallo spreco (spesso di beni pubblici) mi hanno condotta – come molti prima di me – a riflettere sui *potlatch*, quei rituali (indiani) di distruzione che tanto avevano impressionato Mauss, dove i partecipanti facevano a gara per offrire di più al fine di acquisire il prestigio più alto umiliando chi poteva offrire di meno: una modalità di dono ‘distruttiva’ (la *pars maudite* di Bataille³⁵) che si accompagnava a grande eccitazione, talvolta alla pratica dell’insulto, su uno sfondo malcelato di violenza, sicuramente di prevaricazione psicologica. Nonostante le indubbie differenze fra tali ritualità – ormai appartenenti al passato – e le situazioni conviviali e festive che ancora oggi invece conosciamo, connotate da sovrabbondanza, spreco ed esagerazione, non limiterei le seconde all’ambito del solo ‘consumo’, come pure è stato autorevolmente fatto, e solo le prime a quello della ‘distruzione’ dove “il potere è il ‘potere di perdere’ che sancisce l’onore³⁶”. Se passiamo infatti ad esaminare il tipo di rapporti che si generano fra i soggetti forti (chi dona, chi invita) e i soggetti deboli (gli invitati, i beneficiati) partecipanti a feste ed eventi caratterizzati dallo spreco ostentatorio, si vedrà che essi ingenerano dipendenza nei secondi e che tale potrebbe anche essere lo scopo principale delle manifestazioni stesse. Proprio il forte coinvolgimento emotivo e l’intensità dello scambio, che evocano il rito, contribuiscono secondo me a proiettare queste abitudini sociali estreme in una dimensione sacrale, per quanto dissolutoria, e quindi autorevole e prescrittiva.

“Dopo il celebre saggio sul dono di M. Mauss, bisogna senz’altro includere il dono in una storia e in una psicologia del dispendio”, asseriva Jean

³³ Sempre utile, in proposito, l’indagine lessicale di BOTTIN 1979.

³⁴ Cfr. LUCARELLI 2013.

³⁵ BATAILLE 1972, 112.

³⁶ AIME 2002, XX con riferimento a GUIDIERI 1990, 42-45.

Starobinski³⁷, autore di alcune fra le pagine più belle su potere, disprezzo, dominio, distruzione, legati al dono quale frutto dell'ineguaglianza e alla sua visibilità e godibilità nelle opere d'arte. Prototipi antichi dell'elargizione fastosa, la *sparsio* e la *largitio* romane, si prolungano nel Medioevo attraverso il cerimoniale delle feste cavalleresche e monarchiche. *Largesse* designava la virtù cardinale del cavaliere: nel *Roman de la Rose* era il nome di una figura allegorica che l'amante incontrava sul cammino della conquista amorosa. Durante le incoronazioni, i matrimoni, i battesimi, gli ingressi solenni, questa era la parola, gridata dagli araldi, che annunciava al popolo la distribuzione di denaro³⁸. Il significato profondo di una pratica donativa estrema dei nostri giorni, la *servitù*, può dunque risiedere in usanze lontane e qui ne va cercata l'origine. Chissà quante persone (o quanto poche) si rendono conto di cadere in una condizione di dipendenza accettando doni e legami asimmetrici.

3. 'Ermeneutica totale' e gratuità

Il terzo e ultimo spunto di riflessione che vorrei proporre alla discussione è quello dell'ermeneutica totale' come necessaria mediazione fra passato e presente, un percorso da realizzare attraverso una 'coscienza testuale e contestuale'. In proposito credo che lo studio dell'Antichità costituisca tuttora un patrimonio di indubbio valore che vale la pena di sfruttare a fini più ampi di quelli settoriali: i fruitori abituali di tale patrimonio hanno introiettato la lezione di Benveniste di seguire i processi lessicali e non le realtà statiche e hanno ereditato la sua passione per i lessici intellettuali della cultura. A partire da Finley e Vidal-Naquet sanno di dover praticare l'antropologia del testo': la maggior parte delle pratiche sociali del passato cioè si possono conoscere solo attraverso i testi – quindi il lessico e la filologia sono di estrema rilevanza ai fini conoscitivi – e, viceversa, è necessaria un'analisi socio-antropologica dei contesti antichi, anche testuali, visto che oggi è ormai diffusa la percezione di 'testo' come unità comunicativa, con uno spettro d'azione dunque considerevolmente esteso³⁹.

Forti di questa consapevolezza, non si può che rimanere vagamente perplessi perciò di fronte alle definizioni di 'dono' che ricorrono nella maggior parte dei dizionari delle lingue contemporanee – pur comprendendone e condividendone

³⁷ STAROBINSKI 1995, 4. Impossibile non citare a questo proposito le importanti riflessioni lessicali e metodologiche di F. Ferrarotti al tempo della sua traduzione per Einaudi dell'opera di Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York 1989: FERRAROTTI 2011, 124.

³⁸ *Ibid.*, e *passim*.

³⁹ Ad es. con la linguistica testuale di de BEAUGRANDE - DRESSLER 1994.

la logica –, definizioni nelle quali è annotato come unico significato quello di un ‘dare senza contraccambio’, totalmente gratuito, spazzando via così secoli di storia di relazioni umane e forse anche qualcosa del presente.

La svolta determinante in questa storia, l’idea di gratuità che finisce con l’affermarsi, non si deve a Seneca, nonostante il suo enorme lascito intellettuale, ma avviene con il Cristianesimo: si tratta tuttavia di un percorso non sempre lineare né privo di ombre⁴⁰. Mi viene da osservare che in definitiva quest’ultimo tratto di storia, quello della gratuità, è il meno universalmente conosciuto, intendo nell’ambito di una discussione non limitata alla teologia e alla storia delle religioni: è un’acquisizione che viene normalmente data per scontata senza approfondirne, a livello comune, l’origine e la funzionalità così come si potrebbe fare una storia del Cristianesimo ‘per debiti e remissioni’. La ‘teologizzazione’ fondamentale del debito è per i Cristiani quella in relazione alla vita ma si introducono alcuni dispositivi come quello del Giubileo (in questo caso ovviamente dal 1300 poi, con Papa Bonifacio VIII) che prevede la remissione dei debiti spirituali in un anno speciale, ogni cinquantesimo: un istituto giuridico che prende ispirazione dal capitolo 25 del *Levitico*, dove è esplicitato il significato primigenio del termine ‘giubileo’ e la sua descrizione, secondo la quale la terra dovrà periodicamente riposare e i debiti venir cancellati⁴¹. Mi colpisce, fra le tante,

⁴⁰ Cfr. supra, bibl. alla n. 21.

⁴¹ Cfr. il testo di *Levitico* 25 nell’edizione CEI 2008: ¹ Il Signore parlò a Mosè sul monte Sinai e disse: ²«Parla agli Israeliti dicendo loro: «Quando entrerete nella terra che io vi do, la terra farà il riposo del sabato in onore del Signore: ³per sei anni seminerai il tuo campo e potrai la tua vigna e ne raccoglierai i frutti; ⁴ma il settimo anno sarà come sabato, un riposo assoluto per la terra, un sabato in onore del Signore. Non seminerai il tuo campo, non potrai la tua vigna. ⁵Non mieterai quello che nascerà spontaneamente dopo la tua mietitura e non vendemmerai l’uva della vigna che non avrai potata; sarà un anno di completo riposo per la terra. ⁶Ciò che la terra produrrà durante il suo riposo servirà di nutrimento a te, al tuo schiavo, alla tua schiava, al tuo bracciante e all’ospite che si troverà presso di te; ⁷anche al tuo bestiame e agli animali che sono nella tua terra servirà di nutrimento quanto essa produrrà. ⁸Conterai sette settimane di anni, cioè sette volte sette anni; queste sette settimane di anni faranno un periodo di quarantanove anni. ⁹Al decimo giorno del settimo mese, farai echeggiare il suono del corno; nel giorno dell’espiazione farete echeggiare il corno per tutta la terra. ¹⁰Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nella terra per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. ¹¹Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina né mietitura di quanto i campi produrranno da sé, né farete la vendemmia delle vigne non potate. ¹²Poiché è un giubileo: esso sarà per voi santo; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. ¹³In quest’anno del giubileo ciascuno tornerà nella sua proprietà. ...¹⁶Quanti più anni resteranno, tanto più aumenterai il prezzo; quanto minore sarà il tempo, tanto più ribasserai il prezzo, perché egli ti vende la somma dei raccolti. ¹⁷Nessuno di voi opprima il suo prossimo; temi il tuo Dio, poiché io sono il Signore, vostro Dio... ²³Le terre non si potranno vendere

l'ingegnosa interpretazione datane da R. Esposito, secondo il quale la potenza simbolica della Legge del Giubileo trasforma, mediante un linguaggio teologico-politico, il debito da colpa economico-politica a strumento di socializzazione, riconducendone il significato all'originario *munus*, ovvero 'debito' ma anche 'dono', una pratica cioè che favorisce il senso di comunità in funzione dell'avverarsi di un ordine politico giusto⁴².

È innegabile comunque che vi sia una diffusa aspirazione, oggigiorno, all'affermazione della gratuità del donare e alla promozione di tutti gli aspetti, anche nuovi – come quello di donare il tempo –, di tale modalità relazionale, al di là di alcune messe in guardia sulle organizzazioni filantropiche che potrebbero generare rapporti asimmetrici nei confronti dei beneficiari. Ne è l'esempio forse più lampante, in Italia, l'introduzione ufficiale del 'Giorno del dono', da celebrare nella data del 4 ottobre di ogni anno: il disegno di legge, presentato dai senatori Ciampi, Zanda, Schifani, De Petris, Zeller, Taverna, Ferrara e Romano, è stato definitivamente approvato il 30 ottobre 2014 ed è entrato in vigore per la prima volta il 4.10.2015. Si compone di tre articoli di cui merita riportare integralmente il primo: "La Repubblica italiana riconosce il 4 ottobre di ogni anno «Giorno del dono», al fine di offrire ai cittadini l'opportunità di acquisire una maggiore consapevolezza del contributo che le scelte e le attività donative possono recare alla crescita della società italiana, ravvisando in esse una forma di impegno e di partecipazione nella quale i valori primari della libertà e della solidarietà affermati dalla Costituzione trovano un'espressione altamente degna di essere riconosciuta e promossa"⁴³.

per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti. ²⁴Perciò, in tutta la terra che avrete in possesso, concederete il diritto di riscatto per i terreni. ... ³⁶Non prendere (dal fratello) interessi né utili, ma temi il tuo Dio e fa' vivere il tuo fratello presso di te. ³⁷Non gli presterai il denaro a interesse, né gli darai il vitto a usura. ...

⁴² ESPOSITO 2013.

⁴³ Gli altri due articoli recitano: 2.1. In occasione del «Giorno del dono» di cui all'articolo 1, possono essere organizzati, senza nuovi o maggiori oneri a carico della finanza pubblica, cerimonie, iniziative, incontri, momenti comuni di riflessione, presentazioni, in modo particolare nelle scuole di ogni ordine e grado, affinché l'idea e la pratica del dono siano oggetto di attenzione in tutte le forme che possono assumere e affinché la loro importanza riceva il conforto di approfondimenti culturali e di testimonianze riguardanti le esperienze di impegno libero e gratuito che di fatto si realizzano nella società italiana. 2.2. Le amministrazioni interessate provvedono agli adempimenti di cui alla presente legge con le risorse umane, strumentali e finanziarie disponibili a legislazione vigente. 3. Il «Giorno del dono» di cui all'articolo 1 non determina gli effetti civili di cui alla legge 27 maggio 1949, n. 260.

In chiusura, suggerisco sommessamente che per interpretare al meglio lo spirito della Legge bisognerebbe diffondere il concetto che la ‘gratuità’ non è il nulla, il vuoto, bensì il contrario, la pienezza del sé, per dirla con Seneca – da cui abbiamo esordito – l’affermazione dell’uomo che imita il dio.

BIBLIOGRAFIA

- ACCARDI 2015: A. ACCARDI, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca. Letteratura classica 39*, Palermo 2015.
- AIME 2002: M. AIME, *Da Mauss al MAUSS*, Introduzione a M. Mauss, *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (trad. it.), Torino, VII-XXVIII.
- ANTONETTI - DE VIDO - TROCCOLI 2013: C. ANTONETTI - S. DE VIDO - L. TROCCOLI, Lithoi, semata, anathemata. *Connotare lo spazio sacro: contesti esemplari tra Grecia ed Etruria*, in *Epigrammata 2. Definire, descrivere, proteggere lo spazio. In ricordo di A. Laronde*, a cura di A. Inglese, Tivoli, 1-37.
- ARIA - DEI 2008: *Culture del dono*, a cura di M. Aria e F. Dei, Roma.
- BARTOLONI - COLONNA - GROTTANELLI 1989: Anathema. *Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico. Atti del convegno internazionale (Roma, 15-18 Giugno 1989)*, a cura di G. Bartoloni - G. Colonna - C. Grottanelli, «ScAnt», II-IV.
- BATAILLE 1972: A. BATAILLE, *La parte maledetta* (trad. it.), Verona.
- DE BEAUGRANDE - DRESSLER 1994: R.A. DE BEAUGRANDE - W.U. DRESSLER, *Introduzione alla linguistica testuale* (trad. it.), nuova ed., Bologna (ed. or. 1982).
- BETTINI 2009: M. BETTINI, *Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio*, in *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, a cura di M. Flores, Milano.
- BOTTIN 1979: L. BOTTIN, *Reciprocità e redistribuzione nell’antica Grecia*, Padova.
- BRAUND 1998: D. BRAUND, *Herodotus on the problematics of reciprocity*, in GILL - POSTLETHWAITE - SEAFORD 1998, 159-180.
- CAILLE’ 1997: A. CAILLE’, *Uscire dall’economia*, in *L’economia svelata. Dal bilancio familiare alla globalizzazione*, a cura di S. Latouche, Bari 1997.
- CAILLE’ 1998: A. CAILLE’, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino.
- CAMEROTTO 2007: A. CAMEROTTO, *Segni epici. Dello spazio e del tempo*, in *Studi in ricordo di F. Broilo*, a cura di G. Cresci Marrone - A. Pistellato, Venezia, 147-168.
- CARLÀ - GORI 2014: *Gift giving and the “embedded” economy in the ancient world*, ed. by F. Carlà - M. Gori, Heidelberg.
- CARNEY 1973: T.F. CARNEY, *The Economics of Antiquity: Controls. Gifts and Trade*, Lawrence.
- CHEAL 1988: D. CHEAL, *The Gift Economy*, New York.
- DENZEY LEWIS 2013: N. DENZEY LEWIS, *Roses and Violets for the Ancestors: Gifts to the Dead and Ancient Roman Forms of Social Exchange*, in SATLOW 2013, 122-136.
- D’ONOFRIO 2007: S. D’ONOFRIO, *Le logiche del dono*, in PASERO - BARILLARI 2007, 1-24.

- DUPLOUY 2006: A. DUPLOUY, *Le prestige des élites: Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.*, Paris.
- ESPOSITO 2013: R. ESPOSITO, *La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino.
- FERRARA 2014: B. FERRARA, *Un dono collettivo alla divinità: il caso del thesauros di Gela a Olimpia*, in OLIVIERI - LUZZI 2014, 51-62.
- FERRAROTTI 2011: F. FERRAROTTI, *L'empatia creatrice. Potere, autorità e formazione umana*, Roma 2011.
- GILL - POSTLETHWAITE - SEAFORD 1998: *Reciprocity in ancient Greece*, ed. by C. Gill - N. Postlethwaite - R. Seaford, Oxford.
- GRAEBER 2001: D. GRAEBER, *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*, Basingstoke UK.
- GRECO - FERRARA 2008: *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari*, a cura di G. Greco e B. Ferrara, Napoli.
- GREGORY 1982: C.A. GREGORY, *Gifts and commodities*, New York.
- GROTTANELLI 1999: C. GROTTANELLI, *Il sacrificio*, Roma.
- GUIDIERI 1990: R. GUIDIERI, *Voci da Babele. Saggi di critica dell'antropologia*, Napoli.
- HASAN-ROKEM 2013: G. HASAN-ROKEM, *Gifts for God, Gifts for Rabbis: From Sacrifice to Donation in Rabbinic Tales of Late Antiquity and Their Dialogue with Early Christian Texts*, in SATLOW 2013, 221-244.
- JAMES - ALLEN 1998: *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, ed. by W. James - N.J. Allen, New York.
- KENDRICK PRITCHETT 1979: W. KENDRICK PRITCHETT, *The Greek State at War, Part III: Religion*, Berkeley-Los Angeles-London.
- KOLM - MERCIER YTHIER 2006: *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, edited by S.Ch. Kolm - J. Mercier Ythier, Amsterdam.
- KONSTAN 1997: D. KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, Oxford.
- LINDERS - NORDQUIST 1987: *Gifts to the gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, ed. by T. Linders - G. Nordquist, Uppsala.
- LUCARELLI 2013: A. LUCARELLI, *La democrazia dei beni comuni*, Roma-Bari.
- LUCARELLI - OLIVIERI 2013: «A piene mani». *Dono, dis-interesse e beni comuni*, a cura di A. Lucarelli - U.M. Olivieri, Napoli.
- LUZZI 2014a: R. LUZZI, *Dal dono agli dei al dono degli dei: la rifondazione del 'beneficium' in Seneca*, in OLIVIERI - LUZZI 2014, 131-146
- LUZZI 2014b: R. LUZZI, *Il beneficium nel mondo romano. Breve rassegna bibliografica*, in OLIVIERI - LUZZI 2014, 173-180.
- LYONS 2012: D. LYONS, *Dangerous gifts: gender and exchange in ancient Greece*, Austin Texas.
- MAFFI 1978: A. MAFFI, *Rilevanza delle 'regole di scambio' omeriche per la storia e la metodologia del diritto*, in *Symposion II. Atti del II Simposio di diritto greco ed ellenistico (Gargnano 1974)*, Atene-Milano, 33-68.
- MAFFI 1979: A. MAFFI, *Circolazione monetaria e modelli di scambio da Esiodo ad Aristotele*, in *Annali dell'Istituto italiano di numismatica*, Roma, 161-184.

- MARCHIANDI 2011: D.F. MARCHIANDI, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una 'borghesia'*, SAIA, Studi di Archeologia e di Topografia di Atene e dell'Attica, 3, Atene-Paestum.
- MARI 2006: M. MARI, *Sulle tracce di antiche ricchezze. La tradizione letteraria sui thesauroi di Delfi e di Olimpia*, in *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del Convegno internazionale, Università degli Studi di Udine, 20-22/11/2003*, a cura di A. Naso, Firenze, 36-70.
- MAUSS 1923-24: M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «L'Année sociologique», n.s., I, 30-186.
- MITCHELL 1997: L.G. MITCHELL, *Greeks bearing gifts: the public use of private relationships in the Greek world, 435-323 BC*, Cambridge.
- MORRIS 1986: I. MORRIS, *Gift and commodity in Archaic Greece*, «Man», n.s., XXI, 1-17.
- OLIVIERI - LUZZI 2014: *Comunità e reciprocità. Il dono nel mondo antico e nelle società tradizionali*, a cura di U.M. Olivieri - R. Luzzi, Napoli.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte: storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari.
- PANESSA 1999: G. PANESSA, *Philiai: l'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci, I: Dalle origini alla fine della guerra del Peloponneso*, Pisa.
- PAPADOPOULOS - URTON 2012: *The construction of value in the ancient world*, ed. by J.K. Papadopoulos - G. Urton, Los Angeles.
- PARISE 2000: N. PARISE, *La nascita della moneta: segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Roma.
- PASERO 2007: N. PASERO, *Presentazione*, in PASERO - BARILLARI 2007, VII-VIII.
- PASERO - BARILLARI 2007: *Vincolare, ricambiare, dominare. Il dono come pratica sociale e tema letterario, "L'immagine riflessa"*. Quaderni 10, a cura di N. Pasero - S.M. Barillari, Alessandria (= *Atti del X Convegno Internazionale, Rocca Grimalda, 23-25 settembre 2005*).
- PATERA 2012: I. PATERA, *Offrir en Grèce ancienne: gestes et contextes* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 41), Stuttgart.
- PICONE - BELTRAMI - RICOTTILLI 2009: *Benefattori e beneficiati. Ideologia, modelli antropologici e pragmatica delle relazioni fra diseguali nel 'De beneficiis' di Seneca*, a cura di G. Picone - L. Beltrami - L. Ricottilli, Palermo.
- POMIAN 2001: K. POMIAN, *Che cos'è la storia?*, Milano.
- PRÊTRE 2009: C. PRÊTRE, *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs des sanctuaires de déesses dans le monde grec*, «Kernos», suppl. 23.
- RACCANELLI 2009: R. RACCANELLI, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel 'De beneficiis' senecano*, in PICONE - BELTRAMI - RICOTTILLI 2009, 217-269.
- RACCANELLI 2010: R. RACCANELLI, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel 'De beneficiis' di Seneca*, Palermo.
- RACCANELLI 2011: R. RACCANELLI, *Pragmatica del beneficium in Seneca*, in *Latinum est, et legitur... Prospettive, metodi e problemi dello studio dei testi latini*, a cura di

- R. Perrelli - P. Mastandrea, Amsterdam (= *Atti del Convegno, Arcavacata di Rende, 4-6 novembre 2009*), 343-353.
- RACCANELLI 2012: R. RACCANELLI, *Cicerone, Post reditum in Senatu e ad Quirites: come disegnare una mappa di relazioni*, Bologna.
- RACCANELLI - BELTRAMI 2014: R. RACCANELLI - L. BELTRAMI, *Dono e amicizia*, in *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, a cura di M. Bettini - W.M. Short, Bologna, 187-214.
- VON REDEN 2003: S. VON REDEN, *Exchange in ancient Greece*. Bristol.
- SATLOW 2013: *The gift in antiquity*, *The ancient world: comparative histories*, ed. by M.L. Satlow, Malden MA - Oxford - Chichester.
- SCHEID-TISSINIER 1994: É. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère: vocabulaire et pratiques*, Nancy.
- SCHEID-TISSINIER 2005: É. SCHEID-TISSINIER, *Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique*, in *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque international (Paris, 2-4/5/2002)*, éd. par J.M. Bertrand, Paris, 395-410.
- SCHEID-TISSINIER 2000: É. SCHEID-TISSINIER, *Recevoir des dieux, donner aux dieux: aspects de la relation avec le divin dans la poésie grecque archaïque*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», LXXIV, 200-230.
- SEAFORD 2003: R. SEAFORD, *Reciprocity and ritual: Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford.
- STAROBINSKI 1995: J. STAROBINSKI, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso* (trad. it.), Torino.
- STERN 2013: K.B. STERN, *Graffiti as Gift: Mortuary and Devotional Graffiti in Late Ancient Levant*, in SATLOW 2013, 137-157.
- TESTART 2007: A. TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris.
- VIDAL 1991: D. VIDAL, *Les trois Grâces ou l'allégorie du don*, «*Gradhiva*», IX, 30-47.
- WAGNER HASEL 2000: B. WAGNER HASEL, *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*, Frankfurt - New York.
- WAGNER HASEL 2013: B. WAGNER HASEL, *Marriage Gifts in Ancient Greece*, in SATLOW 2013, 158-172.
- WARDE 2015: A. WARDE, *The Sociology of Consumption: Its Recent Development*, «*Annual Review of Sociology*», XLI, 117-134.
- ZEMON DAVIS 2000: N. ZEMON DAVIS, *The Gift in Sixteenth Century France*, Madison.

STEFANO DE MARTINO

“Corrompere” gli dèi nell’Anatolia ittita

La protezione e la benevolenza delle divinità erano di fondamentale importanza per gli Ittiti, come anche per molti altri popoli del Vicino Oriente antico. I sovrani cercavano di assicurarsi in ogni modo il favore divino, da cui dipendeva la prosperità del paese e la continuità della dinastia; a questo scopo, venivano date offerte giornaliere alle divinità e si celebravano, secondo un preciso calendario cultuale, feste religiose che prevedevano la raccolta di beni versati da villaggi e comunità di tutto il paese, così da acquisire le risorse necessarie all’adempimento degli obblighi di culto.

I sovrani e i membri della corte cercavano di ottenere il sostegno divino anche mediante donazioni occasionali di oggetti di pregio o beni immobili, promessi agli dèi con la finalità precipua di vedere esaudita una specifica richiesta. I documenti cuneiformi ittiti che conservano testimonianze di voti fatti alle divinità appartengono a tipologie testuali diverse; ci sono prevenuti veri e propri atti di donazione verso istituzioni templari, come il documento che stabilisce l’ingente donazione fatta dalla regina Pudu-Heba alla dea Lelwani per assicurare a suo marito, il re Hattusili III, salute e una lunga vita¹. Anche le preghiere conservano a volte menzione di donazioni che il sovrano o la regina hanno destinato a determinate divinità². Uno strumento di comunicazione tra gli dèi e gli uomini era il sogno; le divinità facevano conoscere i loro desideri tramite i sogni e questi desideri potevano essere esauditi in cambio dell’impegno divino a risolvere un problema che angustiava il donatore³. Anche alcuni testi oracolari fanno riferimento a donativi promessi alle divinità, soprattutto quando l’indagine divinatoria è rivolta a conoscere i motivi dell’ira divina che poteva essere stata causata da un dono promesso e mai consegnato⁴.

Il termine ittita che definisce il voto fatto a una divinità è *malteššar*; esso deriva dal verbo *mald-* che significa “recitare, pregare” e “fare un voto”.

¹ Vd. OTTEN - SOUČEK 1965.

² Vd. SINGER 2002.

³ Vd. DE ROOS 2007; MOUTON 2007.

⁴ Vd. gli esempi citati da DE ROOS 2007, 3-4.

A volte, gli scribi ittiti usavano, invece di questo termine, la parola accadica *karābu*⁵.

Le fonti pervenuteci su questo aspetto della vita religiosa ittita si datano, con poche eccezioni, al XIII secolo a.C.⁶ Le richieste che venivano rivolte alle divinità erano spesso relative a problemi di salute; molti dei voti pervenutici sono stati formulati dalla regina Pudu-Heba e riguardano la salute di suo marito, il re Hattusili III che, essendo ormai in età avanzata, accusava spesso malanni di vario tipo⁷. Non mancano, però, voti fatti con finalità diverse, come ad esempio per assicurarsi il successo in una campagna militare o per scongiurare un evento disastroso che le consultazioni oracolari avevano preannunciato.

I beni promessi alle divinità erano in genere oggetti di pregio, come ad esempio gioielli per i simulacri divini, oppure arredi per i templi. Il valore intrinseco del dono, determinato dal fatto che esso era spesso fatto d'oro e d'argento, era inteso come corrispondente all'impegno che le divinità avrebbero messo nell'esaudire le richieste del donatore. Per questo motivo, viene a volte indicato il peso esatto o la dimensione dell'oggetto donato⁸. Un elenco particolarmente dettagliato veniva stilato, quando beni immobili, quali terreni agricoli e fattorie con tutto il personale lavorativo e il bestiame ad esse relativo, venivano assegnati a istituzioni di culto; questo è il caso della già menzionata donazione fatta da Pudu-Heba alla divinità Lelwani⁹.

A volte il dono aveva anche una valenza simbolica che si riferiva in maniera precisa alla richiesta avanzata, come accade per gli *ex-voto* di epoca a noi più vicina. Ad esempio, il testo *KUB 15 1 II 25-27, 28-36*¹⁰, che conserva i voti fatti da una regina, verosimilmente Pudu-Heba¹¹, contiene la promessa di realizzare un orecchio di oro di 10 sicli e un orecchio di argento di una mina per la divinità Šarruma, cosicché essa potesse ascoltare la richiesta di mantenere il re in salute (II 25-27); il passo successivo conserva il voto di donare alle divinità Šarrumanni e Allanzunni un orecchio d'oro e uno d'argento di peso non specificato, se queste riferiranno la richiesta della regina a Šarruma (II 28-36).

Questo testo mostra come il dono era maggiore, quando destinato alle divinità più importanti: l'orecchio d'oro promesso a Šarruma era di ben 10 sicli e, poiché il siclo ittita corrispondeva a circa gr.12, si trattava di un oggetto di gr.120, mentre

⁵ Vd. *CHD* L-N, 132-135; 136-137.

⁶ Vd. DE ROOS 2007, 30-38.

⁷ Rimando a DE ROOS 2007, 37-38, per la raccolta dei documenti relativi a Hattusili III.

⁸ Vd. DE ROOS 2007, 42-48.

⁹ Vd. OTTEN - SOUČEK 1965.

¹⁰ Vd. DE ROOS 2007, 88-105; MOUTON 2007, 260-266.

¹¹ Così DE ROOS 2007, 37.

l’orecchio d’argento del peso di una mina, era di circa gr.480/500¹². Diversamente, non viene quantificato il dono per Šarrumanni e Allanzunni, divinità di rango inferiore, il cui compito era solo quello di ricordare al dio Šarruma la richiesta della regina. Quest’ultima era, così, libera di destinare loro un oggetto di maggiore o minore valore, a seconda delle disponibilità del momento.

Un altro dono con una valenza chiaramente simbolica è lo scudo promesso dalla regina al dio Šarruma a patto che nessun male colpisca il sovrano, come documenta un passo del già citato testo *KUB 15 1 II 13-24*.

Sempre questa stessa tavoletta menziona il voto fatto dal re di donare alla dea Katahha un modellino della città realizzato in argento, di peso non specificato, se la città di Ankuwa scamperà ad all’imminente pericolo di essere distrutta da un incendio. La dea Katahha era una delle divinità protettrici della città e, quindi, avrebbe potuto assicurarle la salvezza. In più, il re promette un bue e otto pecore. Un voto analogo, consistente in un modellino di città d’argento, un bue e otto pecore viene fatto dalla regina al Dio della Tempesta del Cielo e dal re al Dio della Tempesta di Zippalanda (*KUB 15 1 III 17-31*).

Si rileva, a volte, una certa diffidenza da parte dell’estensore del voto nei confronti del fatto che le divinità effettivamente esaudiscano il suo desiderio. Questo appare, ad esempio, nel testo oracolare *KUB 5 6 I 31-33*. Il re autore di questo documento, che può essere identificato in Mursili II, era stato informato del responso di una consultazione oracolare condotta per conoscere il dono da assegnare alle divinità in cambio della guarigione da una malattia. Era stato stabilito di donare un bue e quarantasei pecore; il testo, però, specifica che questi animali verranno consegnati solo quando il re sarà guarito¹³.

Alcuni testi documentano che in certi casi il voto non veniva adempiuto; questo poteva accadere per motivi oggettivi che rendevano impossibile mantenere la promessa fatta. Ovviamente, non siamo in grado di stabilire se si tratti di impedimenti reali, oppure solo dichiarati. Un passo del già citato testo *KUB 15 1 II 11-17*¹⁴ menziona un voto fatto dalla regina; questa aveva promesso di donare alla divinità Šarrumanni della città di Urikina una “anima” d’oro di peso non specificato e una “anima” d’argento di 10 sicli. È possibile che si intenda qui una riproduzione tridimensionale di un segno luvio-geroglifico¹⁵; poteva, forse, trattarsi del segno a forma di croce ansata che vien letto come “VITA” (nr. *369). La regina afferma di essere stata impossibilitata ad adempiere al suo voto, ma chiede al dio Šarruma di pazientare, salvaguardando, comunque, la salute del re.

¹² Per le unità di peso ittite vd. VAN DEN HOUT 1987-1990, 525-527.

¹³ BECKMAN - BRYCE - CLINE 2011, 186-187.

¹⁴ Vd. DE ROOS 2007, 99-100.

¹⁵ Vd. DE ROOS 2007, 99 n. 130.

Del resto, la regina dice di essere impegnata nel frattempo nel fare offerte alle divinità, quindi mostrando di avere una valida giustificazione per non aver ottemperato alla promessa fatta.

In altri casi, il mancato adempimento al voto fatto sembra essere intenzionale e, addirittura, legato a fenomeni di corruzione e appropriazione di beni destinati ai templi. Un lungo testo oracolare, *KUB 22 70*¹⁶, fa riferimento proprio ad un caso di questo tipo in cui è coinvolta la stessa regina. La datazione del testo è ancora controversa; infatti è stata avanzata l'ipotesi o che la regina in questione sia la principessa babilonese andata in sposa a Suppiluliuma I¹⁷, oppure che si tratti di Pudu-Heba che era ancora regina durante il regno di suo figlio Tuthaliya IV¹⁸.

Questo testo raccoglie una serie di consultazioni oracolari volte a conoscere la causa di una malattia che aveva colpito il sovrano. Una parte della tavolette riguarda eventi e situazione che avevano causato l'ira della divinità di Arusna; uno di questi eventi coinvolgeva la regina (II 12-27). La divinità di Arusna era apparsa in sogno alla regina chiedendo in dono un diadema d'oro; la regina fece confezionare il diadema d'oro, ma, invece di darlo per il simulacro della divinità, lo fece riporre nel deposito del tesoro (É LÚŠÁ.TAM). Non sappiamo se la regina volesse tenere per sé quel diadema d'oro, originariamente destinato alla divinità, oppure se intendesse rimandare il momento in cui lo avrebbe donato. Tuttavia, allo scopo di non scontentare la divinità di Arusna, la regina fece preparare due diademi di argento. La divinità non accettò il dono sostitutivo e manifestò la sua ira. La regina, che al momento dell'accaduto non si trovava nella capitale, scrisse al re dicendogli che la corona d'oro non era stata trafugata, ma era conservata nel deposito del tesoro insieme a pietre preziose, forse da apporre sul diadema e gli chiese di dare tutto alla divinità. Gli inviati del re arrivarono nel deposito regio, trovarono la corona d'oro e la portarono nel mausoleo della divinità tutelare; essi trovarono anche alcuni oggetti preziosi, ma non tutti quelli che la regina aveva indicato e mancava anche uno dei due diademi destinati alla divinità di Arusna. Questo passo, oltre a mostrare che non sempre i voti venivano adempiuti nella maniera corretta, forse perché il dono promesso era risultato troppo costoso, indica anche che si potevano verificare furti all'interno dei depositi che conservavano i beni preziosi.

Un aspetto interessante da svariati punti di vista e relativo alle donazioni fatte alle divinità concerne le accuse di eccessiva generosità che sono state rivolte ad alcuni membri della famiglia reale. Prenderemo in esame due casi in particolare,

¹⁶ Vd. ÜNAL 1970, 1978.

¹⁷ Così IMPARATI 1977, 26 n. 30; vd. anche MOUTON 2007, 173.

¹⁸ Vd. ÜNAL 1970; FREU 2009, 102-103; HAGENBUCHNER 2010, 158.

uno che vede coinvolta la principessa babilonese consorte del re Suppiluliuma I e l’altro che riguarda il re Mursili III.

Come è noto, Suppiluliuma I aveva sposato una figlia del re di Babilonia; sembra verosimile ritenere che questo matrimonio inter-dinastico fosse avvenuto quando Henti, la prima consorte del sovrano, era ancora la regina. Le fonti ittite non fanno il nome della principessa babilonese, ma la appellano sempre con il titolo *Tawananna* (= regina), anche se, in realtà, ella assunse il rango e il ruolo di regina solo dopo la morte di Henti¹⁹. Come era costume alla corte ittita, la *Tawananna* di origine babilonese rimase in carica anche per una parte del regno del figliastro Mursili II.

Quest’ultimo mal tollerava le ingerenze della matrigna straniera nella vita politica e religiosa del regno; due testi, forse parte di un unico documento, *KUB* 14 4 e *KBo* 4 8²⁰, raccolgono le accuse che Mursili II aveva rivolto alla *Tawananna* allo scopo di giustificare la grave decisione di destituirlo dalla carica di sacerdotessa, allontanarla dalla corte e inviarla in esilio.

Mursili II accusa la regina di molti misfatti: il più grave è quello di aver causato la morte della stessa moglie di Mursili II. La *Tawananna* avrebbe ucciso la consorte del re tramite pratiche di magia nera, per la quale il sistema giuridico ittita prevedeva addirittura la pena capitale. Inoltre, quando nel decimo anno di regno di Mursili II si verificò un’eclisse di sole (non sappiamo se parziale o totale) la *Tawananna* ne diffuse un’interpretazione secondo la quale il re sarebbe morto e ci sarebbero stati problemi per la sua discendenza. La *Tawananna*, che presumibilmente aveva avuto figli da Suppiluliuma I, intendeva forse propagandare all’interno della corte l’idea che Mursili II e i suoi figli non avrebbero potuto mantenere a lungo il potere, nella speranza di proporre un suo proprio figlio per la successione al trono. Questa interpretazione del messaggio divino trasmesso attraverso un fenomeno astrale, in quanto veniva fatta dalla stessa regina, poteva avere presa su una parte della corte e recare un danno politico assai grave a Mursili II. Inoltre l’interpretazione data dalla *Tawananna* non era del tutto infondata; le raccolte di testi divinatori ittiti conservano *omina* mesopotamici che sono relativi a fenomeni celesti, visti come presagi di sciagure per il re e il paese²¹.

Inoltre, Mursili II accusa la *Tawananna* (*KUB* 14 4 II 1’-III 3) di aver trasferito tutto il patrimonio di Suppiluliuma I, cioè il tesoro della corona, nel santuario della sua personale divinità protettrice e nel mausoleo funebre. Ella avrebbe anche mandato beni a Babilonia e ne avrebbe dati altri alla gente di Hatti,

¹⁹ BREYER 2013; DE MARTINO 2013.

²⁰ MILLER 2014.

²¹ Vd. HAAS 2008, 137-139, 149-151.

forse in forma di donazioni fatte a membri della corte. In conclusione, secondo le accuse di Mursili II, la *Tawananna* avrebbe dilapidato il patrimonio dello stato.

La presentazione dei misfatti della regina procede con un'esposizione che vuole enfatizzare la disperazione del sovrano, personalmente colpito dalla morte della propria amata consorte e attonito di fronte alle continue azioni malvage della sua matrigna. Il re arriva persino a lamentare il fatto che le divinità non hanno impedito alla *Tawananna* di compiere le sue azioni malefiche; egli infatti esclama: "(II 8') E voi dèi non vedete?".

Mursili II sembra insinuare che la *Tawananna* avesse anche corrotto alcuni funzionari per comprarne il silenzio: (II 10') "e quella (= Tawananna) ha chiuso le bocche ... e ha dilapidato il patrimonio di mio padre". Questa accusa potrebbe avere un fondamento di verità nella misura in cui tutte le operazioni di prelievo di beni conservati in depositi palatini o templari erano, in genere, registrate e, dunque, la regina potrebbe aver cercato di eludere tali controlli sul suo operato.

Più avanti nel testo la *Tawananna* è accusata di essersi appropriata dell'argento dei santuari della città siriana di Aštata, dove Mursili II aveva fatto costruire una fortezza. La regina giura di fronte alla dea Išhara di Aštata di non aver preso quell'argento (IV 10-23). Questo passo potrebbe alludere all'ordine dato dalla *Tawananna* di trasferire il culto di Išhara, divinità della Siria nord-occidentale, e il tesoro di questa divinità nella capitale ittita²².

Il re di Karkemiš, fratello di Mursili II, era stato coinvolto in questa operazione; Mursili II aveva cercato di mettere in guardia suo fratello, ma la *Tawananna* era riuscita ad avere il consenso del re di Karkemiš, approfittando del fatto che quest'ultimo era gravemente malato "(IV 14-15) lo (= il consenso) ha avuto dalla bocca di un malato".

Risulta difficile valutare se effettivamente la *Tawananna* si fosse resa colpevole di tutti i misfatti che le erano imputati. Possiamo infatti ipotizzare che il sovrano ittita avesse voluto liberarsi della *Tawananna*, presenza scomoda, invadente e forse minacciosa per sé e per la sua discendenza. Alcune delle accuse potrebbero essere semplicemente strumentali allo scopo di annientare il suo potente avversario politico. Come si è detto, *Tawananna* era stata imputata di aver ucciso la moglie di Mursili II con operazioni di magia nera; anche se la magia nera era temuta e partiche di magia nera sono state attribuite anche ad altri personaggi della corte ittita²³, si tratta di un'accusa difficilmente contestabile, perché vaga e indimostrabile, ma basata soltanto sull'affermazione indiscutibile del sovrano. Era questa l'accusa perfetta per colpire un avversario²⁴.

²² Così ARCHI 2014, 149-151.

²³ Vd. SCHWEMER 2007, 259-263.

²⁴ Vd. MILLER 2010.

Per quanto riguarda le donazioni fatte dalla *Tawananna*, è verosimile che ella avesse voluto assicurarsi il sostegno divino e il supporto di alcuni membri della corte beneficiando templi e personaggi di rango. Trasferire ingenti ricchezze nel santuario della propria divinità protettrice aveva proprio lo scopo di attrarre su di sé la protezione divina.

Un ulteriore elemento da tenere presente è costituito dalle cretule riportate alla luce nell’archivio/deposito del cosiddetto “Westbau” a Nişantepe, nella capitale ittita. Qui sono state rinvenute alcune tavolette di argilla contenenti atti di donazione di beni da parte del re²⁵ e moltissime cretule sigillate: 1364 con sigilli di funzionari e dignitari²⁶, 2060 con sigilli di re e regine²⁷. I sovrani documentati dalle sigillature coprono un ampio arco cronologico; si rileva, tuttavia, che sono più numerose quelle relative ai re del XIII secolo a.C., verosimilmente perché le cretule più antiche venivano via via eliminate dell’archivio/deposito. La gran parte di queste sono di forma conica e presentano un foro attraverso il quale passava una corda o un laccio di cuoio che permetteva di legare la cretula all’oggetto sigillato. Altre cretule, invece, erano apposte direttamente sull’oggetto sigillato che sembra essere stato di cuoio²⁸. Le cretule, verosimilmente, sigillavano tavolette scritte di legno cerate e contenitori di beni²⁹.

Le cretule di per sé non danno indicazioni né del contenuto dei testi che sigillavano, né dei beni conservati nei contenitori sigillati, né dell’uso che di questi era stato fatto. Esse, tuttavia, sono un indizio di operazioni di acquisizione e distribuzione di beni preziosi, tali da necessitare un controllo contabile. Sono state rinvenute 117 cretule che portano impresso il sigillo di *Tawananna*; tra queste cretule, 70 sono state impresse con sigilli di Suppiluliuma I e *Tawananna*, 13, invece, con sigilli di Arnuwanda I e *Tawananna*, 34, infine, con sigilli di Mursili II e *Tawananna*³⁰. L’alto numero di cretule riferite ad operazioni amministrative nelle quali la regina *Tawananna* era coinvolta e il fatto che esse fossero state conservate per oltre un secolo potrebbe supportare l’ipotesi che ella avesse effettivamente condotto molte operazioni di movimentazioni di beni e che almeno alcune delle accuse rivolte a regina da Mursili II fossero fondate.

Un altro personaggio cui viene imputato di aver dilapidato il tesoro dello stato è il re Mursili III; questi era salito al trono quale figlio e successore di Muwatalli

²⁵ Vd. RÜSTER - WILHELM 2012.

²⁶ Vd. HERBORDT 2005.

²⁷ Vd. HERBORDT - BAWANYPECK - HAWKINS 2011.

²⁸ Vd. HERBORDT 2005, 32-39.

²⁹ Per una discussione critica sulla funzione delle cretule sigillate vd. MORA 2007.

³⁰ Vd. BAWANYPECK 2007.

II. Come è noto, il regno di Mursili III era finito drammaticamente a seguito del colpo di stato organizzato dallo zio Hattusili che lo spodestò e prese il potere. Mursili III fu prima esiliato e poi riuscì a fuggire, trovando supporto e accoglienza anche alla corte del faraone Ramses II.

Ci è pervenuto il *draft* di una lunga lettera (*KUB 21 38*)³¹ che Pudu-Heba, consorte di Hattusili III, aveva scritto a Ramses II; la regina ittita in questa lettera affronta i problemi legati alla conclusione di un matrimonio tra la propria figlia e il faraone. Pudu-Heba, pur ribadendo la propria volontà di concedere la principessa ittita in sposa a Ramses II, accampa una serie di scuse per ritardarne la partenza, anche allo scopo di ottenere, per la propria figlia, un rango adeguato e certamente superiore a quello di semplice concubina del faraone.

La regina ittita scrive in un passo di questa lettera: (I 9'-11') "Non conosco io (la situazione del)la Casa di Hatti, come tu, mio fratello (= il faraone), la conosci? La Casa è stata trasferita e tutto ciò che è rimasto Urhi-Tešob lo ha dato alla Grande Divinità. Dal momento che Urhi-Teshub (= Mursili III) è là (da te), chiedigli se è così oppure no".

Pudu-Heba intende mandare due messaggi al faraone; prima di tutto ella vuole che Ramses II sappia come Mursili III ha dilapidato il tesoro della casa reale ittita; inoltre ella vuole anche far comprendere al faraone che l'ospitalità offerta al re ittita detronizzato da Hattusili III non è gradita alla corte di Hatti.

Anche altri documenti del tempo di Hattusili III enfatizzano la generosità verso gli dèi di suo fratello, il re Muwatalli II. Hattusili III in una preghiera innalzata alla Dea Sole di Arinna³² afferma di non avere alcuna responsabilità nelle azioni commesse dai suoi predecessori che hanno offeso gli dèi: egli cita il già menzionato caso dell'esilio della *Tawananna* decretato dal padre Mursili II, il trasferimento dei luoghi sacri e dei culti operato da Muwatalli II quando la capitale fu trasferita a Tarhuntassa, operazione da cui egli si dissocia completamente. Inoltre Hattusili III afferma di non aver avuto alcuna parte nelle ingenti donazioni che Muwatalli II aveva fatto per le divinità (§§ 2-3').

Questa preghiera documenta che Muwatalli II oltre a trasferire le divinità, i santuari e i culti, destinò risorse a divinità diverse da quelle che erano state beneficiate in epoca precedente; appare verosimile ritenere che molti beni fossero destinati al culto del Dio della Tempesta *piḫaššašši* che egli aveva preso come sua divinità protettrice. Possiamo immaginare che la prodigalità di Muwatalli II verso questa divinità si continuata con Mursili III, se accogliamo l'ipotesi che la "Grande Divinità" menzionata nel passo prima citato della lettera di Pudu-Heba si riferisca a questo stesso dio³³.

³¹ Vd. HOFFNER 2009, 281-290.

³² Vd. SINGER 2002, 97-101.

³³ Così SINGER 1998, 537-538; diversamente vd. HOUWINK TEN CATE 1994, 255-259.

Una conferma delle molte donazioni fatte da Mursili III a dèi e uomini potrebbe venire dal già menzionato archivio/deposito di cretule di Nişantepe. Le cretule con impresso il sigillo di Mursili III sono 346, un numero molto alto, sia in assoluto, sia se paragonato alla presumibile brevità del suo regno. Il nome di Hattusili III, sovrano che ha regnato per un periodo di tempo molto più lungo, è documentato su 408 cretule³⁴; questo dà la misura dell’ingente quantitativo di operazioni contabili avvenute al tempo di Mursili III e connesse all’archivio/deposito di Nişantepe.

La regina Pudu-Heba, che nella lettera destinata al faraone stigmatizzava l’eccessiva generosità di Mursili III, era in realtà, ella stessa, autore di generosissime donazioni a divinità e istituzioni culturali. Questo appare chiaramente nel già citato voto che Pudu-Heba fa alla dea Lelwani³⁵, divinità dell’oltre tomba preposta anche ad assicurare il corretto succedersi degli anni³⁶. Pudu-Heba chiede a Lelwani di tenere in vita il marito, il re Hattusili III, per ancora molti anni e in cambio promette donativi alla divinità che verranno ripetuti per cinque anni. Nel primo anno verranno consegnati “anni di oro e argento”, verosimilmente una riproduzione tridimensionale del segno luvio-geroglifico per anno³⁷, “mesi di argento e oro”, “giorni di argento e oro”, una coppa di argento e una d’oro da dare annualmente, una “testa” del re d’oro (dono votivo chiaramente a protezione della persona del re), o 100 o 50 pecore e personale da assegnare o confermare al servizio del tempio della divinità Lelwani. Si passa all’elenco dei beni da donare nell’anno successivo: due coppe per bere piccole d’argento, due coppe per bere piccole d’oro, quattro “teste” d’oro, 4 anni d’oro, 24 “mesi d’oro”, 24 “mesi d’argento”, dieci “giorni e notti d’oro”, 11 “giorni e notti d’argento”, attrezzi agricoli, animali per le attività agricole, 287 pecore femmine da lana, 100 montoni, 11 caproni, alcuni dei quali per i sacrifici culturali, altri per il Tempio, e infine personale di servizio per il Tempio. Altrettanto ingenti sono i donativi promessi per gli anni successivi.

L’atto di donazione conservato da questo testo non è un documento isolato; infatti anche altri testi mostrano la grande generosità di Pudu-Heba verso le divinità. Possiamo citare la preghiera innalzata da questa regina alla dea Sole di Arinna e ad altre divinità per chiedere loro di garantire la salute di Hattusili III³⁸. Pudu-Heba, dopo aver invocato la protezione della dea Sole di Arinna, si rivolge a Lelwani e le promette in voto, se la divinità assicurerà ancora lunga vita a

³⁴ Vd. HERBORDT - BAWANYPECK - HAWKINS 2011, 22.

³⁵ Vd. OTTEN - SOUČEK 1965.

³⁶ Vd. TORRI 1999, 21-29.

³⁷ Così TORRI 1999,

³⁸ Vd. SINGER 2002, 101-105.

Hattusili, una statua di questi, realizzata a grandezza naturale in argento, con la testa, le mani e i piedi in oro; inoltre la regina invoca la protezione delle seguenti divinità: Zintuhi, cui promette un ornamento, Mezzulla, cui assicura la donazione di villaggi con il personale, il dio della Tempesta di Zippalanda, cui dona, se questi proteggerà il re dal male, uno scudo d'oro del peso di due mine, cioè di circa kg. 1. Come abbiamo già rilevato, il dono di uno scudo ha una valenza simbolica, perché lo scudo dovrà proteggere il re dal male.

In conclusione, la prassi di donare alla divinità beni preziosi in cambio del loro appoggio o della loro protezione sembra essere stata diffusa alla corte ittita. È evidente che le donazioni erano più frequenti e ingenti quando la necessità dell'aiuto divino era maggiore, come nel caso di Hattusili III e Pudu-Heba, perché il sovrano era anziano e malato, oppure, al tempo di *Tawananna* e Mursili III, perché la situazione politica in cui questi due personaggi si erano trovati a vivere era difficile e c'erano avversari da contrastare.

Le accuse di aver dilapidato eccessive ricchezze in donazioni alle divinità rivolte, rispettivamente, da Mursili II alla regina *Tawananna* e da Pudu-Heba a Mursili III, appaiono, a mio parere, solo volte a diffamare oppositori politici. Infatti, come abbiamo visto, la stessa Pudu-Heba aveva elargito ripetute e cospicue donazioni alla divinità.

Come si è detto, la documentazione pervenutaci relativamente ai voti per le divinità è in gran parte databile al XIII secolo a.C. Questo potrebbe essere dovuto alla causalità dei ritrovamenti e alla mancata conservazione dei testi più antichi, ma può anche rispondere ad un effettivo incremento delle donazioni regie nell'ultimo secolo di vita dello stato ittita, quando le certezze politiche, economiche e sociali iniziavano ormai a incrinarsi e già si presagiva la crisi del regno.

BIBLIOGRAFIA

- ARCHI 2014: A. ARCHI, *Aštata: A Case of Hittite Imperial Religious Policy*, «JANER», XIV, 141-163.
- BAWANYPECK 2007: D. BAWANYPECK, *Die Königinnen auf den Siegeln*, «SMEA», XLIX, 49-58.
- BECKMAN - BRYCE - CLINE 2011: G. BECKMAN - T.R. BRYCE - E.H. CLINE, *The Ahhiyawa Texts*, Atlanta.
- BREYER 2013: F. BREYER, *Tawannanna, die babylonische 'Queen' des hethitischen Grosskönig Suppiluliuma*, in: *New Results and New Questions on the Reign of Suppiluliuma I* (EOTHEN 19), ed. by S. de Martino - J. Miller, Firenze, 33-41.
- CHD: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, ed. by H.G. Güterbock - H.A. Hoffner Jr. - Th. van den Hout, Chicago 1983 ss.

- DE MARTINO 2013: S. DE MARTINO, *The Wives of Suppiluliuma I*, in: *New Results and New Questions on the Reign of Suppiluliuma I* (EOTHEN 19), ed. by S. de Martino - J. Miller, Firenze, 65-80.
- DE ROOS 2007: J. DE ROOS, *Hittite Votive Texts*, Leiden.
- FREU 2009: J. FREU, *Le Déclin et la chute du nouvel empire Hittite*, Paris.
- HAAS 2008: V. HAAS, *Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien*, Berlin.
- HAGENBUCHNER 2010: A. HAGENBUCHNER, *Fluch (ḫurtai-) und verfluchen (ḫu(wa)rt-) in der hethitischen Gesellschaft*, in *Festschrift Gernot Wilhelm*, hrsg. von J.C. FINCKE, Dresden, 155-174.
- HERBORDT 2005: S. HERBORDT, *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa* (Boğazköy-Ḫattuša XIX), Mainz.
- HERBORDT - BAWANYPECK - HAWKINS 2011: S. HERBORDT - D. BAWANYPECK - J.D. HAWKINS, *Die Siegel der Grosskönige und Grossköniginnen auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa* (Boğazköy-Ḫattuša XXIII), Darmstadt/Mainz.
- HOFFNER 2009: H.A. HOFFNER JR., *Letters from the Hittite Kingdom*, Atlanta.
- VAN DEN HOUT 1987-1990: TH. VAN DEN HOUT, *Masse un Gewichte. Bei den Hethitern*, in *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, hrsg. von D.O. EDZARD, 7-8, 517-527.
- HOUWINK TEN CATE 1994: PH. H.J. HOUWINK TEN CATE, *Urhi-Tessub revisited*, «Bibliotheca Orientalis», LI, 233-259.
- IMPARATI 1977: F. IMPARATI, *Le istituzioni culturali del^{NA4}ḫēkur e il potere centrale ittita*, «SMEA», XVIII, 19-64.
- KBo*: *Keilschrifttexte aus Boghazköi*. Leipzig-Berlin, 1916 ss.
- KUB*: *Keilschrift Urkunden aus Boghazköi*, Berlin, 1921 ss.
- MILLER 2010: J.L. MILLER, *Practice and Perception of Black Magic among the Hittites*, «AoF», XXXVII, 167-185.
- MILLER 2014: J.L. MILLER, *Mursili II's Prayer Concerning the Misdeeds and the Ousting of Tawannanna*, in *Proceedings of the Eight International Congress of Hittitology*, ed. by P. Taracha, Warsaw, 516-557.
- MORA 2007: C. MORA, *I testi ittiti di inventario e gli 'archivi' di cretule. Alcune osservazioni e riflessioni*, in: *Tabularia Hethaeorum*, ed. by D. Groddek - M. Zorman, Harrassowitz, 535-550.
- MOUTON 2007: A. MOUTON, *Rêves hittites* (CHANE 28), Leiden-Boston.
- OTTEN - SOUČEK 1965: H. OTTEN - V. SOUČEK, *Das Gelübde der Königin Puduḫepa an die Göttin Lelwani* (StBoT 1), Wiesbaden.
- RÜSTER - WILHELM 2012: CHR. RÜSTER - G. WILHELM, *Landschenkungsurkunden hethitischer Könige* (StBoT Bh. 4), Harrassowitz.
- SCHWEMER 2007: D. SCHWEMER, *Abwehrzauber und Behexung*, Wiesbaden.
- SINGER 1998: I. SINGER, *From Ḫattuša to Tarḫuntašša: Some Thoughts on Muwatallii's Reign*, in *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology*, ed. by S. Alp - A. Süel, Ankara, 536-541.

SINGER 2002: I. SINGER, *Hittite Prayers*, Atlanta.

TORRI 1999: G. TORRI, *Lelwani. Il culto di una dea ittita*, Roma.

ÜNAL 1978: A. ÜNAL, *Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof* (THeth 6), Heidelberg.

CAROLINA FERRANDI

Corruzione e malversazione nell'impero ittita: tra *exempla*, normativa e casi concreti

Quello della corruzione è un fenomeno ben attestato e già rilevante nelle culture preclassiche. Questo studio si prefigge, attraverso l'analisi di alcune fonti significative, di rilevare la portata, la percezione e le caratteristiche del problema della corruzione nel corso dell'Impero ittita, dalla sua fase più antica e iniziale, passando al suo consolidamento, fino alla fase più recente e compiuta¹.

Nel caso dell'impero ittita la dimensione politica si sostanzia in una monarchia assoluta che si appoggia a funzionari nell'organizzazione del potere. Nell'antico regno, in una fase ancora embrionale del potere, la gestione è affidata a coloro che sono più vicini al re, spesso suoi parenti, in un'organizzazione quasi familiare dell'amministrazione². Di pari passo con l'evoluzione della macchina statale e con l'acquisizione di nuovi territori, il numero dei funzionari cresce in una struttura sempre più complessa e verticistica che si organizza su diversi livelli. I funzionari più semplici sono qualificati con il semplice titolo della loro mansione; vi è poi un livello intermedio in cui il titolo è preceduto dal sumerogramma UGULA "capo, sovrintendente"; i più alti funzionari sono

¹ La cronologia interna all'impero ittita non è sempre chiara e difficile risulta stabilire la reale successione dei sovrani che spesso hanno gli stessi nomi e confondono la sequenza. Tradizionalmente si fa riferimento a un'epoca antico-ittita che segna la prima affermazione e l'espansione territoriale del regno con Hattušili Mursili I, fino a Telipinu (XVII-XVI sec.); a una fase medio ittita, piuttosto confusa e oggi storiograficamente da rivedere con una fase di contrazione iniziale e poi una di ripresa e consolidamento che oggi si definisce "Proto-Imperiale" (con la successione probabile dei sovrani Tudhaliya I/II-Arnuwanda I-Tudhaliya II-III, tra fine del XV e metà del XIV sec.). Infine la fase imperiale vera e propria, dal XIV sec. alla fine del XIII (da Šuppiluliuma I a Tudkhaliya IV). Per uno sguardo sulle problematiche di questa datazione, cfr KLINGER 1995 e, in particolare per l'età proto-imperiale DE MARTINO 2010.

² Famoso a questo proposito è un passo dell'editto di Telipinu, par. 6, dove, in riferimento al precedente regno di Hattušili I, si dice: "Quando (Hattušili) tornava dalle spedizioni, ciascun suo figlio andava in ciascuna delle regioni (conquistate), ed anche per sua mano le grandi città erano nutrite di latte materno". Cfr. HOFFMANN 1984, 17. La designazione di DUMU LUGAL, "figlio del re" continua ad essere presente nella gestione politica e amministrativa di tutto il periodo imperiale.

designati dal sumerogramma GAL (“grande”, per es. GAL MEŠEDI “capo della guardia reale”). L’attività di tali funzionari, a partire dall’età proto-imperiale, sarà regolamentata da testi di istruzione e sancita da giuramenti al sovrano; spesso il legame con il re era favorito anche da donazioni e concessioni di terre. È proprio nelle pieghe di questo sistema che, come vedremo, la corruzione si realizza e sempre all’interno di questo sistema si mettono in campo strategie per prevenirla o estirparla, una volta accertata.

Va detto, in sede preliminare, che sembra mancare nel contesto ittita una chiara distinzione tra il reato di corruzione in senso stretto, quando cioè un funzionario accetta da terzi doni di varia natura in cambio di prestazioni o privilegi a favore del donatore e il reato di appropriazione indebita, o peculato, in cui il funzionario, sfruttando la sua posizione, si appropria personalmente di denaro o beni, distinzione che troviamo invece già ben formulata, per esempio, nel diritto latino. Di conseguenza, questo lavoro terrà conto di entrambe le situazioni giuridiche.

Le fonti saranno presentate secondo un criterio cronologico e per generi: tipologie testuali diverse attestano infatti il fenomeno della corruzione in epoca diverse e permettono un excursus il più possibile completo. I documenti saranno presentati in traduzione; il testo ittita verrà riportato solo laddove utile a rintracciare una terminologia specifica legata al tema in esame.

1. Epoca antico-ittita

In questa fase embrionale dello stato, in cui le strutture sono ancora in formazione, il tema della corruzione si attesta in composizioni quali aneddoti, exempla e parabole. Non c’è ancora una volontà normativa sistematica, ma prevalgono narrazioni più immediate e icastiche, volte spesso a sottolineare casi di malversazione punita, sempre con uno scopo deterrente.

Il punto di partenza ideale di questa analisi è la cosiddetta “Cronaca di palazzo” (CTH 8-9)³. Questa composizione, impropriamente definita “cronaca”, è in realtà una raccolta di aneddoti in cui agiscono personaggi della corte e funzionari del re. Essi perdono la fiducia del loro sovrano per i più svariati motivi, tra cui anche la corruzione e l’appropriazione indebita e per questo sono puniti dal “padre del re”. Non importa se i fatti narrati siano veri o fittizi, lo scopo appare chiaramente ammonitorio e parenetico. La fonte del diritto, rappresentata dalla “parola del padre”, sembra essere la tradizione, in mancanza di un sistema di leggi non ancora codificato. Di nostro interesse sono i par. 2 e 3-4.

³ Vd. DARDANO 1997.

§2 (KBo 3.34 I 5-10; KUB 36.104 I 3'-8'; KBo 13.44(+) KBo 12.10 I 3'-8; KUB 48.77 Ro^o 3'-6')⁴ “Pappa era *urianni-*. A [Taru]kka/distribui, appropriandosi di una parte per sé, il “pane delle truppe”, la birra *marnuan-* e il pane *šarr[uwa-]*. /Però l'*urianni-*Pappa (fu scoperto) e lo r[ipulirono]⁵: [in una coppa di bir]ra *marnuan-* versarono del /sale e [dovette ber]lo, poi però ruppero[la coppa] sulla sua testa. /In seguito a Ḫa[ttuša] sottrasse [la bevanda *walhi-* alle truppe], / allora presero il vaso *šaqqa* e [lo ruppero sulla sua testa]”.

In questo caso il funzionario Pappa che era un *urianni-*, cioè un ufficiale di alto rango, preposto anche all'approvvigionamento alimentare e alla distribuzione delle razioni, si macchia per ben due volte della colpa di appropriazione indebita. La sua punizione è curiosa: è costretto a bere birra corretta con il sale da una coppa che viene poi rotta sul suo capo.

§3-4 (KBo 3.34 I 11-23; KUB 36.104 I 9'-19'(++); KBo 13.44(+) KBo 12.10 I 11-22(++); KUB 48.77)⁶ “(Nunnu, il rappresentante regio di Ḫurma, si trovava nella regione di Ḫarzawa, e non consegnava l'argento e [l'o]ro: ciò che raccoglieva, invece (lo) portava a [ca]sa sua; / il rappresentante di Ḫuntara lo denunciò. Allora il padre del re inviò (i suoi uomini), lo rimossero, ma al suo posto mandò Šarmaššu, quello tuttavia indugiava. /Allora il padre del re inviò “l'uomo della lancia d'oro”. / Conduussero Šarmaššu e Nunnu al monte Taḫaya e li aggiogarono come buoi, inoltre presero un parente di Nunnu e venne massacrato sotto gli occhi di Nunnu e Šarmaššu.” / L'indomani il padre del re gridò: “Chi ha condotto via costoro”? / Perché le loro vesti e le loro cinture (?) non sono insan[gui]nate)?”. / Le guardie (risposero): “I loro mantelli sono chiusi!”; p[oi] aprirono gli abiti (di Nunnu e di Šarmaššu,) / e solo allora il re vide il sangue. Allora Šarmaššu (disse): “Maestà, / non sono ancora andato, non ho ancora visto”. Così (disse) il re: “Va'! Ma possa tu avere questo impresso nel cuore!”

Anche in questo caso, il funzionario Nunnu si appropriava indebitamente dell'oro e dell'argento che erano destinati al sovrano. Si sospetta una sua connivenza con Šarmaššu che, incaricato di sostituirlo, indugia nel prendere l'incarico. Entrambi sono dunque puniti sul monte Taḫaya, dove vengono aggiogati come buoi; a ulteriore scopo deterrente, viene ucciso davanti a loro un parente di Nunnu, il cui sangue macchia le vesti dei due colpevoli. Alla fine, di fronte al tentativo di giustificazione di Nunnu, “il padre del re”, con una chiusa paternalistica, lo esorta a conservare nel cuore l'esempio ricevuto.

⁴ Per la traduzione e il commento, cfr. DARDANO 1997, 30-31 e 76-79.

⁵ DARDANO 1997, 30 traduce letteralmente lo [sciacquarono] verso l'alto. Si sceglie qui una resa meno letterale, ma forse più chiara. L'idea è quella che Pappa venga qui mandato dalla sua colpa, tramite una bevanda disgustosa che lo pulisca completamente.

⁶ Per la traduzione e il commento, cfr. DARDANO 1997, 32-35 e 79-88.

Un altro testo di riferimento per questo filone sapienziale è il cosiddetto “Canto della liberazione”, composizione mitologica che racconta la distruzione di Ebla ad opera di Teššub, dopo che la città si era rifiutata di liberare gli schiavi, come invece richiesto dal dio. Il testo, originariamente risalente al periodo della caduta di Ebla, ci è noto per una versione bilingue hurrico-ittita composta tra la fine del XV sec. e l’inizio del XIV sec. Sulla seconda tavola della composizione, tematicamente separate dal tema mitologico vero e proprio, sono riportate sette narrazioni (KBo 32.12 e KBo 32.14) inquadrabili nel genere favolistico e sapienziale. I protagonisti sono animali o oggetti parlanti che si macchiano di colpe quali l’eccessiva avidità e l’ingratitude verso i loro benefattori e che sono perciò puniti. Ogni testo si conclude con una breve morale o spiegazione del testo. Visto il carattere di queste parabole, sempre ascrivibili al genere dell’*exemplum*, e dato che si rimanda sicuramente a un testo di più antica stesura, si sceglie di riportare questa fonte nella sezione antico-ittita, anche se la versione bilingue che le riporta è di epoca successiva. Va sottolineato, inoltre, che la parte in hurrico non rimanda alla realtà ittita, ma a quella siriana dove presumibilmente fu composto il testo originario. Deve essere stato il forte interesse dei committenti ittiti per il contenuto etico e sapienziale del testo a favorire il suo passaggio in ambito anatolico (tutte le tavolette provengono dalla capitale ittita Hattuša/Boğazköy) e la sua traduzione dal hurrico. Tra tutti gli apologhi, due sono quelli più pertinenti al nostro tema:

Apologo 2 (KBo 32.14 II 26-30): Un cervo pascolava i pascoli che (erano) da questa parte del fiume, ma gettò gli occhi anche su quei pascoli che (erano) da quell’altra parte (del fiume). Sui pascoli dell’(altra) sponda non giunse, ma neppure trovò (più) questi.

Ma non è un cervo, è una creatura umana. Quell’uomo che il suo signore rese comandante dei confini in quel distretto; ma lui costantemente guarda altrove. Gli dei scelsero una saggia linea d’azione con lui. Infatti non si è curato del primo distretto, ma non ha ottenuto neppure il secondo.

Apologo 4 (KBo 32.14 III 9-12)⁷: Lasciate quel racconto, ve ne esporrò un altro. Ascoltate (le mie) istruzioni; vi racconterò un esempio istruttivo. Un cane, davanti a un forno, corse via portando una focaccia *kugulla*: fuori dal forno la tirò e la intinse nell’olio. Nell’olio la intinse e, sedendosi, cominciò a mangiarla.

Questo non è un cane, ma una creatura umana: colui che il suo signore mette a capo di un’unità amministrativa. Raccolse un tributo accresciuto alle spalle della città. Divenne molto insoddisfatto; non bada più agli affari della città. (I cittadini) riuscirono a dare informazione di lui davanti al suo signore. Cominciò a “versare” davanti al signore i beni del tributo che stava continuamente ingerendo.

⁷ Il quarto apologo è di fatto equivalente al quinto, che ha però come protagonista un *gilušiš*, animale non meglio noto (KBo 32.14 III 28-29). Per la traduzione degli apologhi vedi FRANCIA 2012, 86 e 93.

Nel primo caso, il cervo che cerca nuovi pascoli diventa l'emblema del funzionario avido che non si accontenta del territorio che gli è stato assegnato da amministrare, ma cerca di averne un secondo, perdendo inevitabilmente entrambi; nel secondo caso, il cane che ruba la focaccia è paragonabile a un funzionario che si arricchisce a danno della sua città e trascura i suoi compiti, ma viene poi denunciato e deve restituire tutti i beni sottratti. Il genere è quello dell'exemplum e il tono è didascalico e parenetico. Anche in questo caso si tratta di un testo con funzione preventiva, che mette in guardia i membri della corte sulle conseguenze che l'eccesso di avidità e la malversazione possono comportare.

L'ultima fonte significativa per l'epoca antico-ittita è il frammento CTH 272⁸, che riporta un biasimo del sovrano verso alcuni dignitari e che mostra un carattere ibrido. Da un lato contiene un exemplum che sembra rifarsi alla tradizione precedente, ovvero la vicenda del ^{LÚ}KUŠ₇ (auriga) Taš, che si appropria in maniera iniqua di alcune provviste ed è pertanto denunciato dal re in assemblea. Si fa inoltre riferimento al valore della parola del padre del re come principio normativo, esattamente come nella Cronaca di Palazzo. Segue poi una parte molto interessante per la nostra analisi che sembra precorrere i testi di istruzione che si affermeranno in epoca proto-imperiale e che saranno presi in esame nella sezione successiva:

§ 7 (KBo 22.21 31'-33') Siete abituati a fare (il volere) dell'uomo ricco, /tu vai nella sua casa, mangi, bevi, lui ti ricompensa (*pí-ia-na-az-zi-at-ta*), /ma tu ti approfitti del povero; /tu non investighi il suo caso; e così /avete realizzato la parola di mio padre? (...)

I dignitari sono accusati di lasciarsi corrompere dagli uomini più ricchi e di mostrare parzialità nella valutazione dei processi dei più poveri. In questo caso il testo non ha valore preventivo, ma piuttosto di denuncia di una situazione che ormai è degenerata e va ripristinata così com'era in origine. Da considerare il verbo *pianazziata*, forma medio-passiva del verbo denominativo *peyanae^{zi}* "ricompensare" che Kloekhorst (2008, 663) mette in relazione al sostantivo **peyan*, "dono", ricompensa, connesso al tema verbale *pai-/pi-*, "dare" (riguardo a questo termine vd. anche CHD, P, 249-251). Il senso è dunque quello di "fare doni" con lo scopo di accattivarsi i favori dei funzionari preposti alla giustizia, per comprarne l'operato e il sostegno.⁹

⁸ MILLER 2013, 73-77; GILAN 2015, 107-110.

⁹ Non siamo poi lontani da quelli che saranno gli *ἄνδρες δωροφάγοι* dei vv. 220-221 delle "Opere e i giorni" di Esiodo, che emettono sentenze con ambigui verdetti.

2. Epoca proto-imperiale

L'epoca compresa tra i regni di Tudhaliya I/II e Tudhaliya III (fine XV sec. metà XIV sec.) costituisce una fase di espansione territoriale e di consolidamento dello stato che prelude all'epoca finale e più compiuta dell'impero. In questa fase di organizzazione, diventa importante regolare anche la struttura burocratica e l'attività ormai considerevole svolta da un numero sempre maggiore di funzionari. Si sviluppano quindi dei testi noti in ittita come *ishiu*l "legame, impegno" e *lingai* "giuramento". Si tratta di documenti che il sovrano indirizzava a determinate categorie di funzionari per fornire indicazioni sulla condotta da mantenere nell'adempimento delle loro mansioni (i cosiddetti testi d'istruzione) e richiedere giuramenti per vincolarli al potere centrale¹⁰. Alcuni di questi testi sono preziosi per il nostro studio perché nella parte più prescrittiva, contengono anche alcune norme e divieti relativi alla corruzione e all'appropriazione indebita e, talvolta, indicano le possibili pene per i trasgressori. Da un punto di vista normativo e giuridico sono proprio questi i testi di riferimento circa i reati di nostro interesse. Le più note leggi ittite, invece, circa duecento norme pervenute da tavolette che per datazione oscillano tra l'epoca antico-ittita e il XIII sec. non presentano alcuna menzione a casi di corruzione, forse per la natura più privata del diritto che canonizzano¹¹.

CTH 258.1¹² è un decreto di Tudhaliya I/II per una riforma penale e amministrativa, volta a restaurare l'ordine e la legge dopo un periodo di lontananza del re per la guerra. Si osservino i parr. 11 e 12.

§11 (KUB 13.9+KUB 40.62, III 12'-18'; KBo 27.16, III 3'-9') "E chi passa sotto silenzio queste azioni del re, sia quello stesso, sia un suo amico, /e tu nascondi (costui) e questo ti dà una ricompensa (*ma-aš-ka-an*) per questo motivo, (costui),/ sia anche un socio di un amministratore,/ non è rilasciato.(Qualora), in seguito all'accaduto, queste vicende non giungano completamente a compimento, e alla fine/ il fatto viene scoperto, si terranno sotto controllo costoro.

§12 (KUB 13.9+KUB 40.62 III 19'-20'; KBo 27.16 III 10'-12') Ma se, in seguito, qualcuno riprende il processo già concluso,/ si farà chiarezza su questa vicenda¹³.

¹⁰ Jared Miller ha raccolto nel 2013 tutti i testi che possono rientrare in questa categoria; egli nota che, anche se gli ittiti tendono a distinguere tra *ishiu*l e *lingai*, non esistono documenti che in assoluto possano ascrivere soltanto alla categoria dei testi di istruzione o piuttosto a quella dei giuramenti. Si tratta in genere di materiali che presentano una parte prescrittiva con gli obblighi richiesti ai funzionari e, insieme, una parte che contiene l'imposizione di un giuramento, determinando così di fatto un unico genere testuale.

¹¹ Per le leggi ittite, cfr. IMPARATI 1964 e HOFFNER 1997.

¹² MILLER 2013, 134-9.

¹³ Per la traduzione DARDANO 2009, 5.

In questo caso, non del tutto comprensibile, si ipotizza un reato di corruzione volto ad assicurarsi il silenzio di un eventuale funzionario in un illecito. La prescrizione è quella di non fare decadere l'accusa, ma di impegnarsi a approfondire con maggior chiarezza la vicenda. Compare qui, per la prima volta, un termine chiave della nostra ricerca: *maškan-*, che troviamo attestato solo a partire da testi medio-ittiti e che in questo e altri contesti affini ha il senso di "ricompensa", o meglio ancora "tangente". Di solito si trova in espressioni quali *maškan pai-* "dare una ricompensa", come in questo caso o *z(a) maškan dā* "prendere una ricompensa". Dardano (2009) ha effettuato un'analisi del termine e dei diversi contesti e significati¹⁴ in cui è attestato, proponendone un'etimologia interessante. Il termine deriverebbe da **mésǵ-ŋ*, derivato dalla radice indoeuropea **mesǵ-* "sommergere" e indicherebbe quindi "qualcosa di sommerso, di nascosto"¹⁵. Come affermato in Dardano (2009), 11: "La componente più significativa del vocabolo *maškan-*, è rappresentata da un sotterfugio non esplicitato, ma sottointeso (...) si tratta di un'elargizione finalizzata a ottenere in cambio un favore". L'etimo sembra confermato dal fatto che, in tutti i testi di istruzione in cui lo vedremo, *maškan-* si trova associato a un'esortazione alla chiarezza, all'esplicitazione della parola, al "portare alla luce" e a una condanna di ciò che viene fatto passare sotto silenzio e viene lasciato nello spazio oscuro del sotterfugio.

CTH 259¹⁶ è un testo che viene datato all'epoca di Tudḫaliya I¹⁷. Si tratta di una serie di istruzioni e dell'imposizione di un giuramento per signori e governatori delle zone di frontiera, essenzialmente in materia militare. Il paragrafo di nostro interesse, il 14, è invece parte di una trattazione più breve dedicata alla gestione della sfera giuridica.

¹⁴ *maškan-* non si trova infatti solo in testi d'istruzione e non ha solo un significato inerente alla sfera dell'illecito e della corruzione. Come rilevato da DARDANO 2009, 6-8, esso ha talvolta il significato generico di "dono, offerta" e si trova comunemente attestato in testi religiosi, soprattutto oracoli e preghiere, in cui, associato ai termini *šarnikzel-* e *zankilatar-* "ammenda, risarcimento" vale come "ricompensa propiziatoria", da garantire agli dei per ottenere il loro favore o il loro perdono in seguito a casi di negligenza o trascuratezza del culto (vd., a scopo esemplificativo, i casi di KBo 14.14 Vo 7-8; KUB 22.57 Ro 4-7; KUB 18.62 6'-8'). È dunque a partire da un significato generico o religioso che *maškan-* ha iniziato a assumere un connotato giuridico e a prendere il senso di "ricompensa" illecita e dunque di tangente, secondo un processo di risemantizzazione che riguarda molti termini del lessico giuridico anche in greco e in latino.

¹⁵ Per quanto riguarda l'etimologia indoeuropea del termine, vd. anche PUHVEL 2004, HED, vol. 6, 98-100, dove però non si menziona l'ipotesi di Dardano 2009.

¹⁶ MILLER 2013, 145-154.

¹⁷ Per lungo tempo si è pensato di datare il testo all'epoca di Tudḫaliya III o addirittura IV. Il ductus di uno dei testimoni sembra invece deporre proprio per una cronologia più alta.

§ 14 (KUB 13.20 I 32-37) “I casi di legge provinciale che giudichi, devi giudicarli bene! Nessuno deve farlo per la fornitura di pane e birra per la sua casa, per suo fratello, sua moglie, un suo parente, il suo clan, per il suocero o un amico. Non devi rendere un caso superiore inferiore e un caso inferiore superiore (*nu ša-ra-a-az-zi DI-šar le-e kat-te-er-ra-ah-te-e-ni kat-te-er-ra-ma ha-an-ne-eš-šar le-e ša-ra-a-az-zi-ia-ah-te-ni*); un caso che non riesci ad affrontare da solo, devi portarlo davanti al re, tuo signore, e il re stesso lo investigherà”.

Si parla anche in questo di corruzione, anche se la “tangente” non è il generico *maškan*, ma vi è un più specifico riferimento a una derrata alimentare di cui potrebbero beneficiare non solo il trasgressore, ma anche i suoi parenti e amici e persino il suo clan. Il rischio è compromettere l'imparzialità del giudizio in caso di processo e la giusta prospettiva in cui ciascuna situazione va valutata: un caso di poco conto rischia di essere aggravato e un caso importante potrebbe invece essere minimizzato, inficiando il corretto andamento della giustizia.

Un formulario molto simile ritorna in un testo di poco successivo, databile all'epoca di Arnuwanda I: CTH 261.1¹⁸. Si tratta di un lungo documento di vincolo per i governatori delle marche di frontiera. I 61 paragrafi riguardano diverse tematiche, dai turni di guardia alla sistemazione dei luoghi difensivi, fino alla manutenzione della città, dei templi delle strutture cittadine. Nuovamente è di nostro interesse la parte in relazione alla gestione della giustizia e, in particolare, il par. 39.

§39 (KUB 13.2+KUB 31.84+KUB 40.60+E 1489 III 25-28; KUB 31.86+KUB 40.58+KUB 48.104+KUB 40.78+KBo 50.272+KBo 57.10+Bo 5391+Bo 69/105(+)+KUB 13.25 IV 11-16') “Non deve farlo (i.e. amministrare la giustizia) per un signore, per un fratello, una sorella, o un suo amico; che nessuno prenda una ricompensa (*ma-aš-ga-anna-za le-e ku-iš-ki da-a-i*); non renda un caso superiore inferiore e inferiore superiore ('*DI-NA₇' ša-ra-az-zi kat-te-ra-ah-ḫi le-e kat-te-er-ra ša-ra-az-ia-ḫi*); Devi fare ciò che è giusto!”

Anche qui ritroviamo il consueto richiamo alla correttezza e all'imparzialità, a non favorire consanguinei o amici nell'espletamento dei propri compiti, a non accettare tangenti (torna il generico *maškan-*). Si intima inoltre di valutare i casi

¹⁸ MILLER 2013, 212-237. Simile a questi due testi è anche CTH 251, testo di istruzione e giuramento per principi, nobili e ufficiali militari (MILLER 2013, 168-181) §5 (KBo 16.24(+)+KBo 16.25 I 15'-20') “[E] ognuno si affret[ti]. Mobilita[te] l'esercito. Nessuno] compia un atto di forza, nessuno rilasci [un nemico] e prenda una ricompensa (*ma-aš-ka-an*). [Questo] sia posto [sotto giuramento].” Il rischio di corruzione si annida anche nella sfera militare e si rende necessario precisare che nessun ostaggio o prigioniero può essere rilasciato dietro tangente.

nella stessa prospettiva senza rendere “un caso superiore inferiore e un inferiore superiore”, esattamente con la stessa espressione di CTH 259¹⁹.

La struttura binaria di questa frase ha dei precedenti nella letteratura ittita del genere, in particolare nelle cosiddette “Ammonizioni di Pimpira” (CTH 24)²⁰. Si tratta di un testo di epoca antico-ittita che può essere considerato antesignano dei testi di istruzione menzionati per l'epoca proto-imperiale. Vi sono infatti delle sezioni prescrittive riguardanti la manodopera palatina e agricola di dipendenza regia ed è legato al nome di Pimpira che probabilmente fu reggente durante la minore età di Mursili I e che, secondo l'ipotesi di Cammarosano (2006, 47), fu membro di un ramo collaterale di Hattusili I. In KBo 3.23 Vo 11'-15', si legge:

Io, Pimpira, proteggerò il re [e vi governo]/Per me una parola sincera ora n[on / vi in]chinate; il re fac[cio crescere e non fate di chi è giusto]/[un uomo fal]so, né di chi è falso (maršandanna) un (uomo) gius[to]/...ciò che venite a sapere,...non [nascondetelo!]

Il confronto con i testi che abbiamo ora visto, permette di integrare con più sicurezza il passo, piuttosto frammentario. In questo caso la coppia oppositiva è tra giusto e falso secondo un'antitesi che, a questo punto della riflessione, capiamo essere non solo morale, ma anche probabilmente giuridica. Vi è poi il consueto richiamo alla chiarezza, a evitare il sotterfugio e ciò che è oscuro. Da notare il termine *maršan-* “falso”, di cui torneremo in breve a parlare.

Chiude la rassegna del periodo proto-imperiale CTH 264²¹ che contiene istruzioni per i sacerdoti e il personale del tempio. Lo spazio templare è visto nel contesto vicino-orientale come una cellula di produzione, immagazzinamento e scambio di beni e i sacerdoti come funzionari alle dipendenze del sovrano. A questo proposito sappiamo che, per esempio, sempre richiamando quel senso di gestione quasi familiare del potere, due principi della casa reale, Kantuzzili e Telipinu, figlio di Suppiluliuma I, svolsero questa funzione. È dunque ipotizzabile che casi di corruzione e appropriazione indebita si verificassero anche all'interno di istituzioni templari e che si ritenesse necessario prevenirli. Dopo varie istruzioni sull'istituzione di feste e sul regime delle offerte votive, si legge:

§ 5 “(KUB 13.4 I 50'-53'; KUB 31.120+KBo 50.276b I 45''-53''; KUB 31.92+KBo 50.283 I 5''-13''; KUB 40.63I 1'-7'; KBo 50.274 1'-6') Se ad un certo punto prendi quelle, le provviste, e non le riservi alle divinità, e le porti nella tua casa e le tue mogli, i tuoi figli (e) i tuoi servi le consumano, o piuttosto un parente o un qualche favorito ospite

¹⁹ Cambia solo la disposizione dei termini: in chiasmo in CTH 259, con un parallelismo in CTH 261.1.

²⁰ Per un'edizione e un commento del testo, vd. CAMMAROSANO 2006.

²¹ MILLER 2013, 244-265.

straniero viene da te, e tu le dai a lui, così le prendi dalla divinità stessa e non le riservi tutto, ma dai (solo) la metà, allora questa fatto del tuo dividere sia considerato come un'offesa capitale. Allora non dividerle; chiunque le divida, possa morire. Non ci sarà ritorno indietro per lui.”

Si cerca di prevenire l'appropriazione indebita delle offerte o di parte delle offerte destinate alla divinità per favorire, come al solito, famigliari, amici o ospiti. In questo caso però, il tono sembra meno quello di un testo di istruzione, ma si fa più perentorio, più simile a quello di una maledizione. Per la prima volta si paventa una punizione concreta e la morte nello specifico, ma qui il contesto è diverso: il rischio è quello di far adirare la divinità, magari di farla allontanare dal tempio e la gravità della colpa si carica di una connotazione di empietà che la rende ancora più esecrabile.

3. Epoca ittita recente

La fase imperiale vera e propria, a partire da Šuppiluliuma I, benché molto più documentata delle precedenti, produce meno testi di istruzione, probabilmente perché la macchina statale era ormai maggiormente consolidata. I testi successivi saranno più che altro giuramenti di fedeltà, fondamentali in un'epoca di forte conflittualità endemica e usurpazioni. Uno di questi ultimi esempi è però di nostro interesse: CTH 266²². Nel testo, che sembra indirizzato ai sindaci o agli amministratori delle città, si legge ancora un riferimento alla necessità di scongiurare il pericolo di corruzione:

§3 (KBo 16.54+ABoT 1.53 III⁷ 16'-22') “Dovresti ad un certo punto tornare in città e chiamare i possidenti (e) gli anziani e devi parlare loro così:” Le guardie del cancello sono corrotte(*mar-ša-an-te-eš*)?? Sono gli uomini della mia cerchia corrotti(*mar-ša-an-te-eš*)? Prendono il vino per loro stessi? Versano l'acqua per te?(..)”

Il termine *maršan-* è già stato segnalato nel decreto di Pimpira e, sulla scorta di quanto proposto da Miller (2013, 268), sembra assumere qui assumere il significato di “corrotto”. La parola ha il valore generico di “cattivo” e quindi “falso”, “mendace”, “traditore”, “inadatto”²³; come rilevato tuttavia da de Martino (2004, 361-52), essa ha anche un significato specifico in ambito sacrale, valendo come “impuro”, “inadatto per uso sacro” e in ciò è antonimo di *šuppi-* “sacro”.

²² MILLER 2013, 267-269.

²³ CHD, L-N, 1989, 197. CAMMAROSANO 2006, 41-42.

Si tratterebbe dunque, come per *maškan-* (vd. n.14), di un termine che da un significato prettamente legato alla sfera religiosa, passa a estendersi alla sfera giuridica. Il tramite potrebbe essere il senso di “inadatto”, “inadeguato” che *maršan-* porta con sé: anche il corrotto è colui che si mostra inadatto a svolgere coerentemente le funzioni politiche o giuridiche che gli sono state assegnate.

L'ultimo genere testuale che ci aiuta a far chiarezza sui temi proposti e che è chiave per l'epoca imperiale è quello dei cosiddetti *Gerichtsprotokolle*, i protocolli giudiziari. Si tratta di annotazioni relative a processi di malversazione e appropriazione indebita, interessanti perché, a differenza di tutti i testi trattati, non promuovono misure preventive, ma trattano casi realmente avvenuti. I testi significativi, editi da Werner (1967), sono:

- CTH 293: processo contro Uratarḫunta e il padre Ukkura, per appropriazione e gestione indebita dei beni del palazzo.
- CTH 294: processo contro Kuniyapiya per appropriazione indebita nell'amministrazione templare di beni poi ceduti ad altri soggetti menzionati negli atti e talvolta presenti come testimoni.
- CTH 295: Raccolta di protocolli frammentari relativi al tema della malversazione.

Tani (1999, 167-192) ha già esaustivamente trattato la struttura di questi processi che prevedevano l'accusa, la disanima delle deposizioni, talvolta anche collettive o presentate indirettamente e la discolpa degli accusati che tendono spesso a minimizzare le loro colpe (come in KUB 13.35 I 25 e KUB 13.35 I 39-44)²⁴. Il verdetto è assente, anche se alcuni passi (KUB 13.15 IV 16-19 e KBo 16.61 Ro 11-12) fanno pensare che chi fosse ritenuto colpevole dovesse provvedere al risarcimento (*šarnikzel-*) dei beni; pene più severe, se previste, non sono attestate. È interessante leggere una delle accuse al processo contro Uratarḫunta, contenuta in KBo 13.35 I 1-5

“Per quanto riguarda i beni [c]he [la regina] aveva affidato più volte a Uratarḫunta, figlio di U[kkur]a, il sovrintendente dei 10, /(cioè): [carr]i, oggetti di bronzo (e) rame, vestiti di lino, archi, frecce, scudi, /[arm]i, deportati, buoi, pecore cavalli, asini, /[ecco] egli quali cose a chi (le) aveva date non era solito (scrivere)ciò (in un documento) posto sotto sigillo e non aveva la registrazione (*du-uš-du-mi-iš*), non aveva la ricevuta (*la-la-mi-eš-ši*)(..)”

²⁴ TANI 1999, 188-190 si pronuncia sull'assenza di una terminologia specifica connessa alle varie fasi del processo, ma ricostruisce un lessico dell'appropriazione indebita. I verbi più usati sono: (*arḫa*) ME/*dā-*+ *-zā* “prendere per sé”, *taya-*“rubare”, *turiya-*“aggiogare”(quest'ultimo inteso nel senso di sottrazione di animali).

Quello che emerge da questo passo e da altri protocolli giudiziari è il valore che aveva la registrazione contabile dei beni in movimento (che erano molti soprattutto per quanto riguarda la sfera culturale). In questi testi si fa riferimento ai termini *dušdumi-* „registrazione“ e *lalami-* „ricevuta“²⁵; ritornano spesso le espressioni (*anda*) *šai*, *šiya* „sigillare“, *kappuwai* „inventariare“ *ANA MINUTI anda tiya-* „includere nell’inventario“. Vi sono poi una serie di figure di supervisori, incaricati del controllo e della catalogazione dei beni come il ^{LU}*parawanda* che doveva occuparsi della sorveglianza sui funzionari addetti alla compilazione dei documenti amministrativi, il ^{LU}*MAHRINI* “superiore”, una sorta di supervisore menzionato nel testo di Ukkura e i ^{LÚ.MES}*GAL SA.TAM*, “grandi tesoriere” che nei testi sembrano condurre le ispezioni per accertare degli illeciti. L’attenzione per l’attività di catalogazione, registrazione e controllo dei beni è di lunga durata e già attestata nell’editto di Telipinu²⁶. Essa è un’ulteriore prova della diffusa possibilità di illeciti nella gestione dei beni di palazzo e della conseguente necessità di adottare misure preventive e limitare al massimo ambiguità o malversazioni da parte dei funzionari²⁷.

Fatta eccezione per i protocolli giudiziari, questo percorso sulla corruzione nel mondo ittita non ha fatto emergere casi concreti e registrati di illecito. Tutti i testi presentati, tuttavia, dagli exempla deterrenti antico-ittiti, alle istruzioni di epoca proto-imperiale, fino ai documenti che testimoniano un raffinato e capillare sistema di gestione dei beni in entrata e in uscita, rivelano una funzione preventiva del fenomeno. Se il potere centrale sentiva a tal punto il bisogno di scongiurare il problema della corruzione e della malversazione, sia in ambito giuridico, che culturale, militare ed economico, possiamo avere un’idea abbastanza precisa di quanto esso fosse diffuso e sentito come grave e rilevante nella percezione comune. Già in una cultura preclassica e relativamente semplice come quella ittita, la corruzione era una piaga tenacemente diffusa e, sembrerebbe, del tutto inguaribile.

²⁵ MASCHERONI 1979, 362-371 riconosce in KBo 16.83+ 23.26 proprio una di queste ricevute. Della stessa natura sono anche KBo 45.95 e 45.96, menzionati nello stesso articolo.

²⁶ Al par. 40 sul Vo III. Nel tentativo di ridurre i poteri di un alto funzionario, il ^{LU}*AGRIG*, il re invita i suoi successori a marcare il grano con il proprio sigillo, attività che il suo sottoposto sembra volontariamente evitare. VD. HOFFMAN 1984

²⁷ Per un approfondimento sulla gestione dell’amministrazione ittita e sui testi di inventario vd. ARCHI 1973 e MORA 2007.

BIBLIOGRAFIA

- ARCHI 1973: A. ARCHI, *L'organizzazione amministrativa ittita e il regime delle offerte culturali*, «OA», XII, 209-226.
- CAMMAROSANO 2006: M. CAMMAROSANO, *Il decreto antico-ittita di Pimpira*, «Eothen», XIV, Firenze.
- CTH: E. Laroche, *Catalogue des textes hittites*, Paris 1971
- CHD: G.H. Güterbock-H.A. Hoffner, *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1980 ss.
- DARDANO 1997: P. DARDANO, *L'aneddoto e il racconto in età antico-hittita: la cosiddetta "Cronaca di Palazzo"*, «BRLF», XLIII, Roma.
- DARDANO 2009: P. DARDANO, *Per l'etimo dell'ittito maškan-*, «Rant», VI, 3-12.
- DE MARTINO 2000: S. DE MARTINO, *Il 'Canto della liberazione': composizione letteraria bilingue hurrico-ittita sulla distruzione di Ebla*, «PP», LV, 296-320.
- DE MARTINO 2004: S. DE MARTINO, *Purità dei sacerdoti e dei luoghi di culto nell'Anatolia ittita*, «Or», LXXIII, 348-362.
- DE MARTINO 2010: S. DE MARTINO, *Some Questions on the Political History and Chronology of the Early Hittite Empire*, «AoF», XXXVII, 186-197.
- FRANCIA 2012: R. FRANZIA, *La struttura "poetica" degli exempla ittiti nel "Canto della liberazione"*, «Centro Mediterraneo Preclassico-Studi e Ricerche», III, 77-107.
- GILAN 2015: A. GILAN, *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur*, «THeth», XIX, Heidelberg.
- HOFFMAN 1984: I. HOFFMAN, *Der Erlaß Telipinus*, «THeth», XI, Heidelberg.
- HOFFNER 1997: H.A. HOFFNER *The laws of the Hittite. A critical edition*, «DMOA», XXIII, Leiden-New York-Köln.
- IMPARATI 1964: F. IMPARATI, *Le leggi ittite, con prefazione di Pugliese Caratelli G.*, «Incunabula Graeca», VII, Roma.
- KBo: Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig 1916-1923, Berlin 1954 ss.
- KLINGER 1995: J. KLINGER, *Synchronismen in der Epoche vor Šuppiluliuma I-einige Anmerkungen zur Chronologie der mittelhethitischen Geschichte* in *Atti del II Congresso Internazionale di Ittologia. Pavia 28/06-02/07*, a cura di O. Carruba - M. Giorgieri - C. Mora, Pavia, 235-248.
- KLOEKHORST 2008: A. KLOEKHORST, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden.
- KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1921 ss.
- MASCHERONI 1979: L.M. MASCHERONI, *Un'interpretazione dell'inventario KBo XVI.83+ XXIII 26 e i processi di malversazione alla corte di Hattuša*, in *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, a cura di O. Carruba, «StMed», I, Pavia, 353-371.
- MILLER 2013: J. MILLER, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- MORA 2007: M. CLELIA, *I testi ittiti di inventario e gli archivi di cretule. Alcune*

osservazioni e riflessioni, in *Tabularia hethaeorum* (Fs. S. Košak), ed. by D. Groddek - M. Zorman, Wiesbaden, 535-550.

NEU 1996: E. NEU, *Das hurritische Epos der Freilassung, I: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattusa*, «StBot», XXXII, Wiesbaden.

J. PUHVEL, *Mittite Etymological dictionary*, vol. 6, Berlin-New York.

TANI 1999: N. TANI, *Osservazioni sui processi ittiti per malversazione*, in *Studi e Testi II*, a cura di S. de Martino - F. Imparati, Firenze, 167-192.

WERNER 1967: R. WERNER, *Hethitische Gerichtsprotokolle*, «StBoT», IV, Wiesbaden.

DOMINIQUE LENFANT

Liens personnels, pots-de-vin ou protocole ? Les dons du roi de Perse aux ambassadeurs grecs

Sur les dons du roi de Perse aux ambassadeurs grecs, la tradition littéraire n'a pas manqué de nous livrer des anecdotes marquantes. Songeons à l'Athénien Pyrilampe, qui, à l'issue d'une mission à la cour, rapporta à Athènes des paons, animaux exotiques et fascinants qui firent ainsi leur première apparition en Europe, dont il fit l'élevage avec son fils et qui furent pendant plusieurs décennies une attraction pour une foule de Grecs qui n'hésitaient pas, pour jouir de leur spectacle, à venir de loin et à payer un droit¹. Songeons aussi à cet autre Athénien, Timagoras, qui aurait battu des records en recevant du Grand Roi toute une palette de dons insolites : à en croire Plutarque, il aurait non seulement bénéficié d'une forte somme en monnaie d'or (10000 dariques), mais aussi de diverses prestations de luxe : repas somptueux, porteurs qui le reconduisirent sur des centaines de kilomètres jusqu'à la mer, serviteurs spécialisés dans la préparation de sa couche et – *last but not least* – un troupeau de 80 vaches avec leurs bouviers pour lui fournir un lait de vache nécessaire à sa santé².

Ces anecdotes sont l'occasion de rappeler que, de la fin du VI^e siècle à l'époque de l'expédition d'Alexandre deux siècles plus tard, un certain nombre d'ambassades furent envoyées par des cités grecques d'Europe dans l'empire perse, que ce fût pour négocier un accord de paix ou pour solliciter une aide diplomatique, militaire ou financière qui leur permît de contrer d'autres cités³. Or, quand ces ambassades parvenaient à la cour, si elles voulaient obtenir une audience, elles devaient se plier à un protocole précis. Ainsi, comme tout visiteur, qu'il fût ou non sujet de l'empire et qu'il fût grec ou non, les émissaires devaient se prosterner devant le Roi⁴. S'y ajoutait, dans le cas d'ambassades, l'usage de faire des présents (*dôra*).

¹ Plat. *Charmid.* 158a ; Plut. *Per.* 13, 15 ; Aristoph. *Ach.* 61-63 ; Athen. IX, 397c-d ; Aelian. *De nat. anim.* V, 21 ; Lys. XIX, 25-26. Sur les paons de Pyrilampe et de Démos, cf. MILLER 1997, 189-192, et CARTLEDGE 1990.

² Plut. *Artax.* 22, 9-10 ; *Pelop.* 30.

³ MILLER 1997, 109-112 ; MARIGGIÒ 2013.

⁴ Cf. Hdt. VII, 136 ; Plut. *Them.* 27 ; Nep. *Conon* 3, 2-4 ; Aelian. *VH I*, 21. Cf. BRIANT 1996, 234-5.

Comparés à des cadeaux entre concitoyens à l'intérieur d'une cité grecque⁵ ou entre particuliers issus d'États distincts (on songe aux échanges d'objets symboliques liés aux relations d'hospitalité)⁶, ces dons effectués lors des ambassades grecques en Perse avaient une double particularité. En premier lieu, ils s'inscrivaient dans un cadre diplomatique, c'est-à-dire non seulement international, mais aussi officiel, ce qui veut dire que, contrairement à de simples relations d'hospitalité, les individus représentaient l'État qui les envoyait. En second lieu, ces dons prenaient une dimension interculturelle. En effet, sous leur allure banale, les dons étaient, comme toujours et partout, des pratiques très codifiées, en Grèce comme dans l'empire perse : ils étaient de telle nature précise, se pratiquaient dans telles circonstances, au profit de telle personne, avec telle fonction bien définie⁷. Rien d'étonnant si les pratiques du don n'étaient pas chez les Perses ce qu'elles étaient chez les Grecs, en particulier dans le domaine diplomatique.

Dès lors, plusieurs questions se posent : quelles étaient les différences de code ? Y a-t-il eu adaptation des uns à la culture des autres ? Comment les écarts entre les codes ont-ils été interprétés par les acteurs (les ambassadeurs et leurs concitoyens) ou par nos sources (qui se trouvent être exclusivement grecques) ? Ont-ils donné lieu à des malentendus culturels ?

Symboles d'un lien d'hospitalité personnel, éléments d'un protocole bien établi ou encore pots-de-vin : plusieurs grilles d'analyse ont été mises à contribution, dont je propose de tester la pertinence. Mais, pour tenter de comprendre ces pratiques, on peut commencer par rappeler ce que nous savons des usages perses en matière de dons (1), avant d'analyser les réactions des ambassadeurs aux présents qu'ils reçurent du Roi (2), pour enfin nous arrêter à l'interprétation de ces dons tant par les Anciens que par les Modernes (3).

1. Pratiques de don attestées dans l'empire perse

Les pratiques de don à l'intérieur de l'empire perse sont bien attestées dans nos sources, du moins pour celles qui concernent le Grand Roi, lequel apparaît tour à tour comme celui qui fait et qui reçoit des dons⁸.

⁵ Sur les occasions de dons dans l'Antiquité, cf. SATLOW 2013, dont l'excellente introduction signale le rôle essentiel des codes sociaux, mais souligne aussi salutairement qu'il existe des dons désintéressés et gratuits, sans attente de réciprocité. Il va de soi que nous sommes dépendants de nos sources, qui mentionnent tout ce qui est rituel social et politique, et il est possible que d'autres sortes de cadeaux aient été faits dans la vie quotidienne.

⁶ Cf. HERMAN 1987, 60-63. Voir *infra* (3.2).

⁷ Cf. SATLOW 2013, 1-2.

⁸ Ces pratiques ont été bien étudiées par les historiens de l'empire perse. Cf. SANCISI WEERDENBURG 1989, BRIANT 1996, 78-81, 314-335, 406-410 et *passim*.

Le Roi et ses sujets

Les dons jouaient tout d'abord un rôle dans les relations entre le Roi et ses sujets, et ce dans les deux sens. Des dons étaient faits au Roi par les peuples sujets de l'empire, qui étaient tenus de lui faire régulièrement des présents (*dôra*) : ces derniers sont souvent cités au côté du tribut (*phoros*) que les peuples devaient verser tout aussi régulièrement au roi de Perse⁹. Ces dons avaient la double particularité d'être obligatoires et d'avoir une valeur symbolique précise. Faire un don au Roi revenait à reconnaître qu'on lui était soumis, et c'est la raison pour laquelle les peuples sont représentés comme des porteurs de dons en procession sur les fameux reliefs de Persépolis¹⁰.

De son côté, le Roi lui aussi pratique le don au profit de ses sujets, et ce en des circonstances diverses qui sont principalement de deux ordres : soit des cérémonies royales où le don fait partie des solennités d'usage (accession au trône, banquet d'anniversaire, désignation de successeur) soit le désir royal ponctuel de récompenser ou d'honorer un individu précis. À en croire l'auteur de l'*Anabase*, certaines catégories précises de dons étaient même appelées des « présents d'honneur » (*dôra timia*) et ils étaient « d'usage » (*nomizetai*) chez le Roi. Sont cités comme tels les beaux vêtements, des bijoux tels que bracelets (*pselia*) et torques (*streptoi*) en or, des chevaux pourvus d'un frein en or (*hippoi chrysochalinoi*) ou encore un glaive (*akinakès*) en or¹¹. Toujours d'après

⁹ Hdt. III, 89, présente les dons comme une alternative au tribut, mais SANCISI WEERDENBURG 1989, 129-130, les juge plus probablement complémentaires. Cf. BRIANT 1996, 79-80.

¹⁰ Cf. WALSER 1966 ; BRIANT 1996, 205-206. Il existait, semble-t-il, à la cour des préposés à la réception des dons, qui s'occupaient sans doute de ces dons faits par les peuples sujets. (Ce sont les *dôrôn apodektères*, « receveurs de dons », mentionnés par le Pseudo-Aristote, *De Mundo*, 398a25. Cf. bibliographie dans LENFANT 2011b, 46-48).

¹¹ Xen. *Anab.* I, 2, 27 : « les présents d'honneur (*dôra timia*) qui sont d'usage (*nomizetai*) chez le Roi : un cheval avec un frein d'or, un collier d'or, des bracelets et un glaive (*akinakès*) en or, une robe perse. » Cette liste recoupe celle de la *Cyropédie*, VIII, 2, 7-8, quand l'auteur affirme que Cyrus faisait de très nombreux cadeaux et que sa générosité en dons (*polydoria*) est encore pratiquée par les rois de Perse. Les dons indiqués sont en effet les suivants : beaux vêtements (*stolai*) et présents (*dôra*) que l'on reconnaît comme étant ceux du Roi – bracelets (*pselia*), torques (*streptoi*), chevaux au frein d'or (*hippoi chrysochalinoi*). Des récits donnent des exemples de cette pratique et de l'attribution de ces mêmes cadeaux. Ainsi, d'après Ctésias (F 26, plus précisément Plut. *Artax.* 14, 5 ; 15, 1-2), Mithridatès reçoit des cadeaux (*dôra*) que lui envoie le roi Artaxerxès, qui les présente comme un honneur en récompense d'un service rendu lors de la mort de Cyrus. Invité à un dîner, il y vient avec ces cadeaux, qui s'avèrent compter un bel habit (*esthès*), des torques (*strepta*) et des bracelets (*pselia*) en or, un glaive (*akinakès*) de grande valeur. On dispose d'exemples archéologiques de ces objets précieux : bracelets en or (KUHRT 2007, 638, fig. 13.3 : trésor de l'Oxus), torque impressionnant porté, sur une statue de schiste, par un dignitaire égyptien (Ptah-hotep) à la cour de Darius (KUHRT 2007, 660, fig. 13.5), *akinakès* (KUHRT 2007, 533-535 : représentation et étuis).

Xénophon, le Roi offrait ainsi des présents que l'on reconnaissait comme étant de lui, car il en avait le monopole¹². Ce monopole royal permettait d'enrichir la symbolique de ces dons, qui devenaient ainsi, pour leurs bénéficiaires, une manière d'afficher qu'ils bénéficiaient de la faveur du Roi et, partant, un facteur de prestige à l'intérieur de l'empire¹³. Quant au Roi, il usait du don comme d'un instrument de pouvoir, dans la mesure où ce dernier lui permettait d'afficher sa position supérieure, mais aussi d'exiger en retour la loyauté du bénéficiaire¹⁴.

Ainsi donc les sujets faisaient des dons au Roi et le Roi faisait des dons à ses sujets, mais ces deux types de dons ne s'inscrivaient pas pour autant dans un système d'échanges. En effet, les peuples sujets avaient obligation de donner, mais pas le Roi, qui donnait selon son bon vouloir, et non en vertu d'une règle. En conséquence, il ne donnait qu'à certains individus, qui ne s'identifiaient pas avec les peuples donateurs : les dons ne circulaient pas de manière bilatérale et symétrique. De plus, les dons des peuples et sujets symbolisaient leur soumission, alors que ceux du Roi manifestaient au contraire son pouvoir. Ainsi, quels qu'en fussent l'auteur et le bénéficiaire, le don était un symbole politique et social de la position respective du Roi et de ses sujets dans la hiérarchie impériale.

Les dons entre le Roi et les ambassadeurs

Le même système s'appliquait-il dans les rapports entre le Roi et les ambassadeurs extérieurs à l'empire ? C'est ce que suppose Josef Hofstetter, d'après qui les ambassadeurs relevaient du même système de cadeaux honorifiques que les courtisans¹⁵. L'idée mérite toutefois examen et c'est à cette fin que l'on se propose d'envisager successivement les dons faits au Roi par les ambassadeurs grecs et les dons faits, à l'inverse, par le souverain à ces envoyés.

À vrai dire, les dons des ambassadeurs au Roi ne sont aucunement attestés¹⁶.

¹² Après avoir dit, dans le passage de la *Cyropédie*, que les présents cités sont reconnus comme étant ceux du Roi, il explique : « Car nul n'a là-bas le droit de les détenir si ce n'est pas le Roi qui les lui a donnés. » De fait, on a retrouvé des vases en or ou en argent portant inscrit le nom d'un Grand Roi, Darius, Xerxès ou Artaxerxès, qui pourraient être de tels cadeaux (SANCISI WEERDENBURG 1989, 142, n. 14 ; LECOQ 1997, 128, en fait une mention générale, et traduit des inscriptions sur vases au nom de Darius (DVS : « Darius, le Grand Roi », p. 249), de Xerxès (XH, p. 250 ; XVS, p. 264 : « fait dans la maison du roi Xerxès ») et d'Artaxerxès I (A¹VS, p. 266)). Les vases ne figurent certes pas dans la liste de Xénophon, mais celle-ci n'est peut-être pas complète et il n'est pas exclu qu'elle ait évolué avec le temps.

¹³ SANCISI WEERDENBURG 1989, 134.

¹⁴ KUHRT 2007, 637-640.

¹⁵ HOFSTETTER 1972, 102.

¹⁶ Certains ont proposé d'interpréter tel objet retrouvé en fouilles comme un cadeau diplomatique. Ainsi, la statue de Perséphone en marbre retrouvée à Persépolis, longtemps considérée par les Modernes comme le fruit d'un butin, a fait l'objet d'une autre hypothèse :

On pourrait certes penser que ce n'était pas l'usage grec et que les Grecs s'en tenaient à leur coutume. Mais ce n'est peut-être pas la raison majeure, car ces derniers savaient s'adapter aux usages locaux en cette matière précise. Ainsi, par exemple, Thucydide rapporte que, comme il était d'usage d'apporter des cadeaux au roi des Odryses, les Athéniens envoyèrent à ce dernier, dans l'hiver 429/428, des ambassadeurs et des cadeaux (*dôra*)¹⁷. On peut donc se demander si la raison fondamentale qui pouvait dissuader les ambassadeurs grecs d'apporter des présents n'était pas plutôt que c'était une obligation des peuples soumis à la tutelle perse : dans le contexte perse, ces dons étaient pour eux un signe de soumission. Cette hypothèse suppose cependant que les Grecs aient pu à la cour afficher la fierté de leur indépendance, alors même qu'ils y venaient le plus souvent en solliciteurs. Elle cadre certes avec les anecdotes sur le refus de certains visiteurs grecs d'accomplir la *proskynèse*, mais il est permis de douter du crédit de telles anecdotes¹⁸. Dans ces conditions, une autre hypothèse serait qu'il n'ait pas été d'usage à la cour que les ambassadeurs, grecs ou non, vinsent avec des présents. En l'absence de source sur des ambassades non grecques¹⁹, cette hypothèse ne peut être confirmée, mais elle ne peut non plus être rejetée.

À l'inverse, les cadeaux du Roi aux ambassadeurs sont relativement bien attestés. Nos sources y font deux types d'allusions, les unes relatives à un usage général, les autres à tel ou tel cadeau individuel. La mention d'un usage général la plus explicite figure dans l'*Histoire variée* d'Élien, qui évoque avec précision les dons que le Roi faisait aux ambassadeurs qui venaient à sa cour :

Δώρα τὰ ἐκ βασιλέως διδόμενα τοῖς παρ' αὐτὸν ἤκουσι πρεσβευταῖς, εἴτε παρὰ τῶν Ἑλλήνων ἀφίκοιντο εἴτε ἐτέρωθεν, ταῦτ' ἦν· τάλαντον μὲν ἐκάστῳ Βαβυλώνιον ἐπισήμου ἀργυρίου, ταλαντιαῖα δὲ φιάλαι δύο ἀργυραῖ· δύναται δὲ τὸ τάλαντον τὸ Βαβυλώνιον δύο καὶ ἐβδομήκοντα μνᾶς Ἀττικᾶς. Ψέλια δὲ καὶ ἀκινάκην ἐδίδου καὶ στρεπτόν, χιλίων δαρεικῶν ἄξια ταῦτα, καὶ στολὴν ἐπ' αὐτοῖς Μηδικήν· ὄνομα δὲ τῆ στολῆ δωροφορικῆ.

étant donné qu'elle est en marbre de Thasos et que l'on peut dater l'objet, PALAGIA 2008, 227-232, a proposé d'y voir un cadeau diplomatique de la cité de Thasos au Grand Roi datant du milieu du V^e siècle. Il nous semble cependant qu'en l'absence de tout témoignage sur une telle pratique grecque, l'hypothèse reste fragile.

¹⁷ Thuc. II, 101.

¹⁸ Par ex., Nep. *Conon* (IX), 3, 2-4. Sur le caractère stéréotypé de ces anecdotes, cf. LENFANT 2011a, 338.

¹⁹ Une inscription carienne en langue grecque nous fait connaître l'ambassade du Carien Arlissis, dépêchée à la cour par le roi de Carie et satrape Mausole en 367/366 (RHODES - OSBORNE 2003, n° 54, 258-259), mais cette mission relevait des ambassades internes à l'empire et, du reste, aucun des quelques détails connus n'a trait à des dons : si l'envoyé fut accusé de manquement à sa mission d'ambassadeur (*parapresbeia*), l'accusation (qui nous reste obscure. Cf. BRIANT 1996, 688) vint du roi de Perse et elle était liée, d'après Mausole, à une conspiration contre sa propre personne, c'est-à-dire contre celui qui l'avait missionné.

« Pour ce qui est des dons offerts par le Roi aux ambassadeurs qui venaient chez lui, qu'ils arrivassent de chez les Grecs ou d'ailleurs, voici ce qu'ils étaient : à chacun un talent babylonien d'argent frappé, deux coupes (*phialai*) d'argent d'un talent (le talent babylonien vaut soixante-douze mines attiques). Et il donnait des bracelets, un glaive (*akinakès*) et un torque, l'ensemble valant mille dariques, et en outre un habit mède. Cet habit était appelé dorophorique (*litt.* « offert en présent ») » (Aelian. *VHI*, 22).

Ce passage donne trois types d'indications. En premier lieu, le don de cadeaux aux ambassadeurs apparaît comme un usage systématique à la cour perse. En deuxième lieu, ces présents sont de nature précise. Enfin, chaque ambassadeur paraît recevoir chacun de ces présents, monnaie d'argent, coupes en argent, bracelets, glaive (*akinakès*), torque et habit. Élien écrit certes plus de cinq siècles après la chute de l'empire perse, mais il a transmis sur son compte des traditions importantes remontant souvent à des sources d'époque, quoique non précisées²⁰. Quel crédit peut-on lui accorder sur ces trois points ?

On aimerait trouver la réponse en confrontant ces dires avec les cas connus, mais les choses ne sont pas si simples, car les présents offerts à tel et tel ambassadeur ne nous sont pas connus de façon systématique pour chaque ambassade, mais un peu par hasard, parce qu'ils font l'objet d'un incident ou sortent de l'ordinaire : comme souvent, les sources littéraires relèvent les dysfonctionnements et l'exception plutôt que l'usage ordinaire, souvent bien connu des lecteurs de l'époque. Parfois aussi, on le verra, les auteurs ne se gênent pas pour inventer quand cela sert leur propos, qu'il convient donc toujours de prendre en compte²¹.

Cela dit, pour ce qui est du premier point, on peut considérer comme vraisemblable que tout ambassadeur se soit vu offrir des présents par le Roi²². Des précédents sont attestés dans le monde proche-oriental, par exemple, chez les Assyriens, où le roi offrait parfois des bijoux aux ambassadeurs²³. Dans les sources grecques, plusieurs allusions suggèrent aussi qu'il s'agissait d'une norme. Plutarque évoque ainsi les « présents qui étaient en usage » (*dōra nomizomena*)²⁴.

²⁰ Cf. HENKELMAN 2011.

²¹ Ces principes de critique historique peuvent paraître banals, mais la suite montrera qu'ils sont loin d'être toujours pris en compte.

²² C'est ce que suppose Pierre Briant en se fondant précisément sur ce seul passage d'Élien : « les ambassadeurs recevaient systématiquement des dons de la part du Grand Roi. » (BRIANT 1996, 324).

²³ KUHRT 2007, 640 n. 8, signale qu'à la cour des rois néo-assyriens on distribuait des bijoux aux ambassadeurs.

²⁴ Plutarque dit que le Roi envoya à Pélolidas « parmi les présents en usage, les plus brillants et les plus considérables » (*δῶρα δὲ λαμπρότατα καὶ μέγιστα τῶν νομιζομένων*, *Pelop.* 30, 7), mais que le Thébain n'accepta pas « d'autre présent que ceux qui étaient des

Et si Xénophon dit, comme nous verrons, que, lors du congrès de Suse de 367, l'Arcadien Antiochos refusa *ta dôra*, « les présents », sans autre précision, l'expression suggère un usage établi et connu du lecteur²⁵. Le fait même qu'en plusieurs circonstances des ambassadeurs aient pu accepter ou refuser ces dons suppose qu'ils étaient pratique courante²⁶. Rien ne vient contredire l'idée d'Élien selon laquelle c'était un usage systématique à la cour perse que d'offrir des présents aux ambassadeurs, qu'ils fussent grecs ou non.

Pour ce qui est de la nature de ces dons, Élien la définit avec précision en énonçant six types d'objets²⁷, tous en métal précieux si l'on fait abstraction de l'habit mède. L'idée même que ces présents aient été de nature précise rappelle ce que Xénophon rapporte, on l'a vu, des « présents d'honneur » offerts par le Roi à ses subordonnés²⁸. Quant à leur identité, elle n'a rien d'extravagant, car les éléments de cette liste correspondent à des pièces archéologiques qui étaient indéniablement typiques du luxe de cour achéménide²⁹. Si l'on compare les exemples de cadeaux individuels connus, on constate qu'ils sont loin de relever tous de la liste présentée par Élien comme un standard. Certains peuvent assurément en être rapprochés. Ainsi, les Athéniens Épicratès et Phormisios, qui allèrent en ambassade à la cour dans les débuts du IV^e siècle, passaient pour y avoir reçu du Roi des saucières en or et de petites assiettes en argent³⁰. De tels objets ne sont pas de nature très différente des coupes en argent citées par Élien, les unes et les autres étant des pièces de vaisselle en métal précieux³¹. D'autres

gages de bonne grâce et de bienveillance » (τῶν δὲ δώρων οὐδὲν ὅ τι μὴ χάριτος ἦν σύμβολον καὶ φιλοφροσύνης, 30, 8).

²⁵ C'est au point que Jean Hatzfeld traduit dans la CUF « les présents d'usage », ce qui correspond bien au sens.

²⁶ Voir *infra* (2).

²⁷ P. Briant en déduit que les dons aux ambassadeurs relevaient d'un usage précis (BRIANT 1996, 319).

²⁸ En revanche, par son contenu, cette liste ne recoupe qu'en partie la liste de ces « présents d'honneur ».

²⁹ Par exemple, monnaie d'argent : *PRACHT* 2006, 73-75. Bracelets : *PRACHT* 2006, 126, 207, 230. Phiales en métal précieux : *LECOQ* 1997, 250, fig. 26, *PRACHT* 2006, 191, 194-197, *KUHRT* 2007, 317, fig. 8.1, avec une inscription au nom d'Artaxerxès. Torques et akinakès représentés sur les reliefs de Persépolis : respectivement *PRACHT* 2006, 208 et 209.

³⁰ Plat. Com. *Les Ambassadeurs* fr. 127 K-A (119 K) = Athénée VI, 229f :

καὶ τ' ἔλαβον Ἐπικράτης τε καὶ Φορμίσιος
παρὰ τοῦ βασιλέως πλεῖστα δωροδοκῆματα,
ὀξύβαφα χρυσᾶ καὶ πινακίσκους ἀργυροῦς...

« Et ensuite Épicratès et Phormisios reçurent
du roi une foule de pots-de-vin (*dôrodokêmata*),
des saucières en or et des petites assiettes en argent. »

³¹ On songe aussi à la phiale en or détenue par Démos (*infra*, n. 34 et 61), même s'il

présents connus n'ont, en revanche, rien de commun avec ces cadeaux-types, tels les paons qui furent offerts à Pyrilampe³² ou encore la couronne de fleurs dont le roi de Perse gratifia Antalkidas après l'avoir trempée dans le parfum le plus précieux, don qui, d'après le *Pélopidas* de Plutarque, serait le cadeau le plus honorable qu'Artaxerxès fit jamais à un Grec³³. De manière peu surprenante, nos sources privilégient la mention de présents à caractère exceptionnel. Il est permis d'avancer l'hypothèse que ces derniers ne faisaient que s'ajouter aux présents usuels. Un indice pourrait, du reste, le suggérer : le fils de Pyrilampe, Démos, était, à la génération suivante, détenteur d'une phiale en or qu'il disait tenir du Grand Roi et qu'il avait en fait peut-être héritée de son père : cet objet relèverait, quant à lui, des présents plus classiquement offerts aux ambassadeurs en visite à la cour³⁴. Les présents usuels retenaient moins l'attention et n'appelaient peut-être pas de mention particulière. Quand Plutarque précise que Pélopidas reçut « les cadeaux les plus brillants et les plus considérables parmi ceux qui étaient en usage » (δῶρα λαμπρότατα καὶ μέγιστα τῶν νομιζομένων), leur nature n'est pas spécifiée³⁵. Dans cette hypothèse, les présents supplémentaires et sortant de l'ordinaire relevaient moins de l'usage systématique de la cour que du bon-vouloir du Roi, inspiré par la sympathie ou par le constat d'une pleine convergence de vues sur la teneur de l'accord à conclure³⁶ : le Roi manifestait ainsi toute sa satisfaction³⁷.

n'est pas entièrement sûr qu'elle soit un cadeau diplomatique. En matière de vêtements, on pense aussi à l'exclamation que provoquent, dans les *Acharniens* d'Aristophane, les ambassadeurs athéniens de retour de Perse : « Par Ecbatane ! Quel équipage ! », sans doute du fait des riches vêtements perses voyants et exubérants qu'ils portent parce qu'ils leur ont été offerts (la robe dorophorique ?).

³² Cf. *supra*, n. 1. Cf. MILLER 1997, 189-191, qui analyse ce cadeau diplomatique pour sa réception culturelle à Athènes, comme un symbole du luxe perse.

³³ Plut. *Artax.* 22, 1-2 ; *Pelop.* 30, 6. Cf. Aelian. *VH* XIV, 39. Pour des raisons que l'on verra *infra* (3.3), je laisse ici de côté les cadeaux dont aurait bénéficié Timagoras selon Plutarque (*Artax.* 22) : une très forte somme d'argent, des repas magnifiques, 80 vaches, un lit, des serviteurs préposés à la préparation du lit et des porteurs.

³⁴ Lys. XIX, 25-26. Il faut néanmoins rester prudent, car Démos disait tenir la coupe du Grand Roi (ἔλαβε μὲν σύμβολον παρὰ βασιλέως τοῦ μεγάλου φιάλην χρυσοῦν, « il avait reçu du Grand Roi, comme marque de reconnaissance (*symbolon*), une phiale en or ») – du Grand Roi, non de son père, et l'on ne peut être sûr qu'il s'agisse d'un raccourci.

³⁵ Plut. *Pelop.* 30, 7. Il est vrai que leur mention ne pourrait que véhiculer des connotations de luxe qui feraient du tort à l'image plutarquéenne d'un personnage désintéressé. L'objectif du moraliste est alors d'opposer le comportement vertueux de Pélopidas à celui de Timagoras et de signaler la modestie des dons qu'il accepta. L'auteur semble en fait partagé entre le désir de montrer, d'un côté (30, 7), que son héros fut honoré par le Grand Roi (et quelle démonstration plus voyante que les cadeaux ?), de l'autre (30, 8) qu'il est resté moralement irréprochable.

³⁶ On peut se référer au cas de Conon quand il monta à la cour pour demander au Roi de

Quant au dernier point relevé dans le texte d'Élien, l'idée que tout ambassadeur recevait chacun des dons mentionnés, il paraît invérifiable, mais signifierait que l'ambassade était la source réelle d'un enrichissement hors du commun. On peut penser que cela aurait laissé des traces beaucoup plus nettes dans nos sources et par conséquent se montrer sceptique.

Au total, ce système de dons aux ambassadeurs ressemble à celui des dons du Roi à ses propres sujets en ce qu'il permet à ce dernier de manifester sa bienveillance de manière plus ou moins marquée. Mais il s'en distingue aussi nettement en ce que la remise de certains dons paraît ici systématique et que leur acceptation n'est pas comprise par les Perses comme une marque de subordination. Les Perses savaient qu'ils ne pouvaient traiter comme leurs sujets les Grecs des cités indépendantes et n'attendaient pas d'eux le même comportement. Mais qu'en a-t-il été précisément des réactions des ambassadeurs grecs face à ces pratiques perses ?

2. Les réactions des ambassadeurs grecs face aux présents des Perses

La première question à poser est celle de l'arrière-plan qui servait aux Grecs de référence : y avait-il dans leur monde un quelconque équivalent de ces usages perses ? Si l'on se réfère aux usages des cités, destination la plus fréquente des ambassades, on observe que les missionnés pouvaient y recevoir trois types de gratifications : un repas d'hospitalité (*xenia*), des présents d'hospitalité (*xenia*) et enfin des honneurs³⁸. Ces derniers étaient en fait la principale forme de gratification. Le repas d'hospitalité était, quant à lui, un dîner offert aux envoyés par la cité après la conclusion d'un accord. Quant aux présents d'hospitalité, ils demeurent rares à l'époque classique : Kienast les dit pratiqués par certaines cités dès le IV^e siècle et surtout à l'époque hellénistique, où ils consistent manifestement en argent, mais précise qu'ils n'étaient pas d'usage dans l'Athènes classique³⁹ – point de départ de la plupart des ambassades en Perse qui nous sont connues⁴⁰. On peut donc dire que, de ce point de vue, le monde des cités

l'argent en vue des opérations contre Sparte : le souverain honora l'Athénien de gratifications considérables (*dōraei megalai*, Diod. XIV, 71, 6). Conon, qui commande la flotte perse, n'est certes pas là en tant qu'ambassadeur, mais il vient de s'accorder avec le Roi et les présents viennent manifester et consolider cette entente.

³⁷ Les cas de Pylampe, d'Antalkidas ou de Timagoras semblent cadrer avec cette idée.

³⁸ Cf. KIENAST 1973, col. 566-572, qui signale parmi les honneurs l'attribution d'une couronne de feuillage, très rarement d'une couronne en or, la proxénie, plus rarement la citoyenneté, ou la réservation de places d'honneur au théâtre.

³⁹ Cf. KIENAST 1973, col. 568-569 (sur les *xenia* au sens de dons hospitaliers dans des décrets athéniens du II^e siècle av. J.-C. : BURZACHECHI 1961). CINALLI 2015, 10, 13-14.

⁴⁰ CINALLI 2015 défend la thèse que les *xenia* étaient un cérémonial d'hospitalité civique

contemporaines n'offrait guère d'équivalent permettant une *interpretatio Graeca* de l'usage perse⁴¹.

En revanche, si les Grecs se tournaient vers ce qu'ils voyaient comme leur passé, les récits de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* qui leur étaient si familiers, ils pouvaient y observer une pratique analogue, quoique non réservée à des représentants officiels : tout homme qui visitait une cour royale y recevait avant son départ des cadeaux d'hospitalité de grande valeur⁴². Il est donc possible que ce modèle homérique ait contribué à réduire l'exotisme de l'usage perse.

Du reste, les Grecs avaient parfaitement conscience de la diversité des usages ethno-culturels en matière de dons. Thucydide oppose, par exemple, les coutumes des Odryses de Thrace, où les puissants avaient coutume de recevoir des cadeaux, à celles des rois de Perse, qui avaient pour usage d'en offrir⁴³. N'oublions pas, du reste, que ce sont les Grecs qui nous renseignent, pour l'essentiel, sur les pratiques de don dans l'empire perse.

De plus, il est manifeste que, lors des séjours d'ambassadeurs grecs à la cour perse, les représentants des deux cultures ont su s'adapter aux usages des autres. Pour ce qui est des envoyés grecs, certaines concessions ne devaient pas trop leur coûter, telle la participation à des banquets somptueux, alliant la richesse des mets au luxe de la vaisselle d'or et d'argent. D'autres passent pour avoir été plus douloureuses, telle la pratique de la proskynèse, qui donna lieu à des résistances, ou du moins à des récits de refus ou de contournement sous prétexte de différence culturelle ou politique. Quant aux Perses, qui avaient assurément conscience des nombreuses différences de pratiques, de croyances et de valeurs entre les peuples⁴⁴, plusieurs anecdotes les montrent prêts à des accommodements, proposant même un procédé alternatif aux Grecs qui voulaient se soustraire à ce

qui ne se réduisait pas à un repas, mais comprenait un sacrifice près du foyer commun, un banquet et parfois aussi d'autres éléments tels que des dons. Mais elle peine à le démontrer, sa principale attestation étant un passage de l'*Anabase* au contenu très atypique évoquant en fait des ambassadeurs paphlagoniens (et non grecs) qui se rendent auprès des Dix-Mille (et non dans une cité) « avec des chevaux et des vêtements magnifiques » (ἔχοντας ἵππους καὶ στολὰς καλὰς), qu'elle interprète comme des dons d'hospitalité (25-26 et 48).

⁴¹ Sur les procédés antiques d'interprétation de l'altérité culturelle par la recherche d'équivalents, cf. COLIN *et alii* 2015.

⁴² Il revient à HARVEY 1985, 105-107, d'avoir souligné cette analogie. Sur les dons d'hospitalité chez Homère, cf. *infra* (3.2).

⁴³ Thuc. II, 97, 4.

⁴⁴ En dehors de la fameuse anecdote hérodotéenne selon laquelle Darius aurait fait mine de demander aux Indiens et aux Grecs d'échanger leurs coutumes funéraires (III, 38), citons surtout les inscriptions royales et l'iconographie officielle qui affichaient la diversité des peuples de l'empire. Plus éloquente que tout était enfin la possibilité laissée à chaque peuple de conserver ses mœurs, sa langue et ses cultes à l'intérieur même de l'empire.

qu'ils jugeaient contraire à leur coutume : tel dignitaire aurait ainsi offert au visiteur de communiquer avec le Roi par son intermédiaire s'il voulait éviter de se prosterner. Qu'en fut-il donc en matière de présents ?

Les récits font, en fait, part de cas de refus ou d'acceptation de la part des envoyés grecs. Le refus apparaît comme un geste porteur de sens, et d'abord à l'adresse du Roi : il manifeste le mécontentement de l'ambassadeur quant à l'issue des pourparlers qui viennent de se tenir. Ainsi, en 367, au terme du congrès de Suse, l'Arcadien Antiochos refusa les cadeaux (*dôra*) du Roi, parce que l'issue des négociations lésait à ses yeux la cause de la confédération qu'il était venu représenter⁴⁵. Mais un tel geste peut aussi être destiné à ceux qui ont missionné l'ambassadeur, qu'il vise à persuader que le mauvais résultat n'est pas imputable à la corruption du mandataire. On peut en effet l'invoquer ensuite pour se donner l'image de l'incorruptible et faire contraste avec celui qui, ayant accepté, peut être accusé de corruption. La cour de Macédoine en offre un exemple, puisque Démosthène dit y avoir refusé les dons offerts par Philippe parce qu'il y voyait un moyen d'éprouver les ambassadeurs⁴⁶.

L'acceptation des dons était néanmoins la norme qui permettait à ces écarts de prendre tout leur sens. Si Xénophon précise que l'Arcadien Antiochos refusa les présents du Roi⁴⁷, cela donne à penser que ce fut l'exception et que tous les autres envoyés les acceptèrent, qu'il s'agit d'Euthyclès de Sparte, d'Archidamos d'Élis, des Athéniens Timagoras et Léon, ou encore de Pélolidas de Thèbes⁴⁸. Plutarque permet, du reste, de le confirmer pour deux d'entre eux, Timagoras et Pélolidas⁴⁹. Bref, l'acceptation paraît la norme, ce qui explique qu'elle soit rarement évoquée⁵⁰, et c'est le refus qui est un écart porteur de sens, l'un et l'autre font en quelque sorte partie du langage diplomatique.

On peut donc considérer à ce stade de notre analyse que le don de présents aux ambassadeurs était un usage perse (1) et que les envoyés grecs s'y sont adaptés sans toujours le subir de manière passive, mais en faisant de leur réaction un élément de communication, tant à l'usage du Roi que de leurs compatriotes (2). Reste à savoir ce qui a pu les guider dans l'interprétation de cette pratique.

⁴⁵ Xen. *Hell.* VII, 1, 38.

⁴⁶ Dem. *De legat.* [XIX] 167. De même, l'Athénien Phocion, chargé en 335 d'une ambassade auprès d'Alexandre, fut bien accueilli par le roi, qui lui offrit 100 talents, qu'il ne voulut pas accepter, s'il faut en croire Plutarque (*Phocion*, 17, 9).

⁴⁷ *Hell.* VII, 1, 38.

⁴⁸ Ces ambassadeurs sont nommés en *Hell.* VII, 1, 33.

⁴⁹ *Infra* (3.3).

⁵⁰ HARVEY 1985, 106, suggère de manière séduisante que le souvenir d'Homère pourrait avoir préparé psychologiquement les ambassadeurs grecs à accepter les présents perses sans en éprouver de scrupules.

3. L'interprétation des dons royaux par les Grecs : les thèses des Modernes

Une idée domine la littérature savante de ces dernières années : celle que les Grecs auraient mal compris le sens de ces dons du roi de Perse, qu'il y aurait eu de leur part un malentendu culturel. Cette thèse générale a emprunté deux directions plus précises, l'une suggérant que les Grecs avaient compris à tort ces cadeaux comme générant une relation d'hospitalité personnelle entre eux et le Roi (le malentendu serait alors chez les ambassadeurs), l'autre postulant qu'ils avaient interprété ces dons comme des pots-de-vin (ce malentendu serait celui des citoyens concluant à la corruption de leurs ambassadeurs). Les relations d'hospitalité et le soupçon de corruption étant des caractéristiques marquantes du monde grec classique, ses ressortissants auraient été prisonniers de leur culture, dont ils auraient inconsciemment utilisé des traits comme grilles de lecture des pratiques perses.

3.1. *La grille du malentendu culturel : les Grecs n'auraient pas compris le système perse*

Il revient à Lynette Mitchell d'avoir formulé de la manière la plus nette ce que j'appellerai la théorie du malentendu culturel et de l'avoir notamment appliquée aux dons que les Grecs avaient reçus lors d'ambassades à la cour perse. Dans son livre *Greeks bearing gifts* paru en 1997, elle commence par souligner que chaque société a son propre système d'échanges – ce qu'on ne saurait contester –, mais elle entreprend de faire déboucher ce constat sur une thèse : celle que les Grecs n'ont pas compris le système des autres sociétés (notamment thrace, macédonienne et perse) et qu'ils ont interprété le comportement de leurs interlocuteurs en partant de leur propre système (qui supposait la réciprocité des dons), ce qui les a exposés à des échecs et déceptions⁵¹. Séduisante, la thèse n'a pas manqué de rencontrer un certain succès.

L'ennui est qu'on ne trouve dans tout le livre quasiment aucun cas de malentendu culturel avéré qui soit cité à l'appui de cette thèse. On rencontre à la place des cas de monarques qui se sont montrés accueillants et parfois généreux en présents quand ils étaient satisfaits d'un contact diplomatique et qui ont cessé de l'être quand ils n'y avaient plus intérêt. Quoi de plus banal et compréhensible en somme, y compris pour les Grecs eux-mêmes⁵² ?

⁵¹ MITCHELL 1997.

⁵² Dans son compte rendu de l'ouvrage, Hans van Wees signalait déjà : « the sources (...) simply say or imply that various 'barbarian' rulers were motivated by calculations of self-interest when they chose not to meet their obligations to the Greeks, and M. offers little in the way of argument to support her claim that there was more to it than that » (VAN WEES 2000).

Le chapitre sur les Grecs et les Perses ne fait pas exception. D'après l'auteur, les relations gréco-perses seraient fameuses pour leurs échecs⁵³, en partie à cause de malentendus culturels, dont Lynette Mitchell voit l'expression dans l'usage des cadeaux. Selon elle, les Perses les donnaient selon des modes et dans des circonstances que les Grecs ne comprenaient pas, car, malgré les similarités superficielles entre les types d'échanges qu'ils pratiquaient, leurs systèmes étaient différents : les rois de Perse donnaient des cadeaux dans le cadre de l'hospitalité, mais les Grecs interprétaient à tort ce geste comme de la corruption active⁵⁴. Ce serait donc là un premier malentendu (le don comme pot-de-vin), mais bizarrement l'auteur ne cite à l'appui aucun exemple qui mette en jeu un don, si ce n'est peut-être celui d'Antalkidas et d'Artaxerxès II, qu'elle invoque en fait, sans s'aviser de ce glissement, pour illustrer un second type de malentendu (le don comme sceau d'une relation d'hospitalité). Alors que le Roi avait offert à l'ambassadeur de Sparte une couronne de fleurs qu'il avait portée et trempée dans du parfum, il n'a plus le moindre égard pour lui au lendemain de la défaite de Leuctres⁵⁵. Lynette Mitchell comprend qu'aux yeux du Spartiate le cadeau du Roi revenait à établir entre eux un lien d'hospitalité leur imposant des obligations réciproques (suivant le système grec) alors que tout rapport avec le Roi était inégalitaire (ce que le Spartiate n'avait apparemment pas saisi)⁵⁶. Or, la source ne suggère absolument pas qu'il y ait eu malentendu, culturel ou non, ni, du reste, que le présent, qualifié de particulièrement honorifique, ait été interprété comme un symbole d'hospitalité, que ce soit par Antalkidas ou par Plutarque⁵⁷. En revanche, ce dernier précise bien que les circonstances ont changé⁵⁸ : alors qu'en 386 Sparte, étant forte, était utile à l'établissement du pouvoir perse en Asie Mineure comme à son influence en Grèce d'Europe, elle est, après Leuctres et ses suites, définitivement affaiblie et inutile. On voit mal la nécessité d'une autre

⁵³ Cette affirmation même peut surprendre et la notion d'échec mériterait d'être précisée, si l'on songe, par exemple, au dénouement de la guerre du Péloponnèse, à la bataille de Cnide et à ses suites, ou à la Paix du Roi, sans compter que les relations gréco-perses sont loin de s'être cantonnées au champ politico-militaire.

⁵⁴ MITCHELL 1997, 132 : « The Persian King gave gifts as a normal concomitant of hospitality, but this could be – and was – misunderstood by the Greeks and misinterpreted as bribery. ».

⁵⁵ Plut. *Artax.* 22, 6-7.

⁵⁶ MITCHELL 1997, 127 : « Antalcidas was the *xenos* of the King and had certain expectations of the relationship. But Artaxerxes did not see the relationship in the same light. »

⁵⁷ L'idée de Mitchell repose aussi, semble-t-il, sur une interprétation contestable du mot *xenos*. Voir *infra* (3.2).

⁵⁸ Ἄχρι μὲν οὖν ἐπρώτευσεν ἡ Σπάρτη « Tant que Lacédémone tenait le premier rang... » / ἐπειδὴ δ' ἠττήθησαν ἐν Λεύκτροις « mais lorsque les Spartiates eurent été battus à Leuctres... » (Plut. *Artax.* 22, 6-7).

explication au changement d'attitude du Grand Roi. Tout au plus y eut-il peut-être quelque illusion à Sparte qui, au demeurant, pouvait toujours tenter sa chance et ne prenait aucun risque à envoyer une nouvelle fois Antalkidas à la cour. Au vrai, il est permis de se demander si le malentendu n'est pas plutôt dans une interprétation moderne qui, d'une part, suppose qu'un roi puisse accorder plus d'importance à un individu extérieur (avec qui sa relation a été en l'occurrence circonstancielle) qu'aux intérêts de son propre État et, d'autre part, voit de la *xenia* là où il n'y en a pas, même dans l'esprit des Grecs.

3.2. *Le modèle des relations interpersonnelles : une relation d'hospitalité entre un ambassadeur et le Roi ?*

La relation d'hospitalité que les Grecs appelaient la *xenia* (ἡ ξενία) leur a-t-elle servi de cadre interprétatif s'agissant des cadeaux reçus du Roi par leurs ambassadeurs ? Cette hypothèse, que nous venons de contester s'agissant d'Antalkidas, mérite d'être examinée de manière plus générale. Rappelons que la *xenia*, relation d'hospitalité qui s'établissait entre deux individus relevant de deux entités politiques distinctes, était chez les Grecs une relation interpersonnelle durable et héréditaire qui avait ses rituels, à commencer par un échange de cadeaux de valeur, des *xenia* (τὰ ξένια), « dons d'hospitalité », lesquels avaient, en plus de leur valeur matérielle, une valeur symbolique : ils contribuaient à sceller un engagement réciproque à se prêter assistance⁵⁹. Cet échange de présents pouvait avoir lieu dans un contexte d'hospitalité au sens courant, quand un des deux hommes était reçu chez l'autre⁶⁰.

Il est certain que les cadeaux du Roi aux ambassadeurs peuvent présenter à première vue des ressemblances frappantes avec ces « dons d'hospitalité » : ils étaient offerts à des étrangers qui recevaient l'hospitalité. Il est en outre possible que ces ambassadeurs aient transmis le cadeau reçu à leurs héritiers et que ces derniers se soient sentis liés au Roi ou à son héritier. C'est du moins ce que paraît suggérer le cas de Pyrilampe et de Démos, qui ne nous est connu que par des bribes de textes allusifs : en tant qu'ambassadeur, Pyrilampe avait été accueilli à la cour du Roi ; il y avait reçu des paons, qu'il avait ramenés chez lui ; ce don avait fructifié et avait été transmis à son fils Démos, lequel était en outre en

⁵⁹ BENVENISTE 1969, 94, voyait dans la *xenia* une illustration du système maussien du don et du contre-don. HERMAN 1987, 58-69, précise que le rituel inaugurant une relation d'hospitalité comprenait obligatoirement une déclaration et un échange d'objets, alors que festin et serments étaient, quant à eux, facultatifs. Sur cette pratique des échanges d'hospitalité dès l'époque homérique, SCHEID-TISSINIER 1994, 115-176.

⁶⁰ C'est le cas, dans l'épopée, des grands-pères respectifs de Diomède et de Glaucos : c'est quand Bellérophon est reçu dans le palais d'Œnée qu'ils échangent des présents d'hospitalité (*xeinèia*) et deviennent « hôtes » l'un de l'autre (Hom. *Il.* VI, 212-236).

possession d'une phiale en or qu'il disait tenir du Grand Roi et présentait comme un *symbolon*, précisément le terme que l'on employait pour désigner aussi les objets qui attestaient le lien d'hospitalité : la précieuse coupe devait, à l'en croire, lui ouvrir toutes les portes en Asie⁶¹. En conséquence, plusieurs historiens modernes ont pensé que cette relation était conçue suivant le modèle aristocratique de la *xenia* et qu'elle avait lié Pyrilampe, puis Démos au Grand Roi⁶².

Sans discuter ici tous les détails de ce cas précis, il convient de souligner d'une manière générale les écarts entre les cadeaux faits aux ambassadeurs par le Roi et ceux qui servent à sceller une relation d'hospitalité : il n'y a pas avec les ambassadeurs de réciprocité ni d'échange matériels, puisque, autant qu'on sache, les émissaires ne faisaient pas de cadeau au Roi⁶³ ; il n'y a pas non plus d'égalité statutaire entre les parties⁶⁴, d'autant qu'un ambassadeur n'est jamais qu'un représentant provisoire de son propre État et en aucun cas un potentat comparable au Grand Roi ; enfin, on ne sait en quoi les cadeaux faits par le Roi étaient en soi créateurs d'une obligation personnelle ou familiale, ni ce que pouvait être le contenu de cette obligation (certainement pas, en tout cas, celle d'accorder chez soi l'hospitalité au Grand Roi, contrairement au cas homérique d'Œnée et de Bellérophon, ou de leurs descendants⁶⁵).

Dès lors se présentent deux possibilités. La première consiste à penser qu'un cas comme celui de Pyrilampe et de Démos était une version aménagée du modèle de la *xenia*. On peut, en effet, penser que la pratique n'était pas toujours aussi formalisée que dans les exemples homériques ou dans le fameux échange entre Agésilas et le fils de Pharnabaze⁶⁶. En deuxième lieu, on sait que l'égalité des

⁶¹ Pour les sources, voir *supra* n. 1. Sur la phiale de Démos, cf. VICKERS 1984, HERMAN 1987, 65-67, BIVAR 1999.

⁶² VICKERS 1984, 50, HERMAN 1987, 65, BIVAR 1999, 382-383, interprètent la phiale de Démos comme la marque d'une relation de *xenia* (ce dernier se risque même à parler de proxène des Perses à Athènes, ce que ne font pas les sources et ne paraît pas correspondre à la pratique de cette institution. Cf. LENFANT 2016).

⁶³ Cf. *supra* (1). S'il est vrai que dans le monde homérique une relation de *xenia* se scelle souvent par la remise unilatérale de cadeaux à celui qui est reçu, c'est toujours dans l'attente d'un contre-don différé, ainsi que le souligne SCHEID-TISSINIER 1994, 158 et 160 (« seul l'hôte qui reçoit offre normalement des présents qui lui seront rendus par son invité, lorsqu'à son tour il le recevra »). L'historienne précise que les échanges simultanés de dons s'observent tout particulièrement quand les deux protagonistes sont l'un et l'autre en dehors de leurs foyers respectifs (Œnée et Bellérophon constituant de ce point de vue une exception).

⁶⁴ HERMAN 1987, 60-61 (réciprocité des dons), 35 (égalité statutaire). SCHEID-TISSINIER 1994 classe les échanges d'hospitalité parmi les échanges horizontaux.

⁶⁵ Dans le fameux passage de l'*Iliade* déjà évoqué en n. 60 (VI, 212-236), Diomède, petit-fils d'Œnée, dit à Glaucos, petit-fils de Bellérophon : « je suis ton hôte (*xeinós*) en plein pays d'Argos et toi le mien dans la Lycie, quand j'irai voir ce pays ».

⁶⁶ Sur ce cas précis, cf. Xen. *Hell.* IV, 1, 39. Cf. HERMAN 1987, 58 ; MITCHELL 1997, 13-14.

statuts souffrait des exceptions⁶⁷. Du reste, les ambassadeurs eux-mêmes pouvaient avoir intérêt à formuler les choses en termes de *xenia*, car avoir des hôtes puissants était source de prestige, et les *xenia*, « cadeaux d'hospitalité », avaient une connotation positive (on ne pouvait reprocher à quelqu'un d'en recevoir), à la différence des *dôra*, terme plus équivoque qui pouvait avoir selon les cas le sens neutre de « cadeaux », ou celui, négatif, de « pots-de-vin »⁶⁸.

En témoigne la tentative que Philippe aurait faite, s'il faut en croire Démosthène, en offrant aux ambassadeurs athéniens de 346 quantité d'argent « naturellement sous prétexte de présents d'hospitalité (*xenia*) »⁶⁹. Ce que Démosthène laisse entendre, c'est que le roi de Macédoine cherche à donner aux envoyés d'Athènes un moyen honorable d'accepter ces dons – tout en attendant en fait d'eux un « contre-don » sous forme de soutien à ses projets. Que l'acceptation de *xenia* ne soit pas condamnable en soi, Démosthène le suggère en disant qu'il entendait lui-même utiliser ces présents pour acheter la liberté de prisonniers de guerre athéniens⁷⁰.

Il est vrai que, pour les ambassadeurs reçus à la cour perse, les sources grecques parlent de *dôra*⁷¹, plutôt que de *xenia*. Cela n'exclut pas en soi que les Grecs aient pensé en termes de *xenia* sans employer le terme, car les présents

⁶⁷ HERMAN 1987, 35, nuance, du reste : « Only when both partners enjoyed an equally elevated social standing was the relationship in harmony with its ideal image. » AZOULAY 2004, 154, relève aussi la possibilité d'écarts statutaires.

⁶⁸ Le double sens de *dôron* a été notamment souligné par HARVEY 1985, 82 (« *dôron* means both what we call a gift and what we call a bribe »), qui précise que le sens de « pots-de-vin » est d'usage et qu'il ne s'agit pas d'un simple emploi euphémistique de « cadeau » (« it is not a matter of the word for 'present' being used euphemistically for a bribe : one and the same word is used for both types of transaction »). Voir aussi HERMAN 1987, 75-79 (« The good gift and the bad »). C'était sans doute un avantage du terme de ξένια (*xenia*) que de suggérer un cadeau institutionnel, relevant du rituel social : Démosthène admet qu'il était prêt à recevoir des *xenia* (*De legat.* [XIX] 166), mais il accuse Eschine d'avoir reçu des *dôra* (101, 120). De même, dans le discours *Sur la couronne* ([XVIII] 109), il affirme que « dans les affaires grecques il n'a pas préféré les cadeaux (*dôra*) et l'hospitalité (*xenia*) de Philippe aux intérêts communs à tous les Grecs » (*dôra* pourrait tout aussi bien être traduit ici par « pots-de-vin »).

⁶⁹ Dem. *De legat.* [XIX] 167 : ξένια δὴ πρόφασιν.

⁷⁰ 166. Démosthène dit qu'à Pella il a voulu « dépenser de son propre argent et demander à Philippe de libérer des captifs avec les présents d'hospitalité (*xenia*) qu'il [leur] offrait ». Il est vrai qu'afficher cette noble cause sert à soigner son image devant les juges, mais cela suppose malgré tout qu'une telle acceptation n'était pas déshonorante. Naturellement, quand il s'agit d'accuser Eschine, l'orateur essaie, au contraire, de jeter la suspicion sur lui en lui reprochant (classiquement) d'avoir préféré la *xenia* de Philippe à sa cité (*Ambassade*, 248) et en invoquant les *dôra* qu'il aurait reçus (*supra* n. 68).

⁷¹ Xen. *Hell.* VII, 1, 38 ; Plut. *Pelop.* 30, 7-8, 12.

d'hospitalité peuvent également être appelés (moins précisément) *dôra*⁷². Mais on peut aussi considérer qu'en nous privant d'une preuve linguistique, cela fragilise l'hypothèse selon laquelle les Grecs voyaient dans ces cadeaux diplomatiques des dons qui contribuaient à sceller une relation d'hospitalité.

Du reste – et j'en viens à la seconde possibilité –, je serais en fait tentée de penser que les *xenia* ou « dons d'hospitalité » pouvaient s'inscrire dans deux systèmes distincts, revêtir deux dimensions différentes correspondant à deux sens de *xenos*, hôte privé et hôte occasionnel. Rappelons en effet que le terme de *xenos* peut prêter à confusion, au moins pour les Modernes, étant donné qu'il a trois sens principaux :

(1) l'étranger (anglais *stranger*) ; (2) l'hôte étranger à qui l'on accorde ponctuellement l'hospitalité (anglais *guest*) ; (3) l'hôte privé (anglais *guest-friend*), étranger auquel on est lié, au-delà même du temps passé ensemble, par une relation durable d'hospitalité (*xenia*).

Il est certain que les ambassadeurs arrivés à la cour y recevaient l'hospitalité. Cet accueil y était même beaucoup plus large que quand ils étaient missionnés dans des cités grecques, où l'hospitalité publique était à cette époque réduite au minimum, les émissaires étant hébergés et nourris par des particuliers qui n'étaient pas leurs interlocuteurs diplomatiques⁷³ : à la cour, au contraire, ils étaient hébergés et nourris par le Roi, dont ils étaient de ce fait les « hôtes » ponctuels (*xenoi*). Il arrive ainsi que ce terme d'hôte (*xenos*) soit employé à propos d'un ambassadeur : c'est le cas pour Antalkidas, dont le Roi Artaxerxès II, selon Plutarque, « faisait son hôte (*xenos*) » (ξένον ἐποιεῖτο)⁷⁴. Comme on l'a vu, Lynette Mitchell comprend ici que le Roi a fait d'Antalkidas son « hôte privé », ami lié par une relation d'hospitalité (*guest-friend*)⁷⁵. Mais l'expression peut aussi bien se référer à l'accueil du Spartiate en hôte (*guest*). L'expression ξένον ποιεῖσθαι est en fait ambiguë, car, dans certains cas, elle a clairement une fonction performative au moment de sceller le pacte d'hospitalité⁷⁶, mais, dans d'autres, elle signifie de toute évidence « traiter quelqu'un en hôte », « lui accorder

⁷² HERMAN 1987, 60 ; SCHEID-TISSINIER 1994, 159 (qui signale en outre, p. 122 et 127, l'usage homérique de *phila dôra* à propos des présents d'hospitalité).

⁷³ Sur l'hébergement des ambassadeurs dans les cités, cf. KIENAST 1973, col. 547-550. Sur le caractère exceptionnel des repas publics auxquels ils étaient conviés, col. 566-567.

⁷⁴ Plut. *Artax.* 22, 6.

⁷⁵ Cf. *supra* p. 53. Mitchell s'est pourtant montrée consciente, de manière générale, des trois sens de *xenos* (MITCHELL 1997, 17).

⁷⁶ Cf. Hdt. VII, 29 (Xerxès à Pythios : ξεῖνόν τέ σε ποιεῦμαι ἐμόν), Xen. *Hell.* IV, 1, 39 (le fils de Pharnabaze à Agésilas : Ξένον σε, ἔφη, ὃ Ἀγησίλαε, ποιοῦμαι) : « je fais de toi mon hôte ». Cf. HERMAN 1987, p. 59.

l'hospitalité »⁷⁷. Elle équivaut alors au verbe *ξενίζειν*, « accueillir en hôte », voire « régaler en hôte », que divers auteurs emploient à propos de repas offerts à des hôtes grecs dans l'empire perse⁷⁸. L'emploi de l'imparfait dans ce passage précis suggère la répétition de l'acte⁷⁹, qui n'aurait pas grand sens s'agissant de l'inauguration d'une relation formelle.

La même ambiguïté me semble affecter les *xenia*, « présents d'hospitalité », qui, disais-je, peuvent s'inscrire dans deux systèmes distincts. Dans le premier cas, les cadeaux sont offerts pour sceller ou réactiver une relation interpersonnelle et ce système suppose engagement et réciprocité⁸⁰. Dans le second, les *xenia* sont des cadeaux offerts ponctuellement à des gens que l'on reçoit ; une dimension officielle est alors possible ; et ces *xenia* ponctuels, distincts de ceux qui manifestent une relation d'hospitalité entre individus, ne sont pas réciproques ni créateurs d'un lien personnel et d'une obligation durables. C'est de ce second type que relèveraient les *xenia* que des cités offraient parfois aux ambassadeurs avec lesquels elles trouvaient un accord⁸¹. C'est la façade que Philippe aurait proposée aux ambassadeurs de 346, non sans jouer précisément sur les deux sens du terme, faisant mine de leur faire un don ponctuel tout en entendant bien engager les bénéficiaires à une attitude favorable⁸². On ne peut donc exclure que ce sens plus vague et moins contractuel de *xenia*, celui de présents d'hospitalité officiels, ait fourni aux Grecs un cadre d'interprétation pour les cadeaux offerts par le Roi – même s'il n'est pas exclu que le Roi en attendait, comme de tout don, de la reconnaissance, voire des dispositions favorables à ses plans.

⁷⁷ Voir, par ex., Lucian. *HV* II, 46 (*λαχοῦσαι δ' οὖν ἡμᾶς αἱ γυναῖκες ἐκάστη πρὸς ἑαυτὴν ἀπῆγεν καὶ ξένον ἐποίητο*).

⁷⁸ Ainsi, le verbe se réfère chez Hdt. VII, 135, au repas d'hospitalité offert par Hydarnès à Sperthias et Boulis ; chez Aristoph. *Ach.* 73, aux repas offerts dans l'empire perse aux ambassadeurs athéniens ; chez Athen. X, 416a, à l'accueil de Timocréon de Rhodes à la table du Roi. Cf. LENFANT 2011a, 341, et surtout LENFANT 2013, 38-39.

Notons que la même hospitalité pouvait être offerte par des particuliers dans les cités : Démosthène explique ainsi qu'il a accordé l'hospitalité (*ἐξένισα*) aux ambassadeurs de Philippe et qu'il leur a offert un banquet (*De legat.* [XIX] 234-235).

⁷⁹ Voir, au contraire, l'emploi de l'aoriste par le même Plutarque quand il s'agit de l'acte inaugurant une relation d'hospitalité : *Marcell.* 10, 5 : *φίλον ἐποίησατο καὶ ξένον* ; *Phoc.* 17, 9 : *τὸν Φωκίωνα ποιησάμενος αὐτοῦ φίλον καὶ ξένον* (où l'on remarque en outre que *xenos* fait hendiadyn avec *philos*, comme si la précision était nécessaire pour lever toute ambiguïté).

⁸⁰ Les présents sont alors, selon les termes d'Evelyne Scheid-Tissinier, le témoignage matériel des engagements contractés. SCHEID-TISSINIER 1994, 127.

⁸¹ Voir *supra* (2).

⁸² Les Thébains auraient d'ailleurs déjoué ce piège en répondant suivant le deuxième sens, disant qu'ils étaient déjà les hôtes et les amis de Philippe. Il est vrai qu'ici les choses peuvent aussi se compliquer du fait de la culture macédonienne, plus proche de celle des cités que ne l'était la culture perse.

Selon cette hypothèse, si les cadeaux du Grand Roi aux ambassadeurs ont pu être interprétés par les Grecs comme des cadeaux d'hospitalité, ce n'est pas par référence à une relation personnelle d'ordre contractuel qui aurait supposé l'échange égalitaire, l'existence d'un lien personnel et d'une obligation permanente, mais tout au plus à une hospitalité occasionnelle. Une telle pratique est attestée non seulement dans le monde homérique⁸³, mais dans les cités, quoique de manière peu courante⁸⁴ : ces dons d'hospitalité ne supposaient pas la réciprocité ni la conclusion d'un engagement durable⁸⁵. Les relations d'hospitalité ont certes existé aux yeux des Grecs entre certains d'entre eux et des Perses, y compris le Roi⁸⁶, mais les rares cas explicites de *xenoi* du Roi au sens de « hôtes privés » ne correspondent pas aux ambassadeurs dont on sait qu'ils reçurent des cadeaux⁸⁷.

3.3. Les cadeaux du Roi : des pots-de-vin condamnés par les cités ?

Il nous faut venir maintenant à ce qui est en fait l'interprétation dominante chez les Modernes : les cadeaux que les ambassadeurs recevaient du Roi auraient été interprétés comme des pots-de-vin par leurs cités d'origine. Dans son *Histoire de l'Empire perse*, Pierre Briant écrit ainsi que, « à de nombreuses reprises, [les cités grecques] ont condamné des ambassadeurs qui, envoyés à la cour du Grand Roi, ont accepté, selon l'usage achéménide (Elien, *VH I*, 22), de recevoir des dons (considérés à leur retour comme des pots-de-vin) »⁸⁸. Cette conviction est aussi,

⁸³ SCHEID-TISSINIER 1994, 132 et 138, souligne que chez Homère *ta xeinia* désigne « les prestations dues à l'hôte, notamment la nourriture ». Elle montre aussi que cela peut renvoyer à un don ponctuel d'hospitalité (141) et cite l'exemple d'Éole, offrant un présent à Ulysse après lui avoir accordé l'hospitalité (164-5).

⁸⁴ *Supra* (2).

⁸⁵ *A fortiori* ne peut-on imaginer qu'en acceptant des présents d'hospitalité des Grecs aient pensé susciter un engagement du Roi lui-même et que de cette illusion soient nés des malentendus culturels. C'est pourtant ce que présuppose l'interprétation de Mitchell à propos d'Antalkidas et du roi Artaxerxès déjà citée, en parlant des « *expectations* » d'Antalkidas (MITCHELL 1997, 127 : « Antalcidas was the *xenos* of the King and had certain expectations of the relationship. But Artaxerxes did not see the relationship in the same light. »).

⁸⁶ Voir notamment les exemples figurant dans l'appendice A de HERMAN 1987, 166-175, et RUBERTO 2009, 31-42 (sur les Grecs qualifiés d'hôtes du Roi, en particulier jusqu'à l'époque des guerres médiques).

⁸⁷ Le cas d'Isménias de Thèbes est une exception possible : ambassadeur à la cour perse (Plut. *Artax.* 22, 8 ; Aelian, *VH I*, 21), il fut accusé par les Spartiates d'être devenu l'hôte du roi de Perse « pour le malheur de la Grèce » et d'avoir reçu de l'argent du Roi (Xen. *Hell.* V, 2, 35). Cf. LENFANT 2011a, 341-343. On notera que cet exemple possible et cette accusation sont extérieurs à Athènes, contrairement à la plupart des ambassades à la cour perse dont nous avons connaissance. Ils présentent en outre cette singularité que ce n'est pas par sa propre cité que le personnage est accusé. Le fait même qu'il s'agisse d'une allégation de la part d'ennemis désireux de l'éliminer permet aussi de mettre en doute son bien-fondé.

⁸⁸ BRIANT 1996, p. 688.

avant et après lui, celle de Hofstetter et de Mitchell dans leurs études portant respectivement sur les ambassades grecques à la cour et les échanges de dons à retombées publiques⁸⁹. Elle représente une variante de la thèse du malentendu culturel, puisque ce qui était du point de vue des Perses des cadeaux diplomatiques d'usage paraît avoir été compris à tort comme des pots-de-vin par les Grecs des cités, en fonction de leurs propres pratiques. Cette vue récente revient aussi à faire des Perses des acteurs sans malice quand les Grecs ne comprenaient rien aux étrangers ou leur attribuaient une malignité qu'ils n'avaient pas – une tendance qui n'est pas rare dans l'historiographie récente, qui réagit ainsi à la représentation négative fréquemment attestée dans nos sources grecques⁹⁰.

Nous avons déjà vu plus haut que les Grecs avaient pleinement conscience de l'usage perse et de son sens, que des présents étaient systématiquement offerts à leurs ambassadeurs, que ces derniers avaient pour norme d'accepter et que leur refus était un message de protestation ostensible⁹¹. Il nous reste à voir quelle était la perception de ces dons au retour des ambassadeurs dans leur cité.

Naturellement, il y avait une équivoque toujours exploitable, et d'abord la possibilité que les cadeaux aient pu avoir aussi pour fonction de corrompre les ambassadeurs, ce qui signifierait que le roi de Perse ait attendu une contrepartie (en l'occurrence, des résultats de tractations à sa convenance) et que l'ambassadeur concerné l'ait effectivement entendu ainsi. C'est précisément l'allégation de Démosthène à propos de Timagoras⁹². S'il est vrai que tous les ambassadeurs recevaient de toute façon des présents, il faudrait que l'ambassadeur corrompu en ait reçu de plus précieux que les autres. Mais, étant donné notre documentation et le secret présidant nécessairement à toute opération de ce genre, il faut nous résigner : la réalité de la corruption est impossible à vérifier dans quelque cas que ce soit.

⁸⁹ HOFSTETTER 1972, 102-103 ; MITCHELL 1997, 132 (citée *supra*, n. 54). MILLER 1997, 129-130, pense plutôt que les accusations de corruption des ambassadeurs athéniens en Perse, qu'elle juge fréquentes, ne viennent qu'au IV^e siècle, avec un changement de mentalité. Il est néanmoins difficile de confirmer cette analyse, parce que les cas connus sont si rares qu'ils ne permettent pas de parler de fréquence, ni *a fortiori* de montrer une évolution significative entre V^e et IV^e siècle – sans parler de la question du crédit douteux de certaines de nos sources. HARVEY 1985, 101, soulignait déjà à propos des faits de corruption en général que la nature et la date de nos sources empêchaient d'en déduire l'extension du phénomène, tout comme son éventuelle progression.

⁹⁰ Sur cette tendance, cf. LENFANT 2011b, 14.

⁹¹ *Supra* (2).

⁹² Dem. *De legat.* [XIX] 137 : le Grand Roi « avait été trompé par Timagoras et lui avait donné, à ce qu'on dit, quarante talents ; quand il apprit que vous aviez fait exécuter cet homme et que celui-ci n'avait pu garantir sa propre vie, à plus forte raison ce qu'il avait promis au Roi de faire, ce dernier reconnut qu'il avait payé celui qui n'était pas le maître des événements. » (trad. G. Mathieu).

Ce qui fait l'objet de la présente investigation est en fait la manière dont les Grecs ont interprété la réception de dons et la question de savoir s'ils l'ont réprouvée. Précisons pour commencer que la mentalité grecque (et tout particulièrement athénienne) de cette époque assurait un contexte favorable au soupçon de corruption. Il est certain que les Grecs avaient alors une méfiance toute particulière vis-à-vis des cadeaux : comme on l'a rappelé, le même mot *dôra* signifiait tour à tour les « présents » et les « pots-de-vin » (« présents corrupteurs »). D'acception équivoque sur le plan moral, le terme a un fort potentiel péjoratif, mais peut aussi rester neutre, voire se prêter à un emploi positif. Sauf erreur, cette confusion entre les sens comme entre les connotations ne se retrouve pas de manière si marquée dans les langues modernes occidentales les plus courantes, elle rend parfois la traduction difficile et elle en dit déjà long sur cette particularité culturelle. Plus tranché est le terme *dôrodokein*, étymologiquement « recevoir des présents », mais dans les faits beaucoup plus précisément « se laisser corrompre » par des présents, c'est-à-dire non seulement recevoir des présents, mais les accepter et promettre en retour une prestation qui suppose de trahir les intérêts que l'on est censé défendre⁹³. D'une manière générale, les sources manifestent amplement que les Athéniens étaient prompts à lancer des accusations de corruption contre leurs concitoyens, quelles que fussent les fonctions exercées par ces derniers⁹⁴. Enfin, on l'a souvent souligné, les ambassadeurs étaient tout particulièrement exposés quand ils étaient missionnés à la cour perse ou macédonienne⁹⁵, où le souverain disposait de richesses inestimables, où les pourparlers ne s'effectuaient pas en public et où les délégués mangeaient et dormaient dans les dépendances du palais⁹⁶.

Cela dit, il nous reste à éprouver l'idée selon laquelle tout ambassadeur ayant reçu des dons du roi de Perse était considéré par les Grecs comme corrompu : les Grecs ont-ils systématiquement compris que les présents du Roi étaient des pots-de-vin ? Et les ont-ils en conséquence condamnés moralement ou juridiquement ?

Toute la question est en fait de savoir de quels Grecs nous parlons. Nos sources sont littéraires et présentent plusieurs strates interprétatives. Il faut dès lors se demander à qui remonte dans chaque cas l'interprétation par la corruption :

⁹³ *Dôrodokein*, litt. « recevoir un *dôron* », *dôron* ayant toujours ici le sens de « pot-de-vin », et non celui, neutre, de « cadeau ». En d'autres termes, *dôrodokein* signifie toujours « se laisser corrompre », « recevoir des pots-de-vin ». Cf. HARVEY 1985, 83 (*contra* HERMAN 1987, 76 ; TAYLOR 2001b, 161).

⁹⁴ Cf. TAYLOR 2001a, table 1, p. 58-61. HARVEY 1985, 89-90.

⁹⁵ PERLMAN 1976, 231-2 ; TAYLOR 2001b, 162.

⁹⁶ Notons toutefois que Démosthène allègue aussi la corruption pour la mission d'Épicratès à Sparte (*Ambassade*, 279 : καὶ καταψευδόμενοι τῶν συμμάχων καὶ δῶρα λαμβάνοντες).

aux concitoyens des ambassadeurs à leur retour de mission ? ou à l'auteur dont l'œuvre nous sert de source et qui avait ses objectifs propres ?

Dans le cas déjà évoqué des Athéniens Épicratès et Phormisios, l'interprétation des cadeaux du Roi comme pots-de-vin (*dôrodokèmata*)⁹⁷ est clairement imputable à une comédie (*Les Ambassadeurs*, de Platon le Comique). Démosthène n'en dit mot, alors même qu'il cherche à constituer une liste de précédents : lorsqu'il invoque les manquements d'Épicratès en ambassade, c'est à propos de la mission de l'Athénien à Sparte en 392/1, celle qui lui valut d'être condamné à mort avec ses collègues pour avoir outrepassé les consignes en acceptant les conditions de Sparte⁹⁸. On ne peut donc exclure que « les pots-de-vin » reçus à la cour soient une interprétation comique dans la veine satirique ordinaire⁹⁹. L'intéressé reconnaissait, quant à lui, avoir reçu du Roi des *dôra*¹⁰⁰.

Mais on se concentrera sur le cas le plus éloquent, celui de Timagoras, ambassadeur athénien qui fut condamné à mort à son retour dans sa cité. Il suffit de lire les sources suivant leur ordre chronologique pour observer la naissance et l'évolution de l'accusation de corruption : alors qu'il n'en est pas question chez l'historien contemporain Xénophon (ce dernier parle seulement de trahison parce que Timagoras aurait défendu la position thébaine plutôt que celle de sa cité), l'accusation de corruption apparaît près d'un quart de siècle plus tard chez l'orateur Démosthène avant de prendre chez Plutarque, plus de quatre siècles après, une ampleur proprement fantastique¹⁰¹. Or, Xénophon, contemporain de l'affaire, devait avoir eu connaissance de l'accusation portée par Léon contre son collègue d'ambassade. Démosthène est plus suspect : il a besoin d'un précédent dans son argumentaire contre son adversaire Eschine, qu'il accuse lui-même de corruption dans l'exercice d'une ambassade ; il n'est pas exclu qu'il ait en quelque sorte créé plusieurs des prétendus précédents qu'il invoque¹⁰². Les autres sources

⁹⁷ *Supra* n. 30. Contrairement à *dôron* et comme *dôrodokein*, le terme de *dôrodokèma* est sans ambiguïté et signifie forcément un don corrupteur.

⁹⁸ Dem. *De legat.* [XIX] 277-280.

⁹⁹ TAYLOR 2001a, 54-55, rappelle que la comédie est avec les plaidoyers l'un des deux principaux genres d'écrits à nous avoir transmis des accusations de corruption et que, son but étant de faire rire, on peut mettre en cause le sérieux de certaines accusations. CUNIBERTI 2014a et 2014b analyse, quant à lui, les accusations de corruption dans le théâtre d'Aristophane comme l'expression du pessimisme de l'auteur face à l'évolution des mœurs politiques et de la défiance populaire envers le système anti-corruption.

¹⁰⁰ Plut. *Pelop.* 30, 12.

¹⁰¹ Xen. *Hell.* VII, 1, 33-38 ; Dem. *De legat.* [XIX], 31 ; 137 ; 191 ; Plut. *Artax.* 22, 9-12 ; *Pelop.* 30, 9-13. Le caractère tardif et additionnel de l'accusation de corruption visant Timagoras a été souligné par PERLMAN 1976, 229, tant à propos de Démosthène que de Plutarque. Voir aussi l'analyse fouillée de BEARZOT 2008/2009 (et 2011).

¹⁰² On peut ainsi légitimement suspecter le prétendu exemple de Callias, dont

sont postérieures de plusieurs siècles. Elles connaissent la sévère condamnation de Timagoras (qui n'a pas à être mise en doute), mais lui donnent des explications divergentes : pour certains (Valère Maxime, Athénée), ce serait la proskynèse qu'il aurait faite devant le Roi, pour Plutarque, sa corruption. Or, le choix de ces prétendues raisons paraît s'expliquer par l'objectif de chaque auteur : Athénée veut un exemple de flatteur et privilégie la proskynèse¹⁰³, quand Plutarque veut présenter différents types d'attitude morale de la part de divers ambassadeurs et mettre en valeur ses « compatriotes » thébains Pélopidas et Isménias en faisant de l'Athénien Timagoras un faire-valoir. Il réactive au passage des clichés anti-barbares en soulignant l'extravagance des cadeaux¹⁰⁴, qui n'est sans doute pas de son invention, mais pourrait être puisée dans une comédie contemporaine du procès¹⁰⁵. C'est en effet un phénomène fréquemment observable chez Plutarque¹⁰⁶ ; la corruption est en outre, on l'a dit, un thème comique usuel (songeons au Cléon corrompu des *Cavaliers* d'Aristophane) ; enfin, les spectateurs ne prenaient pas ce genre d'allégation au sérieux. La chose est bien connue dans le cas de Cléon, qui fut élu stratège quelques semaines après la

l'ambassade, dit Démosthène, avait permis d'établir une paix célébrée par tous, mais que l'on faillit condamner à mort « parce qu'on jugea qu'il avait reçu des présents dans son ambassade » – on se serait contenté de lui infliger une amende de 50 talents lors de sa reddition de comptes (*De legat.* [XIX] 273). Démosthène rend déjà son propos suspect en commençant par dire « comme, je le sais, vous l'avez tous entendu dire ». Perlman 1976, 230, souligne l'intérêt rhétorique de cette accusation douteuse : visant un ambassadeur qui avait obtenu un succès diplomatique, elle fournit un argument *a fortiori* pour s'attaquer à un ambassadeur qui serait, quant à lui, responsable d'un échec. Même scepticisme chez WANKEL 1982, 37, qui souligne d'une manière générale l'inconsistance de bien des allégations de corruption au sein des plaidoyers. MACDOWELL 2000, 321-322, se montre seulement dubitatif et considère qu'on ne peut savoir ce qu'il en est, mais néglige la manière dont Démosthène construit ses précédents. PERLMAN 1976, 230-231, montre bien aussi comment, dans le cas d'Épicratès, Démosthène sème à dessein la confusion entre deux ambassades : celle en Perse, dont Épicratès était revenu avec des cadeaux, et celle à Sparte en 392/1, qui lui valut son accusation de trahison et sa condamnation à mort.

¹⁰³ Athen. VI, 251b. De même, Valère Maxime VI, 3, ext. 2, cherche un exemple de sévérité et s'intéresse donc à la disproportion entre faute et châtement, disproportion sans doute appelée à paraître plus grande avec la proskynèse qu'avec la trahison ou la corruption.

¹⁰⁴ BRIANT 1996, 324, paraît cependant ajouter foi à la liste des dons avancée par Plutarque.

¹⁰⁵ Cela cadrerait avec l'analyse de BEARZOT 2008/2009, qui montre de manière convaincante que Xénophon et Plutarque ont eu des sources différentes, les unes hostiles à Thèbes, les autres pro-thébaines. Mais elle paraît plutôt songer à des sources « sérieuses ». L'idée d'une inspiration comique a été notamment formulée par HOFSTETTER 1978, 58, TUPLIN 1996, 150 n. 46, et LENFANT 2003, 408 n. 52.

¹⁰⁶ LENFANT 2003.

représentation des *Cavaliers*¹⁰⁷. Épicratès, lui aussi, fut, malgré son portrait d'ambassadeur corrompu dans la comédie de Platon, envoyé peu après en mission d'ambassade à Sparte¹⁰⁸. Quant à Timagoras, si les spectateurs athéniens avaient accordé le moindre crédit à de telles allégations, on comprendrait mal que Démosthène ait omis de citer les dons mirobolants qu'indique Plutarque et se soit contenté d'évoquer une somme – même coquette – de 40 talents¹⁰⁹.

Selon toute probabilité, la tradition sur Timagoras a donc subi trois prismes déformants¹¹⁰ : celui des comiques, de Démosthène et de Plutarque, trois sources cultivant chacune, pour des raisons distinctes, la thématique de la corruption¹¹¹. Plutarque établit une sorte de hiérarchie de comportement et donne à croire que ce que les Grecs condamnaient était la trop grande quantité de cadeaux (comme dans le cas de Timagoras), qu'il oppose à la quantité raisonnable de ceux qu'accepta Pélolidas. Mais en réalité, et Plutarque lui-même finit par l'admettre¹¹², ce qui distingua Timagoras de Pélolidas, ce fut l'échec et le succès, et la responsabilité qui leur en incombait aux yeux de leurs concitoyens.

En fait, comme l'ont montré depuis longtemps Mosley et Perlman, les procès connus contre des ambassadeurs sont rarissimes et plus encore les condamnations¹¹³. En outre, le chef d'accusation n'est jamais la corruption, mais la trahison¹¹⁴, que des cadeaux sont tout au plus appelés à expliquer. Il arrive assurément à Démosthène de prétendre que la loi athénienne interdisait les cadeaux¹¹⁵ et des Modernes n'ont pas manqué de le suivre, tel Josef Hofstetter, pour qui les ambassadeurs avaient défense expresse d'accepter des présents, sans quoi ils étaient exposés à une *parapresbeias graphè*¹¹⁶. En réalité, dans tous les

¹⁰⁷ WANKEL 1982, 37.

¹⁰⁸ Sur *Les Ambassadeurs* de Platon le Comique et le portrait d'Épicratès comme corrompu, voir *supra* n. 30 et 95. Sur la mission d'Épicratès à Sparte : Dem. *De legat.* [XIX] 277-80 ; Philoch. 328 F 149a (Didym. *In Demosth.* 10, 34) ; Aristid. *Panath.* [XIII] 172, 10 (I, 283 Dindorf) et scholie (III, 277 Dindorf).

¹⁰⁹ *De legat.* [XIX] 137. Plutarque parle, quant à lui, de 10 000 dariques.

¹¹⁰ Le récit de Xénophon n'est pas pour autant « neutre » (cf. BEARZOT 2008/2009), mais à tout le moins ne met-il pas en jeu la corruption alors même qu'il paraît refléter les accusations portées par Léon, le collègue d'ambassade de Timagoras.

¹¹¹ Dans son article qui a fait date, PERLMAN 1976 faisait remonter à Démosthène l'impression moderne d'une corruption générale des ambassadeurs. S'y ajoute néanmoins la contribution des comiques et de Plutarque. Il est vrai que ce dernier admet dans son *Pélolidas* que la raison fondamentale pour laquelle Timagoras fut condamné ne fut pas sa corruption (30, 12), mais, dans son *Artax.* 22, 12, il dit exactement l'inverse.

¹¹² Plut. *Pelop.* 12-13.

¹¹³ Cf. MOSLEY 1973, 41 ; PERLMAN 1976, 225, 231.

¹¹⁴ PERLMAN 1976, 224.

¹¹⁵ Dem. *De legat.* [XIX] 7.

¹¹⁶ HOFSTETTER 1972, 102 n. 25.

cas connus, l'accusation de *parapresbeia* recouvre plusieurs griefs, qui ne se limitent jamais à l'acceptation de cadeaux. Il faut se garder d'oublier que l'orateur fait flèche de tout bois pour pouvoir accabler Eschine. Il est significatif que, dans le passage du *Sur l'Ambassade* (167) où l'orateur dit avoir refusé les dons offerts par Philippe, il n'évoque pas d'interdiction athénienne en la matière. Les cadeaux ne sont en fait condamnables que si leur remise visait à nuire au peuple¹¹⁷. En d'autres termes, si la corruption vient éventuellement alimenter la charge contre l'accusé (comme dans le cas de Philocrate), elle n'est que seconde et subordonnée à l'idée de la trahison¹¹⁸.

Les présents du Grand Roi ne font pas exception. Les accepter ou les refuser ne veut pas dire en soi se laisser corrompre ou non, y compris aux yeux des concitoyens des ambassadeurs. Dans le cas contraire, personne n'aurait pu avouer en avoir accepté. Or, s'il est, comme on l'a dit, probable que les sources conservées ne les mentionnent qu'en cas d'incident, rien ne permet de dire que les cadeaux reçus aient été dissimulés au retour dans la cité – à supposer que les ambassadeurs n'en aient pas dépensé une partie dans leur voyage de retour et que la dissimulation de richesses ait été envisageable dans des sociétés de dimensions si réduites. Certains même en firent étalage¹¹⁹ et ni Pylampe ni Épicratès ne furent inquiétés pour les présents reçus en Perse¹²⁰. Enfin, c'est dans un portrait à la gloire de Pélolidas que Plutarque précise que ce dernier accepta des cadeaux du Roi¹²¹. Si, comme on l'a dit, l'acceptation de ces cadeaux était une manière codée de manifester sa satisfaction à l'issue des négociations, on peut supposer que cela constitua une part de la faute majeure que ses concitoyens reprochèrent à Timagoras, celle d'avoir trahi les intérêts de sa cité. On ne peut donc souscrire au jugement de Pierre Briant par lequel on a commencé, tant sur le grand nombre de condamnations que sur le fait que les concitoyens des ambassadeurs aient toujours interprété les présents du Roi comme des pots-de-vin¹²².

¹¹⁷ KIENAST 1973, col. 570 ; Dem. *In Midiam* [XXI] 113 ; Hypéride, *In Demosth.* [I] (V), 25. HERMAN 1987, 75-76, juge la chose confirmée par de nombreux exemples. Même position chez PERLMAN 1976, 224, MITCHELL 1997, 182-183, et surtout HARVEY 1985, 108-113. La question qui pouvait être débattue était dès lors de savoir quel était l'intérêt du peuple (HARVEY 1985, 112-113, souligne que c'était un jugement subjectif) ou quelles étaient les intentions précises de celui qui acceptait des cadeaux en matière d'intérêt public.

¹¹⁸ Voir l'analyse de BEARZOT 2008/2009 sur le cas de Timagoras, condamné pour des raisons politiques de trahison, et non pour des raisons morales liées à la corruption.

¹¹⁹ On songe aux paons de Pylampe. De même, Épicratès et Phormisios ne niaient pas avoir accepté des présents. Et Démos n'hésitait pas à vanter la phiale qui lui venait du Grand Roi.

¹²⁰ Et ce n'est pas pour ce motif-là, on l'a vu, que Timagoras lui-même fut condamné.

¹²¹ Plut. *Pelop.* 30.

¹²² Le grand nombre de condamnations qu'il suppose n'est pas attesté.

Nos conclusions semblent donc pouvoir être ainsi formulées :

1) Les dons des rois de Perse aux ambassadeurs grecs paraissent avoir été d'usage sans supposer en soi de réciprocité sous forme de prestation traîtresse. Il s'agissait de cadeaux diplomatiques, que l'on peut appeler présents d'hospitalité, à condition de ne pas entendre par là qu'ils scellaient une relation d'hospitalité personnelle et durable.

2) Les accusations de corruption visant ces ambassadeurs à leur retour sont marginales et ne figurent que dans des sources qui ne sont pas au-dessus de tout soupçon, au service d'objectifs littéraires propres à chaque auteur.

3) L'analyse ne permet pas de confirmer la thèse actuellement si populaire d'un malentendu culturel. Non seulement aucun malentendu n'est attesté¹²³, mais encore les Grecs ont su réagir et « interagir » en faisant de l'acceptation ou du refus de dons un geste symbolique expressif, tant à l'adresse du Roi que de leurs propres concitoyens. Ils ont très bien su s'adapter à la pratique perse des présents diplomatiques, ce qui était plus que logique : comme les ambassadeurs se rendant à la cour s'engageaient dans un voyage de plus de six mois et y venaient en position de demandeurs, il n'est pas vraisemblable que dans ces conditions ils aient pu se permettre de lésiner sur des questions de protocole, raison pour laquelle, d'ailleurs, je serais également sceptique face aux anecdotes relatant des refus de *proskynèse*. Mais l'adaptation s'observait sans doute aussi du côté des concitoyens qui voyaient revenir leurs envoyés : ces ambassadeurs étaient riches dès avant leur mission, les cadeaux royaux leur avaient apporté un surplus exotique, qui compensait ce qu'ils avaient donné de leur personne et de leurs biens pour accomplir leur devoir, parfois au risque d'être retenus, séquestrés ou tués au cours de leur voyage. Leurs compatriotes ont tenu compte des usages de la cour perse et des concessions nécessaires, ils se sont montrés avant tout pragmatiques ou plus ou moins indifférents à ce qui relevait somme toute de la personne des ambassadeurs. En somme, cette différence culturelle n'a pas gêné les Grecs qui l'ont vécue et à qui elle n'a paru qu'accessoire. Ce que les cités souhaitaient avant tout était un résultat diplomatique et c'est à cette aune qu'elles jugeaient et parfois condamnaient leurs ambassadeurs aux peines les plus sévères, quand elles les estimaient responsables d'un échec – tout comme elles le faisaient pour des généraux malheureux ou pour des orateurs qui s'avéraient avoir été de mauvais conseillers). Que la destination fût la Perse et que l'ambassadeur eût reçu des cadeaux importait peu. Il est significatif qu'Épicratès, apparemment revenu de la cour perse avec des trésors d'orfèvrerie, n'en ait pas été inquiet et qu'il ait été ensuite condamné à mort pour une ambassade à Sparte, pour y avoir accepté des

¹²³ On peut toujours supposer que des malentendus ont existé, mais, en l'absence de source qui en témoigne, l'hypothèse ne peut être confirmée.

conditions de paix que sa cité rejetait. Contrairement à ce que dit Plutarque, il n'y avait pas de dons admis et de dons condamnés, mais des missions que l'on jugeait bien ou mal remplies.

BIBLIOGRAPHIE

- AZOULAY 2004 : V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris.
- BEARZOT 2008/2009 : C. BEARZOT, *L'ambasceria ateniese a Susa (367 a.C.)*, « Hormos », I, 100-110 (version anglaise : *Xenophon on the Athenian Embassy to Susa (367 BC)*, « Historika », I, 2011, 21-37).
- BENVENISTE 1969 : É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. économie, parenté, société*, Paris.
- BIVAR 1999 : A.D.H. BIVAR, *SUMBOLON. A noteworthy use for a Persian Gold phiale*, in *Ancient Greeks West and East* (Mnemosyne, Suppl. 196), ed. by G.R. Tsatskheladze, Leiden-Boston-Köln, 379-384.
- BRIANT 1996 : P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, Paris, 1996.
- BURZACHECHI 1961 : M. BURZACHECHI, *Doni ospitali (xenia) e corone d'oro nei decreti della Grecia antica*, « Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti », XXXVI, 103-113.
- CARTLEDGE 1990 : P. CARTLEDGE, *Fowl play : a curious lawsuit in classical Athens (Antiphon XVI, fr. 57-9 Thalheim)*, in *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, ed. by P. Cartledge - P. Millett - S. Todd, Cambridge, 41-61.
- CINALLI 2015 : A. CINALLI, *Tà ζένια: la cerimonia di ospitalità cittadina*, Roma.
- COLIN et alii 2015 : *Interpretatio. Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité*, éd. par F. COLIN - O. HUCK - S. VANSÉVEREN, Paris.
- CUNIBERTI 2014a : G. CUNIBERTI, *Le accuse di corruzione e concussione nella satira politica di Aristofane*, « Aevum », LXXXVIII, 1, 3-18.
- CUNIBERTI 2014b : G. CUNIBERTI, *Doni e favori illeciti : percezione e codificazione del reato di corruzione in Atene antica*, « Hormos », IV, 21-34.
- HARVEY 1985 : F.D. HARVEY, *Dona ferentes. Some Aspects of Bribery in Greek Politics*, in *CruX. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix*, ed. by P. Cartledge - F.D. Harvey, London, 76-117.
- HENKELMAN 2011 : W. HENKELMAN, *Élien de Préneste*, in LENFANT 2011b, 159-184.
- HERMAN 1987 : G. HERMAN, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge.
- HOFSTETTER 1972 : J. HOFSTETTER, *Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien*, in *Beiträge zur Achämenidengeschichte* (Historia Einzelschriften 18), hg. von G. Walser, 94-107.
- HOFSTETTER 1978 : J. HOFSTETTER, *Die Griechen in Persien. Prosopographie der Griechen im persischen Reich vor Alexander*, Berlin.
- KIENAST 1973 : D. KIENAST, *s.v. Presbeia*, *RE Suppl.* XIII, col. 499-628.

- KUHRT 2007 : A. KUHRT, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, New York-London.
- LECOQ 1997 : P. LECOQ, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris.
- LENFANT 2003 : D. LENFANT, *De l'usage des comiques comme source historique : les Vies de Plutarque et la Comédie Ancienne*, in *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, éd. par G. Lachenaud - D. Longrée, Rennes, 391-414.
- LENFANT 2011a : D. LENFANT, *Isménias et les ambassadeurs de Thèbes à la cour perse*, « Ktèma », XXXVI, 331-347.
- LENFANT 2011b : *Les Perses vus par les Grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, éd. par D. LENFANT, Paris.
- LENFANT 2013 : D. LENFANT, *Les malentendus culturels entre Grecs et Perses (VI^e-IV^e siècle av. J.-C.)*, « Revue des Sciences Sociales », L, 36-41.
- LENFANT 2016 : D. LENFANT, *Le rôle de la proxénie dans les relations diplomatiques entre Grecs et Perses*, « Ktèma », XLI, 277-290.
- MACDOWELL 2000 : D. M. MACDOWELL, *Demosthenes. On the False Embassy*, edited with introduction and commentary, Oxford.
- MARIGGIÒ 2013 : V. A. MARIGGIÒ, *Greci e Persiani. Storia delle relazioni diplomatiche (550-386 a. C.)*, Lecce.
- MILLER 1997 : M. MILLER, *Athens and Persia in the fifth century B.C. A Study in cultural Receptivity*, Cambridge.
- MITCHELL 1997 : L.G. MITCHELL, *Greeks bearing gifts: the public usage of private relationships in the Greek world, 435-323 B.C.*, Cambridge-New York.
- MOSLEY 1973 : D.J. MOSLEY, *Envoys and Diplomacy in Ancient Greece* (Historia Einzelschriften, 22), Wiesbaden.
- PALAGIA 2008 : O. PALAGIA, *The marble of the Persephone from Persepolis and its historical implications*, in *Ancient Greece and Ancient Iran: Cross-cultural Encounters*, ed. by S.M.R. Darbandi et A. Zournatzi, Athens, 223-237.
- PERLMAN 1976 : S. PERLMAN, *On bribing Athenian Ambassadors*, « Greek, Roman and Byzantine Studies », XVII, 3, 223-233.
- PRACHT 2006 : *Pracht und Prunk. Das Persische Weltreich*, Historisches Museum der Pfalz Speyer, Stuttgart.
- RHODES - OSBORNE 2003 : P.J. RHODES - R. OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford.
- RUBERTO 2009 : A. RUBERTO, *Il Gran Re e i Greci. Un dialogo possibile*, Todi.
- SANCISI WEERDENBURG 1989 : H. SANCISI WEERDENBURG, *Gifts in the Persian Empire*, in *Le tribut dans l'empire perse*, éd. par P. Briant - C. Herrenschildt, Paris, 129-146.
- SATLOW 2013 : *The Gift in Antiquity*, ed. by M.L. SATLOW, Malden-Oxford.
- SCHEID-TISSINIER 1994 : E. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy.
- TAYLOR 2001a : C. TAYLOR, *Bribery in Athenian Politics Part I: Accusations, Allegations, and Slander*, « Greece & Rome », XLVIII, 1, 53-66.

- TAYLOR 2001b : C. TAYLOR, *Bribery in Athenian Politics Part II: Ancient Reaction and Perceptions*, « Greece & Rome », XLVIII, 2, 154-172.
- TUPLIN 1996 : C. TUPLIN, *Achaemenid Studies*, Historia Einzelschriften 99, Stuttgart.
- VAN WEES 2000 : H. VAN WEES, review on L. G. Mitchell, *Greeks bearing gifts*, « JHS », CXX, 185.
- VICKERS 1984 : M. VICKERS, *Demus' gold phiale (Lysias 19.25)*, « American Journal of Ancient History », IX, 1, 48-53.
- WALSER 1966 : G. WALSER, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis*, Berlin.
- WANKEL 1982 : H. WANKEL, *Die Korruption in der rednerischen Topik und in der Realität des klassischen Athen*, in *Korruption im Altertum*, hg. von W. Schuller, München-Wien, 29-47.

NICOLAS RICHER

Pourquoi Sparte a vaincu Athènes en 404.

Les pratiques sociales et militaires traduisant une influence sur l'action d'autrui mentionnées par Xénophon dans le début des *Helléniques*

Il est bien connu que les multiples œuvres de Xénophon qui ont été préservées témoignent d'une grande variété de centres d'intérêt. Elles traduisent l'expérience d'un homme d'action, qui a participé à l'expédition des Dix Mille (cf. l'*Anabase*), et de façon générale s'est intéressé aux relations entre Grecs (cf. les *Helléniques*). Dans de multiples passages, on voit, par exemple, l'analyste formuler des conseils sur la pratique des tâches domestiques (cf. l'*Économique*), sur les usages individuels ou collectifs (cf. les *Mémorables*), voire sur la façon dont Athènes pourrait améliorer l'état de ses finances (cf. les *Poroi*).

Dans les *Paraleipomena*, la *Suite de Thucydide* qui constitue le début des *Helléniques* (I-II, 3, 10), et qui est peut-être fondée sur des notes prises par Thucydide, Xénophon mentionne à de multiples reprises les motifs qui poussent les hommes dont il parle à entreprendre une action ; parfois aussi il précise la manière dont certains acteurs des événements essaient d'influencer le comportement de leurs interlocuteurs ou de leurs partenaires. C'est à ce dernier aspect que l'on proposera de s'intéresser.

On ne retiendra pas ici les modalités d'influence qui s'inscrivent dans une relation hiérarchique¹, qui sont des ordres ; on ne détaillera pas non plus les procédures argumentatives qui peuvent être mises en œuvre lors d'un procès comme celui des stratèges athéniens vainqueurs aux Arginuses (*Hell.* I, 7)², ou lors d'une procédure à charge comme celle ayant frappé les Athéniens capturés à Aigos Potamoi en 405 et mis à mort (II, 2, 31-32).

Il s'agira plutôt de considérer comment un individu – ou une collectivité – peut amener un autre individu – ou une collectivité – à agir non pas seulement en

¹ Par exemple on ne considérera pas la manière dont Callicratidas, succédant en 406 à Lysandre dans l'exercice de la navarchie, amène ses subordonnés lacédémoniens qui maugréent à reconnaître qu'il doit exercer ses fonctions, et obéir aux autorités sises à Sparte (τοῖς οἴκοι πείθεσθαι, *Hell.* I, 6, 6 ; la formule est développée un peu plus loin : τοῖς οἴκοι ἄρχουσι πείθεσθαι, I, 6, 8).

² Désormais, les références données sous une simple forme numérique concerneront les *Helléniques* de Xénophon.

lui fournissant une occasion pour intervenir, mais en sollicitant son action dans un sens précis, par une relation directe – établie immédiatement entre deux acteurs – ou médiatisée – constituée notamment par l’envoi d’un message.

Par exemple, on ne retiendra pas une action comme celle de Mindaros, navarque lacédémonien de 411/410 qui, apercevant un combat dans l’Hellespont entre les forces du Rhodien Dôrieus, et celles des Athéniens, juge opportun d’intervenir aux côtés des premières (I, 1, 2-4). En revanche, on évoquera le cas du roi de Sparte Agis qui juge que son action terrestre contre Athènes doit être complétée par une action navale et qui obtient que sa cité s’organise en conséquence (I, 1, 35-36).

Dans le récit qu’il fournit des événements, Xénophon montre une certaine variété des mobiles qui peuvent provoquer l’action, et on aurait pu souhaiter s’interroger sur l’efficacité relative des procédés incitatifs mentionnés – une efficacité qui peut être désignée par le caractère *krateros* prêté à un personnage – mais à la lecture du texte il apparaît que, guidé par un souci d’explication des événements qui se sont effectivement produits, l’auteur ne mentionne que peu d’entreprises visant à obtenir une intervention qui en viennent à échouer³. Il souhaite surtout, visiblement, expliquer comment les événements en viennent à avoir lieu, jusque’à la victoire de Sparte sur Athènes en 404 av. J.-C.

Globalement, ce sont donc surtout la variété et les variations des moyens argumentatifs permettant d’influencer réellement l’action d’autrui – d’assurer un effet réciproque par la satisfaction qu’ils peuvent susciter – qui retiennent l’attention de Xénophon. Les arguments utilisés peuvent renvoyer à deux domaines temporels : l’avenir et le passé.

Ces arguments se fondent en effet sur les espoirs ou sur les craintes concernant l’avenir qu’un acteur peut inspirer à un autre acteur. Mais une autre manière d’entraîner la confiance et l’adhésion à un projet consiste à pouvoir s’appuyer sur une réputation déjà acquise ou à pouvoir afficher des actes déjà réalisés, qui paraissent une garantie de valeur intrinsèque, et qui aboutissent souvent à ce que des responsabilités – par exemple celles inhérentes à la fonction de stratège – soient confiées à un individu.

Pour examiner un tel domaine, nous nous intéresserons d’abord à la façon dont certains acteurs peuvent essayer de convaincre en tenant des discours variés, avant de considérer le fait que certains personnages, visiblement, peuvent

³ On pourrait en ce domaine évoquer l’ambassade avortée des Athéniens auprès de Darius, qui est arrêtée par Cyrus en 407 (I, 4, 1-7).

emporter la conviction par des actes et, enfin, de voir les modalités et les ressorts de l'influence exercée sur autrui selon Xénophon.

1. Convaincre par des discours variés

Pour amener leurs partenaires à agir d'une façon déterminée, les acteurs qui apparaissent dans la *Suite de Thucydide* peuvent recourir à des moyens divers. Ils peuvent, d'abord, mettre en avant leur intérêt matériel.

Mettre en avant l'intérêt matériel

Lors d'une assemblée tenue en 410 à Proconnèse, en Propontide, Alcibiade veut convaincre ses compatriotes de la nécessité d'attaquer à Cyzique, dont les Péloponnésiens ont pris le contrôle par la force⁴ :

“Alcibiade, ayant réuni l'assemblée (ἐκκλησίαν ποιήσας), fit savoir [aux soldats] par son exhortation qu'il serait nécessaire de se battre sur mer, de se battre en fantassins et de se battre pour les remparts : « Nous n'avons pas d'argent, déclara-t-il, alors que nos ennemis en ont sans limite du Roi »” (I, 1, 14)⁵.

En l'espèce Alcibiade souhaite sans doute en partie réaffirmer sa légitimité de stratège, en s'appuyant sur l'assemblée des citoyens-soldats⁶, alors qu'il avait été capturé et avait réussi à s'échapper des geôles de Sardes, et il peut vouloir justifier *a posteriori* les consignes qu'il a envoyées à ses collègues Thérémène et Thrasybule en leur demandant de le rejoindre avec leurs navires (I, 1, 12). Par son propos, Alcibiade attire l'attention de l'armée sur le fait que, faute de financement propre, la survie de chacun des soldats – et d'abord son approvisionnement – ne peut être assuré : le salut passerait donc par la prise de Cyzique.

Dans le récit de Xénophon, Alcibiade joue d'ailleurs un rôle décisif puisqu'aucun autre stratège athénien ne paraît dans le récit de la bataille de

⁴ Diod. XIII, 49, 4.

⁵ Diodore ne mentionne pas cette assemblée (XIII, 49, 5).

⁶ Alcibiade, qui a déjà détenu le titre de stratège *autokratôr*, en collégialité avec Nicias et Lamachos, en 415 (Thuc. VI, 8, 2 et 26, 1 ; Plut. *Alc.* 18, 3 ; Diod. XIII, 2, 1 ; les parties subsistantes de l'inscription IG I³, 93 ne conservent pas clairement ce titre), et qui sera ainsi désigné de nouveau en 407 (*Hell.* I, 4, 20) ne détient pas alors de pouvoirs particuliers depuis qu'il a été désigné comme stratège par les Athéniens de Samos (Thuc. VIII, 82, 1 ; cf. DEVELIN 1989, 163). Sur l'image d'Alcibiade cf. e. g. ECK 2015, où il est souligné (46) que la façon dont le personnage est dépeint relève d'“un curieux mélange de ce qu'Alcibiade a été et de ce qu'Isocrate a voulu qu'il fût”.

Cyzique – tandis que le récit de Diodore donne un rôle aussi à Théramène et à Thrasybule⁷.

Plus tard, en 408, lorsque les Athéniens profitèrent, pour prendre Byzance, de l'absence de l'harmoste lacédémonien Cléarque (I, 3, 14-20), on voit qu'ils "persuadèrent quelques Byzantins de livrer leur cité (ἐπεισάν τινας τῶν Βυζαντίων προδοῦναι τὴν πόλιν)" (I, 3, 16). Or Xénophon précise (I, 3, 19) que le Byzantin Anaxilaos "fut plus tard à Lacédémone l'objet d'une accusation capitale, et fut acquitté en disant, pour sa défense, que, loin de trahir la cité, il l'avait sauvée parce qu'il voyait les enfants et les femmes mourir de faim [...] ; c'était donc pour cela qu'il avait fait entrer les ennemis, et non pour de l'argent ni par haine à l'encontre des Lacédémoniens"⁸.

C'est donc ici aussi un intérêt matériel bien compris qui explique l'action d'Anaxilaos en raison de laquelle l'armée athénienne et Alcibiade purent pénétrer dans Byzance (I, 3, 20). Il paraît notable en outre qu'Alcibiade soit ici nommé quelques mots après la mention du rejet, par Anaxilaos, de la possibilité qu'il ait été corrompu. Cela explicite la possibilité que, s'il avait été corrompu, c'est par Alcibiade qu'il l'aurait été, puisque celui-ci est le seul chef athénien nommé par Xénophon⁹.

Lors même du retour d'Alcibiade à Athènes en 407, une sorte de réponse à ce lien entre le personnage et des pratiques de corruption qui lui seraient imputables apparaît explicitement dans l'argumentaire que, selon Xénophon, les partisans d'Alcibiade développent : ses ennemis "cherchaient leur propre intérêt en se mêlant des affaires publiques, tandis que lui-même ne cessait alors d'accroître le bien commun par ses propres ressources et par le potentiel de la cité" (I, 4, 13). En d'autres termes, peut-on comprendre, si Alcibiade sait jouer de la corruptibilité d'autrui, on ne devrait pas penser, selon ses partisans, que lui-même soit corrompu alors que ses concurrents politiques sont des gens intéressés.

⁷ Diod. XIII, 50 ; on peut cependant relever qu'aux yeux de Diodore (XIII, 53, 4) c'est, clairement, Alcibiade qui est le plus important des stratèges vainqueurs de Cyzique.

⁸ Plutarque développe cet argumentaire couronné de succès en faisant dire à Anaxilaos que pour lui comme pour les meilleurs des Lacédémoniens, "il n'y a qu'une seule chose belle et juste, l'intérêt de sa patrie" (*Alc.* 31, 7).

⁹ Évoquant plus loin le même épisode (II, 2, 1), Xénophon rappelle que certains habitants ont livré Byzance "à Alcibiade", seul personnage mentionné. Dans le récit de Diodore (XIII, 67, 5), c'est Alcibiade qui agit de façon décisive, en faisant savoir par un héraut aux Byzantins, dans la cité desquels son armée a déjà pénétré, qu'il ne leur sera fait aucun mal. En conséquence les Byzantins se retournent contre les Péloponnésiens aux côtés desquels ils combattaient, et la décision est ainsi emportée. Tandis que Diodore ne mentionne pas Théramène lors du récit des actions militaires qui permettent la prise de Byzance, chez Plutarque (*Alc.* 31, 5), Alcibiade partage avec Théramène le commandement des troupes athéniennes rentrées dans Byzance.

Dans le camp opposé à celui des Athéniens, quand, après Cyzique, les Péloponnésiens ont perdu leur chef Mindaros, et quand le second de celui-ci, l'*epistoleus* Hippocrate, est visiblement démoralisé (I, 1, 23), c'est le satrape perse Pharnabaze qui prend en mains les troupes : il relativise la perte de navires qui ne sont que des planches (cf. μή ἀθυμεῖν ἔνεκα ξύλων, "ne pas se décourager pour des bois", I, 1, 24) comme cela a été noté dans le message d'Hippocrate intercepté par les Athéniens (cf. Ἔρρει τὰ κᾶλα, "Les bois sont perdus", I, 1, 23) ; Pharnabaze ranime aussi les courages, en prolongeant son discours par le don à chacun des survivants d'"un manteau et [de] sa solde de deux mois" (I, 1, 24). C'est là une manière d'éviter les désertions après la défaite.

L'intérêt pécuniaire des matelots, dont la présence assure l'efficacité d'une flotte, est d'ailleurs un élément dont Lysandre est clairement conscient quand, en 407¹⁰, il prend contact avec Cyrus. Il obtient de lui un accroissement de la solde, qui passe de trois à quatre oboles par jour pour assurer la fidélité des équipages (I, 5, 4-7).

Mais ce sont aussi des arguments moins matériels qui peuvent être utilisés pour amener quelqu'un à agir. Notable est même le rapport d'équivalence que Xénophon place dans la bouche du Spartiate Callicratidas qui, comme navarque en 406, s'adresse aux Milésiens (I, 6, 11) et leur assure qu'en échange du soutien matériel (ἀντι... ἀγαθῶν) qu'il attend d'eux, il leur promet de la reconnaissance (χάρις)¹¹. De fait, visiblement, dans certains cas au moins, l'amour-propre et l'attention portée à leur image par les hommes sont des leviers efficaces pour se les attacher et, en conséquence, les faire agir.

La flatterie

Lorsque, après la défaite de Cyzique, les stratèges de Syracuse apprennent qu'ils ont été destitués par leurs concitoyens restés à Syracuse, ils n'hésitent pas à flatter leurs hommes, qu'ils disent être des braves (ἄνδρας ἀγαθοῦς, I, 1, 27).

En fait, le propos s'insère dans un discours d'Hermocrate qui, d'après

¹⁰ Sur la chronologie de la navarchie de Lysandre en 407 cf. BOMMELAER 1981, 70-79.

¹¹ Il est d'ailleurs permis de penser qu'un appel au sentiment de l'honneur attaché à une dette de reconnaissance peut être véritablement efficient auprès de Spartiates si l'on en juge par le récit, par Xénophon, des résultats de la rencontre d'Agésilas et de Pharnabaze en 394 (IV, 1, 29-41) : après avoir rappelé l'aide financière (χρήματα) qu'il a fournie aux Lacédémoniens lors de leur guerre contre les Athéniens (§ 32), Pharnabaze demande à la trentaine de Spartiates auxquels il s'adresse en quoi les dévastations subies par son territoire peuvent témoigner de leur reconnaissance (χάριτας, § 33). Les Spartiates sont saisis de honte (cf. ἐπησχύνθησαν, § 34) et, en conséquence de ce propos, Agésilas s'engage à épargner désormais les territoires de la satrapie de Pharnabaze (§ 38).

Xénophon, était attentif aux usages d'une rhétorique efficace¹² : lui-même, dit Xénophon, réunissait les plus aptes de ses hommes (τοὺς ἐπιεικεστάτους) pour les entraîner à la prise de parole, improvisée ou préparée (I, 1, 30).

On peut donc considérer que son propre discours, résumé par Xénophon (I, 1, 27), est censé répondre à ses propres critères d'efficacité rhétorique, et on le voit d'abord traiter du groupe auquel il appartient ("nous") pour stigmatiser la destitution collective dont sont illégalement (παρὰ τὸν νόμον) victimes les stratèges, avant de s'adresser aux soldats et marins syracusains ("vous") qui doivent passer sous le commandement de tiers ("eux"), de nouveaux stratèges (I, 1, 27). Les protestations qui s'élèvent des troupes pour demander aux stratèges de conserver leur commandement jusqu'à l'arrivée de leurs remplaçants sont l'occasion pour les stratèges destitués de rappeler l'efficacité de leur qualité propre (διὰ τε τὴν ἡμετέραν ἀρετὴν) associée au zèle des troupes (διὰ τὴν ὑμετέραν προθυμίαν). Il s'agit clairement de s'assurer des soutiens pour une action future.

Dans d'autres circonstances, dans l'hiver 406/405, après avoir obtenu de quoi verser une solde à ses troupes désœuvrées, le Lacédémonien Étéonicos agit d'une façon que détaille Xénophon :

“pendant ce temps (ἄμα) il fit donner le signal d'embarquement ; et, montant à bord de chaque vaisseau l'un après l'autre il prodigua encouragements et éloges (προσιῶν δὲ ἐν μέρει παρ' ἐκάστην ναῦν παρεθάρρυνέ τε καὶ παρήνει πολλά), comme s'il n'avait rien su de ce qui venait de se passer, et il distribua à chaque homme sa solde d'un mois” (II, 1, 5).

Il est possible que, sachant l'âpreté au gain de certains de ses hommes, Étéonicos ait préféré les disperser dans leurs navires avant même que l'argent perçu ait été entièrement collecté et ait pu leur inspirer l'idée d'un pillage : c'est sans doute au moment même de la collecte auprès des gens de Chios (ἄμα) que les troupes doivent embarquer. Cette manœuvre entrave tout complot et le chef peut ensuite réaffirmer les liens qui l'unissent aux hommes des différents équipages, qu'il visite successivement et auxquels il dispense d'aimables paroles.

Mais parfois, plutôt que de chercher à tisser de bonnes relations avec ses troupes, un chef, dans l'urgence, peut recourir brutalement à des menaces de façon à assurer l'obéissance.

¹² Thucydide, déjà, a rapporté des discours d'Hermocrate fils d'Hermon, intervenu de façon décisive à la conférence de Géla en 424 (Thuc. IV, 58-65) puis désireux de dispenser des conseils à ses compatriotes avant l'attaque athénienne de 415 (Thuc. VI, 33-34). Sur Hermocrate cf. WESTLAKE 1969 et BILLAULT 1989.

La menace

A la veille de la bataille de Cyzique, en 410, pour empêcher toute désertion qui risquerait de permettre aux Péloponnésiens de prendre connaissance des effectifs athéniens, Alcibiade avertit que la sanction d'un tel acte serait la mort (I, 1, 15).

Le même Alcibiade obtient par une menace de guerre (cf. *πολεμήσειν*), en 408, que les Thraces de Bithynie remettent aux forces athéniennes les biens que les gens de Chalcédoine leur ont confiés – précisément pour les protéger des Athéniens (I, 3, 2-3). Peu après, et à la suite d'un combat entre la garnison péloponnésienne de Chalcédoine et les Athéniens, le satrape Pharnabaze s'engage à donner vingt talents aux Athéniens, et à amener leurs ambassadeurs auprès du Roi, “dans l'intérêt de Chalcédoine (*ὕπερ Καλχηδόνας*)”. Il s'agit, pour Pharnabaze, d'éviter la chute de Chalcédoine aux mains des Athéniens qui la menacent, et d'accepter de procéder au versement d'une espèce de rançon pour gagner du temps.

Plus tard, dans l'hiver 406/405, après que le Lacédémonien Étéonicos a empêché une prise d'assaut de la cité de Chios par ses hommes en état de dénuement, il obtient de l'argent des gens de Chios ; ceux-ci doivent être conscients d'avoir échappé à une menace redoutable mais dont les causes demeurent : ayant convoqué les gens de Chios, Étéonicos leur demande avec succès de l'argent “pour payer les marins et les détourner d'une révolte (*καὶ μὴ νεωτερίσωσί τι*)”, lit-on (II, 1, 5). C'est aussitôt après que, comme on vient de voir, le même Étéonicos veille à amadouer ses hommes.

Mais parfois, plutôt que le recours à la menace, le rappel des devoirs dus à la patrie peut être suffisant.

Invoquer le respect de la patrie et des usages

Pour appuyer leur propos, les stratèges syracusains destitués par le peuple de Syracuse en 410 déclarent à leurs soldats qu'ils ne doivent pas rentrer en sécession contre leur propre cité (*οὐκ... δεῖν στασιάζειν πρὸς τὴν ἑαυτῶν πόλιν*, I, 1, 28). En l'occurrence, Xénophon montre clairement qu'une telle position de principe n'est pas nécessairement celle du principal stratège, Hermocrate – ou du moins la position de celui-ci a-t-elle pu évoluer –, puisque quand il en a l'occasion par la suite, Hermocrate se met à équiper des mercenaires et des trières en vue d'assurer son retour à Syracuse, par la force peut-on penser (I, 1, 31)¹³.

Le rôle des individus dotés d'une certaine influence et d'une puissance matérielle non négligeable paraît en effet souvent décisif. Ils peuvent exercer leur influence en s'engageant personnellement dans une action.

¹³ Selon Diodore (XIII, 75), Hermocrate mourut en 408 lors d'une tentative pour rentrer par la force à Syracuse, dont les habitants craignaient ses ambitions tyranniques.

S'engager personnellement

Quand, en 408, un accord – conçu comme temporaire – fut trouvé entre des stratèges athéniens et le satrape Pharnabaze au sujet de Chalcédoine, les parties échangèrent des serments (ὄρκους ἔδωσαν, I, 3, 9)¹⁴. Or, précise Xénophon, “Alcibiade n’assistait pas à l’échange des serments” parce qu’il assiégeait Sélymbria (I, 3, 10). Ensuite, Alcibiade a prêté serment, à Chrysopolis, devant des envoyés personnels de Pharnabaze, et Pharnabaze dut renouveler son serment, à Chalcédoine, devant des envoyés personnels d’Alcibiade (I, 3, 12). Une telle procédure marque l’importance de l’engagement personnel des chefs. Cet aspect est explicité par le texte de Xénophon. Selon l’historien, en effet, Alcibiade et Pharnabaze ont prêté un “κοινὸν ὄρκον” (I, 3, 12), ce que J. Hatzfeld traduit¹⁵ par “un serment au nom de leurs États” et ce que P. Chambry traduit¹⁶ sans doute plus exactement par “le serment officiel”. Il doit s’agir de la formule même du serment qui a déjà été échangé entre les collègues d’Alcibiade et le satrape, qui peut donc être dit “commun”. Mais, surtout, la force de l’engagement contracté est marquée par le fait que les deux personnages ont échangé des garanties à titre personnel (καὶ ἰδίᾳ ἀλλήλοις πιστεῖς ἐποιήσαντο, I, 3, 12).

Visiblement, un tel serment est, pour Pharnabaze, un engagement important : cela apparaît quand, rencontrant Cyrus qui a été nommé *karanos* des forces rassemblées à Castôlos, il ne lui remet pas des ambassadeurs athéniens qui se sont fiés à sa parole. Certes, il les retient trois ans pour éviter qu’ils n’informent les Athéniens de ce qui se passe en Asie Mineure, mais il souhaite agir de façon à pouvoir déclarer aux ambassadeurs “vous n’aurez rien à me reprocher (cf. ὡς μηδὲν μέμνησθε, I, 4, 6)”. Et Pharnabaze obtient de Cyrus que les ambassadeurs soient finalement renvoyés, en lui déclarant qu’il avait lui-même prêté serment (φάσκων ὁμωμοκέναι, I, 4, 7).

¹⁴ Même si une incertitude peut planer sur la détention de la fonction de stratège par Alcibiade, Thrasybule et Thérémène en 409/408 et 408/407 (cf. ANDREWES 1953 et DEVELIN 1989, 165), on peut noter que, pour indiquer le fait qu’Alcibiade se rend dans l’Hellespont en laissant ses collègues mener des opérations sous Chalcédoine, Xénophon mentionne (I, 3, 8) “les autres stratèges (οἱ δὲ λοιποὶ στρατηγοί)” : de ceux-ci est certainement Thrasyllus, qui vient d’être nommé par Xénophon (I, 3, 6), comme doit être vraisemblablement Thérémène, tandis que l’expression implique nécessairement qu’Alcibiade soit stratège. Sans doute peut-on considérer qu’il exerce ces fonctions depuis sa nomination en 411 par les Athéniens de Samos – auxquels il continue de commander – (cf. Thuc. VIII, 82, 1), même si c’est seulement en 407 que, formellement, les Athéniens de la ville l’élisent stratège (I, 4, 10).

¹⁵ Dans Xénophon, *Helléniques. Tome I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1936.

¹⁶ Paris, Garnier, 1935 ; le traducteur doit s’inspirer de la traduction par “the official oath” de C. L. Brownson, Cambridge [Mass.] et Londres, Loeb Classical Library, 1918.

En appeler à la défense des dieux

Quand, en 409, Thrasylos entreprit d'attaquer Éphèse, le satrape Tissapherne "rassembla une armée nombreuse et expédia des cavaliers pour convoquer tout le monde au secours d'Artémis (βοηθεῖν τῇ Ἀρτέμιδι)", déclare Xénophon (I, 2, 6). L'épisode établit un lien avec la fin de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, où Thucydide indique¹⁷ que le Perse Tissapherne arrive à Éphèse et y offre un sacrifice à Artémis. Et il est bien connu que Xénophon lui-même a établi un sanctuaire reproduisant en petit celui d'Artémis d'Éphèse dans son domaine de Scillonte, d'après ce qu'il indique dans l'*Anabase*¹⁸.

Le fait que Tissapherne – apparemment – et Xénophon – certainement – affichent une telle attention pour les lieux de culte consacrés à Artémis paraît en soi remarquable : qu'une même divinité soit ainsi vénérée par les Perses comme par les Grecs marque bien la puissance qui lui est reconnue. Faire appel à la nécessité de protéger son sanctuaire doit être senti comme une manière de se rendre favorable une entité surnaturelle très puissante. L'argument employé par Tissapherne est donc fort, même si Xénophon n'est sans doute pas plus dupe que bien des Grecs sur le fait que le Perse s'en sert pour protéger le territoire que le Roi lui a confié.

Dire l'intérêt des dieux n'est pas un thème fréquent, mais ce type d'argument se retrouve dans un discours développé comme est, on va le voir, le discours de Callicratidas. Mais ce dernier discours relève aussi d'une logique systématique manifeste chez un compatriote de Callicratidas, le roi de Sparte Agis.

Souligner la nécessité d'une action systématique

Selon Xénophon¹⁹, alors que Décélie avait été occupée dès 413 par les Lacédémoniens²⁰, en 410, le roi des Lacédémoniens Agis, qui empêchait les Athéniens d'utiliser leur territoire situé hors des murailles d'Athènes, demanda que son action fût complétée sur mer pour couper les approvisionnements ennemis en blé. Sûr de la force de son raisonnement, Agis se permit même, apparemment, de proposer une mesure qu'il jugeait très efficace (κράτιστόν τε εἶναι... I, 1, 35) en préconisant que Cléarque, fils de Ramphias, qui se trouvait être proxène des Byzantins, fût envoyé à Chalcédoine et à Byzance – pour couper la route du blé pontique, s'entend.

La proposition d'Agis peut, clairement, s'expliquer par le fait que Cléarque est doté d'une compétence spéciale dans l'aire géographique de Byzance, comme,

¹⁷ Thuc. VIII, 109, 1.

¹⁸ *An.* V, 3, 7-13 (§ 12 sur le fait que le *naos* de Scillonte reproduit celui d'Éphèse).

¹⁹ I, I, 35.

²⁰ Cf. e. g. Thuc. VII, 27, 3 - 28, 4.

sans doute, de qualités militaires reconnues – qui permettront à Xénophon de dresser de lui le portrait d’un chef de guerre redoutable²¹.

Agis complète donc ses préconisations stratégiques par une suggestion concernant la personne la plus appropriée pour, à son sens, les mettre en œuvre. Il facilite ainsi le travail des autorités de Sparte, qui suivent ses conseils : cet avis prévaut (Δόξαντος δὲ τούτου), dit Xénophon²².

Plus tard, en 405, le souvenir et l’effet de cette demande d’Agis apparaissent dans un message de Lysandre victorieux à Aigos Potamoi : “Ensuite Lysandre fit savoir au roi Agis à Décélie, et à Lacédémone, qu’il arrivait avec deux cents navires” (II, 2, 7). Le message, qui provoqua une mobilisation des forces terrestres des Péloponnésiens désireux d’assiéger Athènes, sonne comme une parfaite justification de la stratégie préconisée par le roi de Sparte, frère et prédécesseur d’Agésilas II, l’ami de Xénophon²³.

Ce sont donc de multiples moyens qui, voit-on, permettent à des hommes, qui généralement sont placés dans la position de chefs militaires, d’obtenir des résultats en s’appuyant sur des moyens de convaincre qui ne relèvent pas, strictement, d’un ordre énoncé dans un cadre hiérarchique strict. Et d’une valeur exemplaire, par la richesse des thématiques qui y paraissent, est le discours que, d’après Xénophon, le navarque spartiate Callicratidas tient aux Milésiens en 406.

Le discours exemplaire de Callicratidas aux Milésiens en 406

Xénophon nous fait connaître (I, 6, 7-12) un discours que le Lacédémonien Callicratidas aurait adressé aux Milésiens en 406²⁴ :

Il [Callicratidas] partit donc pour Milet, 8 et, après avoir envoyé de là des trières à Lacédémone pour demander de l’argent, il convoqua l’assemblée des Milésiens et parla en ces termes :

²¹ An. II, 6, 1-5, où on lit un portrait posthume de Cléarque (vers 450-401) précisant (II, 6, 1) que cet homme “avait la science et la passion de la guerre au plus haut degré” (ἀνὴρ καὶ πολεμικὸς καὶ φιλοπόλεμος ἐσχάτως).

²² I, 1, 36.

²³ La logique consistant à mener une action efficace pour se faire obéir est d’ailleurs aussi visible dans le comportement du Perse Pharnabaze : rassemblant les équipages survivants des Péloponnésiens vaincus à Cyzique, il commence par les équiper, leur attribuer un rôle de sentinelles sur les côtes de sa province puis il les amène à reconstruire une flotte à Antandros (I, 1, 24-26). Une telle séquence est clairement graduée : Pharnabaze veille au sort matériel de chacun, à qui il trouve une occupation d’importance secondaire avant de remobiliser les forces avec efficacité.

²⁴ Traduction J. Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1936, légèrement modifiée. Sur Callicratidas cf. RONNET 1981 ; MOLES 1994 et LAFORSE 1998.

« Pour moi, Milésiens, c'est une obligation (ἀνάγκη) d'obéir aux magistrats de ma patrie ; pour vous, je vous demande de mettre toute votre ardeur à la guerre (προθυμοτάτους εἶναι εἰς τὸν πόλεμον), car votre ville, située chez les Barbares, a déjà eu beaucoup à souffrir (πλεῖστα κακὰ... πεπονθέναι) de leur part. 9 Il faut que vous serviez de guides aux autres alliés (Δεῖ δ' ὑμᾶς ἐξηγεῖσθαι τοῖς ἄλλοις συμμάχοις²⁵) pour que nous fassions au plus vite le plus de tort possible à nos ennemis, en attendant le retour de ceux que j'ai pris sur moi d'envoyer à Lacédémone pour en rapporter de l'argent – 10 car, pour celui qui était ici, Lysandre l'a remis à Cyrus comme s'il y en avait en trop, et s'en est allé ; Cyrus, de son côté, quand je suis venu le trouver, différerait de jour en jour l'entretien que je lui demandais, et je n'ai pu, moi, me résoudre à venir sans cesse à sa porte. 11 Je vous promets (Υπισχοῦμαι) qu'en récompense des services (ἀντὶ τῶν... ἀγαθῶν) que vous nous rendrez pendant le temps que nous n'aurons pas encore reçu l'argent de là-bas, nous vous montrerons une juste reconnaissance (χάριν ἀξίαν ἀποδώσειν). Allons, avec l'aide des dieux (σὺν τοῖς θεοῖς), montrons aux Barbares que nous n'avons pas besoin de les adorer pour punir nos adversaires (τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι). »

12 Quand il eut parlé, beaucoup se levèrent, surtout ceux que l'on accusait d'être du parti adverse, car ils n'étaient pas rassurés (καὶ μάλιστα οἱ αἰτιαζόμενοι ἐναντιοῦσθαι δεδιότες) : ils proposèrent des moyens de se procurer de l'argent (πόρον χρημάτων), et s'engagèrent eux-mêmes à une contribution personnelle. Avec ces subsides, et cinq drachmes de frais de route par matelot, qu'il recueillit à Chios, il mena sa flotte vers Méthymna dans l'île de Lesbos, qui était aux ennemis.

Un tel discours, qui peut ne pas paraître laconique, est fort dense. Le Spartiate Callicratidas manie des arguments de plusieurs ordres :

- Callicratidas évoque d'emblée l'intérêt matériel de ses interlocuteurs : “votre ville, située chez les Barbares, a déjà eu beaucoup à souffrir (πλεῖστα κακὰ... πεπονθέναι)”. C'est là une allusion probable à la destruction de Milet, au massacre et à la déportation subis par sa population du fait des Perses en 494²⁶ ; on peut voir dans ces mots, plus qu'une exhortation à la vengeance, une incitation à la méfiance et à rejeter les Perses, responsables de dommages matériels et humains considérables dans le même lieu²⁷.
- Dans ce domaine, cette évocation de l'intérêt de la collectivité permet de faire comprendre à certains individus – qui savent être soupçonnés de sympathie pour les Perses – qu'il peut être de leur intérêt bien compris de contribuer d'eux-mêmes, par leurs ressources personnelles : Callicratidas rend explicite le besoin de financement des opérations qu'il faut satisfaire en disant (I, 6, 9-10) qu'il vient de solliciter directement les autorités de Lacédémone en la matière et qu'il ne

²⁵ Cette construction du verbe avec un substantif au datif désignant les alliés qui subissent l'influence de l'exemple donné se trouve chez Thucydide, III, 55, 4.

²⁶ Hdt. VI, 18-20 ; cf. e. g. GORMAN 2001, 114.

²⁷ GORMAN 2001, 239-240, admet, de fait, l'hostilité des Milésiens à l'égard des Perses, au moment du discours de Callicratidas.

peut compter sur Cyrus. Comme il est su que lui-même, détenteur de la force armée, doit obéir aux autorités de Sparte (I, 6, 6 et 8), il va de soi que sa demande constitue une menace voilée, qui est bien comprise – certains sont inquiets, δεδιότες, I, 6, 12 –, et qui lui permet de percevoir effectivement des subsides, ainsi que l'on voit un peu plus loin (I, 6, 12).

- Callicratidas sait d'ailleurs aussi user de la flatterie : “Il faut que vous serviez de guides aux autres alliés (Δεῖ δ' ὑμᾶς ἐξηγεῖσθαι τοῖς ἄλλοις συμμάχοις)” (I, 6, 9) ; le propos peut paraître remarquable en ce que des Ioniens, à la réputation militaire médiocre, sont ici incités à servir d'exemples par un chef spartiate, représentant d'une cité aux qualités militaires reconnues. C'est une façon de ménager les susceptibilités en donnant du lustre à ceux qui contribueront à l'effort de guerre.
- Car Callicratidas signifie aussi à tous – et en particulier aux tièdes – que s'ils sont des Milésiens, il sont aussi des Grecs, dont l'ennemi naturel est le Barbare perse, ainsi qu'il vient de déclarer peu auparavant, quand Cyrus ne l'a pas reçu pour lui remettre de l'argent (I, 6, 7), à l'occasion d'une rebuffade qu'il rappelle ici (I, 6, 10). Une telle façon d'agir relève clairement d'un rappel du respect dû sinon à une patrie particulière du moins à la collectivité des Grecs²⁸, et des usages admis depuis plus de deux générations²⁹.
- S'engager personnellement est une façon de faire qui caractérise nettement le comportement de Callicratidas lui-même : de même qu'il a su tenir tête à un Lysandre hâbleur quand il a reçu de lui le commandement de la flotte (I, 6, 2-3), de même aussi il a convoqué tous ses subordonnés lacédémoniens pour les faire rentrer dans le devoir, à savoir l'obéissance à sa personne (I, 6, 4-6) et, voit-on ici, il s'adresse à une assemblée de Milésiens qu'il a convoqués (ἐκκλησίαν ἀθροίσας τῶν Μιλησίων..., I, 6, 8) et à qui il sait faire verser de l'argent (I, 6, 12). En s'engageant ainsi lui-même, Callicratidas provoque l'engagement personnel, sous forme pécuniaire, de ceux à qui il s'adresse (I, 6, 12).
- Finalement, pour emporter l'adhésion de son auditoire, Callicratidas couronne son discours par une forme d'appel aux dieux : “Allons, avec l'aide des dieux (σὺν τοῖς θεοῖς), montrons aux Barbares que nous n'avons pas besoin de les vénérer (θαυμάζειν) pour punir nos adversaires (τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι)” (I, 6, 11). De tels mots illustrent naturellement le principe que Xénophon lui-même relève dans la *République des Lacédémoniens* (13, 5) selon lequel par leur façon d'honorer systématiquement les dieux “les Lacédémoniens sont seuls à posséder vraiment l'art de la guerre”. Cette appréciation n'implique pas que les autres acteurs de conflits négligent généralement les dieux, mais que les Lacédémoniens agissent mieux qu'eux en la matière.

La variété même des ressorts sur lesquels s'appuie Callicratidas relève visiblement d'une réflexion systématique : tous les thèmes abordés sont ceux que

²⁸ Sur le thème cf. Xen. *Ages.* 7, 5 ; Plat. *Rsp.* V, 469c : “s'ils nous écoutaient, [les Grecs] se tourneraient plutôt contre les Barbares et s'abstiendraient de toute guerre entre eux”.

²⁹ Cf. e. g. HALL 2002.

nous avons distingués en parcourant la *Suite de Thucydide*. Que cette réflexion méthodique soit due à Callicratidas ou qu'elle lui soit prêtée par Xénophon, sa présence doit être relevée. Il n'est pas sans intérêt que, plus haut dans le récit, un esprit ostensiblement systématique ait aussi déjà été prêté au roi des Lacédémoniens Agis, demandant qu'une action maritime complétât l'action terrestre menée contre les Athéniens.

Mais un autre registre que celui des discours, et qui permet aussi de faire agir autrui dans le sens que l'on souhaite, est celui des actes.

2. Emporter la conviction par des actes

Au début même des *Helléniques*, on voit la première mention d'un personnage qui cherche à en influencer un autre en lui offrant des cadeaux et on assiste alors à l'échec de la procédure. En l'occurrence, alors qu'Alcibiade s'apprêtait, en 410, à offrir des présents d'hospitalité et d'autres cadeaux (cf. Ἀλκιβιάδην ξενία τε καὶ δῶρα ἄγοντα) au satrape Tissapherne, celui-ci le fait prisonnier et le transfère à Sardes (I, 1, 9). Alcibiade n'a donc pas eu l'occasion d'accompagner ses cadeaux de propos qui lui auraient permis de circonvenir Tissapherne. Le geste de Tissapherne a coupé court au verbe d'Alcibiade. Le lecteur qui connaît la suite des événements peut voir dans cet échec d'un habile Athénien une annonce de la défaite finale d'Athènes en 404, puisque celle-ci a été largement due au soutien accordé à Sparte par les Perses.

Car, assez souvent, ce sont des actes qui, par eux-mêmes, et plutôt que des paroles, permettent avec bonheur à certains personnages d'en faire agir d'autres. Tantôt la décision, emportée par une démonstration d'activité, est prise par un individu seul et tantôt elle est prise par une collectivité humaine.

Profiter, auprès d'un personnage au pouvoir décisionnaire important, d'une réputation établie par des actes

En 411 sans doute, Pharnabaze paie d'exemple, voit-on : lors d'un combat dans l'Hellespont, "il s'avance à cheval dans la mer aussi loin qu'il peut pour y combattre et il appelle à l'aide ses hommes, cavaliers et fantassins" (I, 1, 7). L'épisode tient de l'escarmouche et cette intervention ne peut empêcher la capture de trente navires vides par les Athéniens. Mais il montre l'engagement physique personnel du satrape propre à entraîner ses troupes où il souhaite, et il laisse comprendre la nature des critères en fonction desquels Pharnabaze apprécie autrui d'après ce qu'il lui voit faire.

Précisément, selon Xénophon, Hermocrate de Syracuse, après sa destitution de la stratégie, aurait en 410 reçu de l'argent de Pharnabaze avant d'avoir à en demander (πρὶν αἰτῆσαι χρήματα λαβῶν, I, 1, 31). Il s'agissait pour lui de se

rétablir à Syracuse et on doit pouvoir comprendre que Pharnabaze avait été sensible à la valeur du personnage en paroles et en actes (cf. I, 1, 27-31³⁰) comme aussi à la façon dont il avait, à Sparte, accusé Tissapherne (I, 1, 31), un autre satrape avec lequel Pharnabaze lui-même se situait en position de concurrence pour obtenir l’alliance lacédémonienne³¹.

On peut penser, naturellement, que Pharnabaze procédait à une espèce d’investissement en donnant à Hermocrate des moyens pour prendre le contrôle de Syracuse, une cité qui, au jugement de Thucydide³², “prise en elle-même, n’était pas moins grande que celle des Athéniens” : sans doute le satrape espérait-il pouvoir être un jour payé en retour par le soutien de Syracuse.

De façon analogue, quand, en 406, Callicratidas n’obtient pas de Cyrus le Jeune le soutien financier que celui-ci accordait antérieurement à Lysandre, il fait en quelque sorte ses preuves aux yeux de celui-ci : c’est après avoir obtenu de l’argent des Milésiens et pris Méthymna dont il a fait vendre la garnison athénienne comme les esclaves capturés, et alors qu’il bloque la flotte de Conon à Mytilène, que Callicratidas reçoit de l’argent de Cyrus (I, 6, 18).

Plus tard, au moment où les Lacédémoniens doivent désigner le successeur de Callicratidas à la navarchie, pour ce qui constitue pour nous l’année 405, on assiste, dit Xénophon, à un jeu qui met en œuvre deux collectivités (celle des alliés des Lacédémoniens et les Lacédémoniens) et un personnage important (Cyrus) : “les gens de Chios et les autres alliés, réunis à Éphèse, décidèrent d’envoyer à Lacédémone [...] des ambassadeurs [...] qui demanderaient que Lysandre fût placé à la tête des navires”, et Xénophon ajoute que Lysandre était bien vu notamment du fait de son succès naval de Notion (II, 1, 6). Cyrus envoya alors des émissaires porteurs de la même demande (II, 1, 7) et, visiblement, les Lacédémoniens furent sensibles à cette démarche qui visait à assurer l’efficacité de l’action militaire : pour respecter leur règle consistant à ne pas désigner deux fois le même homme comme navarque, ils désignèrent Lysandre comme *epistoleus*, comme adjoint nominal du navarque Aracos, mais aussi comme détenteur effectif du commandement (II, 1, 7). Il est net que Lysandre a profité de la réputation qu’il avait acquise lors de sa navarchie de 407 et des bonnes relations personnelles qu’il avait su établir avec Cyrus. Celles-ci lui ont permis

³⁰ Cf. la caractérisation semblable du même personnage donnée par Thucydide, VI, 72, 2.

³¹ Cf. Thuc. VIII, 6, 1-3 ; 99 ; 109.

³² Thuc. VII, 28, 3 (à rapprocher de VI, 1 où la guerre soulevée en Sicile est dite “à peine inférieure en importance à celle contre le Péloponnèse”).

d'obtenir rapidement des subsides de Cyrus quand il l'a revu (II, 1, 11-12). Ces financements furent complétés par d'autres, confiés par Cyrus quand celui-ci fut rappelé par son père Darius (II, 1, 15).

Il est donc clair que d'un savoir-faire éprouvé peut naître une réputation favorable, qui provoque le soutien matériel d'un personnage maître de ressources importantes. Mais il est aussi des cas où l'obtention de moyens matériels et humains résulte de la décision d'une collectivité qui a su apprécier l'efficacité d'un acteur.

Obtenir d'une collectivité des moyens matériels et humains, en faisant preuve d'efficacité

Dans l'hiver 409/408, alors que les troupes athéniennes victorieuses à Cyzique en 410, répugnaient – malgré la volonté de leur chef Alcibiade – à s'amalgamer aux renforts venus d'Athènes mais qui avaient essuyé un échec à Éphèse avant de se transporter à Lampsaque, un succès remporté en commun aboutit à une association étroite des soldats des deux groupes, qui fraternisèrent (cf. ἡσπάζοντο, I, 2, 17). On voit là comment une confiance réciproque peut brusquement naître entre des soldats qui viennent de remporter un succès.

Car la réussite joue un rôle déterminant dans les pratiques des acteurs, soldats comme chefs : en 407, c'est en menant des actions limitées sur le littoral micrasiatique, que Conon vise à rétablir le moral d'une flotte athénienne basée à Samos et qui était découragée (τὸ ναυτικὸν... ἀθύμως ἔχον, I, 5, 20).

Après un succès qui a permis aux Athéniens de capturer, dans l'Hellespont, trente navires sans leurs équipages, en 410, le stratège Thrasyllus "s'embarqua pour Athènes pour rendre compte des événements et demander une armée ainsi que des navires" (I, 1, 8). Une fois sur place, le même personnage usa de la même logique consistant à appuyer une demande par la mention d'un succès antérieur : profitant d'une incursion limitée d'Agis sous les murs d'Athènes, il fit sortir des murailles des forces athéniennes importantes, les disposa en bataille et remporta un succès limité mais net. "Cet événement rendit les Athéniens encore mieux disposés (προθυμότεροι) à accorder ce que Thrasyllus était venu demander, et ils votèrent qu'il procédât à une levée de mille hoplites, cent cavaliers et cinquante trières" (I, 1, 34³³).

En l'occurrence Xénophon montre implicitement la disproportion entre la manière dont la conviction a été emportée (quelques ennemis seulement ont été

³³ Des effectifs semblables sont mentionnés par Diodore, XIII, 52, 1. La mise en état de défense des mines d'argent de Thoricos (I, 2, 1), que menaçaient les troupes d'Agis, pourrait avoir été menée par Thrasyllus (HATZFELD 1951, 277).

tués : ὀλίγοι... ἀπέθανον) et les effets obtenus par le stratège : mille cent citoyens des premières classes sont recrutés et cinquante trières sont armées, qui peuvent être mues par 8 750 rameurs à raison de 175 par navire³⁴.

C'est de la même logique que relèvent les mesures prises lors du retour d'Alcibiade à Athènes en 407. Après, notamment, la victoire de Cyzique (410), la prise de Sélymbria et de Byzance (408), et la levée, auprès des alliés d'Athènes, de grandes quantités d'argent destinées à financer la flotte et les troupes, Alcibiade, qui avait joué un rôle décisif dans ces événements, voulait rentrer chez lui par mer avec ses soldats, nous dit Xénophon (I, 4, 8). Les éminents services qu'il venait de rendre lui avaient valu d'être élu stratège, indique aussi Xénophon (I, 4, 10 et 12). En l'espèce les services rendus ont paru si importants aux Athéniens qu'ils ont élu Alcibiade avant même d'avoir rapporté les mesures judiciaires par lesquelles ils l'avaient frappé en 415. Xénophon détaille les arguments échangés entre eux par les Athéniens favorables à Alcibiade et par les Athéniens hostiles au personnage (I, 4, 13-20). Sans détailler les mesures religieuses qui ont dû être prises pour annuler les effets des malédictions lancées en 415³⁵, il précise qu'Alcibiade se voit confier la charge d'*hégemôn autokratôr*, soit de commandant en chef³⁶. Il est obvie que le bilan des actes d'Alcibiade menés depuis son passage à Samos en 411³⁷ est apparu globalement positif aux yeux de la plupart des citoyens (I, 4, 20), qui ont vu en lui le plus efficace (κράτιστος, I, 4, 13) des chefs.

En conséquence des pouvoirs qui lui furent conférés, Alcibiade "leva un corps de quinze cents hoplites, cent cinquante cavaliers, cent navires", précise Xénophon (I, 4, 21).

Peu après, c'est précisément parce que, à la suite de la défaite navale de son adjoint Antiochos à Notion, les Athéniens jugèrent que la négligence et l'inefficacité d'Alcibiade (οἰόμενοι δι'ἀμελείαν τε καὶ ἀκράτειαν) étaient responsables de la perte d'une quinzaine de trières, qu'il fut destitué (I, 5, 16).

³⁴ Lors de son ambassade à Athènes effectuée après la bataille de Cyzique, le Spartiate Endios aurait déclaré que la plus grande part des équipages athéniens était constituée de citoyens (Diod. XIII, 52, 6). Plus loin dans son récit (I, 2, 1), Xénophon précise que, avant de partir pour Samos avec sa nouvelle flotte au début de l'été 409, Thrasyllus fit "fabriquer des boucliers pour cinq mille de ses matelots, afin qu'ils pussent être aussi peltastes".

³⁵ Cf. Diod. XIII, 69, 2 ; Plut. *Alc.* 33, 3.

³⁶ I, 4, 20. Chez Diodore (XIII, 68, 3) et chez Plutarque (*Alc.* 33, 2), Alcibiade est désigné comme *stratêgos autokratôr*. Sur l'épisode cf. notamment HATZFELD 1951, 297-298, GRIBBLE 1999, 138 ; KRENTZ 1989 relève, *ad* I, 4, 20, que ce fut le seul moment de l'histoire athénienne où un seul stratège a été créé *autokratôr*.

³⁷ Thuc. VIII, 81.

Mais le cas le plus clair de la procédure qui montre l'effet démultiplié d'un succès est présenté par les suites de la victoire écrasante des Péloponnésiens menés par Lysandre à Aigos Potamoi en 405 : après avoir mentionné la prise de contrôle de la Propontide, de Lesbos et de la Chersonèse, Xénophon déclare que "aussitôt d'ailleurs le reste de la Grèce s'était détaché des Athéniens après la bataille navale, sauf les Samiens" (II, 2, 6). La perte de leur flotte par les Athéniens avait montré, aux yeux de tous, qu'ils avaient d'évidence perdu la partie. En conséquence tous – ou presque – les abandonnaient.

Un tel mouvement était renforcé, naturellement, par le fait que les Grecs savaient le comportement souvent expéditif des Lacédémoniens – alors vainqueurs –, qui les rendait redoutables. Leurs usages venaient d'être illustrés par un épisode de l'hiver précédent.

Frapper par l'exemple

Après la mort du navarque Callicratidas, dans l'hiver 406/405, le Spartiate Étéonicos, qui commandait sans doute en tant qu'*epistoleus* les troupes péloponnésiennes stationnées à Chios, eut connaissance d'un complot ourdi par une partie de ses hommes, qui manquaient de quoi subvenir à leurs besoins. Les comploteurs avaient entrepris de se compter en arborant un brin de paille. Désireux d'éviter que ses troupes ne prissent d'assaut la cité alliée de Chios, Étéonicos tua arbitrairement l'un de ses hommes en faisant savoir qu'il avait été tué parce qu'il portait un brin de paille (II, 1, 1-4). Tous les porteurs de brins de paille renoncèrent à arborer leur signe de reconnaissance mutuelle (II, 1, 4) : le complot avait donc avorté. L'exemple donné fut ainsi d'une très grande efficacité et assura l'obéissance immédiate des hommes à leur chef.

Mais parfois c'est sur le moyen terme qu'un chef de Sparte peut prévoir d'obtenir des effets, par la contrainte de procédures matérielles.

Contraindre par des procédures matérielles

Après sa victoire d'Aigos Potamoi remportée en 405, Lysandre se rendit à Byzance et à Chalcédoine (II, 2, 1). Il usa dès lors, indique Xénophon, d'une méthode aux conséquences différées mais pleine d'effet :

"Lysandre de son côté renvoyait les garnisons athéniennes et tous les Athéniens qu'il pouvait rencontrer, à Athènes, en leur donnant des sauf-conduits pour cette direction seulement, et non pour ailleurs, sachant bien que plus nombreuse serait la population concentrée dans la ville et au Pirée, plus la disette y serait rapide" (II, 2, 2).

Par la suite, le récit mentionne les étapes de la privation de nourriture subie par les Athéniens (II, 2, 10 ; 11 ; 14 ; 16 ; 21), qui aboutit à ce qu'ils acceptent les conditions dictées par les Lacédémoniens, notamment la destruction d'une partie de leurs murailles et leur alliance avec les Lacédémoniens (II, 2, 20 et 22-23).

Le récit de la *Suite de Thucydide* fait donc clairement paraître les moyens variés mis en œuvre par une pluralité d’acteurs pour influencer, à leur avantage, la façon d’agir de leurs partenaires ou de leurs adversaires. Mais la présentation donnée par Xénophon ne doit sans doute pas être considérée comme étant purement factuelle. Elle relève aussi d’une conception élaborée du comportement des hommes, qui suppose une connaissance des ressorts logiques – voire anthropologiques – de leurs actions.

3. Modalités et ressorts de l’influence exercée sur autrui selon Xénophon

Dans la façon dont il montre l’influence exercée par tel ou tel personnage sur un autre ou sur un groupe, Xénophon note non seulement l’importance mais aussi la rapidité des effets de la parole ; à l’occasion, son récit montre qu’une parole faussée par le mensonge, la flatterie ou la menace peut être pleinement efficiente ; ce sont aussi des échanges de biens matériels contre une reconnaissance honorifique en partie immatérielle que l’on voit à l’œuvre. Globalement, le récit établit des distinctions sur la nature même de la parole utilisée en fonction des acteurs mentionnés.

La rapidité des effets de la parole.

Xénophon note parfois la rapidité extrême des effets que peut revêtir une parole. Ainsi, dans l’hiver 406-405, à Chios, l’avertissement (cf. *παραγγέλειν, παραγγελίαν*) selon lequel porter un brin de paille – signe de reconnaissance de comploteurs – peut amener tout Péloponnésien à être tué par son chef Étéonicos (II, 1, 4), a pour effet que tous les comploteurs rejettent leur brin de paille dès qu’ils apprennent la nouvelle. De même, à Athènes en 405, la nouvelle du désastre d’Aigos Potamoi amène celui qui l’annonce à un autre (*ὁ ἕτερος τῷ ἐτέρῳ παραγγέλων*, II, 2, 3) à faire se répandre une lamentation (*οἰμωγήν*) nocturne qui, par les Longs Murs, passe du Pirée à la ville.

En l’espèce, comme il arrive rarement dans les textes narratifs, c’est sinon leur mauvaise conscience, du moins la conscience des accusations – pleinement fondées – que l’on peut porter contre eux qui amène les Athéniens à “se lamenter non seulement sur le sort des disparus mais bien plutôt encore sur eux-mêmes (*οὐ μόνον τοὺς ἀπολωλότας πενθοῦντες, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἔτι αὐτοὶ ἑαυτοῦς*)” (II, 2, 3 et cf. II, 2, 10 où les Athéniens s’avoueraient leur *hybris*).

En l’occurrence, les Athéniens n’ont pas lieu de douter de la catastrophe, dont la nouvelle leur a été fournie par un équipage d’élite, celui de la trière Paralienne (II, 1, 28 et surtout 2, 3). Mais dans d’autres cas, les indications fournies à un groupe ne sont pas de la même authenticité.

Désinformation et mensonge

Après la bataille des Arginuses en 406, alors que Callicratidas, le navarque lacédémonien, a été tué, et que sa flotte a été vaincue, son second Étéonicos, qu'il a laissé mener le siège de Mytilène, apprend la défaite.

Xénophon rapporte qu'alors Étéonicos procède auprès de ses propres troupes à une entreprise que l'on pourrait dire de désinformation, par le recours au mensonge : visiblement désireux de procéder à un repli en bon ordre, il fait dire à des messagers que la bataille a vu une victoire des Péloponnésiens et il procède à un sacrifice célébrant la bonne nouvelle (ἔθυε τὰ εὐαγγέλια, I, 6, 37) de la prétendue victoire. Visiblement, le résultat est pleinement atteint, et Étéonicos, qui doit craindre une attaque navale de la flotte athénienne victorieuse, lève le siège de Mytilène et peut mettre ses forces à l'abri à Méthymna et à Chios (I, 6, 36-38)³⁸.

Il apparaît ainsi qu'une parole menteuse peut aboutir à des effets positifs en assurant la cohésion d'une armée. La logique du propos relève de celle explicitée par Platon dans la *République*³⁹, où on lit :

“Si donc il appartient à quelqu'un de mentir, c'est aux dirigeants de la cité (Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως), pour tromper les ennemis ou les citoyens, dans l'intérêt de la cité (ἐπ'ὠφελία τῆς πόλεως) ; aucun autre n'a le droit de toucher à une chose pareille”.

Ainsi, un chef lacédémonien paraît-il capable, avec souplesse, de s'affranchir du respect de la vérité pour assurer le salut de son camp.

C'est une maîtrise analogue des usages inhérents au fonctionnement d'un corps social qui apparaît dans des propos tenus à Milet.

Échanger les bienfaits matériels et les hommages

Pour marquer la façon dont des actions concrètes bienfaitrices peuvent faire l'objet d'une action réciproque, Xénophon relève à deux reprises la manière dont ont été récompensés des Syracusains. En 410, pour leur aide à construire des remparts à Antandros, et pour leur soin à assurer la garde, les Syracusains reçoivent dans ce lieu le titre de bienfaiteurs et le droit de cité (εὐεργεσία τε καὶ πολιτεία, I, 1, 26).

³⁸ Une procédure analogue fut utilisée par Agésilas en 394, peu avant la bataille de Coronée : arrivé en Béotie, il y apprit la nouvelle de la défaite navale de Cnide (IV, 3, 10-12), mais “il prétendit qu'on lui annonçait que Peisandros [le navarque,] avait été tué mais qu'il était vainqueur sur mer” (IV, 3, 13). Puis Agésilas sacrifia des bœufs pour célébrer la prétendue bonne nouvelle (ἔβουθύται ὡς εὐαγγέλια, IV, 3, 14), et Xénophon explicite les effets positifs de cette imposture en relevant que les troupes remportèrent un succès dans un engagement qui suivit (IV, 3, 14).

³⁹ Plat. *Rsp.* III, 389b.

Plus tard, en 409, les mêmes Syracusains et des Sélinontins, qui avaient manifesté leur efficacité militaire (κρατίστοις γενομένοις) reçurent notamment, de la part des Éphésiens, des prix de valeur collectifs et individuels (ἀριστεῖα καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ, I, 2, 26).

Cette logique d'échange de bienfaits peut être rapprochée de celle qui apparaît dans les propos de Callicratidas tenus en 406 à Milet (I, 6, 11) quand, on l'a vu, le navarque assure que la contrepartie d'un soutien matériel (ἀντι... ἀγαθῶν) sera de la reconnaissance (χάριν)⁴⁰. Un tel processus relève en fait d'une logique si clairement admise qu'Aristote en fait la théorisation quand il décrit une relation de *philia* entre deux partenaires inégaux⁴¹ :

“A celui donc qui retire la plus petite part des richesses, on attribue l'honneur et c'est à qui les mendie que vont les richesses (τῷ δὴ περὶ χρήματα ἐλαττωμένῳ τιμὴν ἀπομένουσι καὶ τῷ δωροδόκῳ χρήματα), car cet échange conforme aux mérites (τὸ κατ' ἀξίαν) permet d'établir l'égalité et de conserver, entre eux, l'amitié, comme on l'a dit.

C'est ainsi que doivent se comporter entre elles les personnes inégales et celle qui profite de l'autre pour s'enrichir ou gagner en vertu doit rétribuer l'autre en hommages (τιμὴν ἀνταποδοτέον), lui rendant tous les honneurs qu'elle peut.”

Plus précisément, Callicratidas vient de Sparte, et Aristote qui, certes, a sous les yeux une cité de Sparte qui a pu évoluer depuis le temps de Callicratidas, évoque les gérontes de la cité – nés peu après le temps des mots de Callicratidas – pour dire que, accessibles à la corruption, ils peuvent accorder des faveurs (καὶ καταδωροδοκούμενοι καὶ καταχαριζόμενοι)⁴². Un jeu d'échanges entre des biens matériels et des biens plus immatériels, qui apparaît à propos des Syracusains sans que ceux-ci aient initialement sollicité sa mise en œuvre, peut donc aussi être délibérément mis en place à Milet par un chef venu de Sparte, parce que ce chef doit être accoutumé à de telles pratiques.

C'est d'une même logique, d'ailleurs, que peuvent relever des propos qui tiennent de la flatterie ou de la menace. Quand Callicratidas invite les Milésiens à donner l'exemple en leur déclarant “Il faut que vous serviez de guides aux autres alliés (Δεῖ δ' ὑμᾶς ἐξηγεῖσθαι τοῖς ἄλλοις συμμάχοις)” (I, 6, 9), de tels propos impliquent qu'en contrepartie des risques concrets pris par eux, les Milésiens se

⁴⁰ Sur l'importance d'une telle procédure d'échange pour des Spartiates cf. *supra* n. 11.

⁴¹ Aristot. *Nic.* VIII, 6 ; 1163b 1-14 (ici 10-14) ; traduction R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

⁴² Aristot. *Pol.* II, 9, 26 ; 1271a 3-4.

distingueraient aux yeux de tous, en menant l'action contre les Athéniens. L'engagement matériel dans la guerre aurait donc pour récompense un surcroît d'honneur.

C'est par une démarche analogue que, menacés d'être soumis aux Lacédémoniens qui les assiègent, les Athéniens se résolvent, en 405/404, à essayer de stimuler toutes les énergies en allant jusqu'à rendre leur dignité civique à ceux qui en avaient été privés (τοὺς ἀτίμους ἐπιτίμους ποιήσαντες..., II, 2, 11).

Par une démarche inverse, une menace efficace est suivie par un abaissement – voire sans doute un déshonneur – de ceux qui y sont sensibles ; tel est le cas des Thraces de Bithynie qui remettent aux forces athéniennes menées par Alcibiade les biens que les gens de Chalcédoine leur avaient confiés – précisément pour les protéger des Athéniens (I, 3, 2-3) : la formule laconique de Xénophon (Οἱ δὲ ἀπέδοσαν, “Ceux-ci les livrèrent”, I, 3, 3) peut marquer à la fois un abandon des biens exigés et de l'honneur des Thraces, même si cela n'est pas explicité.

Typologie des arguments selon les acteurs ; cf. les Mémoires, IV, 6

Globalement, les analyses de Xénophon peuvent être présentées sous la forme d'un tableau qui montre le type d'argument utilisé par les différents acteurs mis en scène.

Un tableau tel que celui proposé ci-dessous fait apparaître que certains acteurs n'usent *pas* de certains arguments, d'après le récit de Xénophon exposant les événements qui, de 411 à 404, ont abouti à la défaite finale d'Athènes. Il montre aussi que les pratiques qui relèvent le plus directement de la réciprocité – et qui relèvent de l'intérêt matériel, de la flatterie ou de la menace – sont utilisées de façon équilibrée par les acteurs athéniens et les acteurs lacédémoniens mentionnés dans le récit.

Les arguments propres à influencer autrui
et leurs auteurs selon le début des *Helléniques* de Xénophon.

Type d'argument	L'intérêt matériel, évoqué par	Flatterie ou menace	Invocation du respect de la patrie et des usages	S'engager personnellement	Appel à défendre l'intérêt des dieux	Souligner la nécessité d'une action systématique
Acteurs						
Lacédémoniens	Lysandre, I, 5, 4-7 (devant Cyrus); Étéonicos, II, 1, 5 (devant ses troupes).	Menace voilée d'Étéonicos aux gens de Chios, II, 1, 5. Menace écrasante provoquant l'abandon des Athéniens par leurs alliés, II, 2, 6.				Agis, I, 1, 35-36.
Alliés grecs des Lacédémoniens.	Stratèges syracusains I, 1, 27 (devant des Syracusains).		Stratèges syracusains I, 1, 28 (devant des Syracusains).			
Athéniens	Alcibiade, I, 1, 14 (devant les soldats athéniens); Athéniens (Alcibiade sous-entendu : cf. I, 3, 20) devant les Byzantins, I, 3, 16.	Menace d'Alcibiade aux Athéniens, I, 1, 15. Menace d'Alcibiade aux Thraces de Bithynie, I, 3, 2-3.		Alcibiade devant Pharnabaze, I, 3, 12.		
Perses				Pharnabaze devant Alcibiade, I, 3, 12. § 8.	Tissapherne pour Artémis, I, 2, 6. § 11.	§ 8-11.
Callicratidas (I, 6, 8-11)	§ 10.	§ 9 (flatterie).	§ 8.	§ 8.	§ 11.	§ 8-11.
<i>Mémorables</i> , IV, 6 (texte cité en annexe)	§ 9 (importance de l'utile).	§ 10-11 (courage et lâcheté).	§ 5-6.	§ 14 (actes du meilleur citoyen) et cf. III, 7.	§ 2-4.	§ 12 : vision globale du mode de gouvernement.

Si on élargit la perspective, et notamment en raison du discours du navarque lacédémonien Callicratidas aux Éphésiens (I, 6, 8-11), il apparaît que, seuls des adversaires qui sont aux prises, les Lacédémoniens jouent sur la totalité de la gamme d'argumentation que l'on a identifiée. Remarquable est aussi le fait que la volonté d'une action systématique n'apparaisse que de la part de deux chefs de Sparte, Agis et Callicratidas. Une telle présentation peut viser à expliquer le succès final de Sparte contre Athènes.

Seul des Grecs aussi, voit-on, un Spartiate, Callicratidas, invoque les dieux pour assurer la victoire. On ne peut pas ne pas penser à ce que Xénophon lui-même déclare dans la *République des Lacédémoniens*, à savoir que, précisément en considérant l'attention particulière des Lacédémoniens à l'égard des dieux en temps de guerre, on doit reconnaître que "les autres ne sont que des improvisateurs en matière militaire, et que les Lacédémoniens sont seuls à posséder vraiment l'art de la guerre (Λακεδαιμονίους δὲ μόνους τῷ ὄντι τεχνίτας τῶν πολεμικῶν)"⁴³.

Par ailleurs, ce classement peut être mis en relation avec des analyses que Xénophon lui-même présente ailleurs, en particulier dans les *Mémoires*.

Certaines rencontres notables entre le récit historique et la description théorique ne peuvent être dues au hasard, mais relèvent d'une même conception des pratiques sociales et politiques. Ainsi, par exemple, peut-on établir un parallèle entre

- les propos prêtés à Callicratidas (I, 6, 8) : "Pour moi, Milésiens, c'est une obligation (ἀνάγκη) d'obéir aux magistrats de ma patrie",
- et le passage où Xénophon montre Socrate déclarer à Charmide fils de Glaucon qu'un homme qui a la capacité de s'occuper des affaires de la cité doit, par nécessité (ἀνάγκη), s'adonner à cette activité (*Mémoires*, III, 7, 2).

Plus particulièrement, le tableau que l'on peut constituer à partir du début des *Helléniques* peut être rapproché d'un chapitre des *Mémoires* à caractère systématique (IV, 6) où on lit un discours "dialectique" qui permet au personnage de Socrate de définir et de classer des notions⁴⁴. Là est fournie "au dirigeant politique la connaissance des vertus et des valeurs sur lesquelles doit se fonder l'exercice éclairé du pouvoir"⁴⁵.

⁴³ Xen. *Lac.* 13, 5. L'organisation d'une procession d'Athènes jusqu'à Éleusis par Alcibiade en 407 (I, 4, 20) ne relève pas directement d'une préoccupation militaire et, au surplus, Alcibiade vient d'être présenté comme religieusement disqualifié par son arrivée à Athènes le jour des Plyntéries (I, 4, 12).

⁴⁴ Sur ce passage cf. L.-A. Dorion dans Xénophon, *Mémoires. Tome II, 2^e partie (livre IV)*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2011, 185-187, n. 10 et, notamment, 191, n. 9, où il est noté que le chapitre doit être lu en fonction de ce qui le précède, si bien que les définitions exposées "s'adressent à un interlocuteur qui a déjà reçu la formation propre à le rendre modéré, de sorte qu'il demeure vrai d'affirmer que l'*enkrateia* est le fondement de la vertu (I 5, 4)".

⁴⁵ L.-A. Dorion, *ibidem*, 187, n. 10.

Une simple lecture de ce texte fait paraître que tous les champs d'action permettant d'influencer autrui qui paraissent dans la *Suite de Thucydide* figurent aussi dans l'écrit de valeur théorique. A soi seul le tableau semble assez significatif du fait ; on admettra que ce qui est dit au § 12 sur les principaux types des régimes politiques puisse équivaloir, dans une perspective générale, à l'expression de l'exigence d'une action systématique par certains acteurs du récit historique.

Quant au § 13, qui considère la question de savoir "ce qu'est la tâche d'un bon citoyen" (τί ἐστὶν ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου;), il considère non plus les modalités d'action mais les domaines d'action, et il fournit naturellement une grille de lecture complémentaire de la précédente pour juger de la valeur d'un individu, certes, mais aussi d'une collectivité par rapport à une autre.

Ainsi, si l'on examine la façon dont les quatre domaines envisagés dans les *Mémorables*, IV, 6, 13 sont présentés au début des *Helléniques*, on peut considérer d'abord les richesses. En ce domaine, et sans que des valeurs numériques soient fournies, l'efficacité des prélèvements athéniens doit pouvoir être considérée comme produisant un résultat équivalent au soutien financier perse que les Lacédémoniens obtiennent de Cyrus.

Pour ce qui est de la guerre, les Athéniens se sont illustrés à Cyzique et aux Arginuses, certes, mais ils ont été défaits à Notion et, surtout, de manière décisive, à Aigos Potamoi.

En matière d'ambassade, c'est un succès éclatant des Lacédémoniens qui, en 408-407, a pour contrepartie l'échec même des Athéniens à prendre contact directement avec le Roi, qui est raconté en détail par Xénophon⁴⁶.

Enfin, pour ce qui est de la pratique du discours, tenu par un orateur face à des ressortissants d'une autre collectivité que la sienne, on a vu que, même dans ce domaine, le propos le plus systématique – donc le plus efficace en fonction d'une conception qui apparaît par ailleurs –, n'est pas prêté à un Athénien mais bien à un Lacédémonien, Callicratidas.

A lire Xénophon selon la grille de lecture proposée par Xénophon lui-même on ne peut donc pas ne pas comprendre la victoire de Sparte sur Athènes en 404. Or, si l'on lit aussi le dernier paragraphe du chapitre considéré des *Mémorables* (IV, 6, 15), on y voit une indication remarquable, qui précise les ressorts d'une rhétorique efficace, attribuée à Ulysse : pour convaincre, il faut s'appuyer sur les opinions, les usages, les valeurs déjà admis des interlocuteurs. Cela laisse entendre que ceux qui l'ont emporté dans la guerre sont ceux qui ont le mieux su agir de

⁴⁶ I, 3, 13 et I, 4, 1-7 (en particulier I, 4, 2 : les ambassadeurs lacédémoniens "annoncèrent que les Lacédémoniens avaient obtenu du Roi tout ce qu'ils demandaient").

la sorte. En d'autres termes, c'est dans la connaissance – sinon le respect – des traditions que se fonde le succès.

Comment ne pas penser, alors, aux propos très vifs que les Corinthiens sont censés avoir tenus à Sparte en 432 pour obtenir l'entrée en guerre des Lacédémoniens contre Athènes :

“Vous ne nous semblez pas percevoir ou avoir jamais calculé ce que sont ces Athéniens, auxquels vous aurez à vous mesurer, ni combien ils diffèrent de vous, et du tout au tout. 2. Eux sont novateurs, vifs pour imaginer, et pour réaliser leurs idées ; vous, vous conservez votre acquis, vous n'inventez rien, et dans la réalisation, vous ne satisfaites même pas à l'indispensable (τὰναγκαῖα)”⁴⁷.

La victoire finale de Sparte, présentée – et expliquée – par Xénophon, sonne comme une réponse cinglante à de tels propos. Le conservatisme des Lacédémoniens est présenté comme une attitude finalement bien plus efficace que l'esprit d'invention des Athéniens⁴⁸.

Conclusion

Ainsi, dans la *Suite de Thucydide*, les pratiques proprement dites de don et de contre-don apparaissent-elles surtout, au sens strict, sous la forme d'un processus avorté, qui est mentionné au début du texte⁴⁹, et qui montre Alcibiade être emprisonné, sans doute en 410, par le satrape perse Tissapherne alors qu'il lui apportait des cadeaux d'hospitalité et d'autres présents. Cet échec même peut, à la lecture du développement, paraître annonciateur de l'échec global des Athéniens à recueillir des soutiens décisifs.

Car, dans l'ensemble, on voit que les personnages et les communautés mentionnés ne cessent d'entretenir des actions réciproques, d'échanger des services, de répondre à des sollicitations. Ces services et ces sollicitations constituent, en une période de crise militaire majeure, une espèce de développement du don et du contre-don.

⁴⁷ Thuc. I, 70, 1 ; traduction J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1968.

⁴⁸ Dans l'esprit de Xénophon, doit-on noter, la structuration de leur pensée permet aux “seuls hommes maîtres d'eux-mêmes d'examiner les plus importants des sujets (τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων)” (*Mem.* IV, 5, 11). Or le même Xénophon souligne par ailleurs l'importance de l'*enkrateia*, de la maîtrise de soi à Sparte, qu'exprime l'existence d'un culte d'Aidôs (*Conv.* 8, 35 ; cf. RICHER 2012, 55-77).

⁴⁹ I, 1, 9.

Toutes les relations que l'on pourrait s'attendre à voire mentionner ne sont pas indiquées ; tous les personnages au rôle de chef ne recourent pas à tous les types d'argument auprès de tous les publics envisageables ; certains n'apparaissent pas dans le jeu qui consiste à convaincre des Grecs : ainsi Lysandre convainc Cyrus d'augmenter la solde des équipages mais il n'use pas avec efficacité de sa force de conviction auprès de Grecs.

En revanche, Agis ou Callicratidas développent des argumentations qui convainquent leurs interlocuteurs grecs respectifs. La mention de pratiques d'argumentation – ou pas – pour influencer autrui permet à Xénophon de dessiner la place des acteurs dans le cours des événements, ou la place que Xénophon veut leur accorder.

Certes, les tenants de la tradition, les Lacédémoniens, l'ont emporté mais, pour vaincre, ils ont été obligés de s'adapter aux conditions qui leur étaient imposées et les contradictions même qu'ils devaient surmonter ne pouvaient se justifier qu'en étant temporaires et c'est ce qu'expriment des mots prêtés – encore – à Callicratidas⁵⁰ :

“il disait que les Grecs étaient bien malheureux d'avoir à faire la cour à des Barbares pour avoir de l'argent et il déclarait que, s'il rentrait sain et sauf chez lui, il ferait tout son possible pour réconcilier Athéniens et Lacédémoniens”.

Cette idée – conforme à une certaine tradition – devait revêtir une expression, quelques années plus tard notamment, lors des opérations menées par Agésilas en Asie pour assurer la liberté des Grecs d'Asie Mineure par rapport aux Perses. Et le thème selon lequel la guerre entre Grecs ne devrait pas exister quand seule la guerre contre les Barbares pourrait être, était promis à bien des développements⁵¹.

⁵⁰ I, 6, 7.

⁵¹ Cf. e.g. Plat. *Rsp.* V, 469b-470b.

Annexe

Les vertus et les valeurs sur lesquelles doit se fonder l'exercice éclairé du pouvoir selon les Mémoires de Xénophon.

Xénophon, *Mémoires*, IV, 6 (extraits). Traduction L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2011, modifiée.

VI. 1 Je m'efforcerai également d'exposer de quelle façon il [*scilicet* Socrate] rendait aussi ses compagnons meilleurs dialecticiens.

[...]

2 Pour commencer, voici comment il procédait à l'examen de la piété (περὶ εὐσεβείας) : [...]

5 « – Est-il permis de traiter les hommes (ἄνθρωποις . . . χρῆσθαι) selon notre bon vouloir ? – Non, car les rapports entre les hommes doivent se conformer aux normes qui les concernent (ἐστὶ νόμιμα καθ' ἃ δεῖ [πρὸς] ἀλλήλοις χρῆσθαι). [...] 6 [...] – Ferions-nous une définition correcte en définissant les justes comme ceux qui connaissent les normes relatives aux hommes ? – Il me semble que oui, répondit-il.

7 – Et le savoir (Σοφίαν δὲ), que le dirons-nous être ? [...]

8 – Le bien (καὶ τἀγαθόν), Euthydème, faut-il aussi le rechercher de cette façon ? [...]

9 – Et le beau (Τὸ δὲ καλόν), pourrais-tu l'exprimer autrement ? [...] Une chose est-elle belle pour un autre usage que celui pour lequel il est beau de s'en servir ? – Pour aucun autre usage, répondit-il. – L'utile (Τὸ χρήσιμον) est donc beau pour l'usage auquel il est utile ? – Oui, à mon avis, répondit-il.

10 – Et le courage (Ἄνδρείαν), Euthydème, considères-tu qu'il fait partie des belles choses ? [...] 11 [...] – Ce sont donc ceux qui savent bien se comporter face aux dangers et aux périls qui sont courageux, alors que ceux qui se trompent en cela sont lâches ? – C'est bien mon avis, répondit-il. »

12 Il estimait que la royauté et la tyrannie sont l'une et l'autre des formes de gouvernement, mais qu'elles diffèrent l'une de l'autre. Il considérait que la royauté est un gouvernement d'hommes consentants et de cités conforme aux lois, alors que la tyrannie est un gouvernement d'hommes qui la subissent et non conforme aux lois, mais régi selon la volonté du gouvernant. Lorsque les magistratures reposent sur la mise à exécution des normes, il considérait que cette constitution est une aristocratie ; lorsque le fondement est les revenus, une ploutocratie ; lorsque c'est tout le monde, une démocratie.

13 Et si on le contredisait sur un sujet en n'ayant rien de clair à dire, et si l'on prétendait sans démonstration que tel homme était plus savant que celui dont Socrate parlait, ou meilleur politicien, ou plus courageux ou quoi que ce soit de

ce genre, Socrate ramenait toute la discussion à son hypothèse de la façon suivante :

14 « Tu prétends, toi, que celui dont tu fais l'éloge est un meilleur citoyen que celui dont moi je fais l'éloge ? – C'est bien ce que je prétends. – Pourquoi n'avons-nous pas d'abord examiné ce qu'est la tâche d'un bon citoyen (τί ἐστὶν ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου ;) ? – Faisons-le. – Eh bien, dans l'administration des richesses, celui qui augmenterait les ressources de la cité l'emporterait-il ? – Parfaitement. – Et à la guerre, est-ce celui qui lui assurerait la supériorité sur ses adversaires ? – Comment ne serait-ce pas lui ? – Dans une ambassade, est-ce celui qui lui ménage des amis plutôt que des ennemis ? – Sans doute. – Et dans un discours au peuple, est-ce celui qui met fin aux dissensions et fait naître la concorde ? – C'est mon avis. »

Les discussions étant ainsi reconduites <à leur hypothèse>, la vérité devenait manifeste à ceux-là mêmes qui le contredisaient.

15 Lorsqu'il exposait lui-même une idée par la parole, il avançait par le moyen des opinions les plus admises (διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο), convaincu que c'était là ce qui assurait la force de son raisonnement. Aussi est-ce lui, de tous ceux que j'ai connus, qui parvenait le mieux, lorsqu'il parlait, à obtenir l'adhésion de ses auditeurs. Il affirmait aussi qu'Homère avait attribué à Ulysse la qualité d'être un orateur sûr, parce qu'il était capable de conduire ses arguments en faisant appel aux opinions des hommes (ὡς ἱκανὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους).

BIBLIOGRAPHIE

- ANDREWES 1953 : A. ANDREWES, *The Generals in the Hellespont, 410-407 B. C.* «JHS», LXXIII, 2-9.
- BILLAULT 1989 : A. BILLAULT, *De l'histoire au roman : Hermocrate de Syracuse*, «REG», CII, 540-548.
- BOMMELAER 1981 : J.-F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Athènes.
- DEVELIN 1989 : R. DEVELIN, *Athenian Officials 684-381 B.C.*, Cambridge.
- ECK 2015 : B. ECK, *Alcibiade dans le Sur l'Attelage d'Isocrate*, in *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, éd. par C. Bouchet et P. Giovannelli-Jouanna, Lyon, 33-46.
- GORMAN 2001 : V.B. GORMAN, *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor.
- GRIBBLE 1999 : D. GRIBBLE, *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford.
- HALL 2002 : J.M. HALL, *Hellenicity, between ethnicity and culture*, Chicago.
- HATZFELD 1951 : J. HATZFELD, *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du Ve siècle*, Paris 1940, rééd.
- KRENTZ 1989 : P. KRENTZ dans Xenophon, *Hellenika I-II.3.10*, Warminster, 1989.
- LAFORSE 1998 : B. LAFORSE, *Xenophon, Callicratidas and Panhellenism*, «AHB», XII, 55-67.
- MOLES 1994 : J.-L. MOLES, *Xenophon and Callicratidas*, «JHS», CXIV, 70-84.
- RICHER 2012 : N. RICHER, *La Religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris.
- RONNET 1981 : G. RONNET, *La figure de Callicratidas et la composition des Helléniques*, «RPh», LV, 111-121.
- WESTLAKE 1969 : H.D. WESTLAKE, *Hermocrates the Syracusan, Essays on the Greek historians and Greek history*, Manchester, 174-202 (= «BRL», XLI, 1958, 239-268).

La corruzione come ‘reato pretestuoso’ nell’Atene di età classica

L’approccio a un tema come quello della corruzione, per l’Atene del V e IV secolo a.C., presenta le stesse difficoltà che si potrebbero incontrare in un’odierna sede giudiziaria.

Anzitutto bisogna intendersi sull’accezione del vocabolo: vi è infatti una tendenza più generale – quasi inconscia – ad impiegarlo in un significato esclusivamente legale, riferito al «delitto contro la pubblica amministrazione consistente nel dare o promettere denaro o altri vantaggi a un pubblico ufficiale perché egli ometta o ritardi un atto del suo ufficio o compia un atto contrario ai doveri di ufficio (*c. propria*), oppure perché compia un atto del suo ufficio (*c. impropria*)»¹.

In breve, chi corrompe e chi è corrotto sono tali perché hanno legami con il bene pubblico ed è proprio contro quest’ultimo che avviene il loro comportamento criminoso. Se così è, subito si libera il campo da ogni fraintendimento: come oggi, anche nell’Atene classica, in assenza dell’elemento pubblico non si dava² in sede legale l’ipotesi della corruzione³ (a parte, ovviamente, nel nostro ordinamento, il

¹ *Cod. pen.*, art. 318-320.

² In realtà, solo recentemente (*L. 190/2012*: cfr. *D.lgs. 231/2001*) e in maniera piuttosto ‘nebulosa’, il legislatore ha sentito la necessità lessicale di rimarcare il reato anche nell’ambito privatistico – in materia di diritto societario – riformulando quanto previsto in *Cod. civ.*, art. 2635, che passa dall’esplicita fattispecie di «infedeltà a seguito di dazione o promessa di utilità» a quella più generica di «corruzione tra privati», che però concerne nello specifico «gli amministratori, i direttori generali, i dirigenti preposti alla redazione dei documenti contabili societari, i sindaci o i liquidatori». Cfr. la raccolta di studi curata da ACQUAROLI - FOFFANI 2003, cui si aggiunga MAZZOTTA 2013, 347-445.

³ L’inquadramento giuridico del reato nell’Atene di età classica è tutt’altro che pacifico, poiché in astratto non parrebbe esistere un’azione specifica tesa a sanzionare il reato di corruzione (δωροδοκία): dal punto di vista normativo, il riferimento in Aristotele (*Αθ. πολ.* 54, 2) scarnamente riporta che ἐὰν δέ τινα δῶρα λαβόντα ἐπιδειξώσιν (*sc.* οἱ λογισταὶ καὶ συνηγόροι) καὶ καταγνώσιν οἱ δικασταί, δῶρων τιμῶσιν, ἀποτίνεται δὲ καὶ τοῦτο δεκαπλοῦν, senza fornire dettagli più tecnici, mentre soltanto Ἀγροκραζιονε (*s.v.* δῶρων γραφή: ὁπότε τις αἰτίαν ἔχει τῶν πολιτευομένων δῶρα λαβεῖν, τὸ ἐγκλημα τὸ κατ’ αὐτοῦ διχῶς ἐλέγετο, δωροδοκία τε καὶ δῶρων γραφή. Δείναρχος οὖν λόγον μὲν τινα ἐπέγραψε κατὰ Πολυεύκτου δωροδοκίας, ἐν δὲ τῷ κατὰ Πυθίου ξενίας πολλάκις ὀνομάζει τὴν τῶν δῶρων γραφήν) ne

caso della corruzione di minore, laddove comunque il vocabolo, pure foriero di conseguenze giuridiche, va inteso in tutt'altra accezione, in quanto legato ad aspetti etici e sessuali⁴).

Nell'oratoria attica, a partire dalla fine del V secolo per proseguire nel IV, vi sono discorsi vertenti su episodi di corruzione⁵ che, comunque, vedono protagonisti esclusivamente cittadini in veste di pubblici ufficiali accusati di non avere ottemperato il proprio mandato per interesse privato.

Sotto tale aspetto, non ci si allontana molto da quanto lamentava Esiodo, circa la successione paterna assegnata giudiziariamente: «ἤδη μὲν γὰρ κληρὸν ἔδασάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ / ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας / δωροφάγους, οἱ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι»⁶. I *basileis* rivestono, comunque, una funzione 'pubblica' e il loro comportamento corrisponde in pieno ad una condotta corruttiva così come generalmente s'intende⁷. Anzi, il loro è il caso più classico, quello del giudice o, comunque, del pubblico ufficiale, corrotto da dazioni di beni.

Per tornare all'età storica, si può concentrare l'attenzione sull'Atene del V secolo, prendendo in esame i rari episodi in cui ritorna il riferimento alla corruzione che *presumibilmente* comportò conseguenze in sede giudiziaria⁸:

attesterebbe l'esistenza. Sulla dubbia probanza del passo, cfr. comunque LIPSIUS 1905-1915=1966, 401-403; MACDOWELL 1983, 74-76; HASHIBA 2006, 67-74: le uniche altre attestazioni di età classica chiamate in causa, ossia Aeschin. *In Timarch.* [III] 232, e Demosth. *In Mid.* [XXI] 104, alludono semplicemente ad azioni in sede legale per indebita ricezione di δῶρα o χρήματα, ma non implicano affatto che formalmente fossero riconducibili alla γραφή δώρων: vd. ancora HARRISON 1971=2001, 15 e 81, che la dà per scontata senza porsi dubbi, come, in seguito, anche TODD 1993, 106, MASTROCINQUE 1996, 18 (ove si accenna pure a una non ben identificata γραφή δωροδοκίας) e ancora CUNIBERTI 2014 A, 22 (con sinossi dei passi salienti a 22-25): cfr. CONOVER 2014, 92-94. Per un'analisi lessicale del 'vocabolario' inerente la corruzione, vd. HARVEY 1985, 82-89.

⁴ *Cod. pen.*, art. 609 *quinquies* «Corruzione di minore» e successive modifiche (*L.* 172/2012, art. 4; *D.lgs.* 39/2014, art. 1).

⁵ Una raccolta dei casi attestati è reperibile in TAYLOR 2001, 58-61. Vd., oltre al recente contributo monografico di CONOVER 2010, 81-211 (cfr. anche ID. 2014, 84-86), STRAUSS 1985, 67-74

⁶ Hes. *Op.* 37-39: «Già infatti dividemmo il *kleros* e tu molti altri beni / cercavi di arraffarti, blandendo grandemente i *basileis* / mangiatori di doni che vogliono esprimere una simile *dike*».

⁷ Sull'interpretazione di δωροφάγοι con accezione non limitata ad un contesto di corruzione, proposta originariamente da HIRZEL 1907, 414 e 421, seguito ancora da CORDANO 1996, 5-8 (che non vi fa esplicito riferimento), vd. il commento di VERDENIUS 1985, 39, con bibliografia anteriore, e più di recente MALAMIS 2012, 26-27.

⁸ In particolare si tratteranno gli episodi in cui un cittadino Ateniese in veste di pubblico ufficiale avrebbe subito conseguenze legali, seguendo l'elenco di TAYLOR 2001, 58-59, completo di fonti.

1. Milziade corrotto dai Persiani (anno 489)

Le fonti, concordemente, riportano che il vincitore di Maratona finì sotto processo per presumibili comportamenti corruttivi, ma il capo di accusa è quello di tradimento della patria⁹, o anche di inganno nei confronti degli Ateniesi¹⁰. Va altresì sottolineato che il ruolo di presunto corruttore sarebbe stato rivestito da un 'agente esterno' ad Atene, nella fattispecie il Gran Re.

2. Cimone corrotto dai Macedoni (anno 463)

Solo Plutarco¹¹ parla apertamente di donativi che Cimone avrebbe ricevuto da Alessandro per non invadere la Macedonia e che gli costarono un processo, in sede di rendicontazione (εὔθυναι)¹² del suo mandato di stratego. Non vi è alcun cenno al tipo di causa per la quale sarebbe stato giudicato, ma si è presunto che si sarebbe trattato di una 'procedura per direttissima', ossia di una εἰσαγγελία¹³. Il presunto corruttore è un 'agente esterno'.

⁹ Nep. *Vit. Milt.* 7, 5: *proditionis* (sia pure perché Milziade sarebbe stato *a rege corruptus*).

¹⁰ Herodot. VI, 136: Ἀθηναίων ἀπάτη (cfr. Demosth. *Adv. Lept.* [XX] 135: per le caratteristiche tecniche di tale imputazione, altresì nota come ἀπάτη τοῦ δήμου, vd. HARRISON 1971=2001, 168-169), sui cui cfr. le prudenti osservazioni di SCOTT 2005, 441, che, pur adombrando l'ipotesi per cui Milziade avrebbe potuto essere sottoposto a una procedura di εἰσαγγελία (per cui vd. *infra*, 127, n. 38), ritiene che il caso fosse stato discusso in sede di δικαστήριον popolare; cfr. ancora SCOTT 2005, 643, per i più che condivisibili dubbi sull'effettivo tentativo di corruzione da parte dei Persiani, che, in realtà, non avrebbe avuto motivazioni cogenti. Si tenga infine presente che Plutarco (*Cim.* 4, 3), Demostene (*In Aristog.* 2 [XXVI] 6) e Diodoro Siculo (X, 29) riportano solamente che Milziade subì una condanna, senza fare alcun cenno – tranne, ovviamente, all'incomprensibile abbandono della missione a Paro – al capo d'imputazione esaminato in sede processuale.

¹¹ *Cim.* 14, 3: (sc. Κίμων) αἰτίαν ἔσχε δώροις ὑπὸ τοῦ βασιλέως Ἀλεξάνδρου συμπεπεῖσθαι, καὶ δίκην ἔφυγε τῶν ἐχθρῶν συστάντων ἐπ' αὐτὸν (cfr. Plut. *Per.* 10, 6, ove, con probabile allusione all'episodio, si osserva che Cimone avrebbe rischiato la pena capitale). Aristotele (*Aθ. πολ.* 27, 1) al proposito rammenta che Pericle κατηγορήσε τὰς εὐθύνας Κίμωνος στρατηγοῦντος νέος ὢν: formalmente, si sarebbe trattato di una messa in stato di accusa a livello di rendicontazione; vd. ORANGES 2016, 88-89 con completa bibliografia antecedente.

¹² Raccolta della dottrina sulla procedura in ORANGES 2016, 84, n. 14. Immediati ragguagli in HARRISON 1971=2001, 208-211.

¹³ Vd. HANSEN 1975, 71. Sul caso specifico vd. inoltre CARAWAN 1987, 167-208, e ORANGES 2013, 21-30.

3. Callia corrotto dai Persiani (anno 449, o, più probabilmente, 465-464¹⁴)

Al di là dei dubbi sull'episodio¹⁵, Callia avrebbe subito la corruzione nel contesto di un ambasceria presso la corte di Artaserse: anche in questo caso il corruttore sarebbe un 'agente esterno', mentre l'azione cui fu sottoposto sarebbe stata una γραφή παραπρεσβείας¹⁶ sorta nell'ambito di εὔθυναι.

4. Lachete corrotto dai Siciliani (anno 425)

La sola fonte a testimoniare – o meglio, ad insinuare – la corruzione dello stratego inviato in Sicilia nell'anno 427 e ivi rimasto sino all'inverno del 425 è Aristofane, a ritmo di spassosissime *boutades*. Anche in questo caso i corruttori sarebbero 'esterni', ma l'aspetto più interessante è forse rappresentato dalla descrizione del tipo di processo che Lachete avrebbe subito...sennonché, si tratta di una farsa¹⁷. Tuttavia, l'identificazione del 'capo di accusa' del tragicomico processo con la fattispecie di corruzione sembra più frutto d'interpretazione, poiché, a più riprese, Labete avrebbe anzitutto rubato il formaggio siciliano, tranne che poi l'atto di accusa è quello di «averlo mangiato da solo»¹⁸. Pare pacifico che

¹⁴ Vd. l'attenta analisi di ORANGES 2016, 86-87, con completo *status quaestionis*, anche circa la veridicità dell'episodio (87, n. 38).

¹⁵ *De facto*, l'unica testimonianza risale a Demosth. *De fals. leg.* [XIX] 274: ἐκεῖνοι τοῖνον, ὡς ἅπαντες εὖ οἶδ' ὅτι τὸν λόγον τοῦτον ἀκηκόατε, Καλλίαν τὸν Ἴπποῖκου ταύτην τὴν ὑπὸ πάντων θρυλουμένην εἰρήνην πρεσβεύσαντα, ἵππου μὲν δρόμον ἡμέρας πεζῆ μὴ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν θάλατταν βασιλέα, ἐντὸς δὲ Χελιδονίων καὶ Κυανέων πλοίῳ μακρῷ μὴ πλεῖν, ὅτι δῶρα λαβεῖν ἔδοξε πρεσβεύσας, μικροῦ μὲν ἀπέκτειναν, ἐν δὲ ταῖς εὐθύναις πεντήκοντ' ἐπράξαντο τάλαντα.

¹⁶ Si noti che l'esistenza di un simile tipo di causa poggia esclusivamente sulla testimonianza di Poll. VIII, 40 (con riferimento, però, all'ordinamento spartano), e VIII, 46: ἰδίως δὲ ἢ κατὰ τῶν πρεσβευτῶν γραφή παραπρεσβείας ἐλέγετο. Va da sé quindi che non si tratti, formalmente, di un tipo di azione teso a sanzionare la corruzione, ma l'inadempienza al corretto svolgimento del ruolo di ambasciatore: cfr. comunque ORANGES 2016, 87, n. 40, che, condivisibilmente, accenna pure all'εἰσαγγελία quale procedura esperibile in simili casi.

¹⁷ D'altra parte non esisterebbero altre attestazioni, né si può ricostruire il contesto in cui l'episodio sarebbe avvenuto: cfr. comunque MASTROMARCO 1974, 57-64 per un'eventuale datazione del contenzioso a ridosso della messa in scena delle *Vespe* (anno 423). Un'analisi dell'atteggiamento sul tema della corruzione dei personaggi pubblici e sul suo uso da parte di Aristofane è reperibile ora in CUNIBERTI 2014 B, 3-18.

¹⁸ Vd. Aristoph. *Vesp.* 894-897: ἀκούετ' ἤδη τῆς γραφῆς, ἐγράψατο / Κύων Κυδαθηναεὺς Λάβητ' Αἰζωνέα / τὸν τυρὸν ἀδικεῖν ὅτι μόνος κατήσθιεν / τὸν Σικελικόν. τίμημα κλωδὸς σύκινος. Il presunto reato sarebbe inesistente, ma si può facilmente pensare che si tratti di un paradosso aristofaneo, per cui Labete va condannato...per non avere diviso con altri 'suoi

Aristofane alluda ad una condotta corruttiva tenuta da Lachete (e la storpiatura del nome ne è forse la prova più tangibile, in aggiunta ad altri motteggi¹⁹) ma, nello specifico, se mai si potesse individuare sotto il versante formale il tipo di reato perseguito nell'improbabile tribunale delle *Vespe*, si potrebbe pensare a un furto²⁰ (o truffa) ai danni dello Stato, che sorgerebbe in concreto dalla corruzione di cui Lachete si sarebbe macchiato in veste di pubblico ufficiale. Gli ignoti corruttori – Σικελοί – sarebbero 'esterni'.

5. Sofocle, Eurimedonte, Pitodoro corrotti in Sicilia (anno 424)

Tucidide narra che Ἀθηναίων ἀπέπλευσαν μετὰ ταῦτα ἐκ Σικελίας. ἐλθόντας δὲ τοὺς στρατηγούς οἱ ἐν τῇ πόλει Ἀθηναῖοι τοὺς μὲν φυγῆ ἐξημίωσαν, Πυθόδωρον καὶ Σοφοκλέα, τὸν δὲ τρίτον Εὐρυμέδοντα χρήματα ἐπράξαντο, ὡς ἐξὸν αὐτοῖς τὰ ἐν Σικελίᾳ καταστρέψασθαι δόροις πεισθέντες ἀποχωρήσειαν²¹. Si trattò dell'esito insoddisfacente della conduzione della cosiddetta 'prima spedizione ateniese in Sicilia': nella pratica i tre strateghi furono accusati di non avere svolto correttamente il loro mandato perché corrotti, e quindi di avere tradito le aspettative degli Ateniesi²², ma formalmente la loro inadempienza sarebbe stata

degni compari' – nella fattispecie Cleone, il cane di Cidatene (cfr. Aristoph. *Vesp.* 915-917) – il frutto della sua condotta criminale: sul tema del 'sistema corrotto' che coinvolge qualunque cittadino che si dedichi alla pubblica amministrazione, particolarmente sentito da Aristofane, con vena di profondo pessimismo, vd. ancora CUNIBERTI 2014 A, 28-34 (cfr. ID., 2012, 295-304) per un'approfondita analisi dei casi reperibili nella produzione del commediografo.

¹⁹ Vd. Aristoph. *Vesp.* 240-243 (ἀλλ' ἐγκονῶμεν, ᾧ ἄνδρες, ὡς ἔσται Λάχητι νυνί / σίμβλον δέ φασι χρημάτων ἔχειν ἅπαντες αὐτόν / χθὲς οὖν Κλέων ὁ κηδεμῶν ἡμῖν ἐφεῖτ' ἐν ὄρω) e 920-925.

²⁰ Accusa che ritorna più volte: vd. Aristoph. *Vesp.* 933, 953 e soprattutto 961, ove Filocleone, riferendosi a Labete, afferma che avrebbe voluto che quest'ultimo fosse analfabeta così da non potere presentare un rendiconto «taroccandolo». Il riferimento riporta subito a un contesto di εὐθυναί che, insieme alla richiesta della pena di esilio o morte (*Vesp.* 897-898), si collocherebbe in modo coerente in una procedura di εἰσαγγελία: cfr. HANSEN 1975, 35-36.

²¹ Thuc. IV, 65, 3: cfr. Philoch. *FGrHist* 328 F 127=*Schol.* Aristoph. *Vesp.* 240, che si limita a riportare solo la notizia della condanna di Sofocle e Pitodoro, proprio nel commento ai versi che alludono alla corruzione di Lachete analizzata poc' anzi.

²² Tali sono le considerazioni che porteranno Nicia a ritardare la partenza dalla Sicilia nell'anno 413, come riportate in Thuc. VII, 48, 3-4: εὐ γὰρ εἰδέναι ὅτι Ἀθηναῖοι σφῶν ταῦτα οὐκ ἀποδέξονται, ὥστε μὴ αὐτῶν ψηφισαμένων ἀπελθεῖν. καὶ γὰρ οὐ τοὺς αὐτοὺς ψηφιεῖσθαι τε περὶ σφῶν [αὐτῶν] καὶ τὰ πράγματα ὡσπερ καὶ αὐτοὶ ὀρῶντας καὶ οὐκ ἄλλων ἐπιτιμήσει ἀκούσαντας γνώσεσθαι, ἀλλ' ἐξ ᾧ ἂν τις εὖ λέγων διαβάλλοι, ἐκ τούτων αὐτοὺς πείσεσθαι. τῶν τε παρόντων στρατιωτῶν πολλοὺς καὶ τοὺς πλείους ἔφη, οἱ νῦν βοῶσιν ὡς ἐν δεινοῖς ὄντες, ἐκέῖσε ἀφικομένους τάναντία βοήσεσθαι ὡς ὑπὸ χρημάτων καταπροδόντες οἱ

sanzionata probabilmente attraverso il ricorso alla consueta procedura per direttissima dell'είσαγγελία²³. Gli ignoti corruttori – Σικελοί – sarebbero 'esterni'.

Con l'approquinarsi alla fine del V secolo e, soprattutto, alla disfatta di Atene del 404, i casi in cui le fonti parlano apertamente di corruzione si riducono²⁴ a due episodi:

6. Anito che corrompe un'intera giuria ateniese (anno 409)

La notizia ha suscitato più di un sospetto per la veridicità²⁵: al di là comunque di tali considerazioni, può risultare interessante ricostruire i fatti sulla base delle fonti in proposito, tenendo conto che Anito finì sotto accusa per avere fallito nella missione, in qualità di stratego, di riportare Pilo fra gli alleati di Atene. Si tenga altresì conto che, sulla scorta degli esempi sinora analizzati, l'accusa di corruzione presuppone che l'eventuale convenuto rivesta una carica pubblica e che non svolga il suo mandato correttamente e quindi sia sottoposto a giudizio, laddove però nel concreto si adombra un comportamento corruttivo, ma formalmente l'accusa sia di tradimento della patria.

Diodoro²⁶ e Plutarco²⁷ confermano questa fattispecie; Aristotele (*Αθ. πολ.*,

στρατηγοί ἀπῆλθον. οὐκ οὖν βούλεσθαι αὐτός γε ἐπιστάμενος τὰς Ἀθηναίων φύσεις ἐπ' αἰσχρῶν αἰτίων καὶ ἀδικῶν ὑπ' Ἀθηναίων ἀπολέσθαι μᾶλλον ἢ ὑπὸ τῶν πολεμίων, εἰ δεῖ, κινδυνεύσας τοῦτο παθεῖν ἰδίᾳ. Si può notare come Nicia ritenga quasi una 'prassi' in caso di insuccesso militare l'accusa di corruzione contro gli strateghi di turno, indipendentemente o meno dal fatto che il crimine avesse avuto effettivamente luogo.

²³ Essa poteva scaturire anche indipendentemente dal contesto di εὐθυναί: cfr. HANSEN 1975, 38-39. Specificamente sul caso, vd. CATALDI 1996, 37-63, cui si aggiungano le puntuali osservazioni di ORANGES 2016, 90, n. 69.

²⁴ Il giudizio espresso circa i comportamenti di sicofanti quali Epigene, Demofane e Clistene in Lys. [*Δημ. καταλ.*] ἀπολ. [XXV] 26, tratteggiati come individui τοιοῦτοι... ὥστε τοὺς μὲν ἡμαρτηκότας ἀργύριον λαμβάνοντες ἀφιέναι, τοὺς δὲ μηδὲν ἠδικηκότας εἰς ὑμᾶς εἰσιόντες ἀπολλύναι, non può essere riferito a eventi precisamente circostanziabili ma pare avere una forte coloritura 'morale': per il rapporto fra sicofantia e corruzione, vd. DOGANIS 2007, 37-63; CUNIBERTI 2014 A, 24 e 25 n. 16, 31 n. 35, 36.

²⁵ In tale senso, si rimanda alla recente analisi di LENFANT 2016, 258-274 (completa dei riferimenti agli interventi in materia), che pone motivati dubbi sull'episodio.

²⁶ XIII, 64, 6: ἃ δὴ πυθόμενος ὁ τῶν Ἀθηναίων δῆμος ἐξαπέστειλε τοῖς πολιορκουμένοις εἰς βοήθειαν ναῦς τριάκοντα καὶ στρατηγὸν Ἄνυτον τὸν Ανθεμίωτος. οὗτος μὲν οὖν ἐκπεύσας, καὶ διὰ τινος χειμῶνας οὐ δυνθεὶς τὸν Μαλέαν κάμψαι, ἀνέπλευσεν εἰς Ἀθήνας. ἐφ' οἷς ὁ μὲν δῆμος ὀργισθεὶς, καὶ κατατιασάμενος αὐτοῦ προδοσίαν, μετέστησεν εἰς κρίσιν· ὁ δ' Ἄνυτος ἰσχυρῶς κινδυνεύων ἐρρύσατο χρήμασι τὴν ἰδίαν ψυχὴν, καὶ πρῶτος Ἀθηναίων δοκεῖ δικαστήριον δωροδοκῆσαι.

²⁷ *Marc. Cor.* 14, 6: Ἀθήνησι δὲ λέγεται πρῶτος ἀργύριον δοῦναι δικασταῖς Ἄνυτος ὁ

27, 5) si concentra maggiormente sull'atto che avrebbe commesso Anito nei confronti della giuria: ἤρξατο δὲ μετὰ ταῦτα καὶ τὸ δεκάζειν, πρώτου καταδείξαντος Ἀνύτου μετὰ τὴν ἐν Πύλῳ στρατηγίαν. κρινόμενος γὰρ ὑπὸ τινῶν διὰ τὸ ἀποβαλεῖν Πύλον, δεκάσας τὸ δικαστήριον ἀπέφυγεν²⁸. Anito sarebbe quindi il *corruptore* e non, come osservato nei casi precedenti, il *corrotto*, ossia lo stratego di turno che fallisce l'incarico assegnatogli e subisce l'accusa formale di tradimento della patria cagionata dall'essere stato oggetto di corruzione. Nulla però vieta di ritenere che il processo subito da Anito avesse avuto luogo proprio secondo queste modalità²⁹ e che costui, a volere prestare fede alle tre fonti succitate³⁰, da *corrotto* si fosse trasformato in *corruptore*, riuscendo a 'convincere' un'intera giuria senza subire ulteriori conseguenze per quest'ultimo crimine commesso³¹. Se si potesse accettare che il processo intentato ad Anito per tradimento della patria contemplasse nelle accuse di merito quella consueta di

Ἀνθemiῶνος, προδοσίας περὶ Πύλου κρινόμενος ἐν τοῖς Πελοποννησιακοῖς ἤδη τελευτῶσιν, ὀπηνίκα τὸ χρυσοῦν ἔτι γένος καὶ ἀκήρατον ἐν Ῥώμῃ τὴν ἀγορὰν κατεῖχεν.

²⁸ Sulla cronologia della missione a Pilo, cfr. RHODES 1981=1993, 343-344.

²⁹ Cfr. HANSEN 1975, 84; CONOVER 2010, 282, n. 63 (anche per la raccolta delle attestazioni e della dottrina).

³⁰ *Contra* LENFANT 2016, 260-263, sempre a proposito di Anito 'corruptore'. Resta dubbio quanto accennato da Isocrate (*In Callimach.* [XVIII] 23: anno 402), all'indomani della caduta dei 'Trenta', secondo cui – per quanto nell'ambito di una strategia argomentativa utile alla sua perorazione – «Trasibulo e Anito, pur essendo i più potenti in assoluto tra quelli che stavano in città ed eppure privati di molte ricchezze, pur conoscendo coloro che avevano intentato le procedure di *apographe* nei loro confronti, non osarono né tentare cause, né vendicarsi dei torti subiti». L'ἀπογραφὴ (per la quale si rimanda ad HARRISON 1971=2001, 211-217) poteva derivare anche da una condanna per malversazione o corruzione – reale o presunta che fosse – nell'esercizio di una carica pubblica (cfr. e.g. Lys. *In Philocr.* [XXIX] 11), ma non risulta semplice collegare a un episodio preciso tale riferimento, né, almeno a prima vista, riportarlo alle inadempienze che Anito avrebbe commesso nella missione a Pilo.

³¹ Cfr. CONOVER 2010, 283, e sp. n. 65 per il riferimento a quanto narrato in Lys. *In Philocr.* [XXIX] 12, ove i comparati di Ergocle dicevano che «per opera loro sarebbero stati corrotti cinquecento cittadini del Pireo e seicento dell'*asty*», ma al personaggio non fu sufficiente per sfuggire alla condanna a morte. Anche in questo contesto, si ritrova il caso di un pubblico ufficiale sottoposto a una serie di accuse tra cui spicca la corruzione (cfr. Lys. *In Erg.* [XXVIII] 11) attraverso la consueta *εἰσαγγελία* – e quindi sotto il profilo formale l'imputazione doveva essere quella di tradimento della patria –, che avrebbe esercitato a sua volta la corruzione sui componenti di un'ipotetica giuria. Parebbe difficile supporre che si potesse corrompere i singoli componenti di consessi giudicanti di tali dimensioni, come confermerebbero anche, per quanto d'incerta datazione e attribuzione, le considerazioni di [Xenoph.] *Ath. resp.* 3, 7 (vd. al proposito, WANKEL 1982, 37-38): cfr. tuttavia Isocr. *In Callimach.* [XVIII] 11, ove Senotimo è presentato come τοῦ τοὺς νόμους διαφθείραντος καὶ τὰ δικαστήρια δεκάζοντος καὶ τὰς ἀρχὰς λυμαινομένου καὶ πάντων κακῶν αἰτίου, sia pure nella foga oratoria e senza riferimenti a episodi precisi (vd. LENFANT 2016, 259, n. 4). Si vedano altresì le pur sempre utili considerazioni di CALHOUN 1913, 64-77, sp. 65, n. 2.

corruzione – vera o meno che fosse –, presumibilmente subita dagli Spartani, che così avrebbero conservato Pilo, anche in questo caso i corruttori sarebbero ‘esterni’. Eccezionale, invece, – pur sempre dal punto di vista formale –, sarebbe la corruzione esercitata da Anito, ateniese, verso una giuria di Ateniesi...ammesso che essa abbia veramente avuto luogo.

7. Adimanto corrotto dagli Spartani (anno 405)

Pausania, a proposito del disastro ateniese di Egospotami, riporta chiaramente che Adimanto e Tideo, in veste di strateghi, abbandonarono la flotta alla merce di Lisandro perché corrotti dagli Spartani³². Va tuttavia osservato che le altre fonti sull’episodio, più che focalizzare la loro attenzione sulla corruzione, mettono in rilievo che si trattò di un tradimento della flotta e conseguentemente della patria³³: tale fu con ogni probabilità il capo di imputazione che Adimanto si trovò ad affrontare in un successivo processo, forse causatogli, stando a un cenno di Demostene, da Conone, collega di strategia a Egospotami³⁴. Ancora una volta, la corruzione sarebbe stata effettuata da ‘agenti esterni’ – gli Spartani capitanati da Lisandro –, mentre il reato, sotto il profilo giuridico, sarebbe stato catalogabile nella fattispecie dell’alto tradimento da parte di un pubblico ufficiale perseguibile attraverso *εισαγγελία*³⁵.

³² Cfr. Paus. IV, 17, 3: φαίνονται δὲ οἱ Λακεδαιμόνιοι καὶ ὕστερον, ἡνίκα ἐπὶ Αἰγὸς ποταμοῖς ταῖς Ἀθηναίων ναυσὶν ἀνθώρμουν, ἄλλους τε τῶν στρατηγούντων Ἀθηναίους καὶ Ἀδείμαντον ἐξωνησάμενοι; X, 9, 11: προδοθῆναι γὰρ ἐπὶ χρήμασιν ὑπὸ τῶν στρατηγησάντων, Τυδέα δὲ εἶναι καὶ Ἀδείμαντον οἱ τὰ δῶρα ἐδέξαντο παρὰ Λυσάνδρου.

³³ Cfr. Xenoph. *Hell.* II, 1, 32, ove non vi è alcun cenno a un eventuale corruzione subita da Adimanto: poiché fu l’unico degli strateghi ateniesi a scampare all’esecuzione sommaria ordinata da Lisandro, ἡτιάζθη μέντοι ὑπὸ τινῶν προδοῦναι τὰς ναῦς. Praticamente letterale è la corrispondenza con Lys. *In Alc.* I 38: (sc. Alcibiade) ἐτόλμησε τὰς ναῦς Λυσάνδρῳ μετὰ Ἀδειμάντου προδοῦναι. Ancora di προδοσία parla Plutarco (*Alc.* 37, 2), in una versione dei fatti favorevole ad Alcibiade, che, anzi, avrebbe subodorato tale intenzione criminosa negli strateghi di Egospotami. In particolare sul comportamento di Adimanto a Egospotami, vd. KAPELLOS 2009, 257-275.

³⁴ *De fals. leg.* [XIX] 191. Se, tuttavia, Conone, dopo la fuga da Egospotami, rientrò in Atene solo nel 393, bisogna supporre che l’accusa esperita contro Adimanto avrebbe avuto luogo a distanza di dieci anni dall’evento.

³⁵ Cfr. HANSEN 1975, 68; BEARZOT 1996, 71-92. Va ancora ricordato un episodio di manifesta corruzione che però ebbe luogo in una situazione governativa del tutto eccezionale, durante la cosiddetta ‘tirannia dei Trenta’ (anno 404-403), e che, per ovvi motivi, non comportò strascichi legali: Lisia (*In Eratosth.* [XII] 9-11, sp. 9), in prima persona, narra che «ἐγὼ δὲ Πείσωνα μὲν ἠρώτων εἰ βούλοιτό με σῶσαι χρήματα λαβῶν· ὁ δ’ ἔφασκεν, εἰ πολλὰ εἶη».

Sino allo 'spartiacque istituzionale' rappresentato dal governo dei 'Trenta', ad Atene, non parrebbe esistere, *formalmente*, un reato di corruzione: tutto ciò, a scanso di equivoci, non significa certamente che «la corruzione non esistesse», poiché nella pratica se ne sono riscontrate attestazioni che stando alle fonti paiono essere abbastanza certe. Più semplicemente la corruzione subita dal pubblico ufficiale non è sanzionata in quanto reato di per sé, ma come comportamento doloso che dà origine a quello più grave possibile per la πόλις: il tradimento della patria, le cui conseguenze sotto il profilo sanzionatorio sono di durezza estrema, ben più di quelle che probabilmente avrebbero colpito il reo se mai fosse esistita una mera azione 'per avere ricevuto doni'³⁶. Non pare casuale, infatti, che pure i casi di corruzione attestati per il IV secolo³⁷, sotto il profilo giuridico, presentino caratteristiche e seguano un *iter* che è pienamente corrispondente a quelli sinora esaminati e che può essere riassunto schematicamente nel modo seguente.

a) Pubblico ufficiale o comunque cittadino rappresentante lo Stato che viene meno ai suoi doveri a causa di episodi corruttivi perpetrati nei suoi confronti da 'agenti esterni' ossia non ateniesi.

b) Procedure sanzionatorie *ad hoc* pesantissime³⁸, laddove l'accusa di 'corruzione' costituisce la causa generante del reato propriamente detto che però consiste nell'attentato contro le istituzioni.

D'altra parte, nel pensiero giuridico dell'Atene di età classica, almeno per quanto concerne la formalizzazione del reato di corruzione, neanche a partire dal fatidico arcontato di Euclide parrebbe sussistere un'azione specificamente definita in una tale fattispecie: anche il discorso di Lisia che la tradizione intitola ἀπολογία δωροδοκίας a favore di un ignoto convenuto, collocabile poco dopo l'anno 403-402, in realtà, sotto il profilo procedurale si caratterizza come una εὔθυνα o, tutt'al più, come una γραφή κλοπῆς δημοσίων χρημάτων³⁹, quand'anche nel merito sia

³⁶ Simile esigenza è quella sentita dal nostro legislatore nella recentissima L. 69/2015, ove all'art. 1 si può osservare un almeno apparente inasprimento delle pene...senza giungere a quelle previste sin dalle origini nella *demokratia* dell'Atene classica.

³⁷ Vd. ancora TAYLOR 2001, nr. 17-34, 60-61.

³⁸ Riportate e analizzate in HARRISON 1971=2001, 201-217 (δοκιμασία, εὔθυνα, ἀπογραφή); 49-57 (εἰσαγγελία), 50, per la sua 'straordinarietà' («Il carattere peculiare di questa procedura contemplava che l'atto di cui si era accusati fosse ritenuto una seria minaccia all'ordine pubblico – anche se in taluni casi ledeva solamente la sfera del singolo –, che se ne assicurasse una rapida riparazione e che l'attore o l'accusatore non fossero soggetti alla multa di mille dracme se non ottenevano un quinto dei voti o lasciassero cadere l'accusa così come avveniva per gli attori nelle γραφαί»).

³⁹ Cfr. GERNET - BIZOS 1926=1962³, 72.

abbastanza chiaro che tutta la vicenda possa avere avuto origine da una corruzione subita nell'ambito della gestione di un incarico pubblico⁴⁰.

Certo, resta aperto il quesito di fondo, rappresentato – almeno per la sensibilità odierna – dalla discrepanza nel diritto penale attico fra il merito del reato e quanto – dal punto di vista giudiziario – venga sanzionato, come a dire di fronte a un'ipotetica giuria: «l'imputato è stato corrotto nell'esercizio di pubbliche funzioni; è condannato per alto tradimento». Il legislatore attico si trova di fronte, nel caso della corruzione, a una difficoltà nella catalogazione del delitto, forse dovuta alla gravità della minaccia che rappresenta per lo Stato: non è tanto importante il fatto che un cittadino in veste pubblica abbia 'ricevuto doni', ma quali siano state le conseguenze di un simile comportamento. Si potrebbe così anche proporre che nell'Atene di età classica la corruzione di per sé investisse la sfera morale individuale, quasi si trattasse di un'abitudine⁴¹, che al legislatore premeva di sanzionare solo quando cagionava danni alla pubblica utilità⁴² ed era quest'ultima che egli aveva il dovere di salvaguardare.

⁴⁰ Vd. KAPellos 2014, 31-39 (per l'analisi delle peculiarità giuridiche dell'orazione con completo panorama dottrinario), sp. 32: «the title of the speech suggests that the speaker has been accused of bribery, but this might be the copyist's device, who had to read a speech which had not survived complete». Sulla difficoltà di catalogazione della causa vd. inoltre TODD 1993, 302 (γραφή δώρων), e distanza di alcuni anni, ID., 2000, 228 (ἀπογραφή).

⁴¹ Come tale viene descritta nel *pamphlet* diffamatorio contro Alcibiade (ambientato tra il 417 e il 416, ma risalente con buone probabilità ai primi anni del IV secolo), senza riferimento a episodi precisamente individuabili: cfr. ps. Andoc. *In Alc.* IV, 30 (Καὶ οὕτως εὐτυχῆς ἔστιν (sc. Ἀλκιβιάδης), ὥστε τοὺς Ἑλληνας τῆς παρανομίας καὶ τῆς δωροδοκίας μάρτυρας κεκτημένος οὐδεμίαν δέδωκε δίκην).

⁴² Non risulterà quindi troppo sorprendente che in un contenzioso extragiudiziario di natura privata – privo quindi di interesse per la collettività – non esista impedimento legale per le parti di nominarsi amici o parenti in qualità di arbitri, tenuti certamente al vincolo rappresentato dal giuramento, ma pienamente liberi di svolgere la propria funzione pur se potenzialmente corruttibili da simpatie e favoritismi: cfr. e.g. Isae., *De Men.*, II, 10; *De Dic.*, V, 31-33. Anche il processo che porta alla condanna di Socrate, pur adombrando la corruzione dei giovani – cfr. Plato, *Apol.* 24 b: Σωκράτη φησὶν (sc. Μέλετος) ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα; Xenoph., *Memor.*, I, 1, 1: (sc. Σωκράτης) ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων –, si dovette svolgere nelle modalità di una γραφή ἀσεβείας (cfr. Plato, *Apol.* 35 d: μὴ οὖν ἀξιοῦτέ με, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοιαῦτα δεῖν πρὸς ὑμᾶς πράττειν ἢ μήτε ἡγοῦμαι καλὰ εἶναι μήτε δίκαια μήτε ὄσια, ἄλλως τε μέντοι νῆ Δία πάντως καὶ ἀσεβείας φεύγοντα ὑπὸ Μελήτου τουτουί). Utili osservazioni sull'accezione in cui interpretare διαφθείρειν ancora in HARVEY, 1985, 86-87.

BIBLIOGRAFIA

- ACQUAROLI - FOFFANI 2003: *La corruzione tra privati: esperienze comparatistiche e prospettive di riforma. Atti del Convegno. Jesi, 12-13 aprile 2002*, a cura di R. Acquaroli - L. Foffani, Milano.
- CARAWAN 1987: E.M. CARAWAN, *Eisangelia and euthyna. The trials of Miltiades, Themistokles, and Cimon*, «GRBS», XXVIII, 167-208.
- BEARZOT 1996: C. BEARZOT, *Anomalie procedurali ed elusione del nomos nei processi per alto tradimento: eisangelia e asebeia*, in *Processi e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, 71-92.
- CATALDI 1996: S. CATALDI, *I processi agli strateghi ateniesi della prima spedizione in Sicilia e la politica cleoniana*, in *Processi e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, 37-63.
- CONOVER 2010: K. CONOVER, *Bribery in classical Athens*, Diss., Princeton.
- CONOVER 2014: K. CONOVER, *Rethinking anti-corruption reforms: The view from ancient Athens*, «Buffalo Law Review», LXII, 69-118.
- CORDANO 1996: F. CORDANO, 'Basilées dorophágoi' e 'dikaspóloi', in *Processi e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, 3-8.
- CUNIBERTI 2012: G. CUNIBERTI, *Synegoroi e corruzione politica in Aristofane*, in *Vestigia notitiae. Scritti in memoria di Michelangelo Giusta*, a cura di E. Bona - C. Levy - G. Magnaldi, Alessandria, 295-304.
- CUNIBERTI 2014 A: G. CUNIBERTI, *Doni e favori illeciti: percezione e codificazione del reato di corruzione in Atene antica*, «Hormos», VI, 2014, 21-34.
- CUNIBERTI 2014 B: G. CUNIBERTI, *Le accuse di corruzione e concussione nella satira politica di Aristofane*, «Aevum», LXXXVIII, 2014, 3-18.
- DOGANIS 2007: C. DOGANIS, *Aux origines de la corruption. Démocratie et délation en Grèce ancienne*, Paris.
- GERNET - BIZOS, 1926=1962³: L. GERNET - M. BIZOS, *Lysias. Discours*, II, Paris.
- HANSEN 1975: M.H. HANSEN, *Eisangelia. The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century B.C. and the impeachment of the generals and politicians*, Odense.
- HARRISON 1971=2001: A.R.W. HARRISON, *The Law of Athens*, II, *Procedure*, Oxford=Il Diritto ad Atene, II, *La Procedura*, trad. it., Alessandria.
- HARVEY 1985: F.D. HARVEY, *Dona ferentes. Some aspects of bribery in Greek politics*, in *Crux. Essays in greek history presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, ed. by P.A. Cartledge - F.D. Harvey, Exeter, 76-117.
- HASHIBA 2006: Y. HASHIBA, *Athenian bribery reconsidered: some legal aspects*, «PCPhS», LII, 62-80.
- HIRZEL 1907: R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig.
- KAPELLOS 2009: A. KAPELLOS, *Adeimantos at Aegospotami: innocent or guilty?*, «Historia», LVIII, 257-275.
- KAPELLOS 2014: A. KAPELLOS, *Lysias 21. A Commentary*, Berlin-Boston.

- LENFANT 2016: D. LENFANT, *Anytos et la corruption massive de juges dans l'Athènes démocratique*, «Historia», LXV, 258-274.
- LIPSIUS 1905-1915=1966: J.H. LIPSIUS, *Das attisches Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig=Hildesheim.
- MACDOWELL 1983: D.M. MACDOWELL, *Athenian laws about bribery*, «RIDA», XXX, 57-78.
- MALAMIS 2012: D. MALAMIS, *Crimes in the agora: corruption in Homer and Hesiod*, in *Corruption and integrity in ancient Greece and Rome*, a cura di Ph. Bosman, Pretoria, 17-29.
- MASTROCINQUE 1996: A. MASTROCINQUE, *Il dono nel mondo Greco: dallo 'status symbol' ai processi per corruzione*, in *Processi e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, 9-18.
- MASTROMARCO 1974: G. MASTROMARCO, *Storia di una commedia di Atene*, Firenze.
- MAZZOTTA 2013: G. MAZZOTTA, *Il delitto di corruzione tra privati*, in *I nuovi delitti contro la pubblica amministrazione. Commento alla legge 6 novembre 2012, n.190*, a cura di A. D'Avirro, Milano, 347-445.
- ORANGES, 2013: A. ORANGES, *Euthyna e/o eisanghelia: il processo di Cimone*, «Aevum», LXXXVII, 21-30.
- ORANGES 2016: A. ORANGES, *L'accusa di corruzione nel contesto di euthyna. Verifica delle finanze e della fedeltà democratica dei magistrati*, «Antesteria», V, 81-97.
- RHODES 1981=1993: P.J. RHODES, *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- SCOTT 2005: L. SCOTT, *A historical commentary on Herodotos, Book 6*, Leiden-Boston.
- STRAUSS 1985: B. STRAUSS, *The cultural significance of bribery and embezzlement in Athenian politics. The evidence of the period 403-386 BC.*, «AncW», XI, 67-74.
- TODD 1993: S.C. TODD, *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- TODD 2000: S.C. TODD, *Lysias*, Austin (Tx).
- TAYLOR 2001: C. TAYLOR, *Bribery in Athenian Politics. Part I: Accusations, Allegations, and Slander*, «G&R», XLVIII, 53-66; *Part II: Ancient Reaction and Perceptions*, 154-172.
- VERDENIUS 1985: V.J. VERDENIUS, *A commentary on Hesiod. Works and days, vv. 1-382*, Leiden.
- WANKEL 1982: H. WANKEL, *Die Korruption in der rednerischen Topik und in der Realität des klassischen Athen*, in *Korruption im Altertum*, hrsg. von W. Schuller, München-Wien, 29-47.

CLAUDIA ZANAGA

L'arbitrato nell'Atene del IV secolo a.C.: varie sfumature di (il)legalità

L'obiettivo del presente contributo è l'identificazione e l'analisi di alcuni casi che consentano di delineare la presenza di vari gradi di (il)legalità in relazione alla pratica arbitrale poleica, uno strumento stragiudiziale di composizione dei contenziosi. È possibile isolare alcune sintomatiche attestazioni che, seppur sotto traccia, consentono di arricchire e ampliare il panorama relativo al «lato oscuro della democrazia ateniese»¹.

La pratica arbitrale, considerata sia nella dimensione privata che nel versante pubblico, è caratterizzata dal ricorso a un soggetto terzo incaricato della composizione stragiudiziale del conflitto tra le parti. Dall'analisi complessiva dell'oratoria civile attica, l'arbitrato risulta essere uno dei primi strumenti cui si ricorre per tentare di comporre un contenzioso². Ad Atene, dallo scorcio finale del V secolo e, soprattutto, durante il corso del IV secolo a.C., s'individua la duplice e contemporanea manifestazione di una stessa procedura: da un lato la pratica arbitrale privata, di plurisecolare tradizione, dall'altro il collegio arbitrale pubblico, istituito negli ultimi anni del V secolo a.C.³

¹ MARGINESU 2012, 311-317. I concetti d'illegalità e di corruzione *tout court* applicati a contesti stragiudiziali potrebbero stridere con la natura informale della prassi. Tuttavia, la presenza di un *nomos* che sembra disciplinare entrambe le forme arbitrali rende lecita, seppur con la necessaria cautela, l'applicazione di queste nozioni alla pratica arbitrale. In merito al νόμος περὶ τῶν διαιτητῶν vd., e.g., And. *De Myst.* [I] 87; Demosth. *In Timocr.* [XXIV] 56; Demosth. *C. Callipp.* [LII] 30.

² Sull'arbitrato inteso come «alternativa sostanziale alla giustizia dei giurati» vd. COSSA 2008, 748 n. 34. Sul preferenziale ricorso alla composizione attraverso l'intervento di parenti e amici vd., e.g., Demosth. *Adv. Androt.* [XXII] 25-27; *In Aphob. I* [XXVII] 15-16; *C. Boeot. II* [XL] 14; *C. Leoch.* [XLIV] 19; *In Everg. et Mnesib.* [XLVII] 45; *In Olympiod.* [XLVIII] 2, 7-11. Sul tema vd. anche SCAFURO 1997, 31-32.

³ Sulla presenza della prassi arbitrale privata già in epoca omerica ed esiodea vd. GAGARIN 1986, 19-50; ROEBUCK 2001, 51-88. Per quanto riguarda l'istituzione del collegio arbitrale pubblico, invece, la datazione costituisce un tema spinoso. Le varie ipotesi di datazione si concentrano nella manciata d'anni successiva all'esperienza dei Trenta tiranni, tra il 403 e il 399 a.C.

Nell'Atene di epoca classica l'esercizio della funzione arbitrale privata è demandato agli *hairetoi diaitetai*, soggetti liberamente scelti dalle parti in causa. Gli Ateniesi infatti gradiscono e ricercano volontariamente il giudizio di φίλοι e οἰκεῖοι⁴. Costoro sono presenti (παραγεγεννημένοι) ma, soprattutto, sono ben informati sui fatti (σαφῶς εἰδότες)⁵. Amici e parenti, dunque, hanno un'approfondita conoscenza dei contorni dell'intera vicenda, della sua degenerazione in una aperta contesa, dei motivi della lite e dei tentativi di risoluzione. Per tutte queste caratteristiche essi sono quindi ritenuti fededegni e capaci di esprimere un giudizio adeguato rispetto a quanto potrebbe fare un estraneo. Il lodo espresso dall'arbitro privato, inoltre, è giuridicamente vincolante. La scelta di persone fidate e a conoscenza della vicenda è quindi un irrinunciabile requisito per contenere il rischio di un'indesiderata condanna⁶.

L'arbitrato privato, seppur noto agli Ateniesi da lungo tempo, sembra dar significativa prova della propria funzionalità in concomitanza con la crisi politico-istituzionale che interessa la *polis* durante la fase finale della Guerra del Peloponneso. L'esempio fornito dalla pratica privata è determinante sul finire del V secolo a.C., quando la *polis* fa propria tale prassi istituendo il collegio dei *diaitetai*. A partire dagli ultimi anni del V secolo a.C., infatti, in un'importante fase di ridefinizione e rinnovamento, la giurisdizione ateniese affianca alla plurisecolare attività arbitrale privata il ricorso obbligatorio alla procedura pubblica dell'arbitrato⁷. Si tratta di un *iter* stragiudiziale che la *polis* definisce per risolvere con metodi alternativi alcune cause minori⁸.

⁴ La liceità di affidare a un parente o a un amico la composizione della lite risulta essere una pratica strutturalmente radicata nella società e nello spirito ateniese. Vd., e.g., Lys. *In Diogit.* [XXXII] 2; Is. *De Dicaeog.* [V] 31-33; Demosth. *In Aphob. I* [XXVII] 1; C. *Aphob.* [XXIX] 58; C. *Onetor. I* [XXX] 2. Per alcune esplicite considerazioni in merito ai vantaggi di tale strumento vd. Demosth. *C. Spud.* [XLI] 14, 29.

⁵ Vd. Demosth. *C. Spud.* [XLI] 14. Cfr. anche Demosth. *In Aphob. I* [XXVII] 1; C. *Callicl.* [LV] 9, 35; Plat. *Leg.* 766e. Non di rado, nelle fasi iniziali, l'arbitrato privato è esercitato entro l'*oikos*, quest'ultimo inteso come un «organismo nel quale sono compresi cose, persone e riti» (PAOLI 1961, 36). È esemplificativo l'esordio dell'orazione Demosth. *In Aphob. I* [XXVII] 1, la causa rivolta da Demostene contro Afobo, uno dei suoi disonesti tutori. Il debutto del *logos*, per quanto carico di *topoi* retorici, mantiene inalterato il proprio valore poiché cita l'arbitrato privato, in questo caso gestito da parenti, come il primo necessario tentativo di composizione della lite, quello cui rimettersi per evitare di portare in tribunale delicate questioni private. Vd. inoltre Lys. *In Diogit.* [XXXII] 1-2, 10-18. Anche nell'orazione lisiana la cattiva gestione della tutela è portata in tribunale. Prima del processo, però, la parte lesa conduce vani ma doverosi tentativi per risolvere la faccenda tra le mura domestiche.

⁶ Vd., e.g., Demosth. *In Aphob. I* [XXVII] 1. TALAMANCA 1975, 93-159, si esprime, con largo seguito nella bibliografia successiva, sul carattere giuridicamente vincolante del lodo espresso dall'arbitrato privato. *Contra* SCAFURO 1997, 125 sgg. che ascrive alla sentenza arbitrale privata un vincolo etico-morale ma non legale.

⁷ A partire dall'epoca di Pisistrato – con l'istituzione dei *dikastai kata demous*, poi

Sono *diaitetai* pubblici i cittadini che, nel sessantesimo anno d'età, si trovano nella quarantaduesima *helikia*, l'ultima di servizio militare⁹. Differentemente dagli omologhi privati, gli arbitri pubblici sono definiti κληρωτοί per sottolineare che, all'interno del collegio arbitrale, l'assegnazione delle cause avviene mediante sorteggio.

Nel tentativo di evidenziare la pratica reale dell'arbitrato per individuarne le zone d'ombra, è interessante porre l'attenzione dapprima sulla sua definizione speculativa e morale per scendere soltanto in seguito nel dettaglio dei casi specifici attraverso il ricorso all'analisi di alcuni luoghi dell'oratoria giudiziaria in cui è possibile individuare un'immagine attendibile di essa.

Il dato da cui avviare la riflessione è la relazione tra l'arbitrato e il concetto di ἐπιείκεια¹⁰. Quest'ultimo è di norma tradotto mediante il ricorso al sostantivo equità; tuttavia, il suo campo semantico comprende anche le non secondarie accezioni di ragionevolezza e di convenienza¹¹. Il dibattito sul significato di questo concetto nella cultura classica pone questioni irrisolvibili. In questa sede mi limito soltanto a cogliere il dato di fondo, vale a dire l'esistenza di un nesso tra l'ἐπιείκεια e quella che sembra essere una delle sue manifestazioni nella quotidianità cittadina, l'arbitrato appunto¹². La selettività dell'interesse non esime però dal delineare i tratti fondamentali dell'*epieikeia* di cui si fa latore l'arbitro. È assodato che si tratti di un concetto strettamente connesso al tema della giustizia: ἐπιείκεια e δίκη rappresentano, infatti, «due orizzonti interferenti, ma irriducibili l'uno all'altro»¹³. La valutazione deve però tenere in considerazione l'oscillazione tra due antipodi concettuali: l'*epieikeia*, infatti, è alternativamente considerata sia l'essenza del diritto che la sua antitesi¹⁴.

divenuti la magistratura dei *Tettarakonta* – ha inizio un lento processo di istituzionalizzazione della funzione arbitrale anche in ambito pubblico. Negli ultimi anni del V secolo, l'introduzione di un collegio arbitrale all'interno del sistema giudiziario della πόλις non avviene a detrimento della procedura arbitrale privata: quest'ultima, infatti, continuerà a operare durante il corso del IV secolo a.C. Per un'indagine sui *dikastai kata demous* vd. PETRUZZELLA 1997, 197-197; cfr. anche JONES 2004, 7-8, 57, 84.

⁸ Vd. Aristot. *Ath. Pol.* 53, 2. Il *timema* deve essere superiore alle dieci dracme. Il lodo arbitrale pubblico consente l'appello e la conseguente presentazione della causa dinnanzi alla giuria popolare. Sull'A.D.R. (alternative dispute resolution), acronimo in uso nella giurisprudenza contemporanea, vd., tra tutti, ROBERTS - PALMER 2005, 46.

⁹ Aristot. *Ath. Pol.* 53, 4; vd. anche RHODES 1981, 591-594 con commento *ad l.*

¹⁰ Il legame è attestato in alcuni luoghi dell'opera aristotelica analizzati di seguito.

¹¹ Per una riflessione in merito alle problematiche inerenti il significato e la traduzione del termine *epieikeia* vd. BISCARDI 1994, 389-394.

¹² Sul concetto di *epieikeia* vd., tra tutti, D'AGOSTINO 1973, 65-100; BISCARDI 1994, 389-394; LUÑO 1997, 197-198 n. 1, 201, 207; HARRIS 2004, 1-13; ARENAS-DOLZ 2005/6, 258-260; HORN 2006, 142-166; BEARZOT 2013, 85 e n. 1.

¹³ D'AGOSTINO 1973, 8.

¹⁴ In merito alle profonde antitesi esegetiche relative al concetto di *epieikeia* vd. BISCARDI

La più completa e nota trattazione in merito al tema è presente nell'opera filosofica aristotelica, ove il legame tra l'*epieikeia* e l'arbitrato trova espressione in vari luoghi del *corpus*¹⁵. Nella *Rhetorica* il filosofo afferma che sarebbe necessario «voler andare a un arbitrato piuttosto che a un giudizio di un tribunale: infatti, l'arbitro guarda l'equo, mentre il giudice (guarda) la legge; e in vista di questo è stato trovato l'arbitro, ossia perché rafforzi l'equo»¹⁶.

Nella *Politica*, invece, all'interno del dibattito in merito all'ordinamento proposto da Ippodamo di Mileto, Aristotele ritiene che il giudice diventi arbitro nel momento in cui prova a «giudicare facendo dei distinguo» (τὸ κρίνειν ἄξιον διαροῦντα)¹⁷. Tale attestazione sembra essere sintomatica del *modus agendi* che distingue il *diaitetes* dal *dikastes*. Il giudicare ἄξιον διαροῦντα può dunque essere l'espressione dell'*epieikeia* che lo stesso Aristotele associa alla diatesia? In questa direzione interpretativa sembrerebbe andare il passo dell'*Ethica Nicomachea* ove lo Stagirita afferma che l'ἐπιεικής non coincide con il giusto secondo la legge, bensì equivale a un ἐπανάρθωμα νομίμου δικαίου. La ragione di tale affermazione risiede nella natura stessa della legge che, essendo una norma dal valore universale, è chiamata a fornire direttive generali capaci di contenere un'ampia casistica. Tuttavia c'è sempre un *quid* che sfugge all'intenzione onnicomprensiva. «Ogni qual volta la regola di diritto da applicare non avesse formato oggetto di un'apposita disposizione legislativa», allora, proprio in tali circostanze, si deve supporre l'intervento dell'*epieikeia*¹⁸.

Tra i più recenti interventi è degna di nota la considerazione di E.M. Harris. Lo studioso ha posto l'attenzione sulla natura dell'*epieikeia*, da intendere non come istanza che fa ricorso a considerazioni extra-legali, ma bensì come un principio di giustizia generale presente all'interno delle stesse leggi scritte¹⁹. L'*epieikeia* non sembrerebbe voler colmare le lacune della legge ma riguarderebbe piuttosto l'applicazione della stessa in particolari situazioni. Quando si ricorre all'*epieikeia*, dunque, non si vuole ignorare il dettame del legislatore ma ci si

1994, 389. *ibid.*, 393 osserva comunque che «i due poli essenziali sono sempre quelli di convenienza ed equità».

¹⁵ All'interno del *corpus* aristotelico sono state preferenzialmente considerate le ricorrenze che mostrano un'esplicita relazione con l'arbitrato.

¹⁶ Aristot. *Rh.* 1374b. Traduzione di ZANATTA 2004. Cfr., e.g., anche Aristot. *Top.* 141a 16.

¹⁷ Aristot. *Pol.* 1268b. Traduzione di RADICE-GARGIULO 2014.

¹⁸ Aristot. *EN* 1137b11-1138a 3. Per la citazione vd. BISCARDI 1982, 362. L'attenzione della comunità scientifica si è concentrata sul significato da attribuire al termine ἐπανάρθωμα. Per una sintesi delle differenti traduzioni in merito al concetto vd. LUÑO 1997, 202-203.

¹⁹ Vd. HARRIS 2013, 276.

interroga su come costui avrebbe agito dinnanzi alle inevitabili eccezioni che insorgono nella valutazione di ogni singolo caso²⁰. Proprio su questo ultimo aspetto interviene l'arbitro. Il *diaitetes* non applica in modo cieco e ottuso la legge, ma, votato al ragionamento sul caso specifico, la adatta alla circostanza in discussione e, se necessario, si allontana da essa²¹. L'*epieikeia*, dunque, garantisce il buon funzionamento della società senza però minare l'autorità della legge²².

In relazione all'arbitrato il concetto di *epieikeia* sembrerebbe dunque essere realisticamente traducibile con la nozione di ragionevolezza, se non, addirittura, di convenienza. Tale ipotesi ben si armonizza con l'immagine complessiva che dell'arbitro emerge nella trattazione aristotelica. Si tratta di una figura chiamata a intervenire facendosi guidare dal proprio buonsenso e dalla propria saggezza pratica, non prodotta da un sapere specifico²³. Applicando tale principio alla multiforme realtà è immediato chiedersi se e come esso venga applicato. Il *diaitetes* è veramente guidato da buon senso oltre che da integrità morale nella ricomposizione del contenzioso? Per trovare alcune informazioni utili in tal senso è indispensabile far riferimento all'oratoria attica.

I casi oggetto di studio

L'arbitrato privato

1. Il losco arbitrato della *Contra Apatourium*

Un'eccellente attestazione della presenza di vicende poco limpide nel corso di un arbitrato privato è presente nell'orazione *Contra Apatourium*²⁴. Nel contesto di un prestito marittimo s'innesta un arbitrato privato in merito alle percosse tra Parmenone e Apaturio, due mercanti di Bisanzio²⁵. Parmenone, dopo aver sventato un tentativo di raggiro ordito dal compatriota, viene malmenato dallo stesso Apaturio. I litiganti, convinti dai consigli degli amici, si rivolgono a un arbitrato privato per dirimere la controversia²⁶. Stabilita dunque la disponibilità

²⁰ HARRIS 2013, 278 e n. 10. L'affermazione di Harris trova conferma in Aristot. *Rh.* 1374b 10-15. In merito alla relazione tra il concetto di equità e la riflessione teorica morale aristotelica vd. ARENAS-DOLZ 2005/6, 252-262.

²¹ Vd. Aristot. *Rh.* 1374b 2-6.

²² ARENAS DOLZ 2005/6, 270.

²³ Aristot. *EN* 1137a-b. Vd. anche le considerazioni in ARENAS-DOLZ 2005/6, 258-9.

²⁴ Demosth. *C. Apatour.* [XXXIII]. Sulla generica datazione del *logos* al regno di Alessandro Magno vd. GERNET 1955, 132-33.

²⁵ Demosth. *C. Apatour.* [XXXIII] 13 sgg.

²⁶ Demosth. *C. Apatour.* [XXXIII] 14.

di ricorrere a questo strumento stragiudiziale, si passa alla scelta degli arbitri. Vengono nominati tre individui, uno da ciascuna delle due parti e un terzo in comune. L'arbitro di Parmenone è un anonimo individuo, precedentemente in affari con Apaturio; l'arbitro di Apaturio invece è Aristocle di Oa. Il *diaitetes* scelto di comune accordo è Focrito, anch'egli di Bisanzio come i contendenti²⁷.

Sono note le condizioni stabilite negli accordi preliminari: l'arbitrato sarà valido non soltanto in caso di unanimità; due voti concordi basteranno per rendere effettiva la decisione. Come si può facilmente immaginare, l'atto di compromesso che avrebbe dovuto disciplinare l'arbitrato è depositato presso Focrito, l'ago della bilancia nella terna arbitrale; costui però chiede alle parti di individuare un altro depositario. La scelta ricade su Aristocle, a casa del quale l'atto è posto in custodia²⁸.

L'orazione demostenica ricostruisce attentamente la vicenda arbitrale²⁹. Di fronte all'evidenza dei fatti Focrito e l'anonimo arbitro concordano nel giudicare colpevole Apaturio che, avendo avuto sentore dell'imminente condanna, tenta di intervenire sul documento contenente le condizioni di validità e le clausole attuative. Non trovando nell'avversario la disponibilità all'annullamento, Apaturio decide di operare la falsificazione degli accordi con la connivenza di Aristocle. Dapprima cerca di disconoscere il ruolo di arbitri che precedentemente egli stesso ha riconosciuto sia all'anonimo individuo che a Focrito, rivendicando dunque la titolarità del solo Aristocle a esprimere il lodo³⁰. Di fronte alla veemenza delle rivendicazioni di Apaturio, Parmenone chiede ad Aristocle di presentare le *synthekai* per verificare le decisioni riportate in esse. Il giorno stabilito, riuniti presso l'*Hephaisteion*, Aristocle si presenta senza le *synthekai*, dichiarando che un suo schiavo le aveva smarrite. Il dubbio che si tratti di un'operazione *ad hoc*, opportunamente ordita da Aristocle per perseguire i propri fini, è consistente³¹. L'arbitrato – mancando gli accordi scritti che oltre a disciplinarlo ne stabilivano anche le condizioni di validità – non può avere luogo. Apaturio dunque crea, in modo fraudolento, i presupposti per ricominciare tutto daccapo, rivendicando

²⁷ Demosth. *C. Apatour*. [XXXIII] 14. È sintomatico delle logiche sotterranee che infiltrano la vicenda il fatto che l'arbitro di Parmenone sia stato precedentemente in affari con Apaturio; ora, invece, costui è scelto come arbitro di Parmenone. In merito a Aristocle vd. *PAA* 170405.

²⁸ Demosth. *C. Apatour*. [XXXIII] 15-16.

²⁹ Demosth. *C. Apatour*. [XXXIII] 16 sgg.

³⁰ Demosth. *C. Apatour*. [XXXIII] 16-17.

³¹ Il racconto contenuto in Demosth. *C. Apatour*. [XXXIII] 18 sembra dare corpo al legittimo sospetto della partecipazione dell'arbitro alla sparizione dei documenti.

pertanto la stipula di nuove *synthekai* nelle quali pretende di incaricare del giudizio il solo Aristocle. Parmenone, però, vuole che siano arbitri tutti e tre i soggetti designati nell'accordo precedente. A favore delle macchinazioni di Apaturio gioca un evento che colpisce duramente il suo avversario. Parmenone, infatti, perde la moglie e i figli in un terremoto che colpisce Ophryneion, il suo paese natale. Nonostante il grave lutto che lo costringe a ritornare in patria e a dispetto della sua dichiarata volontà di non accettare le nuove condizioni, Apaturio approfitta dell'assenza per affidare, apparentemente indisturbato, il giudizio della contesa al solo Aristocle. Quest'ultimo pronuncia una sentenza di condanna a carico di Parmenone³².

Nel complesso, la vicenda sembra restituire la presenza di connivenze che interagiscono in uno stesso contesto. È evidente, dunque, che la sparizione del compromesso originario, il quale avrebbe consentito la risoluzione del contenzioso sulla base di criteri condivisi, sia stata opportunamente pilotata da accordi sottobanco tra Apaturio e l'arbitro Aristocle. Pare molto sospetto anche il rifiuto di Focrito – l'arbitro garante della buona e corretta riuscita dell'accordo – di adempiere a una sua prerogativa: la custodia materiale dell'accordo disciplinante le condizioni in base alle quali considerare valido ed esecutivo l'arbitrato. Alla luce dell'evoluzione della vicenda si può dunque ipotizzare l'esistenza di azioni non encomiabili condotte da Apaturio sicuramente verso Aristocle, plausibilmente verso Focrito e probabilmente anche verso l'anonimo arbitro scelto da Parmenone.

Il caso ben evidenzia dunque l'apertura a pratiche poco limpide che possono addirittura sfociare nella più aperta corruzione, al fine di condizionare l'esito della vicenda stragiudiziale. Il ricorso a tali pratiche è comprensibile se si considera la pericolosità di un lodo arbitrale privato, esecutivo e inappellabile come una sentenza emessa dalla giuria popolare.

2. Come sdebitarsi con un arbitro privato? Basta un 'pranzo'

L'orazione *In Neeram*, datata tra il 343 e il 340-339 a.C., è incentrata sull'usurpazione dei diritti civili; tale grave imputazione è intentata da Teomnesto ai danni di Neera, una cortigiana corinzia poi legata a Stefano di Eroide³³. All'interno dell'articolata vicenda, è presente il puntuale e documentato richiamo

³² Demosth. *C. Apatour*. [XXXIII] 20.

³³ [Demosth.] *In Neaer*. [LIX] 45-48. In merito alla datazione dell'orazione, vd. MACDOWELL 2009, 121; KAPPARIS 1999, 28. Vd. [Demosth.] *In Neaer*. [LIX] 14, 16 sgg. in cui si ripercorre la vicenda di Neera. Il vero motore dell'azione sono, in realtà, le inimicizie politiche che vedono Stefano contrapporsi ad Apollodoro e Teomnesto. Gran parte del discorso d'accusa è infatti tenuto da Apollodoro, in qualità di *συνήγορος*. Attore e *synegoros* sono

a un arbitrato privato tra Frinione, un ex amante di Neera, e Stefano³⁴. Nell'incontro promosso dagli amici, Frinione rivendica innanzitutto la fraudolenta sottrazione della cortigiana da parte di Stefano ma anche l'appropriazione di alcuni beni, oggetti appartenenti a Frinione che Neera aveva portato ad Atene³⁵. Per Frinione siede come arbitro Satiro di Alopece; la scelta di Stefano ricade, invece, su Sauria di Lampra. Di comune accordo le parti scelgono un terzo arbitro: Diogitone di Acarne³⁶. Dopo aver ascoltato le parti, ivi compresa la stessa Neera, i tre arbitri emettono la *diallage*: Neera sarà libera, tutti i beni sottratti – ad eccezione degli abiti, dei gioielli e delle schiave per uso personale – saranno restituiti a Frinione. La *diallage* stabilisce infine che Neera vivrà alternativamente sia con Frinione che con Stefano³⁷.

All'interno del lodo è presente la significativa espressione μη μνησικακεῖν (§ 46). Essa compare anche nell'*Athenaion Politeia* dell'autore aristotelico in relazione all'amnistia politica imposta agli Ateniesi in seguito alla *stasis* che aveva interessato la città negli ultimi anni del V secolo a.C. Riportando la nota espressione al caso in questione, il principio del non recriminare riassume perfettamente la necessaria disposizione d'animo che le parti devono assumere a seguito dell'azione ricompositiva. È infatti necessario rimuovere il ricordo delle inimicizie e dei motivi di contesa. Il pronunciamento arbitrale privato dunque non si occupa soltanto di comporre il puntuale oggetto della contesa, ma s'inserisce nel più ampio progetto di ristabilire l'ordine all'interno dell'*oikos*, di cui gli arbitri fanno parte, attraverso la normalizzazione delle relazioni parentali e amicali.

Dopo aver ricomposto il dissidio, dice Demostene, gli arbitri si recano a pranzo a casa di entrambi i contendenti quando è il turno di convivere con Neera³⁸. Il ricorso a questi svariati incontri, πολλάκις συνδειπνῆσαι, ben si adatta all'informalità di cui è intrisa la pratica arbitrale privata. La vicenda ricompositiva, se giunge a una felice risoluzione, può essere suggellata anche con un momento conviviale. Nel caso specifico però Demostene osserva in modo malevolo che questo modo di sdebitarsi con gli arbitri sia da imputare principalmente al fatto

intenzionati a danneggiare Stefano facendo abile ricorso alla sua convivenza *more uxorio* con Neera. A tal proposito vd. MACDOWELL 2009, 121-122.

³⁴ [Demosth.] *In Neaer*: [LIX] 45-48. Particolarmente spinosa la definizione dello *status* giuridico di Neera. Per un quadro sintetico in merito alla situazione specifica e alle relative problematiche vd. ZELNICK-ABRAMOVITZ 2005, 294-295.

³⁵ [Demosth.] *In Neaer*: [LIX] 45.

³⁶ [Demosth.] *In Neaer*: [LIX] 45. Sulla figura di Satiro vd. PAA 813385; per Sauria vd. PAA 813935; per Diogitone vd. PAA 325645.

³⁷ [Demosth.] *In Neaer*: [LIX] 46-48.

³⁸ [Demosth.] *In Neaer*: [LIX] 48.

che l'oggetto del contendere è stata Neera, una ex cortigiana. Non a caso la donna partecipa ai conviti a casa del compagno di turno, come giurato da alcuni testimoni anch'essi presenti ai banchetti³⁹.

Pur non trattandosi di un atto di corruzione, poiché avviene a conclusione di una decisione già formulata e accettata da ambo le parti, il caso getta luce sull'eccentrico atteggiamento, valutato anche dal punto di vista etico e morale, degli arbitri. Inoltre il passo è interessante perché restituisce anche una delle modalità attraverso le quali ristabilire i rapporti con gli individui che sono stati scelti come arbitri. Dopo aver svolto la funzione arbitrale, i parenti e gli amici tornano a rivestire il proprio ruolo all'interno dell'*oikos*. È necessario, dunque, ripristinare gli equilibri originari tra le parti senza correre il rischio di minare le relazioni all'interno dell'*oikos*.

L'arbitrato pubblico

1. La *Midiana*

Un *locus classicus* in merito all'arbitrato pubblico è l'orazione *In Midiam*⁴⁰. In questo *logos* si registra un crescendo di azioni – chiare nello svolgimento, ma poco trasparenti se valutate dalla prospettiva etico-morale – compiute da Midia verso tre differenti soggetti: dapprima Stratone, il *klerotos diaitetes* chiamato a esprimersi in merito alla contesa, poi la sezione dei *Tettarakonta* e infine il presidente del collegio arbitrale.

L'orazione vede contrapporsi Demostene, in qualità di parte attrice, a Midia, in veste di convenuto. L'ostilità tra i due è di antica data: a inimicizie personali si sommano posizioni politiche antitetiche che portano a una numerosa serie di azioni volte a indispettere l'altro nella speranza di suscitare una reazione che conduca alla definitiva sconfitta dell'avversario⁴¹. L'evento che scatena la contesa legale è datato alla primavera del 348 a.C., quando Demostene si fa carico di sovvenzionare l'organizzazione del coro ditirambico degli uomini della sua tribù alla festa delle Dionisie cittadine. Mentre l'oratore sovrintende alle prove del coro, Midia lo colpisce con un pugno. Rispetto al motivo scatenante, in questa sede si focalizza l'attenzione su una vicenda collaterale che fa ricorso all'arbitrato. Il pugno sferrato da Midia, infatti, funge da occasione per una numerosa serie di rimandi a contenziosi pregressi.

³⁹ [Demosth.] *In Neaer*. [LIX] 47.

⁴⁰ Demosth. *In Mid*. [XXI].

⁴¹ Per una sintesi della vicenda cfr. MACDOWELL 1990, 1-13. Cfr. anche HARRIS 2008, 75-87, per una circostanziata analisi del contesto politico entro cui si collocano gli antichi rancori tra Midia e Demostene.

L'arbitro è chiamato a esprimersi in merito alla *dike kakegorias* rivolta da Demostene contro Midia⁴². L'oratore restituisce l'impressione che tale causa sia stata intrapresa perché Midia entrò con violenza nella sua casa, insultandone la madre e la sorella. Tale reazione era stata scatenata, tempo addietro, nel 364/3 a.C., dal rifiuto del giovane oratore alla proposta di ἀντίδοσις avanzata da Midia⁴³. La scena topica si trova al § 83, ove viene introdotto l'arbitrato pubblico assegnato a Stratone del Falero⁴⁴. Il giorno fissato per la *synodos* arbitrale, a causa dell'assenza di Midia, dapprima Stratone chiede a Demostene di sospendere l'arbitrato e poi di rinviarlo al giorno dopo⁴⁵. Vedendo l'irremovibilità di Demostene a concordare una dilazione e permanendo l'assenza di Midia, poiché si era fatto tardi, Stratone è costretto a esprimere, in contumacia, la *gnome*: una sentenza di condanna contro Midia⁴⁶.

Midia, presentandosi soltanto a sera inoltrata, trova i *Tettarakonta* al termine della giornata di lavoro⁴⁷. L'*Athenaion Politeia* informa che i *diaitetai* pubblici dovevano redigere per iscritto il lodo per poi trasmetterlo ai *Tettarakonta*⁴⁸. Il momento fotografato dalle parole di Demostene è proprio quello successivo alla consegna del γραμματεῖον. Si registra ora un crescendo nel tentativo di corruzione operato dal convenuto. Midia tenta, dapprima, di persuadere Stratone a cambiare il pronunciamento arbitrale da sentenza di condanna ad assoluzione⁴⁹. Fallendo

⁴² Demosth. *In Mid.* [XXI] 81. Per questo tipo di causa privata, in caso di condanna il convenuto avrebbe dovuto pagare 500 dracme. Demostene chiede però 1.000 dracme (§ 88), forse in ragione del fatto che le persone ingiuriate da Midia sono state due. In merito all'ammontare della richiesta vd., e.g., LIPSIUS 1912, 646-651; MACDOWELL 1978, 126-129.

⁴³ HARRIS 2008, 78 e n. 11, ritiene che Demostene menta sulla vera motivazione della *dike* poiché, secondo lo studioso, «his earlier version of the *antidosis* omits Meidias and clashes with the account given in 346. Furthermore, the insults to his mother and sister do not fall under the kinds of slander covered by the *dike kakegorias*».

⁴⁴ Demostene tratteggia la scena che segue perché, così dice, qualcuno, che era passato di lì per caso, la vide e gliela descrisse. Sulla figura di Stratone del Falero, individuo non altrimenti noto, vd. *PAA* 841190; MACDOWELL 1990, 303-305.

⁴⁵ In merito alla possibilità di posticipare la sentenza arbitrale a un successivo incontro rispetto a quello stabilito vd. Demosth. *In Everg. et Mnesib.* [XLVII] 14.

⁴⁶ L'attesa fino all'imbrunire per emettere la sentenza pare essere una pratica abbastanza consueta per l'arbitro pubblico. A tal proposito vd. Demosth. *C. Timoth.* [XLIX] 19. Cfr. anche HARRELL 1936, 33; MACDOWELL 1990, 308.

⁴⁷ Demosth. *In Mid.* [XXI] 85. I magistrati menzionati da Demostene utilizzando il termine ἄρχοντες sono da riconoscere nei *Tettarakonta*, le figure magistratuali in stretta relazione con il collegio arbitrale. A costoro Stratone consegna il lodo. Vd. anche Demosth. *In Steph. I* [XLV] 87, in cui la sezione dei quattro magistrati facenti parte del collegio dei *Tettarakonta* è appellata con la generica espressione οἱ ἄρχοντες. Cfr. inoltre Isocr. *Antidos.* [XIX] 237.

⁴⁸ Vd. Aristot. *Ath. Pol.* 53, 2-3.

⁴⁹ Demosth. *In Mid.* [XXI] 85.

la perorazione rivolta a Stratone, Midia ricorre all'ultima possibilità che gli resta: convincere i *Tettarakonta* a falsificare gli atti processuali. In cambio del favore offre loro 50 dracme. Davanti al rifiuto indignato di Stratone e degli altri magistrati Midia se ne va lanciando minacce e ingiurie⁵⁰.

L'azione di Midia però non si conclude con il plateale allontanamento. Secondo la prassi arbitrale pubblica, Midia avrebbe dovuto prestare giuramento in merito alla propria assenza alla *synodos* arbitrale. Per annullare il pronunciamento arbitrale avrebbe infatti dovuto dichiarare, entro dieci giorni, il motivo della mancata presenza all'incontro ufficiale⁵¹. Pur avendo chiesto l'annullamento della *gnome* emessa da Stratone, Midia non presta il giuramento. Lascia che la sentenza diventi esecutiva, incorrendo non soltanto nella condanna ma anche nell'accusa di renitenza al giuramento⁵².

L'abile ma subdolo piano di vendetta di Midia lo spinge ad attendere l'ultimo giorno dei *diaitetai* (τὴν τελευταίαν ἡμέραν τῶν διαιτητῶν), l'estrema occasione nella quale il collegio arbitrale, che resta in carica soltanto un anno, si riunisce⁵³. A questo consesso non partecipa l'intero collegio, data la prossima scadenza del mandato. In tale contesto, sfruttando l'assenza di Stratone, Midia riesce a persuadere l'arbitro che riveste la presidenza del collegio a mettere ai voti, contro le leggi e senza neanche un testimone, la condanna di Stratone all'*atimia*⁵⁴. Demostene non specifica quale sia stata l'accusa rivolta da Midia contro Stratone, né, tantomeno, con quali strumenti sia riuscito nel suo intento di vendetta. Tuttavia, si può plausibilmente supporre che si tratti di mezzi poco leciti che consentono di ascrivere la vicenda all'eterogeneo e sfumato alveo della corruzione.

Il tentativo condotto da Midia in più riprese trova accoglienza non nell'arbitro che è stato sorteggiato per definire la controversia con Demostene, né tantomeno nel collegio magistratuale dei *Tettarakonta*, ma, bensì, nel *diaitetes* che presiede la riunione del collegio⁵⁵.

⁵⁰ Demosth. *In Mid.* [XXI] 86.

⁵¹ Cfr. Poll. 8.60.

⁵² Demosth. *In Mid.* [XXI] 86.

⁵³ Demosth. *In Mid.* [XXI] 86.

⁵⁴ Per l'*eisangelia*, procedura di accusa di un arbitro pubblico, gestita dallo stesso collegio arbitrale vd. Aristot. *Ath. Pol.* 53, 6. Vd. anche MACDOWELL 1990, 311 con commento *ad l.* Sulle sfumature applicative dell'*atimia* cfr. HANSEN 1976, 61-63, in merito all'*atimia* totale, mentre 63-66, in merito a quella parziale. Cfr. anche KAMEN 2014, 71-78.

⁵⁵ L'esistenza di un presidente del collegio arbitrale non trova riscontro in altre fonti. L'interazione tra il passo qui in discussione e un'iscrizione – *IG II² 2813*, appartenente al complesso epigrafico definito dall'associazione di *IG II² 143 + fr.* SCHWEIGERT + *IG II² 2813* – consente di arricchire il panorama delle figure legate al collegio.

La sapiente descrizione demostenica di Midia restituisce dunque l'immagine di un individuo moralmente indegno, capace di qualsiasi azione pur di perseguire i propri interessi⁵⁶. Il racconto dei tentativi condotti da Midia mostra un comune elemento linguistico: il ricorso al verbo *πείθειν*. Tale verbo significa persuadere, ma anche corrompere, facendo quindi allusione al ricorso a strumenti e modalità persuasive non leciti oltre che moralmente condannabili. È interessante rilevare come tale verbo compaia sia in relazione al tentativo rivolto verso il *diaitetes* e la sezione dei *Tettarakonta* ma anche verso il presidente del collegio⁵⁷.

Nel complesso dunque la *Midiana* restituisce un esplicito e ramificato tentativo di corruzione ai danni delle figure che animano la fase stragiudiziale di risoluzione del contenzioso nell'Atene del IV secolo a.C. L'esempio è tanto più significativo se si considerano le conseguenze del fallito tentativo di corruzione. Il diniego rivolto a Midia da Stratone infatti costerà al malcapitato *diaitetes* la condanna all'*atimia*⁵⁸.

2. L'arbitro e l'*echinos* manomesso

L'orazione *In Stephanum*, datata alla seconda metà del 349 a.C., fa parte del gruppo dei *λόγοι* relativi alla contesa tra Apollodoro e Formione – rispettivamente il figlio del noto banchiere Pasione e il facente funzione nella gestione della banca – per un ingente patrimonio⁵⁹. Nel caso qui considerato Apollodoro accusa Stefano di Acarne di falsa testimonianza poiché, con altri personaggi, testimoniò il falso in favore di Formione⁶⁰. Tra i vari capi d'accusa rivolti contro Stefano vi è anche la manomissione dell'*echinos*. Quest'ultimo è il contenitore entro il quale si pongono i documenti per la remissione della contesa alla giuria popolare, al fine di fornire tutto il materiale probatorio prodotto dalle parti durante la fase stragiudiziale⁶¹. Dopo aver inserito tutte le evidenze, il contenitore viene sigillato e successivamente consegnato nelle mani del magistrato che deve introdurre la

⁵⁶ Demosth. *In Mid.* [XXI] 19-20.

⁵⁷ Demosth. *In Mid.* [XXI] 85-87.

⁵⁸ Demosth. *In Mid.* [XXI] 83. Sul significato da attribuire agli aggettivi utilizzati per descrivere Stratone vd. MACDOWELL 1990, 303-305.

⁵⁹ Per una proposta di datazione vd. GERNET 1957, 154.

⁶⁰ Demosth. *In Steph.* I [XLV] 8.

⁶¹ Tra le attestazioni oratorie del termine vd. Demosth. *C. Boeot.* I [XXXIX] 17; *In Steph.* I [XLV] 8, 17, 57-8; *In Everg. et Mnesib.* [XLVII] 16; *In Olympiod.* [XLVIII] 48; *C. Timoth.* [XLIX] 65; *In Conon.* [LIV] 27. Tra le attestazioni non oratorie, invece, vd., e.g., Theophr. *Char.* 6.8 che descrive l'*aponenoemenos* (l'impudente, lo spudorato) mentre si presenta in tribunale munito di un *echinos* zeppo di atti. Cfr. DIGGLE 2004, 250-265 con commento *ad l.*; FARAGUNA 2007, 76, 97. Interessante anche il ricorso al termine presente in Men. *Epitr.* fr.4

causa in tribunale⁶². Tale azione è chiaramente finalizzata ad evitare l'alterazione dei documenti in esso contenuti⁶³.

Demostene descrive la scena della manomissione del contenuto della giara avvenuta durante l'udienza arbitrale. Mentre Apollodoro lascia la sala della *στοά ποικίλη*, per seguire il giuramento di un testimone, Stefano prontamente sottrae il documento⁶⁴. Con l'approdo della causa in tribunale la testimonianza regina, quella sulla quale Apollodoro fa affidamento, non è più nell'urna⁶⁵. È legittimo ipotizzare la presenza di un arbitro accondiscendente nella sparizione? Lo studio approfondito del *modus operandi* del *klerotos diaitetes* fa plausibilmente ritenere che l'*echinos* non fosse improvvidamente lasciato in balia dei contendenti che avrebbero potuto manometterne il contenuto. Si deve quindi ipotizzare che l'arbitro della presente contesa, Tisia di Acarne, sia stato connivente con Stefano⁶⁶. A tal proposito, pur non essendo risolutivo, non è comunque secondario notare che l'arbitro e il convenuto sono condannati. Si potrebbe obiettare che si tratti di suggestioni, ma, dinnanzi allo stato delle cose, un *echinos* non più sigillato, la prima ipotesi che viene in mente è proprio quella di un fruttuoso tentativo di corruzione verso il *διατητής* oppure quantomeno di uno scambio di favori.

I casi selezionati evidenziano la significativa discrepanza che intercorre tra la realtà dell'arbitrato, così come emerge nei *logoi* oratori, e la sua definizione speculativa. In particolar modo l'immagine dell'arbitro – animato dal buonsenso e dal ricorso a una conveniente moderazione nello svolgere la propria funzione – si scontra con il meno nitido panorama che si delinea nell'esercizio quotidiano di questo metodo alternativo di risoluzione delle controversie. Tale divaricazione, naturalmente, non stupisce; anzi, è piuttosto ovvio che tra la rappresentazione teorica e l'applicazione pratica si creino discrepanze a volte anche considerevoli. Nella ricerca di possibili spiegazioni a tale distanza credo non sia secondario osservare che l'arbitrato – sia privato che pubblico – opera in un interregno posto tra l'autoregolazione, che si esprime nella dimensione privata, e il tribunale *tout court*⁶⁷. Tale zona grigia, probabilmente proprio in virtù della sua liminarità e della libertà d'azione di cui erano investiti i soggetti operanti in essa, vede non di

Sandbach. Cfr. anche l'iscrizione edita da BOEGEHOOLD 1982, 1-6. Sul documento epigrafico cfr. anche la recente analisi di COSSA 2008, 737-777.

⁶² Aristot. *Ath. Pol.* 53, 2 qui in relazione alla pratica arbitrale.

⁶³ Demosth. *In Steph. I* [XLV] 57-8.

⁶⁴ Demosth. *In Steph. I* [XLV] 17; 58. Vd. HARRISON 2001², 149 n. 342.

⁶⁵ Demosth. *In Steph. I* [XLV] 57.

⁶⁶ In merito a Tisia vd. PAA 878250.

⁶⁷ Cfr. LEVANCY 1964, 77; CASTAN 1983, 226; HUNTER 1994, 61-2.

rado il ricorso al *do ut des*, alla contrattazione, fin anche a tentativi che possono ricadere sotto l'etichetta della corruzione⁶⁸.

Attraverso i casi analizzati, sembra delinearci un gradiente nel ricorso a pratiche poco trasparenti, una parabola che va da una sorta di 'grado zero' fino allo spudorato tentativo di corruzione. In merito a tale gradiente, si consideri anzitutto il caso dell'orazione *In Neaeram* (cfr. *supra* A.2) in relazione alla quale non è adeguato parlare di corruzione anche se sembra possibile individuare, nel comportamento dei *diaitetai*, la presenza di fini non encomiabili. Ben conoscendo i trascorsi di Neera, infatti, gli arbitri sembrano attendersi dalla donna un compenso non dovuto ma auspicato. Nella *Contra Apatourium* (cfr. *supra* A.1) e nell'orazione *In Stephanum* (cfr. *supra* B.2), invece, l'arbitro – in un caso privato e nell'altro pubblico – assume un ruolo attivo e plausibilmente non disinteressato ad assecondare azioni disoneste. Si giunge infine al caso dell'orazione *In Midiam* (cfr. *supra* B.1) in relazione alla quale non credo si possa dubitare della presenza di un patente e triplice tentativo di corruzione.

Nel complesso, la testimonianza offerta dai casi qui considerati è piuttosto nitida: pur dovendo tenere in debita considerazione che ci si trova in un contesto stragiudiziale, le fonti attestano un significativo ricorso a diversificati approcci. Il comportamento corretto e quello corrotto si confondono nella magmatica realtà della ricomposizione informale. L'arbitrato ateniese, dunque, è un ottimo esempio di come tra la teoria e la pratica, tra l'integerrima moralità e la patente corruzione, si definisca un caleidoscopio di sfumature di (il)legalità.

BIBLIOGRAFIA

- ARENAS-DOLZ 2005/6: F. ARENAS-DOLZ, *Il concetto di deliberazione nella filosofia di Aristotele. Etica, Retorica ed Ermeneutica*, Tesi di Dottorato a.a. 2005/6.
- BEARZOT 2013: C. BEARZOT, *La gnome del giudice nell'oratoria attica*, in *La giustizia dei Greci. Tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria. Atti della Giornata di studio, Milano, 5 giugno 2012*, a cura di C. Bearzot - E. Vimercati, Milano, 85-98.
- BISCARDI 1982: A. BISCARDI, *L'interpretazione delle leggi e la gnome dikaiotate*, in *Diritto greco antico*, Milano, 361-372.
- BISCARDI 1994: A. BISCARDI, *Aequitas ed epieikeia*, «Rend. Mor. Acc. Lincei», V, 389-397.
- BOEGEHOLD 1982: A.L. BOEGEHOLD, *A Lid with Dipinto*, «Hesperia Suppl.», XIX, 1-6, 209.

⁶⁸ Sui luoghi classici della corruzione ad Atene vd. CANFORA 2011, 427; cfr. anche DOGANIS 2007, 65-123.

- CANFORA 2011: L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari.
- CASTAN 1983: N. CASTAN, *The Arbitration of Disputes under the Ancien Régime, in Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, ed. by J. Bossy, Cambridge, 219-260.
- CHRIST 2006: M. CHRISTH, *The Bad Citizen in Classical Athens*, New York.
- COSSA 2008: G. COSSA, *Brevi riflessioni su arbitrato pubblico, anakrisis e diamartyria alla luce di SEG XXXVI 296*, «Studi in onore di Remo Martini», I, Milano, 737-777.
- COZZO 2014: A. COZZO, "Nel mezzo". *Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*, con saggio di G. SCOTTO, Pisa.
- CUNIBERTI 2014: G. CUNIBERTI, *Doni e favori illeciti: percezione e codificazione del reato di corruzione in Atene antica*, «Hormos», VI, 21-34.
- D'AGOSTINO 1973: F. D'AGOSTINO, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano.
- DIGGLE 2004: J. DIGGLE (ed. with introduction, translation and commentary by), *Theophrastus. Characters*, Cambridge.
- DOGANIS 2007: C. DOGANIS, *Aux origines de la corruption. Démocratie et délation en Grèce ancienne*, Paris.
- DYNNESON 2008: T.L. DYNNESEN, *City-State Civism in Ancient Athens*, New York-Frankfurt.
- FARAGUNA 2007: M. FARAGUNA, *Tra oralità e scrittura: diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, «Etica & Politica», IX, 75-111.
- FRÖHLICH 2004: P. FRÖHLICH, *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IV^e-I^e siècle avant J.-C.)*, Genève.
- GAGARIN 1986: M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley- Los Angeles-London.
- GARNER 1987: R. GARNER, *Law & Society in Classical Athens*, London-Sydney.
- GERNET 1955: L. GERNET, *Démosthène. Plaidoyers Civils*, Tome I, Paris.
- GERNET 1957: L. GERNET, *Démosthène. Plaidoyers Civils*, Tome II, Paris.
- HARRELL 1936: H.C. HARRELL, *Public Arbitration in Athenian Law*, Columbia.
- HARRIS 2004: E.M. HARRIS, *Le role de l'epieikeia dans le tribunaux athéniens*, «RD», LXXXII, 1-13.
- HARRIS 2008: E.M. HARRIS (translated by), *Demosthenes. Speeches 20-22*, Austin.
- HARRIS 2013: E.M. HARRIS, *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford.
- HARRISON 2001¹: A.M.W. HARRISON, *Il diritto ad Atene*, traduzione italiana, premessa e aggiornamento bibliografico a cura di P. Cobetto Ghiggia, II, *La procedura*, Alessandria 2001².
- HORN 2006: C. HORN, *Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle, in The Virtuous Life in Greek Ethics*, ed. by Reis - S. Haffmans, Cambridge-New York, 142-166.
- HUNTER 1994: V.J. HUNTER, *Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits. 420-320 b.C.*, Princeton.
- KAPPARIS 1999: K. KAPPARIS, *Apollodoros "Against Neaira" [D. 59]*, Berlin-New York.
- LEVANCY 1964: M. LEVANCY, *Aspects del la logographie judiciaire attique*, Louvain.

- LIPSIUS 1912: J.H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren unter Benutzung des Attischen Prozesses*, II.2, Leipzig.
- LUÑO 1997: A.R. LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, «Acta Philosophica», VI, 197-236.
- JARROSSON 1987: C. JARROSSON, *La notion d'arbitrage*, préface de B. Oppetit, Paris.
- JONES 2004: N.F. JONES, *Rural Athens Under the Democracy*, Philadelphia.
- KAMEN 2014: D. KAMEN, *Status in Classical Athens*, Princeton.
- KASAI 2009: Y. KASAI, *A Space for ἐπιείκεια in Greek Law*, in *Symposion 2009. Seggau, 25.-30. August 2009*, Wien, 117-126.
- MACDOWELL 1978: D.M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, London.
- MACDOWELL 1990: D.M. MACDOWELL, *Demosthenes against Meidias*, London.
- MACDOWELL 2009: D.M. MACDOWELL, *Demosthenes the Orator*, Oxford.
- MAFFI 2004: A. MAFFI, *Funzione giurisdizionale e regimi politici nella Grecia arcaica e classica*, in *Poleis e politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca. Torino, 29 maggio - 31 maggio 2002*, a cura di S. Cataldi, Alessandria, 305-314.
- MAFFI 2006: A. MAFFI, *L'arbitrato nell'esperienza giuridica greca e romana*, in *Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase*, hrsg. von J. Hengstl - U. Sick, Wiesbaden, 109-113.
- MARGINESU 2012: G. MARGINESU, *Il lato oscuro della democrazia in alcuni recenti studi su Atene*, «ASAA», XC, s. 3ª, XII, 311- 317.
- PAA: J.S. TRAILL, *Persons of Ancient Athens*, 1-19, Toronto 1994-2010.
- PAOLI 1961: U.E. PAOLI, *Famiglia (diritto attico)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, VII, Torino, 35-42.
- PETRUZZELLA 1997: M. PETRUZZELLA, *Aspetti della formazione delle istituzioni democratiche ateniesi: i dikastai kata demous*, «RCCM», II, 179-197.
- RADICE - GARGIULO 2014: R. RADICE - T. GARGIULO (traduzione di), *Aristotele. Politica. Volume I. Libri I-IV*, Milano.
- RHODES 1981: P.J. RHODES, *A Commentary of the Athenaion Politeia*, Oxford.
- ROEBUCK 2001: D. ROEBUCK, *Ancient Greek Arbitration*, Oxford.
- ROBERTS - PALMER 2005: S. ROBERTS - M. PALMER, *Dispute Processes. ADR and the Primary Forms of Decision-Making*, London.
- RUSSO 2000: G. RUSSO (traduzione di), *Demostene. Contro Midia, sul pugno*, Torino.
- SCAFURO 1997: A. SCAFURO, *The Forensic Stage. Settling Disputes in Graeco-Roman New Comedy*, Cambridge.
- SEAFORD 1998: R. SEAFORD, *Introduction*, in *Reciprocity in Ancient Greece*, ed. by C. Gill - N. Postlethwaite - R. Seaford, Oxford, 1-11.
- TALAMANCA 1975: M. TALAMANCA, *La legge di Dem. Or. 21.94 e l'appellabilità delle pronunce dell'arbitro privato in diritto attico*, «BIDR», XVII, 93-159.
- THÜR 2005: G. THÜR, *The Role of the Witness in Athenian Law*, in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. by M. Gagarin - D. Cohen, Cambridge, 146-169.

ZANATTA 2004: M. ZANATTA (traduzione di), *Retorica e Politica di Aristotele*, Torino.

ZELNICK-ABRAMOVITZ 2005: R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leiden-Boston.

DANIELA MARCHIANDI

Contiguità pericolose nell'amministrazione locale dell'Attica classica: affari di famiglia, conoscenze altolocate e doni strategici (a margine del contratto di affitto di una cava di pietra ad Eleusi - *SEG LIX* 143)

Una visione di segno marcatamente positivo domina da tempo la storiografia sull'Atene classica, considerata regno della solidarietà e dell'amor di patria¹. Solo ultimamente, infatti, ha cominciato ad emergere nel panorama degli studi la figura del 'cattivo cittadino': animato da interessi spiccatamente personali, poco propenso al servizio, sia sui campi di battaglia che nelle liturgie, esso sembra ora rappresentare un fenomeno diffuso, o quanto meno un'alternativa comune, forse anche più di quanto si sia disposti ad ammettere². Si è venuta così a delineare una divaricazione inedita tra quello che era, almeno nella *communis opinio*, il codice comportamentale del *polites*, ovvero quel patrimonio comune di norme riconosciute e di pratiche condivise che definiscono positivamente la cultura e la morale dell'Atene democratica, e la prassi reale della vita sociale e politica, soggetta a devianze di vario genere.

In questo quadro, le categorie del "corrotto" e del "corruttore" non hanno forse ricevuto l'attenzione che avrebbero meritato, sebbene alcuni corrotti dai nomi celebri e la corruzione in generale, quale fenomeno distorsivo della prassi democratica, siano da tempo al centro dell'interesse degli storici. In particolare, la riflessione è stata monopolizzata da una tipologia specifica di corruzione, quella che – certo non a caso – trova più echi nelle fonti letterarie, nella commedia soprattutto, proprio per il fatto che colpisce le massime cariche dello stato, politici, strateghi e ambasciatori *in primis*, e dunque i protagonisti più noti della scena pubblica³. Si tratta della *dorodokia* propriamente detta, dove lo scambio di doni di antica tradizione aristocratica, ampiamente praticato nell'orizzonte incerto del

¹ Tra i contributi più recenti vd. HERMAN 2006 e STERNBERG 2006.

² Iniziatore di questo indirizzo di studi sul "bad citizen" può essere a buon diritto considerato CHRIST 2006, cui sono seguiti CHRIST 2008, 2010 e 2012. In particolare, CHRIST 2006 ha fatto molto discutere: si confrontino a titolo esemplificativo le recensioni di HERMAN 2008 e di FORSDYKE - SOBOTKOVÁ 2007 (le cui opinioni mi paiono decisamente più condivisibili). Nel medesimo filone si vedano inoltre: SLUITER - ROSEN 2008; FISHER 2008; SANDERS 2014.

³ Vd., in questo volume, rispettivamente i contributi di G. Cuniberti, M. Bettalli e D. Lenfant, con i riferimenti alla bibliografia precedente.

Mediterraneo arcaico per creare e consolidare legami tra individui⁴, finisce risemantizzato dall'etica democratica come esercizio corruttivo. In questa prospettiva, il dono, spogliato di ogni forma di reciprocità e divenuto rigorosamente unidirezionale, si carica di finalità altre, volte segnatamente a privilegiare l'interesse di un singolo o di una minoranza più o meno ristretta rispetto a quello della comunità.

La *dorodokia*, tuttavia, non è l'unica modalità in cui nell'Atene classica gli interessi collettivi entrano in conflitto con quelli individuali, né la gestione della *polis*, la guerra o la diplomazia sono i soli ambiti in cui le cariche possono divenire fonte di guadagni più o meno leciti per coloro che le ricoprono.

Accanto alla corruzione manifesta, infatti, in cui il dono, in genere di denaro, si fa veicolo della richiesta di favori personali, sembra esistere nell'Atene democratica anche quello che potremmo meglio definire un 'malcostume', certo più sommerso, e di conseguenza per noi meno facilmente afferrabile, in primo luogo poiché non trova pressoché alcuno spazio nella tradizione letteraria. Esso è piuttosto ricostruibile a partire da labili indizi, indagati principalmente sulla base della ricerca prosopografica effettuata sugli individui coinvolti nell'amministrazione dei beni comuni, incrociando *background* familiare e reti relazionali. Sembra così di poter cogliere tracce chiare di quella che, con un'espressione presa a prestito dalle sconcertanti cronache dei nostri giorni, potremmo definire 'zona grigia', ovvero uno spazio di opacità, dove interessi privati e interessi pubblici si mescolano e si confondono pericolosamente. All'origine paiono esserci principalmente le contiguità, 'vicinanze' variamente declinate, in ogni caso certamente favorite dall'organizzazione stessa dello stato ateniese, costruito a base strettamente familiare, demotica e tribale. Il sospetto è che parenti di vario ordine e grado, condemoti e membri della stessa tribù, addestrati alla reciproca solidarietà fin dal servizio militare, si trovassero poi a servire interessi personali e/o di gruppo anche quando investiti di una carica pubblica. I valori finiscono così col divenire disvalori: i legami familiari si fanno familismo e la solidarietà tra vicini si converte in connivenza e comparaggio, ingenerando meccanismi di favoreggiamento e conflitti di interesse più o meno manifesti e tracciabili.

In questa prospettiva, l'ambito dei *demoi*, ovvero i distretti territoriali e amministrativi in cui era organizzato lo stato ateniese, offre certamente un osservatorio privilegiato. In esso, infatti, si muove ed opera una società che Moses Finley definì efficacemente "*face to face*", intendendo evocare un mondo dove quasi tutti si conoscono e hanno relazioni dirette⁵. È evidente che un contesto di

⁴ Vd., in questo volume, la *Premessa* di G. Cuniberti e il contributo di C. Antonetti.

⁵ FINLEY 1973, 17, che adattava alla società dell'Atene classica nel suo complesso un

questo genere si prestava costituzionalmente, e ben più della *polis*, a divenire un terreno fertile per affari che intrecciavano strettamente la cura della cosa pubblica con gli interessi squisitamente personali degli individui che esercitavano le cariche nelle istituzioni locali.

È pertanto in questo settore che ho scelto di concentrare l'indagine, puntando l'attenzione su un caso eleusino che mi sembra particolarmente esemplificativo. Credo, tuttavia, che esso non rappresenti affatto un'eccezione; piuttosto appare eccezionale il numero di spunti di riflessione che offre in merito al tema in oggetto, di fatto in virtù di una serie di fortunate coincidenze, a cominciare dalla singolare ricchezza del *dossier* documentario relativo.

Come noto, i *demoi* non erano soltanto entità geografiche ed unità gestionali della *polis*, ma avevano anche una vita economica molto attiva, che è possibile documentare in dettaglio prevalentemente sulla base di un ricco *corpus* di iscrizioni⁶. Sebbene molti aspetti risultino ancora problematici e dunque discussi, sono ben noti i modi in cui le amministrazioni locali provvedevano a finanziare i diversi capitoli di spesa. In questo quadro, le casse dei santuari erano senza dubbio uno dei settori più dinamici. Agli dei titolari dei numerosi luoghi di culto che costellavano il paesaggio rurale dell'Attica classica appartenevano infatti patrimoni fondiari importanti e capitali di liquidità presumibilmente cospicui, mantenuti e costantemente incrementati mediante l'affitto delle terre e la

modello elaborato nell'ambito degli studi sociologici sull'Inghilterra rurale pre-industriale. In seguito, la teoria è stata ripetutamente discussa e anche ridimensionata, ma essenzialmente per quanto riguarda il livello della *polis*: cfr. *ex. gr.* OSBORNE 1985, 64-65; OBER 1989, 31-33; COHEN 2000, 104-129 e 2002. Ritengo che a livello locale, soprattutto nei *demoi* rurali, l'interpretazione finleyana conservi una validità piena; in questa chiave è ricco di spunti il contributo di SCHEID-TESSINIER 2011.

⁶ In generale, sulla vita economica dei *demoi* WHITEHEAD 1986a, 149-175 rimane un riferimento imprescindibile. Vd. inoltre OSBORNE 1985 e JONES 2004. La raccolta dei provvedimenti emanati dai *demoi* è in WHITEHEAD 1986a, 374-393, che certo andrebbe ora aggiornato. Senza pretese di esaustività, segnalo: STEINHAEUER 1992 (*SEG* XLIII 26, Acharnai); MATTHAIU 1992-98 (*SEG* XLVI 149, 154, 173, 247, 314, Aixone); STEINHAEUER 2007 (*SEG* LVII 125, Euonymon); STEINHAEUER 1998, n. 1-3 e STEINHAEUER 2004-09 (*SEG* XLIX 141-143 e *SEG* LIX 142, Halai Aixonides); BARDANI 1992-98 (*SEG* XLVI 153, Halai Araphenides); MAKRES 2004 (riedizione di *IG* I³ 253-54 = *SEG* LIV 57-58, Ikarion); MATTHAIU 1989 (*SEG* XXXIX 148, Ionidai e Kydantidai); PLATONOS-GHIOTA 2004, 439-440 (*SEG* LIV 383, Pergase); MATTHAIU 2000-03 (*SEG* LI 153, Prasiai); KALOYERPOULOU 1986 (*SEG* XXXVI 187, Sphettos). Per Ramnunte ed Eleusi si vedano i nuovi *corpora* epigrafici *IRham* e *IEleus*.

concessione di prestiti ad interesse ai privati⁷. Le rendite servivano in primo luogo a finanziare i sacrifici, celebrati sia durante le numerose ricorrenze locali, sia durante le feste della *polis* cui il *demos* era chiamato a partecipare⁸. Quello dell'acquisto delle vittime era infatti, senza dubbio, il capitolo più impegnativo ed oneroso del *budget*, come ben dimostrano i numeri delle occorrenze attestate nei sei calendari sacrificali demotici giunti fino a noi⁹. Tutte queste operazioni finanziarie, di cui le iscrizioni spesso consentono appena di intuire la complessità, avvenivano sotto lo stretto controllo delle autorità laiche del *demos*, solo occasionalmente affiancate da quelle più propriamente religiose: il *demarchos*, innanzitutto, ovvero la massima carica amministrativa locale, coadiuvato da magistrature ausiliarie come i *tamiai* (tesorieri), e poi i sacerdoti e gli *hieromnemes*, letteralmente i “ricordatori di cose sacre”, mentre l'*agora* (assemblea) dei *demotai* rimaneva sovrana in tutte le decisioni che concernevano la gestione delle proprietà sacre¹⁰.

⁷ Escludo ovviamente dal novero i santuari situati nella *chora* ma ugualmente sottoposti al controllo diretto della *polis*, come quello di Artemide a Brauron e quello di Demetra e Kore ad Eleusi: sul tema v. ALESHIRE 1994; cfr. tuttavia LAMBERT 2010a, 164-169 riguardo alla difficoltà di pronunciarsi con certezza in merito ad alcuni casi. Sui patrimoni fondiari dei santuari attici ed il loro sfruttamento rimando, da ultimi, a PAPAZARKADAS 2011 e a PERNIN 2014, 31-97 e *passim*; fondamentali sono anche i ragguagli di ROUSSET 2013 e c.d.s. Quanto al ruolo ‘bancario’ dei santuari, anche al di fuori dell’Attica, esso è stato molto indagato negli ultimi anni: DAVIES 2001; CHANKOWSKI 2005 e 2011; anche in questo caso vd. le utili puntualizzazioni di ROUSSET c.d.s.

⁸ Sull’intensa vita religiosa dei *demoi* vd.: MIKALSON 1977; WHITEHEAD 1986a, 176-222; PARKER 1987 e 2005, 50-78; HUMPHREYS 2004a; JONES 2004, *passim*. Sul nesso rendite-sacrifici vd. PAPAZARKADAS 2011, 135-147.

⁹ A titolo esemplificativo, il calendario di Erchia (360-50 a.C.), pervenuto pressoché integro, elenca poco meno di sessanta sacrifici per un costo totale di oltre 500 dracme (cfr. DAUX 1963, 632 e DOW 1965, 187), mentre l’unica parte completa del calendario della *Tetrapolis* (375-50 a.C.), relativa al *demos* di Maratona, conta ca. quaranta sacrifici per 1200 dracme (cfr. WHITEHEAD 1986a, 193 e LAMBERT 2000b, 66). Per i calendari demotici in generale DOW 1968 rimane il punto di partenza; cfr. WHITEHEAD 1986a, 185-208 e gli studiosi indicati alla n. 8 *supra*, che fanno ampio ricorso ai *fasti*. Nello specifico, poi, ogni documento ha conosciuto vicende di studio diverse ed eterogenee. Sicuramente i calendari di Erchia (*SEG XXI 541 = LSCG 18*; cfr. LAMBERT 2000a, 75), della *Tetrapolis* (*IG II² 1358 = LSCG 20*; cfr. LAMBERT 2000b = *SEG L 168*) e di Thorikos (*SEG XXXIII 147 = NGL 1*) hanno maggiormente attirato l’attenzione degli studiosi in virtù del loro stato di conservazione. Al contrario, sono molto frammentari e hanno dunque destato un interesse minore i calendari di Teithras (*SEG XXI 542 = LSS 132*) e di Eleusi (*IG II² 1363 = SEG XXIII 80 = LSCG 7 = IEleus 175*), su cui vd. n. 33 *infra*.

¹⁰ Per le varie cariche ed istituzioni menzionate vd.: WHITEHEAD 1986a, 121-139 (*demarchos*); 143-144 (*tamiai*); 86-120 (*agora* dei *demotai*); per il *demarchos* vd. inoltre

Nel novero degli *hiera chremata* figurano beni immobili di vario genere: in larga maggioranza si tratta di fondi (*temene*), talvolta costituiti da vaste tenute agricole con colture diversificate, alberi da frutta e anche edifici annessi¹¹, mentre è più rara la menzione di infrastrutture di pertinenza dei santuari, come i teatri¹². È al momento privo di confronti, invece, il caso eleusinio in oggetto, dove la proprietà sacra data in locazione consiste in una cava di pietra.

La vicenda è nota da due decreti emanati dal *demos* di Eleusi ed iscritti su un'unica stele, giunta pressoché integra fino a noi (fig. 1)¹³. Dal testo si apprende

GEORGOUDI 2007 e PAPA ZARKADAS 2011, 113-114; per il *tamias* STEINHAEUER 1992. Gli *hieromnemones* rimangono una carica elusiva: si ritiene che avessero a che fare con la gestione della terra sacra, ma, nel dettaglio dei singoli casi, non è sempre facile distinguere se si tratti di magistrati che operano a livello demotico o piuttosto a livello di gruppi come *gene*, *thiasoi* o *orgeones*: cfr. FERGUSON 1938, 64; COUMANOUDIS - GOFAS 1978, 301-302; WHITEHEAD 1986a, 182-184; LAMBERT 1999, 125-128; PAPA ZARKADAS 2011, 143-144, 198-199; vd. anche n. 24 *infra*. Il fatto che le proprietà sacre fossero sottoposte al controllo di magistrati ed istituzioni 'secolari' ha sempre suscitato la perplessità dei commentatori, propensi ad estendere al mondo antico la visione moderna che distingue nettamente tra la sfera laica e quella religiosa. In realtà, il fenomeno si spiega bene alla luce di una concezione della religione profondamente diversa da quella attuale, dove il sacro era fortemente 'embedded' nelle strutture della società e dunque anche nella politica: vd. RHODES 2009; cfr. CONNOR 1988 e, più in generale, BORGEAUD 1994. Il dato ha ovviamente ricadute importanti nel dibattito, tuttora molto acceso, su temi cruciali quali il regime di proprietà delle terre sacre e la distinzione tra fondi *hiera* e fondi *demosia*, per cui rimando, *inter alia*, a: MAFFI 1982, BLOK 2010 e 2014, MIGÉOTTE 2011 (a proposito di IG I³ 258, da Plotheia), ROUSSET 2013 e c.d.s.; cfr. anche, in una diversa prospettiva, DREHER 2015.

¹¹ Vd. *ex. gr.* il *temenos* di Neleos, Kodros e Basile nei suburbi di Atene (IG I³ 84 = PERNIN 2014, 32-42, nr. 2; cf. BRUN 2005a, nr. 130) e il *temenos* di una dea anonima, quasi sicuramente Nemesi, a Ramnunte (*IRhamn* 180 = PERNIN 2014, 64-69, nr. 12). Per la definizione di *temenos* vd. da ultimo PAPA ZARKADAS 2011, 3-4.

¹² È il caso del teatro di Mounychia, al Pireo (*Agora* XIX L13), il cui affitto è da qualche anno al centro di un vivace dibattito: cfr. CSAPO 2007, 90-94; WILSON 2010, 59-62; SLATER 2011; CARUSI 2014. Una situazione simile sembra attestata ad Acharnai da un decreto frammentario, che regola i doveri del demarco e del tesoriere in merito alla locazione del teatro locale: IG II² 1206, con testo migliorato da PAPA ZARKADAS 2007, 167-169 (D3) e CSAPO 2007, 94-95 (*SEG* LVII 124); cfr. WILSON 2010, 62-66. Per il valore sacro dei teatri, a tutti gli effetti da considerare come parte integrante dei santuari dedicati a Dioniso, in cui di norma si trovano, vd. PAPA ZARKADAS 2011, 141, n. 197.

¹³ Museo di Eleusi, inv. E 1140 (Magazzini 6796, A. 27). Nonostante l'ottimo stato di conservazione complessivo della pietra, la rimozione della spessa crosta d'argilla che la ricopriva ha reso incerta la lettura di alcuni passaggi. Dopo l'*editio princeps* di COUMANOUDIS - GOFAS 1978 (= *SEG* XXVIII 103 e «BE» XCII, 1979, nr. 185), l'iscrizione è stata oggetto di altre revisioni autoptiche, in particolare ad opera di K. Clinton (*IEleus* 85) e di S. Allipheri, che ne ha migliorato la lettura (ALLIPHERI 2009 = *SEG* LIX 143, qui citata come edizione di

che la cava era sacra all'Eracle dell'*Akris*, certo da intendere come il titolare di un santuario locale, di fatto uno dei tanti dedicati all'eroe e sparsi nel territorio dell'Attica¹⁴. Tale luogo di culto, che il toponimo sembra associare ad un'altura, rimane al momento da localizzare, verosimilmente su una delle basse colline che dominano l'area dell'abitato antico¹⁵. In ogni caso, tale *Herakleion* non risulta menzionato da altre fonti, a dispetto della presumibile importanza rivestita dal culto di Eracle ad Eleusi, in primo luogo in ragione del ruolo giocato dall'eroe nel ciclo iniziatico dei Misteri, e fin dall'età arcaica¹⁶. Più in generale, è possibile

riferimento); cfr. anche AMPOLO 1982, 252; SCHWENK 1985, nr. 43; *NGL* 2; BRUN 2005a, nr. 146.

¹⁴ *SEG* LIX 143, l. 22 (testo migliorato da S. Allipheri): ἐπειδὴ εἰσὶν ἱεραὶ τοῦ Ἡρακλέως τοῦ ἐν Ἄκριδι (con riferimento a τὰς λιθοτομίας della l. 21). Tra le divinità non olimpiche Eracle è in vetta alla classifica dei culti più diffusi nell'Attica classica, come notava già MIKALSON 1977, 433, prima della pubblicazione dell'iscrizione relativa al santuario eleusino in esame. In generale, sul tema vd.: WOODFORD 1971; VERBANCK-PIÉRARD 1989, 51 e 1995; JOURDAIN-ANNEQUIN 1998a, 355-359; VIKELA 1997, *passim* e 2011, 173-175; STAFFORD 2012, 176-180; per il culto di Eracle salutare in particolare vd. VIKELA 2006, *passim* e GORRINI 2015, 181-218 (con ampia raccolta e disamina dei documenti).

¹⁵ La pietra fu rinvenuta nel 1970 in giacitura secondaria, reimpiegata in una casa tardo-romana sita nell'attuale cittadina di Elefsina, all'incrocio tra le *odoi* Nikolaidou e G. Pavlou (ex Hygieias), dunque a brevissima distanza dall'ingresso del santuario di Demetra: vd. O. Alexandri, «AD», XXIX, 1973-74, B' (*Chron.*), 167, tav. 121γ. Dalla stessa area proviene anche un rilievo votivo post-ellenistico dedicato ad Eracle, recuperato in giacitura secondaria nel 1888, presso la chiesa di Hag. Zakarias, ed oggi conservato al Museo Nazionale di Atene (inv. 1462); esso è sicuramente da riferire al culto in oggetto: TAGALIDOU 1993, 44-45 n. 187, ripresa da WOLF 1998, 84-85. Sono ignoti, invece, i luoghi di rinvenimento di altri rilievi dedicati all'eroe che COUMANOUDIS - GOFAS 1978, 296 segnalavano nel Museo di Eleusi. Il toponimo Ἄκρις, che l'iscrizione riferisce inequivocabilmente sia alla cava (ll. 4-5, 21-22) che al santuario (ll. 19, 22-23, 32-33, 45), è un *hapax*, ma rimanda chiaramente al sostantivo ἄκρον, con cui si fa in genere riferimento alla cima di una collina; cfr., nei *Fasti* di Erchia, un luogo del *demos* denominato ἐπὶ τοῦ Ἄκρου, menzionato due volte come sede di svolgimento di un sacrificio (*SEG* XXI 541, col. IV, ll. 4-5, 8-9). Nella topografia di Eleusi tre sembrano essere i possibili candidati: la collina che domina il santuario di Demetra, comunemente identificata come l'acropoli, una seconda altura più bassa contigua ad ovest, su cui si estendeva l'abitato, ed una terza collina decisamente più alta, sita ancora più ad ovest, appena fuori dai limiti dell'insediamento, ed oggi sovrastata da una torre franca; per la reciproca posizione vd. TRAVLOS 1949, 139 fig. 1 e 1988, 104 fig. 105. La breve campagna di scavo condotta da Philios nel 1892 sulla sommità della collina più occidentale, indubbiamente la candidata migliore per ragioni di morfologia, ha rivelato l'esistenza di fortificazioni ellenistiche, ma non ha dato esiti significativi in merito al santuario: vd. PHILIOS 1892, 32-33. La maggioranza degli studiosi ha pertanto guardato all'acropoli e alla collina contigua, dove sono peraltro segnalate tracce di cave antiche e moderne: vd. n. 17 *infra*.

¹⁶ Come noto, Eracle fu iniziato ai Misteri eleusini prima di scendere nell'Ade: per le fonti letterarie relative vd. la rassegna di LLOYD-JONES 1967, cui va aggiunto un nuovo testo

che la cava in oggetto fosse una di quelle da cui si estraeva il famoso *melas lithos* o *eleusiniakos lithos* o ancora *eleusiniake petra*, un calcare di colore nero-bluastro considerato peculiare del *demos* tanto da averne derivato il nome, il cui uso è ben attestato nell'architettura attica tra l'età arcaica e quella tardo-classica (VI-IV sec. a.C.)¹⁷.

pubblicato da COLOMO 2004. Non a caso, a partire dal 540 ca. a.C., un vasto *dossier* vascolare rappresenta l'eroe in compagnia delle dee eleusine oppure con l'attributo del *backhos*, tipico dei *mystai*: vd. BOARDMAN *et al.* 1988, 806-808; cfr. VAN STRATEN 1976. In particolare, si noti che Eracle gioca un ruolo cruciale nei Piccoli Misteri, che si svolgevano presso l'Ilisso, nel distretto suburbano di *Agrai*, nel mese di *Anthesterion* (febbraio-marzo), vale a dire sette mesi prima dei Grandi Misteri di *Boedromion* (settembre-ottobre). Secondo la tradizione, infatti, essi erano stati istituiti da Demetra appositamente per purificare l'eroe dopo l'impresa dei Centauri, così da consentirne l'iniziazione ai Grandi Misteri: Diod. IV, 14, 3; *Schol.* Ar. *Pl.* 845; Tz. *Schol.* Ar. *Pl.* 842. Nel mito eracleo, dunque, era contenuta l'eziologia della propedeuticità dei Piccoli Misteri rispetto ai Grandi, che è ben attestata a partire dall'età classica: *Pl. Grg.* 497c *cum Schol.*; *Plu. Demetr.* 26; Clem. Al. *Strom.* IV, 1, 3, 1 e V, 11, 71, 1-2; *Schol.* Ar. *Pl.* 845. Proprio sulla base dell'importanza di Eracle, l'eroe 'pisistrateo' per eccellenza, nell'*aition* di fondazione dei Piccoli Misteri, diversi studiosi hanno proposto di attribuirne l'istituzione al tiranno: vd. BOARDMAN 1975; VALDÉS GUIA - MARTINEZ NIETO 2005. In generale, su Eracle ad Eleusi vd. anche: MYLONAS 1961, 205-208, 239-240; VAN STRATEN 1979, 190-191; TAGALIDOU 1993, 65-70; VERBANCK-PIÉRARD 1995, 117. Per una panoramica sui Grandi e sui Piccoli Misteri, con riferimenti all'ampia bibliografia, mi permetto di rimandare a MARCHIANDI - TOFI 2010 e MARCHIANDI 2011b, 487-489.

¹⁷ Gli studiosi hanno concentrato l'attenzione prevalentemente sull'uso della pietra di Eleusi nel V sec. a.C., quando i suoi effetti cromatici e decorativi furono valorizzati sapientemente dagli architetti periclei, in primo luogo nei Propilei, nell'Eretteo, nell'*Hephaisteion*, oltre che nel *Telesterion* eleusinio, come dimostrano sia i rendiconti (vd. *IG I³* 474, ll. 40-41, 198-199 per l'Eretteo e *IG I³* 395 = *IEleus* 23, ll. 12-13 per il *Telesterion*), che i riscontri archeologici: in merito rimando a SHOE 1949. Si deve alla studiosa la teoria secondo cui, a partire dalla fine del V e poi più diffusamente durante il IV sec., lo stesso ruolo sia stato assunto dal marmo grigio-blu dell'Imetto: cfr. *ex. gr.* TOWNSEND 2004, 311-312. In realtà, localmente, la pietra scura di Eleusi fu molto utilizzata sia prima del V sec., per es. nello zoccolo delle mura in poligonale che circondarono il *temenos* di Demetra nell'età di Pisistrato, sia per tutto il corso del IV sec.: vd. MYLONAS 1961, *passim*. I riscontri sono numerosi, sia sul terreno che nel *dossier* epigrafico relativo ai vari cantieri che si susseguirono nel santuario e non solo: vd. *IG II²* 1666 = *IEleus* 143, B, ll. 70, 76, 82-83 per il portico del *Telesterion* progettato alla metà ca. del IV sec.; *IG II²* 1672 = *IEleus* 177, l. 53 per una torre del recinto del *temenos* restaurata nel 329/8 a.C.; MAIER 1959, nr. 19 = *IEleus* 174, ll. 38-39 (con lettura migliorata) per una porta delle mura urbane intorno al 330 a.C.; per i riscontri archeologici nelle strutture del *Prostoion* vd. pp. 147, 151 *infra*. A fronte del ricco *dossier* relativo all'uso del materiale, rimane incerta la sua origine. Solo in due casi, entrambi contenuti nel contratto relativo alle fondazioni del *Prostoion*, si parla di blocchi provenienti "dalla cava di Eleusi" (*IG II²* 1666 = *IEleus* 143, B, ll. 73 e 79: ἐκ τῆς Ἐλευσίνι λιθοτομίας), ma è impossibile stabilire se l'informazione vada generalizzata, ipotizzando dunque l'esistenza di un unico punto di estrazione nel *demos*, oppure se vada strettamente circoscritta al contesto,

I due decreti furono iscritti, forse da mani diverse¹⁸, l'uno sotto l'altro. A separarli vi è la rappresentazione a rilievo di una corona d'olivo, al cui interno è raffigurato un grande vaso dalla forma peculiare, che con ogni probabilità va riconosciuto come una οἰνιστήρῖα, ovvero una tipologia ritenuta propria del culto eracleo¹⁹. Sopra e sotto il rilievo, l'ordine dei provvedimenti, sia logico che cronologico, è curiosamente invertito.

indicando, nel caso specifico, la fornitura da un'unica cava, come personalmente considero più verosimile. Mi pare difficile, pertanto, ritenere, con ALLIPHERI 2009, 191 n. 10, che la cava nota per via epigrafica sia quella di Eracle sull'*Akris*, che verrebbe così ad essere la sola fonte di approvvigionamento dell'*eleusinikos lithos*. Non meno problematica è stata poi la ricerca della pietra scura nell'ambito della topografia eleusinia. Travlos guardò al versante nord della collina dell'abitato; qui, tra le molte tracce di cave moderne, egli individuò anche le tracce di una cava antica, tuttora visibile, dove riconobbe le caratteristiche della pietra usata negli edifici noti: TRAVLOS 1949, 139 fig. 1 e 144 n. 18; cfr. TRAVLOS 1988, 104 fig. 105. Questa è l'ipotesi entrata nella letteratura (se pure talvolta venga erroneamente indicata l'acropoli piuttosto che la collina contigua): vd. ex. gr. COUMANOUDIS - GOFAS 1978, 297; TOWNSEND 2004, 311, n. 23; ALLIPHERI 2009, 183, n. 3 e 190, n. 7 con fig. 2. Lo stesso Travlos, tuttavia, altrove si mostrava più incerto: notando i non trascurabili costi di trasporto della pietra eleusinia registrati nel rendiconto degli *epistatai* del 329/8 a.C. (*IG II² 1672 = IEleus. 177*, ll. 53-54), puntava l'attenzione su una collina sita ad una maggiore distanza, a nord della città, vicino a Magoula, chiamata Zumakaziki in *KvA XXVI*, pur ammettendo di non avervi effettuato un sopralluogo ai fini di verificare l'ipotesi: Travlos *apud* SHOE 1949, 341 n. 1. Il quadro è stato rinnovato ultimamente dall'indagine condotta da un gruppo di geologi greci, che colgo l'occasione di ringraziare per avermi fornito il materiale: vd. DERMITZAKIS - TSILIGAKI - STAMATAKIS - YPSILANTI - POMONI-PAPAIOANNOU 2006. Lo studio ha confermato l'importanza della cava indicata da Travlos non lontano dal santuario, le cui ragguardevoli dimensioni (lung. 200 m x largh. 100 m x alt. del fronte 10 m) indicano un volume di materiale estratto stimato intorno ai 200.000 m³. Nel contempo, le analisi comparative di campioni prelevati anche nell'area di Magoula, così come in cave di età moderna site ca. 1 km a ovest del santuario, hanno dimostrato che in tutti e tre i siti la pietra presenta identiche caratteristiche paleontologiche, mineralogiche, chimiche e cromatiche. Se la prima cava si candida pertanto ad essere la fonte principale dell'*eleusiniakos lithos*, è possibile ipotizzare l'esistenza di altre cave nel territorio del *demos*, tra le quali potrebbe essere annoverata quella, certo non troppo estesa, di Eracle.

¹⁸ Così ALLIPHERI 2009, 187. Clinton (*IEleus 85*) si limita a rilevare che “*the first decree is carved more carefully than the second*”. L'osservazione delle fotografie pubblicate (*IEleus tavv. 37-39*) mi sembra dar ragione a Allipheri, ma, in assenza di autopsia, risulta difficile esprimere un'opinione definitiva a riguardo.

¹⁹ Il vaso, simile a un *lebetes*, si contraddistingue per l'alto piede e le anse verticali. VAN STRATEN 1979, riprendendo di fatto una suggestione di O. Walter, ha proposto di riconoscerli una οἰνιστήρῖα, ovvero una forma nota dalla tradizione letteraria (Pamphilos *ap. Ath. XI, 494f*). Il suo nome derivava dagli Οἰνιστήρῖα, presumibilmente la principale occasione in cui il vaso era utilizzato, ovvero la cerimonia in cui, forse nel corso degli *Apatouria*, i giovani in procinto di divenire efebi offrivano ad Eracle una misura di vino, che in parte consacravano

In basso, in caratteri sensibilmente più piccoli, è inciso lo *psephisma* contenente il quadro normativo del contratto, su cui i *demotai* sono chiamati a pronunciarsi mediante votazione²⁰. La proposta è di un eleusinio, tale Philokomos figlio di Phalanthides, e gli argomenti in discussione sono: l'assegnazione della cava al miglior offerente nel corso di un'asta da tenersi durante una prossima assemblea di *demotai*; le modalità del versamento del canone d'affitto nell'anno in corso e per il futuro; l'obbligo da parte dell'affittuario di fornire due garanti al fine di assicurare la puntualità del pagamento; la determinazione della durata complessiva del contratto; e infine la destinazione della rendita al culto di Eracle. Come di norma, il demarco è il protagonista assoluto delle varie operazioni: è colui che formalmente dà in affitto la cava secondo le regole stabilite dai *demotai* e dunque, nello specifico, presiede all'asta di assegnazione²¹; nel contempo, è colui che si assume la responsabilità del trasferimento della rendita al dio, peraltro senza alcuna possibilità di ritornare sulle decisioni prese e di proporre una diversa destinazione del fondo²²; non ultimo, infine, il demarco è anche incaricato di far iscrivere il decreto su pietra e di esporlo nel santuario di Eracle, nonché di fornire dalle casse del dio le 10 dracme necessarie²³. Al suo fianco sono menzionate due diverse magistrature religiose. Gli *hieromnemes*, i cui nomi non sono specificati, sembrano condividere con la massima carica amministrativa l'autorità – almeno teorica – di ridiscutere la decisione dei *demotai*, e pertanto sono, assieme al demarco, i destinatari di un severo divieto in merito²⁴. Lo *hierews* di Eracle, invece, tale Antiphanes, è chiamato in causa solo nelle righe finali del decreto, dove è invitato a collaborare nella cura della pubblicazione (l. 47: συνεπιμεληθηῖναι)²⁵.

mediante una libagione e in parte distribuivano tra coloro che li avevano accompagnati: vd. Hsch. e Phot. s.v. *Οἰνιστήρια*; per gli *Apatouria* vd. MARCHIANDI 2014c (con riferimenti alla vasta bibliografia). Raffigurato sul decreto in oggetto, il vaso sarebbe un'allusione alla *thysia* di cui si predisponva il finanziamento, imperniata sul vino consumato nel corso di un banchetto comune offerto dai fedeli all'eroe. L'ipotesi in genere è stata accolta: vd. *ex. gr.* TAGALIDOU 1993, 44-45; CLINTON 2008, 96; cfr. tuttavia pp. 141-143 *infra*. Si noti, peraltro, che si registrano anche teorie alternative riguardo all'identificazione della οἰνιστήρια: SCHEIBLER 2000, *ex. gr.*, ha indicato gli *skyphoi* giganti della “*Heron class*”.

²⁰ SEG LIX 143, ll. 18-53.

²¹ SEG LIX 143, ll. 21-24, 33-36. Per le modalità d'asta vd. n. 93 *infra*.

²² SEG LIX 143, ll. 31-33, 36-43.

²³ SEG LIX 143, ll. 43-47, 49-51.

²⁴ SEG LIX 143, ll. 36-43. In genere si ritiene che si tratti di *hieromnemes* demotici. Si noti, tuttavia, che LAMBERT 1999, 127 sembra considerare gli *hieromnemes* eleusini come ‘residui’ di una precedente gestione del santuario di Eracle ad opera di un *thiasos*, cui il *demos* sarebbe subentrato solo in tempi più recenti. Sulla difficoltà di distinguere la pertinenza di tali magistrati v. n. 10 *supra*.

²⁵ SEG LIX 143, ll. 47-49.

Nella parte alta della stele, invece, sopra il vaso a rilievo e in caratteri più grandi, è inciso un provvedimento onorario, che è evidentemente l'esito delle decisioni predisposte nel documento normativo e messe in atto in una riunione successiva²⁶. Il proponente è un Epigenes che, a dispetto dell'assenza del patronimo e del demotico, è sicuramente da ritenere eleusinio²⁷. Gli onorati sono due: il Philokomos figlio di Phalanthides *Eleusinos* che ha proposto il regolamento e un condemota, tale Moirokles figlio di Euthydemos, indicato come il primo affittuario della cava, secondo un contratto valido per cinque anni, che prevedeva un canone di 3 mezza mine all'anno (150 dracme). Philokomos sembra essersi guadagnato la pubblica lode, nonché una ricca corona d'oro da 100 dracme, sostanzialmente per aver avanzato la proposta di appaltare la cava di Eracle²⁸, consentendo così lo svolgimento al meglio del sacrificio, e dimostrando dunque virtù (ἀρετή) e benevolenza (εὐνοία) nei confronti dei *demotai*. Moirokles, invece, è lodato e incoronato, se pure con una ben più modesta corona di foglie d'olivo, per essersi aggiudicato la cava ad un prezzo evidentemente ritenuto generoso, ma anche per "aver dato in più come dono 100 dracme per i cinque anni" (ἑκατὸν δραχμὰς ἐπέδωκε εἰς τὰ πέντε ἔτη), dimostrando così di avere molto a cuore la rendita del dio (ἢ πρόσδοος) e, dunque, l'interesse dei condemoti.

Il fatto che entrambi i decreti ribadiscano con insistenza lo scopo del ricavato dell'affitto, istituendo così una relazione diretta tra la locazione della cava sacra ed il finanziamento del sacrificio in onore di Eracle, conferma quanto detto in apertura²⁹. L'acquisto delle vittime era evidentemente in cima anche alle preoccupazioni degli Eleusini e, per questa ragione, la destinazione del fondo viene riaffermata a più riprese: sia con forza crescente nel decreto normativo, dove è anche enunciato in grande dettaglio l'*iter* della punizione, comprensiva di multa, prevista per chi eventualmente – *hieromnemon* o demarco – tentasse di

²⁶ SEG LIX 143, ll. 1-17.

²⁷ Così PAA 391605.

²⁸ L'espressione ἀποδόσθαι τῶι θεῶι τὴν λιθοτομίαν (SEG LIX 143, ll. 3-4) è stata interpretata da ALLIPHERI 2009, 187, 189 come "restituire al dio la cava". Essa dunque avrebbe già conosciuto un periodo di sfruttamento. Sarebbe poi seguita una fase di abbandono cui l'iniziativa di Philokomos avrebbe posto termine. In realtà, come già osservato da altri studiosi (ex. gr. MIGÉOTTE 2014, 479 n. 251), non vedo la necessità di dare tale significato ad ἀποδόσθαι, che è utilizzato di norma in contesti analoghi nel senso di "dare in appalto"; cfr. CARUSI 2014, 120-124, in particolare 121, con l'esame del lessico utilizzato nel caso in esame.

²⁹ Il nesso è reso particolarmente evidente dalla prescrizione rigorosa di versare l'affitto "prima del sacrificio" (l. 26: πρὸ τῆς θυσίας), che cela chiaramente la preoccupazione di non disporre altrimenti dei fondi necessari. Anche la nomina dei garanti è esplicitamente finalizzata ad assicurare la puntualità del versamento (ll. 30-31). Sul tema in generale vd. PAPA-ZARKADAS 2011, 116-119.

cambiare le decisioni prese³⁰; sia in apertura e in chiusura del decreto onorario, specificatamente nelle motivazioni di entrambi gli onori³¹.

Malauguratamente non è dato sapere in che cosa consistesse la *thysia* che tanto impensieriva gli Eleusini, né quando si svolgesse esattamente. Certo essa era parte di una festa più articolata (l. 32: ἑορτή), celebrata in un giorno stabilito dell'anno, che, per ragioni interne al testo, è d'obbligo cercare dopo il mese di *Metageitnion* (agosto-settembre)³². Purtroppo dei *Fasti* di Eleusi, peraltro databili nel periodo del documento in esame (ca. 330 a.C.), si conserva soltanto un frammento d'interpretazione problematica, che in ogni caso non contiene notizie relative ad Eracle³³. Nei pochi calendari attici che attestano un sacrificio in onore dell'eroe, invece, tra cui quello della *polis* (403/399 a.C.) e quello del *genos* dei *Salaminioi* (363/2 a.C.), così come nelle fonti relative ai numerosi *Herakleia* celebrati nei *demoi*, non sembra di poter ravvisare un orientamento omogeneo³⁴.

³⁰ SEG LIX 143, ll. 36-43.

³¹ SEG LIX 143, ll. 5-6, 16-17.

³² Il fatto che nell'anno in corso il pagamento dell'affitto debba avvenire in una data da concordare con i *demotai*, comunque prima del sacrificio, mentre, a partire dall'anno successivo, il canone debba essere versato nel mese di *Metageitnion* (SEG LIX 143, ll. 24-28) mi sembra indicare inequivocabilmente che la festa si svolgesse dopo *Metageitnion* e che nel 332/1 a.C., nel momento in cui l'assemblea deliberò in merito alla cava, *Metageitnion* fosse già passato.

³³ IG II² 1363 = SEG XXIII 80 = LSCG 7 = *IEleus* 175. Si discute, in particolare, in merito alle feste menzionate, se siano da identificare come feste della *polis*, cui il *demos* era chiamato a partecipare, oppure come feste omologhe celebrate localmente: vd. MIKALSON 1975, 426-427; WHITEHEAD 1986a, 188-190; CLINTON 2008, 170-175.

³⁴ Fino a pochi anni fa, la menzione di Eracle nel calendario sacrificale della *polis* era frutto di un'integrazione discussa, tanto che, nella recente riedizione del testo, S. Lambert preferiva sospendere il giudizio: SEG LII 48, A, fr. 3, col. III, l. 85; cfr. LAMBERT 2002, 379. Un nuovo frammento conserva ora il ricordo di due distinti sacrifici da celebrare probabilmente in uno stesso mese, il cui nome è perduto in lacuna: SEG LVII 64, B, ll. 7 e 11 (GAWLINSKI 2007, 51-52); nello specifico, il secondo sacrificio era previsto nel giorno 9. Gli studiosi ritengono, inoltre, che la rappresentazione dell'eroe nel mese di *Metageitnion* (agosto-settembre) in un fregio reimpiegato ad Atene, nella Piccola Mitropoli, e variamente datato tra l'età ellenistica e la tarda epoca romana, alluda ad una ricorrenza importante: vd. PARKER 2005, 473; sul fregio cfr. da ultimi PALAGIA 2008 e SIMON - HÖCKMANN 2011. Evidenti considerazioni di ordine cronologico, tuttavia, invitano alla prudenza. Analogamente dipende da fonti tarde anche la notizia secondo cui un sacrificio ad Eracle era celebrato il 4 di ogni mese, giorno del compleanno dell'eroe secondo un proverbio noto dalla tradizione lessicografica: v. MIKALSON 1975, 16-17. In ogni caso, anche qualora disponessimo di dati più precisi, il rapporto tra le feste della *polis* e quelle demotiche rimane problematico, come è ben noto: vd. MIKALSON 1977; PARKER 1987, 140-143. Certo è che un numero ben maggiore di *Herakleia* doveva essere celebrato nella *chora*, a giudicare dalla capillare diffusione del culto (vd. n. 14 *supra*). Risulta tuttavia impossibile valutare quale impatto avessero sulle

Con maggiore verosimiglianza, invece, è possibile ipotizzare la tipologia della vittima: i *Salaminioi* sacrificavano un bue, in perfetta coerenza con il rapporto privilegiato che, ad Atene ma non soltanto, univa Eracle all'animale, come numerose fonti di età arcaico-classica, sia letterarie che iconografiche, attestano inequivocabilmente³⁵. Nello specifico, il valore della vittima acquistata, conser-

modalità e sul calendario le specificità locali, molto evidenti per esempio a livello di *pantheon* (vd. ex. gr. MIKALSON 1977, 432; PARKER 1987, 138-139; VERBANCK-PIÉRARD 1998, 125-126). Rimangono comunque incerte le date dei due *Herakleia* più famosi dell'Attica, quelli di Maratona (probabilmente pententerici) e quelli di Diomeia, anche se è probabile che uno dei due si svolgesse in *Hekatombeion* (luglio-agosto): vd. PARKER 2005, 472-473. Nessuno dei *fasti* demotici pervenuti, invece, conserva il ricordo di sacrifici ad Eracle. Nel calendario della *Tetrapolis*, in particolare, si registra la menzione del famoso *Herakleion* locale, ma la lacunosità del testo rende l'interpretazione incerta; l'ipotesi che sia indicato come luogo in cui celebrare un sacrificio (presumibilmente in onore dell'eroe titolare) è stata messa in discussione: *SEG* L 168, A, col. I, l. 19; cfr. LAMBERT 2000b, 52-53. Sono invece difficilmente da considerare indicative le date dei sacrifici destinati agli Eraclidi a Thorikos, nel mese di *Elaphebolion* (marzo-aprile), e ad Erchia nel mese di *Mounichion*, così come quello che a Maratona era dedicato a Iolao nel mese di *Gamelion*: vd., rispettivamente, *NGL* 1, l. 36 (che migliora in questo punto la lettura di DAUX 1983 = *SEG* XXXIII 147, l. 36); *SEG* XXI 541, col. II, ll. 42-44; *SEG* L 168, A, col. II, l. 14. Quanto ai *fasti* del *genos* dei *Salaminioi*, la cerimonia che aveva come teatro l'*Herakleion* di Porthmos si svolgeva in un giorno non precisato di *Mounichion* (aprile-maggio): FERGUSON 1938 (*SEG* XXI 527) = *LSS* 19 = *Agora* XIX L4a, l. 86; cfr. LAMBERT 1997a (*SEG* XLVII 165) = R&O 37. Rimane difficile da valutare, infine, la notizia di un calendario ateniese di età romana (I sec. d.C.), verosimilmente riferibile ad un'associazione privata, in cui un sacrificio ad Eracle è menzionato il 2 di *Mounichion* (aprile-maggio): *IG* II² 1367 = *LSCG* 52, ll. 26-27. Venendo all'Eracle dell'*Akris*, alla luce delle già evidenziate connessioni eleusine dell'eroe (vd. n. 16 *supra*), merita forse di essere vagliata con maggiore attenzione l'ipotesi che il culto fosse collegato ai Misteri di Demetra e Kore e al loro calendario. Come noto, i Grandi Misteri si svolgevano in *Boedromion* (settembre-ottobre), dunque nel mese immediatamente successivo alla scadenza regolare del versamento dell'affitto, fissata in *Metageitnion* (*SEG* LIX 143, ll. 24-28), mentre i Piccoli Misteri avevano luogo ad *Agrai* sette mesi prima, nel mese di *Anthesterion* (febbraio-marzo): per una panoramica sui Grandi e sui Piccoli Misteri, con riferimenti all'ampia bibliografia, vd. MARCHIANDI - TOFI 2010 e MARCHIANDI 2011b, 487-489.

³⁵ FERGUSON 1938 (*SEG* XXI 527) = *LSS* 19 = *Agora* XIX L4a, l. 86; cfr. LAMBERT 1997a (*SEG* XLVII 165) = R&O 37. Come noto, il rituale in onore di Eracle è da tempo al centro di un'accesa diatriba storiografica concernente la natura divina o eroica del sacrificio: vd. in merito VERBANCK-PIÉRARD 1989; LÉVÊQUE - VERBANCK-PIÉRARD 1992; GEORGOU 1998; STAFFORD 2005. Nella sostanza, non sembrano sussistere elementi che indichino con certezza un sacrificio di tipo eroico, che prevedesse cioè la distruzione totale della vittima, mentre sono molti gli indizi che depongono a favore delle modalità consuete per i sacrifici agli dei, secondo un *trend* che, significativamente, emerge anche dall'analisi di altri culti eroici menzionati nei calendari attici: vd. VERBANCK-PIÉRARD 1998. In ogni caso, nell'iscrizione eleusina in esame, Eracle è per due volte indicato come *theos* (*SEG* LIX 143, ll. 4, 40), mentre il sacrificio, qualificato ripetutamente come *thysia*, rimanda inequivocabilmente al rituale cd.

vato sulla pietra, era di 70 dracme. Altre fonti del IV sec. a.C. indicano coerentemente cifre oscillanti tra le 40/50 e le 90 dracme, con un picco massimo di 100 dracme³⁶. Su questa base, si può pertanto ritenere che le 150 dracme versate annualmente da Moirokles fossero una somma assolutamente congrua all'acquisto di almeno un bue, e di tutto rispetto.

Il decreto normativo, infine, non lascia alcun dubbio circa la cronologia dei provvedimenti in oggetto. L'indicazione – ripetuta almeno tre volte – dell'anno in corso come quello dell'arconte Niketes consente infatti di individuare univocamente il 332/1 a.C.³⁷. Il fatto che il secondo decreto, di necessità posteriore al primo, come si è detto, non comprenda alcun riferimento cronologico induce a ritenere che l'intero affare si sia risolto in breve tempo, nello stesso anno, com'è ragionevole ipotizzare anche alla luce dell'urgenza di reperire i fondi entro la data del sacrificio venturo, quale emerge con evidenza dal testo³⁸.

olimpico (*SEG* LIX 143, ll. 5, 20, 26, 38, 49). Per il legame privilegiato tra Eracle e il bue vd.: VERBANCK-PIÉRARD 1992, GEORGUDI 1998, ma soprattutto JOURDAIN-ANNEQUIN 1998b. In questa prospettiva, mi sembra difficile ritenere che la *thysia* eleusinia di cui i decreti in oggetto predisponavano il finanziamento consistesse principalmente in un'offerta di vino, come propone VAN STRATEN 1979, valorizzando la rappresentazione di una probabile *oinisteria* sulla pietra (vd. n. 19 *supra*). Le 150 dracme del canone di affitto annuale non sono infatti una cifra così esigua da non consentire l'acquisto di una vittima sacrificale onerosa come un bue, come pensava lo studioso: cfr. n. 36 *infra*. D'altro canto, non per questo la rappresentazione del vaso perderebbe il suo valore simbolico, dal momento che il vino era l'altra componente fondamentale del banchetto eracleo, come ben attestano le fonti letterarie ed iconografiche: vd. VERBANCK-PIÉRARD 1992; cfr. NOËL 1983.

³⁶ Nel calendario sacrificale di Thorikos (380-75 o 440-30/430-20 a.C.), il prezzo dei buoi doveva essere compreso tra le 40 e le 50 dracme, mentre si attesta a 90 dracme nei *fasti* di Maratona (secondo quarto del IV sec. a.C.). Vd. rispettivamente: *NGL* 1, ll. 28-30 e 54-56; *SEG* L 168, A, col. II, ll. 7-8 (dove 90 fu corretto in 150 dal lapicida, probabilmente per errore; vd. LAMBERT 2000b, 58-59), 19-20 e 21. Il picco di 100 dracme è attestato in un regolamento della prima metà del IV secolo relativo al programma delle Panatenee, dove tale cifra è riferita ai buoi messi in palio in alcune gare (pirrica nelle varie classi di età, lampadedromia e regata tribali): vd. *IG* II² 2311, ll. 71-81, su cui cfr. NEILS 1992, 15-17. È probabile, tuttavia, che proprio il fatto che gli animali fossero parte del premio di competizioni di importanza ideologica cruciale per la collettività avesse indotto a scegliere esemplari particolarmente pregevoli, e dunque costosi. In una logica analoga si può forse spiegare anche il mistero lungamente dibattuto dei buoi da 400 dracme offerti a Demetra nel sacrificio che, ad Eleusi, seguì la consacrazione delle *aparchai* del 328 a.C.: *IG* II² 1672 = *IEleus* 177, l. 419; cfr. ROSIVACH 1994, 71 n. 11. Un recente studio ha infatti dimostrato come tutta la cerimonia fosse stata celebrata con eccezionale sontuosità, anche per quanto riguarda il numero degli animali sacrificati: vd. CLINTON 2010; cfr. p. 146 *infra*.

³⁷ *SEG* LIX 143, ll. 26-27, 49, 52. Per Niketes vd. *PAA* 711080.

³⁸ Se il decreto più recente fosse effettivamente iscritto da una mano diversa (vd. n. 18 *supra*), e dunque in un momento successivo, bisognerebbe comunque presupporre che, quando

Proprio la cronologia accertata del documento induce ad approfondire l'indagine, consentendoci di uscire dall'ambito strettamente locale e di inserire le disposizioni degli Eleusini nel quadro più generale della storia della *polis*: in questa prospettiva, esse assumono ben altra pregnanza.

Il 332/1 a.C. rientra nel cuore di quella che gli storici hanno definito, più o meno concordemente, come l'“Età licurghea”, un periodo di dodici anni che vide Atene soggetta all'influenza di una ristretta cerchia di individui raccolti intorno alla personalità di un unico uomo, quel Licurgo di Boutadai che per due volte assunse la carica di “soprintendente alla ripartizione dei fondi” (ὁ ἐπὶ τῆς διοικήσεως τῶν χρημάτων), perseguendo con singolare tenacia, nei difficili anni successivi alla disfatta di Cheronea, il progetto di riportare la città allo splendore del V secolo³⁹.

Nel complesso, si trattò infatti di un'autentica ‘Restaurazione’, accuratamente pianificata e sistematicamente messa in atto con tutte le risorse a disposizione. Essa riguardò in primo luogo la riorganizzazione finanziaria e militare della *polis*,

la stele fu eretta, l'impaginazione complessiva fosse già stata predisposta in maniera da riservare uno spazio anepigrafe sopra la corona. È una ragione in più, mi pare, per pensare che l'intera operazione sia stata realizzata in tempi stretti.

³⁹ Come noto, si è molto discusso circa la legittimità di definire il periodo che va da Cheronea (338 a.C.) alla Guerra Lamiaca (323-22 a.C.) come “Età licurghea” *tout court*, presupponendo così un predominio assoluto di Licurgo, assimilato ad una sorta di novello Pericle. In particolare, P. Brun (2005b) ha recentemente tentato di ridimensionare il suo ruolo, come legislatore innanzitutto, sostenendo che la figura del retore, così come tramandata dalle fonti, sia soprattutto l'esito di una ricostruzione postuma, funzionale alle esigenze della democrazia restaurata dopo la tirannide di Demetrio Falereo. Il dibattito che ne è seguito, tuttavia, ha riaffermato con forza le specificità, innegabili, dell'“Età licurghea”: vd. FARAGUNA 2011; cfr. anche LAMBERT 2011 e AZOULAY 2011. Del resto, la regia ferma di Licurgo non appare in conflitto né con l'esistenza di un gruppo di potere più ampio, la cd. ‘cerchia licurghea’, la cui attività emerge molto chiaramente dall'esame delle fonti (FARAGUNA 1992, 211-243 rimane la trattazione più esaustiva), né tanto meno con l'evidente continuità delle politiche licurghee rispetto al passato (vd. OLIVER 2011). Rimane indiscutibile il fatto che, a partire dal 307 a.C., Licurgo sia stato sistematicamente evocato come padre nobile della rinata democrazia, in una prospettiva che voleva utilmente proporsi come continuistica: in merito vd. CULASSO GASTALDI 2003. Quanto alla cronologia dei dodici anni del governo licurgheo, le fonti indicano, come noto, due mandati non consecutivi dell'oratore, intervallati dal mandato di uno dei suoi *philoï*, notoriamente Xenokles di Sphettos (vd. n. 56 *infra*), ma non forniscono riferimenti cronologici più precisi. La scansione tradizionale, a cominciare da Cheronea (338/7-335/4, 334/3-331/0, 330/29-327/6 a.C.), è stata abbassata da LEWIS 1997, 221-229, che ha fatto coincidere la fine del dodicennio con la morte di Licurgo (336/5-333/2, 332/1-329/8, 328/7-325/4 a.C.): oggi gli studiosi si dividono tra le due opzioni. Per lo stato della questione rimando a FARAGUNA 1992, 199-205. Le fonti concernenti Licurgo sono raccolte in PAA 611335 = APF 9521.

duramente provata dalle recenti vicissitudini, ma anche gli aspetti più propriamente religiosi, morali e culturali della vita degli Ateniesi, quanto mai bisognosi di essere rifondati come comunità e rieducati alla *leadership* proprio attraverso l'esempio del glorioso passato⁴⁰.

In questa prospettiva, l'impellente necessità di rimpinguare le ormai esauste casse dello stato per far fronte all'ambizioso programma indusse ad una lucida opera di razionalizzazione delle finanze pubbliche, di cui le cd. *Rationes Centesimarum* – nella sostanza la testimonianza epigrafica di una colossale manovra di privatizzazione di beni immobili appartenenti a *demoi*, *phratriai* ed associazioni religiose – possono essere considerate a buon diritto l'emblema⁴¹. Nel contempo, la rivitalizzazione delle tradizioni patrie, soprattutto nell'ambito dei culti, produsse una generale riorganizzazione delle principali festività nazionali, ma anche una significativa ripresa dell'attività edilizia in molti dei santuari della regione⁴². Particolare attenzione fu dedicata – e non poteva essere altrimenti – al capitolo del reperimento dei fondi da destinare al culto, ricorrendo a strumenti tradizionali ma anche a soluzioni inedite. Rappresentative in questo senso sono due iscrizioni molto note, la legge delle Piccole Panatenee (ca. 335-30 a.C.), che predispone il finanziamento della festa mediante l'affitto di proprietà sacre di recente acquisizione⁴³, e il cd. rendiconto del *dermatikon* (334/3-331/0 a.C.), ovvero la registrazione delle rendite derivanti dalla vendita delle pelli delle vittime sacrificate, riservate ora all'acquisto del cd. *kosmos kanephorikos*, un corredo di ornamenti d'oro destinato a cento canefore⁴⁴.

⁴⁰ Trattazioni generali dell'età licurghea, in qualche modo complementari, sono da considerare FARAGUNA 1992 (cfr. anche 2003, 118-124) e HUMPHREYS 2004b; vd. inoltre AZOULAY - ISMARD 2011, con diversi contributi fondamentali sul periodo, cui farò riferimento in dettaglio. Per il peculiare rapporto con il passato si vedano ancora: AZOULAY 2009 e LAMBERT 2010b; per gli aspetti pedagogici della politica licurghea, HANINK 2014 (teatro), STEINBOCK 2011 (riforma dell'efebia); per la rifondazione morale e ideologica, a partire da punti di vista diversi, vd. AZOULAY 2011 e ALLEN 2011, SÉBILLOTTE-CUCHET 2011, MARCHIANDI 2011c; per la politica finanziaria, BURKE 1985 e 2010; per la religione, RHODES 2009, 9-13 e LAMBERT 2005 (con un panorama della documentazione epigrafica relativa).

⁴¹ Sulle *Rationes Centesimarum* e la loro interpretazione vd. LAMBERT 1997b; cfr. inoltre FARAGUNA 1992, 323-336. Come noto, il recente riesame delle iscrizioni ha indotto a distinguere due diverse cronologie all'interno della serie: ca. 343-40 a.C. (Stele I e II) e ca. 330-25 a.C. (Stele III e IV). In ogni caso non sono stati messi in discussione né l'unitarietà dei provvedimenti né il peso dell'influenza di Licurgo, possibilmente già ravvisabile prima della sua entrata in carica: vd. LAMBERT 1997b, 213-219, in part. 216.

⁴² Per i programmi edilizi rimando in dettaglio a HINTZEN-BOHLEN 1997.

⁴³ *Agora XIX L7 = Agora XVI 75 = R&O 81 = IG II³ 447*. La legge è seguita da un decreto che disciplina lo svolgimento del sacrificio; vd. da ultimo KNOEPFLER 2016.

⁴⁴ *IG II² 1496 + «Hesperia» IX, 1940, 328-330 nr. 37 + IG II² 413*; cfr. Plu. *Mor.* 852B. Sull'interpretazione vd. LEWIS 1997, 226-227 e cfr. FARAGUNA 1992, 373-377. L'iscrizione

In questo quadro, il santuario di Demetra e Kore ad Eleusi non poteva che rivestire un ruolo di primo piano, essendo la sede di uno dei culti fondativi dell'identità degli Ateniesi, che, come noto, vantavano il primato nella coltivazione dei cereali in Grecia e che, per questo, rivendicarono a più riprese l'invio di regolari *aparchai* da parte degli alleati e di tutti i Greci⁴⁵. Non è certo un caso, infatti, che la raccolta delle 'primizie' sia stata celebrata con particolare enfasi nel 328 a.C., quando i lapicidi impiegarono ben sessantun giorni ad incidere i nomi di tutti i contributori su un *anathema* costato la ragguardevole cifra di 660 dracme, ricavate dalla vendita del grano sacro proveniente dall'Attica e dalle cleruchie, al netto dei prelievi destinati al sacrificio⁴⁶.

Un aneddoto della biografia licurghea testimonia un preciso interesse dell'uomo politico per il decoro della processione dei Misteri, in particolare in tema di condotta delle donne e di ostentazione della ricchezza⁴⁷. Una conferma viene dal suo coinvolgimento diretto nel processo che oppose due *gene* eleusini, i *Krokonidai* e i *Koironidai*, per questioni inerenti al sacerdozio⁴⁸. Due rendiconti degli *epistatai* eleusini, tuttavia, attestano con ben altra evidenza precise ingerenze di Licurgo nella gestione del cantiere che, tra la metà ca. degli anni Trenta e l'inizio degli anni Venti, proseguì i lavori avviati probabilmente già a partire dagli

attende una revisione complessiva, anche alla luce della connessione evidenziata ultimamente con la legge sacra IG II³ 445, su cui vd. LAMBERT 2005, 137-144.

⁴⁵ Nel famoso decreto delle *aparchai* della seconda metà del V secolo a.C., lo ierofante e il daduco ordinano ai Greci, nel corso dei Misteri, di offrire alle dee le *aparchai* "secondo i costumi ancestrali e l'oracolo di Delfi": IG I³ 78a = *IEleus* 28a, ll. 24-26; cfr. BRUN 2005a, nr. 127. Secondo Isocr. *Paneg.* [IV] 31, i Greci inviavano le primizie "in memoria dell'antica evergesia". Le fonti relative alle *aparchai* eleusinie sono raccolte in CLINTON 2008, 5-7; cfr. ora JIM 2014, 203-219 e *passim*.

⁴⁶ La lista delle *aparchai* versate nella primavera del 328 a.C. è in un rendiconto degli *epistatai* eleusini: IG II² 1672 = *IEleus* 177, ll. 392-429; per l'analisi dettagliata della cerimonia di quell'anno e delle sue specificità vd. CLINTON 2010; cfr. FARAGUNA 1992, 357-358. Si noti che la stessa iscrizione registra contestualmente anche la costruzione di una torre granaria all'interno del santuario (l. 421), evidentemente ai fini di custodire nel modo migliore i cereali sacri: cfr. CLINTON 2008, 235.

⁴⁷ Secondo Plu. *Mor.* 842 A-B, Licurgo vietò alle donne di andare ad Eleusi in carro per non enfatizzare le differenze di *status* tra le partecipanti al corteo, pena una multa di ben un talento. Sua moglie avrebbe disobbedito, costringendolo a versare la cifra stabilita. Benché la storicità di quest'ultimo aneddoto sia stata ritenuta sospetta da alcuni studiosi (*ex. gr.* RHODES 2009, 12 n. 67), non mi pare ci siano ragioni cogenti per dubitare dell'intervento normativo in generale, che peraltro trova precise corrispondenze nelle leggi, di poco successive, di Demetrio Falereo: vd. da ultimo FARAGUNA 2016.

⁴⁸ Licurgo scrisse l'orazione per una delle due parti in causa; il testo non è pervenuto se non limitatamente a pochi frammenti: fr. 50-55 Blass = VII, 1-6 Conomis; cfr. PARKER 1996, 302-303 e ora FABBRI 2014.

anni Sessanta del IV secolo, con l'intento di perfezionare il programma di rinnovamento iniziato da Pericle⁴⁹. L'intervento più impegnativo fu senza dubbio la costruzione di un grandioso portico, indicato come *Prostoön* nelle fonti epigrafiche, che fu ora addossato alla facciata del *Telesterion* del V secolo⁵⁰. Le operazioni cominciarono verso la metà degli anni Cinquanta e nel corso degli anni Quaranta furono realizzati le fondazioni e il crepidoma a tre gradini⁵¹. Nell'età licurghea si cominciò a lavorare alle colonne, cimentandosi, in particolare, con la non trascurabile impresa di trasferire dalle cave del Penteli i colossali rocchi in marmo, il cui peso supera le 7 tonnellate ciascuno, e i non meno imponenti capitelli⁵². Il viaggio, di ca. 35 km, durava tre giorni e richiedeva

⁴⁹ In generale, per le fasi edilizie del santuario vd. MYLONAS 1961 e cfr. ora LIPPOLIS 2006. Come noto, ci sono notevoli difficoltà nel far collimare le testimonianze desumibili dal ricco *dossier* epigrafico con i dati archeologici derivanti dagli scavi ottocenteschi e dallo studio degli edifici. Il termine alto dell'inizio dei lavori, nel decennio 370-60 a.C., antedata l'inizio della serie delle iscrizioni (356/5 o 353/2: vd. n. 51 *infra*) ed è l'esito degli studi sulla fase cd. licurghea del muro di recinzione del *temenos* e sulle strutture indicate come K16 e K17, con ogni verosimiglianza funzionali alla costruzione del *Prostoön*: vd. MYLONAS 1961, 130-133; ma cfr. LIPPOLIS 2006, 213-214, con una diversa ricostruzione cronologica.

⁵⁰ Per il *Prostoön* in generale vd.: MYLONAS 1961, 133-135; HINTZEN-BOHLEN 1997, 18-21; LIPPOLIS 2006, 213-215.

⁵¹ Il calendario del cantiere del *Prostoön* è ricostruibile nel dettaglio sulla base della documentazione epigrafica. La *syngraphe* IG II² 1666 = *IEleus* 143, relativa alla fornitura di materiale litico di varia provenienza, attesta che, nel 356/5 o nel 353/2 a.C., il cantiere stava per entrare nella fase operativa sotto la responsabilità dell'architetto Philagros. Nel 352/1 a.C. esso subì una prima battuta di arresto: l'oracolo di Delfi, appositamente interpellato a proposito, vietò di utilizzare le rendite derivanti dalla *hiera orgas* per i lavori; vd. IG II² 204 = *IEleus* 144 = IG II³ 292, ll. 24-28; cfr. R&O 58 e BRUN 2005a, nr. 131. Dieci anni dopo, intorno al 342 a.C., fu redatto il contratto per la posa dello stereobate (IG II² 1671 = *IEleus* 151), mentre risale probabilmente all'anno dopo (ca. 341/0 a.C.) quello relativo al crepidoma e allo stilobate: IG II² 1670 = *IEleus* 152. Da questo momento si passa al colonnato: vd. n. 52 *infra*. Per i lavori preparatori alla costruzione del *Prostoön* vd. n. 49 *supra*.

⁵² Si data al 336 ca. a.C. il contratto per i *poloi* e gli *empolia* delle colonne, da realizzare in bronzo piuttosto che in legno come di consueto: IG II² 1675 = *IEleus* 157. Il rendiconto degli *epistatai* del 336/5 o 333/2 a.C. registra le spese relative al trasporto di ventitré rocchi sotto la supervisione dell'architetto Athenodoros di Melite: IG II² 1673 = *IEleus* 159. Un contratto verosimilmente di poco successivo è relativo al trasporto di quattordici capitelli in pentelico: IG II² 1680 = *IEleus* 165. Nel rendiconto degli *epistatai* del 329/8 a.C., infine, si dispone in merito allo stipendio corrisposto allo stesso architetto Athenodoros, ma il *Prostoön* non è più menzionato e i lavori sembrano concentrarsi altrove: IG II² 1672 = *IEleus* 177. Si ritiene dunque ragionevolmente che, a partire da questo momento, il cantiere del colonnato sia sospeso: vd. CLINTON 2008, 197. Come noto, secondo Vitruvio 7 *praef.* 17, l'opera fu completata dall'architetto Philon negli anni della tirannide di Demetrio Falereo (317/07 a.C.). Da ultimo, tuttavia, cfr. LIPPOLIS 2006, 213-214, secondo cui il *Prostoön* fu terminato entro il 329/8 a.C., mentre l'intervento di Philon sarebbe da riferire ad un altro edificio del santuario.

evidentemente una grande perizia da parte dei trasportatori⁵³. Un rendiconto databile al 336/5 o al 333/2 a.C. attesta che un carrettiere fu pagato sulla base di un decreto proposto da Licurgo (κατὰ ψήφισμα δήμου ὃ Λυκούργος εἶπεν)⁵⁴. Un secondo rendiconto, risalente al 329/8 a.C., testimonia invece che, per preciso ordine di Licurgo (Λυκούργου κελεύσαντος), l'architetto Athenodoros di Melite fu retribuito in anticipo, nella prima pritanìa⁵⁵. Apprendiamo così non solo che l'oratore era intervenuto in materia di regolamentazione dei prezzi del trasporto, ma anche che seguiva con attenzione l'amministrazione del cantiere, fin nei suoi aspetti più tecnici, tanto da prendere decisioni in merito all'entità e al calendario dei salari corrisposti ai professionisti.

Altri dati preziosi provengono poi dall'attività di uno dei più stretti collaboratori di Licurgo, quello Xenokles di Sphettos unanimemente identificato con il *philos* che detenne la carica di ὁ ἐπὶ τῆι διοικήσει τῶν χρημάτων tra i due mandati dell'oratore, probabilmente nel quadriennio 334/3-331/0 a.C.⁵⁶. Più volte, infatti, egli mostrò grande attenzione ad Eleusi e ai suoi culti, verosimilmente in linea con i dettami licurghei. In particolare, come 'ministro delle finanze' favorì il *genos* dei *Kerykes* nella ripartizione dei fondi per i sacrifici e perciò fu da essi onorato con una corona d'oro da 1000 dracme⁵⁷. Più tardi, intorno al 320 a.C., egli rivestì la carica di *epimeletes* dei Misteri⁵⁸. In questa occasione, si distinse per aver finanziato di tasca propria la costruzione di un ponte di pietra lungo la Via Sacra, verosimilmente sul Cefiso, al fine di rendere più sicuro il cammino degli *hiera* verso il santuario durante la processione dei Grandi Misteri, ma anche per agevolare la vita degli abitanti del suburbio e dei contadini⁵⁹. Sicuramente

⁵³ Sugli aspetti tecnici vd. RAEPSAET 1984.

⁵⁴ IG II² 1673 = *IEleus* 159, ll. 64-65.

⁵⁵ IG II² 1672 = MAIER 1959, nr. 20 = *IEleus* 177, l. 11.

⁵⁶ Per Xenokles in generale vd. PAA 732385 = APF 11234; cfr. AMPOLO 1979 e FARAGUNA 1992, 228-229. Per la cronologia del suo quadriennio, in alternativa alla datazione tradizionale qui indicata, si consideri la proposta ribassista di Lewis, secondo cui gli anni in questione sarebbero il 332/1-329/8 a.C.: vd. n. 39 *supra*.

⁵⁷ *Agora XVI* 77 = *IEleus* 87.

⁵⁸ IG II² 1191 = *IEleus* 95. L'iscrizione, che reca la menzione dell'arconte Archippos, si può alternativamente datare all'anno 321/0 o all'anno 318/7, entrambi denominati da un arconte Archippos (cfr. PAA 214295 e PAA 214655). In genere, la data alta è stata preferita per ragioni legate alla contestualizzazione storica del principale atto noto del mandato di Xenokles, ovvero la costruzione di un ponte sul Cefiso (vd. n. 59 *infra*). La sua realizzazione, infatti, è parsa più probabile nel 321/0 che non nel 318/7 a.C., un anno difficile per l'Attica, segnato dall'avvento al potere di Demetrio Falereo; incerti si dichiarano tuttavia sia AMPOLO 1979, 170-171 che CLINTON 2005, 106. Si noti che di recente OLIVER 2007, 153 ha valorizzato il ruolo difensivo del ponte di Xenokles nell'accesso alla fortezza di Eleusi.

⁵⁹ Un epigramma, forse inciso sul ponte, commemorava il munifico atto: Anth. Pal. IX 147, con la correzione di FOUCART 1893 e di HILLER VON GAERTRINGEN 1893. Il decreto non

anche in questo caso egli obbediva a precise e ben note disposizioni licurghee in materia di liberalità dei privati, ma nel contempo adempiva brillantemente anche ai propri doveri di magistrato preposto all'organizzazione della festa⁶⁰. Il ponte sul Cefiso, infatti, giocava un ruolo di primo piano nella processione dei Grandi Misteri, quando diveniva teatro dei *gephyrismoï*, le burle che i partecipanti al corteo si scambiavano tradizionalmente con gli spettatori⁶¹. Xenokles si guadagnò così nuovi onori, questa volta concessi per decreto dal *demos* di Eleusi congiuntamente ai soldati ateniesi stanziati nella fortezza locale⁶². Quasi sicuramente in questa occasione egli dedicò due statue a Demetra e Kore, le cui basi sono conservate⁶³.

Significativamente anche Neoptolemos di Melite, un altro membro ben noto della cerchia licurghea, nonché uno dei più ferventi sostenitori della restaurazione religiosa in atto, si interessò ai culti eleusini negli stessi anni⁶⁴. Un decreto

specifica su quale dei due fiumi che tagliano la Via Sacra si trovasse il ponte, se sul Cefiso eleusino, l'attuale Sarandapotamos, sito ca. 1 km ad est del santuario, oppure più ad est, sul Cefiso vero e proprio, il principale fiume dell'Attica, come personalmente ritengo più probabile. Sono infatti ben note le potenzialità distruttive e la frequenza delle alluvioni del Cefiso, che afflissero gli abitanti del *pedion* fino ai radicali interventi novecenteschi; vd. *ex. gr.* MARCHIANDI 2014a, 1285 per le tracce delle alluvioni antiche nella zona dell'Accademia. Diversamente, il Cefiso eleusino è un torrente di appena 8 m di larghezza. Il ponte sul Cefiso vero e proprio, inoltre, giocava un ruolo di primo piano nella processione dei Grandi Misteri e, come tale, meritava dunque l'attenzione dell'*epimeletes* preposto alla sua organizzazione: vd. n. 61 *infra*. Cfr. tuttavia BOUGIA 1996, 71-74 (B8), che guarda invece al Cefiso eleusino. In ogni caso, il ponte di Xenokles non ha finora trovato alcun riscontro sul terreno. Risalgono infatti all'età romana sia il ponte indagato da Travlos sul Cefiso eleusino (TRAVLOS 1950, 122-127; cfr. BOUGIA 1996, 149-151), sia quello scoperto sul Cefiso vero e proprio durante i recenti lavori della metropolitana (TSIRIGOTI-DRAKOTOU 2008, 318; DRAKOTOU 2009, 117-118). Per una panoramica sulla processione dei Grandi Misteri e sulle sue tappe lungo la Via Sacra, con riferimenti all'ampia bibliografia precedente, vd. MARCHIANDI - TOFI 2010 e MARCHIANDI 2014b.

⁶⁰ Come è dimostrato da un ricco e ben noto *dossier* documentario, Licurgo sollecitò con forza le contribuzioni dei privati alla vita religiosa e culturale della *polis*: sul tema in generale vd. FARAGUNA 1992, 381-396. Per la carica di *epimeletes* dei Misteri vd. ora MIKALSON 2016, 299-300.

⁶¹ Per i *gephyrismoï* vd. Strab. IX, 1, 24; in generale sulle tappe della processione vd. MARCHIANDI 2014b.

⁶² IG II² 1191 = *IEleus* 95. Per la fortezza di Eleusi vd. OLIVER 2007, 148-157.

⁶³ IG II² 2840 e 2841 = *IEleus* 98 e 97; cfr. CLINTON 2008, 107.

⁶⁴ Come noto, Neoptolemos si distinse per aver finanziato la doratura dell'altare di Apollo *Patroos* nell'*Agora* di Atene e per aver restaurato il santuario di Artemide *Aristoboule* fondato da Temistocle a Melite; le fonti relative sono raccolte in PAA 706660 = APF 10652; cfr. FARAGUNA 1992, 220-221; per i due monumenti vd. da ultimi LONGO 2014 e CARANDO 2014. A ulteriore conferma di un possibile legame privilegiato di Neoptolemos anche con il culto misterico eleusino, si noti la rappresentazione della dea su un famoso rilievo votivo da lui

rinvenuto ad Eleusi attesta, infatti, che egli fu onorato dal *genos* degli *Eumolpidai* per essersi preso cura dello *hieron* di Plutone⁶⁵. Alcuni studiosi ritengono che tale santuario vada cercato ad Atene, non lontano dall'*Eleusinion* delle pendici settentrionali dell'Acropoli, ma il fatto è tutt'altro che acclarato, dal momento che un luogo di culto del dio esisteva sicuramente anche ad Eleusi e potrebbe essere quello sottoposto ad interventi di restauro nei rendiconti degli *epistatai* del 329/8 a.C.⁶⁶. Credo anzi vada vagliata con attenzione l'ipotesi che Neoptolemos, che secondo Demostene fu *epistates* di molte opere pubbliche, si sia guadagnato gli onori proprio in questo contesto⁶⁷.

I provvedimenti degli Eleusini riguardo alla cava dell'Eracle dell'*Akris* si inseriscono dunque in un momento molto particolare per la vita economica e religiosa del *demos*. La cava veniva messa a profitto in anni in cui non solo il cantiere del principale santuario locale era in piena attività, ma quando il culto

dedicato ad Atene, la cui esegesi rimane problematica: MAgora, inv. I 7154; cfr. da ultimo DESPINIS 2009.

⁶⁵ IG II² 1231 = *IEleus* 93; cfr. CLINTON 2008, 182. Il decreto è attribuito al 325 ca. a.C., ma potrebbe forse essere più antico di qualche anno, qualora si ammetta un collegamento con il *Ploutonion* oggetto di restauri nei rendiconti degli *epistatai* eleusini del 329/8 a.C.: vd. n. 66 *infra*.

⁶⁶ Come noto, Plutone è il protagonista assoluto, assieme a Kore, della mitologia eleusinia. Non a caso, nel calendario sacro di Eleusi (ca. 330 a.C.; vd. n. 33 *supra*), è l'unica attestazione nota di una sacerdotessa del dio: IG II² 1363 = SEG XXIII 80 = LSCG 7 = *IEleus* 175, l. 24. Plutone compare inoltre, accanto alla sua sposa, in due rilievi votivi iscritti trovati al santuario, a breve distanza l'uno dall'altro: quello di Lysimachides (IG II² 4683 = *IEleus* 83, ca. 335-320 a.C.) e quello di Lakrateides (IG II² 4701 = *IEleus* 239, ca. 115-108 a.C.). Il loro luogo di rinvenimento ha indotto a localizzare il *Ploutonion* presso una grotta sita ad est del *Telesterion*: MYLONAS 1961, 146-149; HINTZEN-BOHLEN 1997, 53-54; *contra* vd. tuttavia LIPPOLIS 2006, 167-170, 190. Il primo ex voto potrebbe essere, peraltro, la dedica di un personaggio eminente dell'età licurghea, quel Lysimachides di Acharnai che fu arconte del 339/8 a.C., nonché proprietario di uno dei periboli funerari più notevoli del Ceramico tardo-classico: MARCHIANDI 2011a, 74-75 (Cat: W.Ker.vt.17) e 2011c, 154-155 con n. 90; cfr. PAA 615805 = 615745 e APF 9480. I rendiconti del 329/8 a.C., infine, registrano, sotto la sesta pritanìa, interventi sull'altare di Plutone e al *Ploutonion*: IG II² 1672 = *IEleus* 177, ll. 199 ss. CLINTON 2008, 213 non esclude la possibilità di ubicare l'altare (l. 203) ad Eleusi, tanto più che esso risulta appaiato, nelle opere di restauro menzionate, all'altare delle due dee (l. 204), che lo studioso colloca nel cortile del santuario. Diversamente, Clinton localizza lo *hieron* di Plutone (ll. 231, 234, 239) nei pressi dell'*Eleusinion* urbano; cfr. CLINTON 1992, 18-22. Si noti, tuttavia, che l'iscrizione associa la locuzione ἐν ἄσται ἐκλεισθῆναι esclusivamente all'*Eleusinion* (*ex gr.* ll. 224, 228, 233 etc.). Né mi pare possa costituire un'argomentazione dirimente il fatto che la sesta pritanìa sia dedicata soprattutto a lavori effettuati nel santuario urbano, dal momento che almeno un *thesauros* registrato contestualmente si trovava sicuramente ad Eleusi: vd. pp. 151-152 *infra*.

⁶⁷ Dem. *De corona* [XVIII], 114.

misterico era al centro dell'attenzione dell'*élite* che controllava saldamente la *polis*.

Alla luce del fervore edilizio, dunque, la richiesta di materie prime doveva essere consistente, anche per le cave locali. I lavori al portico del *Telesterion*, che avevano visto l'impiego massiccio di pietra eleusina nello stereobate e nel crepidoma, furono sospesi presumibilmente nel 329/8 a.C.⁶⁸. Nel quinquennio di validità del contratto che Moirokles si era aggiudicato (332/1- 328/7 a.C.) rientrano, tuttavia, altre opere edilizie di rilievo, nello specifico una campagna di restauri diffusi, che coinvolse diversi edifici situati all'interno del *temenos*. In particolare, il rendiconto degli *epistatai* del 329/8 a.C. attesta che, nella seconda pritania, gli sforzi si concentrarono nella ricostruzione di una torre delle mura che circondavano il santuario, crollata in circostanze non specificate⁶⁹. Il cantiere utilizzò anche pietra di Eleusi: l'iscrizione conserva i nomi dei tre individui che la tagliarono, la trasportarono e la misero in opera, mentre nessuna indicazione riguarda la cava di provenienza (come del resto è la norma)⁷⁰. Il nome di un Moirokles, tuttavia, compare, purtroppo senza ulteriori specificazioni, nel rendiconto relativo alla sesta pritania, come fornitore di una partita di venticinque tegole per un *thesauros* allora restaurato nelle sue parti lignee (tetto e porta)⁷¹. La possibilità che si tratti del nostro Moirokles deve essere presa in seria considerazione, alla luce dell'estrema rarità dell'idionimo⁷². Come evidenziato,

⁶⁸ Per l'uso della pietra di Eleusi nelle fondazioni del *Prostoon* vd. *IG II² 1666 = IEleus 143* (356/5 o 353/2 a.C.); cfr. n. 51 *supra*. Per i riscontri archeologici nello stereobate e nel crepidoma vd. MYLONAS 1961, 134; cfr. TOWSEND 2004, 312 n. 31; LIPPOLIS 2006, 215. Per la sospensione del cantiere vd. n. 52 *supra*.

⁶⁹ *IG II² 1672 = IEleus 177*, ll. 44-60; cfr. CLINTON 2008, 201-202.

⁷⁰ La pietra di Eleusi fu utilizzata per l'ultimo filare dello zoccolo litico della torre, sopra un precedente filare in pietra di Egina e sotto l'elevato in mattoni crudi: *IG II² 1672 = IEleus 177*, ll. 53-55. Ergasion e Daos sono i responsabili delle operazioni di taglio e trasporto (τομή και κομὴ): *IG II² 1672 = IEleus 177*, ll. 53-55. Altre menzioni nell'ambito dello stesso rendiconto consentono ulteriori precisazioni. Ergasion era probabilmente uno schiavo della categoria *choris oikountes*, specializzato nella lavorazione della pietra: egli compare in una squadra di tagliatori che annovera individui dall'onomastica palesemente servile (l. 49), ma risulta attivo anche nella finitura finale delle opere murarie, come pittore ad encausto (l. 248). Daos, invece, è probabilmente da identificare con un meteco residente a Kydathenaion che è più volte ricordato in relazione a lavori edilizi non troppo specializzati, a cominciare dalla ripulitura del crollo della torre (ll. 46-47; cfr. ll. 19, 195-196). Il muratore, Neikleides di Kephissia, infine, risulta essere l'artefice dell'intera torre, dal momento che compare come posatore in opera dei blocchi di tutte le diverse qualità di pietra utilizzate nelle varie parti dell'edificio (ll. 51, 53, 54; cfr. anche l. 78, per i lavori alla Casa della Sacerdotessa). Per le maestranze e l'organizzazione del cantiere rimando all'accurata analisi di CLINTON 2008, 184-194.

⁷¹ *IG II² 1672 = IEleus 177*, ll. 271-272; cfr. CLINTON 2008, 181.

⁷² Sulla rarità del nome, attestato pressoché esclusivamente per individui connessi alla

la manifattura dei fittili architettonici è strettamente connessa al possesso di cave di argilla e quindi, verosimilmente, alla proprietà terriera⁷³. Saremmo così in grado di recuperare un altro capitolo del *business* di Moirokles nel campo dello sfruttamento a fini edilizi delle risorse minerarie dell'Attica. Significativamente, inoltre, la retribuzione di 8 dracme corrispostagli per il trasporto delle tegole appare singolarmente alta: come è stato suggerito, essa potrebbe essere imputabile alla spese di un viaggio di almeno due giorni, da un luogo sito dunque ad una considerevole distanza da Eleusi⁷⁴. In tal caso, il dato consentirebbe di allargare la sfera d'azione di Moirokles oltre i confini del *demos* di origine.

Uscendo dal santuario di Demetra, infine, occorre ricordare che, forse nello stesso 329/8 a.C., la pietra di Eleusi trovava impiego anche nell'esteso cantiere di restauro che, stando ad un contratto purtroppo gravemente mutilo, interessò l'intero circuito difensivo della città di Eleusi, con particolare attenzione alle porte⁷⁵. Nello specifico, il materiale risulta usato nello stilobate di un edificio che potrebbe essere il *Propylaion*, comunemente inteso come la porta delle mura urbane che dava accesso al santuario⁷⁶.

L'iniziativa di Philokomos rivela dunque un indubbio tempismo. Tale capacità di cogliere con prontezza l'opportunità del momento si carica poi di ulteriore valore alla luce di alcuni indizi che inducono a ritenere che la sua proposta abbia rappresentato un'innovazione di un certo rilievo nell'ambito delle procedure abituali. Dal fatto che Philokomos sia onorato "poiché *ha introdotto* la proposta

famiglia eleusina in esame, vd. n. 99 *infra*. A favore dell'identità dei due Moirokles si è schierato AMPOLO 1981, 192-193, 201; cfr. ALESHIRE 1991, 245, che si dichiara possibilista. Contro questa ipotesi si è espresso invece a più riprese K. Clinton; da ultimo vd. CLINTON 2008, 219-220, che pensa piuttosto ad un individuo di condizione servile posto comunque alle dipendenze della famiglia di Moirokles, come segnalerebbe l'onomastica. Contro la principale argomentazione dello studioso, secondo cui nessuno dei fornitori di tegole attestati nel rendiconto in esame sembra essere un cittadino ateniese, mi limito a rilevare che invece compare, sempre nel contesto dei lavori alla torre, un fornitore di tegole cittadino, tale Euthias di Eleusi: *IG II² 1672 = IEleus 177*, ll. 56, 58. Dal nostro punto di vista, in ogni caso, che il Moirokles delle tegole sia il nostro Moirokles o un suo schiavo, non cambia evidentemente la sostanza della questione.

⁷³ In questo senso, vd. AMPOLO 1981, 192-193; sul tema in generale vd. BILLOT 2000.

⁷⁴ AMPOLO 1981, 201.

⁷⁵ MAIER 1959, nr. 19 = *IEleus 174*, ll. 38-39 (con lettura migliorata). Per ragioni paleografiche l'iscrizione è stata concordemente assegnata all'età licurghica (ca. 330 a.C.). CLINTON 2008, 170 nota giustamente che alcuni dei lavori descritti sembrerebbero trovare riscontri precisi nel rendiconto degli *epistatai* del 329/8 a.C.: *IEleus 177*, ll. 25-27. La *syngraphe*, pertanto, sarebbe di poco anteriore.

⁷⁶ Di fatto dell'edificio di pertinenza si conserva soltanto il *ny* finale. Da ultimo, pertanto, Clinton preferisce non suggerire integrazioni: MAIER 1959, nr. 19 = *IEleus 174*, l. 37; cfr. CLINTON 2008, 169. Per un commento topografico puntuale dell'iscrizione vd. TRAVLOS 1949.

presso i *demotai*“ (ll. 3-5: ἐπειδὴ εἰσηγήσατο τοῖς δημόταις) si ricava, infatti, molto netta, l'impressione che si trattasse di una novità, come peraltro è già stato osservato⁷⁷.

Come noto, il regime di proprietà delle cave è da tempo al centro di un vivace dibattito⁷⁸. Certamente esistevano cave di proprietà della *polis* date in affitto ai privati⁷⁹, mentre non sono attestati casi analoghi certi di cave sacre⁸⁰. Alla luce della povertà del *dossier* documentario generale, tuttavia, mi sembra prudente non trarre conclusioni affrettate. Qualunque fosse la condotta adottata di norma, la carica innovativa dell'iniziativa di Philokomos non ne esce comunque diminuita: la proposta può aver infatti rappresentato una rivoluzione anche soltanto per la cava dell'*Akris*, se – come credo – essa non era mai stata messa a profitto fino ad allora⁸¹.

Appare quanto mai significativo, a questo punto, il fatto che l'unico altro possibile esempio noto di una cava sita nelle pertinenze di un santuario e sfruttata economicamente ai fini di finanziare il culto mostri un solido legame con il caso in esame, al punto da indurre a ritenere che possa avere costituito una fonte di ispirazione per gli Eleusini. Il regista dell'operazione, infatti, avvenuta qualche decennio prima, è un *Eleusinos* di nome Euthydemos, che è ragionevolmente ritenuto il padre di Moirokles, ovvero del primo locatario della cava di Eracle.

La vicenda è nota solo indirettamente da un decreto databile tra gli anni Sessanta e gli anni Cinquanta, rinvenuto al Pireo e concernente, tra il resto, le offerte preliminari (*prothymata*) destinate ad una serie di divinità associate ad Asclepio nel suo santuario di Zea⁸². Nello specifico, si dispone che tali offerte,

⁷⁷ Ex. gr. OSBORNE 1985, 104 e FLAMENT 2013, 119.

⁷⁸ L'esistenza di cave di proprietà pubblica non è mai stata messa in discussione con solidi argomenti (cfr. n. 79 *infra*), mentre la proprietà privata è stata a più riprese contestata: vd. AMPOLO 1982 e 1983; OSBORNE 1985, 103-110; LANGDON 2000, 244-245; MIGÉOTTE 2014, 479; CARUSI c.d.s.

⁷⁹ Le uniche obiezioni sono quelle di FLAMENT 2013. Lo studioso ha eliminato dal *dossier* documentario la testimonianza più pregnante, ovvero il rendiconto dei *poletai Agora XIX P26*, che attesta l'esistenza di una cava pubblica sita al Pireo ed affittata per una ragguardevole somma ad un certo Telemachos, insolvente (ll. 482-485). La proposta, tuttavia, che non può evidentemente essere qui discussa in dettaglio, si basa -almeno a mio giudizio- su argomentazioni non cogenti e su una evidente forzatura del testo. Mi propongo di tornare sull'argomento in futuro.

⁸⁰ LANGDON 2000, 249 ipotizzava che i *lithoi* di cui si concedeva l'utilizzo ai locatari nel contratto di affitto del teatro del Pireo (*Agora XIX L13*, ll. 3-4: ἐξείναι δὲ αὐ[τοῖς χ]ρήσθαι λίθοις καὶ γῆι ἐκ τοῦ τεμ[ένους] τοῦ Διονύσου; cfr. n. 12 *supra*) provenissero da una cava di proprietà del santuario di Dioniso. MARGINESU 2012 ha dimostrato che si tratta in realtà di reimpieghi di materiale architettonico preesistente.

⁸¹ Vd. n. 28 *supra*.

⁸² *IG II² 47 = LSS 11*: il decreto segue, alle ll. 23-39, un inventario iscritto da una mano

non ulteriormente descritte, siano finanziate con i proventi di una cava, certo di proprietà del dio e verosimilmente da cercare tra le molte note su Mounychia, la collina che sovrasta il sito in cui sorgeva l'*Asklepieion*⁸³. Gli avanzi dello stesso fondo dovevano invece servire a finanziare qualche imprecisabile costruzione all'interno del *temenos*. Non è dichiarato, ma appare ragionevole presumere che la rendita fosse ricavata da un affitto, il cui contratto, a differenza di quello eleusino, non è giunto fino a noi. Il merito della riforma dei *prothymata* è attribuito proprio ad Euthydemos, ricordato più volte nel corso del decreto, senza specificarne mai né il patronimo né il demotico, come detentore della carica di sacerdote di Asclepio, ma anche come colui che fornì la prestazione di esegeta in merito ai *prothymata*⁸⁴. La sua provenienza eleusinia, tuttavia, è attestata da una legge sacra contemporanea, pertinente al medesimo santuario pireota, in cui le offerte preliminari erano descritte in dettaglio⁸⁵. Una serie di istruzioni minuziose riguarda infatti il numero di focacce (*popana*) da destinare come *prothysis* a ciascuna delle divinità associate ad Asclepio, mentre in coda al regolamento, iscritto da una mano diversa, Euthydemos figura come il dedicante di un numero

diversa. La datazione generica all'inizio del IV sec. a.C. (Kirchner) è stata ragionevolmente abbassata tra gli anni Sessanta e i primi anni Cinquanta proprio alla luce di considerazioni di ordine prosopografico in merito alla famiglia di Euthydemos: vd. PRITCHETT - MERITT 1940, 74-5 e, più di recente, ALESHIRE 1991, 246. Per il santuario di Asclepio a Zea vd. VON EICKSTEDT 1991, 114 e, in maggior dettaglio, 2001.

⁸³ *IG II² 47*, ll. 30-31: ἀπὸ τοῦ ἀργυρίου τὸ ἐκ τῶ λιθοτομε[ί]ο [. . .]ο / [. . .]ο ἐξαιρομένο. Per l'integrazione cfr.: [τὸ ν]ο / [τῖ]ο (Wilamowitz *apud* lemma di *IG II² 47*); [ἐκτ]ὸ[ς / τ]ὸ ἐξαιρομένο (WILHELM 1942, 124-126, accolto da SOKOLOWSKI, *LSS* 11); da ultimo PAPAZARKADAS 2011, 42 n. 109 propone [τοῦ θ / ε]δ. Credo che, *pace* MIGÉOTTE 2014, 479, non ci siano dubbi sulla natura sacra della cava in oggetto. Per i resti archeologici delle cave del Pireo rimando a VON EICKSTEDT 1991, 134-137, 238-254 e a LANGDON 2000. Ragionevolmente si ritiene che non ci siano elementi per identificare la cava di Asclepio tra le molte note a Mounychia: vd. LANGDON 2000, 248-249.

⁸⁴ *IG II² 47*, ll. 24, 26, 29 = *LSS* 11. Su Euthydemos vd. *PAA* 432295; cfr. ALESHIRE 1991, 244-246 e PARKER 1996, 181-183. Poca attenzione sembra aver destato finora l'indicazione specifica del servizio reso da Euthydemos come esegeta. Certo la questione meriterebbe di essere approfondita. Tale funzione, infatti, era tradizionalmente riservata agli Eupatridai, mentre il *genos* degli *Eumolpidai* la esercitava ad Eleusi. La miglior trattazione generale sull'argomento rimane OLIVER 1950; per Eleusi cfr. inoltre CLINTON 1974, 89-93 e 2008, 18.

⁸⁵ *IG II² 4962* = *LSCG* 21, alle ll. 11 e ss.; cfr. KEARS 1994, 68 e VON EICKSTEDT 2001, 11-13. Anche questa iscrizione risulta attribuita da Kirchner all'inizio del IV sec. a.C. Considerazioni di ordine prosopografico analoghe a quelle evocate alla n. 82 *supra* inducono tuttavia ad abbassarne la datazione tra gli anni Sessanta e i primi anni Cinquanta. In ogni caso, le linee dopo il *vacat*, relative ad Euthydemos, che furono palesemente aggiunte da una mano diversa in un secondo momento, devono aver seguito di poco l'erezione della stele.

non precisato di stele erette “presso gli altari” (certo quelli delle divinità destinatarie dei sacrifici), sulle quali era incisa – a scopi palesemente didascalici – la rappresentazione dei giusti *popana*⁸⁶.

Se Euthydemos, dunque, è indubbiamente indicato come l'autore della riforma culturale, i testi lasciano invece adespota l'iniziativa di ricavare i fondi necessari dallo sfruttamento di una cava di proprietà del dio. La paternità del sacerdote, in alternativa a quella del proponente del decreto, non deve in ogni caso essere esclusa⁸⁷. Può forse non essere incongruo rilevare in proposito che, in una data non ben precisabile degli anni Cinquanta, e dunque non troppo distante da quella dei provvedimenti pireoti, la pietra proveniente dal Pireo, nota alle fonti come “pietra dell'*Akte*” (*aktites lithos*), trovò largo impiego proprio ad Eleusi nelle fondazioni del già ricordato *Prostoön*⁸⁸.

A prescindere dal ruolo di Euthydemos, mi pare comunque legittimo ipotizzare che Philokomos abbia tratto ispirazione dal precedente di Asclepio, forse proprio su suggerimento di Moirokles, che certo doveva avere ben presente le rendite della cava di Mounychia.

In questa prospettiva, è d'obbligo valorizzare quella che appare a tutti gli effetti come un'evidente anomalia nella procedura attestata dal decreto onorario emanato dal *demos* di Eleusi a beneficio di Philokomos. Alle ll. 12-14 si specifica infatti che, in modo del tutto inusuale, debba essere Moirokles a sborsare, e davanti ai condemoti, le 100 dracme necessarie a finanziare la corona d'oro destinata a Philokomos. Il provvedimento non ha confronti⁸⁹. L'anomalia maggiore, tuttavia, risiede nelle altre 100 dracme che lo stesso Moirokles, in aggiunta al canone d'affitto annuale di 150 dracme, “diede come dono per i cinque anni” (ἑκατὸν δραχμὰς ἐπέδωκε εἰς τὰ πέντε ἔτη), guadagnandosi così

⁸⁶ Di fatto, non sappiamo bene in che cosa fosse consistita l'iniziativa di Euthydemos. Già nel V sec. a.C., infatti, ad Atene, i *popana*, assieme ad altri non specificati *prothymata*, venivano offerti dai pazienti ad Asclepio preliminarmente al rito dell'*incubatio*, come si evince da un celebre passo di Aristofane: *Pl.* 659 ss., su cui cfr. VAN STRATEN 1995, 69-70. È possibile che al centro della riforma fosse la giusta forma dei *popana*, che perciò erano rappresentati sulle stele fatte erigere da Euthydemos presso gli altari, come una sorta *vademecum*, ma anche sulla stele della *lex sacra* in oggetto. Su quest'aspetto ha insistito molto KEARS 1994; cfr. anche KEARS 2011. Per i sacrifici in onore di Asclepio in generale vd. ora STAFFORD 2008.

⁸⁷ Così, *ex. gr.*, COUMANOUDIS - GOFAS 1978, 295 e AMPOLO 1981, 199 con n. 1.

⁸⁸ *IG II² 1666 = IEleus 143 (356/5 o 353/2)*, su cui vd. n. 51 *supra*. Sull'*aktites lithos* vd. LANGDON 2000, 245 n. 34 (con ulteriore bibliografia).

⁸⁹ A livello della *polis*, quando specificato, le corone d'oro sono sempre finanziate da fondi pubblici: vd. HENRY 1983, 36-38. Una ricognizione effettuata sul *dossier* dei decreti demotici (vd. n. 6 *supra*) conferma la stessa regola anche a livello locale. Si noti che, nella seconda metà del IV sec. a.C., esistevano normative molto precise in merito all'assegnazione delle onorificenze: vd. WHITEHEAD 1983, 66-68.

l'elargizione di una corona d'olivo da parte dei condemoti (Il. 8-9)⁹⁰. Tecnicamente si trattò a tutti gli effetti di una *epidosis*, come indica chiaramente il verbo ἐπιδίδωμι, ovvero di una donazione privata del genere sollecitato da Licurgo⁹¹. Il contesto, però, è assolutamente eccezionale, tanto da aver già attirato l'attenzione degli studiosi, che non sembrano tuttavia essersi soffermati sulle implicazioni⁹².

Il carattere evidentemente tutt'altro che disinteressato del dono di Moirokles, che con ogni verosimiglianza si rivelò cruciale al fine di indirizzare l'asta a proprio favore, ne fa quasi una 'bustarella', versata con strategica lungimiranza e tempestivo opportunismo, ai fini di 'oliare' il meccanismo e condizionare l'assegnazione⁹³. Analogamente, la corona di Philokomos ha tutta l'aria di una specie di tangente, destinata quanto meno ad incoraggiarlo nel fondamentale compito di introdurre la questione all'attenzione degli Eleusini, forse anche a convincerlo a perorare la candidatura di Moirokles accampando il successo dell'esperienza paterna.

Il fatto che tutta l'operazione si sia svolta alla luce del sole, tuttavia, tanto da trovare spazio nelle motivazioni degli onori, depone per una piena legittimità dell'atto e rende quanto mai evanescente ai nostri occhi il confine tra lecito e illecito in una materia tanto delicata come quella degli appalti pubblici.

⁹⁰ Alcuni studiosi ritengono che le 100 dracme dell'elargizione "per i cinque anni" coincidano con le 100 dracme della corona di Philokomos: vd. *ex. gr.* COUMANOUDIS - GOFAS 1978, 303 (ma cfr. 301, dove sembrano contraddirsi); AMPOLO 1981, 200; CLINTON 2008, 94-95. L'identità della somma legittima il dubbio, ma mi pare evidente dal testo che si tratti in realtà di due operazioni diverse; su questa stessa linea è ALLIPHERI 2009, 187. In particolare, mi sembra che la precisazione "per i cinque anni", che è frutto della lettura migliorata di Clinton (*IEleus* 85: εἰς τὰ πέντε ἔτη; COUMANOUDIS - GOFAS 1978 leggevano εἰς τὰ Ἡ[ρά]κ[λ]εια), intenda chiarire la natura *una tantum* del contributo, escludendone -di contro- un carattere periodico e/o continuativo e rassicurando così l'affittuario circa la non reiterabilità della richiesta in futuro da parte del *demos*.

⁹¹ Sulla politica licurghea in materia vd. n. 60 *supra*. Per le *epidoseis* collettive cfr. MIGÉOTTE 1992.

⁹² AMPOLO 1981, 200: "piccola storia combinata nell'ambiente ristretto del demo". PAPAZARKADAS 2011, 51: "the rationale of the whole affair remains elusive".

⁹³ Purtroppo i meccanismi delle aste pubbliche sono ignoti. Un recente dibattito ha riguardato le modalità delle aste con cui i *poletai* procedevano alla locazione delle proprietà pubbliche, terre ma non soltanto: vd. HALLOF 1990, che ha ipotizzato una preselezione dei concorrenti, con la risposta di LANGDON 1994; cfr. PAPAZARKADAS 2011, 55-56. A livello demotico, aste al miglior offerente sono attestate ad Aixone, per la vendita della legna degli olivi di una proprietà pubblica (*IG II²* 2492, ll. 35-36 = PERNIN 2014, 84-89, nr. 18), e a Thorikos, nel contesto dell'assegnazione delle coregie delle Dionisie rurali (*SEG XXXIV* 107, su cui cfr. WHITEHEAD 1986b, SUMMA 2006 e WILSON 2007). Sulle aste relative all'assegnazione dell'affitto dei patrimoni degli orfani vd. invece THÜR 2010.

Nel contempo, però, liquidare l'intera faccenda come un atto di evergesia supplementare in un contesto, quello degli affitti demotici, che alcuni studiosi già ritengono regolato esclusivamente (o quasi) da intenzioni di natura evergetica, non mi sembra rendere pienamente giustizia alla complessità della realtà⁹⁴. Ben consapevole delle difficoltà con cui la logica del profitto fatica ad imporsi nel campo dello studio dell'economia antica, e di quella ateniese in particolare, vorrei limitarmi ad attirare l'attenzione su due aspetti poco considerati degli affitti demotici, che depongono con forza contro la teoria imperante dell'"evergesia mascherata"⁹⁵. In primo luogo, proporrei di aggiungere alle molte categorie di 'cattivi cittadini', da cui sono partita, quella dei 'cattivi pagatori'. L'astio feroce che il demarco di Halimous Euxitheos attirò su di sé quando sollecitò presso i condemoti il versamento degli affitti arretrati dei *temene* testimonia, al di là di ogni ragionevole dubbio, che i locatari dei terreni sacri in questione non erano granché interessati a mostrarsi *philotimoi*, ma, al contrario, erano ben più attenti ai propri interessi che a quelli comuni⁹⁶. E non credo ci siano gli estremi per ritenere la situazione fuori dalla norma. Secondariamente, vorrei rammentare il notevole livello di impegno economico degli investimenti che talvolta erano richiesti agli affittuari. L'obbligo alla piantagione di duecento ulivi nel *temenos* di Neleos, Kodros e Basile, una tenuta suburbana il cui contratto di affitto è il più

⁹⁴ Sul tema vd. lo *status quaestionis* recente di PAPA ZARKADAS 2011, 150-155; lo studioso sembra comunque cedere al fascino della teoria tradizionale, per quanto forse con una convinzione meno granitica e con qualche dubbio in più. Lo stesso pregiudizio emerge anche in PERNIN 2014, 516 n. 6. Tra le rare voci critiche segnalo invece CARUSI 2014, 129-130, a proposito del contratto di affitto del teatro del Pireo, su cui vd. n. 12 *supra*.

⁹⁵ L'espressione "evergetismo mascherato" fu coniata da M. Finley proprio in riferimento al caso eleusinio in esame: *ap.* AMPOLO 1981, 200-201. Lo stesso concetto torna ripetutamente nella rassegna dei contratti di affitto con cui, in *Agora XIX*, M.B. Walbank introduceva i documenti in esame: vd. WALBANK 1991, 156-160; cfr. anche JAMESON 1982. Le due argomentazioni su cui attiro l'attenzione vanno di fatto ad aggiungersi ad almeno un'altra osservazione pertinente, di fatto già valorizzata adeguatamente nella bibliografia sul tema, se pure mai ritenuta dirimente. Mi riferisco al caso di Xanthippos, cui i Teithrasioi offrirono un *temenos* in affitto perpetuo come ricompensa per la sua ottima gestione dei beni comuni; perché il premio avesse un senso, doveva evidentemente essere remunerativo, e non poco: SEG XXIV 151, ll. 6-9 (con lettura migliorata da PAPA ZARKADAS 2007, 155-160) = PERNIN 2014, 69-72, nr. 13; cfr. *ex. gr.* OSBORNE 1988, 288-289; ROSIVACH 1994, 141-142; PAPA ZARKADAS 2011, 151-152; CARUSI 2014, 129.

⁹⁶ Il riferimento è al protagonista dell'orazione demostenica *Contro Euboulides*. Euxitheos, accusato di aver usurpato la cittadinanza ateniese da parte di un condemota, identifica nel suo zelo di demarco in merito alla riscossione degli affitti arretrati dei *temene* e alla persecuzione di coloro che si erano appropriati indebitamente di beni comuni una delle ragioni che più gli valsero impopolarità e odio in seno alla comunità locale: Dem. *Contra Eubulidem* [LVII], 63.

antico della serie conservata (418/7 a.C.), rende obiettivamente molto difficile ritenere che l'affittuario fosse mosso esclusivamente da liberalità, e non piuttosto da un legittimo desiderio di guadagno, tanto più considerato che gli ulivi iniziano a produrre dopo ca. sette anni dall'impianto e vanno a pieno regime solo dopo trentacinque anni (e si noti che il contratto era ventennale, dunque l'affittuario ricavava da altre colture un utile sufficiente a giustificare l'onere)⁹⁷. Condizioni analoghe si riscontrano a livello demotico, per esempio nel 339/8 a.C. a Ramnunte, dove l'affittuario del *temenos* di una dea il cui nome è perduto, quasi sicuramente da integrare come Nemesei, è tenuto a piantare annualmente, per tutto il decennio di durata del contratto, alberi da frutto e numeri prestabiliti di fichi e di ulivi⁹⁸. Questo dato, unito alla ricchezza e alla diversificazione delle colture, così come testimoniate dalle minuziose istruzioni agrarie previste nel contratto, vanifica l'idea che il locatario non ci guadagnasse nulla, se non la riconoscenza dei condemoti e una visibilità strettamente locale.

In quest'ottica, il caso eleusino in oggetto si offre come particolarmente ricco di ulteriori spunti di riflessione. Un approfondimento d'indagine sulla biografia di Moirokles consente infatti di restituire all'operazione finanziaria incentrata sulla cava di Eracle un notevole livello di progettazione e di elaborazione. In sostanza, fu tutto troppo accuratamente congegnato e lucidamente pianificato per non celare interessi personali vitali e guadagni evidentemente importanti.

Come già evidenziato, Moirokles vantava con ogni probabilità un'*expertise* familiare in materia di cave di proprietà sacra in virtù dell'esperienza del padre. Ben più cruciale dovette essere tuttavia un'altra parentela, quella con il cugino Moirokles figlio di Kallippos (I), anch'egli *Eleusinos*⁹⁹. Il personaggio non ha

⁹⁷ IG I³ 84 = PERNIN 2014, 32-42, nr. 2; cfr. BRUN 2005a, nr. 130. Il numero degli ulivi basta a testimoniare l'estensione della tenuta, che evidentemente vantava altre colture redditizie, forse ulivi piantati in precedenza. Per l'ubicazione del *temenos* subito fuori dal braccio meridionale del circuito murario urbano vd. MARCHIANDI - SAVELLI 2011.

⁹⁸ IRhmn 180 = PERNIN 2014, 64-69, nr. 12. Il canone d'affitto non è conservato sulla pietra. Si confronti, tuttavia, la tenuta data in locazione a Myrrhinous dalla fratria dei Dyaleis, l'unica del *corpus* paragonabile al caso ramnusio quanto a ricchezza e diversificazione delle colture: IG II² 1241 = PERNIN 2014, 75-78, nr. 14 (300/299 a.C.). Il contratto prevedeva dieci anni a 600 dracme all'anno, con una clausola, al momento priva di confronti, che concedeva al locatario la possibilità di acquistare la proprietà al prezzo di 5000 dracme.

⁹⁹ PAA 658485. L'estrema rarità del nome Moirokles in Attica (vd. LGPN II, 319 s.v. Moirokles) e il *demos* comune mi sembrano avallare con forza l'ipotesi che i due Moirokles, il figlio di Euthydemos e il figlio di Kallippos, fossero cugini; sulla stessa linea vd. COUMANOUDIS - MATTHAIU 1987, 18. In generale, occorre rilevare che il figlio di Kallippos fatica inspiegabilmente ad entrare nello stemma della famiglia: vd. nn. 101, 102 e 105 *infra*.

attirato l'attenzione che merita, ma la sua stele funeraria proviene dal *Dromos*, ovvero dall'area del cimitero pubblico del *Demosion Sema*, dove, soprattutto a partire dal IV secolo, trovarono sepoltura non soltanto più i caduti di guerra, ma anche personaggi eminenti della politica e della cultura ateniese, tra cui possibilmente lo stesso Licurgo¹⁰⁰. Dell'attività di questo Moirokles non sappiamo molto, se non forse la sua data di nascita, qualora effettivamente vada identificato con il Moirokles *Eleusinos* privo di patronimo che nel 330/29 a.C., all'età di sessanta anni stabilita per legge, prestò servizio come *diatetes* per l'*Hippothontis*¹⁰¹. Certo è che suo figlio, Kallippos (II) come il nonno, rivesti, nella prima metà del III sec. a.C., cariche militari e diplomatiche di notevole rilevanza internazionale¹⁰². Nel 279 a.C., infatti, egli fu il comandante supremo delle forze ateniesi e alleate che difesero le Termopili contro l'attacco dei Galati¹⁰³, mentre qualche anno dopo, allo scoppio della Guerra Cremonidea (266 a.C.), era, assieme al fratello di Chremonides, un membro dell'ambasceria ateniese inviata in Peloponneso per preparare la coalizione contro Antigono¹⁰⁴.

¹⁰⁰ IG II² 6043: [Μ]οιροκλής Καλ[λί]ππου Ἐλευσίνιος. Si tratta del frammento superiore destro del coronamento di una stele a *naiskos*, recuperato in giacitura secondaria nel corso di un vecchio scavo effettuato lungo il *Dromos*, non lontano dall'Accademia, ed oggi perduto: vd. MARCHIANDI 2011a, 142 (Cat: Keram.dr.13.a); per il contesto di provenienza cfr. MARCHIANDI 2014d, 1452-1453; per l'impossibilità di rintracciare la stele vd. n. 101 *infra*. Sulla trasformazione del *Demosion Sema* a partire dal IV sec. vd. MARCHIANDI 2011a, 103-105 e 2014d, 1453-1454. Pausania (I, 29, 15-16) segnala la tomba di Licurgo alla fine del *Dromos*, subito prima dell'ingresso dell'Accademia; per la difficoltà, tuttavia, di identificarla con quella rinvenuta vd. MARCHIANDI 2011a, 142 (Cat: Keram.dr.14-15) e 2014e.

¹⁰¹ SEG XXXVII 124, ll. 13-14. Diversamente, gli editori preferivano identificare questo Moirokles con l'omonimo figlio di Euthydemos: COUMANOUDIS - MATTHAIYOU 1987, 18; cfr., tuttavia, le condivisibili osservazioni di ALESHIRE 1991, 246 in merito alla probabilità che il figlio di Kallippos fosse più vecchio del cugino e quindi, nel 330/29 a.C., potesse avere sessanta anni, l'età richiesta per legge ai *diatetai*. Non credo che la datazione "post metà IV sec. a.C." assegnata da Kirchner alla sua stele funeraria vada considerata vincolante. L'iscrizione andrebbe certo riesaminata, come già rilevato da diversi studiosi, ma purtroppo risulta perduta: COUMANOUDIS - MATTHAIYOU 1987, 21; ALESHIRE 1991, 245.

¹⁰² PAA 559285. Si noti che AMPOLO 1979, 176 e ancora CLINTON 2008, 109, rimandando allo stemma di THREPSIADES 1939, 179-180, considerano Kallippos II un figlio di Moirokles figlio di Euthydemos (I) e, dunque, un fratello di Euthydemos II (su cui vd. *infra*). Come rilevato da ALESHIRE 1991, 246, la difficoltà dell'età di Kallippos II in rapporto a quella del padre Moirokles figlio di Kallippos (I) è superabile ipotizzando che Kallippos sia nato quando Moirokles era in età avanzata. In alternativa, bisognerebbe pensare ad un pronipote di Moirokles, il che si concilierebbe però forse anche più difficilmente con una sua attività tra gli anni Settanta e Sessanta del III sec. a.C. In ogni caso, tale ipotesi non diminuirebbe l'importanza di questo ramo della famiglia.

¹⁰³ Per questo motivo il pittore Olbiades dipinse Kallippos (II) nel *Bouleuterion* ateniese: vd. Paus. I, 3, 5 e 4, 2; X, 20, 5.

¹⁰⁴ Perciò Kallippos (II) risulta onorato in un decreto di prosenia emanato dalla città

Proprio in virtù del luogo di sepoltura di questo Moirokles, finora mai valorizzato adeguatamente, e della statura politica di suo figlio, credo che debba essere presa in seria considerazione l'ipotesi che Moirokles figlio di Kallippos (I), e non l'omonimo figlio di Euthydemos (I) affittuario della cava eleusinia, come ritenuto in genere dagli studiosi, vada identificato con il Moirokles che diverse fonti indicano come un politico di non secondaria importanza, paragonandolo a Hypereides e a Polyeuktos, ma senza mai specificarne né il patronimo né il demotico¹⁰⁵. La sua attività risulta ben tracciabile per circa un ventennio, tra i tardi anni Quaranta e il 324/3 a.C., ed interessa diversi settori cruciali della vita economica della *polis*, in un periodo peraltro estremamente difficile della storia di Atene. Intorno al 343 a.C. egli ricoprì una carica finanziaria, dal momento che fu accusato da Eubulo di aver riscosso illegalmente una tassa supplementare di 20 dracme dagli appaltatori delle miniere, forse nel tentativo di assicurare un nuovo introito alla città¹⁰⁶. Il settore di attività ha indotto a ritenere che fosse un *poletes*, il che ne faceva un esperto anche in materia di affitto di proprietà sacre¹⁰⁷. Pochi anni dopo, intorno al 340 a.C., Moirokles fu proponente di un decreto relativo alla repressione della pirateria che minacciava i mercanti, mettendo in grave pericolo l'approvvigionamento granario della città¹⁰⁸. Ha più

arcade di Orchomenos: vd. *SEG* XXV 443, ll. 3-4 (265/4 a.C.); cfr. HABICHT 1976, 8-9. Poco prima (269/8, 268/7 o 265/4 a.C.), egli è attestato anche come *synedros* nel trattato tra Atene e Sparta: *IG* II² 686 + 687, l. 69 *ap. addenda* p. 664.

¹⁰⁵ *PAA* 658480; cfr. *Plu. Dem.* 13, 6; *Harp.* s.v. Μοιροκλής; *Suid.* s.v. Μυροκλής. Per questa ipotesi vd. già MARCHIANDI 2011, Cat: *Keram.dr.*13.a, nr. 1. Come noto, studiosi autorevoli hanno preferito identificare il Moirokles politico con l'omonimo figlio di Euthydemos, piuttosto che con il figlio di Kallippos: vd. *ex. gr.* AMPOLO 1979, 176-178 e 1981; LAMBERT 2007, 112-113. Altri, tuttavia, hanno considerato il figlio di Kallippos un candidato non meno valido: COUMANOUDIS - MATTHAIU 1987, 21-22; ALESHIRE 1991, 245-246; FARAGUNA 1992, 234-235. L'unico però ad aver addotto il luogo di rinvenimento della sua stele funeraria come prova a favore dell'identificazione con il Moirokles titolare del ricco *dossier* letterario è HANSEN 1989, 81 n. 21, a sostegno dell'osservazione secondo cui *rhetores* e *strategoï*, anche quando appartenenti a *demoi* della *Paralia* o della *Mesogeia*, risultano in genere sepolti ad Atene o nelle sue vicinanze. Va nella medesima direzione anche un'altra osservazione che emerge dallo studio di Hansen sui politici del IV sec.: sono rarissimi i casi di individui attivi sia a livello del *demos* che a livello della *polis*: HANSEN 1989, 80 n. 18 (soltanto tre esempi, compreso il figlio di Euthydemos, se andasse effettivamente identificato con il Moirokles politico). Il dato appare in evidente contrasto con la teoria notoriamente sostenuta da HAUSSOULIER 1884 e occasionalmente ancora riaffiorante nella bibliografia recente, secondo cui il *cursor honorum* dei politici ateniesi sarebbe cominciato a livello locale.

¹⁰⁶ *Dem. De falsa legatione* [XIX], 293.

¹⁰⁷ La carica di *poletes* è stata indicata unanimemente dagli studiosi: vd. *ex. gr.* AMPOLO 1981, 197. Per il ruolo dei *poletai* negli affitti delle terre sacre vd. LANGDON 1994 e PAPAZARKADAS 2011, 51-56.

¹⁰⁸ [Dem.] *In Theocrinem* [LVIII], 53 e 56. In generale, sulle misure ateniesi contro i pirati vd. ZAMBON 2004. È probabile che il provvedimento promosso da Moirokles sia citato

probabilmente un carattere privato, invece, la notizia tramandata da Aristotele secondo cui, certo a fronte di un qualche duro attacco personale, egli rivendicò il fatto di praticare prestiti al tasso d'interesse del 10 %, relativamente onesto rispetto alle pretese ben più esose di altri Ateniesi ritenuti perbene, che arrivavano a chiedere il 33 %¹⁰⁹. A dispetto del contesto e della cronologia incerti, il passo conferma evidentemente la perizia finanziaria del personaggio. Meno facile da definire è invece il suo profilo politico, benché alcuni studiosi l'abbiano incluso nella fazione di Demostene¹¹⁰. Certo Moirokles doveva essere un convinto anti-macedone, se nel 335 a.C. il suo nome era nella lista degli Ateniesi dei quali Alessandro richiese invano la consegna, nel corso delle trattative che seguirono la distruzione di Tebe¹¹¹. Nel 324 a.C., ai tempi del processo intentato ai figli di Licurgo per un presunto ammanco finanziario del padre, appena morto, egli era verosimilmente in carica tra gli Undici, dal momento che ordinò l'imprigionamento degli imputati¹¹². Nello stesso anno, infine, Moirokles fu coinvolto, come altre figure eminenti della scena politica ateniese, nello scandalo concernente Harpalos e il tesoro di Alessandro: si macchiò allora di *dorodokia* classicamente intesa dal momento che, secondo un comico, "prese molto denaro"¹¹³.

È evidente che la parentela con questo Moirokles dava alla famiglia dell'omonimo figlio di Euthydemos un respiro nazionale e, presumibilmente, anche una via di accesso privilegiata alle alte sfere, fosse pure in termini di

in un decreto onorario molto frammentario, dove ultimamente Lambert è stato in grado di leggere ed integrare il nome di Moirokles: *IG II² 543 = IG II³ 414*, l. 6; cfr. LAMBERT 2007, 111-113. Il fatto che il proponente, il cui nome è perso in lacuna (ll. 2-3), sia un *Eleusiniot* rende verosimile l'ipotesi che lo stesso Moirokles sia anche l'autore della proposta. In tal caso avremmo una conferma importante del *demos* di provenienza del Moirokles politico noto dalle fonti letterarie (n. 105 *supra*).

¹⁰⁹ Arist. *Rhet.* III, 10, 7 (1411a).

¹¹⁰ Deporrebbe in questo senso soprattutto il passo citato di Dem. *De falsa legatione* [XIX], 293. Il fatto che l'accusa rivolta da Eubulo a Moirokles sia palesemente evocata per la sua natura pretestuosa e irrilevante sembra infatti rivelare una certa simpatia dell'oratore per il personaggio. La questione dell'appartenenza politica è stata discussa in particolare da AMPOLO 1981, 198, 202-203.

¹¹¹ Moirokles compare in tutte e tre le versioni note della lista: Plu. *Dem.* 23, 4, comunemente ritenuta la più degna di fede, Arr. *An.* I, 10, 4-5 e Suid. s.v. Ἀντίπατρος (dove, di fatto, il nome di Moirokles è corrotto in Patrokles; cfr. AMPOLO 1981, 193 n. 1).

¹¹² [Dem.] *Ep.* III, 16. La notizia ha suscitato la perplessità dei commentatori: vd. AMPOLO 1981, 202-203.

¹¹³ Timocl., *Delos* o *Delios*, fr. 4 Kassel - Austin *ap.* Ath. VIII, 341f: ἐῤῥηφε χρυσίον πολὺ (di fatto il nome di Moirokles è corrotto in Metrokles; cfr. AMPOLO 1981, 193 n. 1). Si noti in ogni caso che il personaggio non compare poi al processo del 323 a.C., segno che forse fu disculpato nel corso delle indagini condotte dall'Areopago. Per la vicenda vd. da ultimo GOTTESMAN 2015, con riferimenti alla vasta bibliografia precedente.

contatto e mediazione. In questa chiave si comprende bene il fatto che, una decina d'anni dopo l'esperienza dell'affitto della cava, egli risulti essere il proponente proprio del decreto, già citato, con cui il *demos* di Eleusi, congiuntamente ai soldati ateniesi di stanza nel *phrourion*, onorava Xenokles di Sphettos, l'amico di Licurgo, per aver costruito, mentre era *epimeletes* dei Misteri, il già ricordato ponte sul Cefiso¹¹⁴. Sorge a questo punto il sospetto che l'affare della cava sia stato soltanto un episodio di un *business* di più ampio respiro incentrato sulla *lithotomia*, se si riflette sul fatto che il ponte di Xenokles è celebrato innanzitutto per essere stato realizzato in pietra, secondo una pratica che, ancora nella tarda epoca classica, non era così diffusa¹¹⁵.

Sullo sfondo di un simile *background* familiare, si comprende poi meglio anche la carriera del figlio di questo Moirokles, Euthydemos (II) come il nonno, nelle istituzioni del *demos*¹¹⁶. Alla fine del IV sec. a.C., infatti, egli ricoprì la carica di *demarchos* e, come tale, fu onorato in almeno due diverse occasioni. In un decreto emanato dagli Eleusini ed esposto nel *temenos* locale di Dionysos, è lodato non solo per aver svolto bene il proprio ufficio, ma anche per aver finanziato di tasca propria i sacrifici in onore del dio a beneficio della salute e della salvezza dei *demotai*, mostrando così di avere a cuore, secondo la migliore tradizione di famiglia, le entrate della comunità¹¹⁷. Perciò egli ottenne, oltre alla corona di olivo, anche la *proedria* ereditaria alle Dionisie locali, ancora una volta nel solco della consuetudine familiare, dal momento che – si sottolinea – tale privilegio (in forma evidentemente non ereditaria) era già stato concesso ai suoi antenati¹¹⁸. Il nome di Euthydemos associato alla qualifica di demarco compare

¹¹⁴ *IG* II² 1191 = *IEleus* 95, ll. 5-6. Si noti che, se Lewis avesse ragione riguardo alla cronologia licurgica (vd. n. 39 *supra*), il quadriennio della carica finanziaria di Xenokles (332/1-329/8 a.C.) coinciderebbe con il quinquennio del contratto di Moirokles (332/1-328/7 a.C.). Per la fortezza di Eleusi vd. n. 62 *supra*.

¹¹⁵ Cfr. BOUGIA 1996.

¹¹⁶ *PAA* 432305.

¹¹⁷ *IG* II² 1194 + *IG* II² 1274 + «Hesperia» VIII, 1939, 177 = «Hesperia» VIII, 1939, 178 = *IEleus* 101. Il fatto di avere a cuore la *πρόσοδος* era già tra le motivazioni del decreto in onore di Moirokles: *SEG* LIX 143, l. 16. Il decreto per suo figlio Euthydemos è anomalo per il fatto che, sia nella formula augurale (ll. 1-3) che nella motivazione degli onori (ll. 4-6), compaiono anche gli Ateniesi, benché la formula di mozione (ll. 3-4) non lasci dubbio circa la natura demotica del provvedimento. Si ritiene pertanto che un decreto degli Ateniesi seguisse quello degli Eleusini, nella parte perduta dell'iscrizione: vd. CLINTON 2008, 109. Significativamente, la stessa situazione si ritrova nel decreto in onore di un demarco eleusino del II sec. a.C.: *IG* II² 949 = *IEleus* 229; cfr. LASAGNI 2004, 100-101. È evidente che la dipendenza diretta del santuario di Demetra dall'amministrazione centrale rendeva la situazione eleusina del tutto peculiare.

¹¹⁸ *IEleus* 101, ll. 15-17.

poi anche sulla base di un *anathema* dedicato presso il santuario di Demetra da uno stratega, la cui onomastica è perduta in lacuna¹¹⁹. Certo si trattava di un ufficiale insediato nella fortezza di Eleusi e si può ragionevolmente presumere che avesse collaborato con Euthydemos proprio mentre era in carica: il che si inserisce ancora una volta sulla scia delle buone relazioni che già Moirokles aveva inaugurato con la guarnigione locale¹²⁰. È probabile poi che suo figlio conservasse anche un legame privilegiato con il santuario misterico, dal momento che quasi sicuramente va identificato con l'Euthydemos privo di patronimo e di demotico onorato negli stessi anni dal *genos* dei *Kerykes* in un decreto esposto probabilmente presso i propilei: egli vi compare in qualità di *paredros* dell'arconte *basileus*, una carica che presupponeva un ruolo di rilievo nell'organizzazione dei Misteri¹²¹.

Se, dunque, le parentele e le reti relazionali connesse dovevano aver agevolato non poco gli affari del nostro Moirokles (e poi quelli di suo figlio), sicuramente il suo personale impegno ed un'indubbia, evidente accortezza erano stati non meno determinanti. L'interesse per la cava non si concretizzò, infatti, in un momento qualsiasi di quegli anni generosi, ma quando il sacerdote di Eracle in carica era probabilmente un sodale. L'Antiphanes, certamente *Eleusinos*, che, in chiusura del decreto normativo, viene invitato a collaborare con il demarco per la pubblicazione dei provvedimenti va infatti, con ogni probabilità, identificato con l'Antiphanes *Eleusinos* figlio di Euxenides che qualche anno prima, intorno al 340 a.C., è attestato con Moirokles e un altro condemota come il dedicante di una statua a Dionysos¹²². I tre nomi compaiono congiuntamente sulla base di un *agalma* che doveva essere esposto nel teatro locale, dove peraltro il figlio di Euthydemos usufruiva con ogni probabilità della proedria, alla luce dei già ricordati onori concessi successivamente al figlio¹²³.

È evidente, a questo punto, come Moirokles risulti al centro di una ragnatela di relazioni quanto mai fitta, in cui contiguità variamente declinate nell'infinita scala dei gradi di conoscenza si intrecciano a creare contesti favorevoli alla realizzazione di interessi che indubbiamente sono in primo luogo di natura privata. Tradizioni familiari, conoscenze altolocate veicolate da parentele, solidarietà più

¹¹⁹ *IEleus* 102.

¹²⁰ CLINTON 2008, 109. Il decreto in onore di Xenokles di Sphettos, in cui Moirokles compare come proponente, è emanato congiuntamente dagli Eleusini e dai soldati ateniesi di stanza ad Eleusi; per la fortezza vd. n. 62 *supra*.

¹²¹ *IG* II² 1230 = *IEleus* 100, l. 3; cfr. *PAA* 432135. Per la carica vd. CLINTON 2008, 108; cfr. ora MIKALSON 2016, 298 per il ruolo del *basileus*.

¹²² *PAA* 137425 = 137190.

¹²³ Vd. n. 117 *supra*.

difficili da definire e doni strategici si fanno, all'occasione, strumenti disinvolti per perseguire affari evidentemente redditizi, quale senza dubbio fu la cava di Eracle ad Eleusi.



Fig. 1: L'iscrizione di Eleusi *SEG LIX 143* (da ALLIPHERI 2009)

BIBLIOGRAFIA

Agora XVI: A.G. Woodhead, *Inscriptions: The Decrees*, Princeton 1997.

Agora XIX: G.V. Lalonde - M.V. Langdon - M.B. Walbank, *Inscriptions: Horoi, Poletai Records and Leases of Public Lands*, Princeton 1991.

- ALESHIRE 1991: S.B. Aleshire, *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essay on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam.
- ALESHIRE 1994: S.B. Aleshire, *Towards a Definition of "State Cult" for Ancient Athens*, in Hägg, 9-16.
- ALLEN 2000: D.S. Allen, *Changing the Authoritative Voice: Lycurgus' "Against Leocrates"*, «CIAnt», XIX, 5-33.
- ALLIPHERI 2009: S. Allipheri, *The Eleusinian Decrees REG 91 (1978) 289-306 Reconsidered*, in *Αττικά Έπιγραφικά. Μελέτες πρὸς τιμὴν τοῦ Christian Habicht*, επιμελ. A.A. Themis - N. Papazarkadas, Αθήναι, 183-192.
- AMPOLO 1979: C. Ampolo, *Un politico 'evergete' del IV sec. a.C.: Xenokles figlio di Xeinis del demo di Sphettos*, «PP», XXXIV, 167-178.
- AMPOLO 1981: C. Ampolo, *Tra finanza e politica: carriera e affari del signor Moirokles*, «RivFil», CIX, 187-204.
- AMPOLO 1982: C. Ampolo, *Le cave di pietra dell'Attica: problemi giuridici ed economici*, «Opus», I, 251-260.
- AMPOLO 1983: C. Ampolo, *Problemi della cave di pietra dell'Attica*, in *Architecture et société: de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine*, Actes du Colloque International organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et l'École Française de Rome, (Rome, 2-4 décembre 1980), Rome, 75-77.
- APF: J.K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford 1971.
- AZOULAY 2009: V. Azoulay, *Lycurgue d'Athènes et le passé de la cité: entre neutralisation et instrumentalisation*, «CEA», XLVI, 149-180.
- AZOULAY 2011: V. Azoulay, *Les metamorphoses du koinon athénien: autour du Contre Léocrate de Lycurgue*, in Azoulay - Ismard, 191-217.
- AZOULAY - ISMARD (éd. par) 2011: *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Actes du Colloque international, (Paris, 30-31 janvier 2009), éd. par V. Azoulay - P. Ismard, Paris.
- BARDANI 1992-98: V.N. Bardani, *Δημοτικὸ ψήφισμα Ἀλαιέων*, «Horos», X-XII, 53-60.
- BILLOT 2000: M.F. Billot, *Centres de production et diffusion des tuiles dans le monde grec*, in *L'artisanat en Grèce ancienne. Les productions, les diffusions*, Actes du Colloque de Lyon, (Lyon, 10-11 décembre 1998), éd. par F. Blondé - A. Muller, Lille, 193-240.
- BLOK 2010: J.H. Blok, *Deme Accounts and the Meaning of hosios Money in Fifth-Century Athens*, «Mnemosyne», LXIII, 61-93.
- BLOK 2014: J.H. Blok, *A "Covenant" between Gods and Men: Hiera kai Hosia and the Greek Polis*, in *The City in the Classical and Post-Classical World. Changing Contexts of Power and Identity*, ed. by C. Rapp - H.A. Drake, Cambridge-New York, 14-37.

- BOARDMAN 1975: J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and Eleusis*, «JHS», XCV, 1-12.
- BOARDMAN *et al.* 1988: J. Boardman *et alii*, s.v. *Herakles*, in *LIMC*, IV, 728-838 (nrr. 1-1696).
- BORGEAUD 1994: Ph. Borgeaud, *La couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opératoire" en histoire des religions*, «RHR», CCXXI, 387-418.
- BOUGIA 1996: P. Bougia, *Ancient Bridges in Greece and Costal Asia Minor*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania.
- BRUN 2005a: P. Brun, *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l'époque classique*, Paris.
- BRUN P. 2005b, *Lycurgue d'Athènes: un législateur?*, in *Le législateur et la loi dans l'Antiquité, Hommage à Françoise Ruzé*, Actes du colloque de Caen, (15-17 mai 2003), éd. par P. Sineux, Caen, 187-199.
- BURKE 1985: E.M. Burke, *Lykurgan Finances*, «GRBS», XXVI, 251-264.
- BURKE 2010: E.M. Burke, *Finances and the Operation of the Athenian Democracy in the «Lykurgan Era»*, «AJPh», CXXXI, 393-423.
- CARANDO 2014: E. Carando, *10.2 - Il santuario di Artemide Aristoboule*, in *SATAA* 1.4, 1242-1243.
- CARUSI 2014: C. Carusi, *The Lease of the Piraeus Theatre and the Lease Terminology in Classical Athens*, «ZPE», CLXXXVIII, 111-135.
- CARUSI c.d.s.: C. Carusi, *The Quarries of Attica Revisited*.
- CHANKOWSKI 2005: V. Chankowski, *Techniques financières, influences, performances dans les activités bancaires des sanctuaires grecs*, in *Les dieux manieurs d'argent. Activités bancaires et formes de gestion dans les sanctuaires*, éd. par V. Chankowski, («Topoi», XII-XIII), 69-93.
- CHANKOWSKI 2011: V. Chankowski, *Divine Financiers: Cults as Consumers and Generators of Value*, in *The Economies of Hellenistic Societies. Third to First Centuries B.C.*, ed. by Z. Archibald - J.K. Davies - V. Gabrielsen, Oxford, 142-65.
- CHRIST 2006: M.R. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge.
- CHRIST 2008: M.R. Christ, *Imagining Bad Citizenship in Classical Athens: Aristophanes' Ecclesiazusae 730-876*, in Sluiter - Rosen, 169-183.
- CHRIST 2010: M.R. Christ, *Helping Behavior in Classical Athens*, «Phoenix», LXIV, 254-290.
- CHRIST 2012: M.R. Christ, *The Limits of Altruism in Democratic Athens*, Cambridge.
- CLINTON 1974: K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, «TAPhS», n.s., LXIV, 3, 1-143.
- CLINTON 1992: K. Clinton, *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in 8°, XI), Stockholm.

- CLINTON 1994: K. Clinton, *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens*, in Hägg, 17-34.
- CLINTON 2008: K. Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme, vol. II: Commentary*, Athens.
- CLINTON 2010: K. Clinton, *The Eleusinian Aparche in Practice: 329/8 B.C.*, in *Ιερά και Λατρείες της Δήμητρας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο*, επιμ. I. Leventi - C. Mitsopoulou, Βόλος, 1-15.
- COHEN 2000: E.E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton.
- COHEN 2002: E.E. Cohen, "Not knowing one another" in Athens, in *Σύμμεικτα προς τιμήν Παναγιώτη Δ. Δημάκη. Αρχαία δίκαια και κοινωνία / Mélanges en l'honneur de Panayotis D. Dimakis. Droits antiques et société*, επιμ. A.N. Sakkoulas, Αθήνα, 201-233.
- COLOMO 2004: D. Colomo, *Herakles and the Eleusinian Mysteries: P. Mil. Vogl. I 20, 18-32 Revisited*, «ZPE», CXLVIII, 87-98.
- CONNOR 1988: W.R. Connor, "Sacred" and "Secular". *Ιερά και όσια and the Classical Athenian Concept of the State*, «AncSoc», XIX, 161-188.
- COUMANOUDIS - GOFAS 1978: S.N. Coumanoudis - D.C. Gofas, *Deux décrets inédits d'Éleusis*, «REG», XCI, 289-306.
- COUMANOUDIS - MATTHAIΟΥ 1987: S.N. Coumanoudis - A.P. Matthaiou, *Κατάλογος Αθηναίων διατητητών*, «Horos», V, 15-23.
- CSAPO 2007: E. Csapo, *The Men Who Built the Theatres: Theatropolai, Theatronai, and Arkhitektones*, in *The Greek Theatre and Festivals*, ed. by P. Wilson, Oxford, 87-115.
- CSAPO - WILSON 2014: E. Csapo - P. Wilson, *The Finance and Organisation of the Athenian Theatre in the Time of Eubulus and Lycurgus*, in *Greek Theatre in the Fourth Century B.C.*, ed. by E. Csapo - J. Green - P. Wilson - H.R. Goette, Berlin-Boston, 393-424.
- CULASSO GASTALDI 2003: E. Culasso Gastaldi, *Eroi della città: Eufrone di Sicione e Licurgo di Atene*, in *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, Atti del Convegno Internazionale in onore di Ph. Stadter, (Bergamo, 20-22 novembre 2001), a cura di A. Barzanò - C. Bearzot - F. Landucci - L. Prandi - G. Zecchini, Roma, 65-98.
- DAUX 1963: G. Daux, *La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*, «BCH», LXXXVII, 603-634.
- DAUX 1983: G. Daux, *Le calendrier de Thorikos au Musée J. Paul Getty*, «AC», LII, 150-174.
- DAVIES 2001: J.K. Davies, *Temples, Credit, and the Circulation of Money*, in *Money and*

- its Uses in the Ancient Greek World*, ed. by A. Meadows - K. Shipton, Oxford, 117-128.
- DERMITZAKIS - TSILIGAKI - STAMATAKIS - YPSILANTI - POMONI-PAPAIIOANNOU 2006: M.D. Dermitzakis - E. Tsiligaki - M.G. Stamatakis - E. Ypsilanti - F. Pomoni-Papasioannou, *The bluish-black Eleusinian Stone; Origin, Technical Features and Archaeological Data*, «Ορυκτός Πλούτος / Mineral Wealth», CXXXIX, 21-33.
- DESPINIS 2009: G. Despinis, *Zum Weihrelief des Neoptolemos im Athener Agora-Museum*, «AA», 11-19.
- DOW 1965: S. Dow, *The Greater Demarkhia of Erchia*, «BCH», LXXXIX, 180-213.
- DOW 1968: S. Dow, *Six Athenian sacrificial calendars*, «BCH», XCII, 170-186.
- DRAKOTOU 2009: I. Drakotou, *Ιερά οδός, ανατολικό τμήμα*, in *Αττικής οδοί. Αρχαίοι δρόμοι της Αττικής*, επιμ. Μ. Korres, Αθήνα, 112-123.
- DREHER 2015: M. Dreher, *Die Rechte der Götter*, in *Symposion 2013: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, (Cambridge MA, 26.-29. August 2013), herausg. von M. Gagarin - A. Lanni, (*Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte*, XXIV), Wien, 1-26.
- FABBRI 2014: L. Fabbri, *Considerazioni sulla Κροκωνιδῶν διαδικασία*, «Dike», XVII, 35-43.
- FARAGUNA 1992: M. Faraguna, *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici e finanziari*, «MAL», s. IX, II, 1, 165-447.
- FARAGUNA 2003: M. Faraguna, *Alexander and the Greeks*, in *Brill's Companion to Alexander the Great*, ed. by J. Roisman, Leiden-Boston.
- FARAGUNA M. 2011, *Lycourgan Athens?*, in Azoulay - Ismard, 67-86.
- FARAGUNA 2016: M. Faraguna, *Un filosofo al potere? Demetrio Falereo tra democrazia e tirannide*, «Mediterraneo Antico», XIX, 35-63.
- FERGUSON 1938: W.S. Ferguson, *The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion*, «Hesperia», VII, 1-74.
- FINLEY 1973: M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, London.
- FISCHER 2008: N. Fisher, *The Bad Boyfriend, the Flatterer and the Sykophant: Related Forms of the Kakos in Democratic Athens*, in Sluiter - Rosen, 185-231.
- FLAMENT 2013: Chr. Flament, *Les carrières de pierre de l'Attique au IV^e s. av. n. è. Régimes de propriété, modalités de cessions et taxation*, «ZPE», CLXXXV, 111-121.
- FORSDYKE - SOBOTKOVÁ 2007: S. Forsdyke - A. Sobotková, *Review of: Matthew R. Christ, The Bad Citizen in Classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Pp. xi, 250. ISBN 10: 0-521-86432-1. ISBN 13: 978-0-521-86432-9. \$80.00*, «Bryn Mawr Classical Review», 2007.09.44, <http://bmcrr.brynmawr.edu/2007/2007-09-44.html>.

- FOUCART 1893: P. Foucart, *Le pont du Céphise*, «RPhil» XVII, 161-163.
- GAWLINSKI 2007: L. Gawlinski, *The Athenian Calendar of Sacrifices*, «Hesperia», LXXVI, 37-55.
- GEORGOUDI 1998: S. Georgoudi, *Héraclès dans les pratiques sacrificielles des cités*, in *Le Bestiaire d'Héraclès*, III^e Rencontre Héracléenne, éd. par C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge, Liège, 301-317.
- GEORGOUDI 2007: S. Georgoudi, *Les magistrats au service des dieux: le cas des démarques en Attique*, in *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, éd. par P. Schmitt Pantel - F. de Polignac, Paris, 83-109.
- GORRINI 2015: M.E. Gorrini, *Eroi salutari dell'Attica. Per un'archeologia dei cosiddetti culti eroici salutari della regione*, Roma.
- GOTTESMAN 2015: A. Gottesman, *Reading the Arrivals of Harpalus*, «GRBS», LV, 176-195.
- HABICHT 1976: Ch. Habicht, *Aristeides, Sohn des Mnesitheos, aus Lamprai. Ein athenischer Staatsmann aus der Zeit des Chremonideischen Krieges*, «Chiron», VI, 7-10.
- HÄGG (ed. by) 1994, *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, (Athens, 22-24 November 1991), ed. by R. Hägg, (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in 8^o, XIII), Stockholm.
- HALLOF 1990: K. Hallof, *Der Verkauf konfiszierten Vermögens von den Poleten in Athen*, «Klio», LXXII, 402-426.
- HANINK 2014: J. Hanink, *Lycurgan Athens and the Making of Classical Tragedy*, Cambridge-New York.
- HANSEN 1989: M.H. Hansen, *Political Activity and the Organization of Attica in the 4th Century B.C.*, in Id., *The Athenian Ecclesia II. A collection of articles 1983-89*, Copenhagen, 73-91 (ripubblicazione cum add. di «GRBS» XXIV, 1983, 227-238).
- HAUSSOULIER 1884: B. Haussolier, *La vie municipale en Attique: essai sur l'organisation des dèmes au quatrième siècle*, Paris.
- HENRY 1983: A.S. Henry, *Honours and Privileges in Athenian Decrees. The principal Formulae in Athenian Decrees*, Zürich-New York.
- HERMAN 2006: G. Herman, *Morality and Behavior in Democratic Athens. A Social History*, Cambridge.
- HERMAN 2008: G. Herman, *Rezension über: Matthew R. Christ: The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, xi + 250 S., ISBN 978-0-521-86432-9, «Sehepunkte», VIII, nr. 7/8, <http://www.sehepunkte.de/2008/07/12760.html>.
- HILLER VON GAERTRINGEN 1893: F. Hiller von Gaertringen, *Ἀνταγόρου Ποδίου*, «Hermes», XXXVIII, 469-471.

- HINTZEN-BOHLEN 1997: B. Hintzen-Bohlen, *Die Kulturpolitik des Eubulos und des Lykurg*, Berlin.
- HUMPHREYS 2004a: S.C. Humphreys, *A Sense of Agency: Religion in the Attic Demes*, in Ead., *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 130-196.
- HUMPHREYS 2004b: S.C. Humphreys, *Lycurgus of Butadae: An Athenian Aristocrat*, in Ead., *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 77-129 (ripubblicazione con *Afterword* di Ead., *Lycurgus of Butadae: An Athenian Aristocrat*, in *The Craft of the Historian*, ed. by J.W. Eadie - J. Ober, Lanham, Md. 1985, 199-252).
- IELEUS: K. Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, voll. Ia. Text - Ib. Plates, Athens 2005.
- IRHAMN: V.Ch. Petrakos, *Ο Δήμος του Ραμνούοντος, Τόμος II: Επιγραφές*, Αθήναι 1999.
- JAMESON 1982: M.H. Jameson, *The Leasing of Land in Rhamnous*, in *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography Presented to Eugene Vanderpool*, («Hesperia» Supplements, XIX), Princeton, 66-74.
- JIM T.S.F. 2014, *Sharing with the Gods: 'Aparchai' and 'Dekatai' in Ancient Greece*, Oxford.
- JONES 2004: N.F. Jones, *Rural Athens Under the Democracy*, Philadelphia.
- JOURDAIN-ANNEQUIN 1998a: C. Jourdain-Annequin, *Publique ou privé? À propos de quelques cultes d'Héraklès dans la cité grecque*, «Ktèma», XXIII, 345-364.
- JOURDAIN-ANNEQUIN 1998b: C. Jourdain-Annequin, *Héraklès et le boeuf?*, in *Le Bestiaire d'Héraclès*, III^e Rencontre Héracléenne, éd. par C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge, Liège, 285-300.
- KALOYEROPOULOU A. 1986, *Fragment from a Decree of an Attic Deme*, «AncW», XIII, 3-4.
- KEARNS 1994: E. Kearns, *Cakes in Greek Sacrifice Regulations*, in Hägg, 65-70.
- KEARNS 2011: E. Kearns, *Ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the Rationale of Cakes and Bloodless Offerings in Greek Sacrifice*, in "Nourrir les dieux?": *sacrifice et représentation du divin*, Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen "Figura, représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine", (Université de Liège, 23-24 octobre 2009), éd. par V. Pirenne-Delforge - F. Prescendi, («Kernos», Supplément XXVI), Liège, 89-104.
- KNOEPFLER 2016: D. Knoepfler, *Le décret d'Athènes sur la kréanomía des Petites Panathénées: un modèle politique pour le partage des viandes entre les demes attiques*, «Journal des Savants», 147-211.
- KvA: E. Curtius - A. Kaupert, *Karten von Attika*, Berlin 1881-1890 (ristampa: M. Korres,

Εκτέλεση, περιεχόμενο και αξία των χαρτών της Αττικής του Κάουπερτ. Συμπλήρωμα της επανέκδοσης των χαρτών, Αθήνα 2008).

- LAMBERT 1997a: S.D. Lambert, *The Attic Genos Salaminioi and the Island of Salamis*, «ZPE», CXIX, 85-106.
- LAMBERT 1997b: S.D. Lambert, *Rationes Centesimarum. Sales of Public Land in Lykourgan Athens*, Cambridge.
- LAMBERT 1999: S.D. Lambert, *IG II² 2345, Thiasoi of Herakles and the Salaminioi Again*, «ZPE», CXXV, 93-130.
- LAMBERT 2000a: S.D. Lambert, *Two Notes on Attic Leges Sacrae*, «ZPE», CXXX, 71-80.
- LAMBERT 2000b: S.D. Lambert, *The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: A Revised Text*, «ZPE», CXXX, 43-70.
- LAMBERT 2002: S.D. Lambert, *The Sacrificial Calendar of Athens*, «ABSA», XCVII, 353-399.
- LAMBERT 2005: S.D. Lambert, *Athenian State Laws and Decrees, 352/1-322/1: II. Religious Regulations*, «ZPE», CLIV, 125-159.
- LAMBERT 2007: S.D. Lambert, *Athenian State Laws and Decrees, 352/1-322/1: III Decrees Honouring Foreigners. B. Other Awards*, «ZPE», CLIX, 101-154.
- LAMBERT 2010a: S.D. Lambert, *A Polis and its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericle's Citizenship Law*, «Historia», LIX, 143-175.
- LAMBERT 2010b: S.D. Lambert, *Connecting with the Past in Lykourgan Athens: an Epigraphical Perspective*, in *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, ed. by L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi, Stuttgart, 225-238.
- LAMBERT 2011: S.D. Lambert, *Some Political Shifts in Lykourgan Athens*, in Azoulay - Ismard, 175-190.
- LANGDON 1994: M.K. Langdon, *Public Auctions in Ancient Athens*, in *Ritual, Finance Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, ed. by S. Hornblower - R. Osborne, Oxford, 253-265.
- LANGDON 2000: M.K. Langdon, *The Quarries of Peiraiæus*, «AD», LV, A' (*Meletes*), 235-250.
- LASAGNI 2004: C. Lasagni, *I decreti onorifici dei demi attici e la prassi politica delle realtà locali*, in *Voci da un seminario*, a cura di E. Culasso Gastaldi, Alessandria, 91-128.
- LÉVÊQUE - VERBANCK-PIÉRARD 1992: P. Lévêque - A. Verbanck-Piérard, *Héraclès héros ou dieu?*, in *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et Perspectives*, Actes de la Table Ronde de Rome, (Academia Belgica-École Française de Rome, 15-16 Septembre 1989), éd. par C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin, Brussels-Rome, 43-65.

- LEWIS 1997: D.M. Lewis, *On the Financial Offices of Eubulus and Lycurgus*, in *Selected Papers in Greek and Near Eastern History*, ed. by P.J. Rhodes, Cambridge, 212-229.
- LGPN II: *A Lexicon of Greek Personal Names, II: Attica*, ed. by M.J. Osborne and S.G. Byrne, Oxford 1994.
- LIPPOLIS 2006: E. Lippolis, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano.
- LLOYD-JONES 1967: H. Lloyd-Jones, *Heracles at Eleusis: P. Ox. 2622 and P.S.I. 1391, «Maia»*, XIX, 206-229.
- LONGO 2014: F. Longo, *9.19 - Il cd. santuario di Apollo Patroos: il tempio tardoclassico e la precedente struttura absidata*, in *SATAA* 1.3, 1001-1003.
- LSCG: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- LSS: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.
- MAFFI 1982: A. Maffi, *Ta hiera kai ta hosia. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca*, in *Symposion 1977. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, (Chantilly, 1.-4. Juni 1977), herausg. von J. Modrzejewski - D. Liebs, (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte, III), Köln, 33-53.
- MAIER 1959: F.G. Maier, *Griechische Mauerbauinschriften. Erster Teil. Texte und Kommentare*, Heidelberg.
- MAKRES A. 2004, *The Rediscovery of IG P³ 253-4*, in *Αττικά Επιγραφαί. Πρακτικά Συμποσίου εις μνήμην Adolf Wilhelm (1864 - 1950)*, επιμελ. Α.Ρ. Matthaïou - G.E. Malouchou, Αθήναι, 123-140.
- MARCHIANDI 2011a: D. Marchiandi, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una 'borghesia'*, (*SATAA* 3), Atene-Paestum.
- MARCHIANDI 2011b: D. Marchiandi, *F.37 - I santuari perduti di Agrai: Poseidone Helikonios, Artemis Agrotera, Demetra, la Madre degli dei, Zeus Meilichios e Ilizia*, in *SATAA* 1.2, 486-489.
- MARCHIANDI 2011c: D. Marchiandi, *Les périboles funéraires familiaux à l'époque de Lycurgue: entre aspirations «bourgeoises» et nouvelles tendances*, in Azoulay - Ismard, 133-162.
- MARCHIANDI 2014a: D. Marchiandi, *Dal Dipylon verso l'Accademia e il Kolonos Hippios: Quadro generale storico-topografico*, in *SATAA* 1.4, 1283-1309.
- MARCHIANDI 2014b: D. Marchiandi, *F 89 - Verso Eleusi lungo la Via Sacra*, in *SATAA* 1.4, 1388-1396.
- MARCHIANDI 2014c: D. Marchiandi, *F.59 - Gli Apatouria*, in *SATAA* 1.3, 799-801.
- MARCHIANDI 2014d: D. Marchiandi, *F.92 - Il Demosion Sema*, in *SATAA* 1.4, 1441-1455.
- MARCHIANDI 2014e: D. Marchiandi, *11.25 - Il monumento funerario della famiglia di Licurgo*, in *SATAA* 1.4, 1459-1462.

- MARCHIANDI - SAVELLI 2011: D. Marchiandi - S. Savelli, 5.8 - *Il santuario degli horoi di leof. Syngrou: lo hieron di Kodros, Neleus e Basile?*, in *SATAA* 1.2, 421-423.
- MARCHIANDI - TOFI 2010: D. Marchiandi - M.G. Tofi, *F 13 - I misteri eleusini*, in *SATAA* 1.1, 148-149.
- MARGINESU 2012: G. Marginesu, *ΧΡΗΣΘΑΙ ΛΙΘΟΙΣ ΚΑΙ ΓΗΙ in un decreto del demo del Pireo (SEG 33.143.1-7)*, «ZPE», CLXXX, 153-157.
- MATTHAIYOU 1989: A.P. Matthaiou, *Ψήφισμα Κοδαντιδῶν καὶ Ἰωνιδῶν*, «Horos», VII, 7-16.
- MATTHAIYOU 1992-98: A.P. Matthaiou, *Αἰζωνικά*, «Horos», X-XII, 29-34.
- MATTHAIYOU 2000-03: A.P. Matthaiou, *Πρασιέων μίσθωσις*, «Horos», XIV-XVI, 71-76.
- MIGÉOTTE 1992: L. Migéotte, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève-Québec.
- MIGÉOTTE 2011: L. Migéotte, *Pratiques financières dans un dème attique à la période classique: l'inscription de Plôtheia IG I³, 258*, in *Symposion 2009: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, (Seggau, 25.-30. August 2009), herausg. von G. Thür, (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte, XXI), Wien, 53-66.
- MIGÉOTTE 2014: L. Migéotte, *Les finances des cités grecques aux périodes classique et hellénistique*, (Epigraphica, VIII), Paris.
- MIKALSON 1975: J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton.
- MIKALSON 1977: J.D. Mikalson, *Religion in the Attic Demes*, «AJPh», XCVIII, 424-435.
- MIKALSON 2016: J.D. Mikalson, *New Aspects of Religion in Ancient Athens: Honors, Authorities, Esthetics, and Society*, Leiden-Boston.
- MYLONAS 1961: G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- NEILS 1992: J. Neils, *The Panathenaia: An Introduction*, in *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, ed. by J. Neils, Princeton, 13-27.
- NGL: E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, (Religions in the Graeco-Roman World, CLII), Leiden 2005.
- NOËL 1983: D. Noël, *Du vin pour Hérakles*, in *Image et Céramique Grecque*, Actes du Colloque de Rouen, (Rouen, 25-26 nov. 1982), éd. par F. Lissarrague - F. Thélamon, Rouen, 141-150.
- OLIVER 2007: G. Oliver, *War, Food, and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford.
- OLIVER 2011: G. Oliver, *Before «Lykourgan Athens»: the Origin of Change*, in Azoulay - Ismard, 119-131.
- OLIVER 1950: J.H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore.
- OBBER 1989: J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton.

- OSBORNE 1985: R. Osborne, *Demos: the Discovery of Classical Attika*, Cambridge.
- OSBORNE 1988: R. Osborne, *Social and Economic Implications of the Leasing of Land and Property in Classical and Hellenistic Greece*, «Chiron», XVIII, 279-323.
- PAA: J.S. Traill, *Persons of Ancient Athens*, voll. 1-19, 1994-2010.
- PALAGIA 2008: O. Palagia, *The Date and Iconography of the Calendar Frieze on the Little Metropolis, Athens*, «JDAI», CXXIII, 215-236.
- PAPAZARKADAS 2004-09: N. Papazarkadas, *Ἄττικὰ ἐπιγραφικὰ σημειώματα*, «Horos», XVII-XXI, 91-108.
- PAPAZARKADAS 2007: N. Papazarkadas, *Four Attic Deme Documents Revisited*, «ZPE», XCIX, 155-177.
- PAPAZARKADAS 2011: N. Papazarkadas, *Sacred and Public Land*, Oxford.
- PARKER 1987: R. Parker, *Festivals in the Attic demes*, in *Gifts to the Gods*, Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, ed. by T. Linders - G. Nordquist, («Boreas», XV), Stockholm, 137-147.
- PARKER 1996: R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- PARKER 2005: R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PERNIN 2014: I. Pernin, *Les baux ruraux dans la Grèce ancienne: corpus épigraphique et étude*, (Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, LXVI), Lyon.
- PHILIOS 1892: D. Philios, *Ἀνασκαφαὶ Ἐλευσίνος*, «ΡΑΑΗ», 31-41.
- PLATONOS-GHIOTA 2004: M. Platonos-Ghiota, *Αχαρναί. Ιστορική και τοπογραφική επισκόπηση των αρχαίων Αχαρνών, των γειτονικών δήμων και των οχυρώσεων της Πάρνηθας*, Αχαρναί.
- PRITCHETT - MERITT 1940: W.K. Pritchett - B.D. Meritt, *The Chronology of Hellenistic Athens*, Cambridge, Mass.
- RAEPSAET G. 1984, *Transport de tambours de colonnes du Pentélique à Éleusis*, «AC», LIII, 234-261.
- RHODES 2009: P.J. Rhodes, *State and Religion in Athenian Inscriptions*, «G&R», LVI, 1-13.
- R&O: P.J. Rhodes - R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford 2007 (corrected edition).
- ROSIVACH 1994: V.J. Rosivach, *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta.
- ROUSSET 2013: D. Rousset, *Sacred Property and Public Property in the Greek City*, «JHS», CXXXIII, 113-133.
- ROUSSET c.d.s.: D. Rousset, *Les fonds sacrés dans les cités grecques*, in *Les finances des cités grecques*, Actes de la table ronde internationale, (Lyon, mars 2015), éd. par D. Rousset - V. Chankowski.

- SANDERS 2014: E. Sanders, *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*, Oxford.
- SATAA 1.1: E. Greco, con la collaborazione di F. Longo, M.C. Monaco, R. Di Cesare, D. Marchiandi, G. Marginesu, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., Tomo 1: Acropoli, Aeropago, Tra Acropoli e Pnice*, (SATAA 1.1), Atene-Paestum 2010.
- SATAA 1.2: E. Greco, con la collaborazione di F. Longo, D. Marchiandi, M.C. Monaco, R. Di Cesare, G. Marginesu, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., Tomo 2: Colline Sud-Occidentali, Valle dell'Ilisso*, (SATAA 1.2), Atene-Paestum 2011.
- SATAA 1.3: E. Greco, con la collaborazione di R. Di Cesare, F. Longo, D. Marchiandi, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., Tomo 3.I-II: Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e Agora del Ceramico*, (SATAA 1.3), Atene-Paestum 2014.
- SATAA 1.4: E. Greco, con la collaborazione di D. Marchiandi, M.C. Monaco, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., Tomo 4: Ceramico, Dipylon e Accademia*, (SATAA 1.4), Atene-Paestum 2014.
- SCHEID-TESSINIER 2011: É. Scheid-Tessinier, *Les dèmes, lieux de citoyenneté, lieux de conflits*, in Azoulay - Ismard, 275-291.
- SCHEIBLER 2000: I. Scheibler, *Attische Skyphoi für attische Feste*, «AK», XLIII, 17-43.
- SCHWENK 1985: C.J. Schwenk, *Athens in the Age of Alexander: The Dated Laws and Decrees of the «Lykourgan Era» 338-322 B.C.*, Chicago.
- SÉBILLOTTE CUCHET 2011: V. Sébillotte Cuchet, *Sexes, genre et idéologie civique: les dessus et les dessous du Contre Léocrate*, in Azoulay - Ismard, 255-274.
- SHOE 1949: L.T. Shoe, *Dark Stone in Greek Architecture*, in *Commemorative Studies in honor of Theodor Leslie Shear*, («Hesperia» Supplements, VIII), Princeton, 341-352.
- SIMON - HÖCKMANN 2011: E. Simon - O. Höckmann, *Athen als civitas libera. Zum Kalenderfries an der kleinen Metropolis*, «AA», 1-19.
- SLATER 2011: W. Slater, *Theatres for Hire*, «Philologus», CLV, 272-291.
- SLUITER - ROSEN 2008: *Kakos: Badness and Anti-value in Classical Antiquity*, ed. by I. Sluiter - R.M. Rosen, («Mnemosyne», Supplement CCCVII), Leiden-Boston.
- STAFFORD 2005: E.J. Stafford, *Héraklès: encore et toujours le problème de l'héros theos*, «Kernos», XVIII, 391-406.
- STAFFORD 2008: E.J. Stafford, *Cocks to Asklepios: Sacrificial Practice and Healing Cult*, in *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, éd. par V. Mehl - P. Brulé, Rennes, 205-221.
- STAFFORD 2012: E.J. Stafford, *Herakles*, London-New York.

- STEINBOCK 2011: B. Steinbock, *A Lesson in Patriotism: Lycurgus' Against Leocrates, the Ideology of the Ephebeia, and Athenian Social Memory*, «CIAnt», XXX, 279-317.
- STEINHAUER 1992: G. Steinhauer, *Δύο δημοτικά ψηφίσματα των Αχαρνέων*, «AEph», CXXXI, 179-193.
- STEINHAUER 1998: G. Steinhauer, *Demendekrete und ein neuer Archon des 3. Jahrhunderts v. Chr. aus dem Aphrodision von Halai Aixonides*, «MDAI(A)», CXIII, 238-248.
- STEINHAUER 2004-09: G. Steinhauer, *Ένα νέο δημοτικό ψήφισμα τῶν Ἀλῶν Αἰζωνίδων*, «Horos», XVII-XXI, 69-72.
- STEINHAUER 2007: G. Steinhauer, *Δημοτικό ψήφισμα από το θέατρο του Ευωνόμου*, «AEph», CILVI, 43-47.
- STERNBERG 2006: R.H. Sternberg, *Tragedy Offstage. Suffering and Sympathy in Ancient Athens*, Austin, TX.
- SUMMA 2006: D. Summa, *Attori e coreghi in Attica: iscrizioni dal teatro di Thorikos*, «ZPE», CLVII, 77-86.
- TAGALIDOU 1993: E. Tagalidou, *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit*, Jonsered.
- THREPSIADES 1939: J.Ch. Threpsiades, *Decree in Honor of Euthydemus of Eleusis*, «Hesperia», VIII, 177-180.
- THÜR 2010: G. Thür, *How to Lease an Orphan's Estate in Classical Athens*, «Belgrade Law Review», LVIII, 7-19.
- TOWSEND 2004: R.F. Townsend, *Classical Signs and Anti-Classical Signification in 4th-Century Athenian Architecture*, in *XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr*, ed. by A.P. Chapin, («Hesperia» Supplements, XXXIII), Princeton, 305-326.
- TRAVLOS 1949: J. Travlos, *The Topography of Eleusis*, «Hesperia», XVIII, 138-147.
- TRAVLOS 1950: J. Travlos, *Ἀνασκαφαὶ ἐν Ἐλευσίνι*, «PAAH», 122-137.
- TRAVLOS 1988: J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attikas*, Tübingen.
- TSIRIGOTI-DRAKOTOU 2008: I. Tsirigoti-Drakotou, *Η Ιερά οδός των Ρωμαϊκών Χρόνων*, in *Η Αθήνα κατά τη ρωμαϊκή εποχή: Πρόσφατες ανακαλύψεις, νέες έρευνες, επιμελ. S. Vlizos*, (Μουσείο Μπενάκι, Παράρτημα 4), Αθήνα, 311-321.
- VALDÉS GUIA - MARTINEZ NIETO 2005: M. Valdés Guia - R. Martínez Nieto, *Los Pequeños Misterios de Agras: unos misterios órficos en época de Pisistrato*, «Kernos», XVIII, 43-68.
- VAN STRATEN 1976: F.T. van Straten, *Heracles and the Uninitiated*, in *Festoen. Opgedragen aan A.N. Zadoks-Josephus Jitta bij haar zeventigste verjaardag*, (*Scripta Archaeologica Groningiana*, VI), Groningen-Bussum, 563-572.
- VAN STRATEN 1979: F.T. van Straten, *The Lebes of Herakles: Note on a New Decree Stele from Eleusis*, «BABesch», LIV, 189-191.

- VAN STRATEN 1995: F.T. van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden.
- VERBANCK-PIÉRARD 1989: A. Verbanck-Piérard, *Le double culte d'Héraklès: legend ou réalité?*, in *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, éd. par A.-E. Laurens, Besançon-Paris, 43-65.
- VERBANCK-PIÉRARD 1992: A. Verbanck-Piérard, *Herakles at Feast in Attic Art: a Mythical or Cultic Iconography?*, in *The Iconography of Greek Cult*, ed. by R. Hägg, («Kernos» Suppléments I), Athens-Liège, 85-106.
- VERBANCK-PIÉRARD 1995: A. Verbanck-Piérard, *Héraklès l'Athénien*, in *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, éd. par A. Verbanck-Piérard - D. Viviers, Bruxelles, 103-125.
- VERBANCK-PIÉRARD 1998: A. Verbanck-Piérard, *Héros attiques au jour le jour: les calendriers des demes*, in *Les panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*, éd. par V. Pirenne-Delforge («Kernos» Suppléments VIII), Athènes-Liège, 109-27.
- VIKELA 1997: E. Vikela, *Attische Weihreliefs und die Kult-Topographie Attikas*, «MDAI(A)», CXII, 167-246.
- VIKELA 2006: E. Vikela, *Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica. Similarities and Differences*, «ARG», VIII, 41-62.
- VIKELA 2011: E. Vikela, *Ta μικρά ιερά της Αθήνας*, «AEph», CL, 133-196.
- VON EICKSTEDT 1991: K.-V. von Eickstedt, *Beiträge zur Topographie des antiken Piräus*, Athens.
- VON EICKSTEDT 2001: K.-V. von Eickstedt, *To Ασκληπιείον του Πειραιώς*, Αθήναι.
- WALBANK 1991: M.B. Walbank, *Leases of Public Lands*, in *Agora XIX*, 144-207.
- WHITEHEAD 1983: D. Whitehead, *Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία in Democratic Athens*, «C&M», XXXIV, 234-252.
- WHITEHEAD 1986a: D. Whitehead, *The Demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton.
- WHITEHEAD 1986b: D. Whitehead, *Festival Liturgies in Thorikos*, «ZPE», LXII, 213-220.
- WILHELM 1942: A. Wilhelm, *Attische Urkunden V*, Wien.
- WILSON 2007: P. Wilson, *Choruses for Sale in Thorikos? A Speculative Note on SEG 34, 107*, «ZPE», CLXI, 125-132.
- WILSON 2010: P. Wilson, *How Did the Athenian Demes Fund their Theatre?*, in *L'argent dans les concours du monde grec*, Actes du Colloque International, (Saint Denis et Paris, 5-6 décembre 2008), éd. par B. Le Guen, Vincennes, 37-82.
- WOLF 1998: S. Wolf, *Unter dem Einfluss des Dionysos. Zu einem hellenistischcn Weihrelief an Herakles*, «JDAI», CXIII, 49-90.

- WOODFORD 1971: S. Woodford, *Cults of Heracles in Attica*, in *Studies presented to G.M.A. Hanfmann*, ed. by D.G. Mitten - J.G. Pedley - J.A. Scott, Mainz, 211-225.
- ZAMBON 2004: E. Zambon, *I provvedimenti contro i pirati in età ellenistica*, in *La pirateria nell'Adriatico antico*, Incontro di Studio, (Venezia, 7-8 marzo 2002), a cura di L. Braccesi, («Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente», XIX), Roma, 147-172.

MARCO BETTALLI

Ricchezza, corruzione, incompetenza:
il mestiere di stratego nell'Atene del IV secolo a.C.

È sorprendente quanto la guerra domini la società ateniese del IV secolo a.C., in particolare tra il 395 e il 338; in quegli anni, la città fu praticamente sempre alle prese con conflitti grandi e piccoli, con l'eccezione di un breve periodo immediatamente successivo alla pace del Re del 386. Non ho intenzione di affrontare ogni aspetto di questa presenza ingombrante: mi limito a segnalare che non ci si sbaglierà di molto nell'attribuire alla spese militari affrontate durante questo "secolo breve" non meno del 60-75% delle spese complessive sostenute dallo stato ateniese¹.

Il dato implica che una parte preponderante del denaro circolante nella città faceva capo all'universo bellico. Questa circostanza favoriva e incoraggiava inevitabilmente il presentarsi all'interno della sfera militare di fenomeni illegali, classificabili come corruzione, appropriazione indebita o altre forme di malversazione.

Tale eventualità era favorita dal fatto, di per sé ovvio, che almeno una parte dell'attività militare si svolgeva per lo più a grande distanza da Atene, rendendo problematica, se non del tutto impossibile, ogni forma di controllo da parte del *demos* ateniese, pur attentissimo, in via di principio, a monitorare il comportamento dei propri funzionari. Ma su questo punto avremo occasione di tornare.

1. Piccoli (e grandi) reati

È appena il caso di ricordare che lo stato frammentario della nostra documentazione, pur relativamente ricca per il periodo che ci riguarda, rende impossibile qualsiasi valutazione statistica e aleatoria qualunque ipotesi sull'incidenza di determinati comportamenti nella vita politica e quotidiana

¹ Non offro qui una disamina esaustiva dei dati. Mi limito a rimandare, tra gli altri, a WILSON 1970; BRUN 1983; MILLETT 1993; FLAMENT 2007, 83-239; PRITCHARD 2012; PRITCHARD 2015.

dell'Atene classica. Taluni illeciti – configurabili o meno come veri e propri reati – comunque, si fanno strada nelle nostre fonti e meritano di essere sottoposti a un'analisi più approfondita².

Corruzione elettorale

Affronteremo in primo luogo la corruzione elettorale, un “classico” degli illeciti in ogni tempo e paese, ma poco testimoniata ad Atene. La procedura di elezione degli strateghi e delle altre cariche militari, che si svolgeva per alzata di mano in una sessione primaverile dell'assemblea³, si prestava, di per sé, alla corruzione del corpo elettorale, vale a dire dei cittadini che presenziavano alla riunione. L'accento più o meno criptico a quanti brigano, si associano, si danno da fare per ottenere cariche, a partire dalla celebre metafora della lana nella *Lisistrata* di Aristofane, per continuare con la descrizione dei gruppi di potere nell'Atene della metà del IV secolo da parte di Demostene, si riferiscono a una realtà dove il consenso era in larga misura organizzato, anche se da nessuna parte si denunciano veri e propri episodi di compravendita dei voti: οἱ βοησόμενοι, gli “urlatori”, i cittadini sempre pronti a fare la *claque*, a far sentire il peso della propria fazione (e ovviamente a votare lo stratego di riferimento), non avranno offerto il loro supporto gratuitamente. La corruzione è data per scontata, non viene neppure percepita come tale, e tale in effetti forse non è, da un punto di vista strettamente giuridico⁴.

Chiamata alle armi

La selezione dei cittadini chiamati di volta in volta alle armi era affidata ai magistrati militari eletti di anno in anno, in primo luogo agli stessi strateghi, in collaborazione con i tassiarchi e gli altri funzionari di rango minore. I casi di spedizioni in massa erano infatti una possibilità che non si realizzava quasi mai: molto frequenti invece erano i casi nei quali le spedizioni richiedevano la mobilitazione di un numero relativamente basso di uomini. In tali circostanze, i

² In questa sede ci occuperemo dei fenomeni di corruzione e illegalità all'interno della sfera militare. Per un'analisi generale nel contesto della società greca cfr. HARVEY 1985; nella società spartana: NOETLICH 1987; in particolare per Atene, STRAUSS 1985; TAYLOR 2001; SAXONHOUSE 2012.

³ La fonte principale per l'elezione delle magistrature militari è Aristot. *Ath. Pol.* 61, con il commento di RHODES 1981, 676-688. La procedura di elezione, non priva di qualche complessità, è ben descritta da HANSEN 2003, 343-346.

⁴ I riferimenti sono a Aristoph. *Lys.* 577-578 e a Dem. XIII 20 (ρήτωρ ἡγεμῶν καὶ στρατηγὸς ὑπὸ τούτῳ καὶ οἱ βοησόμενοι μεθ' ἑκατέρων· οἱ δ' ἄλλοι προσενέμησθε οἱ μὲν ὡς τούτους, οἱ δ' ὡς ἐκείνους). Sulla corruzione elettorale e la mancanza di evidenza per il fenomeno, cfr. TAYLOR 2001, 157-158, con la n. 13.

criteri di arruolamento non seguivano norme ben codificate e coloro cui spettavano le decisioni avevano sicuramente dei margini di manovra. Questa discrezionalità venne senz'altro ridotta, anche se non eliminata, da una riforma degli anni Cinquanta del IV secolo, che impose un reclutamento per classi di età⁵. Una regola ovvia voleva che i cittadini venissero reclutati a turno, alternandosi in questo gravoso compito: ne fa riferimento l'orazione *Per il soldato* di Lisia, nella quale un tal Polieno, che aveva dato in escandescenze per essere stato di nuovo richiamato dopo meno di due mesi dal ritorno ad Atene da una precedente spedizione, afferma che i funzionari militari “avevano violato i giuramenti che imponevano loro di arruolare coloro che non avevano ancora prestato servizio”⁶. Non pare che il cliente di Lisia citi una disposizione di legge: egli allude a un imperativo morale, rafforzato da un giuramento (probabilmente quello che veniva pronunciato all'entrata in carica), senz'altro di grande valore nell'Atene del tempo, perché coloro che lo pronunciavano si impegnavano direttamente con gli dèi, ma comunque non equiparabile a una legge, contravvenendo alla quale si era passibili di denuncia di fronte ai tribunali. Sempre nella stessa orazione, l'accusato (§4) sembra presupporre la possibilità di una qualche dialettica tra gli strateghi e i richiamati. Egli infatti si reca dallo stratego, gli fa presenti le sue ragioni e chiede il motivo del suo ulteriore richiamo: peraltro, non ottiene alcuna risposta soddisfacente. Ovviamente, la nostra fonte è un'orazione, per di più poco chiara in molti punti non secondari e forse mutila: ma se la uniamo allo sfogo del coro della *Pace* di Aristofane, dove si allude ai tassiarchi che “quando tornano a casa, si comportano in modo intollerabile; alcuni di noi li registrano nelle liste di leva, altri li cancellano, indiscriminatamente, due o tre volte”⁷, otteniamo un quadro sufficientemente chiaro.

Anche se le testimonianze a nostra disposizione non sono abbondanti, appare evidente che la compilazione dell'elenco dei richiamati era terreno fertile per favoritismi dovuti a legami di amicizia, parentela, “clientela”, a raccomandazioni, quando non all'aperta corruzione, grazie alla quale i magistrati militari ottenevano illeciti guadagni: i controlli erano molto difficili, stante anche la sostanziale discrezionalità che permetteva ai comandanti militari di scegliere ogni volta tra un ampio spettro di candidati.

⁵ CHRIST 2001 è fondamentale sull'argomento; cfr. anche HAMEL 1998, 24-28.

⁶ Lys. IX 15: ὁμόσαντες μὲν οὖν τοὺς ἀστρατεύτους καταλέξειν παρέβησαν τοὺς ὄρκους.

⁷ Aristoph. *Pax* 1179-1181: ἡνίκ' ἂν δ' οἴκοι γένωνται, δρῶσιν οὐκ ἀνασχετὰ, τοὺς μὲν ἐγγράφοντες ἡμῶν, τοὺς δ' ἄνω τε καὶ κάτω ἐξαλείφοντες δις ἢ τρίς. Un chiaro riferimento a manovre poco pulite per essere tolto dalla lista dei richiamati col rango oplitico anche in Aristoph. *Eq.* 1369-71.

Mercenari

Come è ben noto, l'impiego di mercenari nell'esercito ateniese aumentò in notevole misura nel corso del IV secolo, anche se forse non comportò la straordinaria spesa di 1500 talenti, così come afferma con la consueta disinvoltura Demostene intorno alla metà del secolo⁸. Ingaggiare un contingente mercenario aveva un costo notevole, che ricadeva sulle casse statali; non indifferente doveva anche essere il lavoro burocratico a monte: basti pensare alla necessità di tenere gli elenchi degli arruolati, da aggiornare tenendo conto, si può dire quotidianamente, dei decessi, delle diserzioni e di quant'altro potesse accadere nel corso di una spedizione. Di tutto ciò, abbiamo purtroppo solo labilissime tracce, e nessuna di provenienza ateniese⁹.

Nel *corpus* delle orazioni di Eschine abbiamo però due brevi accenni relativi, questi sì, alla realtà ateniese che meritano un approfondimento. Il primo riguarda Timarco, il discusso personaggio al centro delle accuse della prima orazione: nel corso del 348 a.C., egli “venne inviato come ispettore dei mercenari di stanza a Eretria e, unico tra gli ispettori, ha ammesso di aver ricevuto denaro e non si è giustificato ma, riconoscendo subito la sua colpa, ha supplicato che l'ammenda non fosse troppo alta”¹⁰. Dal passo si deducono poche cose, ma sufficientemente certe: quella dell'ispettore (*exetastès*) era una carica elettiva e collegiale (forse 10 cittadini, uno per tribù) e, in caso di malversazioni accertate, la legge ateniese prevedeva una semplice multa, per quanto elevata. Eschine accenna a un talento, anche se Timarco (*ibid.*) se la cavò con la metà: non c'è da stupirsi che in taluni casi la sanzione portasse all'esilio, non essendo l'accusato in grado di pagarla.

Il secondo caso che ha a che fare con l'impiego di mercenari vede come protagonista Demostene il quale, nella celebre *Contro Ctesifonte* (III) del 330 a.C., viene accusato da Eschine pressoché di ogni nefandezza. Tra le tante, Demostene, nei concitati mesi prima di Cheronea, avrebbe “preso il soldo dei posti vuoti nell'esercito mercenario”¹¹. L'accusa descrive un meccanismo preciso: i mercenari deceduti o fuggiti via via non venivano cancellati nelle liste, rendendo

⁸ Dem. XIII 27. Sui mercenari ad Atene nel IV secolo a.C., mi permetto di rimandare a BETTALLI 2013, 71-146.

⁹ Una, molto interessante ma completamente fuori tempo e luogo è Arr. *Anab.* III 5.3 su un contingente mercenario di Alessandro proveniente dall'Egitto (cfr. BETTALLI 2013, 391 n. 25).

¹⁰ Aeschn. I 113: πεμφθεις γάρ ὑφ' ἡμῶν ἐξεταστής τῶν ἐν Ἐρετρίᾳ ξένων, μόνος τῶν ἐξεταστῶν ὁμολογεῖ λαβεῖν ἀργύριον, καὶ οὐ περὶ τοῦ πράγματος ἀπελογεῖτο, ἀλλ' εὐθὺς περὶ τοῦ τιμήματος ἰκέτευσεν ὁμολογῶν ἀδικεῖν.

¹¹ Aeschn. III 146: μισθοφορῶν δ' ἐν τῷ ξενικῷ κεναῖς χώραις... Non ci interessa se Demostene abbia davvero compiuto tutto ciò; agli Ateniesi, anni dopo, dovevano comunque essere descritti reati ben conosciuti e diffusi per risultare almeno in qualche misura credibili:

così possibile impadronirsi del loro stipendio; un giochetto molto conveniente, se si pensa che con il soldo di appena una trentina di mercenari era possibile accumulare in sei mesi poco meno di un talento, una somma che di per sé era sufficiente a rendere un uomo ricco.

La cassa statale

Nello stesso passo che abbiamo appena rammentato, Eschine accusa Demostene, altresì, di aver sottratto denaro dalla cassa militare che in ogni spedizione (in questo caso, quella che termina a Cheronea) doveva essere gestita dagli strateghi per pagare le truppe e provvedere a qualsiasi esigenza militare¹². Ancora una volta, non è importante se Demostene – il quale, sia detto tra parentesi, non ricopriva, come non ricoprì mai, la carica di stratego e quindi, almeno in teoria, non avrebbe dovuto avere accesso alla cassa – si sia reso colpevole di questa malversazione. Il punto è che, leggendo i riferimenti all'amministrazione finanziaria degli eserciti ateniesi, si ha la netta impressione che, nonostante i controlli che indubbiamente esistevano (ricordiamo che gli strateghi venivano monitorati non solo alla fine del loro mandato, ma ad ogni pritanìa potevano subire il richiamo in patria per essere sottoposti a indagine), la cassa appare il più delle volte come qualcosa di privo di uno statuto definito: spesso, infatti, non appaiono chiari i confini tra denaro pubblico e denaro privato. Gli Ateniesi sono pronti nel rammentare, ad ogni occasione, i casi in cui, per esempio servendo in qualità di trierarchi, non esitano a rimpolpare le casse statali, sempre insufficienti, spesso in maniera drammatica. Gli strateghi rivestivano un ruolo particolarmente importante e il procurare e gestire denaro divenne un aspetto fondamentale del loro mestiere nel corso del IV secolo: noi ne abbiamo notizia soprattutto per quanto concerne i più famosi, i cosiddetti “condottieri”¹³.

Tutto ciò risalta in modo significativo in un personaggio come Timoteo, di cui Isocrate ci ha lasciato una vera e propria apologia, ricordandolo protagonista di tante imprese compiute senza il contributo delle casse statali¹⁴. C'è qualcosa che non torna, però. Dal ritratto di Isocrate e, soprattutto, dall'immagine negativa

questa banale considerazione aumenta, a ben vedere, la plausibilità dell'accusa, anche se – ripetiamo – non specificamente nei confronti di Demostene.

¹² *ibid.*: καὶ τὰ στρατιωτικὰ χρήματα κλέπτων. Eschine aggiunge anche, subito dopo, che Demostene avrebbe provveduto ad “subaffittare” agli abitanti di Anfissa i 10.000 mercenari che costituivano il contingente ateniese, un'accusa difficile da provare, dalla quale l'oratore avrà anche potuto ricavare guadagni personali, ma che rientra comunque in decisioni di “alta” politica che in questa sede non ci interessano.

¹³ In generale sui “condottieri” PRITCHETT 1974a; BIANCO 1997; 2000; 2002; 2007; BETTALLI 2013, 89-103.

¹⁴ Il ritratto di Timoteo da parte di Isocrate: Isocr. *Antid.* [XV] 101-139; a 118

che emerge dall'orazione XLIX del *Corpus demostenico*, Timoteo appare inseguire sogni di gloria e politiche ambiziosissime investendo denaro che – per un motivo o per l'altro – non possiede, nonostante la non modesta eredità lasciategli dal padre. Ma tutto nell'interesse di Atene, comunque. Gli Ateniesi non erano molto d'accordo: se anche Timoteo riuscì a sfuggire alla giustizia nei primi tre processi che gli furono intentati, per essere colpito, ormai anziano, solamente nel quarto, è anche vero che, nel 373, nel primo di questi procedimenti giudiziari, a essere condannato a morte fu proprio il suo tesoriere e “tuttofare”, Antimaco, a dimostrazione che non tutto era così limpido nella gestione finanziaria delle sue attività¹⁵.

Altre occasioni

I comandanti militari potevano incontrare, nel corso dell'espletamento delle proprie funzioni, altri modi per “monetizzare” il proprio servizio senza configurare necessariamente casi di vera e propria corruzione. Prendiamo per esempio il racconto, dove si narra come Timoteo contrasse un debito con Pasione per avere a disposizione 1000 dracme per “ungere” i beotarchi al comando della alleata flotta tebana, in modo che questi ultimi non si ritirassero, almeno per qualche tempo, dalla zona di operazioni¹⁶. Qui gli Ateniesi rivestono il ruolo di corruttori, non di corrotti: ma l'episodio (nella quale è in gioco una somma tutto

l'affermazione dei suoi successi senza il contributo della città: *πλείστους γὰρ πολέμους ἄνευ τῆς πόλεως ἀνελόμενος ἅπαντας τούτους κατώρθωσε*. Sul figlio di Conone, cfr. BIANCO 2007 (61-89 per il ritratto dell'*Antidosi*); in breve, BETTALLI 2013, 94-98.

¹⁵ I processi subiti da Timoteo vanno collocati probabilmente nel 373 (HANSEN 1975, nrr.80-81; HAMEL 1998, nr.42), 367 (azione privata di Apollodoro contro Timoteo per recuperare crediti del padre: per la datazione al 367 cfr. HARRIS 1988, 44-52; TREVETT 1991 difende invece la data tradizionalmente accolta del 362; *contra* BIANCO 2007, 98-101, che propone invece il 359), 360 (HANSEN 1975, nr.93; HAMEL 1998, nr.53) e 356 a.C. (HANSEN 1975 nr.101, HAMEL 1998, nrr.56-58), ma non mancano le discussioni in merito; l'azione privata di Apollodoro contro Timoteo, al secondo posto del nostro elenco, non ci riguarda direttamente, perché non ha a che fare con le strategie di Timoteo; peraltro è anche il procedimento sul quale siamo meglio informati, grazie alla appassionante testimonianza di [Dem.] XLIX: nel tentativo di recuperare i crediti maturati dal padre Pasione nei confronti di Timoteo, Apollodoro (probabile autore dell'orazione) svela molti particolari sorprendenti: uno dei punti più inspiegabili è la modestia di tali crediti, e quindi dei debiti contratti da Timoteo, la cui liquidità appare incredibilmente bassa rispetto alle sue ambizioni e anche alle somme da lui maneggiate: si ricordi, a tacere dell'eredità di 17 talenti ricevuta dal padre, dei 1200 talenti che avrebbe inviato ad Atene dopo la conquista di Sesto (Cornelio Nepote XIII 1, 2), sempre che la notizia sia attendibile. La condanna a morte di Antimaco fu decretata in relazione al primo processo del 373.

¹⁶ [Dem.] XLIX 14: ... δανείζεται χιλίας δραχμὰς ... ἵνα διαδοῖη τοῖς Βοιωτοῖς

sommato piuttosto bassa) mostra senza dubbio una prassi consolidata e non a caso viene raccontato con la massima tranquillità.

2. L'indulgenza del *demos*

Gli Ateniesi sembrano essere comprensivi nei confronti di quanti ricavano vantaggi personali dall'esercizio di funzioni politiche e militari nell'ambito dell'attività dello stato, e quindi anche degli strateghi. Una importante testimonianza di Iperide è esplicita in proposito: "Come ho già detto in assemblea, o giudici, molti sono i benefici di cui voi accettate che strateghi e *rhetores*¹⁷ godano, non accordati loro dalle leggi, ma dalla vostra benevolenza e generosità. A una sola cosa prestate attenzione: che ciò che viene ricevuto lo sia nel vostro interesse e non a vostro danno"¹⁸.

Con atteggiamento pragmatico, Iperide assume come principio dirimente l'interesse del popolo. Non esiste alcun dettame morale da difendere, nessun principio da rispettare, nessun giudizio da emettere. Esistono solamente azioni buone o cattive per il popolo: e quella deve essere l'unica bussola da utilizzare, l'unico metro di giudizio da adottare. Qualsiasi arricchimento procurato senza danno per il *demos*, quindi, viene tollerato senza neppure un'ombra di riprovazione; con una certa larghezza, Iperide pone tra i guadagni leciti persino i finanziamenti agli oratori da parte delle potenze straniere come i Persiani o i Macedoni¹⁹.

A fronte di questa condotta flessibile, l'intransigenza di un Demostene che invita a equiparare chiunque prenda una mazzetta a un traditore della patria, con la sua messianica fede nel *mikròn pinákion* (la tavoletta sulla quale venivano

τριεράρχοις, καὶ παραμένωσιν ἕως ἂν αὐτῷ ἡ κρίσις γένηται ... Non ci occuperemo in questa sede dei cespiti, non sempre limpidi, ricavati dalla spartizione del bottino di guerra, per il quale, ovviamente, i comandanti avevano voce in capitolo. Sui bottini di guerra, cfr. il monumentale lavoro di PRITCHETT 1991.

¹⁷ L'espressione *rhetores kai strategoi* (qui a termini invertiti) suole indicare, nel complesso, i "politici", di fatto la classe dirigente ateniese. Cfr. almeno HANSEN 1983, con un elenco dei numerosi passi nei quali ricorre l'espressione a 37-38; 1987; HAMEL 1995.

¹⁸ Hyp. I 25 (fr. 6): ὅπερ γὰρ καὶ ἐν τῷ δήμῳ εἶπον, πολλὰ ὑμεῖς ὡς ἄνδρες δικασταὶ δίδοτε ἐκόντες τοῖς στρατηγοῖς καὶ τοῖς ῥήτορσιν ὠφελεῖσθαι, οὐ τῶν νόμων αὐτοῖς δεδωκότων τοῦτο ποιεῖν, ἀλλὰ τῆς ὑμετέρας πραότητος καὶ φιλοφροσύνης, ἐν μόνον παραφυλάττοντες, ὅπως δι' ὑμᾶς καὶ μὴ καθ' ὑμῶν ἔσται τὸ λαμβανόμενον. Cfr. Isocr. VIII 50, lo stesso tema svolto in tono critico e ironico.

¹⁹ Un circostanziatissimo e istruttivo elenco dei modi attraverso i quali Demostene – sempre lui! – avrebbe ricavato favolose somme dalla sua attività di *rhetor* in Dinarc. I 41-45.

redatte le accuse), appare molto “ideologica” e strumentale: possiamo essere certi che non fosse questo l’atteggiamento adottato dallo stesso *demos*²⁰.

Quanto detto sull’indulgenza del *demos* spiega come tutti i *rhetores* e *strategoï* fossero, in buona sostanza, persone ricche. Molti lo erano di nascita: la ricchezza era importante per ottenere notorietà e consenso; gli Ateniesi, inoltre, avevano spesso la fallace impressione che i ricchi avessero meno bisogno di arricchirsi e che quindi non si sarebbero fatti corrompere²¹. In realtà ciò non avveniva e il binomio politica/guerra era un formidabile volano per diventare sempre più ricchi. Capitava che qualcuno si arricchisse facendosi strada dal basso (per esempio Ificrate e Demade): in quei casi, l’arricchimento si palesava in modo ancor più clamoroso, ma la sostanza delle cose non cambiava. In ogni caso, l’equivalenza attività pubblica/ricchezza era un dato di fatto troppo diffuso perché potesse essersi affermato senza il consenso del popolo. Ciò conferma la disincantata affermazione di Iperide.

3. L’ossessione del controllo

Il quadro cambia se dalla corruzione “spicciola” passiamo a un piano più elevato, quale quello che comporta un giudizio sull’efficacia dell’azione degli strateghi sul campo. Qui ci scontriamo con un problema che potremmo definire strutturale. La guerra – e non certo solo nel mondo greco antico – è per definizione un territorio nel quale non regna la verità e la chiarezza. Ciò che vi accade è spesso di difficilissima interpretazione: e ciò è vero per le “grandi” decisioni assunte dagli strateghi, in grado di decidere delle sorti di una battaglia o di una spedizione, come per il comportamento dei singoli soldati, che la legge ateniese prevedeva potessero essere accusati di svariati reati, non sempre facili a distinguersi l’uno dall’altro, ma che avevano in comune la difficoltà di essere portati alla luce e quindi perseguiti²².

²⁰ Dem. XIX 268: ἐπειδὴ τοίνυν τὸ δωροδοκεῖν πρότερον τοῦ τὰ τοιαῦτα ποιεῖν ἔστιν καὶ δι’ ἐκεῖνο καὶ τάδε πράττουσί τινες, ὃν ὡς ἄνδρες Ἀθηναῖοι δωροδοκοῦντ’ ἴδητε, τοῦτον καὶ προδότην εἶναι νομίζετε (“Poiché il prendere mazzette è il primo passo di tale condotta e il motivo stesso per cui alcuni si comportano in questo modo, o Ateniesi, se vi accorgete che uno si lascia corrompere, ebbene consideratelo anche un traditore”. Gli stessi concetti in Dem. XIX 268); Dem. VIII 28-29: ... μικρὸν ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι μικρὸν πινάκιον ταῦτα πάντα καλύψαι δυνατ’ ἂν [...] ἐπὶ δ’ ἡμᾶς αὐτοῦς ψήφισμα, εἰσαγγελία, Πάραλος, ταῦτ’ ἔστιν. (“Una tavoletta, Ateniesi, una piccola tavoletta è sufficiente per impedire tutto questo [...]; contro noi stessi, un decreto, una denuncia, la nave Paralos, queste sono le armi”).

²¹ Sui ricchi ad Atene, sempre imprescindibile DAVIES 1981.

²² Per una introduzione alle γραφαὶ di ἀστρατεία, λιποταξία, δελία, ἀποβεβληκέναι τὴν ἀσπίδα e altre ancora, cfr. HAMEL 1998, 63-64; BETTALLI 2002.

Costituisce un *leit-motiv* il palese contrasto tra questo assunto e l'esigenza – sempre tenuta presente nei meccanismi della democrazia ateniese – di avere dei rendiconti chiari e inoppugnabili dell'operato dei suoi funzionari: questa difficoltà di comunicazione è centrale per comprendere l'atteggiamento degli Ateniesi nei confronti delle guerre che andavano conducendo.

Il *demos* ambisce a dirigere ogni operazione bellica: in linea di principio, nessuno può contestargliene il diritto. Ma esiste, perché tale compito venga svolto in modo efficace, un enorme problema di informazione. Sull'argomento, dalle fonti ci giungono echi di atteggiamenti contrastanti. Il primo, probabilmente molto più vicino alla realtà, è veicolato da Tuciddide attraverso le parole di Nicia, pronunciate in un momento drammatico dell'infausta spedizione siciliana²³. Nicia esprime il disincanto, che doveva essere proprio di tutta la classe dirigente ateniese, a proposito dell'affidabilità dei cittadini ateniesi i quali, da soldati sul campo, si trasformavano, una volta tornati ad Atene, in testimoni/accusatori degli strateghi e, in generale, di quanti rivestivano posizioni di comando nell'esercito.

Questa dinamica non era mutata nel corso del IV secolo, anzi si era, semmai, inasprita. Ma Demostene, affrontando il tema, delicato, su come l'assemblea potesse essere davvero sovrana in materia di conflitti armati, se non riusciva neppure a conoscere le notizie principali dai teatri di guerra, trasforma da par suo il quadro di riferimento, affermando che la mancanza di informazioni è dovuta all'impiego dominante, se non esclusivo, di mercenari. Sarebbe dunque sufficiente la presenza di alcuni cittadini (su quattro soldati, tre mercenari e un cittadino) per affermare il principio cardine del pensiero storiografico greco, quello del valore dell'autopsia: i cittadini sono presenti, vedono, sanno perché hanno visto, sono quindi ottimi giudici dell'operato degli strateghi e possono trasmettere questa conoscenza ai cittadini rimasti in città²⁴.

²³ Thuc. VII 48, 3-4: “(Nicia) [...] disse che non avrebbe condotto via le truppe. Sapeva bene, infatti, che gli Ateniesi non avrebbero accettato che essi si ritirassero senza che la città avesse deciso in questo senso; avrebbero votato su di loro persone che non conoscevano le cose poiché non le avevano viste direttamente – come essi stessi le avevano viste – ma per aver ascoltato le critiche di altri: qualunque calunnia ben presentata avrebbe convinto gli Ateniesi. Sosteneva inoltre che molti dei soldati presenti in Sicilia – e si trattava della maggioranza – che andavano gridando di trovarsi in una situazione disperata, una volta giunti ad Atene avrebbero gridato, al contrario, che gli strateghi avevano tradito per denaro (ὕπὸ χρημάτων καταπροδόντες) e si erano ritirati. Pertanto, per parte sua, conoscendo il carattere degli Ateniesi, piuttosto che morire per mano loro sulla base di un'accusa infamante e ingiustamente, preferiva essere ucciso, se necessario, dai nemici...” (trad. M.Moggi, con lievi ritocchi).

²⁴ Dem. IV 47: πῶς οὖν ταῦτα πάσεται; ὅταν ὑμεῖς ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι τοὺς αὐτοὺς ἀποδείξητε στρατιώτας καὶ μάρτυρας τῶν στρατηγουμένων καὶ δικαστὰς οἴκαδ' ἐλθόντας τῶν εὐθυνῶν, ὥστε μὴ ἀκούειν μόνον ὑμᾶς τὰ ὑμέτερ' αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ παρόντας ὄρᾶν. (“E

4. I processi agli strateghi

L'esito positivo di una battaglia o di una qualsiasi spedizione porta a chiudere un occhio, o tutti e due, su qualunque malversazione; l'esito negativo conduce viceversa a una condanna pressoché automatica. O quanto meno a un processo. Le fonti sopravvissute ci dicono due cose a questo proposito:

- un numero straordinariamente alto di strateghi fu condotto in tribunale per essere sottoposto a processo per il suo comportamento in guerra²⁵; un'ipotesi di Mogens H. Hansen riferita al periodo 431-355 suppone che non meno di due strateghi all'anno, dei dieci che componevano il collegio, avrebbero subito, nel corso della loro carriera, un processo²⁶: una media tanto più stupefacente se si considera che non tutti e dieci gli strateghi eletti ogni anno assumevano funzioni operative²⁷.

- i processi erano molto pericolosi per l'accusato, tanto che si può affermare che era più facile "cadere" in tribunale piuttosto che in battaglia: per quanto riguarda il IV secolo (per la guerra del Peloponneso il numero degli strateghi caduti in battaglia è più alto), abbiamo il nome di solamente tre strateghi caduti in battaglia, contro almeno il doppio condannati a morte in tribunale con sentenza eseguita. Sembra quindi – una volta tanto! – non eccessiva la preoccupata considerazione di Demostene, secondo il quale "la situazione è ormai talmente scandalosa che ciascuno degli strateghi è giudicato da voi in due o tre processi capitali, ma contro i nemici nessuno si azzarda a correre rischi mortali; a quella che più converrebbe loro, preferiscono la morte riservata ai rapitori e ai ladri. Infatti è proprio dei criminali morire per una condanna a morte, mentre è proprio degli strateghi morire combattendo contro i nemici"²⁸.

come, dunque, cesserà tutto questo? Quando voi, Ateniesi, disporrete di soldati che possano servire anche come testimoni di ciò che accade in guerra e, una volta tornati, come giudici del rendiconto degli strateghi: così non sarete più semplicemente ascoltatori delle vicende che vi riguardano, ma le vedrete partecipando in prima persona").

²⁵ Sui processi agli strateghi, fondamentali HANSEN 1975 e HAMEL 1998, entrambi con un repertorio dei processi conosciuti; utile anche PRITCHETT 1974b, che allarga l'orizzonte ad altre *poleis* greche.

²⁶ HANSEN 1975, 60; cfr. HAMEL 1998, 130-132, che giunge a risultati non molto differenti.

²⁷ Cfr. a questo proposito Dem. IV 26: "E non avete eletto dieci tassiarchi, dieci strateghi, altrettanti filarchi e due ipparchi? E che fa tutta questa gente? Fatta eccezione per uno solo, che eventualmente mandate a combattere, gli altri guidano le processioni insieme ai funzionari religiosi. Come per gli artigiani di statuine, è per esporli nell'agorà che voi eleggete i tassiarchi e i filarchi, non per la guerra".

²⁸ Dem. IV 47.

Sono le sconfitte sul campo degli eserciti ateniesi a generare i processi più noti del IV secolo: dalla “vendetta” ritardata di Conone contro Adimanto per Egospotami, al processo a Callistrato e Cabria per la perdita di Oropo, ai numerosi processi a strateghi noti e meno noti per le inconcludenti manovre nella Grecia settentrionale, al celebre processo a Ificrate, Menesteo e Timoteo per Embata, per finire con la condanna a morte di Lisicle dopo Cheronea.

Sul piano giuridico, se i modi attraverso i quali un magistrato accusato di corruzione poteva essere portato in giudizio erano addirittura sette²⁹, a dimostrazione della ben conosciuta fantasia procedurale del diritto attico, lo strumento principe per chiedere l’incriminazione degli strateghi fu la *εισαγγελία*. Si trattava di un procedimento che poteva riguardare solo la corruzione, il tradimento e l’attentato alla democrazia (procedure previste anche nei confronti di privati cittadini attraverso la *γραφὴ δώρων, γραφή προδοσίας, γραφή καταλύσεως τοῦ δήμου*), portato direttamente in assemblea (o, in taluni casi, in consiglio), nei confronti di *rhetores* o, molto più frequentemente, di strateghi. Per lungo tempo, l’assemblea poté scegliere se costituirsi come tribunale, o se trasmettere l’accusa a un normale *dikasterion*. A partire all’incirca dal 361 a.C., l’assemblea passerà tutti i casi al tribunale, rinunciando così alla sua funzione giudiziaria, non sappiamo se in virtù di una nuova legge o per una prassi ormai consolidata.

Il capo d’accusa: tradire la patria per denaro

Ciò che a mio avviso merita di essere sottolineata è la traduzione sul piano processuale della scarsa resa dei generali. Non uno, infatti, viene accusato di *incompetenza*; tale termine non appartiene al lessico giuridico, né addirittura trova un corrispettivo nella lingua greca: qualsiasi resa (p.es. *φαιλότης*, o l’aggettivo *κακός*) è necessariamente generica, un dato che è già di per sé significativo.

L’accusa standard è quella di tradimento (*προδοσία*) – una ventina almeno di casi nella raccolta sulle *eisangeliai* di Hansen – accompagnata il più delle volte da quella di corruzione (*δωροδοκία*): il principale motivo per tradire la propria patria è infatti individuato, come è naturale che sia, nel denaro che si suppone ricevuto dal nemico.

Non è il caso di ripercorrere tutti i procedimenti di cui sia rimasta qualche traccia. Ci limiteremo a pochissimi casi. Osserviamo innanzi tutto il celebre processo scaturito dall’esito negativo della battaglia contro i *socii* a Embata, nel 356 a.C.³⁰

²⁹ Cfr. HANSEN 2003, 286-287.

³⁰ HANSEN 1975, nrr. 100-101-102; HAMEL 1998, nrr. 56-58.

Il processo nasce dalla denuncia di Carete, uno degli strateghi, che, senza ritornare in patria, invia una lettera agli Ateniesi, accusando Timoteo, Ificrate e il figlio Menesteeo di codardia, poiché questi ultimi, adducendo le pessime condizioni del mare in tempesta, si erano rifiutati di unirsi alle triremi da lui guidate per affrontare il combattimento. Si trattava, con ogni evidenza, di una questione “tecnica”: le triremi erano in grado di combattere oppure i rischi erano troppo elevati? Non lo sappiamo; fatto sta che la formulazione dell’accusa, seguendo un binario consolidato, fu la seguente: gli strateghi erano colpevoli di tradimento, “per aver ricevuto denaro dai Chii e dai Rodii”, vale a dire dai principali nemici. Se Ificrate con suo figlio, insieme a Timoteo, non avevano voluto combattere (ricordiamo *en passant* che erano due comandanti espertissimi, ormai anziani – Ificrate aveva forse superato la sessantina –, carichi di gloria e sicuramente di denaro), era perché erano stati corrotti dai nemici. Al processo, nel quale l’accusa fu sostenuta dall’anziano Aristofonte di Azenia, che conosciamo come fedele alleato di Carete³¹, Ificrate si addossò la responsabilità delle decisioni militari, mentre il meno esperto Menesteeo della gestione finanziaria della spedizione. A essere condannato, con grande scandalo del suo maestro e mentore Isocrate, fu il solo Timoteo, multato della astronomica cifra di 100 talenti e costretto all’esilio, non potendone sostenere l’onere. Da notare che la testimonianza dei rematori addotta da Carete poteva solamente confermare la mancata partecipazione di alcune navi alla battaglia; al più, qualcuno dell’*entourage* di Carete avrà potuto affermare che dare battaglia sarebbe stato invece possibile. Ma dubito che nel processo la questione sia stata anche solo sollevata: in effetti, il capo d’accusa (il tradimento per corruzione) era di quelli per i quali era del tutto impossibile recare qualsivoglia testimonianza, sia per l’accusa, sia per la difesa. A quanto pare, la linea di difesa di Ificrate e del figlio fu ... efficacissima: il vecchio generale fece circondare il tribunale dai suoi uomini armati, intimidendo i giurati, i quali, terrorizzati, non mancarono di mandare assolti lo stesso Ificrate e Menesteeo³².

³¹ Su Aristofonte, politico di lunghissimo corso, sottoposto 75 volte all’incriminazione con la *graphè paranomon* e brillantemente sopravvissuto a tutto questo, essendo morto ad Atene a un’età veneranda, cfr. DAVIES, APF 2108; WHITEHEAD 1986.

³² Le fonti sul processo post-Embata sono numerose. La più prossima all’evento, da collocarsi nello stesso 356 o, al più, nei primi mesi del 355, è Isocr. XV 129, scritta non più di un paio d’anni dopo. Il vecchio maestro di Timoteo riporta la condanna dell’allievo, pur ricordando che era stato Ificrate “ad addossarsi la responsabilità delle azioni militari e Menesteeo quella della gestione finanziaria”. Il puntuale capo d’accusa, riferito al solo Timoteo (ma estendibile senz’altro a Ificrate e Menesteeo), ὅτι χρήματ’ αὐτὸν ... παρὰ Χίων εἰληφέναι καὶ Ποδίων è riportato invece, una trentina d’anni dopo, da Dinarco I 14, come esempio (funzionale alla sua arringa: stava accusando niente meno che Demostene per l’affare di

La corruzione con il denaro è dunque data per scontata: per fornire un altro esempio, trent'anni prima di Embata, nei due processi scaturiti dal dissolversi del gruppo di potere legato a Trasibulo³³, quando tra i beni di Ergocle, riconosciuto colpevole e giustiziato, non si trova traccia dei 30 talenti che avrebbe accumulato illegalmente, non si esita a spostare l'attenzione su altri personaggi – in particolare, un certo Filocrate – accusato di averli nascosti. Che Ergocle fosse in realtà innocente è ipotesi la cui dimostrazione viene lasciata alla difesa: una logica perversa, che pone l'onere della prova sulle spalle dell'accusato e non dell'accusatore³⁴.

Sul concetto di tradimento

Ora, è opportuno chiedersi il perché di questa “standardizzazione” dei capi d'accusa: quando si occupano del comportamento dei comandanti militari in combattimento, i codici militari di guerra moderni distinguono l'errore e l'incompetenza dall'alto tradimento in seguito a “intesa con il nemico”. Nel primo caso l'accusato, se riconosciuto colpevole, rischia vari tipi di condanna, fino alla degradazione. Per il secondo capo d'accusa, fino a pochi anni fa, in caso di colpevolezza era inevitabile la condanna a morte³⁵.

È possibile, a mio giudizio, individuare alcune linee di interpretazione che ci permetteranno di comprendere la mentalità che presiedeva a tali scelte.

Arpalo.) del fatto che gli Ateniesi non si lasciavano commuovere o sviare dalle precedenti imprese di un accusato. L'unico vero accenno al tema militare è in Diod. XVI 21, 4 (oltre che in Cornelio Nep. XIII 3, interessante per l'insistenza sullo “scontro generazionale” tra il giovane Carete da una parte e i *duo veteres imperatores* dall'altra: cfr. BIANCO 2007, 113-120). La notizia sull'intimidazione della giuria da parte di Ificrate in Polyæn. III 9, 15, 29. Scarsi frammenti della difesa di Ificrate al processo si sono conservati nel *corpus* lisiaco (fr. 128-133), ma sono più che altro una collezione di *loci* retorici, da cui si può, al più, dedurre che comprensibilmente Ificrate si scagliava contro il collega Carete e contro il principale accusatore nel processo, Aristofonte di Azenia.

³³ Cfr. Lys. XXVIII e XXIX; i due processi, risalenti al 390/89 a.C., sono ai nn. 34-35 del catalogo di HAMEL 1998, 148. Cfr. anche TOLBERT ROBERTS 1980.

³⁴ Cfr. in particolare XXIX 5: “Pertanto, o giudici, mi pare che Filocrate abbia a disposizione solamente due linee di difesa: o dimostra che sono altri a possedere le ricchezze di Ergocle, oppure che Ergocle è morto ingiustamente e non ha rubato nulla di vostro, né si è fatto corrompere; se non farà né l'una né l'altra cosa, la condanna si impone da sola...”. Da notare che 30 talenti non sono una somma facile a occultarsi: in mancanza di assegni, titoli o quant'altro, si trattava di migliaia e migliaia di monete...

³⁵ La condanna a morte per tradimento, è appena il caso di ricordarlo, è un dato scontato in tutta la storia umana. Si è giunti alla sua abolizione, anche per reati commessi in tempo di guerra, solo negli ultimissimi anni: in Italia, per esempio, nel 1994, con una legge recepita nella Carta Costituzionale nel 2007.

La prima, forse banale, ma certo importante, si lega a quanto accennavamo in precedenza sulla difficoltà nel ricostruire gli avvenimenti militari. L'accusa di aver scelto una strategia errata, di aver compiuto una manovra azzardata, insomma tutto ciò che riguarda la condotta della guerra è materia ambigua, non codificata, di complessa se non impossibile decifrazione nell'ambito di un *agon* rapido e polarizzato qual era quello che caratterizzava le corti di giustizia ateniesi³⁶; d'altra parte, la scarsità di informazioni, unita a una inesistente codificazione di ciò che era lecito o non lecito sul campo di battaglia (per cui si finiva per ricorrere a giudizi generici basati sui concetti intramontabili come coraggio *vs* codardia e simili) rendevano molto problematica qualsiasi discussione sui comportamenti tenuti in battaglia.

Colui che ha sbagliato, che non ha ottenuto i risultati auspicati, che ha tradito le aspettative, è dunque un traditore *tout court*: questa catena logica trova un perfetto corrispettivo nella visione del mondo che anima, per esempio, Demostene. Si legga XVIII 61: “In tutta la Grecia, non qui e là, ma da tutte le parti ugualmente, è per caso maturata una messe di traditori, di corrotti, di nemici degli dèi, di cui nessuno ricorda esempi per il passato”³⁷.

Ma è possibile andare oltre. La corruzione *materiale* di cui viene spesso accusato lo stratego sconfitto, una corruzione sempre indimostrabile e a volte inverosimile, la dobbiamo considerare una traduzione di una condizione umana ben più drammatica: la corruzione *morale*, il *μίασμα*. Lo stratego sconfitto è contaminato e la sua eliminazione (o allontanamento) è una necessità per tutta la comunità, perché essa possa purificarsi e ritrovare se stessa in un buon rapporto con gli dèi³⁸. Esplicito, a questo proposito, il potente atto d'accusa lanciato da Licurgo contro Lisicle, stratego sconfitto a Cheronea: ἐστρατήγεις, ὃ Λυσίκλεις, καὶ χιλίων μὲν πολιτῶν τετελευτηκότων, διςχιλίων δ' αἰχμαλώτων γεγονότων, τροπαίου δὲ κατὰ τῆς πόλεως ἐστηκότος, τῆς δ' Ἑλλάδος ἀπάσης δουλευούσης, καὶ τούτων ἀπάντων γεγενημένων σοῦ ἡγουμένου καὶ στρατηγοῦντος, τολμᾶς ζῆν καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὄρᾶν καὶ εἰς τὴν ἀγορὰν ἐμβάλλειν, ὑπόμνημα γεγονὸς αἰσχύνης καὶ ὀνειδούς τῆ πατρίδι³⁹.

³⁶ Sulla polarizzazione, priva di mediazioni, riscontrabile anche nella politica greca, cfr. le belle pagine di MURRAY 1990.

³⁷ παρὰ γὰρ τοῖς Ἑλλησιν, οὐ τιςὶν, ἀλλ' ἅπασιν ὁμοίως, φορὰν προδοτῶν καὶ δωροδόκων καὶ θεοῖς ἐχθρῶν ἀνθρώπων συνέβη γενέσθαι τοσαύτην, ὅσην οὐδεὶς πω πρότερον μέμνηται γεγονῆσαν. Ben nota, e comprensibile, la stizzita reazione, un paio di secoli dopo, di Polyb. XVIII 14, 11-13.

³⁸ Sulla contaminazione in seguito a omicidio o violenza, in generale cfr. ECK 2012.

³⁹ Lyc. C. *Lusicl.* [XIII] 31 (fr. 75): “Eri stratego, Lisicle: 1000 cittadini sono morti e 2000 fatti prigionieri, un trofeo contro la città è stato innalzato e tutta la Grecia è stata ridotta in schiavitù, e tutto ciò è avvenuto sotto la tua guida, mentre tu esercitavi la strategia. Ma tu

La sconfitta, o comunque la cattiva riuscita di una spedizione, pesano dunque come un macigno, e la giuria non ricorda, in un certo senso, altro. Le accuse di corruzione, l'abbiamo già detto, sono talmente vaghe che è impossibile darne una confutazione efficace. Gli strateghi accusati hanno molte difficoltà a chiarire la propria posizione, imbastendo una difesa basata sui fatti. Quando, a volte, uno di essi riesce a cavarsela, è sempre per motivi *altri*. Le fonti ricordano un caso in cui fu l'eccellenza del discorso difensivo dell'oratore a convincere la giuria⁴⁰; altri casi di intimidazione o di corruzione della giuria⁴¹; o, ancora, lo stratego se la può cavare per il rispetto che i giurati portano nei confronti delle amicizie e del potere che egli poteva vantare⁴² o, semplicemente, per il rotto della cuffia o addirittura per stanchezza⁴³.

5. Conclusioni

“In the politics of Classical Athens, therefore, there was not so much a bribery culture, more an accusation of bribery culture”⁴⁴. Questa acuta riflessione di Claire Taylor può essere messa come epigrafe alla nostra ricerca. La società ateniese non era certo immune dalla corruzione e chi – come gli strateghi – si trovava in

osi ancora vivere e vedere la luce del sole e mostrarti nell'agorà, e sei ormai diventato una memoria vivente della vergogna e del disonore della patria”. Solo il genio oratorio di Demostene, in quel monumento che è il *De corona* (tra i vari passi, cfr. per esempio XVIII 303), poteva riuscire a convincere la stragrande maggioranza degli Ateniesi che egli non aveva alcuna responsabilità nel disastro di Cheronea, una battaglia da lui cercata con tutte le forze, attribuendo il risultato alla volontà della *Tyche*, ma soprattutto scindendo la direzione politica (la sua, perfetta) dalla direzione militare, fallimentare. Politica e guerra, dopo secoli di collaborazione strettissima, vengono collocati su campi opposti. La questione è delicata e si presta a riflessioni di grande portata, che non è possibile svolgere in questa sede.

⁴⁰ Cfr. HANSEN 1975, nrr. 83-84, HAMEL 1998, nr. 43 (366/5 a.C.): Callistrato, accusato di tradimento insieme a Cabria per la perdita di Oropo, in quel frangente avrebbe affascinato a tal punto il giovanissimo Demostene, da indurlo a intraprendere la carriera oratoria (cfr. Aristot. *Rhet.* 1364a 19-23).

⁴¹ Intimidazione: gli sgherri di Ifirate nel processo per Embata (v. *supra* n. 32); corruzione: Anito, accusato di tradimento nel 409 a.C.: cfr. Aristot. *Ath. Pol.* 27, 5, Diod. XIII 64, 6 (HANSEN 1975, nr. 65; HAMEL 1998, nr. 21).

⁴² Cfr. Timoteo che presenta il re dei Molossi Alceta e Giasone di Fere nel 373: [Dem.] XLIX, *passim*.

⁴³ Nel 359, Cefisodoto non venne condannato a morte per soli 3 voti: cfr. HANSEN 1975, nr. 96, HAMEL 1998, nr. 54; quattro anni prima, Ergofilo (HANSEN 1975, nr. 86, HAMEL 1998, nr. 45) venne assolto solo perché erano state emanate delle condanne a morte il giorno precedente; così almeno ci racconta Aristot. *Rhet.* 1380b 10-13.

⁴⁴ TAYLOR 2001, 168.

posizioni di potere elevate aveva molti modi per arricchirsi, legali e illegali. Il *demos* appare largamente tollerante nei confronti di questi comportamenti: più che scaturire da sdegno morale, e tanto meno dall'aver individuato una *casta* di politici corrotti, le frequenti accuse di corruzione sono parte integrante della lotta politica, e a essere accusati – e condannati – sono coloro che cadono temporaneamente o definitivamente in disgrazia. Si viene condannati perché caduti in disgrazia, non si cade in disgrazia perché colti sul fatto.

Riflettendo, in particolare, sul ruolo degli strateghi, la nostra percezione viene forse sviata dall'attenzione riservata dalle fonti ai grandi personaggi che segnano la storia di questa magistratura nel IV secolo. Personaggi un po' smisurati, in grado di muovere eccezionali flussi di denaro, di agire su molti fronti, anche in territori lontani, di fidelizzare molti uomini, di avere – *last but not least* – una reale competenza in un mondo, quello della guerra, che stava divenendo sempre più complesso. Della ondivaga interazione con il *demos* ateniese di questi uomini non ci siamo occupati in queste pagine. Ma non dobbiamo dimenticare che tra il 395 e il 338 vennero eletti alla carica di stratego svariate centinaia di ateniesi, molti dei quali, forse, si limitarono a “fare le statue” come leggiamo nello splendido passo di Demostene che abbiamo citato⁴⁵. Ansia di potere, di essere additati come uomini “arrivati”, certo: ma anche solide possibilità di migliorare la propria posizione economica, di lucrare su uno *status* che, almeno per un anno, poneva l'eletto in cima alla piramide politico/sociale di Atene. La nostra impressione è che, nonostante l'indubbia attenzione che il *demos* poneva nel controllare i propri funzionari, le possibilità di guadagno per gli strateghi fossero numerose e relativamente sicure. L'unico, vero ostacolo era costituito dalla sconfitta, che raramente veniva perdonata.

BIBLIOGRAFIA

- BETTALLI 2002: M. BETTALLI, *La disciplina negli eserciti delle poleis. Il caso di Atene*, in *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, a cura di M. Sordi, Milano, 107-121.
- BETTALLI 2013: M. BETTALLI, *Mercenari. Il mestiere delle armi nel mondo greco antico*, Roma.
- BIANCO 1997: E. BIANCO, *Ificrate, rhetor kai strategos*, «MGR», XXII, 179-207.
- BIANCO 2000: E. BIANCO, *Chabrias Atheniensis*, «RSA», XXX, 47-72.
- BIANCO 2002: E. BIANCO, *Carete: cane del popolo?*, «AncSoc», XXIII, 1-28.
- BIANCO 2007: E. BIANCO, *Lo stratego Timoteo torre di Atene*, Alessandria.

⁴⁵ Cfr. *supra*, n. 27.

- BRUN 1983: P. BRUN, *Eisphora Syntaxis Stratiotika. Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IV^e s. av. J.-C.*, Paris.
- CHRIST 2001: M.R. CHRIST, *Conscription of Hoplites in classical Athens*, «CQ», LI, 398-422.
- DAVIES APF: J.K. DAVIES, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford.
- DAVIES 1981: J.K. DAVIES, *Wealth and the Power of Wealth in classical Athens*, Salem.
- ECK 2012: B. ECK, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris.
- FLAMENT 2007: C. FLAMENT, *Une économie monétarisée: Athènes à l'époque classique (440-338)*, Louvain-Namur-Paris-Dudley MA.
- HAMEL 1995: D. HAMEL, *Strategoï on the Bema: the Separation of Political and Military Authority in Fourth-Century Athens*, «AHB», IX, 25-39.
- HAMEL 1998: D. HAMEL, *Athenian Generals. Military Authority in the Classical Period*, Leiden.
- HANSEN 1975: M.H. HANSEN, *Eisangelia: The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense.
- HANSEN 1983: M.H. HANSEN, *The Athenian "Politicians", 403-322 B.C.*, «GRBS», XXIV, 33-55.
- HANSEN 2003: M.H. HANSEN, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, Milano (trad. it. di *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, London 1991).
- HARRIS 1988: E.M. HARRIS, *The Date of Apollodorus' Speech against Timotheus and the Implications for Athenian History and Legal Procedure*, «AJPh», CIX, 44-52.
- HARVEY 1985: F.D. HARVEY, *Dona ferentes: Some Aspects of Bribery in Greek Politics*, in *Crux: Essays presented to G.E.M. de Ste Croix on his 75th Birthday*, ed. by P.A. Cartledge - F.D. Harvey, Exeter, 82-89.
- MILLETT 1993: P. MILLETT, *Warfare, Economy, and Democracy in Classical Athens, in War and Society in the Greek World*, ed. by J. Rich - G. Shipley, London and New York, 177-196.
- MURRAY 1990: O. MURRAY, *Cities of Reason*, in *The Greek City from Homer to Alexander*, ed. by O. Murray - S. Price, Oxford 1990, 1-25.
- NOETLICHS 1987: K.L. NOETLICHS, *Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Aussen- und Innenpolitik vom 7. bis 2. Jh. v. Chr.*, «Historia», XXXVI, 129-170.
- PRITCHARD 2012: D.M. PRITCHARD, *Costing Festivals and War: Spending Priorities of the Democracy*, «Historia», LXI, 18-65.
- PRITCHARD 2015: D.M. PRITCHARD, *Democracy and War in Ancient Athens and Today*, «G&R», LXII, 140-154.
- PRITCHETT 1974a: W.K. PRITCHETT, *The Condottieri of the Fourth Century*, in W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, Part II, Berkeley-Los Angeles 1974, 59-116.
- PRITCHETT 1991: W.K. PRITCHETT, *Booty*, in W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, Part V, Berkeley-Los Angeles 1991, 68-541.

- RHODES 1981: P.J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- SAXONHOUSE 2012: A.W. SAXONHOUSE, *To corrupt: The Ambiguity of the Language of Corruption in Ancient Athens*, in *Corruption. Expanding the Focus*, ed. by M. Barcham, B. Hindess - P. Larmour, Canberra, 37-51.
- STRAUSS 1985: B. STRAUSS, *The Cultural Significance of Bribery and Embezzlement in Athenian Politics: The Evidence of the Period 404-386 B.C.*, «AncW», XI, 67-74.
- TAYLOR 2001: C. TAYLOR, *Bribery in Athenian Politics. Part I: Accusations, Allegations, and Slander; Part II: Ancient Reactions and Perceptions*, «G&R», XLVIII, 53-66, 154-172.
- TOLBERT ROBERTS 1980: J. TOLBERT ROBERTS, *Conservatives and the Impeachment Trials of the Corinthian War*, «Hermes», CVIII, 100-114.
- TREVETT 1991: J.C. TREVETT, *The Date of [Demosthenes] 49: A Re-Examination*, «Phoenix», XLV, 21-27.
- WHITEHEAD 1986: D. WHITEHEAD, *The Political Career of Aristophon*, «CPh», LXXXI, 313-319.
- WILSON 1970: C.H. WILSON, *Athenian Military Finances, 378/7 to the Peace of 375*, «Athenaeum», XL, 302-326.

GIANLUCA CUNIBERTI

Il dono, la persuasione, la democrazia:
percezione e negazione della *dorodokia*

È ben nota la possibilità di osservare, nel mondo antico, l'importanza del dono quale fattore fondamentale per la costituzione di legami interpersonali costitutivi, in forma primaria, della convivenza sociale. Sulla base di questa constatazione, generale e generalizzabile a tal punto da sostenere la definizione del modello antropologico e sociologico¹, ritengo tuttavia che la storia della Grecia antica possa soprattutto mostrare una prima fase di trasformazione della cultura del dono, la cui osservazione è utile a comprendere, in una forma originaria (cioè manifestatasi per la prima volta in modo documentato), le complessità e le contraddizioni che ancora oggi caratterizzano le esperienze di reciprocità nelle relazioni sociali e la loro deviazione in pratiche corruttive proprio attraverso lo scambio di doni o favori.

Nello specifico individuo due aspetti decisivi di questa trasformazione che la storia dei Greci antichi attesta nel basso arcaismo per mostrarne poi gli sviluppi nel periodo cosiddetto classico di quella storia. Il primo è il passaggio dal dono alla moneta che trasforma definitivamente l'oggetto donato, il quale però ha già assunto significati di natura simbolica e talismanica, nonché di segno premonetario². Il secondo aspetto partecipa della medesima trasformazione economica e sociale, ma concerne specificamente la trasformazione delle considerazioni e delle valutazioni pubbliche e condivise sul dono, sugli scambi reciproci di favori e prestazioni, sulle obbligazioni che discendono dalla sequenza dono - contro dono all'interno di una società che percorre vie di *isonomia*, la formulazione originaria, ad Atene, della democrazia. È questo il punto di vista dal quale intendo approcciare la questione della corruzione di chi esercita una funzione pubblica. Lo ritengo, infatti, l'unico possibile dal momento che con il nostro termine corruzione traduciamo, in questo caso, un termine greco che è altro almeno dal punto di vista etimologico, la *dorodokia* (in tutte le sue varianti e perifrasi),

¹ Vd. la bibliografia discussa in questo volume a partire dal contributo di C. Antonetti.

² Cfr. PARISE 2000, 7-19. Di questa trasformazione non mi occuperò in questa sede, ma nelle fonti proposte risulterà evidente il perdurare di dinamiche proprie dello scambio di doni insieme a specificità della dimensione monetizzata.

l'azione illecita di ricevere e accettare doni senza i contenuti di degrado etico e sociale che caratterizza invece il termine corrompere, il quale a sua volta non contiene il riferimento diretto al dono³. E di questo intendo occuparmi attraverso un percorso fra le fonti con l'obiettivo di mostrare declinazioni della questione e la possibilità di attuare un'interpretazione complessiva.

Circa il punto di partenza, per sottolineare la pregnanza della cultura del dono nei fondamentali della civiltà greca sono sufficienti i richiami offerti dai poemi omerici che proprio in merito ai doni esplorano ogni forma e significato di possesso e scambio anche con precisione e differenziazione nell'uso di numerosi descrittori lessicali⁴. Accanto alla conferma dei significati fondamentali del dono e delle sue funzioni evolute e differenziate, nell'*Odissea* troviamo anche testimonianza di appartenenze ed esclusioni operate tramite il dono: Telemaco, alla ricerca di notizie sul padre, è giunto da Menelao, il quale, al momento della partenza affrettata del figlio di Odisseo e all'interno di una schermaglia di cortesie ospitali, gli offre in dono cavalli che però Telemaco rifiuta. Il giovane aveva già dimostrato la propria competenza sulle pratiche del dono e dell'ospitalità, ma ora arriva a correggere Menelao circa l'appropriatezza dei doni offerti e questa correzione gli arreca i complimenti dell'eroe che, tutto altro che offeso, sostituisce i cavalli con l'oggetto più bello e prezioso e riconosce Telemaco come uno di sangue buono, nobile (*agathos*)⁵: la cultura del dono e la reciproca possibilità di accedere a doni di elevato valore e prestigio crea appartenenza, inclusione in una rete sociale che è definita dallo scambio di tali doni e che implicitamente contrappone inclusi ed esclusi sulla base di un criterio preconstituito e non modificabile che, nella definizione dell'appartenenza al gruppo, supera le distanze generazionali e geografiche, ma non quelle familiari e sociali.

Nella *polis* arcaica, anzitutto ateniese, nella quale la tradizione omerica giunge a definitiva selezione e redazione, è difficile dire come questi versi potessero risuonare, se sostenessero un modello etico aristocratico o se mirassero ad estenderne il modello a un gruppo dirigente in conflitto e in espansione. Tuttavia, già allora questi versi entravano in dialogo con altri versi consegnati

³ Sul concetto più estensivo di corruzione come comportamento rovinoso (espresso da verbo *phtheirein*) per se stessi e per l'intera società, vd. ora KRÜCK 2016, che, proprio per lo sguardo onnicomprensivo alla corruzione, fatica a tener distinta la nozione di *dorodokia*, che mette al centro il dono, a quella di *corruptio* (fino a Dem. *De fals. legat.* [XIX] 7 non troviamo infatti sovrapposizione). Cfr. WANKEL 1982; HARVEY 1985; STRAUSS 1985; MASTROCINQUE 1996; DOGANIS 2007; SAXONHOUSE 2012.

⁴ PARISE 2000, 19-25, là dove osserva le differenze fra *aethla*, *ktemata*, *agalmata*, *keimelia*, *apoina*. Cfr. SCHEID-TISSINIER 1994.

⁵ Hom. *Od.* IV, 593-619; vd. anche I, 306-313 (Telemaco, Atena e il *doron-keimelion*). Cfr. ZAMBARBIERI 2002, 328-329.

dalla tradizione esiodea che avvertivano Perse e ogni ascoltatore di non usare il dono per condizionare le pratiche di una giustizia operata da *basileis dorophagoi*: il dono ora è accostato al mangiare, al divorare in una pratica di sentenze, le quali, in forme di pre-diritto, possono essere negativamente condizionate in quanto, sotto l'azione del dono offerto, accettato e condizionante la sentenza, si contraddicono i principi di giustizia ai quali la sentenza dovrebbe attenersi: essa, da diritta, diventa ricurva, tortuosa, ingiusta⁶.

Si inizia così ad affermare un luogo di individuazione del dono “avvelenato”, o forse avvelenante, che è quello che giunge a condizionare le sentenze di giustizia. I lavori condotti all'interno del progetto di ricerca dal quale scaturisce questo volume hanno dimostrato quanto questo sia un ambito primario per l'osservazione di questo oggetto di studio sia nell'antico Egitto sia nelle civiltà vicino orientali. Per l'importanza del riferimento nel rapporto culturale con il mondo greco è sufficiente qui ricordare il passo erodoteo relativo a Otane, nominato da Dario stratego delle truppe del litorale anatolico. In V, 25 Erodoto si sofferma in particolare sulla storia del padre Sisamne, giudice regio: quest'ultimo, per denaro (*chremata*), aveva emesso una sentenza ingiusta e per questo fu fatto uccidere e scorticare da Cambise; con la sua pelle il re fece rivestire il trono del giudice sul quale fece sedere il figlio, Otane appunto, conferendogli l'incarico di amministrare la giustizia con il monito rappresentato, in ogni momento, dal rivestimento del seggio.

La centralità dell'amministrazione della giustizia rimane costante quando andiamo ad osservare le fonti apparentemente più tecniche relative ad Atene classica in merito al contrasto della *dorodokia*.

Anzitutto un lemma di Arpocrazione, s.v. *Doron graphe*: secondo il lessicografo due termini, *dorodokia* e *doron graphe*, indicano il capo di imputazione contro chi, ricoprendo un pubblico ufficio, è accusato di aver accettato doni (*dora labein*). La fonte di questa informazione è indicata in due orazioni di Dinarco che non ci sono pervenute, ma di cui possiamo intuire i contenuti. Non senza confusione fra corrotto e corruttore⁷, nel primo caso si rimanda a Polieucto che è oggetto di accuse diverse che rimandano a diritti usurpati e a vantaggi indebiti

⁶ Hes. *Op.* 31-41, 219-221; 263-264; il confronto con Hes. *Th.* 79-92 dimostra che non sono i *basileis* a essere in sé corrotti (anzi essi sono parte di un progetto divino di giustizia), ma è l'essere sottoposti ai doni che suscita inevitabile voracità e devia le sentenze. Fin da subito è dunque forte la consapevolezza del dono anche in questo senso. Cfr. CUNIBERTI 2013.

⁷ La procedura rimanderebbe a entrambi secondo LIPSIVS 1905-1915, 401, *contra* TODD 1993, 106. RHODES 1981, 662, distingue la *graphe doron* dalla *graphe dekasmou* contro i corruttori dei giudici. Sulle questioni relative a leggi e azioni pubbliche contro la corruzione ad Atene e il relativo dossier documentale, cfr. GLOTZ 1928, 196; MACDOWELL 1983; ARNAOUTOGLU 1998, 69-70; HARRISON 2001, 15, 28, 81; HASHIBA 2006; CONOVER 2014.

ottenuti illecitamente all'interno di contenziosi commerciali; per questo Polieucto sarebbe privo dei requisiti necessari per superare la *dokimasia* e accedere a importanti cariche pubbliche⁸. Nel secondo caso si fa riferimento a un'altra orazione di Dinarco che, dal titolo, rimanda a un caso di corruzione finalizzato all'usurpazione del diritto di cittadinanza e quindi dei diritti connessi: anche in questo caso il personaggio in questione, Pitea, è citato in altra orazione per questioni commerciali⁹. All'interno di due orazioni dello stesso autore l'oscillare dei termini *dorodokia* e *doron graphe*, che indicano rispettivamente il contenuto dell'accusa e, solo il secondo, il vero e proprio atto di impulso processuale (*enklema*), non rassicura circa l'individuazione di un preciso reato, ma forse soltanto del contenuto di prova che dimostrerebbe un'ipotesi di reato che è definita non dal dono, ma da una violazione o usurpazione specifica attraverso il dono. Il contesto dunque nel quale il dono è dato o ricevuto è determinante: infatti, entrambi i casi citati rimandano all'esercizio di diritti fondamentali di cittadinanza e partecipazione acquisiti o confermati illecitamente. Sulla stessa linea è anche un lemma precedente di Arpocrasia relativo a una legge sulla *doroxenia* finalizzata quindi a perseguire chi, con doni, evita la condanna per falsa cittadinanza e quindi la conseguente pena della riduzione in schiavitù in quanto straniero mendace circa la propria qualità di cittadino. In questo caso il riferimento è a Lisia, a Iperide, ma soprattutto all'*Athenaion Politeia* aristotelica, che infatti in 59, 3 descrive le competenze dei tesmoteti in riferimento alle azioni pubbliche per le quali è previsto il deposito giudiziario: in primo luogo proprio l'usurpazione della cittadinanza anche attraverso la corruzione per mezzo di doni, qualora uno, dando dei doni, eviti l'accusa di aver ottenuto la cittadinanza senza averne diritto. Seguono sicofantia, doni, falsa iscrizione nei registri, falsa testimonianza circa la regolarità di una citazione, tentato omicidio, omessa registrazione nella lista dei debitori, adulterio, là dove l'elenco, come indicato, ripete in seconda posizione il riferimento ai doni con un rimando, questa volta assolutamente generico, a casi non precisati, evidentemente diversi da quello specifico e già citato, senza indicazioni circa il riferimento a doni dati o ricevuti e alla funzione pubblica di chi li accetta.

Accanto a questo passo l'*Athenaion Politeia* permette non solo di precisare il contesto giuridico-istituzionali della *dorodokia*, ma anche di annotare uno

⁸ Dionys. Hal. *Din.* 1-4; Harpocr. s.v. *parangelia*; Prisc. *Istit. art. gramm.* XVIII, 182, nonché *P.Oxy.* 2744, col. II, l. 9-11. Nonostante la tradizione attesti titoli diversi per ognuno di questi riferimenti a Polieucto, è possibile che si tratti anche solo di un unico discorso elaborato per la *dokimasia*, nella quale si propose l'ineleggibilità per accuse riferite a episodi precedenti di illeciti e illegalità.

⁹ Sui due personaggi in Dinarco, cfr. MARZI 1995, 586-588.

specifico indirizzo di lettura ideologicamente orientata circa il tema in questione. In 54, 1-2, fra le magistrature assegnate per sorteggio, sono citati i dieci *logistai*, insieme ai dieci *synegoroi* “che lavorano con loro”¹⁰, presso i quali tutti coloro che hanno svolto una carica sono tenuti a sottoporsi a rendiconto. Sulla base delle relazioni predisposte dai *logistai* si apre la procedura giudiziaria nel tribunale ordinario. Accanto al furto e al generico *adikein*, è previsto il caso di chi prenda doni (*dora labonta*): in caso di condanna si procede alla stima dei doni e si condanna a una sanzione ammontante a dieci volte il valore dei doni stessi. L'accusa è sostenuta in tribunale dai *synegoroi*. L'attenzione è qui tutta incentrata sull'avvenuta accettazione di un dono: è il dono in sé che, accettato, indica che l'azione deve essere perseguita e punita; potremmo aggiungere che il legislatore è consapevole e dà per scontato che l'accettazione del dono da parte di chi svolge un incarico pubblico genera un comportamento condizionato dall'obbligazione così contratta, dalla quale, consapevolmente o inconsapevolmente, non si sfugge. Ne consegue la centralità della procedura di rendiconto come strumento di contrasto alla *dorodokia* e il sottinteso, ma appunto sottinteso, divieto di accettare doni quando si ricopre una carica pubblica. Questo divieto è invece precisato in *Ath. Pol.* 55, 5 nel giuramento degli arconti: accanto alla promessa solenne di esercitare l'incarico secondo giustizia e rispettando le leggi, è previsto il divieto di accettare doni (*dora labein*), significativamente derogato qualora, avendoli accettati, si assolve all'obbligo di consacrare una statua d'oro. La seconda clausola della disposizione giurata evidentemente limita il divieto assoluto. Essa fa prevalere l'obbligo di palesare i doni ricevuti e di portare, in corrispondenza ad essi, un dono nel tesoro pubblico. Quanto ricevuto da chi detiene una carica pubblica è dunque percepito anche come un dono deviato e sottratto alla comunità che però può essere purificato con la restituzione maggiorata ad Atena e ad Atene, restituzione che in qualche modo riporta il dono nella sua positiva funzione percepita come originaria: per questo le disposizioni, oltre alla funzione di deterrente, assumono anche le caratteristiche di un importante risarcimento verso la comunità nella misura del decuplo del dono ricevuto e, nel caso degli arconti, in una statua aurea (imprecisata nel peso e nel rapporto del peso con il dono accettato) quando vi sia stata preventiva e pubblica dichiarazione del dono ricevuto (che quindi almeno per gli arconti è ammesso).

Oltre a queste descrizioni di puntuali contesti istituzionali nei quali e con i quali le leggi ateniesi focalizzano la *dorodokia*, l'*Athenaion Politeia* fornisce

¹⁰ Cfr. RHODES 1981, 597-598. Vd. anche *Ath. Pol.* 48, 3-5. Sul *synegoros* e i due diversi ruoli processuali, *super-witness* o *co-speaker*, in funzione privata o pubblica (come in questo caso), rispettivamente con garanzie di immunità e senza obbligo di rendiconto, cfr. CUNIBERTI 2012b, 295-297, con relativa bibliografia.

un'interpretazione storica che precede, nell'articolazione del testo, le informazioni giuridico-istituzionali. In 27, 5 la pratica di corrompere (*dekazein*)¹¹ è un indicatore storico di periodizzazione: nel 409 Anito, a seguito del comando militare a Pilo, è citato in giudizio e, per primo, ne esce assolto corrompendo il tribunale. Questo fatto sarebbe una diretta conseguenza dell'istituzione, da parte di Pericle, del compenso (*misthos*) per i giurati dei tribunali con un conseguente peggioramento della qualità dei candidati al sorteggio per le giurie dei processi secondo il giudizio di una fonte che, in questo passaggio, è antidemocratica o almeno antipericlea. È evidente l'impronta ideologica del passo in questione, nonché la forzatura storica necessaria all'argomentazione. In primo luogo l'autore connette fatti (l'introduzione del *misthos* e il processo che assolve Anito) lontani nel tempo e li presenta come fossero vicini, senza elementi cronologici, dando al lettore la sensazione, falsa, che il secondo fatto sia conseguenza del primo. In realtà potremmo sostenere esattamente il contrario, ossia che, se per molti anni non ci sono stati fatti di corruzione dei giurati, allora l'introduzione del *misthos* ha funzionato fornendo buone giurie popolari, almeno relativamente alla corruzione (come è noto proprio l'*Athenaion Politeia* dedica, nell'ultima parte a noi pervenuta, grande attenzione ai complessi meccanismi di costituzione delle giurie proprio in funzione di contrasto a questa corruzione). In secondo luogo l'autore di *Athenaion Politeia* delegittima i giurati popolari sulla base di un sospetto di corruttibilità non dimostrabile né perseguibile contro i giurati in sede giudiziaria, ma certo oggetto di voci dell'opinione pubblica che così spiega determinate sentenze¹². È evidente che questa testimonianza introduce alcuni passaggi importanti circa i fatti sociali intorno al tema del dono e della sua funzione anche corruttiva: la percezione di pratiche corruttive come spiegazione di esiti militari, politici o giudiziari; le voci che si diffondono nella città e potenziano questa convinzione; l'uso di questa percezione, divenuta convinzione

¹¹ Termine di IV secolo che sembra indicare prevalentemente la corruzione attiva, in particolare verso i giurati dei tribunali, cfr. Aeschin. *In Timarch.* [I] 86-87; Dem. *In Steph. II* [XLVI] 26; Isocr. *In Callimach.* [XVIII] 11; *De Pac.* [VIII] 50 (circa il cattivo autogoverno della *polis* ateniese proprio in merito a questo argomento). Vd. Harpocr. s.v. *dekazon*, alla base dei necessari interventi filologici sul passo, e *infra* n. 7.

¹² Cfr. LENFANT 2016, con un'analisi puntuale e convincente dell'episodio, anche nell'ipotizzare una testimonianza comica che potrebbe aver trasmesso l'informazione: resta solo da precisare, anche in riferimento ai successivi rimandi ad Aristofane in questo testo, che il teatro comico non crea nuova opinione pubblica, ma usa quella esistente al fine di suscitare, con la satira, il riso (e vincere il concorso teatrale). Per questo anche la testimonianza comica, pur nella sua deformazione, può contenere informazione storica attendibile non circa l'assoluta veridicità di un episodio, ma circa il fatto che approssimativamente così se ne parlasse in piazza ad Atene.

diffusa, al fine di valutazioni politiche e propagandistiche antidemocratiche. In questo modo il passo ci ricorda che ci sono due modi per intendere e riconoscere la *dorodokia*: da un lato le norme e i processi, dall'altro la percezione, da parte di una comunità poleica o di una sua parte, di azioni ingiuste e dannose per la comunità stessa. In questa prospettiva le parti disgiunte di *Athenaion Politeia* qui assemblate indicano, a mio giudizio, l'unico itinerario esegetico sintetico che si può provare a percorrere analizzando i singoli casi di effettiva o supposta corruzione indicati dalle fonti antiche.

Nei contributi che precedono in questo volume è già stata considerata la concentrazione, quasi esclusiva, di accuse di corruzione a carico di strateghi impegnati all'estero. In parallelo si è già anche osservato l'altro nucleo di attestazioni relative alle ambascerie e alle azioni diplomatiche in generale. Non è quindi necessario in questa sede ripercorrere le singole testimonianze, ma può essere utile avanzare qualche osservazione.

Nei casi che coinvolgono strateghi possiamo infatti osservare un'oscillazione circa il dettato dell'informazione che descrive il momento della corruzione (in presenza di più fonti sull'episodio si fa riferimento a quella che può rappresentare l'attestazione più antica e meno rielaborata): limitandoci ai casi più significativi del V secolo¹³, dopo il caso degli Alcmeonidi con la Pizia a Delfi (*Pythien anapeisai*: Hdt. V, 66; cfr. Aristot. *Ath. Pol.* 19, 4), esemplificativo di un'operazione di creazione di consenso e sostegno attraverso l'appalto per la ricostruzione del tempio, seguono le accuse a Milziade (*apate*: Hdt. VI, 136, 1), Temistocle (tradimento e arricchimento indebito, ma la vera e propria accusa di corruzione riguarda i suoi accusatori ai quali gli Spartani diedero denaro, *chremata edosan*: Diod. XI, 54, 4; Plut. *Them.* 23, 1 e 25, 3), Cimone (*dorois sympepeisthai*: Plut. *Cim.* 14, 3), Sofocle, Eurimedonte e Pitodoro (*dorois peisthentes*: Thuc. IV, 65, 3), ai quali va aggiunto lo spartano Plistoanatte (*chremasi peisthenai* e *meta doron dokeseos*: Thuc. II, 21, 1; Thuc. V, 16, 3; sugli Spartani corrotti per fini bellici, vd. anche Aristoph. *Pax* 622: *epeithon chremasin*).

Accanto a espressioni che si focalizzano sull'atto di ricevere e accettare il dono, è interessante l'emergere della connessione fra dono e persuasione, ribadita attraverso l'uso del verbo *peithein* e composti. Questo nesso evidentemente sposta l'attenzione dal dono all'effetto del dono che, come le parole, quelle raffinate ed elaborate dell'arte retorica, persuade. L'aver accettato un dono è dunque la prova che la decisione presa non è in conseguenza né del mandato ricevuto dal popolo né di una valutazione oggettiva ed autonoma: il dono persuade e quindi porta chi lo riceve sulle posizioni volute da colui che dona secondo un'interpretazione

¹³ Vd. TAYLOR 2001, 53-66, spec. 58-61.

avanzata e profonda del nesso di dono-controdono. Allo stesso tempo possiamo notare nelle fonti un'alternanza quasi sinonimica fra *dora* e *chremata*, che ora descrive l'epoca nella quale l'oggetto donato diventa il denaro e il rapporto generato dal dono tende a essere enunciato in termini esclusivamente economici (vedremo in Lisia l'esplicito uso del termine *argyrion* per indicare senza incertezze l'uso del denaro in questo contesto): la persona che accetta il dono è ora "comprata" in vista delle intenzioni altrui che realizzerà in cambio del denaro ricevuto. La differenza è notevole in quanto la relazione interpersonale destinata a durare o addirittura a trasmettersi fra le generazioni sembra essere sostituita da un singolo legame obbligazionario specifico e puntuale nel quale il denaro misura dettagliatamente il valore della prestazione o del risultato richiesto. Il denaro è indicato nell'atto di creare legami apparentemente nuovi, occasionali, che sembrerebbero esaurire l'obbligazione e il legame stesso con una specifica azione che contraccambia quanto ricevuto, ma che in realtà conserva la forza del dono nel creare legami non solubili, reti interpersonali stabili e quindi azioni di *dorodokia* ripetute¹⁴.

Gli aspetti qui evidenziati sono altrettanto evidenti nei casi di ambascerie che si intensificano nel IV secolo, ma che hanno un significativo precedente nella cosiddetta pace di Callia, che sembra quasi il problematico archetipo della serie di attestazioni di corruzione all'interno delle attività diplomatiche¹⁵. Rispetto a questi casi possiamo aggiungere alcune osservazioni in parte estendibili anche ai casi di strateghi ora ricordati.

¹⁴ Questo aspetto non è molto evidente nelle nostre fonti antiche, ma tracce ne sono conservate non soltanto in riferimento alla voracità propria della crematistica che porta alla ripetizione della *dorodokia*, ma anche con la creazione di complicità e reti interpersonali unite da questa esperienza: oltre alle note accuse, anche perseguite, all'entourage di Pericle (*infra*, n. 31), al padre Milziade e al figlio Cimone, notiamo rapporti di complicità nelle orazioni di Lisia, citate più avanti, là dove possiamo scorgere una sequenza di presunte responsabilità che coinvolgono una rete interpersonale che coinvolge Trasibulo, Ergocle, Filocrate ed altri complici negli anni 389-388 (l'uno sarebbe subentrato all'altro, dopo la sua morte, per nascondere il bottino accumulato e impedire che sia confiscato, ammesso ovviamente che sia davvero esistito e quindi le condanne intercorse siano state legittime).

¹⁵ A fronte della difficoltà di fissare una cronologia e di riconoscerci un trattato formale, si può avanzare la suggestione che in qualche modo l'accusa di *dorodokia* (*dora labein*) sia un elemento decisivo, già per gli antichi, nella dimostrazione dell'esistenza dell'ambasceria e della pace. Vd. Dem. *De fals. legat.* [XIX] 273-274, che usa l'episodio per asserire l'alta qualità di quella pace e allo stesso tempo l'intransigenza degli Ateniesi nel condannare Callia in quanto il popolo pretende che il cittadino con funzioni pubbliche si comporti in modo incorruttibile (*adorodoketos*): la considerazione è ovviamente funzionale al ragionamento che l'oratore sta conducendo. Sul dono nelle relazioni estere, cfr. MITCHELL 1997, e ora, in questo volume, l'analisi di D. Lenfant sugli *xenia* (con la relativa bibliografia).

In altra sede ho già avuto di mostrare che, quando il *demos* ateniese ha la necessità di affidare un'ambasceria e in generale un incarico diplomatico all'esterno della *polis*, la delicata scelta converge su un cittadino che si può definire "speciale" per almeno due motivi: da un lato lo *status* che temporaneamente gli conferisce l'incarico, d'altro lato le caratteristiche personali che hanno portato a far cadere su di lui la scelta¹⁶. Il *demos* in assemblea sceglie i concittadini migliori e più competenti nei quali ripone la propria fiducia, richiedendo al tempo stesso un impegno etico e politico di alto livello, decisivo per la patria a maggior ragione quando è svolto lontano, senza la possibilità di un controllo diretto. Tuttavia, agli occhi di un popolo che pure li ha scelti, proprio questo insieme di caratteristiche li rende una minaccia per la democrazia e per l'insito obiettivo di uguaglianza dei cittadini (l'equilibrio democratico dell'*isonomia*). Infatti è diffusa la consapevolezza che l'incontro diplomatico è luogo di inganno e dolo, di raggiri e astuzie, anche di discorsi falsi e tendenziosi propri dell'azione diplomatica¹⁷: in modo simmetrico a quanto avviene in guerra circa l'azione degli strateghi, anche durante lo svolgimento di un'ambasceria tutto è lecito, anche l'inganno; doni che corrompono o discorsi falsi e ingannevoli sono strumenti dell'azione diplomatica, in sé legittimi, anzi previsti fra le capacità richieste a chi si occupa della relazione diplomatica¹⁸. Ed è proprio questo aspetto che porta a pensare che questi stessi strumenti possano essere usati contro il popolo attraverso il tradimento del proprio ambasciatore: in questo modo l'attribuzione di un incarico fiduciario soffre di paure inerenti lo stesso rapporto di fiducia. Per questo, quando l'ambasceria, come il comando militare, fallisce, la prima considerazione che ne trae il popolo è che l'ambasciatore ha tradito e si

¹⁶ CUNIBERTI 2017. Cfr., fondamentale, PICCIRILLI 2002, 23-47.

¹⁷ LATEINER 1987, 83-119; NENCI 1994, 304; 2001, 33. Vd., ad esempio, Hdt. I, 21-22; 69, 2; III, 17-22, 122-123; IV, 139, 2-3; V, 12-13; 20, 1-4; 49-50, 2; 97; VII, 168; VIII, 75, 110, 112. Cfr. GAZZANO 2005, 1-33.

¹⁸ Si pensi, ad esempio, al racconto tucidideo dello stratagemma diplomatico di Temistocle per concludere la costruzione delle Grandi Mura senza che gli Spartani, pur in sospetto, potessero averne certezza e intervenire (Thuc. I, 89, 3-92). Cfr. PICCIRILLI 2002, 52-54; QUEYREL 2010, 186-193. Il volontario allungamento dei tempi nelle reciproche relazioni diplomatiche a Sparta e ad Atene non è affatto condannato, anzi è citato come esempio della straordinaria intelligenza di Temistocle a vantaggio della propria città. È la stessa capacità che Temistocle attuerà per sfuggire ai tribunali ateniesi, ma che, sfruttata a vantaggio di Atene, è ora una grande opportunità e non tradimento. Altre fonti sottolineano invece l'inganno (*apate*, Aristod. *FGrHist* 104 F 1; Polyæn. *Strat.* 1, 30, 5; cfr. il più neutro *strategema* in Diod. XI, 40, 4), la finta malattia per guadagnare tempo (Frontin. *Strat.* I, 1,10; Iustin. I, 15, 6.), la corruzione o meglio la persuasione degli efori di Sparta con il denaro per evitarne l'intervento prima del completamento delle mura (And. *De pac.* [III] 38; Theop. *FGrHist* 115 F 85.).

è venduto all'interlocutore straniero rovinando i punti di forza sulla base dei quali il popolo lo ha inviato¹⁹.

A fronte di questi pericoli percepiti dal *demos* lo stretto controllo della *polis* ci è ben noto riguardo agli ambasciatori, che sono sottoposti a verifica attraverso il resoconto in assemblea e il giudizio in tribunale. Secondo un'importante testimonianza di Demostene, gli aspetti di questa verifica sono: la veridicità e la correttezza delle notizie riferite al rientro senza consigli avventati o dannosi per la *polis*, l'impegno a persuadere, il rispetto delle direttive ricevute, la durata della missione diplomatica, l'assoluta estraneità alla *dorodokia* nel realizzare tutto questo. Il testo demostenico ha un parallelo significativo in Platone, il quale, rispetto a questo argomento, non introduce elementi innovativi nell'ordinamento ideale della "sua" *polis*, ma ribadisce la necessità di controllo che può portare a mettere sotto processo l'ambasciatore corrotto o mendace; inoltre sottolinea la repressione del reato di falsa ambasceria contro chi si finga ambasciatore senza esserlo, oppure falsifichi i contenuti dati o ricevuti all'interno della propria missione. A queste indicazioni possiamo aggiungere il divieto, attribuito all'ordinamento originario di Solone, di assumere incarichi di araldo o ambasciatore a colui che si sia prostituito e come tale abbia dunque perso un requisito di virilità che doveva contraddistinguere il cittadino²⁰.

Questo quadro, che descrive significativamente scelte e timori dell'assemblea ateniese e la necessità di una costante verifica, trova conferma nella parodia di due ambascerie che caratterizza la scena iniziale degli *Acarnesi*²¹. La prima è una delegazione inviata molti anni prima (undici!) dal Gran Re per chiedere il famoso oro persiano, che, se donato ad Atene, avrebbe consentito di vincere la guerra. Essa ricorda il compenso di due dracme al giorno loro assegnato: ora vuole

¹⁹ Le paure e le titubanze di Nicia in Sicilia sono, in Thuc. VII, 48 1-4, il simbolo della rovina che può colpire una *polis* quando il timore di una condanna limita le decisioni e le azioni di chi deve gestire la delega del popolo: la prospettiva temuta da Nicia, in caso di ritiro, è quella di finire sotto processo con l'accusa di aver tradito per denaro. In realtà, proprio su questo, c'è una differenza fra ambasciatori e strateghi: all'estero, i primi sono davvero da soli con la propria delegazione, gli strateghi invece subiscono il controllo da parte dei concittadini arruolati nell'esercito.

²⁰ Dem. *De fals. legat.* [XIX] 4-7 (cfr. MOSLEY 1962, 26-27; FRAZIER 1994, 414-439; DIMAKIS 1997, 87-91); Plat. *Leg.* 941a (sul reato di *parapresbeia*, vd. Quint. *Inst.* VII, 4, 36; Poll. *Onom.* VIII, 40; 46); Aesch. *In Tim.* [I] 19-20 (cfr. RUSCHENBUSCH 1966, 110, F 103). Sull'allungamento pretestuoso delle missioni diplomatiche anche quale espediente di prassi corruttiva, vd. *Hypoth.* 3; Xen. *Hell.* II, 2, 12-17; Dem. *De fals. legat.* [XIX] 58; cfr. Mosley 1973, 68-73.

²¹ Aristoph. *Ach.* 61-122. Per descrizione e analisi puntuale di questo e dei successivi passi aristofanei citati in questo contributo, cfr. CUNIBERTI 2014, 2015a, anche per luoghi paralleli e bibliografia.

riscuotere un compenso divenuto enorme grazie alla straordinaria durata della missione diplomatica. Quindi passa a giustificare il ritardo ricordando un viaggio, che è stato lungo e, ironicamente, faticoso (“mollemente sdraiati sui carri”) e un soggiorno ancora più estenuante, sempre a banchettare, costretti a bere e mangiare per non offendere l’ospitalità dei barbari e per guadagnarsene la stima. È il racconto di un grande imbroglio, svelato anzitutto dal riferimento a Cleonimo, “fenice imbrogliosa”²² e poi dall’entrata in scena di Pseudartabano, il rappresentante del Gran Re, un altro imbroglioso accompagnato da imbrogliosi come Clistene, che è travestito da eunuco, proprio lui che costantemente Aristofane descrive come debosciato che si prostituisce in rapporti omosessuali²³. Solo Diceopoli dubita di questa ambasceria e riesce a smascherarne la falsità e l’inganno, ma l’assemblea non gli dà ascolto e anzi è pronta a credere a Teucro e a lasciarsi ancora ingannare: dalla Tracia, dopo un’ambasceria lunga e costosa per le casse ateniesi, Sitalce sarebbe pronto a venire in aiuto di Atene con un esercito grande quanto uno sciame di cavallette.

Complessivamente assistiamo a una sequenza perfettamente coincidente con quanto abbiamo appena notato circa i requisiti e i controlli relativi all’ambasciatore: tutte le possibili violazioni sono portate in scena e la complessiva credibilità dell’istituzione diplomatica è distrutta. In questa prospettiva e sia pure nella deformazione comica le false ambascerie rappresentate negli *Acarnesi* di Aristofane sono la testimonianza imprescindibile per l’individuazione di una continuità giuridico-istituzionale fra V e IV secolo ateniese. Infatti su questo argomento non sembra esserci cesura in coincidenza delle revisioni legislative seguite ai due colpi di stato oligarchici: gli strumenti legislativi che dettano le regole di controllo degli ambasciatori sono già codificati e attivi nel V secolo senza successive revisioni di ampia portata. Così come per i casi riguardanti gli strateghi, gli obblighi descritti sono verificati e, se non rispettati, sanzionati attraverso il combinato delle procedure di rendiconto (*euthynai*), che abbiamo visto indicate in *Athenaion Politeia* anche con la specifica funzione di strumento anticorruzione, delle azioni pubbliche (*graphai*) e delle procedure straordinarie su denuncia da parte di un cittadino per tradimento ai danni della patria (*eisangeliai*)²⁴, nelle quali l’accettazione di un dono è uno dei possibili argomenti

²² Corpulento e grasso (esplicito rimando alla voracità alimentare che è sinonimo di corruzione), Cleonimo è costantemente descritto da Aristofane come ingordo, imbroglioso, bugiardo, vile, ambiguo nelle abitudini e nelle frequentazioni sessuali. Cfr. CUNIBERTI 2012a, spec. 57-133, 148-199.

²³ Su Clistene, cfr. CUNIBERTI 2012a, 140-148; LENFANT 2014, 426-428.

²⁴ Con la limitazione ai casi nei quali l’accusa giunge soltanto a compimento del mandato (e quindi non sempre nei casi degli strateghi) è interessante considerare la possibilità di una vera e propria sequenza procedurale: cfr. ORANGES 2016, 81-97. Inoltre, accanto alle *euthynai*

di motivazione dell'accusa di tradimento formulata per la gravità percepita a danno dell'interesse pubblico: questa gravità penso che possa essere rappresentata dal ricordato e insistito elemento della persuasione tramite doni, la quale sancisce, nei cittadini, la valutazione che colui che ha ricevuto doni ha modificato la sua azione tradendo la fiducia e la volontà del *demos* e quindi non è passibile solo di una sanzione pecuniaria rapportata al valore del dono ricevuto, ma della pena di morte o, più spesso, dell'esilio o di una multa molto elevata, pene comminate spesso con quelli che sembrano veri e propri processi per direttissima fra assemblea e tribunali popolari.

Così ci hanno già indicato le testimonianze sinora esaminate e altre che ora incontriamo fra Lisia e, più indietro cronologicamente, di nuovo Aristofane: a questi autori possiamo infatti guardare per analizzare altri casi di *dorodokia* che coinvolgono prevalentemente cariche pubbliche e cittadini all'interno della *polis*. Dal punto di vista della documentazione i casi più eloquenti sembrerebbero essere quelli che possiamo individuare nelle orazioni di Lisia che ci offrono una duplice prospettiva: da un lato la difesa di chi chiede di essere assolto dall'accusa di *dorodokia* in quanto non può aver voluto il danno della patria per denaro visto che ha sempre beneficiato i propri concittadini con numerosissime liturgie e contribuzioni (XXI, 21-22); d'altro lato le accuse a Epigene, Demofane e Clistene (che rovinano gli innocenti e lasciano andare i colpevoli corrotti con il denaro, *argyrion lambanontes*: XXV, 25-26), a Nicomaco, *anagrapheus* per sei anni (funzionario addetto a trascrivere le leggi di Solone, figlio di uno schiavo, il quale inserisce o cancella le leggi in cambio di denaro, *argyrion lambanon*, come se di Solone avesse preso il posto: XXX, 2, 9, 23), a Epicrate e ai suoi complici (ora e già in passato sotto processo per peculato e corruzione in funzioni pubbliche sempre condizionate da *chremata* e *dora*, con i quali peraltro cercano anche di far ritirare la denuncia agli accusatori: XXVII, 3-4, 14), infine a Ergocle, ai suoi complici, in particolare Filocrate, tutti coinvolti in processi per tradimento generati dalle azioni di appropriazione indebita e di *dorodokia* di Ergocle anche in questioni estere che ritornano centrali (XXVIII, 3, 10-11; XIX, 5, 11). La contrapposizione permette di delineare un cittadino modello, che non è corrotto perché ha fatto molti benefici, e tanti pessimi cittadini, per altro coinvolti, quasi generati, nelle peggiori vicende dei colpi di stato oligarchici che segnano definitivamente il degrado, secondo Lisia, insieme a un ritorno alla democrazia anche troppo indulgente²⁵.

un ruolo parallelo è svolto dal controllo preliminare, la *dokimasia*, specificamente orientata alla verifica dei requisiti di accesso alla carica pubblica e quindi occasione di denunce che possono dare avvio a procedimenti giudiziari (ad esempio per falsa cittadinanza).

²⁵ Sulla pervasività dei fatti del 404/3 nei ragionamenti politici e nei giudizi di Lisia, cfr.

Pur nella diversità di generi letterari e di obiettivi della scrittura, l'affresco sociale che ne deriva può essere comparato con quello offerto dalle commedie di Aristofane qualche decennio prima. Infatti, anche in questo caso il teatro comico testimonia, a suo modo, un dibattito sulla corruzione amministrativa e politica che altrimenti avrebbe potuto sembrare un problema esclusivo dell'Atene di IV secolo e che conseguentemente avremmo potuto connettere in modo esclusivo alla nota e progressiva specializzazione e professionalizzazione dei politici e di tutte le cariche pubbliche.

In Aristofane anzitutto possiamo osservare la presenza del sistema di contrasto alla *dorodokia* attraverso i rendiconti, nonché della pubblica discussione su di essi. La procedura è citata a proposito dei tassiarchi dei quali Aristofane, evidentemente sulla base di diffuse opinioni popolari, sottolinea la viltà in guerra e la corruzione nella gestione preparatoria dell'esercito in pace: in quest'ultimo caso manipolano i registri, generando ingiusti cambiamenti non soltanto nell'assegnazione dei ruoli nell'esercito, ma addirittura nel reclutamento stesso. Contro di loro, "leoni a casa propria e volpi in battaglia", il Coro invoca l'applicazione delle *euthynai* per individuare e punire i colpevoli²⁶.

Contemporaneamente però Aristofane, con un imponente impianto descrittivo, devastante nelle conseguenze istituzionali, offre anche l'argomento più delegittimante che possa esserci circa l'effettiva efficacia delle *euthynai* ai fini della giustizia: la corruzione dei tribunali popolari e delle figure chiave nell'espletamento dei processi conseguenti ai rendiconti. Siamo evidentemente di fronte a un caso simile a quello che, con i riferimenti alla vicenda di Anito, l'autore di *Athenaion Politeia* ha usato per segnare l'inizio delle pratiche corruttive nei tribunali di Atene dopo l'introduzione del *misthos*.

Una lunga sezione delle *Vespe*, incentrata sul sistema giudiziario ateniese, contrappone il diverso ruolo di *dikastai*²⁷ e *synegoroi*²⁸. Ai vv. 548-558, 578-587

BEARZOT 2007, spec. 72-85, 92-119. Su questo momento storico come transizione nella gestione del potere giudiziario, cfr. anche LANNI 2016, 171-199.

²⁶ Aristoph. *Pax* 1172-1190, spec. 1187-1190. Sulla procedura di iscrizione nelle liste di leva, vd. Aristot. *Ath. Pol.* 53, 4-7; cfr. RHODES 1981, 591-596. Le irregolarità sono ben documentate: vd. Lys. *In Alc. I* [XIV] 7; 15, 5; 16, 13; 30, 29; Ael. *VH XIII*, 12; Lucian. *Timon* 51. Cfr. Aeschin. *In Ctesiph.* [III] 152; 155; 159; 175-176. Sulla manipolazione delle liste vd. anche Aristoph. *Eq.* 1364-1372, con il riferimento a *spoudai*, gli interventi solleciti e interessati di chi si dà da fare con imbrogli.

²⁷ Sulla caratterizzazione sociale e generazionale del *dikastes*, il giurato sempre povero e anziano, vd. *Vesp.* 230-247; 300-315; Ps. Xen. *Ath. Pol.* 1.18.

²⁸ Sul *synegoros* in Aristofane, vd. *Ach.* 715; 936-938; *Eq.* 259, 1358; *Vesp.* 102. Cfr. OSTWALD 1986, 55-56, 61-62; CUNIBERTI 2014, 13-18, sul *synegoros* come simbolo di demagogia e conflitto generazionale, processi politici e sicofantia.

Filocleone elenca i motivi per i quali il *dikastes*, anche quando questo sia vecchio, è il più felice e beato, il più agiato e potente fra tutti gli uomini: si porta a casa il compenso del triobolo, pensa di poter fare e decidere qualsiasi cosa non secondo la legge, ma secondo i vantaggi personali, ovvero doni e favori che qui vengono rappresentati, secondo il codice comunicativo della commedia, soprattutto nella soddisfazione continua e diversa di istinti sessuali dominanti o violenti, tutto questo senza alcun obbligo di rendiconto. La contestazione all'istituzione giudiziaria però prosegue e, ai vv. 682-695, la discussione fra i protagonisti ribalta l'individuazione di chi è il vero corrotto, e quindi il più fortunato, nel processo: è il *synegoros*, figura perno dell'accusa pubblica nel processo che nasce dalla procedura di rendiconto così come la abbiamo vista descritta in *Athenaion Politeia*. Nelle *Vespe* egli si mette d'accordo con un altro di quelli che condividono con lui la carica e si spartisce quanto un imputato è disposto a dare per uscirne assolto: è esplicito il riferimento a quella che noi definiremmo una bustarella, un dono illecito in denaro. È dunque il *synegoros*, di cui si sottolinea la gioventù contro l'età avanzata dei giurati, che si porta a casa i vantaggi maggiori (sia con il compenso di legge sia con i doni accettati), godendo anch'egli della garanzia dell'impunità.

Ma non soltanto il momento giudicante è "avvelenato" dal dono secondo Aristofane, lo è anche l'accusa che genera l'eventuale processo perché chi accusa è anche lui protagonista della *dorodokia*.

Su questo è sintomatico l'accumulo di satira che le prime commedie di Aristofane concentrano su Cleone.

Infatti il demagogo è, per Aristofane, il peggiore colpevole di *dorodokia* che gli sia capitato di incontrare e, nel racconto comico, proprio questa accusa costituisce, in ultimo, il motivo della sconfitta di Paflagone-Cleone nel confronto con il Salsicciaio nei *Cavalieri*. Ai vv. 927-940, all'interno di un'immagine comica che di nuovo richiama all'ingordigia di un politico corrotto e all'uso di un'assemblea del tutto manovrabile, Paflagone-Cleone è smascherato per aver cercato di favorire i Milesii in cambio di un talento. Per questo dovrà arrendersi al Salsicciaio e simbolicamente cedere proprio l'anello del tesoriere (vv. 946-959), evidente indicazione che non è certo opportuno lasciare a un siffatto demagogo il potere decisionale sulle risorse finanziarie della *polis*. L'accusa principale è sempre quella che, già agli inizi della carriera, Aristofane formula nei *Babilonesi* e ribadisce, con violenza, nei primi versi degli *Acarnesi*: Cleone deve «sputarli quei cinque talenti» che ha ricevuto in dono dagli alleati che così hanno sperato di ottenere un alleggerimento dei tributi²⁹. A questo proposito i

²⁹ Aristoph. *Ach.* 5-6. Cfr. LAFARGUE 2013, spec. 21-26, 125-133; SALDUTTI 2014, spec. 68-114.

Cavalieri aggiungono dettagli interessanti. Percorrendo, infatti, la commedia a ritroso, i versi ora considerati trovano un'anticipazione nell'esplicita accusa di *dorodokia* formulata contro Cleone ai vv. 401-404 dei *Cavalieri* quando il Coro, in un canto tanto poetico quanto ironico, menziona così l'indebito boccone da sputare: "In tutte le occasioni ti stendi sui fiori della corruzione: ma devi sputarlo il boccone facile come l'hai trovato". L'accusa è esplicita, ma l'interpretazione non è così ovvia nel momento in cui si cerchi di comprendere con esattezza la natura esatta di un eventuale reato. Un ulteriore chiarimento può essere offerto dai versi nei quali Paflagone entra in scena: il demagogo si presenta al pubblico mentre chiede aiuto contro chi vuole picchiarlo per attuare un vero e proprio colpo di stato contro il *demos*; per tutta risposta il Coro dei Cavalieri, ai vv. 258-265, ribatte che invece è giusto ciò che sta accadendo perché Paflagone-Cleone divora i beni dello Stato prima ancora di aver assunto una carica pubblica. Rappresentato come il peggiore di tutti i cittadini, Cleone appare come colui che avrebbe amplificato a dismisura le pratiche di *dorodokia* già presenti nella società ateniese: vero e proprio ladro di risorse pubbliche, egli avrebbe cercato in ogni modo di attuare ricatti contro cittadini e magistrati alla ricerca continua di doni e vantaggi per sé. Tuttavia, l'analisi attenta di questi passi mostra che l'accusa di *dorodokia*, intrecciata a quella di sicofantia, si configura come priva delle caratteristiche fondamentali che possono individuare un reato: in particolare, in una commedia che sappiamo essere stata scritta anche al fine di dissuadere il pubblico dall'eleggere stratego Cleone (che invece nelle settimane successive alla rappresentazione è eletto), le azioni citate e imputate a Paflagone risultano essere avvenute fuori dall'esercizio di una carica pubblica o meglio prima di assumere una carica. In questo modo Aristofane coglie evidentemente una percezione pubblica di pratiche corruttive che supera l'area di azione di una determinata carica pubblica e coinvolge complessivamente ogni ruolo del cittadino, le relazioni sociali, i processi decisionali assembleari, le procedure di giustizia sia nella fase di denuncia che in quella di indagine e giudizio. E la figura di Cleone, nella sua forma teatrale, rappresenta così la causa di un clima sociale pesantemente compromesso: egli, politico corrotto nei propri comportamenti dentro e fuori le cariche pubbliche, è anche colpevole di usare le *euthynai* per aggredire i propri avversari, approfittando di procedure che dovrebbero combattere la *dorodokia*, la quale invece Cleone in sé incarna in ogni sua azione da cittadino e politico.

Complessivamente è evidente che Aristofane conduce una riflessione che ha costantemente per sfondo la *dorodokia*. Di questa attesta le procedure che la contrastano e quindi è prezioso testimone della presenza, negli anni '20 del V secolo, di un contesto normativo e istituzionale che ritroviamo dopo i colpi di stato in continuità e senza novità in materia di anticorruzione. Allo stesso tempo Aristofane vuole mostrare, amplificandole, deformazioni istituzionali e sociali ben presenti al proprio pubblico, che quindi si compiace dell'attacco satirico anche se lo coinvolge appieno: il poeta comico trae dall'opinione pubblica più sfiduciata

la considerazione che la *dorodokia* (e insieme il peculato³⁰) è un problema sociale che tocca in primo luogo i leader politici più potenti e di forte consenso popolare, ma anche ogni cittadino quando assume una carica pubblica e soprattutto quando non è soggetto a rendiconto, il quale però a sua volta non funziona se doni e favori condizionano sia chi denuncia sia chi accusa sia chi giudica. Il pessimismo aristofaneo, ma anche l'ideologia antidemocratica che, volontariamente o involontariamente, ne è alimentata, non lascia via di uscita tanto da distruggere i fondamenti di giustizia della comunità democratica e la sua capacità di tutelarli in procedure di autogoverno.

Su questo sfondo mi interessa collocare un ultimo elemento di indagine. A fronte di un sistema articolato di accuse di corruzione, perseguibili o non perseguibili da un punto di vista legale, vere o false nelle notizie che descrivono l'accusa, osserviamo l'elevarsi del leader politico che riesce a sottrarsi da questi sospetti o imputazioni e si erge a simbolo dell'incorruttibilità. Anzitutto Pericle, che Tucidide per primo, quindi Plutarco proclamano palesemente (*periphanōs*) incorruttibile (*adorotatos*), superiore al denaro (*chrematon kreittonos*)³¹. Anzitutto per questo il popolo avrebbe fiducia in lui. Si noti che l'aggettivo scelto da Tucidide è *adorotatos*, il grado superlativo di un aggettivo che si articola sulla sola parola "dono" preceduta dal prefisso privativo; è assente invece il riferimento all'azione del ricevere: Pericle dunque sarebbe estraneo in modo assoluto al dono e a tutte le sue dinamiche, nessuna esclusa, sia nel dare che nel ricevere. Il caso di Pericle ha un precedente nel personaggio di Efialte che l'*Athenaion Politeia*, all'interno di un passo che deriva da una fonte di chiara matrice antipericlea, definisce incorruttibile (*adorodoketos*) e giusto, una definizione che chiaramente è in relazione all'affermazione di incorruttibilità di Pericle nel tentativo di sottrarla a quest'ultimo e riconoscerla, per contrasto, a colui che potrebbe essere stato eliminato da Pericle stesso.

³⁰ Sui beni comuni oggetto di peculato, vd. Aristoph. *Vesp.* 894 sgg.; *Thesm.* 811-812; *Plut.* 569.

³¹ Thuc. II, 65, 8; *Plut. Per.* 14-15, 32; *Comp. Per. et Fab.* 3.6. Si noti che Tucidide giunge all'affermazione di incorruttibilità dopo aver descritto una fase di difficoltà nel rapporto fra Pericle e gli Ateniesi che infine lo condannano a una multa, ma dopo lo rieleggono stratego (Thuc. II, 65, 3-4). La multa è segnale di procedure giudiziarie che capiamo nei passi plutarchei citati circa i processi all'entourage di Pericle, i sospetti e le accuse contro lui stesso (il decreto di Dracontide e l'intervento di Agnone che ottiene la riduzione del procedimento ad azione pubblica ordinaria di fronte al tribunale qualunque fosse l'accusa, *dioxis*: furto, doni e il generico *adikiou*, una sequenza che conferma alla lettera Aristot. *Ath. Pol.* 54, 1-2 sulle *euthynai*), la necessità di affermare che il suo patrimonio non si accrebbe di una dracma rispetto a quanto lasciatogli dal padre. Vd. anche Aristoph. *Pax* 603-611; *Diod.* XII, 38-41. Cfr. ora VATTUONE 2017, 140-148.

Successivamente l'affermazione su Pericle circa i doni rimane il punto di riferimento per ogni campagna politica di incorruttibilità, spesso animata dalla necessità di reagire ad accuse di corruzione molto diffuse nell'opinione pubblica, ma non perseguibili o comunque difficili da provare in sede giudiziaria. Si pensi alle attestazioni che possiamo registrare in Demostene, nonché nella *Vita* plutarca e nelle voci lessicografiche a lui dedicate³². Ma significativo è uno dei punti di approdo della definizione di estraneità alla *dorodokia* nell'attestazione epigrafica del decreto di Cefisodoro³³, *leader* politico del popolo, al quale sono concessi i più alti onori anzitutto per i meriti in politica estera. Il provvedimento è votato all'inizio della primavera del 195, pochi mesi dopo la proclamazione della libertà dei Greci da parte di T. Quinzio Flaminio ai giochi istmici dell'autunno del 196, un evento evocato, ma non citato dal decreto di Cefisodoro, che ben si colloca tuttavia nel medesimo clima ideologico e propagandistico in particolare circa il concetto di *eleutheria* e *autonomia*.

Se si considerano le motivazioni che producono le onorificenze, possiamo individuare le seguenti categorie: l'attività pubblica in funzione del popolo, svolta con onestà e incorruttibilità, *katharos kai adorodoketos*; l'ottimo svolgimento dei pubblici uffici ricoperti (tesoriere delle casse militari e dell'approvvigionamento del grano); il contestuale assolvimento del ruolo di benefattore della *polis* con un notevole dispendio di proprie risorse finanziarie; la proposta di decreti utili al *demos* e il rispetto delle leggi; infine, ma certo non ultima, anzi determinante, l'azione diplomatica equilibrata che ha consigliato al popolo le giuste alleanze in funzione della prevenzione dei pericoli esterni e che, soprattutto, ha procurato allo stesso *demos* denaro, grano e doni. Queste caratteristiche descrivono, nel dinamico alternarsi degli equilibri egemonici nel mondo ellenistico, la fissità dei bisogni e la continuità amministrativa tesa a soddisfarli anche all'interno di scenari internazionali in mutazione. Accanto a un ruolo attivo dei protagonisti della vita pubblica ateniese anche verso l'esterno è però attestato un ruolo passivo del *demos* che si aspetta, dai propri politici, positivi risultati di gestione che potremmo definire tecnici più che politici, certo funzionali al benessere del corpo civico. Significativa a questo proposito è la connessione tra attività diplomatica e ottenimento di favori e doni (soprattutto grano e denaro): è la strategia di chi vuole

³² Dem. *De coron.* [XVIII] 250, 6; *De fals. legat.* [XIX] 4, 7; nel *corpus* demostenico vd. anche *In Theocr.* [LVIII] 35, 3; *Plut. Dem.* 31, 3; *Sud. s.v. Demosthenes.*

³³ *IG II³ 1292 (ISE 33; SEG XXV 112; Agora XVI 261).* Su Cefisodoro e il contesto politico e sociale determinatosi in Atene ellenistica, vd. Polyb. XVIII, 10, 11; Paus. I, 36, 5-6. Cfr. HABICHT 1992, 77-85; CUNIBERTI 2006, spec. 111-114; 2015b; 2017, 684-691. Sull'immagine del politico ateniese in età ellenistica, quale emerge dal dato epigrafico, cfr. RHODES - LEWIS 1997, 35-37.

ottimizzare la collocazione della propria città all'interno dell'egemonia proposta o imposta, essendo certamente scomparsa ogni prospettiva di affermazione di una propria egemonia. Dal punto di vista interno ne deriva invece per la *polis* una concezione della democrazia quale forma salvaguardata, ma intesa soprattutto quale svolgimento di pubbliche funzioni amministrative e di iniziative private di cittadini benefattori, spesso senza specifico mandato assembleare, ma sempre, nella dichiarazione di intenti, in funzione e a favore del popolo in un contesto istituzionale e partecipativo che potremmo definire *demotikos*, filopopolare, piuttosto che democratico, vista la riduzione di spazi di partecipazione e decisione, di verifica e controllo.

Definita quest'ultima conseguenza circa l'impatto del dono, denunciato o negato, nella vita civica, amministrativa e politica di Atene antica, mi sembra che l'analisi condotta mostri la possibilità di individuare, nelle percezioni e valutazioni circa la *dorodokia*, diverse fasi:

1. anzitutto è evidente la precoce consapevolezza del dono quale strumento di socialità e di relazione interpersonale in grado però di suscitare anche legami obbligazionari, simmetrici e asimmetrici (in base alla possibilità di contraccambiare), che possono essere sfruttati per condizionare decisioni e azioni di chi ha una carica pubblica, accetta doni ed è così persuaso a perseguire interessi contrari a quelli della *polis* e ai principi di giustizia;

2. il timore che questo avvenga e la dimostrazione nei fatti che avviene portano alla predisposizione di procedure di controllo caratterizzanti il sistema di autogoverno isonomico e focalizzate, tra il resto, a osservare l'accettazione di doni quale indizio di avvenuta infrazione o reato all'interno dell'incarico pubblico svolto da un cittadino³⁴: le *eutynai* soprattutto, ma anche la *dokimasia*. Dal

³⁴ Così come in avvio, anche ora con il riferimento al sistema di autogoverno isonomico, ritengo sia importante ricordare che il termine che meglio esprime l'ambiente democratico ateniese, nel quale abbiamo calato fatti e considerazioni esposte, è *isonomia* non soltanto perché vocabolo originario delle riforme clisteniche, ma anche perché principale descrittore delle narrazioni democratiche di V secolo (in primo luogo nel *logos tripolitikos* in Hdt. III, 80-82): esprime infatti l'uguaglianza non soltanto davanti alla legge, ma anche nella distribuzione dei diritti e nell'accesso ai *koïna*, i beni comuni. Rispetto a questi obiettivi, anche fortemente ideali, ma sinceramente e funzionalmente ricercati fin dall'epoca di Solone con la tensione osservabile all'*armonia* (cfr. CUNIBERTI 2013), è evidente l'indispensabilità e la pericolosità del dono: esso crea e sostiene la socialità e può guarirla dalle ferite dei conflitti interpersonali e sociali, dalle povertà economiche ed esistenziali, ma può diventare strumento di rapporti asimmetrici, di dipendenze interpersonali, di sodalizi antidemocratici, di vera e propria corruzione, situazioni che sollevano questioni non soltanto legislative o giudiziarie, ma anche, più ampiamente, relative alla giustizia sociale e all'*eudaimonia*, al benessere e alla felicità di tutti i cittadini quale primo obiettivo comunitario. Dall'osservazione della *dorodokia* in questo preciso contesto emerge chiaramente che la contraddizione fra l'irrinunciabilità delle

controllo e dalle denunce dei cittadini derivano azioni pubbliche ordinarie o, per pressione popolare incanalata dall'opposizione politica, processi per direttissima al fine di punire, rispettivamente, illeciti amministrativi o contabili oppure il tradimento della patria, per i quali l'accettazione di doni è l'elemento di prova in quanto è dato per scontato e avvenuto il condizionamento operato dal dono accettato;

3. la diffusione di sensibilità, ma anche del timore costante circa questo problema porta a individuare nella *dorodokia* la possibilità che ogni azione pubblica sia negativamente condizionata e ogni errore o inefficienza sia così spiegato. Ne consegue immediatamente lo sfruttamento di questa sensibilità per creare una denuncia politica che alimenta l'antidemocrazia delegittimando le istituzioni a partire dalle stesse procedure di controllo, simbolo democratico, che sarebbero strumentalmente utilizzate per fini devianti e ingiusti;

Quest'ultimo passaggio genera due conseguenze:

4a. la prima è che si brucia quella che potremmo chiamare la fiducia reciproca collettiva, non soltanto un valore, ma un vero e proprio bene sociale che è fondamentale per la coesione di una comunità che si autogoverna in democrazia (e che quindi non ha altre forme di condivisione e coesione se non quelle della socialità);

4b. la seconda è che la politica stessa, fortemente sotto accusa, elabora immagini di estraneità del politico ai doni, un'estraneità alla *dorodokia* che non è però dimostrata attraverso il rigoroso rispetto delle procedure di controllo e rendiconto, ma attraverso la dimostrazione di efficienza rispetto ai risultati attesi e agli interessi, prevalentemente economici, della comunità e dei singoli che la compongono. Si giunge – si potrebbe dire – a un'attenzione concentrata esclusivamente sull'obiettivo che è urgente raggiungere non come risultato di un'azione politica condivisa, ma come beneficio offerto da un concittadino ricco di prestigio e considerazione sociale, nonché di relazioni importanti: il popolo si affida a lui per ricevere, a propria volta, doni e vantaggi utili ai singoli cittadini. Così la comunità dei cittadini rinuncia a una reale autonomia nelle decisioni e a un'effettiva uguaglianza nelle possibilità di partecipazione autentica (sia pure difficile, fragile, piena di contraddizioni come quella sperimentata precedentemente in Atene) e quindi anche nella possibilità di controllare la reale circolazione di denaro e doni in pratiche di *dorodokia*. Su tutto prevale la necessità di dare fiducia a un politico salvatore, incorrotto per definizione autoafferma, il quale si sostituisca a una comunità nei fatti dissolta per mancanza di fiducia in sé e fra i cittadini che la compongono.

funzioni complessive del dono e il suo uso distorto pone un problema fondamentale che implica riflessioni e azioni che pongano al centro la diffusione profonda di una maggiore consapevolezza culturale accanto agli interventi legislativi e giudiziari.

BIBLIOGRAFIA

- ARNAOUTOGLU 1998: I. ARNAOUTOGLU, *Ancient Greek Laws. A source book*, Oxon-New York.
- BEARZOT 2007: C. BEARZOT, *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma.
- CONOVER 2014: K. CONOVER, *Rethinking anti-corruption reforms. The view from ancient Athens*, «Buffalo Law Review», LXII, 69-118.
- CUNIBERTI 2006: G. CUNIBERTI, *La polis dimezzata. Immagini storiografiche di Atene ellenistica*, Torino - Alessandria.
- CUNIBERTI 2012a: G. CUNIBERTI, *Cleonimo di Atene traditore della patria*, Alessandria.
- CUNIBERTI 2012b: G. CUNIBERTI, *Synegoroi e corruzione politica in Aristofane*, in *Vestigia notitiae. Scritti in memoria di Michelangelo Giusta*, a cura di E. Bona - C. Levy - G. Magnaldi, Alessandria, 295-304.
- CUNIBERTI 2013: G. CUNIBERTI, *Procedure giudiziarie e riconciliazione sociale nell'Atene di Solone*, «Dike», XIV (2011), 1-18.
- CUNIBERTI 2014: G. CUNIBERTI, *Le accuse di corruzione e concussione nella satira politica di Aristofane*, «Aevum», LXXXVIII, 3-18.
- CUNIBERTI 2015a: G. CUNIBERTI, *Doni e favori illeciti: percezione e codificazione del reato di corruzione in Atene antica*, «Hormos», VI (2014), 21-34.
- CUNIBERTI 2015b: G. CUNIBERTI, *Athènes face à la royauté hellénistique : la polis, l'avantage et la réduction du dommage*, «Ktéma», XL, 167-174.
- CUNIBERTI 2017: G. CUNIBERTI, *Traître ou bienfaiteur ? Le citoyen « spécial » devant le peuple et la loi d'Athènes*, in *Conseillers et ambassadeurs dans l'Antiquité*, sous la dir. d'A. Queyrel Bottineau - Marie-Rose Guelfucci, «DHA», Suppl. XVII, 677-693.
- DIMAKIS 1997: P. DIMAKIS, *Les ambassadeurs dans la Grèce antique*, «BIDR», 3a ser., XXXIX, 87-91.
- DOGANIS 2007: C. DOGANIS, *Aux origines de la corruption. Démocratie et délation en Grèce ancienne*, Paris.
- FRAZIER 1994 : F. FRAZIER, *À propos de la dispositio du Sur l'ambassade infidèle : stratégie rhétorique et analyse politique chez Démosthène*, «REG», CVII, 414-439.
- GAZZANO 2005: F. GAZZANO, *Senza frode e senza inganno: formule 'precauzionali' e rapporti interstatali nel mondo greco*, in *Dalle parole ai fatti. Relazioni interstatali e comunicazione politica nel mondo antico*, a cura di L. Santi Amantini, Roma, 1-33.
- GLOTZ 1973³: G. GLOTZ, *La città greca*, Torino (I ed. 1948; trad. it. di *La cité grecque*, Paris, 1928).
- HABICHT 1992: C. HABICHT, *Athens and the Ptolemies*, «CA», XI, 68-90.
- HARRISON 2001: A.R.W. HARRISON, *Il Diritto ad Atene*, II, *La Procedura*, trad. it. di P. Cobetto Ghiggia, Alessandria (*The Law of Athens*, II, *Procedure*, Oxford 1971).
- HARVEY 1985: F.D. HARVEY, *Dona ferentes. Some Aspects of Bribery in Greek Politics*, in *Cruix. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix*, ed. by P. Cartledge - F.D. Harvey, London, 76-117.
- HASHIBA 2006: Y. HASHIBA, *Athenian bribery reconsidered: some legal aspects*, «PCPhS», LII, 62-80.
- KRÜCK 2016: M.-P. KRÜCK, *Discours de la corruption dans la Grèce classique*, Paris.
- LAFARGUE 2013 : Ph. LAFARGUE, *Cléon. Le guerrier d'Athéna*, Bordeaux.

- LANNI 2016: A. LANNI, *Law and Order in Ancient Athens*, New York.
- LATEINER 1987: D. LATEINER, *Nonverbal communication in the «Histories» of Herodotus*, «*Arethusa*», XX, 83-119.
- LENFANT 2014: D. LENFANT, *Le mépris des eunuques dans la Grèce classique : orientalisme ou anachronisme ?*, in *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, éd. par A. Queyrel Bottineau, Dijon, 423-442.
- LENFANT 2016: D. LENFANT, *Anytos et la corruption massive de juges dans l'Athènes démocratique*, «*Historia*», LXV, 258-274.
- LIPSIUS 1905-1915: J.H. LIPSIUS, *Das attische Recht, und Rechtsverfahren unter Benutzung des attischen Prozesses vom M.H.E. Meier und G.F. Schomann dargestellt von J.H. Lipsius*, I-III, Leipzig 1905-1915 (rist. Hildesheim 1966).
- MACDOWELL 1983: D.M. MACDOWELL, *Athenian laws about bribery*, «*RIDA*», XXX, 57-78.
- MARZI 1995: *Dinarco*, a cura di M. Marzi, in *Oratori attici minori*, II, a cura di M. Marzi - S. Feraboli, Torino, 439-599.
- MASTROCINQUE 1996: A. MASTROCINQUE, *Il dono nel mondo Greco: dallo 'status symbol' ai processi per corruzione*, in *Processi e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, 9-18.
- MITCHELL 1997: L.G. MITCHELL, *Greek bearing gifts. The public use of private relationships in the Greek world, 435-323 BC*, Cambridge.
- MOSLEY 1962: D.J. MOSLEY, *An Athenian law on ambassadors?*, «*PACA*», V, 26-27.
- MOSLEY 1973: D.J. MOSLEY, *Envoys and Diplomacy in Ancient Greece*, *Historia-Einzelschrift*, XII, Wiesbaden.
- NENCI 1994: G. NENCI, *Erodoto. Le Storie*, V, Milano.
- NENCI 2001: G. NENCI, *La formula della terra e dell'acqua nel lessico diplomatico achemenide*, in *Linguaggio e terminologia diplomatica dall'antico oriente all'imperio bizantino*, a cura di M.G. Angeli Bertinelli - L. Piccirilli, Roma, 31-42.
- ORANGES 2016: A. ORANGES, *L'accusa di corruzione nel contesto di euthyna: verifica delle finanze e della fedeltà democratica dei magistrati*, «*Antesteria*», V, 81-97.
- OSTWALD 1986: M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley-Los Angeles.
- PARISE 2000: N. PARISE, *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Roma.
- PICCIRILLI 2002: L. PICCIRILLI, *L'invenzione della diplomazia nella Grecia antica*, Roma.
- QUEYREL BOTTINEAU 2010: A. QUEYREL BOTTINEAU, *Prodosia, la notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du Ve siècle - Recherche sur la construction de l'identité athénienne*, Bordeaux.
- RHODES - LEWIS 1997: P.J. RHODES - D.M. LEWIS, *The Decrees of the Greek States*, Oxford.
- RHODES 1981: P.J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford [1993²].
- RUSCHENBUSCH 1966: E. RUSCHENBUSCH, *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden.
- SALDUTTI 2014: V. SALDUTTI, *Cleone. Un politico ateniese*, Bari.
- SAXONHOUSE 2012: A.W. SAXONHOUSE, *To corrupt: The Ambiguity of the Language of*

- Corruption in Ancient Athens*, in *Corruption. Expanding the Focus*, ed. by M. Barcham - B. Hindess - P. Larmour, Canberra, 37-51.
- SCHEID-TISSINIER 1994: E. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy.
- STRAUSS 1985: B. STRAUSS, *The cultural significance of bribery and embezzlement in Athenian politics. The evidence of the period 403-386 BC*, «AncW», XI, 67-74.
- TAYLOR 2001: C. TAYLOR, *Bribery in Athenian Politics*, «G&R», XLVIII, Part I, 53-66, Part II, 154-172.
- TODD 1993: S.C. TODD, *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- VATTUONE 2017: R. VATTUONE, *Pericle*, Bologna.
- WANKEL 1982 : H. WANKEL, *Die Korruption in der rednerischen Topik und in der Realität des klassischen Athen*, in *Korruption im Altertum*, hg. von W. Schuller, München-Wien, 29-47.
- ZAMBARBIERI 2002: M. ZAMBARBIERI, *L'odissea com'è. Lettura critica*, I, Milano.

Forme evergetiche nella società del Principato: la riflessione senecana

La peculiarità delle relazioni che si determinano con il Principato deriva dalla posizione eccezionale dell'imperatore rispetto all'élite politica. A fronte di una asserita parità di rapporti risulta del tutto evidente il suo ruolo di evergeta principale rispetto al popolo e alle sue aspettative. Augusto rende di fatto istituzionale e definitivo il processo già avviato con Pompeo e soprattutto con Cesare quando, con il potere personale, trionfa quello che si può definire il "mecenatismo di Stato", quando, cioè, il signore del momento finanzia alcune importanti spese pubbliche con le proprie risorse in un'apparente indistinzione tra il proprio ruolo pubblico e quello privato.¹

Le *Res Gestae* appaiono anche sotto questo profilo un documento di eccezionale interesse che è utile prendere in considerazione come punto di partenza del nostro discorso.² È del tutto plausibile che l'organizzazione del testo così come lo leggiamo corrisponda alle intenzioni di Augusto, con i capitoli 34-35, che definiscono la sintesi della sua straordinaria posizione all'interno dello Stato meritata dalle sue scelte e dalle sue azioni.

All'interno della sezione riguardante le *impensae* l'articolazione del testo merita attenzione. Nei capp. 15-17 Augusto dà conto analiticamente dei suoi interventi a favore della plebe urbana e dei veterani di cui si presenta come patrono e garante, quasi per palesare la coerenza e la lungimiranza della propria politica sociale. Il rapporto privilegiato stabilito da Augusto con il popolo di Roma è evidenziato nei successivi capp. 22-23 dai giochi da lui fatti allestire a nome proprio o di altri magistrati.

È notevole come Augusto presenti il proprio operato da una parte in conformità con la tradizione patronale evergetica, utilizzando il proprio patrimonio come se fosse pubblico.³ Dall'altra, come riconosciuto da Cassio

¹ Cfr. VEYNE 1984, 411.

² Mi sembra tradurre preferibile rendere *Res Gestae* con una locuzione neutra e non enfatica come "I miei atti" o "Il mio operato" (ted. "Meine Taten") e non, come spesso si fa, con "Le mie imprese" "Haut faits"; "My Achievements". Il senso prevalente del testo augusteo risulta infatti essere quello di "resoconto". Cfr. ARENA 2014 e MARCONE 2015, 250-254.

³ Cfr. PANI, 2013, . 83-84.

Dione, Augusto “nominalmente aveva separato i fondi del demo da quelli suoi propri ma di fatto spendeva anche quelli a sua discrezione”.⁴ In buona sostanza Augusto enumera puntigliosamente, con riferimenti precisi e apparentemente freddi, degli elementi fattuali che possano servire come base di riferimento per un’oggettiva rivendicazione delle benemerienze che si attribuisce. Di qui l’accento posto sugli oneri finanziari da lui personalmente sostenuti nell’interesse collettivo.⁵

È notevole anche come Augusto voglia sottolineare la mancanza di precedenti di alcuni suoi provvedimenti specifici e come questi costituiscano una novità assoluta (*Res Gestae* 16). Del tutto eccezionale, d’altra parte, era anche la posizione del principe rispetto a Roma. La città di Roma poneva da tempo esigenze particolari che richiedevano risposte *ad hoc*. Sembra verosimile che proprio la gravità del problema che essa rappresentava, con le connesse implicazioni che aveva per l’ordine pubblico, abbia reso il governo augusteo particolarmente sensibile alle esigenze di una valutazione quantitativa, sistematicamente aggiornata, che garantisse il mantenimento del sistema.⁶ E in questo senso l’enfasi data dal *Princeps* nelle *Res Gestae* ai donativi di varia natura fatti alla plebe sembra far riferimento alla sua intenzione di voler ribadire il proprio ruolo, in senso lato, “patronale”.

Augusto era certamente sensibile alla psicologia della folla rispetto alla quale sono significative le sue scelte per stabilizzare e organizzare il consenso. Ed era consapevole di come ci fosse un codice non scritto, ma rigoroso, che riguardava il comportamento del principe in pubblico e quello che il popolo si aspettava da lui. Si tratta di un aspetto delicato del regime imperiale perché riguarda direttamente il modo di gestire il potere e di guadagnare consenso.

Zvi Yavetz ha osservato che il governo augusteo non contava in modo determinante sulle masse che accettavano il nuovo regime non solo per mancanza di alternativa ma anche come qualcosa che ardentemente desideravano.⁷ Durante il Principato queste trovarono certamente il modo di far sentire la loro voce ma senza ribellarsi mai contro i fondamenti del potere: al massimo manifestavano il loro desiderio per un principe migliore, cioè più sensibile alle loro esigenze, di quello regnante.

⁴ Cassio Dione LIII, 16,1.

⁵ Va tenuta presente la peculiarità della natura del *fiscus*, la cassa centrale di pertinenza dell’imperatore. Maiuro ha mostrato in modo convincente come dietro il *fiscus* stia sempre la persona fisica dell’imperatore, anche quando non viene nominato (Maiuro c.d.s.). In questo stesso articolo si può trovare un’ampia analisi del noto passo senecano *Caesar omnia habet, fiscus eius privata tantum ac sua; et universa in imperio eius sunt, in patrimonio propria* (*de ben.* 7, 6,2).

⁶ Cfr. in particolare NICOLET 1988.

La realtà delle relazioni sociali a Roma aveva conosciuto una peculiare evoluzione nei primi decenni del Principato. Essa emerge bene dalle riflessioni di Seneca nel suo trattato dedicato ai benefici, agli atti di generosità. È notevole che il filosofo segnali come questi non debbano essere, in linea di principio, solo *necessaria et utilia* ma anche *iucunda*.⁸ Questo criterio vale in primo luogo per i benefici fatti al popolo che non apprezzava tanto gli atti evergetici che riteneva che il principe fosse comunque tenuto a dargli – il grano, i sussidi alimentari – quanto quelli che gli procuravano divertimento o che, comunque, presupponevano la vicinanza emotiva del sovrano. Non a caso si tratta proprio della la tipologia delle evergesie che erano incompatibili con la *gravitas* di Tiberio. Abbiamo dunque a che fare con una componente di natura psicologica che va al di là dello stesso atto di generosità, di risposta a una esigenza specifica. Chi dona deve tener conto dell'aspettativa di chi riceve.

Le nuove relazioni che si instaurano nel regime imperiale presuppongono la vicinanza fisica del principe con la plebe che desidera che l'imperatore sia presente a Roma perché è proprio dalla sua presenza che si può aspettare i benefici cui aspira. Il ritiro di Tiberio a Capri, in uno sdegnato isolamento, è esattamente il comportamento opposto rispetto a quello che la plebe poteva gradire. Seneca, significativamente, dà rilievo a come, nel donare, conti più che il *quod* il *quemadmodum* e il *quomodo*: *idem est quod datur, sed interest quomodo detur* (2, 6, 1-2).⁹

Lo stile del principe implicava attenzione nelle sue apparizioni in pubblico, nelle occasioni in cui il contatto con le masse era diretto e in cui queste potevano giudicarlo. Merita di ricordare una circostanza. Augusto sapeva che Cesare era stato criticato per il suo comportamento nel circo perché durante gli spettacoli leggeva o dettava delle lettere.¹⁰ Augusto fece tesoro di queste critiche e prestò attenzione a non ripeterne l'errore.

Diverse sono le tipologie di atti evergetici. Le stesse costruzioni di grandi edifici sono riconducibili alla generosità imperiale perché è la volontà dell'imperatore a far sì che essi vengano realizzati a prescindere dal fatto che siano stati finanziati a spese del fisco o che semplicemente ne sia stata autorizzata la realizzazione.

È da considerare come quest'aspetto non trovi di fatto riscontro nel *De Beneficiis* senecano. Si direbbe che Seneca dia per scontata l'esistenza di due circuiti alternativi: quello delle evergesie pubbliche, che coinvolge direttamente

⁷ Cfr. YAVETZ 1969, 105.

⁸ *De Ben.* I, 11.

⁹ Cfr. YAVETZ 1969, 101 con riferimento anche a *De ben* I, 11,1, II,1,1.

¹⁰ Suet., *V.A.* 45.

solo il principe, e quello delle relazioni interaristocratiche che di necessità interessano anche il principe. Sotto questo profilo, più che a una risposta specifica a una crisi di cui il filosofo sarebbe stato testimone, il trattato sembra concepito come una sorta di “elaborazione normativa”, una riflessione di ordine generale che possa essere utilizzata come messa in guardia rispetto a evoluzioni negative.¹¹ Quest’aspetto appare uno dei suoi maggiori elementi di originalità.

Seneca sembra propenso a presentare lo scambio di benefici come un’attività socialmente creativa: “a socially creative activity”.¹² Nel II libro del *De beneficiis*, un’opera scritta verosimilmente attorno al 62, elabora una sorta di tecnica dell’azione benefica: “un travail d’élaboration morale de la pratique sociale”.¹³ *inspiciamus ...quemadmodum dandum sit beneficium*.¹⁴

L’orizzonte di aspettativa apparentemente si è evoluto. In un certo senso l’atto benefico è dato per scontato in quanto facente parte di una sorta di etichetta sociale. Come si è visto, non basta donare ma bisogna saper donare in un certo modo. Quindi “gli atti benefici che soddisfano davvero sono quelli che sono dati con un tratto di gentilezza umana (*humana fronte*) o, quanto meno, con serenità e tranquillità” (II, 13, 2).¹⁵ Soprattutto devono essere fatti senza ostentazione e in modo che non si percepisca il dislivello di posizione tra chi dà e chi riceve. Gli atti benefici risultano inoltre tanto più apprezzati se fatti prima che sopravvenga una situazione di assoluta necessità. Questo è un esito del fittizio mantenimento dei modelli sociali tradizionali di comportamento dell’alta società, “*the social side of civilitas*”, che voleva che lo stesso principe fosse uguale tra altri uguali.¹⁶

È una concezione lontana dalla realtà di quelle monarchie nelle quali il re doveva distinguersi dal resto dell’umanità realizzandone tutte le potenzialità (per cui si riconosceva ai sovrani ellenistici il diritto di vivere nella *tryphe*).¹⁷ Il precedente ciceroniano va tenuto presente. In *De officiis* I, 42 Cicerone aveva sostenuto che una forma di benevolenza (*benignitas*) doveva essere manifestata nei confronti di ciascuno ma tenendo conto della sua posizione sociale (*ut pro dignitate cuique tribuatur*). Gli atti benefici erano di fatto considerati parti integranti della dinamica sociale.¹⁸

Seneca accetta la logica del beneficio ma pone il problema dei termini

¹¹ Sul *beneficium* finalizzato alla definizione dei ruoli sociali cfr. PICONE 2013, 26.

¹² Cfr. GRIFFIN 2013, 79 con riferimento in particolare a *De ben.* II, 18,5; II, 21,2.

¹³ MICHEL 1962, 529.

¹⁴ II, 1,2.

¹⁵ *De Ben.*, II, 13,2. Cfr. GRIFFIN 2013, 193.

¹⁶ GRIFFIN 2003, 114.

¹⁷ Cfr. VEYNE, 1984, 604.

¹⁸ *De Ben.* I, 20.

funzionali in cui va conferito nel quadro di corrette relazioni sociali in cui esso deve essere collocato e finalizzato.¹⁹

Osserva: “In realtà io non impongo indugi ai benefici: perché quanto più grandi e più numerosi essi saranno, tanto maggiore sarà la lode che recheranno. Purché ci sia un criterio; infatti non possono essere cari a nessuno se dati a caso e in maniera sconsiderata”.²⁰

Invero gli atti benefici che premono a Seneca non riguardano di fatto quelli intercorrenti tra principe e popolo, il modo in cui questi sa guadagnare consenso in primo luogo a Roma, ma quelli che intercorrono tra gli appartenenti all'élite sociale e politica e l'imperatore. In altri termini gli preme di verificare come la posizione di superiorità oggettiva di quest'ultimo potesse risultare compatibile con il teorico presupposto di uguaglianza vigente all'interno dell'aristocrazia senatoria. In proposito si deve considerare, quando si parla di “antropologia del dono”, che, pur con le peculiari caratteristiche proprie di una società premoderna, quella romana di età imperiale è comunque, almeno sotto il profilo delle relazioni politiche, evoluta se non addirittura sofisticata.²¹ Ed è quindi plausibile che proprio una realtà di questo genere, che è in via di trasformazione e, comunque, in evoluzione, susciti tentativi di inquadramento di ordine generale fatte salve le considerazioni sul ruolo specifico dei singoli imperatori.²²

Sarebbe peraltro improprio definire senz'altro la società romana come una *gift society*: per quanto importante e significativo potesse essere il meccanismo dello scambio dei doni, delle prestazioni reciproche di *beneficia* è difficile accettare l'idea che esso rappresentasse la forma prevalente delle relazioni tra individui o tra gruppi sociali (anche se talvolta si avvicina il discorso teorico delineato da Seneca a quello delle teorie moderne sullo scambio di doni).²³ Va considerato come la società romana tardorepubblicana conoscesse articolate forme di transazioni economiche, di vendita e di scambio di merci attraverso il denaro. Si tratta di un'economia che si dota piuttosto precocemente di una serie di strumenti giuridici che garantiscono la regolarità e la legittimità di questi scambi.²⁴ Rimane peraltro caratteristico della cultura romana la forte presenza di una tradizione per dir così “premonetaria” o “non monetaria” in cui beni e servizi venivano permutati avveniva su basi diverse da quelle quantificate dalla moneta.

¹⁹ Sulla strategia comunicativa di Seneca cfr. INWOOD 1995 e GRIFFIN 2007.

²⁰ *De Ben.*, I, 15,1.

²¹ Cfr in particolare CAILLÉ 2000.

²² Eccessiva appare invero la lettura di CHAUMARTIN 1989 del *De beneficiis* come una risposta agli sviluppi contemporanei. Opposta – in senso riduttivo – è la lettura dell'operetta datane da MICHEL 1962.

²³ GRIFFIN 2013 p. 120.

²⁴ Cfr. IOANNATOU 2006.

Di qui l'attenzione al *beneficium* come “asse portante e *primum movens* della relazione interpersonale nella cultura latina”.²⁵

È lecito chiedersi se il *De Beneficiis* di Seneca possa essere considerato una risposta a sviluppi che il filosofo aveva individuato aver luogo nel suo tempo.²⁶ Invero per leggere adeguatamente quest'operetta non semplice, e collocarla nel contesto specifico della visione generale delle relazioni interindividuali del pensatore latino – e per la cui corretta interpretazione molto si deve agli scritti recenti di Miriam Griffin – conviene prescindere dall'*homo oeconomicus* e cercare l'*homo politicus* o, se si preferisce, l'uomo sociale.²⁷

A questo scopo è opportuno prestare attenzione anche alle considerazioni svolte da Aloys Winterling, in una riconsiderazione complessiva delle relazioni di patronato (e di amicizia) nel Principato, al *De Beneficiis* come documento a un tempo di analisi e di storia sociale.²⁸ Si tratta, in buona sostanza, di valorizzare, nelle sue varie implicazioni, anche la dimensione simbolica, performativa delle relazioni clientelari in età imperiale. La posizione dell'imperatore non si basa, d'altra parte, su amici e clienti in senso stretto ma sulla monopolizzazione degli strumenti di potere e sulla sua capacità illimitata di dare ricchezza, potere e onori. Nella sua azione vengono di fatto a sovrapporsi il legame verticale, presupposto dalla clientela, e quello orizzontale rappresentato dall'*amicitia*.

L'aristocrazia senatoria nel suo complesso, così come le più nobili famiglie dell'ordine equestre, erano integrate all'interno di questo nuovo sistema di favore imperiale. D'altra parte i senatori non potevano acquisire né mantenere la loro posizione attraverso amicizie o clientele indipendenti: per queste era essenziale conservare il favore del principe per la loro stessa esistenza e per poter agire a

²⁵ Così LENTANO 2005, p. 128. Cfr. anche RACCANELLI 2010.

²⁶ Cfr. LENTANO 2009. Qualche suggestione rispetto ad occasionali punti di contatto tra Seneca e san Paolo in Barclay 2015.

²⁷ Cfr. GODBOUT 2008. Godbout ha interessanti considerazioni sulla problematicità dell'istituzionalizzazione del dono e del rapporto che presuppone e crea tra individui (*spec.* 235-238): è una delle questioni che sembrano sottese al discorso sviluppato da Seneca nel *De Beneficiis* in cui una forma semi-istituzionalizzata degli atti benefici intercorrenti tra l'aristocrazia e l'imperatore poteva servire a garantire la stabilità delle relazioni sociali. Scrive, tra l'altro Godbout (p. 241): “Rispetto al paradigma economico dominante esistono modelli meno “radicali” dell'azione umana. Pur essendo individualisti, tali modelli intendono tener conto di una concezione dell'individuo più sociale, allontanandosi così dall'*homo oeconomicus* duro e puro. Si tratta in qualche misura dei modelli intermediari tra la teoria della scelta razionale e il dono”. Il fatto che i teorici antichi distinguessero con cura lo scambio economico da loro considerato dal fare e ricevere benefici suggerisce un'affinità con le moderne teorie sociologiche dello scambio di doni o dei rapporti di reciprocità (cfr. GRIFFIN 2013, 40-41).

²⁸ In particolare si veda WINTERLING 2009

favore di quanti volevano assistere. La nuova dimensione dell'*amicitia* presuppone comunque che si scambino e che si elargiscano *beneficia*. Lo stesso termine *amicitia* sembra assumere un valore diverso come è desumibile dal testo del *s.c. de Cn. Pisone patre* ove vediamo che cosa implica per un magistrato, un aristocratico, la *renuntiatio amicitiae* (l. 29) da parte del principe nel regime imperiale. Di fatto è una messa al bando, come già era stato per Cornelio Gallo, un'implicita condanna a morte.

Le relazioni tra principe e senato risultavano ineludibilmente determinate dai rapporti di forza e dallo spazio di manovra del sovrano così come dalle sue limitazioni strutturali legate al cambiamento sociale. Per i primi tre *principes* abbiamo insicurezze ed esperimenti in relazione ai rapporti da loro intrattenuti che abbracciavano un ampio novero delle cosiddette amicizie istituzionali, con in linea di massima tutti i senatori, fino ai rapporti di fiducia personali che in qualche modo rispecchiavano le componenti paradossali della posizione dell'imperatore.

Sulla base di queste premesse si capisce perché Seneca incontri qualche difficoltà a discutere di una pratica molto diffusa nelle relazioni interpersonali che implicassero scambio di favori e di doni, vale a dire la mediazione di terzi. Di tale pratica abbiamo un ampio riscontro nell'epistolario pliniano e riferimento puntuale già nel *De officiis* di Cicerone che raccomanda forme di azioni benefiche anche in forma indiretta.²⁹

Indubbiamente situazioni a vario titolo pericolose potevano insorgere dalle relazioni di prossimità che interessavano i senatori di primo piano in ragione di rivalità reciproche mentre meno problematiche appaiono quelle che presuppongono rapporti di fiducia con persone di famiglie ignote.

Non a caso gli imperatori che venivano annoverati tra "i cattivi" erano quelli che mettevano in scena la loro superiorità, cosa che tornava a danno del concetto generale di *amicitia*. a prescindere dalla tendenza alla istituzionalizzazione delle dichiarazioni di principio. I modelli tradizionali di amicizia nelle relazioni aristocratiche implicavano una sorta di codice di comportamento definito da un protocollo ben definito con lo scambio di visite a casa, in particolare inviti a pranzo e sostegno reciproco in eventuali cause giudiziarie.

Von Premerstein, nella sua monografia *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*, aveva sostenuto la tesi, in buona sostanza, secondo cui Augusto avrebbe trovato già in essere un rapporto di tipo personale di dipendenza, di tipo latamente clientelare da lui successivamente sistematizzato e organizzato.³⁰ C'è un ulteriore elemento da tener presente, ovvero lo sviluppo dei vincoli a base

²⁹ Cfr. NARDUCCI 1989.

³⁰ VON PREMERSTEIN 1937.

militare maturati nel corso delle guerre civili (la cosiddetta “Heeresgefolgschaft”). Ormai il comando militare aveva acquisito, anche come esito della creazione dell’esercito professionale, un ruolo preponderante rispetto alla modalità delle decisioni politiche che si prendevano spesso al di fuori di Roma. La dinamica delle relazioni poste in essere dalle lunghe campagne militari aveva fatto sì, sul finire della Repubblica, che il comandante disponesse di mezzi crescenti per soddisfare le esigenze dei propri uomini a lui personalmente legati. Le “Heersgefolgschaften” erano divenute così quasi automaticamente clientele di tipo personale e, da queste, di fatto indistinguibili. Secondo von Premerstein l’imperatore aveva di fatto riunito su di sé tutte le relazioni di patronato dell’aristocrazia da lui pure designate come “Gefolgschaften”.³¹ Il presupposto di un legame di questo tipo scaturiva dalla schiacciante superiorità dell’imperatore nella disponibilità di risorse che gli consentivano di attribuirsi l’approvvigionamento alimentare di Roma e la sistemazione dei veterani, così come il suo diritto di influenzare tramite *commendatio* e *nominatio* le elezioni alle magistrature e alle cariche sacerdotali. Così di fatto l’imperatore si sarebbe trasformato in un patrono non solo di tutto il popolo ma anche di tutti gli aristocratici, rendendo di fatto irrilevanti i rapporti di patronato tra l’aristocrazia e il popolo.

Va considerata la differenza qualitativa dei rapporti di prossimità con l’imperatore rispetto a quelli interaristocratici di età repubblicana quando predominava il sistema multipolare delle grandi famiglie aristocratiche. Anche in età repubblicana, peraltro, soprattutto negli ultimi due secoli, si erano registrati forti disequilibri nella disponibilità di mezzi economici. Tuttavia tali disequilibri non compromettevano il principio generale della reciprocità che includeva non solo quanti disponevano di mezzi grosso modo comparabili ma anche i grandi patroni rispetto ai piccoli clienti.³²

D’altro canto nel regime centrato sull’imperatore regna di fatto un modello di comportamento oggettivamente gerarchico condizionato dalla dipendenza di chi è collocato in una posizione inferiore rispetto a chi si trova in una superiore. Il *beneficium* in quanto tale può diventare allora un atto di benevolenza e presupporre quindi un’altra logica di relazione sociale. La prospettiva realistica – ed è quella in cui sembra muoversi Seneca – era quella di elaborare un legame di amicizia oggettivo e semi-istituzionale tra il principe e i grandi circoli

³¹ Cfr. MARCONE 2015

³² È notevole come secondo Floro (II, 13,92), ad esempio, tra le ragioni che determinarono la caduta del regime cesariano ci fu proprio la *beneficiorum potentia* del dittatore che risultava *gravis liberis*, al punto da determinare un malcontento che si sarebbe rivelato fatale: cfr. LENTANO 2005, 130.

aristocratici così come si era venuto delineando tra le grandi *domus* della tarda Repubblica. Rispetto a questa prospettiva è evidente come inaccettabile risultasse il comportamento di imperatori come Caligola e Nerone interessati a mettere in scena, nelle forme più varie, la loro posizione di superiorità. L'obiettivo era quello di dare rilievo all'aspetto simbolico dell'amicizia che presupponeva che anche gli imperatori erano membri dell'aristocrazia politica e che avevano bisogno di un gran numero di "amici" per consolidare la loro funzione.

È caratteristico della società imperiale romana, molto debitrice sotto questo aspetto della filosofia politica ellenistica, il fatto che il sovrano risulti automaticamente un benefattore perché rende un beneficio in ogni gesto che compie, in ogni sua azione di risposta a una richiesta.³³ Non a caso è in Oriente dove questa dimensione ha i suoi primi e precoci riscontri. Un papiro dà questa definizione che merita considerare per quanto si comprenda meglio in Egitto che non a Roma: Il re "è l'evergete comune a tutti".³⁴ La funzione, la figura stessa dell'imperatore risultavano per certi versi meglio comprensibili, almeno a livello di immaginazione popolare, specialmente in paesi come l'Egitto, se collocate all'interno di categorie divine.³⁵ Non si percepiva contraddizione nel fatto che si potesse pregare nello stesso tempo l'imperatore come dio e gli dei per l'imperatore. In Egitto, così come in tutto l'Oriente ellenistico, Ottaviano Augusto è designato come "dio, figlio di dio" (θεὸς υἱοῦ θεοῦ). Quelli che possono apparire gli eccessi, se non le vere e proprie stravaganze del culto imperiale, trovano una forma di contestualizzazione, se non una sorta di precedente e di parallelo, nelle richieste rivolte da vittime di soprusi e di ingiustizie a funzionari di vario grado.³⁶

In proposito deve essere considerato il dialogo messo in scena da Tacito in *Ann.* XIV, 53,6 tra Seneca e Nerone che appare utile per mettere a fuoco il significato dei benefici che potevano intercorrere in una relazione di diseguaglianza oggettiva quale quella tra il principe e i senatori.³⁷ Seneca segnala che Nerone gli ha reso il maggior numero di benefici che un principe può dare a un "amico" e che lui li accetta nella misura consentita a un "amico". Sembra di cogliere l'intenzione di occultare con eufemismi di vario tipo le diseguaglianze esistenti all'interno della società romana così da facilitare il principe

³³ VEYNE 1984, 381

³⁴ Si veda, a titolo di esempio, il papiro del 19 contenente due editti di Germanico (*Sel. Papyri* II, 211): da notare come lo *status* divino dell'imperatore regnante sia associato al suo essere benefattore e salvatore dell'ecumene.

³⁵ È una considerazione di cui si dovrebbe tener conto nella discussione sul carattere divino attribuito all'imperatore romano: cfr. MARCONE 2010.

³⁶ HEINEN 2009, 258-287.

³⁷ GRIFFIN 2003 119.

nell'occultamento della propria collocazione straordinaria rispetto alla dinamica delle relazioni sociali.

La posizione dell'imperatore non si basa, d'altra parte, su amici e clienti in senso stretto ma sulla monopolizzazione degli strumenti di potere e sulla sua abilità illimitata di dare ricchezza, potere e onori. Queste possibilità eccezionali portarono inevitabilmente a un cambiamento qualitativo nella dimensione delle relazioni interpersonali. Relazioni su un piano di uguaglianza con il vertice erano impossibili dal momento che nessuno poteva considerarsi uguale all'imperatore. Nella figura dell'imperatore venivano infatti a sovrapporsi il legame verticale, presupposto dalla clientela, e quello orizzontale rappresentato dall'*amicitia*. L'aristocrazia senatoria nel suo complesso, e le più nobili famiglie dell'ordine equestre, erano integrate all'interno di questo nuovo sistema di favore imperiale. Da una parte i senatori non potevano acquisire né mantenere la loro posizione attraverso amicizie o clientele alternative: per questo era essenziale mantenere il favore imperiale per la loro stessa esistenza e per poter agire a tutela dei loro interessi. La nuova dimensione dell'*amicitia* presuppone comunque che si scambino e che si elargiscano *beneficia*.

Va comunque tenuto presente che, nel complesso gioco delle relazioni sociali, ci sono gli atti che il principe compie, in linea teorica, come privato. In questa veste, almeno apparentemente, può dar libero sfogo alla propria magnificenza nel conferire un beneficio senza curarsi delle ripercussioni che esso può avere sul sistema. Naturalmente si tratta proprio di quel tipo di atti che, nella loro fondamentale arbitrarietà, incontravano il non gradimento di quella parte dell'élite che vedeva in essi la via per compromettere i legami orizzontali che desiderava preservare. In questa prospettiva è notevole la finalità che si deve presupporre per il *de Officiis* ciceroniano. L'operetta appare espressione del desiderio di rispondere, nella forma di un'analisi teorica, al pericolo di degenerazione irreversibile cui sembrava andare incontro il codice di comportamento che aveva presieduto le relazioni sociali. Meno probabile, come pure è stato sostenuto, è che possa avere di mira direttamente l'avidità illimitata dei politici contemporanei come Marco Antonio.³⁸

Seneca nel *de beneficiis*, a un secolo di distanza, sembra meno preoccupato, a differenza di Cicerone, del rispetto per il *mos maiorum* in quanto tale o del rispetto del protocollo di tradizione repubblicana. Al centro del suo interesse è che il principe continui a rimanere inserito nella rete degli scambi di benefici orizzontali che valevano a mantenerlo come un componente dell'élite senatoria.

È il comportamento che Plinio celebra nel suo Panegirico a Traiano che fa in modo che ciascuno si persuada di avergli reso un servizio proporzionato alla

³⁸ Cfr. LONG 1995.

ricompensa che gli è stata corrisposta.³⁹ In questa logica, dunque, l'*amicitia* vorrebbe presupporre una relazione tra eguali che è confermata dal permanere della reciprocità dell'azione benefica.

Vero è, peraltro, che le linee di demarcazione sono sottili. Secondo Hannah Cotton,⁴⁰ il frequente ricorso al termine *indulgentia* che compare nella corrispondenza tra Plinio e Traiano (anche se, in realtà, salvo che in un caso, il termine è impiegato da Plinio ma non dall'imperatore), contraddice questo presupposto di eguaglianza, suggerendo piuttosto il tipo di relazione che si instaura tra padre e figlio. Tuttavia è plausibile registrare una qualche forma di slittamento semantico del termine rispetto al suo valore fondamentale precedente. Ne è un esempio l'*ep.* 9, 24 in cui Plinio registra una sua mediazione a favore del liberto di un amico che ha avuto successo: *tantum mihi tribuis ut vel auctoritati meae pareas vel precibus indulges*.⁴¹ *Indulgere* sembra in questo caso, e in altri analoghi, un termine che segnala un codice di comportamento, che prevede quelle che potremmo chiamare "buone maniere", rispetto al quale la rilevanza del *beneficium* in quanto tale viene fatta passare in secondo piano. In buona sostanza sembra che si vada definendo un linguaggio comune della *liberalitas*, che comprende tanto l'imperatore quanto i senatori, che presuppone una logica delle relazioni sociali fondata su forme di assistenza regolate in modo puntuale. Ci troveremmo, cioè, in una forma di codificazione di fatto di queste relazioni, rispetto alle quali forme di deferenza più o meno scontate valgono in generale per tutti gli attori in gioco. Il lessico ha evidentemente un valore importante per il mascheramento delle posizioni diverse delle persone coinvolte.

È stato osservato come Plinio, che è vicino a Seneca nel presupporre livelli impegnativi nelle relazioni di beneficio proprio perché alla base di corrette relazioni sociali, possa essere addirittura didattico nell'illustrare il criterio che lo ispira nel fare un atto benefico.⁴² Il caso contemplato nell'epistola I, 19 è degno di nota. Questa può essere considerata una tipica lettera di patronato in cui il dislivello economico e di ceto tra chi dà e chi riceve è evidente. L'interlocutore per il quale Plinio interviene è Romazio Fermo, pure lui di Como, città di cui era decurione, con il quale era in rapporti di amicizia anche per consuetudine familiare. Plinio si impegna a fornire all'amico la somma necessaria per raggiungere la soglia minima dei 400.000 sesterzi prescritta per ottenere la dignità equestre. Plinio si sente garantito dal loro lungo rapporto di amicizia che Romazio farà spontaneamente quello che altrimenti gli avrebbe raccomandato, vale a dire

³⁹ *Pan.*, 60, 7.

⁴⁰ Cfr. Cotton 1984.

⁴¹ GRIFFIN 2013, 69.

⁴² Così GRIFFIN 2013, 52.

che si comporterà con la più grande moderazione (*quam modestissime*) nella dignità che gli è data proprio perché è lui a far sì che possa conseguirla. Un modo indiretto ma sufficientemente chiaro, si direbbe, di far giungere un messaggio, in qualche modo una componente di un'etichetta che presuppone un determinato comportamento da chi riceve un beneficio.

In un'altra circostanza, nella lettera a Sardo (IX, 19), un personaggio peraltro non identificabile, Plinio si dilunga nel tracciare una sorta di quadro generale dei possibili destinatari di benefici e delinea una specie di ordine di preferenze. Chi è autenticamente generoso (*vere liberalis*) dona in primo luogo alla sua città, poi ai parenti, compresi quelli acquisiti e, infine, agli amici di condizione disagiata. E introduce una forte nota di disapprovazione per coloro che donano solo a chi è in condizione di restituire il dono. È significativo che parli di un ricerca di *fama liberalitatis* attraverso quella che in realtà è *avaritia*. La generosità dunque dovrebbe essere gratuita, ovvero disinteressata, per meritare di essere considerata tale. Tuttavia realisticamente Plinio dice che ci si può accontentare anche di un *exemplar imperfectae liberalitatis*.

Peculiare degli sviluppi di età tardoantica sarà il nuovo ruolo giocato dall'aristocrazia senatoria quando, lontano ormai l'imperatore da Roma a seguito delle riforme dioclezianee, essa torna ad essere l'interlocutrice principale delle aspettative popolari giocando un ruolo rilevante anche per il mantenimento dell'ordine pubblico in città. L'approvvigionamento alimentare e l'organizzazione dei giochi diventano così occasioni per guadagnare consenso e mettere in mostra la propria disponibilità economica e la propria posizione politica, in un ritorno, se vogliamo, dello spirito di concorrenza aristocratica. L'epistolario di Simmaco, l'ultimo esponente di spicco del paganesimo romano, ci ha lasciato una testimonianza notevole in questo senso. Organizzatore di giochi sontuosi per conto del figlioletto Memmio non esita a ricorrere ai buoni uffici del *magister militum* Stilicone, tra la fine del IV e l'inizio del V secolo d.C. detentore di fatto del potere in Occidente, per ottenere animali rari da poter esibire nel corso dei ludi.⁴³ È l'ultima testimonianza di "sciupio vistoso" dell'aristocrazia romana in declino che si sostituisce a un potere imperiale che destina a più impellenti urgenze le proprie risorse.

BIBLIOGRAFIA

ARENA 2014: Augusto, *Res Gestae. I miei atti*, (a cura di P. Arena), Bari.

⁴³ Cfr. MARCONE 1981.

- BARCLAY 2015: J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Grand Rapids MI.
- CAILLÉ 2000: A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris.
- CHAUMARTIN 1985: Fr.-R. CHAUMARTIN, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Lille-Paris.
- CHAUMARTIN 1989: Fr.-R. CHAUMARTIN, *Les désillusions de Sénèque devant l'évolution de la politique néronienne et l'aspiration à la retraite: le "De vita beata" et le "De beneficiis"*, *ANRW II*, XXXVI, 3, 1686-1723.
- COTTON 1984: A. COTTON, *The concept of indulgentia under Trajan*, «Chiron», XIV, 245-266.
- GODBOUT 2008: J. GODBOUT, *Quello che circola tra di noi. Dare, ricevere, ricambiare*, trad. it., Milano 2008.
- GRIFFIN 2003: M.T. GRIFFIN, *Seneca as a sociologist: de beneficiis*, in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone. Atti del Conv. Intern., Capri 25-27 marzo 1999*, a cura di A. Di Vivo - E. Lo Cascio, Bari, 89-122.
- GRIFFIN 2007: M.T. GRIFFIN, *Seneca's pedagogic Strategy: Letters and De beneficiis*, in *Greek and Roman Philosophy 100 B.C.-200 A.D.*, ed. by R. Sorabji - W. Sharples, London, 89-113.
- GRIFFIN 2013: M.T. GRIFFIN, *Seneca on Society. A Guide to the de Beneficiis*, Oxford.
- HEINEN 2009: H. HEINEN, *Hunger, Not und Macht. Bemerkungen zur herrschenden Gesellschaft im ptolemäischen Ägypten*, «Ancient Society», XXXVI, 2006, 13-44 = Id., *Kleopatra-Studien*, Konstanz, 258-287.
- INWOOD 1995: B. INWOOD, *Politics and Paradox in Seneca's De beneficiis*, in *Justice and generosity: Studies in Hellenistic Social and political Philosophy*, ed. by A. Laks - M. Schofield, Cambridge, 241-265.
- IOANNATOU 2006: M. IOANNATOU, *Affaires d'argent dans la correspondance de Cicéron. L'aristocratie sénatoriale face à ses dettes*, Paris.
- LENTANO 2005: M. LENTANO, *Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, hrsg. von A. Haltenhoff - A. Heil - F.-H. Mutschler, München-Leipzig, 125-142.
- LENTANO 2009: M. LENTANO, *La gratitudine e la memoria. Una lettura del De beneficiis*, «Bollettino di Studi Latini», XXXIX, 1-28.
- LONG 1995 A.A. LONG, *Cicero's politics in De Officiis in Justice and Generosity*, ed. by A. Laks-M. Schofield, Cambridge.
- MAIURO c.d.s.: M. Maiuro, *Fiscus e patrimonium tra pubblico e privato. Nuove letture e nuovi documenti a proposito di un vecchio dibattito*, in corso di stampa.
- MARCONE 1981: A. MARCONE, *L'allestimento dei giuochi annuali a Roma nel IV secolo d.C.: aspetti economici e ideologici*, «ASNP», s. 3^a, XI, 4, 105-122 = in *La parte migliore del genere umano*, a cura di S. Roda, Torino 1994, 293-311.
- MARCONE 2010: A. MARCONE, *Un «dio presente»: osservazioni sulle premesse ellenistiche del culto imperiale romano in Roma e l'eredità ellenistica*, a cura di S. Bussi e D. Foraboschi, *Studi Ellenistici* 23, Pisa-Roma, 205-215.
- MARCONE 2015: A. MARCONE *La prospettiva sociologica (dal Premerstein in poi) e l'apporto dei nuovi documenti in Il princeps romano: autocrate o magistrato?*

Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo, a cura di J.-L. Ferrary - J. Scheid, Pavia, 55-77.

MICHEL 1962: J. MICHEL, *Gratuité en droit romain*, Paris.

NICOLET 1988: Cl. NICOLET, *L'inventaire du monde*, Paris.

NARDUCCI 1989: E. NARDUCCI, *Una morale per la classe dirigente* in Id., *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa, 111-155.

PANI 2013: M. PANI, *Augusto e il Principato*, Bologna, 83-84.

PICONE 2013: G. PICONE, *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*, Palermo.

RACCANELLI 2010: R. RACCANELLI, *Esercizi di dono: pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Palermo.

VON PREMERSTEIN 1937: A. VON PREMERSTEIN, *Vom Werden und Wesen des Prinzipats* (W. Otto Hg.), *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung*, München.

VEYNE 1984: P. VEYNE, *Il pane e il circo: sociologia storica e pluralismo politico*, trad. it., Bologna.

WINTERLING 2009: A. WINTERLING, *Politics and Society in imperial Rome*, Malden, MA-Oxford-Chichester.

YAVETZ 1969: Z. YAVETZ, *Plebs and Princeps*, Oxford.

PAOLO GARBARINO

Ad legem Iuliam repetundarum.

Profili giuridici della repressione della corruzione in età tardoantica

1. Premessa

È opinione comune che la dilagante corruzione nella pubblica amministrazione sia stata uno dei fattori – e non l'ultimo – di crisi dell'impero. Basti ricordare, in proposito, la tesi forse un po' unilaterale di MacMullen, in un libro piuttosto fortunato della fine degli anni ottanta¹, pubblicato in Italia nel 1991 con il titolo *La corruzione e il declino di Roma*². O, ancora, con posizione a mio giudizio più articolata e meno unilaterale, le limpide pagine, ricchissime di spunti e di rinvii alle fonti, dell'ormai classico *Tardo Impero romano* di Jones³, imprescindibile anche per lo storico del diritto romanista. Ebbene, è facile constatare che questi approcci al tema della corruzione si basano estesamente sulle fonti giuridiche, in particolare sul Codice Teodosiano, fonti assunte come materiale indispensabile, o anche solo utile, per tentare di ricostruire problemi o aspetti della storia sociale ed economica dell'impero tardo antico. È persino superfluo sottolineare come quest'uso delle fonti sia del tutto 'legittimo' – mi si perdoni un'espressione forse un po' troppo giuridica – e anzi ritengo che studi come quelli citati forniscano uno strumento prezioso e imprescindibile per condurre ricerche più strettamente tecnico-giuridiche con maggiore consapevolezza del quadro sociale in cui le fonti giuridiche necessariamente si collocano⁴.

Ora, se si vuole approfondire da un punto di vista della storia giuridica il tema della corruzione nell'amministrazione tardo antica e degli strumenti punitivi predisposti per combatterla e contenerla, occorre partire da una prima considerazione generale, e direi abbastanza scontata: il diritto penale romano in genere e quello tardoantico in particolare hanno suscitato un interesse indubbiamente minore rispetto al diritto privato, anche perché gli stessi giuristi romani hanno

¹ MACMULLEN 1988.

² MACMULLEN 1991.

³ JONES 1973, 480-483; 486-489; 1981, 1517-1522.

⁴ Vale ovviamente anche il reciproco, ma – almeno così mi sembra – gli storici non giuristi non mi pare che tengano sempre in adeguata considerazione le ricerche specificamente storico-giuridiche.

dedicato un'attenzione quantitativamente minore ad esso rispetto al diritto privato. Vi è da dire che gli studi sul diritto penale romano si sono infittiti solo negli ultimi decenni, anche se vi è un'illustre tradizione in questo campo che ha forse il suo culmine nel *Römisches Strafrecht* di Mommsen⁵. In ogni caso l'attenzione più cospicua è stata rivolta al diritto penale di età repubblicana (soprattutto) e del principato, mentre il diritto penale tardoantico nel complesso ha ancora vasti campi poco esplorati. Vi è da segnalare subito un problema che in qualche misura rende non semplice la ricerca sulle tematiche penalistiche tardoantiche. Come ha giustamente rilevato Bernardo Santalucia, il romanista oggi forse più autorevole in questa materia, nel suo *Diritto e processo penale nell'antica Roma*⁶, mentre siamo piuttosto bene informati sul processo penale, così che riusciamo a ricostruirne la struttura procedimentale in modo abbastanza soddisfacente (anche se permangono vari interrogativi e alcuni punti sono ancora irrisolti), sui reati la nostra conoscenza è ancora lacunosa⁷. Santalucia sottolinea bene, a mio giudizio, le oggettive difficoltà che incontra una più puntuale ricostruzione delle figure di reato, osservando che «gli interventi imperiali [in materia di reati] ebbero spesso carattere occasionale ed arbitrario: numerose costituzioni appaiono emanate in base a criteri di momentanea contingenza, trascurando di coordinare le nuove ipotesi criminose con quelle preesistenti, e preoccupandosi soltanto di colpire con adeguate sanzioni quegli atti che si rendevano meritevoli di repressione. Ciò rende assai arduo rappresentare in sintesi le grandi linee del diritto penale in questo periodo, per sua natura non riconducibile a una concezione organica e unitaria, e permette di delinearne il quadro complessivo non senza difficoltà ed esitazioni»⁸.

Oscillazioni, interventi legislativi dettati da problemi specifici, talora leggi *ad personam*, oggettiva complessità e incertezza della massa normativa cui attingere, sono le principali difficoltà che si frappongono ad una ricostruzione il più possibile precisa ed attendibile di struttura e funzione delle singole figure di reato⁹ (difficoltà e incertezze, a ben vedere, che non ha solo lo studioso di oggi, ma che, con altre dimensioni e ovviamente altri strumenti conoscitivi e altri scopi,

⁵ MOMMSEN 1899; su quest'opera di Mommsen, pubblicata quando l'autore aveva ottantotto anni, vd., per tutti, MASIELLO 1995. Anche in precedenza, peraltro, non erano mancati studi dedicati al diritto penale romano: si possono ricordare, ad esempio, GEIB 1842; REIN 1844; LABOULAYE 1845; MAYNZ 1882, e, in Italia a fine ottocento-inizi novecento, gli studi di FERRINI 1888, 1889, 1907.

⁶ SANTALUCIA 1998.

⁷ SANTALUCIA 1998, 286-297; cfr., per una sintesi più recente, SANTALUCIA 2013, 128-134; vd. anche le considerazioni di GIUFFRÈ 1993, 179-181; cfr. anche per ulteriore bibliografia, DE GIOVANNI 2007, 277-291.

⁸ SANTALUCIA 1998, 287.

⁹ Per un esempio concreto, riferito al *crimen maiestatis*, mi si consenta il rinvio a GARBARINO 2013, 137-165.

aveva grosso modo di fronte nelle questioni penali anche l'operatore giuridico tardoantico – funzionario, giudice, avvocato –)¹⁰.

2. La scelta della prospettiva giustiniana

Fatte queste doverose considerazioni preliminari, veniamo ora al tema di questo contributo. Dico subito che concentrerò la mia attenzione principalmente su una prospettiva giustiniana. La motivazione sta in primo luogo nel fatto che la grande opera di compilazione voluta da Giustiniano raccoglie e sintetizza anche le fonti giuridiche – ritenute rilevanti dagli stessi giustiniani – nella nostra materia. Vi è poi un secondo elemento da tenere ben presente: si deve a Giustiniano una profonda riforma dell'amministrazione, soprattutto periferica, approntando la quale non mancò di intervenire con costituzioni importanti proprio in materia di repressione della corruzione (ricordo, in particolare, la Nov. 8 del 535, su cui torneremo alla fine).

Non di rado (per non dire quasi sempre) i testi contenuti nel *Corpus Iuris* sono impiegati dagli studiosi per ricostruire il diritto precedente, in particolare quello della c.d. (dai romanisti) età classica, che corrisponde ai primi due secoli dell'Impero, grosso modo da Augusto ai Severi. Qui invece si cercherà di adottare un'ottica in linea massima giustiniana, leggendo le fonti antiche, riportate sia nel Digesto, sia nel Codice, alla luce delle scelte, anche di politica legislativa in tema di corruzione, di Giustiniano e dei suoi collaboratori. Questo approccio presuppone peraltro la necessità di uno sguardo sulle tendenze riscontrabili nella precedente legislazione imperiale tardoantica, sia perché in essa si trovano tematiche riprese e approfondite da Giustiniano, sia perché essa contiene le basi 'sistematiche' entro cui va collocata la repressione penale della corruzione.

¹⁰ Le difficoltà e le incertezze nell'interpretazione, nell'applicazione e nello stesso reperimento delle fonti del diritto in vigore – fossero gli scritti degli antichi giuristi o le stesse costituzioni imperiali – stanno alla base, com'è ben noto, dello stesso movimento che portò alla codificazione prima teodosiana e poi giustiniana; in merito è esemplare questa affermazione compiaciuta contenuta nella costituzione con cui venne pubblicato il Codice Teodosiano: *Quod ne a quoquam ulterius sedula ambiguitate tractetur, si copia immensa librorum, si actionum diversitas difficultasque causarum animis nostris occurrat, si denique moles constitutionum divalium, quae velut sub crassa demersae caligine obscuritatis vallo sui notitiam humanis ingeniis interclusit, verum egimus negotium temporis nostri et discussis tenebris compendio brevitatis lumen legibus dedimus...* (Nov. Theod. 1.1; a. 438); cfr., per tutti, GARBARINO 2013, 153-161; BASSANELLI SOMMARIVA 1996, 223-228, sottolinea come fattori di incertezza relativi alle costituzioni imperiali anche le modalità stesse di stesura, di pubblicazione e conservazione dei testi.

Aggiungo ancora che le riflessioni e le considerazioni che proporrò, non hanno l'aspirazione di ricostruire un quadro normativo completo ed esauriente in tema di repressione della corruzione. Il mio scopo è soprattutto quello di tentare di tracciare il quadro sistematico (meglio normativo-sistematico) della materia, indicando alcune linee generali entro cui si è mosso il legislatore tardoantico, in particolare giustiniano, quando ne affronta la repressione. Nell'ambito di questa prospettiva, presenterò anche qualche proposta interpretativa più specifica, su singoli punti o singole fonti, che mi paiono sintomatici delle tendenze della legislazione.

3. I reati di corruzione: schemi giuridici moderni e radici antiche

Al fine predetto mi pare opportuno richiamare brevemente e in modo del tutto schematico alcune nozioni del diritto penale moderno (con riferimento all'ordinamento italiano), perché la loro attuale configurazione trae origine in linea di larga massima proprio dalla riflessione giurisprudenziale romana e dalla corrispondente sistematica normativa tardoantica e giustiniana, così come esse ci sono state tramandate nel *Corpus Iuris*¹¹, tramite la tradizione interpretativa medievale e moderna. Ritengo che richiamare queste nozioni sia utile per comprendere meglio lo sforzo sistematico che hanno svolto in proposito i compilatori tardoantichi, sia teodosiani che giustiniani.

Oggi il termine 'corruzione' nel linguaggio comune ha un significato piuttosto generico, che tende a coprire, grosso modo, tre diversi significati tecnici, e precisamente:

- la 'corruzione' propriamente detta, vale a dire l'ipotesi (oggi prevista dagli artt. 318 ss. Cod. Pen.) in cui un pubblico funzionario¹² riceva indebitamente denaro o altra utilità, o ne accetti la promessa, per l'esercizio delle sue funzioni o dei suoi poteri o per compiere un atto contrario ai doveri d'ufficio¹³; in questo caso è il soggetto privato che sollecita il pubblico funzionario e si accorda con lui, al fine che quest'ultimo eserciti funzioni che dovrebbe comunque esercitare per dovere d'ufficio o compia un atto contrario a tale dovere;

¹¹ Vd. però le ampie perplessità in merito, avanzate da VENTURINI 1987, *passim*; 2003, 524-526; 2010 *passim*.

¹² Più precisamente il Codice Penale distingue la posizione del 'pubblico ufficiale' da quella dell' 'incaricato di pubblico servizio' – in larga parte equiparandole –, ma a me non pare che la distinzione sia tale da modificare gli aspetti essenziali della fattispecie criminosa in oggetto.

¹³ Come recitano le loro rispettive rubriche, l'art. 318 Cod. Pen. punisce la 'Corruzione per l'esercizio della funzione'; l'art. 319 Cod. Pen. la 'Corruzione per un atto contrario ai doveri d'ufficio'; l'art. 319 ter la 'Corruzione in atti giudiziari'.

- la concussione, in cui è il pubblico funzionario che, abusando della sua qualità o dei suoi poteri, costringe taluno a dargli o promettergli indebitamente del denaro o altra utilità (art. 317 Cod. Pen.);
- il peculato, che consiste nell'appropriazione di denaro o altra cosa mobile altrui di cui il funzionario abbia la disponibilità per ragione del suo ufficio (art. 314 Cod. Pen.).

L'individuazione e la distinzione di queste tre figure di reato hanno radice, come detto, nell'esperienza compilatoria tardoantica. Il punto di partenza, peraltro, è – come spesso accade nel campo del diritto, compreso quello penale – ancora più antico ed è da individuare nella legislazione repubblicana, in particolare tardorepubblicana, o dei primi anni del principato¹⁴. In particolare, per quanto riguarda le prime due figure di reato (la corruzione propriamente detta e la concussione) esse sono, in linea di larga massima, riconducibili ad una legge di Cesare del 59 a.C., la *lex Iulia repetundarum*¹⁵, che puniva, con minuziosa elencazione delle condotte criminose¹⁶, tutti i soggetti titolari di una *potestas* pubblica che avessero abusato della loro posizione per ottenere profitti illeciti. La terza figura, il peculato, sembra avere una storia almeno in parte separata dalle *repetundae* e la sua repressione sarebbe stata riordinata da una legge sillana¹⁷ e poi ancora da una *Lex Iulia de peculatu*, fatta votare da Cesare e poi, forse, rinnovata da Augusto¹⁸. Le suddette figure criminose si sono mantenute nel corso del principato, modificandosi ed adattandosi al nuovo ordinamento costituzionale e amministrativo, tramite l'interpretazione giurisprudenziale delle leggi menzionate e tramite gli interventi imperiali¹⁹. Nel corso dell'età tardoantica, com'è ben noto, le opere giurisprudenziali che commentavano e interpretavano quelle antiche *leges* furono considerate fonti del diritto vigente, accanto alle costituzioni imperiali via via intervenute in materia. La massa di materiale

¹⁴ Vd., per tutti, VENTURINI 1987, 547-570; 1992, 467-500; 2003, 501- 546.

¹⁵ Vd., per tutti, SANTALUCIA 1998, 157-160, con rinvio a fonti e letteratura; la *lex Iulia* in questione a sua volta integrava, a quanto pare, una precedente legge sillana dell'81 a.C.; peraltro la repressione di atti corruttivi, anche solo sotto il profilo che oggi definiremmo 'civilistico', era assai risalente nell'esperienza giuridica repubblicana: cfr. VENTURINI 1969, 203-271; 1992, 468-476.

¹⁶ La *lex Iulia repetundarum* avrebbe compreso almeno 101 capitoli: vd. Cic. *fam.* 8,8,3.

¹⁷ Cfr. SANTALUCIA 1998, 145.

¹⁸ Cfr., anche per ulteriori riferimenti bibliogr., SANTALUCIA 1998, 200-201.

¹⁹ In merito vd. SANTALUCIA 1998, 258-260, il quale osserva che «alcune fattispecie originariamente rientranti nell'ambito delle *repetundae* divennero col tempo un crimine autonomo: per esempio le estorsioni con abuso di poteri inerenti alla carica, le quali, sotto il nome di concussione (*concessio*) furono...punite con sanzioni di particolare gravità» (ivi, 259).

normativo da ciò derivante comportò – del resto non solo in questo campo ma in generale per tutto l'ordinamento giuridico – vari e gravi problemi di certezza del diritto, che condussero all'approntamento di compilazioni, prima private (i Codici Gregoriano ed Ermogeniano, che raccolsero una scelta di costituzioni anteriori a Costantino), poi ufficiali (il Codice Teodosiano e il *Corpus Iuris*).

Ora, per comprendere in modo più compiuto dal punto di vista della storia giuridica l'orientamento del mondo tardoantico in tema di corruzione occorre, a mio giudizio, tenere in attenta considerazione la complessa stratificazione di fonti cui ho sopra accennato e il lavoro svolto su di esse dai compilatori. Va aggiunto che non è del tutto esaustivo valutare soltanto il contenuto delle norme, siano esse antiche o recenti, di origine giurisprudenziale o autoritativa. A mio parere devono essere oggetto di valutazione anche, e forse soprattutto, le scelte sistematiche operate dai compilatori nel raccogliere il materiale normativo²⁰: la sua distribuzione nelle varie partizioni in cui i codici e il Digesto sono divisi può essere infatti considerata un indizio significativo della concezione che cultura e prassi giuridica coeve avevano dei vari reati e della eventuale, conseguente, emersione di nuove figure di reato considerate in modo separato e autonomo.

4. La repressione della corruzione dall'elaborazione giurisprudenziale classica alla sistematica delle compilazioni tardoantiche

Scendiamo ora *in medias res*, prendendo le mosse dal Codice Teodosiano – come si sa pubblicato nel 438 in Oriente –, il quale dedica un intero libro, il IX, al diritto e al processo penale. Il libro si divide in 45 titoli, molti dei quali dedicati a singoli reati. Ebbene vari reati sono ancora individuati dal riferimento all'antica legge – spesso di età repubblicana o, al massimo, dei primi anni del Principato – che ne aveva previsto la repressione, come si evince dalla rubrica dei corrispondenti titoli²¹. Non fa eccezione la nostra materia, a cui è dedicato in particolare il titolo 27: *Ad legem Iuliam repetundarum*; lo stesso è da dirsi per il

²⁰ Per il Codice Teodosiano cfr., specialmente, VINCENTI 1996, 11-131; BASSANELLI SOMMARIVA 2003, 197-239; GARBARINO 2013, 153-161; un confronto di carattere generale tra la sistematica del Codice Teodosiano e quella del *Novus Codex* giustiniano è ora proposto da BASSANELLI SOMMARIVA 2013.

²¹ L'importanza dell'uso delle rubriche da parte dei commissari preposti alla redazione del Codice Teodosiano è sottolineata, a mio parere giustamente, da BASSANELLI SOMMARIVA, 2003, *passim*, che in proposito osserva: «la formulazione delle rubriche è...l'unico momento in cui i compilatori hanno l'occasione di esprimere il loro pensiero e di comunicare con il lettore in modo diretto, usando parole da loro stessi scelte, senza lo schermo di un testo già predisposto e...i commissari...si servono di questa possibilità con consapevole perizia» (ivi, 226).

Codice giustiniano, che in perfetta sintonia al modello teodosiano²² include nel libro IX il titolo 27 contrassegnato dalla stessa rubrica *Ad legem Iuliam repetundarum*. Anche nel Digesto vi è un titolo che si occupa di *repetundae*; si tratta del titolo 11 del libro 48: *De lege Iulia repetundarum*²³. Il Codice Teodosiano dedica inoltre il titolo 28 (subito dopo dunque quello relativo alle *repetundae*) al peculato, ma con scostamento significativo rispetto all'impostazione sopra segnalata la rubrica non richiama alcuna antica legge in materia, limitandosi all'indicazione *De crimine peculatus*, il che potrebbe forse essere indizio di una acclarata diversità e novità di fondo di tale figura criminosa rispetto alle disposizioni normative più antiche e risalenti. Il Codice giustiniano segue di pari passo il Teodosiano (C. 9. 28: *De crimine peculatus*), mentre nel Digesto il tit. 48.12, rinvia all'antica *lex Iulia: Ad legem Iuliam peculatus et de sacrilegis et de residuis*, con evidente ancoramento alla tradizione giurisprudenziale. Nelle pagine che seguono mi occuperò soprattutto di *repetundae*, giacché è questa figura che sembra coprire per gli antichi la maggior parte delle ipotesi di corruzione amministrativa; ove necessario, ovviamente, accennerò anche ai problemi legati al connesso, ma distinto, *crimen peculatus*.

Quel che preme soprattutto evidenziare è che ancora in età tardoantica, come mostrano le menzionate rubriche, la repressione della corruzione segue gli schemi

²² Ha studiato il sistema del libro IX del Codice di Giustiniano, raffrontandolo con il libro IX del Teodosiano, BONINI 1968, 59-97 e *passim*.

²³ Mi sembra degno d'attenzione porre in evidenza l'uso di una diversa preposizione – *ad* e *de* – nelle rubriche rispettivamente dei codici e del Digesto: ciò potrebbe forse trovare una spiegazione nella diversa funzione delle fonti in essi raccolte, anche in riferimento alla distinta tipologia delle fonti stesse: nei codici, costituzioni imperiali che intervengono sulla *Lex Iulia* per modificarne o precisarne o innovarne il contenuto; nel Digesto, frammenti di opere di giuristi antichi, che sembrano avere soprattutto il compito di 'descrivere' il contenuto della *Lex Iulia*, sia pure con un'esposizione che ha valenza sicuramente precettiva; si spiegherebbe così l'uso del *de* per il titolo del Digesto, che indicherebbe appunto un contenuto soprattutto descrittivo delle norme, e dell'*ad* per i titoli dei codici, che potrebbe sottolineare la natura additiva e modificativa delle costituzioni ivi contenute rispetto allo schema tramandato dalla *Lex Iulia* (o meglio dalle interpretazioni di essa date dai giuristi). Un'interessante analisi della tipologia formale dei titoli delle opere giurisprudenziali romane è condotta da LANTELLA 1979, 74-90, che individua, quali 'macrotipi' dei titoli i '*libri ad*', con indicazione del testo di riferimento, i '*libri de*', con indicazione del tema di riferimento, e i '*libri*+semantema al genitivo plurale', con indicazione dei materiali o della struttura del contenuto, e giunge alla conclusione che detta tipologia formale esprime grosso modo una tipologia letteraria delle opere: i '*libri ad*' corrispondono a commentari, i '*libri de*' a monografie, i '*Libri* + semantema' a raccolte; non è qui il luogo per procedere a un confronto tra questa tipologia e le rubriche dei titoli delle compilazioni (in particolare con riferimento ai '*libri ad*' e ai '*libri de*'), ho però voluto segnalare questa prospettiva di possibile confronto, che mi sembra particolarmente meritevole di approfondimento.

giuridici descrittivi della fattispecie criminosa elaborati in età repubblicana dalla legge di Cesare del 59 a.C, appunto la *Lex Iulia repetundarum*, a cui abbiamo accennato prima: è sufficiente scorrere anche solo rapidamente i pochi (nove) frammenti riportati nel Digesto al titolo 48.11 dedicato alle *repetundae* per rendersi conto, sia pure in prima approssimazione, che essi descrivono succintamente le fattispecie delittuose e ne precisano rapidamente le sanzioni, utilizzando verosimilmente in vari tratti il preciso dettato dell'antica legge (il *ductus* normativo è infatti qua e là facilmente riscontrabile²⁴). I frammenti sono tutti di giuristi dell'età dei Severi, il che indica – se pure ve ne fosse bisogno – la prospettiva di lungo, anzi di lunghissimo periodo, entro cui va collocata e intesa la repressione del *crimen repetundarum*: è ovvio, ma forse è bene evidenziarlo, che durante il principato è stata soprattutto l'*interpretatio* dei giuristi che ha costantemente accompagnato l'applicazione dell'antica legge, adattandola a nuove esigenze e, soprattutto, alla nuova struttura dell'amministrazione imperiale in cui inesorabilmente si amplia il ruolo dei funzionari, rispetto a quello dei magistrati (o promagistrati) di origine repubblicana. La *Lex Iulia*, per quanto ne sappiamo, era soprattutto costruita per colpire comportamenti di magistrati e promagistrati o di componenti di organi collegiali di tipo per così dire politico (vd. D. 48.11.6.2 di Venuleio Saturnino: *neve quis ob sententiam in senatu consiliove publico dicendam pecuniam accipiat*), o, ancora, di giudici o di componenti di collegi giudicanti²⁵; sta di fatto, però, che a mano a mano durante il Principato, si afferma una burocrazia imperiale di funzionari, che assume un'importanza e una sfera di competenza paragonabile a quella dei magistrati, nel mondo tardo antico soppiantando del tutto, come si sa, le antiche magistrature e promagistrature; inoltre i giudici e/o i componenti i collegi giudicanti non sono più privati cittadini, ma funzionari pubblici (ad eccezione, ovviamente, degli arbitri nel campo delle liti civili)²⁶.

²⁴ A titolo esemplificativo riporto qui di seguito un tratto di un frammento di Macro (Macer *l.1 iudic. public.* D.48.11.7.pr.), che riguarda la corruzione giudiziaria, in cui lo stile legislativo tardorepubblicano, piuttosto pedante, è facilmente riscontrabile: *Lex Iulia de repetundis praecipit, ne quis ob iudicem arbitrumve dandum mutandum iubendumve ut iudicet: neve ob non dandum non mutandum non iubendum ut iudicet: neve ob hominem in vincula publica coiciendum vinciendum vincirive iubendum exve vinculis dimittendum: neve quis ob hominem condemnandum absolvendumve: neve ob litem aestimandam iudiciumve capitis pecuniaeve faciendum vel non faciendum aliquid acceperit*. Sulla chiarezza perseguita dal legislatore romano per mezzo dell'esaustività e della non equivocità del linguaggio normativo, che conduceva i molti casi a un linguaggio forse eccessivamente meticoloso, vd., per tutti, le osservazioni linguistiche di DE MEO 2005, 83 e 110-111.

²⁵ Vd. Macer *l.1 iudic. public.* D.48.11.7. pr.

²⁶ L'ampiezza della sfera applicativa del *crimen repetundarum* in età giustiniana è sottolineata da VENTURINI 1999, 527-533, il quale, argomentando, da Marc. *l. 14 inst. D.*

Queste circostanze spiegano la necessità progressiva, ma in età tardoantica direi ‘cogente’, di piegare la lettera della *Lex Iulia* a questa nuova dimensione giuridico-amministrativa dei soggetti coinvolti. Se si leggono in quest’ottica i frammenti del titolo del Digesto risulta chiaro come essi vadano per lo più riferiti quasi esclusivamente ai pubblici funzionari, ai burocrati dell’impero, appartenenti sia all’amministrazione centrale, sia all’amministrazione periferica (con l’eccezione dei membri del senato e dei consigli cittadini); così tutte le misure dettate in tema di corruzione giudiziaria sono da riferire in larghissima parte a giudici o ad organi giudicanti costituiti esclusivamente da funzionari (con l’eccezione, come detto, per i giudici/arbitri degli arbitrati appunto ‘privati’), diversamente da ciò che accadeva all’epoca di emanazione della legge – e poi ancora a lungo durante il Principato – ove per ‘giudice’ si intendeva il giudice privato nei processi civili e le giurie di cittadini (senatori e/o cavalieri) nei processi penali delle c.d. *quaestiones perpetuae*.

In proposito è opportuno richiamare in via esemplificativa ancora una volta il già citato passo di Macro, che pare essere, come detto, alquanto vicino al presumibile testo originale della legge:

(Macer *l. 1 iudic. public.* D. 48.11.7.pr.) *Lex Iulia de repetundis praecipit, ne quis ob iudicem arbitrumve dandum mutandum iubendumve ut iudicet: neve ob non dandum non mutandum non iubendum ut iudicet: neve ob hominem in vincula publica coiciendum vincendum vincirive iubendum exve vinculis dimittendum: neve quis ob hominem condemnandum absolvendumve: neve ob litem aestimandam iudiciumve capitis pecuniaeve faciendum vel non faciendum aliquid acceperit*²⁷.

La prima fattispecie (*ne quis ob iudicem arbitrumve dandum mutandum iubendumve ut iudicet: neve ob non dandum non mutandum non iubendum*) in

48.11.1 (di cui è discussa la genuinità): *pr. Lex Iulia repetundarum pertinet ad eas pecunias, quas quis in magistratu potestate curatione legatione vel quo alio officio munere ministeriove publico cepit, vel cum ex cohorte cuius eorum est.1. Excipit lex, a quibus licet accipere: a sobrinis propioreve gradu cognatis suis, uxore*, osserva che il passo testimonia che «si era obliterato il legame concettuale tra concreto esercizio di un potere pubblico e responsabilità *de repetundis*, la quale aveva, così, finito per incardinarsi sul puro ricorrere di uno *status* o sull’adempimento di compiti comunque provvisti di pubblica rilevanza»; è ovvio che ciò presuppone che in origine la *lex Iulia* colpisse i comportamenti corruttivi solo dei titolari di magistrature o promagistrature (VENTURINI 1999, 542).

²⁷ Cfr. anche, Macer *l. 1 public.* D. 48.11.3: *Lex Iulia repetundarum tenetur, qui, cum aliquam potestatem haberet, pecuniam ob iudicandum vel non iudicandum decernendumve acceperit* (che va integrato coi due passi successivi, rispettivamente Venul. Saturn *l. 3 public. iudic.* D. 48.11.4: *vel quo magis aut minus quid ex officio suo faceret*, e, ancora, Macer *l. 1 public.* D. 48.11.5: *in comites quoque iudicum ex hac lege iudicium datur*), che riassume il contenuto della *lex Iulia* relativo alla corruzione giudiziaria, esplicitato in modo più analitico da Macer *l. 1 iudic. public.* D. 48.11.7.

età classica concerneva essenzialmente i compiti dei magistrati – a Roma soprattutto i pretori, in provincia i governatori o i magistrati delle singole *civitates* – perché la struttura del processo privato prevedeva che fosse appunto il magistrato che nominasse un *iudex privatus*²⁸ a cui era affidato, o meglio ‘ordinato’, il compito di dirimere la controversia e così anche al magistrato spettava il compito di cambiare il *iudex* già nominato, qualora se ne presentasse la necessità. In età tardoantica, e in particolare in età giustiniana, il processo privato è mutato: ora è il funzionario innanzi a cui è radicato il processo che decide la controversia e non più un *iudex privatus*; peraltro permane la possibilità di far decidere la lite da un arbitro, che può essere nominato anche dal funzionario che esercita la giurisdizione (una prassi simile, dunque, a quella che caratterizzava in ogni caso il processo privato in età classica). Dunque nel sistema processuale tardoantico e giustiniano la fattispecie in esame sembra riguardare essenzialmente la nomina o il cambiamento di un arbitro, o il rifiuto a nominarlo o a cambiarlo. La seconda fattispecie (*neve ob hominem in vincula publica coiciendum vinciendum vincirive iubendum exve vinculis dimittendum*), sia in età classica, sia in età tardoantica, riguarda magistrati e/o funzionari, che abbiano il potere di arrestare o di far arrestare o di scarcerare cittadini. La terza (*neve quis ob hominem condemnandum absolvendumve*) in età tardoantica e giustiniana riguarda esclusivamente funzionari pubblici innanzi ai quali si svolgono i processi penali, essendo ormai sparito il processo innanzi alle giurie, mentre in età classica poteva concernere anche i privati che erano chiamati a far parte delle giurie giudicanti in base alle varie leggi istitutive delle *quaestiones perpetuae* (tale è, per esempio, la stessa *Lex Iulia repetundarum*). Infine la quarta fattispecie (*neve ob litem aestimandam iudiciumve capitis pecuniaeve faciendum vel non faciendum aliquid acceperit*) in età classica sembra sanzionare il giudice privato corrotto (...*quis...ob litem aestimandam...aliquid acceperit*)²⁹ e i magistrati che dietro compenso diano o meno inizio a un processo penale³⁰ che possa comportare per l'accusato la condanna alla pena di morte o anche solo a una multa³¹; in età

²⁸ Sulla designazione del giudice da parte del magistrato vd., per tutti, CANNATA 1982, 152-154; in tale designazione le parti avevano un ruolo propositivo preponderante, ma la discrezionalità del magistrato poteva anche intervenire per rigettare la proposta pur concorde delle parti stesse: si spiega così l'ipotesi della *Lex Iulia* che sanziona il *non dare*, il *non mutare* e il *non iubere*.

²⁹ Così anche SCEVOLA 2004, 89-90 e n. 51.

³⁰ Per quanto attiene al processo penale questa misura della *Lex Iulia* sembra riferirsi alla fase iniziale in cui il magistrato che presiedeva la *quaestio* verificava la legittimazione del privato che aveva presentato l'istanza preliminare (*postulatio*) per poter esercitare l'accusa: vd., per tutti, SANTALUCIA 1998, 166-167.

³¹ Il che sembra significare che la norma si applicasse a tutti i processi penali.

tardoantica e giustiniana riguarda senz'altro i funzionari e pare sanzionare il fatto che dietro compenso essi diano o non diano inizio a un processo penale, di cui in genere sono anche i giudici³².

A me sembra che da questa pur sommaria lettura del passo emerga con sufficiente chiarezza la sua polivalenza: l'antico testo legislativo, riportato più o meno fedelmente dal giurista dell'età dei Severi, si adatta a regimi processuali di diversa e ben distinta struttura e continua ad essere la base della repressione della corruzione (nel caso, giudiziaria) a distanza di secoli, pur in condizioni sociali e culturali ben mutate rispetto al momento della sua entrata in vigore. Lo stesso è da dirsi, ovviamente, anche per gli altri frammenti giurisprudenziali, su cui non ci soffermiamo per economia di esposizione, contenuti nel titolo del Digesto relativo alla *lex Iulia*. È chiaro che la rilevata polivalenza degli antichi testi giurisprudenziali deriva ed è rafforzata anche dalle scelte operate dai compilatori giustiniani, che hanno estrapolato dal loro contesto i tratti ritenuti più attuali e più consoni alle esigenze dell'ordinamento giuridico del VI secolo, e li hanno, se del caso, modificati, in una prospettiva, dunque, di 'attualizzazione'. E tuttavia si può osservare come ci si trovi di fronte a un sistema di repressione della corruzione che è il risultato di una tradizione giuridica secolare, che viene continuamente reinterpretata. Semmai la sintesi giustiniana costituisce una sorta di nuovo inizio, da cui si dipanano nuove interpretazioni e nuovi adattamenti che si concentrano sui testi scelti dai compilatori e, per così dire, cristallizzati nel *Corpus Iuris*, come ci mostra la fortuna medievale e poi moderna della compilazione giustiniana.

Infine è persino superfluo avvertire che il contenuto del titolo del Digesto in discussione è frutto di una scelta di sintesi dei giustiniani: prima dell'emanazione del Digesto potevano senz'altro venire in gioco anche altri passi di giuristi, posto che l'insieme delle opere giurisprudenziali c.d. classiche era considerato diritto pienamente vigente in età tardoantica e posto che l'utilizzabilità di tali fonti soprattutto a livello processuale era espressamente ammessa e regolamentata dalla famosa legge delle citazioni di Valentiniano III del 426 (CT. 1.4.3)³³. Possiamo

³² Più difficile dire se il riferimento all'*aestimatio litis* in un'ottica giustiniana vada letto come corruzione del giudice-funzionario in ordine alla valutazione dell'oggetto della lite o si riferisca all'ipotesi di corruzione del perito chiamato dal giudice, per le sue competenze tecniche, a detta valutazione.

³³ Sappiamo che nel *Novus Codex* doveva essere ancora contenuta la legge delle citazioni: ne abbiamo una preziosa conferma da Pap. Oxy. XV. 1814 (in merito, vd., per tutti, ARCHI 1970, 83-85); il che implicava ovviamente che gli scritti giurisprudenziali classici dovevano essere *recitati* nei giudizi in base alle regole da essa dettate. Dalla compilazione ed emanazione del Digesto deriva come logica conseguenza il totale superamento della legge delle citazioni e perciò essa non è più riportata nella seconda edizione del Codice.

dunque dire che quanto riportato nel titolo del Digesto rappresenta quanto i compilatori ritenevano necessario per descrivere il reato di *repetundae*, sia nella sua struttura, sia quanto ai soggetti che potevano commetterlo (e noto, tra parentesi, che è punito solo il corrotto e non c'è cenno alcuno alla punizione del corruttore, diversamente da oggi: cfr. art. 321 bis Cod.Pen. *Pene per il corruttore*)³⁴.

5. Le sanzioni

Per quanto riguarda le sanzioni per il *crimen repetundarum* dobbiamo ancora ricorrere, in primo luogo, al titolo del Digesto dedicato alla *Lex Iulia*. Sono precisate sempre nel passo di Macro prima citato, nell'ultimo paragrafo:

(Macer l. 1 *iudic. public.* D. 48.11.7.3) *Hodie ex lege repetundarum extra ordinem puniuntur et plerumque vel exilio puniuntur vel etiam durius, prout admiserint. Quid enim, si ob hominem necandum pecuniam acceperint? vel, licet non acceperint, calore tamen inducti interfecerint vel innocentem vel quem punire non debuerant? capite plecti debent vel certe in insulam deportari, ut plerique puniti sunt.*

La sanzione più frequente è dunque l'esilio e, nei casi più gravi, anche la pena di morte, qualora il fatto corruttivo abbia avuto come conseguenza la morte di un imputato innocente o che comunque non avrebbe dovuto essere condannato al supplizio capitale. Il passo lascia però intendere che vi sono altre pene *extra ordinem*, evidentemente per fattispecie di minor gravità, che non sono però precisate e che vanno pertanto ricercate in altre fonti (in particolare, come vedremo, nelle costituzioni imperiali). Non va nascosto però che questo passo è sospettabile di interpolazione, sia perché inizia con *hodie*, sia per l'uso delle frasi interrogative, che sembra siano piuttosto tipiche del linguaggio giuridico/legislativo tardoantico, in particolare giustiniano³⁵. Comunque sia, dal punto di vista

³⁴ VENTURINI 2003, 525, sottolinea questa peculiarità della normativa romana anticorruzione, per rimarcarne il sostanziale divario con le moderne legislazioni penali in materia.

³⁵ VENTURINI 1999, 531-532, sulla scorta di Mommsen (che pensava a una glossa), è incline a ritenere interpolato dai giustiniani soprattutto il tratto *vel, licet non acceperint, calore tamen inducti interfecerint vel innocentem vel quem punire non debuerant*; l'interpolazione avrebbe lo scopo di sovrapporre al requisito dell'arricchimento una assai più generica nozione di *crimen repetundarum*, che si troverebbe a convivere con la precedente, in cui sarebbe sufficiente il 'movente' dell'arricchimento, e non la sua concreta realizzazione, per commettere il reato. A me, peraltro, sembra che il tratto in questione riguardi la specifica fattispecie in cui sia disposta la pena di morte che non doveva essere irrogata o perché l'imputato era innocente o perché doveva essere punito con pena meno grave; solo in questo caso – di ovvia e particolare gravità – sembra che sia sufficiente il 'movente' (*calor*) dell'arricchimento, anche se questo non sia stato di fatto conseguito.

che ci siamo prefissi, la circostanza di un'eventuale interpolazione è irrilevante: se leggiamo il titolo, e in particolare il passo di Macro in questione, con gli occhi del lettore del VI secolo, semplicemente apprendiamo quali siano *hodie* le pene, e in particolare che la pena applicata *plerumque* è l'esilio o anche quella di morte nei casi più gravi. Lo abbia detto Macro (il che è possibile, posto che la repressione della corruzione dalla *Lex Iulia* all'età dei Severi può pur aver subito delle modifiche), sia stato introdotto da un glossatore intermedio, sia un'interpolazione giustiniana, sta di fatto che il passo informa sul diritto vigente nel sesto secolo.

Le costituzioni conservate nel Codice giustiniano (come del resto quelle del Teodosiano) apportano in materia di pena precisazioni di un certo rilievo, che consentono di integrare quanto menzionato nel passo di Macro, anche se la sanzione di riferimento sembra che sia sempre quella in esso indicata³⁶; in particolare è prevista la condanna al pagamento del quadruplo di quanto sottratto (CT. 9.27.3 = C. 9.27.1; cfr. anche C. 9.27.6) – su cui ci soffermeremo *infra* –, che sembra essere divenuta la sanzione ordinariamente prevista salvo i casi in cui i fatti corruttivi siano ritenuti così gravi da essere puniti appunto con l'esilio o la pena di morte³⁷, la perdita della carica e la degradazione a *plebei* dei funzionari condannati (CT. 9.27.1 = C. 12.1.12), l'impossibilità di accedere a cariche pubbliche sia effettive che onorarie (CT. 9.27.2).

³⁶ Non sappiamo se altri giuristi riportassero nei loro scritti le sanzioni da irrogare in caso di *crimen repetundarum*, sta di fatto che i giustinianeî hanno prescelto il passo di Macro in questione per indicare la pena normalmente prevista. Richiama espressamente la pena di morte CT. 9.27.5 (a. 383) in un punto peraltro non del tutto perspicuo: *etenim privatarum quoque litium cognitor idemque mercator parem capitis ac vitae, quae peculatus reos consuevit involvere, cogetur subire iacturam*; il richiamo al peculato, è stato ommesso dai giustinianeî, che in C. 9.27.3 sostituiscono il tratto *parem-involvere* con *statutam legibus* (il testo risulta perciò: *etenim privatarum quoque litium cognitor idemque mercator statutam legibus cogetur subire iacturam*); eliminando il richiamo al peculato – che sembra in effetti improprio –, i giustinianeî richiamano genericamente la pena prevista 'dalle leggi', il che sembra significare la pena prevista dalla *Lex Iulia*, stante la coerenza con il titolo in cui la costituzione è inserita in entrambi i Codici: così anche BONINI 1968, 163. La costituzione in esame riguarda espressamente le cause civili e sembra equiparare (*etenim privatarum quoque litium cognitor...*) il comportamento corruttivo in tale ambito, direi riconducibile alla concussione, a quello posto in essere nei processi penali; interessante la spiegazione che dà di *mercator* (*cognitor idemque mercator*) GOTHOFREDUS 1738, III, 237: «*Mercator iudex est, qui, alienum iurgium putat esse suam praedam; id est, qui sententiam venalem habet*».

³⁷ Per BONINI 1968, 163 (sulla scorta di KLEINFELLER 1914, 609-610 e di PONTENAY DE FONTETTE 1954, 135-137) in età giustiniana la pena sarebbe ormai consistita nel quadruplo delle cose estorte; per quanto osservato nel testo, ritengo che questa posizione sia eccessivamente semplificatrice e che in età giustiniana permanesse la pena di morte (o l'esilio sotto forma di *relegatio* o *deportatio in insulam*) quanto meno per la corruzione in atti giudiziari; in caso contrario non si comprende perché i giustinianeî abbiano inserito nel Digesto il passo di Macro (o comunque conservato – adattandola? – la sua attuale chiusa),

6. La repressione della corruzione nel titolo del Codice Teodosiano CT. 9.27
Ad legem Iuliam repetundarum

Chiarito come la base normativa della repressione della corruzione era contenuta negli scritti degli antichi giuristi (e così con l'emanazione del Digesto nel titolo 48.11 *De lege Iulia repetundarum*), dobbiamo ora rivolgerci più direttamente alle costituzioni conservate nel Teodosiano e nel Codice giustiniano per cercare di porre in evidenza le eventuali novità o, comunque, le specificità introdotte dalla legislazione tardoantica rispetto al quadro desumibile dai testi giurisprudenziali. Cominciamo dal Codice Teodosiano: il titolo 9.27 *Ad legem Iuliam repetundarum* di questo Codice comprende sette costituzioni; curiosamente tutte sono datate nel solo decennio 380/390, come se solo in quel periodo le corti imperiali avessero deciso di affrontare i problemi della corruzione amministrativa e/o giudiziaria; in realtà i compilatori teodosiani hanno fatto, a mio giudizio, un notevole sforzo sistematico, cercando di distribuire nei titoli più idonei le costituzioni riguardanti il tema: come si sa, per l'inserimento nel Codice le costituzioni sono state opportunamente ridotte ed è stata per lo più omessa la parte non direttamente precettiva; lo sforzo sistematico ha avuto anche il merito di iniziare un delicato lavoro di assestamento e affinamento tra le varie fattispecie delittuose attinenti la corruzione pubblica che derivavano dalle antiche leggi e dalla correlativa interpretazione giurisprudenziale: si sono così delineate o meglio abbozzate figure come la concussione o il peculato – oggi, come detto, ben differenziate – distinguendole dalla corruzione propriamente intesa. Così, quanto al peculato, il Teodosiano dedica ad esso, come già notato, un apposito titolo, CT. 9. 28 *De crimine peculatus*, ripreso poi nella stessa posizione dal *Codex* giustiniano (C.9.28)³⁸. Non dobbiamo però pensare che già con il Teodosiano si

l'unico di tutto il breve titolo D. 48.11 a trattare espressamente delle sanzioni del *crimen repetundarum*; una conferma significativa per una fattispecie particolare è data da C. 11.23(22).3 – che fonde insieme, con modifiche, CT. 14.15.5 e CT.14.15.6 due costituzioni occidentali del 399 – la quale prevede per abusi o illecite appropriazioni del canone frumentario previsto per Roma (ma si può pensare che la norma riguardi ora anche Costantinopoli) la deportazione per i funzionari responsabili e la pena di morte per i capi dei loro uffici: *vicarios quin etiam ceterosque iudices, nisi deinceps ab usurpatione urbicarii canonis abstineant, deportationis poena detineri, primates officiorum capitali supplicio subiugari perpetua auctoritate sancimus*; si noti che in origine CT. 14.15.6 prevedeva la pena del quadruplo, omessa da Giustiniano, e, a quel che sembra solo per i casi più gravi, la deportazione e la pena di morte.

³⁸ CT. 9.28, contiene due costituzioni, una sola delle quali, CT. 9.28.1 del 392, è riportata, con modifiche, dal Codice giustiniano nella *sedes materiae*; la seconda, CT. 9.28.2, del 415,

fosse raggiunta in merito una distinzione chiara e inequivocabile: si tratta, in realtà, di un punto di passaggio verso futuri sviluppi e assestamenti³⁹, che portava comunque con sé varie incertezze e qualche contraddizione, dovute anche al fatto che interventi normativi specifici volti a punire comportamenti negligenti o prevaricatori posti in essere da determinati pubblici funzionari, soprattutto nel campo fiscale, sono stati inseriti dai compilatori teodosiani in titoli loro espressamente dedicati e non in quello che tratta il *crimen repetundarum*, verosimilmente perché sono prevalse altre esigenze sistematiche, legate alla specifica materia disciplinata dalle costituzioni in oggetto⁴⁰.

In ogni caso, se si passano rapidamente in rassegna i testi normativi raccolti nel titolo del Teodosiano, si può agevolmente notare che essi riguardano sia casi di generica corruzione (per esempio CT. 9.27.1⁴¹, 2⁴² e 3⁴³), sia casi di corruzione

è invece collocata dai giustiniani nel titolo C. 9.12 *Ad legem Iuliam de vi publica seu privata* – si tratta, precisamente, di C. 9.12.9, che dichiara il *crimen vis* non dissimile dalla rapina.

³⁹ Un esempio può essere considerato il caso citato nella nota precedente, in cui si assiste allo spostamento nell'ambito del *crimen vis* da parte dei giustiniani di un principio contenuto in una norma che i commissari teodosiani avevano invece voluto riferire al peculato.

⁴⁰ Il fenomeno sembra assumere un certo rilievo nel campo fiscale: ad esempio CT. 11.7.20, costituzione occidentale del 412 non presente nel Codice giustiniano, minaccia gli esattori africani di pena di morte e del pagamento del quadruplo se *deprehensi in concussionem* (l'interpretatio chiarisce: *...exactores...si in dispendia provincialium de superexactionis crimine convinci potuerint, et capitali periculo subiaceant et ex eorum facultatibus in quadruplum quae sunt superexacta reddantur*); CT. 11.6.7 (a. 356) e CT. 11.6.8 (a. 357); solo questa parzialmente ripresa da C. 10.48.8), entrambe occidentali, puniscono le esazioni straordinarie indebitamente introdotte dai governatori provinciali (*iudices*) senza che sussista l'ordine imperiale o riscosse *ultra iussa*, con la pena del *duplum* per il governatore e del *quadruplum* per il suo *officium*; ancora, CT. 13.11.8 (a. 396, occidentale), ripresa con modifiche in C. 11.58.6, e CT. 13.11.11 (a. 406, occidentale), non presente nel Codice giustiniano, puniscono con la pena del quadruplo i *paerequatores* o *discussores* (una sorta di ispettori mandati in provincia direttamente dall'amministrazione centrale) che non abbiano svolto correttamente le loro funzioni e per la loro rapacità abbiano cagionato danni ai provinciali.

⁴¹ Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Neoterio pf. p. *Iudices, qui se furtis et sceleribus fuerint maculasse convicti, ablatis codicillorum insignibus et honore exuti inter pessimos quosque et plebeios habeantur. Nec sibi posthac de eo honore blandiantur, quo se ipsi indignos iudicaverunt* (a. 380). La costituzione è ripresa da Giustino in C. 12.1.12.

⁴² Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Eutropio praefecto praetorio. *Iti, qui in re publica versati sinisterius sunt, perpetuo sibi omnes dignitates vel legitimas vel honorarias sciant esse praechusas. Quocirca iubemus, ut illustris magnificentia tua nullum omnino, qui superiore tempore male usae administrationis crimen excepit, ad provincias patiaturs accedere, sed de his ad nos referat* (a. 380). La costituzione non è ripresa nel Codice giustiniano.

⁴³ Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Matroniano duci et praesidi

giudiziaria (CT. 9.27.5⁴⁴ e 6⁴⁵), sia casi di concussione (ancora CT. 9.27.6 e 9.27.7⁴⁶); una costituzione, CT. 9.27.4⁴⁷, dispone che la pena, evidentemente pecuniaria, alla quale siano stati condannati i funzionari corrotti, possa essere richiesta anche ai loro eredi (eccezione alla normale intrasmissibilità passiva agli eredi delle pene pecuniarie sia private sia pubbliche)⁴⁸. Non posso, ovviamente, sottoporre in questa sede a un'accurata esegesi tutte le costituzioni del titolo. Segnalo solo due particolarità, che mi sembrano degne di una qualche maggiore attenzione.

Nel 383, in Occidente viene emanata CT 9.27.5, una costituzione che abbiamo già esaminato *supra* in relazione al tema della pena; mi pare di un certo interesse ricordarne l'*incipit*: *omnes cognitores et iudices a pecuniis atque patrimonii manus abstineant*; appare qui l'immagine metaforica e in certa misura

Sardiniae. Ut unius poena metus possit esse multorum, natalem quondam ducem sub custodia protectorum ad provinciam quam nudaverat ire praecipimus, ut non solum quod eius non dicam domesticus, sed manipularius et minister accepit, verum etiam quod ipse a provincialibus nostris rapuit ac sustulit, in quadruplum invitus exsolvat (a. 382). La costituzione è ripresa in C. 9.27.1, aprendo così l'omologo titolo del Codice giustiniano.

⁴⁴ Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. *Have Marcelline karissime nobis. Omnes cognitores et iudices a pecuniis atque patrimonii manus abstineant neque alienum iurgium putent suam praedam. Etenim privatarum quoque litium cognitor idemque mercator parem capitis ac vitae, quae peculatus reos consuevit involvere, cogetur subire iacturam* (383). La costituzione è ripresa in C. 9.27.3.

⁴⁵ Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius et Arcadius a. *edictum ad provinciales. Iubemus hortamur, ut, si quis forte honoratorum decurionum possessorum, postremo etiam colonorum aut cuiuslibet ordinis a iudice fuerit aliqua ratione concussus, si quis scit venalem de iure fuisse sententiam, si quis poenam vel pretio remissam vel vitio cupiditatis ingestam, si quis postremo quacumque de causa improbum iudicem potuerit adprobare, is vel administrante eo vel post administrationem depositam in publicum prodeat, crimen deferat, delatum adprobet, cum probaverit et victoriam reportaturus et gloriam* (386). La costituzione è ripresa in C. 9.27.4.

⁴⁶ Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius aaa. *Severino comiti rerum privatarum. Unusquisque procurator praepositus gynaecei tabularius susceptor colonus vel quicumque se a comite domorum meminerit esse concussum, cum ipse cui pecuniam numeraverit administratione decesserit, intra anni spatia ad iudicium spectabilitatis tuae quidquid dederit repetiturus adcurrat, ut prosit pensionibus quidquid ille reddiderit. Sin vero ex tempore depositae administrationis praestituti temporis curricula transflexerint, nulla vox advocacionis emergat, sed ipsos procuratores praepositos colonos tabularios susceptores obnoxios ad solutionem iubemus artari* (390). La costituzione è ripresa in C. 9.27.5.

⁴⁷ Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. *Floro pf. p. Sciant iudices, super admissis propriis aut a se aut ab heredibus suis poenam esse repetendam* (a. 382). La costituzione è ripresa in C. 9.27.2

⁴⁸ L'eccezione sembra tuttavia fosse già presente in età classica, quanto meno nell'epoca dei Severi, come indica il passo di Scevola *l. 4 reg. D. 48.11.2: Datur ex hac lege et in heredes actio intra annum dumtaxat a morte eius qui arguebatur.*

archetipica delle ‘mani pulite’, che ritroveremo nella legislazione giustiniana (in particolare in Nov. 8 *praeef.* e Nov. 17.1), e che, come sappiamo, tanto successo avrà anche in tempi recenti.

Un anno prima, in Oriente, viene emanata CT. 9.27.3, che sembra ispirata a un caso specifico, quello di un certo Natale, *dux* di una non meglio specificata provincia che era stata da lui depredata; in questo caso la pena prevista è quella del *quadruplum* rispetto alla misura del maltolto, mentre non si fa cenno né alla pena di morte, né all’*esilio*. L’assenza di ogni accenno a queste ultime, più gravi, sanzioni conferma che vi fosse una certa oscillazione e una discrezionalità piuttosto ampia⁴⁹ nell’irrogazione delle pene, dipendente anche, come abbiamo già visto, dalla gravità dei fatti ascritti oltre che dalla condizione sociale dell’imputato. In particolare la corruzione e la concussione in giudizio appaiono punite con la pena di morte dalla citata CT. 9.27.5 (= C. 9.27.3), in sintonia del resto con Macer *l. 1 iudic. public.* D. 48.11.7, mentre sappiamo che altri generi di atti corruttivi, soprattutto in campi diversi da quello giudiziario, erano sanzionati solo con pene di tipo pecuniario, come quella menzionata dalla costituzione in esame. Comunque sia, la misura del quadruplo presenta un certo interesse perché consente di ricollegare tale pena all’ambito degli illeciti civili (*delicta*): la pena privata del quadruplo era infatti prevista dal diritto romano, in alcune fattispecie di furto e nel caso di rapina e di violenza; in particolare:

- a quanto pare sin dal II secolo a.C., per il *furtum manifestum*, per il caso cioè che il ladro fosse sorpreso in flagranza di reato, e, dalla fine della repubblica, anche per il c.d. *furtum prohibitum*, per l’ipotesi cioè che il sospettato si rifiutasse di sottostare a una perquisizione⁵⁰;

- dalla prima metà del I secolo a.C. per la rapina, vale a dire il furto aggravato da violenza, con l’introduzione dell’*actio vi bonorum raptorum* appunto in quadruplo⁵¹;

⁴⁹ Sull’«amplissima discrezionalità» riconosciuta ai funzionari nella determinazione della pena, vd. SANTALUCIA 1998, 247-249, con rinvio ad altra letteratura.

⁵⁰ Per la pena del *furtum manifestum*, vd. Gai. 3.189: *Poena manifesti furti ex lege XII tabularum capitalis erat. Nam liber verberatus addicebatur ei, cui furtum fecerat; utrum autem servus efficeretur ex addictione an adiudicati loco constitueretur, veteres quaerebant. in servum aequè verberatum animadvertetur. Sed postea improbata est asperitas poenae, et tam ex servi persona quam ex liberi quadrupli actio praetoris edicto constituta est.* Per quella del *furtum prohibitum*, Gai. 3. 192: *Prohibiti actio quadrupli est ex edicto praetoris introducta.* Da entrambi i passi risulta che la fissazione della pena del quadruplo per queste due specie di furto è da ascrivere all’intervento del pretore. Sulle coordinate temporali di introduzione della pena pecuniaria del *quadruplum*, rispettivamente per il *furtum manifestum* e per quello *prohibitum*, vd., per tutti, TALAMANCA 1990, 622-623.

⁵¹ Cfr. Gai. 3. 209: *Qui res alienas rapit, tenetur etiam furti. Quis enim magis alienam rem invito domino contrectat quam qui vi rapit? Itaque recte dictum est eum improbum furem*

- a quanto pare sempre dalla prima metà del I secolo a.C. per la violenza morale o relativa, vale a dire nell'ipotesi in cui taluno sia stato spinto a concludere un negozio dalla minaccia altrui⁵².

Ora, furto, rapina e violenza morale, per loro intrinseche caratteristiche – l'appropriazione di cose altrui con astuzia o destrezza o comunque *clam*, la violenza fisica, la violenza morale idonea a suscitare *metus* – sembrano costituire una sorta di schema tipo i cui elementi essenziali si possono individuare anche nelle ipotesi di corruzione (in senso lato, comprensiva cioè anche della concussione e del peculato) previste dalla *lex Iulia*, dalle successive elaborazioni giurisprudenziali e dagli interventi imperiali. Sembra cioè emergere un nesso analogico piuttosto forte tra i predetti delitti privati e il *crimen repetundarum*⁵³, pur nella diversità di struttura dei primi rispetto alla corruzione, o meglio alle diverse ipotesi di corruzione configurabili, e alla parziale diversità del bene protetto (che nella seconda è soprattutto l'interesse della comunità politica a una corretta amministrazione e non solo l'interesse del singolo). Tale nesso analogico può, forse, stare alla base della scelta di punire gli atti corruttivi anche con la pena del quadruplo. Allo stato non è possibile stabilire quando ciò intervenne, se già in epoca classica o soltanto in età tardo antica. Un passo di Modestino, Mod. l. 2 *de poen.* D. 48.13.15(13), menziona la pena del quadruplo per l'ipotesi di peculato consistente nel *subripuere la praeda ab hostibus capta*⁵⁴; se il passo è sul punto genuino, esso potrebbe attestare la risalenza almeno all'età dei Severi dell'impiego di tale pena anche nella nostra materia. Le sentenze di Paolo la attestano per il caso di peculato avente per oggetto la *fiscalis pecunia*⁵⁵, ma è ben noto che l'opera

esse; sed propriam actionem eius delicti nomine praetor introduxit, quae appellatur vi bonorum raptorum, et est intra annum quadrupli, post annum simpli. Quae actio utilis est, etsi quis unam rem licet minimam rapuerit; sui rapporti tra actio vi bonorum raptorum e le actiones furti vd., per tutti, TALAMANCA 1990, 629.

⁵² La tutela giudiziaria era data in modo particolare dall'*actio quod metus causa gestum erit*, da esperirsi entro l'anno e con condanna nel quadruplo: vd. Ulp. l. 11 *ad ed.* D. 4.2.1: *Ait praetor: "Quod metus causa gestum erit, ratum non habeo"*. *Olim ita edicebatur "quod vi metusve causa": vis enim fiebat mentio propter necessitatem impositam contrariam voluntati: metus instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio. Sed postea detracta est vis mentio ideo, quia quodcumque vi atroci fit, id metu quoque fieri videtur*; l'introduzione dell'*actio metus* risalirebbe all'80 a.C., ad opera del pretore Ottavio: vd., per tutti, GUARINO 2001, 389 (in nota).

⁵³ L'ipotesi meriterebbe un'indagine specifica e più approfondita di quanto si possa fare in questa sede. Talora il linguaggio delle costituzioni tardoantiche mostra interessanti aspetti di analogia: ad. es. CT. 9.27.3, già citata, contiene una chiara allusione alla rapina: *quod ipse a provincialibus nostris rapuit*.

⁵⁴ *Is, qui praedam ab hostibus captam subripuit, lege peculatus tenetur et in quadruplum damnatur.*

⁵⁵ PS. 5.27: *si quis fiscalem pecuniam attrectaverit subripuerit mutaverit seu in suos usus converterit, in quadruplum eius pecuniae quam sustulit condemnatur.*

paolina – se anche i testi che riporta sono da attribuire a Paolo – è una silloge compilata in età tardoantica e la sua testimonianza è da prendere con molta cautela. È certo comunque che in età tardoantica si moltiplicano i casi di reati che vengono sanzionati con la pena del quadruplo, sicché, senza escludere che anche in precedenza ciò sia accaduto⁵⁶, la più vasta applicazione di tale pena, in analogia con i delitti privati di cui sopra, sembra preferibilmente da ascrivere appunto all'esperienza tardoantica⁵⁷.

Peraltro si apre qui un problema non secondario: la pena del quadruplo nei casi sopra segnalati (furto manifesto, rapina, *actio quod metus causa* e così via) era una pena privata, era cioè perseguita dal danneggiato con un processo privato ed era il danneggiato stesso che ne traeva profitto. La repressione delle *repetundae*, anche se all'origine aveva carattere privatistico, aveva portato alla configurazione di un *crimen*, le cui sanzioni erano di carattere pubblico: tali sono evidentemente la pena di morte e la *relegatio*. Si apre perciò l'interrogativo se la pena pecuniaria del quadruplo avesse carattere pubblico o privato, se essa cioè fosse una *multa* e venisse quindi incamerata dall'erario (fermo restando il diritto dei cittadini danneggiati ad esperire l'azione risarcitoria nella misura del danno sofferto) o andasse a vantaggio dei privati concussi o comunque danneggiati. In linea di principio la configurazione come *crimen* degli atti corruttivi dovrebbe far propendere per il carattere pubblico e non privato di tale pena. Tuttavia l'ambiguità di talune espressioni contenute nelle costituzioni tardoantiche relativamente a detta pena sollevano dubbi in proposito⁵⁸. Segnalo per la sua non

⁵⁶ Una testimonianza interessante è quella fornita dalla *lex Municipii Tarentini*, risalente a un periodo compreso tra l'89 e il 62 a.C., che prevede la multa del quadruplo per chi si impossessa di *pecunia publica*, *sacra* o *religiosa*: L. Tarent. 9.1: *ne esse liceat neve qu[is], quod eius municipi pecuniae publicae sacrae / religiosae est erit fra[u]dato neive au[o]rtito neive facito quo eorum / quid fiat, neive per m(alo), quei faxit quant[i] ea res erit quadruplum multae esto, / eamque pecuniam mu[n]icipio dare damnas esto, eiusque pecuniae / magistratus, quei quomque in municipio erit, petitio exactioque esto* [ed. FIRA, I, 167].

⁵⁷ La rilevanza della pena del quadruplo, almeno nel contesto del processo privato e del correlativo esito (in astratto) a favore dell'attore, è ben testimoniata dalle Istituzioni di Giustiniano che tra le classificazioni delle azioni enunciano anche la seguente: (I. 4.6.21) *omnes autem actiones vel in simplum conceptae sunt vel in duplum vel in triplum vel in quadruplum: ulterius autem nulla actio extenditur*, menzionando più avanti (I. 4.6.25) come *actiones in quadruplum conceptae*, l'*actio furti manifesti*, l'*actio quod metus causa*, l'*actio* relativa alla *pecunia*, *quae in hoc data sit, ut is, cui datur, calumniae causa negotium alicui faceret vel non faceret*, e, infine, l'azione che deriva da una costituzione dello stesso Giustiniano che impone la condanna in *quadruplum* agli *executores litis* (una sorta di ufficiali giudiziari) i quali richiedano ai convenuti eseguiti *sportulae* maggiori di quelle fissate dalla legge (la costituzione citata dovrebbe essere C. 3.2.5, il cui testo è andato però perduto).

⁵⁸ Ad esempio, non mi pare che chiarisca a sufficienza la natura della pena CT. 9.27.3 (a. 382): *quod ipse a provincialibus nostris rapuit ac sustulit, in quadruplum invitus exsolvat*; CT. 13.11.8 (a. 396) sembra distinguere tra una *multa* del quadruplo, da versare dunque alla

comune chiarezza il carattere espressamente ‘privato’ della condanna prevista da Nov. 8. 7 *in fine*, che punisce i supremi magistrati titolari dei ministeri centrali e i funzionari loro sottoposti che violino il divieto di *suffragium*⁵⁹ con la pena del quadruplo di quanto indebitamente riscosso, quadruplo da versare ai danneggiati⁶⁰; peraltro la novella riguarda una specie particolare di corruzione e non sembra estendere la pena suddetta a tutti i tipi di atti corruttivi; il fatto poi che essa espressamente specifichi che il quadruplo vada a vantaggio dei danneggiati potrebbe anche significare che solitamente ciò non accadeva negli altri casi di corruzione.

Vi è, infine, un ultimo profilo in argomento che è meritevole almeno di un accenno: la misura del quadruplo ha assonanze con un episodio del Nuovo Testamento (Luc. 19,8), in cui il publicano Zaccheo si rivolge a Gesù con queste parole: *si quid aliquem defraudavi, reddo quadruplum*; potrebbe essere un indizio dell’influenza cristiana sulle norme anticorruzione emanate in età tardoantica? A me pare che non si possa giungere ad alcuna certezza in merito (tanto più che il passo di Luca potrebbe a sua volta essere interpolato), anche se la professione di publicano di Zaccheo apre un suggestivo confronto con l’esperienza amministrativa e con il tema della corruzione e delle misure per contenerla e reprimerla.

casse dello Stato, e una pena privata, sempre del quadruplo: *annonarum in quadruplum multam subire debebunt, ea vero, quae in damnum provincialium fuerint accepisse convicti, in quadruplum cogentur exsolvere*; CT. 13.11.11 (a. 406), sembra prevedere la pena del quadruplo a favore dei provinciali vessati: *si quos vero a provincialibus aliquid abstulisse constiterit, direpta in quadruplum redhibere compellas*; CT. 11.7.20 (a. 412) è piuttosto ambigua: *si in concussionem possessorum deprehensi fuerint, ilico et capitali periculo subiaceant et directorum quadrupli poena ex eorum patrimonio eruatur*, tanto che la relativa *interpretatio* precisa meglio, con una frase che sembra indicare che il quadruplo era da pagarsi a coloro che avevano subito l’esazione fiscale superiore al dovuto: *et capitali periculo subiaceant et ex eorum facultatibus in quadruplum quae sunt superexacta reddantur*; C. 1. 24.1 (a. 398, non presente nel Teodosiano), precisa che il quadruplo deve essere versato al fisco: *in quadruplum fisco nostro inferat*, ma si tratta di un’ipotesi particolare perché detta pena è commisurata all’entità degli stipendi (*emolumenta*) ricevuti dal funzionario durante l’espletamento della carica; C. 1.27.2.9a (a. 534) precisa che il quadruplo deve essere versato *publico*: *in quadruplum iubemus publico dependere*, ma si tratta di ipotesi di concussionem posta in essere da comandanti o ufficiali dell’esercito e quindi il danneggiato è in primo luogo lo Stato; si può comunque osservare che se talora si precisa espressamente che il quadruplo è una multa o comunque va incamerato dal fisco o simili, non è improbabile che in altri casi esso andasse a vantaggio dei cittadini danneggiati dal comportamento illecito del funzionario.

⁵⁹ Sul divieto di *suffragium* e sulla Nov. 8 torneremo *infra* nel par. 8.

⁶⁰ Il che non esclude l’applicazione delle sanzioni penali strettamente intese; al qual proposito è interessante notare che Nov. 8.7 distingue la posizione dei ministri da quella dei funzionari loro subordinati: per i primi, oltre alla pena, privata, del quadruplo, si prevede un non meglio precisato ‘grande sdegno’ (μεγάλην ἀγανάκτησιν) dell’imperatore e il solo rischio di perdere la carica, mentre per i secondi, oltre alla predetta pena del quadruplo, la perdita *tout court* dell’ufficio, la confisca dei beni e le sanzioni penali previste per il reato.

In ogni caso questo punto specifico mi sembra un buon esempio delle complesse e articolate suggestioni culturali, spesso di matrice diversa tra di loro e di origine disparata, che ispirano la normazione tardoantica, soprattutto quando questa interviene in materie politicamente ‘sensibili’ come quella della tutela della moralità e onestà dell’amministrazione pubblica.

7. La repressione della corruzione nel titolo del Codice giustiniano C. 9.27 Ad legem Iuliam repetundarum

Passiamo ora alla compilazione giustiniana. Il lavoro svolto dai compilatori giustiniani sul materiale normativo contenuto nel Teodosiano, poco meno di un secolo dopo l’emanazione di quest’ultimo, appare alquanto significativo. Intanto l’ossatura sistematica tracciata nella nostra materia dal *Codex Theodosianus* viene ripresa sostanzialmente tale e quale sia nel Digesto sia nel *Codex repetitae praelectionis*, il che è indice della sua persistente attualità e del fatto che era ritenuta idonea a scandire e distinguere le varie figure di reato sulla scorta degli schemi giuridici rinvenienti dalle antiche *leges*. Abbiamo già accennato al contenuto del titolo del Digesto *De lege Iulia repetundarum*. Concentriamo ora la nostra attenzione sul Codice.

Il titolo del *Codex Iustinianus* dedicato al *crimen repetundarum* omette le prime due costituzioni contenute nel Teodosiano (CT. 9.27.1 e 2), mentre riporta tutte le successive (da CT. 9.27.3 a CT. 9.27.7). Stranamente non sono riportate costituzioni non provenienti dal Teodosiano, né di Diocleziano, né antecedenti: si tratta di una particolarità in comune con il titolo dedicato al peculato (C. 9.28) e con quello dedicato al *crimen ambitus* (C. 9.26), titoli entrambi dedicati a reati *lato sensu* contro la pubblica amministrazione⁶¹. In molti altri titoli del libro non mancano invece costituzioni risalenti a prima di Costantino⁶², evidentemente

⁶¹ Ambedue i titoli contengono un’unica costituzione: nel tit. *Ad legem Iuliam de ambitu*, C. 9.26.1 fonde insieme, con varie modifiche, due provvedimenti di Onorio, riportati separatamente nel Teodosiano come CT. 9.26.2 (del 400) e CT. 9.26.3 (del 403); non sono riprese CT. 9.26.1 (del 397, emanata da Arcadio) e CT. 9.27.4 (del 416, sempre di Onorio); nel tit. *De crimine peculatus* i giustiniani riprendono in C. 9.28.1, con ampie modifiche, CT. 9.28.1 (del 392, dovuta ad Arcadio); si noti che essi però utilizzano la *subscriptio* di CT. 9.28.2 (del 415, dovuta a Teodosio II), il secondo e ultimo testo contenuto nel corrispondente titolo del Teodosiano; CT. 9.28.2 viene peraltro ripresa da C. 9.12.9, inserendola perciò nel titolo dedicato alla *lex Iulia de vi publica seu privata*, con tagli e modifiche che la rendono del tutto aliena dal *crimen peculatus* nel cui ambito l’avevano invece collocata i commissari teodosiani; sul significato di questo spostamento vd. BONINI 1968, 102-103.

⁶² Tralasciando i primi sei titoli del libro nono del Codice, che si occupano per lo più di temi processuali o materie connesse (come l’arresto degli imputati e la loro custodia in carcere) e gli ultimi tredici titoli (da C. 9. 39 a C. 9. 51), che di nuovo si occupano di questioni

attinte dai codici privati Gregoriano ed Ermogeniano. Si può ipotizzare, sia pure con cautela, che nei due codici citati non fossero presenti interventi normativi imperiali nelle indicate materie, segno, forse, più che di una loro totale assenza (pare davvero bizzarro che durante il Principato casi di corruzione amministrativa o giudiziaria non avessero dato luogo all'emanazione di qualche editto o rescritto significativo), di una loro difficile adattabilità alle strutture amministrative e processuali nate con le riforme diocleziane e sviluppatesi poi in successione.

Si noti che i giustinianeî utilizzano CT. 9.27.1, la costituzione che apre il titolo del Teodosiano, in un altro luogo. Essa è infatti riportata, senza variazioni, come C. 12.1.12, nel tit. *De dignitatibus* (C. 12.1) del Codice giustiniano. La diversa collocazione si spiega anche per il fatto che il testo prevede la sanzione accessoria della perdita di *status* per gli *iudices* (la parola indica i funzionari pubblici genericamente intesi e non soltanto i governatori provinciali o coloro che hanno solo competenze giurisdizionali in senso stretto)⁶³ che commettano 'furti'⁶⁴ e misfatti in genere (*iudices, qui se furtis et sceleribus fuerint maculasse convicti...*), sicché, dopo la condanna, sono considerati alla stregua di plebei (*inter pessimos et quos et plebeios habeantur*). Lo spostamento operato dai giustinianeî mi pare abbia una duplice funzione: collocare più appropriatamente nel titolo relativo alle *dignitates*, sia effettive che onorarie, una misura punitiva – consistente appunto nella perdita dello *status* correlativo alla *dignitas* ricoperta –, che si applica per qualsiasi *scelus* commesso; cercare di concentrare nel titolo sul *crimen repetundarum* solo le costituzioni che lo riguardino strettamente, omettendo o, appunto, spostando quelle non strettamente ad esso attinenti. In sostanza ai giustinianeî interessava anche precisare meglio (o delimitare meglio), almeno in linea di principio, l'oggetto del *crimen repetundarum*, inteso come

processuali o di materie attinenti all'esecuzione della pena, riportano costituzioni anteriori a Costantino: C. 9.8 *Ad legem Iuliam maiestatis*; C.9.9 *Ad legem Iuliam de adulteriis et de stupro*; C. 9.12 *Ad legem Iuliam de vi publica seu privata*; C. 9.16 *Ad legem Corneliam de sicariis*; C. 9. 18 *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*; C. 9.19 *De sepulchro violato*; C. 9.20 *Ad legem Fabiam*; C. 9.21 *Ad legem Viselliam*; C. 9.22 *Ad legem Corneliam de falsis*; C. 9.23 *De his qui sibi adscribunt in testamento*; C. 9. 25 *De mutatione nominis*; C. 9. 32 *De crimine expilatae hereditatis*; C. 9. 33 *Vi bonorum raptorum*; C. 9.34 *De crimine stellionatus*; come si vede si tratta di un numero cospicuo di titoli, relativi anche a reati importanti la cui repressione risale spesso ad antiche leggi tardorepubblicane o dell'inizio del principato; risalta perciò ancora di più, a mio parere, la sola presenza di costituzioni tratte dal Codice Teodosiano nei titoli in esame.

⁶³ Vd., in merito, l'ampia indagine di BARBATI 2012, *passim* (per un accenno al problema dell'identificazione di '*iudices*' nei titoli *Ad legem Iuliam repetundarum* del Teodosiano e del Codice giustiniano, ivi, 2-3); sugli *iudices* quali funzionari diversi dai governatori provinciali cfr. ivi, 223-245.

⁶⁴ Sorge il dubbio che la parola '*furtum*' sia utilizzata dalla costituzione in senso metaforico, per indicare fatti corruttivi in genere, senza meglio precisarli.

corruzione del pubblico funzionario da parte di terzi, per distinguerla dalla ‘concessione’ e dal ‘peculato’. Mi sembra possa essere un’interessante riprova di questo sforzo C. 9.27.3, che riprende CT. 9.27.5 – la costituzione che abbiamo già segnalato per l’espressione ‘mani pulite’ in essa contenuta – ma con una modifica al testo: i giustinianeî omettono il tratto: *parem capitis ac vitae, quae peculatus reos consuevit involvere*, relativa alla pena, per sostituirlo con un più anonimo *statutam legibus: statutam legibus cogetur subire iacturam*⁶⁵; in questo modo si toglie ogni possibile e residuo dubbio sul reato (ancorché il testo conservato nel Teodosiano utilizzi il termine *peculatus* soltanto per determinare la pena rinviando alle sanzioni previste per questo crimine). D’altronde la costituzione punisce i giudici, anche privati (giudici/arbitri: *privatarum litium cognitor idemque mercator*), che siano corrotti, e dunque a piena ragione è riconducibile alla materia regolata dalla *Lex Iulia repetundarum*⁶⁶, e non al peculato in senso tecnico cui è dedicato sia nel Teodosiano sia nel Codice giustiniano altro apposito titolo⁶⁷.

8. Corruzione e *suffragium*

Nel Codice giustiniano il titolo dedicato alle *repetundae* si chiude con C. 9.27.6⁶⁸, una costituzione orientale del 439, dovuta alla cancelleria di Teodosio

⁶⁵ Vd. anche il confronto proposto da BONINI 1968, 162-163; la modifica sembra anche indicare che in età giustiniana era lasciata minor discrezionalità al giudice nella determinazione della pena, preferendosi una maggiore aderenza ai dettami legislativi; quanto alle *multae* questa tendenza può forse farsi risalire almeno alla fine del IV secolo, come si può desumere da C. 1.54.6 una costituzione del 399 presente solo nel Codice giustiniano a chiusura del titolo C. 1.54 *De modo multarum, quae ab iudicibus inflinguntur* (cfr. il cenno di SANTALUCIA 1998, 274-275); è anche possibile che tale tendenza debba anticiparsi alla fine del III secolo, come ha da ultimo sostenuto, sulla base di C. 7.64.5 (a. 283), D. TUZOV nella relazione dal titolo ‘*Quod contra ius gestum videtur firmitatem non tenere*’. *Alcune riflessioni su Carus, Carinus, Numerianus, C. 7.64.5, a. 283*, tenuta al Convegno SIHDA di Parigi del settembre 2016, in corso di pubblicazione.

⁶⁶ Così anche BONINI 1968, 163, che rinvia anche ad altra letteratura.

⁶⁷ Rispettivamente CT. 9.28 e C. 9.28; come si vede in entrambi i casi il titolo sul peculato segue immediatamente quello sul *crimen repetundarum*.

⁶⁸ *Ipp. Theodosius et Valentinianus aa. Florentio pp. Sancimus eiusmodi viros ad provincias regendas accedere, qui honoris insignia non ambitione vel pretio, sed probatae vitae et amplitudinis tuae solent testimonio promoveri, ita sane ut, quibus hi honores per sedis tuae vel nostram fuerint electionem commissi, iurati inter gesta deprecant se pro administrationibus sortiendis neque dedisse quippiam neque daturos umquam postmodum fore, sive per se sive per interpositam in fraudem legis sacramentique personam, aut donationis venditionisve titulo aut alio velamento cuiuscumque contractus, et ob hoc exceptis salariis nihil penitus tam in administratione positos quam post depositum officium pro aliquo*

II, emanata dopo l'entrata in vigore del *Codex Theodosianus*, ma non presente nelle sillogi di novelle postteodosiane che ci sono pervenute. La costituzione è assai importante perché vieta la pratica del *suffragium*, vale a dire la compravendita degli uffici pubblici, per quanto riguarda la carica di governatore provinciale. In precedenza tale prassi era stata senz'altro contrastata, ma, per lo più, ampiamente tollerata⁶⁹, tanto che nel 394 Teodosio I, innovando rispetto al divieto previsto da costituzioni precedenti⁷⁰, aveva espressamente sancito, con CT. 2.29.2⁷¹, la validità degli accordi formali aventi per oggetto la promessa o la dazione di denaro o altri beni mobili e immobili in cambio del *suffragium*⁷². Giustiniano riporta nel suo Codice la costituzione di Teodosio I (C. 4.3.1)⁷³, ma non quelle precedenti che contenevano un più ampio divieto. Sembra perciò che al momento della compilazione fosse vietata la compravendita dei soli governatorati provinciali, mentre sarebbe stata ammessa, o quanto meno tollerata, quella di altre cariche⁷⁴.

praestito beneficio tempore administrationis, quam gratuito meruerint, accepturos. 1. Et licet neminem divini timoris contemnendo iureiurando arbitramur immemorem, ut salutis propriae ullum commodum anteponat, tamen, ut ad salutis timorem et necessitas periculi subiungatur, tunc si quis ausus fuerit praebita sacramenta neglegere, non modo adversus accipientem, sed etiam adversus dantem accusandi cunctis tamquam crimen publicum concedimus facultatem, quadrupli poena eo qui convictus fuerit modis omnibus feriendo. (a. 438).

⁶⁹ Vd. la sintesi di JONES 1973, 477-483; per un'analisi che raccorda la pratica del *suffragium* tardoantico a precedenti dell'età del principato vd. MACMULLEN 1991, 273-296 e *passim*.

⁷⁰ Vd., CT. 6.22.1, di Costantino, databile al 321 o, forse, al 325/326; CT. 12.1.42 di Costanzo II, del 354; CT. 2.29.1 di Giuliano del 362. Va osservato che quest'ultima costituzione non si preoccupa di confermare il divieto di *suffragium* sanzionandolo penalmente (sembra in realtà darlo per presupposto), ma piuttosto stabilisce che quanto sia stato dato a tal fine non può essere oggetto di ripetizione in sede civile (alla stregua del principio, appunto civilistico, *in pari causa turpitudinis melior est condicio possidentis*), il che lascia presupporre che per Giuliano l'accordo sul *suffragium* era da considerare affetto da invalidità, sia perché *contra legem*, sia, sul piano strettamente civilistico, *quia leges Romanae huiusmodi contractus penitus ignorant*: v., in merito, CAPUTO 2006, 58-65.

⁷¹ Si noti che il Codice Teodosiano raccoglie nel tit. CT. 2.29 *Si certum petatur de suffragiis*, sia la costituzione di Giuliano CT. 2.29.1, sia quella di Costanzo: sembra chiaro che la successiva ha abrogato la precedente, ma i compilatori hanno egualmente raccolto il testo giuliano, perché, come sappiamo, il loro compito era di raccogliere tutte le costituzioni generali emanate da Costantino in poi, anche quelle non più in vigore: CT. 1.1.6.pr. *Omnes edictales generalesque constitutiones vel in certis provinciis seu locis valere aut proponi iussae, quas divus Constantinus posterioresque principes ac nos tulimus...*

⁷² Sugli aspetti giuridici del contratto di *suffragium* ancora utile COLLOT 1965, 185-221; più di recente, relativamente al IV secolo, vd. CAPUTO 2006, 49-65.

⁷³ È l'unico testo presente nel tit. C. 4.3 *De suffragio*, omologo al tit. CT. 2.29.

⁷⁴ Per il rinvio a fonti che attestano la persistenza della compravendita delle cariche anche dopo la costituzione del 439, JONES 1973, 480-481 e nn. 57-58.

C. 9.27.6 non solo vieta qualsiasi accordo volto a dare e/o a promettere alcunché come corrispettivo della nomina a governatore di provincia, ma introduce anche un particolare giuramento (*iusiurandum*), con il quale prima di assumere la carica i nominati dichiarano solennemente *se pro administrationibus sortiendis neque dedisse quippiam neque duros umquam postmodum fore, sive per se, sive per interpositam in fraudem legis sacramentique personam, aut donationis venditionisve titulo aut alio velamento cuiuscumque contractus, et ob hoc exceptis salariis nihil penitus tam in administratione positos quam post depositum officium pro aliquo praestito beneficio tempore administrationis, quam gratuito meruerint, accepturos*. Come si sa, il giuramento verrà poi richiesto in modo ancora più pregnante dalla Nov. 8 di Giustiniano, su cui ci soffermeremo fra breve. Si noti che la sanzione, anche in questo caso nella misura del *quadruplum*, è prevista non solo per l'accipiente, ma anche per il *dans*⁷⁵. A me pare che l'eccezione rispetto alla regola per cui in genere il *dans* non subiva conseguenze, sia giustificata dalla particolare natura della prassi del *suffragium* che qui si voleva colpire. Lo scopo era quello dichiarato con chiarezza nell'*incipit* della costituzione: scegliere amministratori provinciali in base alla loro onestà (*probatae vitae*) e non perché hanno ottenuto la carica per loro colpevole ambizione e dietro pagamento di un prezzo (*ambitione vel pretio*); quindi il *dans* era in questo caso da considerarsi colpevole alla stregua dell'*accipiens*, mentre nei normali casi di corruzione il *dans* era verosimilmente ritenuto il soggetto debole nel rapporto con il pubblico funzionario, come se vi fosse una presunzione che l'atteggiamento e la condotta del funzionario inducessero o in qualche modo 'costringessero' il privato a porre in essere la corruzione (con il che si realizzava una situazione che concretamente sfuma in quella che oggi si definirebbe 'concussione').

Ora, riguardo a questa costituzione va in particolare sottolineato il profilo della sua collocazione sistematica, poiché, come negli altri casi sopra visti, esso appare, a mio giudizio, di rilievo per comprendere appieno la portata della disposizione normativa. Come già osservato, C. 9.27.6 chiude il titolo *Ad legem Iuliam repetundarum*: ne consegue un evidente parallelismo tra *suffragium* e corruzione; il testo della legge nulla però dice esplicitamente in proposito: è solo dalla suddetta collocazione sistematica che il lettore può indurre implicitamente

⁷⁵ Vd. C. 9.27.6.1 *in fine*: ...*si quis ausus fuerit praebita sacramenta neglegere, non modo adversus accipientem, sed etiam adversus dantem accusandi cunctis tamquam crimen publicum concedimus facultatem, quadrupli poena eo qui convictus fuerit modis omnibus feriendo*; qui la pena del quadruplo sembra a favore dell'erario, sia perché è prevista per entrambe le parti, *accipiens* e *dans*, sia per la qualificazione della fattispecie come *crimen publicum*; si noti anche che l'accusa è consentita a tutti (*accusandi cunctis tamquam crimen publicum concedimus facultatem*), proprio in dipendenza di detta qualificazione.

che per il legislatore sussiste una sorta di rapporto di causa a effetto tra l'uno e l'altra: posto che la nomina a una carica pubblica, in base a una prassi tollerata dalla normativa (e comunque tutelata sul piano civilistico), è in genere lautamente pagata, il funzionario (qui il governatore provinciale), per recuperare quanto dato o promesso per ottenere la carica è fortemente incline – per non dire ‘è costretto’ – alla corruzione o al peculato. Il ragionamento che sembra dunque sotteso alla costituzione – e che è meglio chiarito appunto dalla sua collocazione sistematica – è semplice: se si elimina il *suffragium*, si elimina la corruzione (o, almeno, la si riduce grandemente). È indicativo anche che il divieto sia espressamente previsto per i governatori provinciali, stante il rapporto diretto ed immediato che essi hanno con i *cives* che abitano le province, sui quali esercitano un potere che si esplica dalle competenze giurisdizionali, a quelle fiscali, a quelle amministrative in genere. Ovviamente il problema della corruzione non è superabile con l'introduzione di un semplice divieto sanzionato penalmente e/o con l'introduzione di un giuramento. La complessità e persistenza del fenomeno del *suffragium*, su cui non è possibile diffondersi oltre in questa sede, è dimostrata dal fatto che lo stesso Giustiniano, nella Nov. 8 del 535⁷⁶, emanata pochi mesi dopo la pubblicazione del *Codex repetitae praelectionis*⁷⁷ e avente per oggetto una complessiva riforma dell'amministrazione periferica dell'impero⁷⁸, ammette esplicitamente che la pratica del *suffragium* era praticata dagli stessi imperatori e dai prefetti del pretorio⁷⁹ (confermando così le insinuazioni di Procopio⁸⁰) e sottolinea che ciò aveva come conseguenza un aggravamento insostenibile della

⁷⁶ Sulla Nov. 8 fondamentale la monografia di BONINI 1989.

⁷⁷ Il *Codex repetitae praelectionis* viene pubblicato con la c. *Cordi* il 16 novembre 534, la Nov. 8 è emanata il 15 aprile del 535.

⁷⁸ Vd., per tutti, BONINI 1989, 11-22, con ampi ragguagli bibliografici. Va anche rilevato che, nell'ambito di un progetto ad ampio spettro di riforma e di risanamento dell'amministrazione periferica, pressoché contemporaneamente alla Nov. 8 viene emanata nel 535 la Nov. 17 (in greco, ma con l'*inscriptio* ‘*Mandata principis*’ in latino: cfr. l'apparato critico in nota all'edizione delle Novelle Schoell-Kroll *ad h. loc.*); la Nov. 17 ripristina i *mandata principis*, forma di costituzione caduta in desuetudine, allo scopo di fornire istruzioni ai governatori provinciali; nella Nov. 17 – e nei conseguenti *mandata* – vengono ribaditi i principi di onestà e rettitudine che devono guidare l'opera amministrativa dei governatori.

⁷⁹ Cfr. l'esplicita ammissione di Nov. 8 praef.pr.

⁸⁰ Proc. *Anecd.* 21.9-13: «In ogni luogo dell'impero, Giustiniano si comportava così. Sceglieva gli uomini peggiori e concedeva loro ad alto prezzo le cariche per farne scempio: difatti, una persona per bene e con un briciolo di criterio non poteva mai pensare di dare del proprio allo scopo di depredare innocenti. Lui, incassando quell'oro da quelli che erano d'accordo, li metteva in condizioni di trattare i sudditi come volessero. Era quindi naturale che coloro, distruggendo i paesi con tutti gli abitanti, diventassero ricchi. Quelli che avevano preso a prestito dalla banca a elevato interesse il prezzo delle cariche e lo avevano pagato al

pressione tributaria sui sudditi. In linea con la legge del 439 Giustiniano afferma che per evitare che siano arrecati danni alle province occorre far sì che i presidi usino mani pulite (ecco qui di nuovo la famosa metafora) e si astengano da ogni lucro, accontentandosi di quello che viene dato loro dallo Stato: τοῦτο δὲ πάντως ἀποβησόμενον εὐρίσκομεν, εἰ τοὺς ἡγουμένους τῶν ἐθνῶν, ὅσοι τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς τῶν ἐπαρχιῶν ἔκουσι, καθαραῖς παρασκευάσαιμεν χρῆσθαι ταῖς χερσὶ καὶ παντὸς ἀπέχεσθαι λήμματος, μόνοις ἀρκουμένους τοῖς παρὰ τοῦ δημοσίου διδομένοις⁸¹. La Novella rinnova inoltre l'obbligo del giuramento, predisponendone una nuova formula caratterizzata, tra l'altro, dal fatto che i magistrati giurano fedeltà non solo a Giustiniano ma anche alla sua consorte Teodora⁸².

Non posso qui procedere ad un'analisi approfondita della Nov. 8, come pure essa meriterebbe⁸³. Mi limito ad alcuni, brevissimi, rilievi di sintesi: la novella cerca di affrontare il tema della corruzione, riconoscendo che esso è un problema grave nell'impero e approntando misure volte a prevenirla: in particolare la proibizione del *suffragium*. In ciò essa si pone sulla scia delle precedenti misure legislative che avevano tentato di eliminare tale prassi o quantomeno di scoraggiarla fortemente, in particolare la costituzione del 439, C. 9.27.6. La Nov. 8 è però esplicita nel mettere in diretto rapporto il *suffragium* con la corruzione, indicando il primo come la causa principale della seconda e segnalando con forza che l'eccessiva corruzione ha come conseguenza negativa la diminuzione delle entrate fiscali, giacché i sudditi, spremuti dai loro governatori, non hanno più quasi modo di pagare correttamente le imposte⁸⁴. È anche significativo che Giustiniano ammetta che siano gli stessi imperatori ad avvantaggiarsi della compravendita delle cariche, ma, con realismo (e forse anche con una certa dose di cinismo) ritiene che la perdita derivante alle casse imperiali dal divieto della

venditore, una volta giunti sul posto, ponendo in essere ogni sopruso verso i governati, non avevano altra preoccupazione che di far fronte agli impegni con i creditori per poi essere loro stessi annoverati tra i ricconi [trad. Pontani, con qualche modifica mia]».

⁸¹ Nov. 8. praef.1; il tema delle 'mani pulite' ricorre di nuovo, più avanti, sempre in *praef.* 1 della novella, e poi, in Nov. 8.1 e, ancora, in relazione al giuramento che devono prestare i nuovi nominati in Nov. 8. 7; lo stesso si riscontra anche, significativamente, in Nov. 17.1.

⁸² Nov. 8 *iusiur.*; del resto la Nov. 8 è caratterizzata dal fatto che in essa esplicitamente si afferma che della decisione è partecipe la '*devotissima consorte*' dell'imperatore: v. Nov. 8.1; tale affermazione e la formula del giuramento hanno fatto ipotizzare una sorta di correggenza tra Giustiniano e la moglie e aperto un dibattito in merito.

⁸³ Per altri profili di natura giuspubblicistica, mi si consenta il rinvio a GARBARINO 1992, 38-46.

⁸⁴ V., specialmente, Nov. 8 praef.pr. e 1, in cui si specifica che la compravendita delle cariche sarebbe prassi recente e non si riscontrerebbe in antico e che essa avrebbe come esito l'impoverimento generale e intollerabile dei sudditi, con conseguente minor gettito tributario.

compravendita delle cariche venga compensata dal fatto che i sudditi siano avvantaggiati dai più corretti comportamenti dei governatori di provincia, al punto da arricchirsi di più e conseguentemente garantire un gettito fiscale complessivo incrementato⁸⁵.

A me pare che nel tentare di realizzare gli indicati obiettivi, la Nov. 8 presupponga e in qualche misura si raccordi al lavoro di sistemazione e di sintesi svolto dai compilatori in materia di reati corruttivi. Quel lavoro ha, a mio giudizio, consentito di semplificare la legislazione sanzionatoria, di delineare meglio le varie e distinte figure di reato, di dare una qualche coerenza alla materia. Credo peraltro che Giustiniano e la sua cancelleria fossero convinti dell'insufficienza dell'apparato sanzionatorio per combattere la corruzione; di qui la necessità di una riforma complessiva dell'amministrazione pubblica, specialmente periferica, aperta subito dopo la chiusura dei lavori di compilazione da una costituzione quadro come la Nov. 8, che pone principi generali e affronta con ampie motivazioni lo spinoso tema del *suffragium* scegliendo la via drastica della sua, rinnovata, proibizione, accompagnata da strumenti punitivi di matrice penalistica⁸⁶. La riforma è poi anche concretamente realizzata per mezzo di alcune Novelle che ridisegnano le circoscrizioni periferiche e le competenze dei governatori di varie province, riunendo di nuovo in loro i poteri civili e quelli militari⁸⁷. Si cerca così di affrontare la causa (o ritenuta tale), per eliminare o quanto meno ridurre gli effetti perversi della corruzione. È questo anche un tentativo, in qualche misura, di rafforzamento della, per così dire, razionalità dell'attività amministrativa, ai fini – come si direbbe oggi con un'endiadi forse di moda, che bene si attaglia alla burocrazia attuale, ma forse anche a quella giustiniana – di migliorarne l'efficacia e l'efficienza. Sappiamo che questo tentativo non ebbe gran successo; sembra anzi (secondo la testimonianza, come al solito ostile, di Procopio) che la Nov. 8 fu di fatto ben presto disattesa dallo

⁸⁵ Cfr. sempre Nov. 8. praef. 1; v. anche Nov. 8. 11 *in fine*.

⁸⁶ Nov. 8. 8.1 prevede come pena la confisca dei beni e l'esilio, nonché la sottoponibilità a tortura o a supplizi corporali (di norma esclusi per gli *honestiores*), sia per il magistrato che ha comprato la carica, sia per chi ne ha approfittato.

⁸⁷ Si tratta di Nov. 24 (a. 535); Nov. 25 (a. 535); Nov. 26 (a. 535); Nov. 29 (a. 535); Nov. 30 (a. 536); Nov. 103 (a. 536); Nov. 104 (a. 537) – che sono accomunate, tra l'altro, dalla caratteristica che ai governatori vengono attribuite le denominazioni di *praetor* o *proconsul*, con diretto riferimento alle antiche magistrature, tanto che, in proposito, si parla di 'classicismo pubblicistico' di Giustiniano (così BONINI 1987, 105) – e di Nov. 27 (a. 535); Nov. 28 (a. 535); Nov. 102 (a. 536), in cui si ricorre a denominazioni quali *comes* o *moderator*; tutte queste novelle, come anche la Nov. 8, sono dirette al prefetto del pretorio Giovanni di Cappadocia: secondo la nota opinione di STEIN 1959, 463-470, proprio al potente ministro si deve l'impulso e l'ideazione della riforma dell'amministrazione periferica.

stesso imperatore⁸⁸, ma in ogni caso pare notevole anche solo lo sforzo, intellettuale e pratico insieme, di dare, sul piano almeno del dover essere, una strutturazione più trasparente e diciamo pure più ‘onesta’ alla pubblica amministrazione.

9. Dono e corruzione

Le ultime pagine di questo contributo sono dedicate a una breve disamina di alcuni profili giuridici del rapporto tra corruzione e dono nell’esperienza tardoantica.

Va premesso che possibili rapporti tra dono e corruzione sono già all’attenzione del legislatore repubblicano⁸⁹; un passo di Modestino (Mod. l. 5 reg. D. 1.18.18)⁹⁰ attesta l’esistenza di un plebiscito di età imprecisata che vietava ai governatori provinciali di accettare donazioni, ad eccezione di alimenti e bevande da consumarsi nei giorni immediatamente successivi; la *lex Iulia repetundarum*, secondo la testimonianza di Venuleio Saturnino (Ven. Saturn. l. 3 publ. iudic. D. 48.11.6.2), su cui torneremo fra breve, aveva stabilito in cento aurei il limite annuo del valore delle donazioni che potevano essere accettate dai *magistrati urbani*, con ciò introducendo un discrimine tra tali magistrati e i promagistrati inviati a governare le province. La *lex Iulia repetundarum* doveva ribadire il divieto per questi ultimi di accettare qualsivoglia donazione, e inoltre prevedeva la generale illiceità di ogni loro acquisto⁹¹. Questa severa disposizione venne mitigata da una epistola di Settimio Severo e Caracalla, di cui dà

⁸⁸ V. Proc. *Anecd.* 21.16-19: «Poi fece una legge [il riferimento alla Nov. 8 è qui preciso. N.d.A.] per cui quelli che erano investiti di cariche dovevano giurare di restare immuni da ogni furto e di non dare né ricevere nulla in relazione alla carica. Inclusive anche tutte le maledizioni note agli antichi per chi trasgredisse quanto era scritto. Ma, fatta la legge, lui stesso, neppure un anno dopo, s’infischìo delle scritture e delle maledizioni e della vergogna connessa con tali cose, e già faceva mercato delle cariche non di straforo ma sulla pubblica piazza. E quelli che s’erano comprati la carica, vincolati al giuramento, rapinavano tutto peggio di prima [trad. Pontani]».

⁸⁹ In merito vd., VENTURINI 1992, 491; Venturini 2003, 532; ELIA 1999, 475-484, con riferimenti anche a fonti letterarie.

⁹⁰ *Plebi scito continetur, ut ne quis praesidium munus donum caperet nisi esculentum potulentumve, quod intra dies proximos prodigatur.*

⁹¹ In proposito mi pare anche di un certo interesse Paul. l. 54 ad ed. D. 48.11.8: pr. *Quod contra legem repetundarum proconsuli vel praetori donatum est, non poterit usu capi. 1. Eadem lex venditiones locationes eius rei causa pluris minorisve factas irritas facit impeditque usucapionem, priusquam in potestatem eius, a quo profecta res sit, heredisve eius venia;* il passo precisa che non possono essere usucapiti i beni donati al pretore e al proconsole contro il divieto di legge, così come sono invalide (*irritae*) le *venditiones* e le *locationes eius*

testimonianza Ulpiano (Ulp. *l. 1. de off. proc.* D. 1.16.6.3)⁹², che ammisero la liceità di donativi (*xenia*) di modico valore.

A me pare che sia particolarmente significativa la citata testimonianza di Venuleio Saturnino, pur espressamente riferita ai soli magistrati urbani, giacché sembra esplicitare più apertamente la *ratio* del divieto di donazioni (o dei limiti posti ad esse):

(Ven. Saturn. *l. 3 publ. iudic.* D. 48.11.6.2) *Lege Iulia repetundarum cavetur, ne quis ob militem legendum mittendumve aes accipiat, neve quis ob sententiam in senatu consiliove publico dicendam pecuniam accipiat, vel ob accusandum vel non accusandum: utque urbani magistratus ab omni sorde se abstineant neve plus doni muneris in anno accipiant, quam quod aureorum centum.*

Non voglio soffermarmi troppo a lungo sul passo, che presenta non irrilevanti problemi interpretativi; accenno solo ad alcuni elementi essenziali:

- il limite dei cento aurei⁹³ l'anno alle donazioni è posto in diretta

rei causa plaris minorisve factas e inusucapibili le *res* oggetto di tali contratti; sembra che qui si colpiscano contratti di compravendita e di locazione che dissimolino donazioni (*ei rei causa plaris minorisve factas*), prevedendo prezzi o canoni lontani da quelli di mercato; si noti che il divieto di usucapione, così com'è presentato da Paolo, sembra colpire la *res* e dunque essere esteso anche ai terzi che vengano in possesso, pur in buona fede, della *res* medesima, come se, in sostanza, essa fosse una *res furtiva*; a me sembra infine che dal passo paolino non risulti chiaro se tale condizione di inusucapibilità fosse espressamente prevista dalla legge o fosse il risultato dell'*interpretatio* giurisprudenziale.

⁹² *Non vero in totum xeniis abstinere debebit proconsul, sed modum adicere, ut neque morose in totum abstinere neque avarie modum xeniorum excedat. quam rem divus Severus et imperator Antoninus elegantissime epistula sunt moderati, cuius epistulae verba haec sunt: 'quantum ad xenias pertinet, audi quid sentimus: vetus proverbium est: οὔτε πάντα οὔτε πάντοτε οὔτε παρὰ πάντων. nam valde inhumanum est a nemine accipere, sed passim vilissimum est et omnia avarissimum'. et quod mandatis continetur, ne donum vel munus ipse proconsul vel qui in alio officio erit accipiat ematve quid nisi victus cottidiani causa, ad xeniola non pertinet, sed ad ea quae edulium excedant usum. Sed nec xenias producenda sunt ad munerum qualitatem.*

⁹³ L'uso dell'*aureus*, come misura del valore delle donazioni, è di un certo interesse, perché pare corrispondere alla frequenza di coniazioni di *aurei* nella tarda repubblica, che preludono al fatto che a partire da Augusto l'*aureus* diventa la moneta di riferimento nell'impero: cfr., per tutti, DE MARTINO 1979, 343-353, nonché la sintesi di MLASOWSKY 2003-2012, 325-326; è perciò possibile che già la *lex Iulia* ponesse il limite in *aurei*, anche se la misura (cento *aurei*) potrebbe aver subito aumenti in dipendenza del mutato valore della moneta. Si pone però a questo punto il problema di come potesse essere interpretato tale limite in un sistema monetario come quello giustiniano in cui la moneta di riferimento, dalle riforme di Diocleziano e, soprattutto, di Costantino era diventato il *solidus*, sempre d'oro (vd., per tutti, DE MARTINO 1979, 383-396).

consecuzione con l'invito/prescrizione ai magistrati (urbani) che si astengano da ogni *sordes* (avarizia e, nel contempo, sudiciume, sporcizia); traspare qui anche un giudizio etico sui magistrati che svolgano le loro funzioni per profitto personale;

- la norma sulle donazioni sembra anche avere carattere residuale: negli altri casi menzionati nel passo di Venuleio Saturnino (ma anche dagli altri frammenti del titolo) si è, in genere, in presenza di un rapporto che potremmo dire di tipo sinallagmatico o pseudo-contrattuale: il magistrato o funzionario o componente di un organo riceve da taluno denaro o altra utilità per compiere un atto dovuto in ragione delle sue funzioni o per compierlo secondo le intenzioni o le finalità illecite di chi lo sollecita in tal senso; nel caso della donazione, apparentemente, ciò non risulta, non emerge cioè esplicitamente un rapporto di *do [dono] ut facias*; se però la donazione supera il limite prefissato dalla legge, sembra scattare una sorta di presunzione che essa nasconda un sottostante rapporto corruttivo: qui sta, verosimilmente, la ragione del divieto.

Preme ora sottolineare la possibile interconnessione delle testimonianze su divieto e limiti delle donazioni – e in particolare di quella di Venuleio Saturnino – con il diritto tardoantico⁹⁴ e giustiniano, interconnessione che può appunto giustificare la loro ricezione nel Digesto. In proposito va in primo luogo evidenziato che nel Codice Teodosiano è presente un titolo dedicato alle vendite e alle donazioni effettuate a favore degli *administratores* di province e loro sottoposti: si tratta del tit. CT.8.15 *De his, quae administrantibus vel publicum officium gerentibus distracta sunt vel donata* che contiene otto costituzioni, nessuna delle quali è transitata nel Codice giustiniano. Il divieto di donazione è enunciato e regolamentato diffusamente da CT. 8.15.6⁹⁵, emanata a Tessalonica

⁹⁴ Per una rapida disamina della legislazione tardoantica (ma non di quella giustiniana) v. ELIA 1999, *passim*; cfr. anche la sintesi di JONES 1973, 487; il tema meriterebbe uno specifico approfondimento.

⁹⁵ Impp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Floro praefecto praetorio. *Quicumque administranti provinciam provinciasve adque indifferenter sub quoquo apice potestatis quid donaverit, repetendi usque ad quintum annum proximum, ex quo idem privatus esse coeperit, habeat facultatem. 1. Adque hoc scito nostro non unam iudicis personam comprehendimus, sed latius studio provisionis excurrimus. Sive igitur ei sive eius uxori, filio filiaeve, nepoti nepti et deinceps in infinitum, indifferenter emancipato an in sacris agenti, patri matri, fratri sorori, socero socru et qui in consilio erit domesticove, coactam quis, sui palam vi adhibita seu clam et latenter imposita, prompserit largitatem, eam non secus repetere queat intra ea quae praescripsimus tempora, ac si de iure ipsius nullo vel inchoatae alienationis titulo recessisset, ita ut ad repetendam possessionem ne denuntiatione quidem*

nel 380 da Teodosio I, che prevede il diritto per il donante di ripetere quanto è stato oggetto di donazione; l'azione si prescrive in cinque anni dopo che il donatario ha lasciato la carica pubblica. Le altre costituzioni del titolo, CT. 8.15.1-5 e CT. 8.15.7-8, ribadiscono e precisano il divieto per gli *administratores*, presente da tempo antico⁹⁶, di procedere ad acquisti nella provincia in cui esercitano le loro funzioni⁹⁷; CT. 8.15.8, del 397, chiarisce che il divieto di *emptio* e di ricevere per donazione si estende anche alle *amplissimae potestates*, vale a dire i ministri di corte. Questi interventi imperiali hanno evidentemente lo scopo di riconfermare e di rafforzare la tutela dei sudditi nei confronti della rapacità dei governatori provinciali e, in genere, dei funzionari pubblici, sia periferici, sia appartenenti all'amministrazione centrale. La reiterazione delle proibizioni e le precisazioni contenute nelle costituzioni imperiali in materia sono verosimilmente il sintomo, del resto confermato dalle fonti letterarie, che i comportamenti dei pubblici funzionari e in particolare dei governatori provinciali non sempre erano di specchiata onestà e correttezza verso i loro amministrati.

Alla metà del V secolo si assiste a un significativo mutamento di rotta: nel 451, in Occidente, Valentiniano III con Nov. Valent. 32, abroga la legislazione restrittiva e dichiara leciti tutti gli acquisti e le donazioni posti in essere dagli *administratores*, motivando, curiosamente, sulla base del principio della libertà contrattuale e, potremmo dire, della parità di trattamento⁹⁸. Non sappiamo se

opus sit, sed sufficiat apud iudicem, cuius ea de re notio erit, docuisse tempus, quo liberalitas sit parata, quo patefacto non secus ad eundem possessio cum fructibus revertatur, ac si ex eius numquam iure migrasset. 2. Donatoris autem heredibus similem relinquimus actionem, si donator eo tempore obierit, quo adhuc in potestate is degerit, cuius obtentu videtur expressa donatio. Sin autem donator superstes fuit, quamdiu is abierit potestate, tum heredum extinguimus actionem, maxime cum donator non stantem ab initio donationem taciturnitatis suae videatur firmasse consensu. (380 iun. 17).

⁹⁶ Cic., *Il Verr.* 4.5(9-10), menziona in proposito la *diligentia* dei *maiores* che l'avevano previsto; esso è altresì ricordato da alcuni passi di giuristi conservati nel Digesto: vd., in particolare, Ulp. *1 de off. proc.* D. 1.16.6.3; Marc. *l. sing. de delat.* D. 18.1.46, già riportato *supra* in relazione al problema della pena del *quadruplum*; Modest. *l. 5 regul.* D. 18.1.62.pr.; Hermog. *l. 6 iuris epit.* D. 49.14.46.2 e anche, indirettamente, Paul. *l. 54 ad ed.* D. 48.11.8, già esaminato *supra*.

⁹⁷ Sembra che in età costantiniana la tendenza fosse quella di estendere tale divieto nella maniera più ampia possibile, come mostra CT. 8.15.1, uno strano testo, non databile con precisione perché mancante dell'*inscriptio*, che riporta lo stralcio del verbale di una udienza tenuta innanzi a Costantino, in una vertenza instaurata da due donne, forse sorelle, per opporsi alla confisca di un bene da loro acquistato dal fratello di un *praepositus pagi*.

⁹⁸ Nov. Valent. 32: pr. (...) *Quem non taedeat alioquin ista condicio his solis, qui ad honores aliquos evehuntur; libertatem in contractibus non patere et, cum huic obstaculo nulla fortuna subiaceat, non mediocris non nobilis non plebeia, universitatis ius et commodum solis*

questa costituzione sia stata applicata anche in Oriente. Giustiniano interviene però in materia e ribadisce (o ripristina) i vecchi divieti con una costituzione, C. 1.53.⁹⁹, emanata nel 528, quando i lavori di compilazione del *Novus Codex* erano già in corso; la legge distingue tra coloro che geriscono uffici pubblici nella capitale e coloro che amministrano le province; ai primi sono consentiti gli acquisti di beni mobili o immobili previa specifica concessione da parte dello stesso imperatore, mentre è loro vietato di ricevere donazioni, con prescrizione quinquennale dell'azione di ripetizione da calcolarsi a partire dal momento di cessazione dalla carica; per i secondi vige il divieto sia degli acquisti sia delle donazioni, ad eccezione delle vettovaglie e dei vestiti; quanto agli edifici sembra che ne sia possibile la costruzione, a seguito però di speciale permesso da parte dell'imperatore.

È probabile che questa costituzione di Giustiniano intervenga per riordinare e semplificare la complessa, e invero piuttosto confusa, normativa contenuta in materia nel Teodosiano: in effetti, come già notato, nessuna delle costituzioni

militantibus denegari? Censeo igitur, ut in quibuslibet administrationibus officiis, in quocumque militiae gradu positus emendi quae ceteris copia sit, dummodo emptio et venditio celebretur iure communi. (...) 4. Donationes quoque habitas et commutationes circa eas personas, quarum inmerito hactenus emptio fluctuabat, similiter roboramus. Ita fit, ut in actu publico positos fidelius laborare delectet, cum vident seu emptione seu commutatione, quae instar obtinet emptionis, seu donatione seu alio quolibet titulo venientia apud se posterisque suos inconvulsa mansura.

⁹⁹ Imp. Iustinianus a. Menae pp. *Quicumque administrationem in hac florentissima urbe gerunt, emere quidem mobiles vel immobiles res vel domus extruere non aliter possint, nisi specialem nostri numinis hoc eis permittentem divinam rescriptionem meruerint. 1. Donationes vero omnimodo recusent, scientes non esse validas eas in quibuscumque rebus et quacumque aestimatione, nisi post administrationem depositam vel specialiter in scriptis donator eandem donationem ratam habuerit vel tempus quinquennale praeterierit, in quo nulla querella super isdem donationibus vel ab ipso donatore vel ab successoribus eius facta sit. 2. Provincias vero moderantibus non solum donationes, sed etiam emptiones quarumcumque mobilium vel immobilium rerum praeter eas, quae ad alimonias vel vestem pertinent, et aedificationes, licet sacri apices aliquid eorum permiserint, penitus interdiximus. Nec ratum sit, quod his donatione vel venditione datum est, licet quinquennale tempus post depositam administrationem excesserit vel consensus donatoris vel venditoris post eandem administrationem adiectus sit. 3. Haec autem etiam ad domesticos et consiliarios eorum trahi necessarium duximus, illud etiam adicientes, ut nec per interpositam personam aliquid eorum sine periculo possit perpetrari. 4. Quae etiam ad praeterita negotia referrī sancimus, nisi transactionibus vel iudicationibus sopita sint.* La costituzione è l'unico testo contenuto nel tit. C. 1.53 *De contractibus iudicum vel eorum qui sunt circa eos et inhibendis donationibus in eos faciendis et ne administrationibus tempore proprias aedes aedificent sine sanctione pragmatica*, titolo che sembra abbia la funzione di sostituire quello, omologo, del Teodosiano (CT. 8.15).

contenute nell'omologo titolo CT. 8.15 sono state riprese nel Codice giustiniano. Forse l'occasione per tale intervento normativo è stata suggerita proprio dai lavori di compilazione del *Novus Codex*¹⁰⁰, durante i quali possono essere emerse perplessità sulle costituzioni del Teodosiano, in rapporto anche – se applicata o almeno conosciuta in Oriente – alla Nov. Valent. 32. In ogni caso C. 1.53.1 apre una nuova fase, sembrerebbe di maggior rigore, nella politica imperiale in tema di doveri dei pubblici funzionari e di prevenzione (e repressione) della corruzione. Ne è ulteriore riprova il fatto che nel Digesto, i cui lavori di compilazione – com'è noto – iniziano dopo l'emanazione del *Novus Codex*, sono raccolti i menzionati passi dei giuristi che trattano dei divieti in questione, con riferimento ovviamente alle antiche leggi che li avevano posti. Si scorge qui una coerenza di fondo nelle scelte normative di Giustiniano in materia di corruzione, coerenza che lega non soltanto la costituzione del 528 con il Digesto, ma che sembra proseguire, sia pure su un piano più generale, anche nella legislazione novellare di riforma complessiva dell'amministrazione periferica, il cui cardine è, come abbiamo visto, la Nov. 8.

Come si sarà notato, nella legislazione imperiale, come anche nei frammenti giurisprudenziali, il divieto di donazioni va in genere di pari passo con quello degli acquisti. Il motivo va probabilmente cercato anche nel timore che i contratti di compravendita stipulati con i governatori o in genere con i pubblici funzionari siano simulati e nascondano in realtà vere e proprie donazioni, o che comunque il prezzo pattuito sia molto più basso di quello di mercato e favorisca così in maniera del tutto inopportuna quella che potrebbe essere definita la 'parte forte' del contratto. Da questo punto di vista le proibizioni tardoantiche sono dirette eredi delle antiche norme legislative, e forse anche consuetudinarie, di età repubblicana, pur essendo profondamente mutate le modalità di esercizio dei poteri pubblici sia nella capitale sia nelle province. L'esigenza, fortemente sentita dalle collettività sparse nell'impero, che l'amministrazione non si traduca in veri e propri latrocini a danno delle popolazioni e anche dei singoli *cives*, è rispecchiata dalle norme giuridiche sopra illustrate, che sembrano avere in comune la preoccupazione, non solo di reprimere, ma anche di prevenire i comportamenti

¹⁰⁰ La compilazione del *Novus Codex* è ordinata dalla costituzione *Haec quae necessario* del 13 febbraio 528, mentre C. 1.53.1 è emanata nel dicembre del 528, dunque a lavori di compilazione già ben avanzati, posto che il Codice verrà pubblicato il 7 aprile del 529 con la costituzione *Summa rei publicae*; si potrebbe così opinare che C. 1.53.1 sia stata suggerita non solo dalla volontà di normare in tema di vincoli negoziali imposti agli *administratores*, ma anche dalle esigenze sistematiche e di semplificazione e chiarezza normativa, emerse durante gli stessi lavori di compilazione dall'esame della pregressa legislazione su questa materia.

delittuosi dei pubblici funzionari e *in primis* dei governatori. Si proibisce un comportamento non già e non solo quando esso realizzi in concreto la lesione del bene protetto dalla norma penale (nel caso specifico la correttezza nella gestione della carica pubblica), ma per il fatto stesso che tale comportamento (l'accettare una donazione non di modico valore, l'acquistare un bene non strettamente indispensabile) è un sintomo astratto che il bene protetto possa esser leso, indipendentemente che tale lesione in concreto si verifichi. Le sanzioni sono in tali casi per lo più di tipo civilistico e non strettamente penali, vale a dire si prevede l'invalidità dell'atto giuridico posto in essere contro i divieti normativi con conseguente diritto alla ripetizione da parte del donante o da parte del venditore; d'altro canto il fatto corruttivo in senso proprio – che implica la commissione di un reato e la conseguente assoggettabilità alle pene previste – non è di per sé provato dalla mera conclusione di contratti di acquisto o dall'accettazione di donazioni; peraltro il *fumus* di una possibile corruzione o concussione sottostante porta, in questi casi, ad assimilare il comportamento del governatore o del funzionario addirittura a quello del ladro e a prevedere l'inuscapibilità del bene oggetto del negozio vietato. Al di là dei tecnicismi approntati dal legislatore, vi è in questa misura la spia di un allarme sociale così forte da indurre dunque, a proibire, in via preventiva, attività negoziali che, di per sé sole, potrebbero essere del tutto inoffensive e non sintomatiche di corruzione o prevaricazioni degli *administratores*. Per lo più le costituzioni non precisano esplicitamente questi aspetti e queste motivazioni, limitandosi alla secca enunciazione dei divieti e delle conseguenze tecnico-giuridiche della loro inosservanza, talora soltanto usando nel loro vocabolario termini che denotano il biasimo morale per i trasgressori. Solo con la Nov. 8 di Giustiniano – almeno a mio giudizio – il legislatore affronta in modo più diffuso e consapevole le motivazioni di ordine sociale ed economico che impongono restrizioni e divieti ai governatori di provincia e, in genere ai pubblici funzionari; si tratta di una particolarità che rende degna di particolare attenzione questa novella per il tema qui affrontato e che suggerisce l'opportunità di futuri ulteriori specifici approfondimenti.

BIBLIOGRAFIA

ARCHI 1970: G.G. ARCHI, *Giustiniano legislatore*, Bologna.

BARBATI 2012: S. BARBATI, *Studi sui 'iudices' nel diritto romano tardo antico*, Milano.

BASSANELLI SOMMARIVA 1996: G. BASSANELLI SOMMARIVA, *Lezioni di diritto penale romano*, Bologna.

BASSANELLI SOMMARIVA 2003: G. BASSANELLI SOMMARIVA, *L'uso delle rubriche da parte dei commissari teodosiani*, in onore di G. Nocera, «AARC», XIII, 197-239.

- BASSANELLI SOMMARIVA 2013: G. BASSANELLI SOMMARIVA, *Il codice teodosiano ed il codice giustiniano posti a confronto*, «MEFRA», CXXV, 2 (on line = <https://mefra.revues.org/1895#text>).
- BONINI 1968: R. BONINI, *Ricerche di diritto giustiniano*, Milano.
- BONINI 1987: R. BONINI, *Giustiniano e il problema italico*, in *Studi sull'età giustiniana*, Rimini, 93-110 (= *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo. XXXIV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1988, 73-92).
- BONINI 1989: R. BONINI, *Ricerche sulla legislazione giustiniana dell'anno 535. Nov. Iustiniani 8: venalità delle cariche e riforme dell'amministrazione periferica*, 3a ed., Bologna.
- CANNATA 1982: C. A. CANNATA, *Profilo istituzionale del processo privato romano. II. Il processo formulare*, Torino.
- CAPUTO 2006: M. CAPUTO, *Osservazioni in tema di suffragium nel IV sec. d.C.*, «Koinonia», XXVIII-XIX, 1, 49-65.
- COLLOT 1965: C. COLLOT, *La pratique et l'institution du suffragium au Bas-Empire*, «RD», XLIII, 185-221.
- DE GIOVANNI 2007: L. DE GIOVANNI, *Istituzioni scienza giuridica codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma.
- DE MARTINO 1979: F. DE MARTINO, *Storia economica di Roma antica*, Firenze.
- DE MEO 2005: C. DE MEO, *Lingue tecniche del latino*, 3a ed. agg. da M. Bonvicini, Bologna.
- ELIA 1999: F. ELIA, *CTh. 11,11,1: spartiacque fra liceità ed illiceità dei munuscula e degli xenia*, in *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità. Atti del Convegno internazionale - catania 11-13 dicembre 1995*, a cura di R. Soraci, Catania, 473-499.
- FERRINI 1888: C. FERRINI, *Diritto penale romano*, Milano.
- FERRINI 1889: C. FERRINI, *Diritto penale romano (Teorie generali)*, Milano.
- FERRINI 1907: C. FERRINI, *Esposizione storica e dottrinale del diritto penale romano*, in *Enciclopedia del diritto penale italiano*, diretta da E. Pessina, Milano.
- GARBARINO 1992: P. GARBARINO, *Contributo allo studio del senato in età giustiniana*, Napoli.
- GARBARINO 2013: P. GARBARINO, *Appunti sulla 'Lex Quisquis' (CTh. 9,14,3)*, «BIDR», CVII, 137-165.
- GEIB 1842: G. GEIB, *Geschichte des römischen Criminalprozesses*, Leipzig.
- GOTHOFREDUS 1738: J. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, cur. I. D. Ritter, III, Lipsiae.
- GIUFFRÈ 1993: V. GIUFFRÈ, *La 'repressione criminale' nell'esperienza romana. Profili*, 3a ed., Napoli.
- GUARINO 2001: A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Napoli.
- JONES 1973: A. H. M. JONES, *Il tardo impero romano, 284-602 d.C.*, vol. I, Milano (trad. it. di A. H. M. JONES *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford 1964).

- JONES 1973: A. H. M. JONES, *Il tardo impero romano, 284-602 d.C.*, vol. III, Milano (trad. it. di A. H. M. JONES *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford 1964).
- KLEINFELLER 1914: G. KLEINFELLER, s.v. *repetundarum crimen*, *RE*, I, A, 1, 603-610, Stuttgart.
- LABOULAYE 1845: E. LABOULAYE, *Essai sur les lois criminelles des Romains*, Paris.
- LANTELLA 1979: L. LANTELLA, *Le opere della giurisprudenza romana nella storiografia*, Torino.
- MACMULLEN 1988: R. MACMULLEN, *Corruption and the decline of Rome*, New Haven.
- MACMULLEN 1991: R. MACMULLEN, *La corruzione e il declino di Roma*, Bologna.
- MASIELLO 1995: T. MASIELLO, *Mommsen e il diritto penale romano*, Bari.
- MAYNZ 1882: C. MAYNZ, *Esquisse historique du droit criminel de l'ancienne Rome*, Bruxelles.
- MLASOWSKY 2003-2012: A. MLASOWSKY, s. v. *aureus*, *DNP*, A. 2, 325-326, Stuttgart.
- MOMMSEN 1899: TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig.
- PONTENAY DE FONTETTE 1954: F. PONTENAY DE FONTETTE, *Leges repetundarum - Essai sur la répression des actes illicites commis par le magistrats romains au détriment de leurs administrés*, Paris.
- REIN 1844: W. REIN, *Das Criminalrecht der Römer von Romulus bis auf Iustinianus*, Leipzig.
- SANTALUCIA 1998: B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, 2a ed., Milano.
- SANTALUCIA 2013: B. SANTALUCIA, *La giustizia penale in Roma antica*, Bologna.
- SCEVOLA 2004: R. SCEVOLA, *La responsabilità del iudex privatus*, Milano.
- TALAMANCA 1990: M. TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano*, Milano.
- VENTURINI 1969: C. VENTURINI, *La repressione degli abusi dei magistrati romani ai danni delle popolazioni soggette fino alla 'Lex Calpurnia del 149. a. C.*, in *Scritti di diritto penale romano*, a cura di F. Procchi e C. Terreni, vol. I, 203-271 = *La repressione degli abusi dei magistrati romani ai danni delle popolazioni soggette fino alla 'Lex Calpurnia del 149. a. C.*, «BIDR», LXXII, 19-87.
- VENTURINI 1987: C. VENTURINI, *Concussione e corruzione: origine romanistica di una problematica attuale*, in *Scritti di diritto penale romano*, a cura di F. Procchi e C. Terreni, vol. I, Padova 2015, 547-570 = *Concussione e corruzione: origine romanistica di una problematica attuale*, in *Studi in onore di A. Biscardi*, vol. VI, Milano 1987, 133-157.
- VENTURINI 1992: C. VENTURINI, *Per un riesame dell'esperienza giuridica romana in materia di illecito arricchimento dei titolari di funzioni pubbliche*, in *Scritti di diritto penale romano*, a cura di F. Procchi - C. Terreni, vol. I, Padova 2015, 467-500 = *Per un riesame dell'esperienza giuridica romana in materia di illecito arricchimento dei titolari di funzioni pubbliche*, «Panorami», IV, 354-384.
- VENTURINI 1999: C. VENTURINI, *Concussione e corruzione: un intreccio complicato*, in *Scritti di diritto penale romano*, a cura di F. Procchi - C. Terreni, vol. I, Padova 2015,

527-546 = *Concussione e corruzione: un intreccio complicato*, in *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità* [Catania, 11-13 dicembre 1995], a cura di R. Soraci, Catania 1999, 305-330, nonché in *Au-delà des frontières. Mélanges de droit romain offerts a Witold Wołodkiewicz*, II, Varsovie 2000, 1007-1024.

VENTURINI 2003: C. VENTURINI, *La corruzione: complessità dell'esperienza romanistica*, in *Scritti di diritto penale romano*, a cura di F. Procchi - C. Terreni, vol. I, Padova 2015, 501-526 = *La corruzione: complessità dell'esperienza romanistica*, in *La corruzione: profili storici, attuali, europei e sovranazionali [Atti del Convegno: Trento 18-19 maggio 2001]*, a cura di G. Fornasari - N. D. Luisi, Padova 2003, 5-36.

VENTURINI 2010: C. VENTURINI, *La corrupción: replanteamiento actual de conductas delictivas antiguas*, in *Scritti di diritto penale romano*, a cura di F. Procchi - C. Terreni, vol. I, Padova 2015, 649-662 (= *La corrupción: replanteamiento actual de conductas delictivas antiguas*, in *Estudios Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, Madrid 2010, 535-546).

VINCENTI 1996: U. VINCENTI, *Codice Teodosiano e interpretazione sistematica*, «Index», XXIV, 111-131.

ANDREA PELLIZZARI

La fenomenologia del «dono» nell'opera di Libanio: un approccio multiforme

Nel suo saggio *Lo spirito del dono* Jacques T. Godbout ha scritto che il dono è «relazione», in quanto è «simbolo e, in qualche modo, “performatore” dei rapporti interpersonali, catalizzatore e marcatore delle affinità elettive»¹. Esso si caratterizza come un fenomeno di reciprocità e per questo presiede alla costituzione di un rapporto sociale². Il rimando “classico” è all’*Etica Nicomachea* di Aristotele, dove si afferma appunto che la logica del dono presiede alla costituzione del rapporto sociale, in quanto «non solo bisogna pregare in cambio di colui che si dimostra grazioso, ma anche prendere l’iniziativa di un gesto grazioso»³.

Nel mondo romano la pratica del donare ebbe un’ampiezza e una diffusione tale da essere considerata peculiare di quella civiltà. Anche filosoficamente, nella riflessione di Cicerone (*Laelius, de amicitia*) e di Seneca (*De beneficiis*), essa era considerata, agli occhi di chi ne era destinatario, ma più in generale, dell’intera comunità che ne era testimone, la prova dell’esistenza di un legame interpersonale che veniva ratificato dal *beneficium*, il quale impegnava affettivamente i contraenti e consolidava la reciproca familiarità⁴. Al di là delle premesse teoriche diverse da cui Cicerone e Seneca muovevano e delle forti differenze dottrinali che caratterizzarono i loro trattati, entrambi erano consapevoli della complessità del concetto di amicizia e delle diverse forme «pratiche» entro cui esso si declinava, da quelle pure e virtuose dello scambio di doni disinteressati, a quelle più compromesse con le istanze dell’interesse e dello scambio di favori strumentali. È soprattutto questo secondo ambito, caratterizzato da rapporti opachi

¹ GODBOUT 2002, 16.

² GODBOUT 2002, 131.

³ Arst. *Eth. Nic.* 1133a, 5: ἀνθυπηρετῆσαι γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ, καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαρίζομενον.

⁴ Cfr. Cic., *Lael.* 29: *confirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto et consuetudine adiuncta*. Cfr. BETTINI - SHORT 2013, 191, cui si rinvia anche per ulteriori riflessioni teoriche sulla dinamica dei comportamenti amichevoli mossi dallo scambio di *beneficia*. Sul senecano *De beneficiis*, oltre alla bibliografia ivi citata, rinvio allo studio di A. Marcone presente in questo volume.

aperti a pratiche corruttive e a favoritismi arbitrari messi in moto dal sistema delle dazioni, ad aver attratto l'attenzione dei partecipanti al progetto di ricerca di cui questi Atti rappresentano la conclusione, sia pure provvisoria.

Legarsi tramite doni era dunque uno strumento cui si ricorreva ampiamente quando si volevano ottenere favori e si intendeva costruire una solida rete relazionale per assicurarsi carriere di successo e per garantirsi i *suffragia* dei potenti. *Suffragium* è in effetti il termine chiave intorno a cui nel Tardoantico, l'ambito cronologico entro cui si muoveranno le successive riflessioni, ruota tutto il mondo delle relazioni di potere, dell'influenza e del favore. È significativo che tale termine, dall'originaria accezione di influenza e di sostegno esercitati da chi detiene una posizione di rilievo finisca progressivamente – e insensibilmente – per designare molto più concretamente e banalmente il denaro che si paga per ottenere una carica, la cui dazione sarà progressivamente normata dalla legislazione⁵. Se infatti ancora Valentiniano I in *C. Th.* XI, 11, 1 aveva cercato di frenare il malcostume di amministratori pubblici, in particolare governatori di provincia e altri funzionari periferici, che, con la ricezione di omaggi resi all'apparenza spontaneamente, coartavano, abusando della loro posizione, *humiliores* e *possidentes*⁶, nei primi anni Novanta del IV secolo (394), Teodosio legalizzò tale pratica decidendo che «coloro che, desiderando realizzare le loro necessità, hanno richiesto per sé il *suffragium* di qualcuno e si sono costretti a un impegno solenne per ripagarlo, restituiscano quanto promesso quando avranno ottenuto quanto desiderato» (*C. Th.* II, 29, 2)⁷. Si dichiarava cioè esigibile attraverso denaro o altro quanto era stato promesso per un *suffragium* che aveva avuto successo.

⁵ Di «raccomandazione a pagamento» (*purchased recommendation*) parla MACMULLEN 1991, 276, seguito da KELLY 2004, 211-212 e MARCONE 2006, 116.

⁶ Emanata in un anno incerto (forse il 368 o il 370 o il 373), la costituzione era indirizzata al prefetto al pretorio dell'Illirico Sextus Petronius Probus; fu inserita come costituzione unica in *C. Th.* XI, 11, 1, *Ne damna provincialibus infligantur*, poi ripresa e interpolata in *C. Iust.* XI, 55, 2, sotto il titolo *Ut rusticani ad nullum obsequium devocentur*. In essa Valentiniano I diffidava qualsiasi *officialis* ad obbligare, *sub quocumque praetextu muneris publicis* (dove *munus* ha qui il significato di 'funzione pubblica'), i *possessores* a prestazioni non dovute o ad accettare *munuscula* e *xenia* anche se questi ultimi erano divenuti ormai canonici (su questi ultimi, vedi anche *infra*, 273). Questa costituzione centrava in pieno un fenomeno diffuso, cioè quello degli amministratori che, soprattutto nei più vulnerabili ambienti rurali, strumentalizzavano il timore reverenziale suscitato nei sottoposti dalla loro funzione pubblica per estorcere loro servizi e doni. Sulla costituzione, cfr. MANFREDINI 1999; ELIA 1999.

⁷ *C. Th.* II, 29, 2: *Si qui desideria sua explicare cupientes ferri sibi a quoquam suffragium postularint, et ob referendam vicem se sponsione constrinxerint, promissa restituant, quum ea, quae optaverint, consequantur.*

Non mette tuttavia conto in questa sede approfondire il tema della compravendita delle cariche e della sua normazione legislativa, ampiamente dibattuto dalla storiografia anche prima del celebre saggio di Paul Veyne del 1981, *Clientèle et corruption au service de l'État: la venalité des offices dans le Bas-Empire romain*, nel quale, con un approccio fortemente pessimistico, lo studioso francese concludeva che la sopra ricordata soluzione teodosiana era la scelta deliberata di uno Stato che volutamente ricorreva al «racket» come forma di amministrazione e che, lungi dall'essere indebolito o paralizzato dalla corruzione e dal clientelismo, si valeva con scaltrezza di queste pratiche⁸. Quello che ci interessa piuttosto è indagare il retroterra che ha reso possibili epifenomeni di questo genere e vedere quanto al suo interno abbia contato la strategia di ricorrere a *suffragia*, spesso accompagnati da *dona*, come premessa di creazione di un legame, spesso consapevolmente asimmetrico, su cui all'occorrenza i contraenti, in particolare quello in posizione subalterna, potevano far leva in vista della ricerca dell'utile. Lo faremo ricorrendo a un osservatorio privilegiato, la città di Antiochia, capitale di provincia, sede della diocesi d'Oriente, già residenza di imperatori nel corso del IV secolo, e a un autore come Libanio, la cui testimonianza è imprescindibile per qualunque ricostruzione della storia, della società e della cultura antiochene della seconda metà del IV secolo d. C. in quanto la sua professione di docente e di oratore stimato e noto ben oltre i confini della sua città lo poneva al centro di una fitta rete di relazioni, prevalentemente mediate attraverso lo strumento epistolare, che faceva capo alla sua città, alle province circostanti, alla corte di Costantinopoli e anche oltre⁹.

Non diversamente dal coevo epistolario simmachiano, anche quello – amplissimo – di Libanio contiene infatti un cospicuo numero di lettere di raccomandazione o di richieste di favori, a riprova del fatto che queste attività erano una consuetudine reiterata, programmaticamente organizzata e predisposta per consentire al *commendator*, da un lato, di sfoggiare la propria abilità retorica, dall'altro, di dimostrare la propria centralità all'interno di un sistema di potere che si reggeva su “aderenze”, alle quali lo strumento epistolare, facendo leva su valori aggreganti da tutti condivisi, intendeva riconoscere dignità politica e sociale. I meccanismi “ideali” di questo sistema di relazioni appaiono chiaramente formulati in una lettera del 360, indirizzata al *comes Orientis* Domitius

⁸ VEYNE 1981, 353. In precedenza si era occupato del tema DE STE. CROIX 1954; vd. anche al riguardo le osservazioni di MACMULLEN 1991, 312, n. 85; KELLY 2004, 160-165; 293-294 n. 79.

⁹ Cfr. KELLY 2004, 159: «For Libanius, the extent of his correspondence was itself an impressive indication of the range of his influence». Più recentemente, riflessioni sui network epistolari gravitanti intorno a Libanio in SANDWELL 2009; PELLIZZARI 2013.

Modestus¹⁰, del quale si chiedeva l'intervento in una questione municipale in cui era coinvolta la famiglia di Zenobius, già maestro dello stesso Libanio¹¹. Al di là del caso specifico, che qui non interessa, la missiva si apre con alcune interessanti generalizzazioni sul *χάριν αἰτεῖν* (parr. 1-2): se la richiesta di favori è fatta per la prima volta, ci si aspetta di vederla realizzata proprio perché è la prima; se invece ne sono state avanzate altre in passato e queste hanno avuto esito favorevole, la speranza di vedere realizzata anche questa si fonda sul fatto che il rigettarla significherebbe criticare indirettamente le scelte precedenti e concludere che esse erano state rivolte a una cattiva finalità¹².

Nella lettera sopra ricordata non si accenna all'accompagnamento di doni per rendere più salda la richiesta di favori; forse Libanio non ne parla poiché è ben consapevole del fatto che Domitius Modestus non era persona che li accettasse facilmente, se è vero che in altre lettere egli è presentato come "povero" nell'esercizio della sua funzione comitale¹³. Nemmeno l'oratore stesso intese tuttavia mai abbassarsi a modalità della richiesta o dello scambio di favori che non contemplassero altro che l'onore e la dignità dei contraenti. Nella sua *Autobiografia* (*Or. I, 109*) egli infatti osserva con malcelata modestia che il motivo per cui un gran numero di persone ricorreva alla sua mediazione per ottenere successi e favori era appunto la gratuità del suo intervento. Altri non avevano invece lo stesso suo ritegno e si costruivano la propria rete di relazioni e di obbligazioni vendendo la propria influenza a pagamento, come se si trattasse di «carne e verdura» (*ὡσπερ λαχάνων ἢ κρεῶν*)¹⁴.

Mixidemus, oratore, avvocato e titolare di non meglio precisate cariche negli anni di Giuliano e di Valente, era uno di questi¹⁵. Si tratta di uno pseudonimo (lett.

¹⁰ *PLRE I, ad v. Domitius Modestus 2, 605-608.*

¹¹ Su Zenobius, maestro di Libanio, vd. SEECK 1906, *ad v. Zenobius I, 315-316; PLRE I, 991; Der Neue Pauly XII, 2 (2002), s.v. Zenobius 3, 736 (Bowie).*

¹² *Lib. Ep. 101, 1-2: 1. Οἱ πρότην αἰτοῦντες χάριν δι' αὐτὸ τοῦτο λαμβάνειν ἀξιοῦσιν, ὅτι πρότην αἰτοῦσι, παρακαλοῦντες εἰς συμμαχίαν παρομιάν δὴ τινα τὴν περὶ τῆς πρώτης χάριτος. 2. ἐγὼ δὲ τῶ πολλὰς εἰληφέναι πρόσθεν καὶ νῦν δὴ λαβεῖν ἰσχυρὸν εἶναι μοι νομίζω. ὃ μὲν γὰρ οὐπω τις ἔδωκε πρότερον, ἂν αἰτοῦντι μὴ δῶ, τὸ μὴδ' ἄξιον εἶναι λαβεῖν ἔστιν εἰπεῖν ὃν δὲ εὖ πεποίηκε πολλάκις, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἐξῆς ἀτιμάσαι ἢ τῶν προτέρων ἀνάγκη κατηγορεῖν ὡς οὐκ εἰς σπουδαῖον ἀνηλωμένων. Il proverbio menzionato in par. 1 richiama *Soph. Ai. 522; Eur. Hel. 1224.**

¹³ Cfr. *Lib. Epp. 55, 2; 1367, 2.*

¹⁴ *Lib. Or. I, 109: ἤνια μὲν δὴ καὶ ταῦτα τὸν ἀντικαθήμενον τό τε εὖ πάσχειν οὐκ ὀλίγους τό τε ἀμισθί. τουτί γάρ δὴ [καί] τὸ πολλοὺς εἶναι τοὺς παρ' ἐμὲ καταφεύγοντας ἐποιοεῖ τὸ μὴ δεῖν τιθέναι τιμὴν ὡσπερ λαχάνων ἢ κρεῶν.*

¹⁵ Breve prosopografia in PETIT 1994, 165 (n. 199). Il ritratto negativo di Mixidemus compare in *Or. XXXIX*, uno scritto consolatorio dedicato ad Antiochus (*PLRE I, ad v. Antiochus 9, 72*), un maestro che si era visto privare dei suoi beni dalla persona che Libanio

“colui che mescola nel popolo” o “che traffica con il popolo”¹⁶, dietro il quale si celava l'identità di un personaggio forse ancora influente e pericoloso che, nella sua qualità di *honoratus*, aveva accesso privilegiato al potere e si serviva di questi agganci per offrire i propri servizi a sprovveduti che dovevano trattare cause in tribunale, manipolando opportunamente le testimonianze per il proprio tornaconto personale. Per questo di prima mattina frequentava i tribunali per cogliere dai giudici qualche piccola notizia da poter vendere in cambio di «argento, oro, uno schiavo, un cavallo, o qualunque altra cosa piaccia al ventre»¹⁷. Grazie a questa condotta spregiudicata era riuscito a costruirsi una solida clientela soprattutto nel contado tra i piccoli proprietari di fondi rustici cui aveva imposto il proprio patronato influente e spudorato¹⁸, scalzando quello degli *officiales* del governatore o quello più tradizionale dei buleuti o dei maggiorenti locali, ai quali Libanio stesso apparteneva. Anche codesti *officiales* non erano in effetti refrattari all'accettazione di doni da parte delle collettività rurali formate da piccoli proprietari contadini posti sotto la loro protezione, i quali, in cambio di «orzo, grano, frutta o oro [...] acquisivano il diritto di fare tutto»¹⁹, anche quello di commettere abusi ai danni degli abitanti dei villaggi vicini²⁰.

In *Or.* XXXIX, 14 vengono esplicitati i doni alimentari destinati a dilettere lo stomaco di Mixidemus: carni di cervo, coniglio, pollame e grandi quantità di vino (τοῦτο αἰ ἔλαφοι, τοῦτο οἱ λαγωοί, τοῦθ' ὁ πολὺς οἶνος, τοῦτο τὰ τῶν ὀρνίθων γένη). La loro elencazione concorre a tratteggiare il ritratto negativo di Mixidemus, a cui attraverso di essi viene imputata quell'accusa di sfrenatezza nella brama di cibi e di bevande raffinate che era assai consueta nella retorica antica quando si voleva infamare una persona. Non è questo l'unico caso in cui

chiama appunto Mixidemus. Si tratta di una delle invettive più violente di tutta l'oratoria libaniana. Cfr. CRIBIORE 2013, 114-116.

¹⁶ Cfr. DE SALVO 1996, 496 n. 52.

¹⁷ *Lib. Or.* XXXIX, 13: ἀπὸ δὲ ἐκάστου τούτων ἀργύριον, χρυσίον, ἐσθής, ἀνδράποδον, ἵππος, ὅποσα γαστρὶ χαρίζεται.

¹⁸ Cfr. *Lib. Or.* XXXIX, 10-11.

¹⁹ Cfr. *Lib. Or.* XLVII, 4: καὶ ὁ μισθὸς ἀφ' ὧν δίδωσιν ἡ γῆ, πυροὶ καὶ κριθαὶ καὶ τὰ ἀπὸ τῶν δένδρων ἢ χρυσὸς ἢ χρυσοῦ τιμῆ. προβεβλημένοι τοίνυν τὰς τούτων χεῖρας οἱ δεδωκότες ἐώνηται τὴν εἰς ἅπαντα ἐξουσίαν.

²⁰ Cfr. *Lib. Or.* XLVII, 4: καὶ νῦν μὲν κακὰ καὶ πράγματα παρέχουσι τοῖς ὁμόροις γῆν ἀποτεμνόμενοι, δένδρα τέμνοντες, ἀρπάζοντες, θύοντες, κατακόπτοντες, ἐσθίοντες. Cfr. anche par. 13, in cui il dono interessato di orzo, grano, oche, foraggio (καὶ κριθαὶ καὶ σῖτος καὶ νῆτται καὶ χιλὸς ἵπποις) serve ad alcuni coloni ebrei, in servizio presso terreni di proprietà di Libanio, per comprare i favori dello στρατηγός locale, verosimilmente uno degli ufficiali territoriali del *dux Syriae*. Sul patronato agrario esercitato da *officiales* e soldati, vd. la polemica di Libanio stesso in *Or.* XLVII, per cui è ancora valido HARMAND 1955. Cfr. anche PETIT 1955, 307; 373-375; LIEBESCHÜTZ 1972, 199-200; LÓPEZ 2013, 89.

l'offerta di leccornie alimentari sia presentata negativamente. In *Or.* LI, 8 sono appunto le prelibatezze della tavola (pesci, carni e ancora pollame, senza contare l'oro, l'argento e i prodotti di ogni tipo provenienti dalle regioni più lontane) ad attrarre le attenzioni degli *assessores* degli ἄρχοντες²¹. E in *Or.* I, 156, sono ancora oche grasse, buon vino e fagiani i doni con cui Libanio dice che il ricco curiale Euboulus aveva corrotto il governatore Festus ai suoi danni²². Poco oltre (par. 163) le stesse accuse sono rivolte a Fidelius, funzionario periferico dell'*officium* del *comes sacrarum largitionum*, comprato da Euboulus con l'offerta di lauti pasti affinché accusasse Libanio di connivenza con l'usurpatore Procopius²³. Benché facilmente collegabile alle sopraricordate accuse denigratorie di intemperanza, la richiesta di doni alimentari si inseriva tuttavia all'interno di quel contesto di prestazioni più o meno obbligate (*munera*) che servivano a mantenere vivi i legami con i *potentes* e ad essi, come si è visto, si ricorreva diffusamente, sia negli ambienti urbani sia in quelli rurali²⁴. Fatto salvo il dono di beni di lusso e pregiati, la diffusione di omaggi di carattere alimentare si spiega forse con il fatto che questi erano gli unici che potevano sfuggire ai divieti della legislazione²⁵ e ad essere da essa in qualche modo consentiti – a patto ovviamente che fossero di modica quantità e non fossero estorti –, come ancora riconosciuto da *C. Th.* XI,

²¹ Cfr. Lib. *Or.* LI, 8: καὶ ἔστιν αὐτοῖς τὸ μετὰ τὰς πρώτας θύρας ἀεὶ μεστὸν ἰχθύων, κεραιμίων, ὀρνίθων, τῶν ἄλλων ὅσα δαῖτα δύναται ποιεῖν.

²² Cfr. Lib. *Or.* I, 156: ἐπῳλεῖ οὖν Εὐβούλω τὸ μισεῖν ἐμὲ Φῆστος ὧν καθ' ἐκάστην ἡσθε τὴν ἡμέραν· ἦσαν δὲ χῆνες πίονες ἐκείνω καὶ οἶνος ἡδὺς καὶ φασιανοί. Euboulus era un *principalis* della curia di Antiochia, più volte menzionato da Libanio nei suoi scritti, per nome (*Epp.* 119, 6; 289; 454; 555; *Orr.* XVI, 26; XXXI, 47; XXXV, 10) o anche senza nominarlo (*Epp.* 173; 390; 405; 439; 504; 529; 537). Sulla sua figura, vd. PETIT 1979, 238. Festus era invece originario di *Tridentum* (od. Trento). Di modesta condizione (cfr. *Amm.* XXIX, 2, 21: *Festus quidem Tridentinus ultimi sanguinis et ignoti*) e sprovvisto di cultura superiore (Libanio, sempre in par. 156, lo definisce «impenetrabile alla lingua greca» [ὁ μὲν οὖν φωνῆς Ἑλλάδος ἄπειρος ἦν]), beneficiò tuttavia dell'amicizia del pannonico Maximinus (*PLRE* I, ad v. Maximinus 7, 577), uno dei più stretti collaboratori di Valente. Fu *consularis Syriae* nel 365 e poi *magister memoriae* nel 370. Lasciò un *Breviarium* di storia romana commissionatogli dallo stesso Valente.

²³ Cfr. Lib. *Or.* I, 163: ἔχων τοίνυν αὐτὸν πειθόμενον ἐκ πολλῶν δόρπων τε καὶ συμποσίων κινεῖ τε ἐπ' ἐμὲ καὶ συνεβούλευε δίκην λόγου λαβεῖν. τὸν δὲ λόγον, τοῦ τυράννου μὲν ἐγκώμιον, γεγράφθαι, κείσθαι δὲ παρ' ἐμοὶ τῷ συγγραφεῖ. Su Fidelius, vd. *PLRE* I, 337. Secondo l'accusa da questi formulata su suggerimento di Euboulus, Libanio avrebbe scritto un panegirico in onore dell'usurpatore Procopius, salutato imperatore a Costantinopoli nel 365 ed eliminato l'anno successivo (cfr. *PLRE* I, ad v. Procopius 6, 742-743).

²⁴ Cfr. CABOURET 2005, 382.

²⁵ La gratuità di doni liberi e spontanei (*propria voluntate*) era stata riconosciuta in *C. Th.* VII, 9, 1 (a. 340), in applicazione soprattutto a prodotti di prima necessità: *Quicumque propria voluntate eum, quem domum receperit, necessariis rebus, oleo et ligno aliisque huiusmodi voluerit adiuvare, facultatem sibi istius rei sciat esse concessam.*

11, 1²⁶, sia per un'antichissima tradizione sia forse anche in ragione della loro deperibilità, che non ne consentiva un accumulo continuativo.

Come per molte altre tipologie di doni, anche quelli alimentari venivano scambiati, offerti o pretesi in occasione delle numerose festività che scandivano il variegato calendario pubblico romano. Tra queste, la più importante era quella delle Calende di gennaio, che sanciva il trapasso dal vecchio al nuovo anno e per questo era accompagnata da riti connessi con la simbologia del «passaggio», anche dal punto di vista dei poteri magistratuali²⁷. Tra i vari modi per celebrare questa ricorrenza c'era appunto lo scambio di *strenae*, doni augurali che, originariamente tratti dal mondo vegetale (rami di alloro, datteri, fichi secchi, miele)²⁸, avevano progressivamente accresciuto il loro valore intrinseco perdendo il loro carattere simbolico e assumendo invece quello più vincolante e utilitaristico di «obbligo» (*munus*) cui difficilmente ci si poteva sottrarre.

La festa di inizio anno era celebrata ad Antiochia nel IV secolo con un fasto e una partecipazione senza uguali nel resto dell'impero romano²⁹. Lo testimoniano congiuntamente due illustri antiocheni del tempo, Giovanni Crisostomo, che dedicò a tale festa l'omelia *in Kalendas* nel 387 (PG XLVIII, 954), sottolineando in particolare gli aspetti di dissolutezza e di empietà ad essa connessi, e Libanio, che consacrò a questa festa l'*Or. IX, Eἰς τὰς καλάνδας*, scritta in un anno imprecisato della sua maturità³⁰, e una *Descrizione delle Calende* (καλανδῶν) confluita nei suoi *Progymnasmata*, altrettanto indatabile. In entrambe l'oratore accenna ai lussi della tavola come a doni assai ambiti in occasione della festività³¹. In generale, tuttavia, sia l'*Or. IX* sia l'ἔκφρασις dei *Progymnasmata* insistono sulla mutualità – anche non paritaria – dello scambio dei doni e sulla prodigalità come motore di un circuito economico positivo per la vita della città³². «Come in

²⁶ C. Th. XI, 11, 1: *sive xenia aut munuscula, quae canonica ex more fecerunt, extorserit*. Per la discussione di questo passaggio controverso della costituzione rinvio a MANFREDINI 1999, 289-291. Sulla differenza tra *xenia* e *munuscula*, vd. ELIA 1999, 475-478.

²⁷ A Roma, ad esempio, era tradizione che i nuovi consoli appena entrati in carica indossassero le loro insegne e, varcando la soglia della loro casa, aprissero simbolicamente il passaggio al tempo nuovo (MESLIN 1970, 24).

²⁸ Cfr. ancora MESLIN 1970, 41-42.

²⁹ Sulle modalità del suo svolgimento, rinvio a MESLIN 1970, *passim*; QUIROGA PUERTAS 2003; SOLER 2006, 25-27.

³⁰ Cfr. MARTIN 1988, 191. Secondo MALOSSE 2014, 97, n. 41, l'omelia del Crisostomo sarebbe una risposta all'orazione libaniana.

³¹ Cfr. Lib. *Or. IX*, 6: πρότερον δὲ εἰωθότες τὴν γαστέρα κολάζειν τότε ὀπόσον αὐτῇ δύνανται χαρίζονται; *Progymn. XII*, 5, 5: τῇ μὲν οὖν προδρομῶ τῆς ἑορτῆς ἡμέρα δῶρα δι' ἄστεος κομίζεται ὅσα ἂν τράπεζαν ποιήσαι λαμπράν; 12 (citato, *infra*, n. 34).

³² Sulla mutualità dello scambio, vd. Lib., *Or. IX*, 9: καὶ τοῖς μὲν ἴση ἢ τέρπυς δοῦναί τε καὶ λαβεῖν, τοῖς δὲ, εἰ καὶ μὴ λαβεῖν ἐνεῖη, τό γε δοῦναι ἠδὲ κατ' αὐτό γε τοῦτο τὸ δυναθῆναι

primavera la terra è abbellita dai fiori, così essa lo è, in occasione di questa festa, dai doni che vanno e vengono dappertutto», scrive infatti entusiasticamente Libanio in *Or.* IX, 9³³, mentre in *Progymn.* XII, 5, 12, sottolinea il fatto che per l'occasione anche i poveri imbandivano la loro tavola di cibi lussuosi³⁴. Viene cioè trascurato volutamente quanto l'omiletica cristiana rinfacciava invece all'uso dissennato e perverso di una pratica che obbligava molti a indebitarsi e che per questo mandava in rovina molti bilanci familiari. Non è un caso infatti che siano proprio questi eccessi negativi dello scambio dei doni calendali ad essere sottolineati da Asterio, vescovo di Amaseia, nel Ponto, nella sua *Hom.* IV (λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Καλανδῶν), pronunciata nell'anno 400³⁵.

Non si deve tuttavia pensare che Libanio, tutto proteso a descrivere i riti della festa di inizio anno, ne abbia omissso i lati oscuri per ingenuità. Sia *l'Or.* IX sia la *Descrizione* nascono infatti all'interno della sua produzione ecfrastica destinata alla scuola³⁶ e quindi sono necessariamente prive di punte polemiche contro gli aspetti negativi e problematici della festività. Non sempre però i doni che ci si scambiava in occasione delle Calende di gennaio sono presentati nei termini lusinghieri di questi due scritti. Libanio appare infatti ben consapevole che il loro scambio poteva essere veicolo di favori illeciti. Si può pensare che appunto per questa ragione egli non apprezzasse particolarmente le regalie che gli studenti e le loro famiglie gli indirizzavano in occasione della festa delle Calende, contestualmente alla paga del suo onorario come professore (μισθός)³⁷. Numerose

δοῦναι; *Progymn.* XII, 5, 5: τὰ μὲν παρὰ τῶν δυνατῶν ἀλλήλους τιμώντων, τὰ δὲ τούτοις παρὰ τῶν ὑποδεεστέρων, παρὰ δὲ τούτων ἐκείνοις, τῶν μὲν θεραπευόντων τὴν ἐκείνων ἰσχύν, τῶν δὲ τοῖς θεραπεύουσι τῆς ἑαυτῶν μεταδιδόντων τρυφῆς; 10: καὶ πολλοὶ τούτων διὰ στοῶν τε καὶ στενωπῶν πέμπουσι τὰ δῶρα, ὧν ὁ μὲν τις τὸ πλεον ἀπέπεμψεν, ὁ δὲ οὐδέν. καὶ ὁ γὰρ τὸ πᾶν προέμενος μειζόνως εὐφρανε τὸν δόντα; sull'attivazione di una benefica redistribuzione di ricchezze avviata dallo scambio dei doni, oltre a *Progymn.* XII, 5, 10, citato sopra, vd. *Or.* IX, 6: ἔρωσ γὰρ τις λαμβάνει τοὺς ἀνθρώπους δαπάνης, ὥστε τὸν ἄλλον χρόνον τῇ συλλογῇ χαίροντες τότε ἐν κέρδει τὴν ἀνάλωσιν ποιοῦνται; *ibid.*, 15: Μέγα δὲ αὐτῆς καὶ τόδε διδάσκαλος ἀνθρώποις γίνεται τοῦ μὴ σφόδρα ἔχεσθαι χρυσίου, προῖεσθαι δὲ καὶ εἰς ἄλλων ἐντιθέναι δεξιάς.

³³ Cfr. *Lib. Or.* IX, 9: ποιεῖ δὲ καλὴν τὴν γῆν τῷ μὲν ἦρι τὰ ἄνθη, τῇ δὲ ἑορτῇ τὰ δῶρα πανταχῇ πανταχόθεν ἰόντα.

³⁴ Cfr. *Lib. Progymn.* XII, 5, 12: καὶ οὐδεὶς οὕτω πτωχὸς ὅστις λαμπρᾶς ἐδωδῆς εἰς πλησμονὴν οὐχ ἤκε.

³⁵ Cfr. Martin 1988, 189-190. Cfr. *Aster. Hom.* IV, 4, 1: ὦ τῆς ἀτοπίας! Πάντες κεχηνότες περινοστοῦσι, τὰ παρ' ἀλλήλων ἐλπίζοντες. Οἱ δόντες λυποῦνται, οἱ λαβόντες οὐ κατέχουσι. Μεταβαίνει γὰρ εἰς ἀλλήλους τὸ λῆμμα καὶ ὁ παρὰ τοῦ ὑπευθύνου δεξάμενος δίδωσι τῷ μείζονι; 5, 2: Ἄν δέ τι μικρὸν ὑπάρχη κατὰ τὴν οἰκίαν εἰς διατροφὴν γαμετῆς καὶ παιδῶν ἀθλίων, τοῦτο προῖεται.

³⁶ Per *l'Or.* IX la destinazione scolastica è evidente dalla presenza del vocativo ὦ νέοι in par. 4.

sono infatti le lettere in cui si accenna ad esse e alla loro varietà³⁸. Per esempio, in *Ep.* 1034 (a. 392) egli ringrazia il vecchio collega Zenodotus per il dono di una certa quantità di vino che il corrispondente gli aveva fatto pervenire in almeno due occasioni, forse insieme alla remunerazione pattuita per l'educazione del nipote Libanius³⁹. Si sente tuttavia in dovere di aggiungere che non era questo omaggio, pur apprezzato, a renderlo più premuroso nei confronti del giovane⁴⁰.

Raffaella Criatore si chiede se tali donativi siano stati gratuiti o abbiano avuto qualche relazione con il pagamento della sua retribuzione⁴¹. In certi casi sembra tuttavia che egli li abbia accettati solo per amicizia o per necessità. Così nella lettera 1329 (a. 365), indirizzata a Ariston di Cirro, Libanio ringrazia il corrispondente per avergli fatto pervenire, in occasione della solita festa di inizio anno, un chitone e un mantello. Egli dice di averli accettati poiché provenivano da degne persone (Ariston aveva infatti sposato la figlia di Thalassius, un parente di Libanio, e per questo egli si sentiva in qualche modo obbligato ad accettare), ma osserva che, in generale, egli era solito chiudere la porta a tale tipo di doni⁴², forse nella consapevolezza dell'obbligatorietà del contro-dono che la loro accettazione avrebbe fatto presagire al donatore nel caso in cui questi fosse stato mosso nel suo atto da non gratuite finalità. Libanio riconosce tuttavia alla famiglia di Ariston il rispetto del νόμος ("consuetudine") della festa (par. 1)⁴³, così come, in *Ep.* 1473, per la stessa occasione delle Calende di gennaio 365, si compiace che Seleucus, zelante pagano e stretto collaboratore di Giuliano, abbia mantenuto questa tradizione (νόμιμον) «di lunga data presso la [sua] famiglia», e gli abbia inviato i doni augurali «nonostante il duro colpo (σκηπτόν) subito»⁴⁴. Il

³⁷ Come scrive Libanio stesso in *Or.* IX, 16, la festa delle Calende di gennaio era la più cara (φίλτατη) ai docenti perché in essa «raccolghevano il raccolto tanto atteso» (Τί δέ; τοῖς διδασκάλοις οὐ φίλη; φιλάτη μὲν οὖν καὶ οὐχ ἡττόν γε ἢ τὸ θέρος τοῖς σπεύρασι). Non sempre tuttavia il μισθός pagato dalle famiglie per l'occasione giungeva a effettiva destinazione, in quanto erano frequenti i casi di allievi che sperperavano tali somme in piaceri illeciti (cfr. *Lib. Orr.* III, 6; XXXI, 19).

³⁸ Cfr. CABOURET 2005, 379.

³⁹ Cfr. *Lib. Ep.* 1034, 1: Ἴτερος οὗτος οἶνος ἡκεῖ πολὺς· ἦν δὲ καὶ ὁ πρότερος πολὺς.

⁴⁰ Cfr. *Lib. Ep.* 1034, 3: ἐμὲ δὲ κινεῖ μὲν οὐ τοῦτο [δῶρον].

⁴¹ Cfr. CRIBIORE 2007, 185: «yet one wonders whether gifts were gratuities or whether they had any relation to the school fee».

⁴² Cfr. *Lib. Ep.* 1329, 2: ἐδεξάμην δὲ οὐδὲν βουλευσάμενος, καίτοι κέκλεικα τοῖς τοιοῦτοις τὰς θύρας.

⁴³ Cfr. *Lib. Ep.* 1329, 1: Τοῦτ' ἔστιν ὡς ἀληθῶς ἑορτὴ τὸ οὕτως πράττειν ὑμᾶς ὡστ' ἔχειν πειθεσθαι τῷ νόμῳ τῆς ἑορτῆς.

⁴⁴ Cfr. *Lib. Ep.* 1473, 2: χαίρω δὲ καὶ δι' ἐκεῖνο, ὅτι παλαιόν τι τῆς ὑμετέρας οἰκίας νόμιμον σώζετε καὶ δῶρα δύνασθε πέμπειν καὶ μετὰ τὸν σκηπτόν. Su Seleucus, vd. *PLRE I, ad v. Seleucus 1*, 818-819.

riferimento è senza dubbio alla morte di Giuliano, ma più ancora al fatto che Seleucus era stato punito e multato per la sua vicinanza al cosiddetto Apostata⁴⁵.

Si può pensare che Libanio abbia anche cercato di mettere in guardia i suoi studenti – molti dei quali sarebbero stati destinati in futuro a rivestire incarichi di governo o nell'amministrazione – dall'accettazione indiscriminata di doni, rendendoli edotti sui fini spesso corruttivi della loro offerta attraverso la presentazione di *exempla* storici del loro uso proditorio. È possibile infatti che i nomi di Lasthenes e di Euthykrates, i quali, comprati dai doni corruttori di Filippo II di Macedonia, consentirono a quest'ultimo di prendere Olinto⁴⁶, fossero riecheggianti nelle aule della sua scuola e di qui fossero passati nella sua produzione oratoria ufficiale, come accade appunto in *Or.* XLIX, 26, in un passo in cui i loro nomi compaiono come parallelo storico per un malcostume considerato ancora attuale nella curia antiochena e a cui l'imperatore Teodosio, destinatario dell'orazione, è chiamato a provvedere⁴⁷.

La lezione del maestro e il suo rifiuto delle strenne (o almeno la valutazione preventiva della loro provenienza) fu in effetti ben appresa da alcuni dei suoi allievi e Libanio ebbe buon gioco di ricordarlo, allorché nel par. 56 dell'*Or.* LXII, scritta nei primi anni Ottanta (382) del IV secolo contro quegli avversari che rimproveravano a lui e alla sua scuola di non essere in grado di preparare un personale di successo nelle alte professioni o nei ranghi dell'amministrazione imperiale⁴⁸, cita le carriere di alcuni suoi ex alunni che avevano invece saputo dimostrare le loro qualità negli uffici che rivestivano. Tra questi c'era Andronicus, governatore della Fenicia nel 361⁴⁹, del quale l'antico maestro elogia le misure prese a protezione della proprietà privata, venendo per questo ricompensato dai suoi sudditi con «le loro usuali offerte, che essi chiamavano doni, mascherando le loro tangenti sotto il nome della “grande festa”», cioè appunto quella delle Calende di inizio anno. Egli tuttavia le rifiutava e lasciava fuori i loro latori, a cui ordinava «per il futuro di distinguere tra un governatore e un mercenario»⁵⁰.

⁴⁵ Cfr. anche *Lib. Ep.* 1508.

⁴⁶ Cfr. *Diod.* XVI, 53, 2-3: τὸ δὲ τελευταῖον φθείρας χρήμασι τοὺς προεστηκότας τῶν Ὀλυνθίων, Εὐθυκράτην τε καὶ Λασθένην, διὰ τούτων προδοθεῖσαν τὴν Ὀλυνθον εἶλεν.

⁴⁷ Cfr. *Lib. Or.* XLIX, 26: τὸ οὖν τι τὸν Φίλιππον δύνασθαι παρὰ Λασθένου ἔστι, παρ' Εὐθυκράτους ἔστι, παρὰ τῶν ἄλλων ὅσοι δούλας τὰς αὐτῶν ἐκείνου κατέστησαν δώροις, οὐχ ὄπλοις πολεμοῦντος.

⁴⁸ Breve introduzione all'orazione in *NORMAN* 2000, 86-89.

⁴⁹ Cfr. *PLRE* I, *ad v.* Andronicus 3, 64-65.

⁵⁰ Cfr. *Lib. Or.* LXII, 56: οὗτος ἤρξε μὲν τῆς δοῦναι δυναμένης Φοινίκης, φύλαξ δὲ ἐγένετο τῶν ἐκάστοις ὄντων ἀκριβέστερος δεσποτῶν. καὶ φερόντων ἐκείνων ἄπερ εἰώθεσαν καὶ δῶρα ὀνομαζόντων καὶ μισθῶν ὑποκοριζομένων [καὶ] τῆς μεγάλης ἑορτῆς ὀνόματι μικροῦ μὲν τοὺς οἰκέτας λαβῶν ἔδρησε, τοῦτο δὲ αὐτοῖς χαρισάμενος τὸ κολάσαι διαγινώσκειν

Non tutte le figure di governatori rispondevano tuttavia a tale ritratto ideale. Anzi, si può dire che il ritratto degli ἄρχοντες, così come essi vengono genericamente chiamati negli scritti di Libanio, sia caratterizzato da una continua oscillazione tra la loro immagine ideale, di matrice culturale e morale, e l'effettiva gestione del loro potere, con il ricorso pressoché inevitabile alla violenza, alla corruzione, all'ingiustizia, alle connivenze con i potentati e con le forze sociali presenti nelle città e nelle aree in cui essi erano chiamati a operare⁵¹. Circondati da funzionari avidi e venali, i governatori, come scrive Marilena Casella, «precipitavano alternativamente o simultaneamente nel favoritismo e nella demagogia»⁵², mettendo all'asta i loro interventi, soprattutto nelle azioni giudiziarie, attraverso la «mafia» di profittatori e di usurai che si annidava tra i loro collaboratori e che si lasciava smuovere solo da regalie interessate⁵³, mentre, in linea di principio, in tribunale tutto doveva essere condotto con la forza delle parole, senza chiedere ricompense e senza accusare nessuno per denaro⁵⁴. Ogni occasione era invece buona per fare profferte ai governatori o ai loro intermediari di doni corruttivi: dalle feste ai ricevimenti privati all'*otium* serotino presso le terme pubbliche⁵⁵. Di qui il disappunto per la povertà dei buleuti cittadini e, invece, la ricchezza di coloro che erano al servizio dei governatori⁵⁶.

Alle pratiche e ai doni corruttivi non si sottraevano neppure i governatori stessi quando ambivano a posti di maggior prestigio. Scrivendo, forse nel 360, al *praeses Euphratensis* Priscianus⁵⁷, Libanio afferma di apprezzarne la solerzia e il diuturno impegno con cui ricopriva la carica⁵⁸, ma ne depreca la scelta di fare molti regali (ξένια) ad avidi funzionari – «che sono solo capaci di mangiare» (*Ep.* 237, 4: οἱ φαγεῖν ἀγαθοί) – affinché, si presume, perorassero la sua richiesta di

ἐκέλευσε τοῦ λοιποῦ, τί μὲν ἄρχων, τί δὲ μισθοῦτος. Forse si tratta dello stesso governatore giusto e clemente celebrato in *Or.* XLV, 30.

⁵¹ Sull'immagine dei governatori vd. CARRIÉ 1998; CABOURET 2002; 2013.

⁵² CASELLA 2010, 333.

⁵³ Cfr. PETIT 1955, 259: «méfaits d'un entourage pourri, formant une "maffia" de profiteurs et d'usuriers». Vd. anche DE SALVO 1996, *passim*.

⁵⁴ Cfr. *Lib. Ep.* 119, 1: Τὸ δὲ σὲ πάντα ἄγειν ἔχοντα τῆ δυνάμει τῶν λόγων ἐν μὲν τῷ δικαστηρίῳ μηδένα συκοφαντεῖν μηδενὸς ἔνεκα χρυσίου, πρὸς δὲ ἐμὲ τοῦτο ποιῆσαι καὶ ταῦτα ἐπ' οὐδενὶ μισθῷ τί γρηΐ νομίσει; Vd. DE SALVO 1996, 487.

⁵⁵ Cfr. *Lib. Or.* LI, 9: καὶ ἔδει μὲν ἐν πυροῖς καὶ κριθαῖς καὶ ἐσθῆτι καὶ οἴνῳ τὰ τοιαῦτα ἐστάναι, νῦν δὲ πολλὸς μὲν ἄργυρος, πολλὸς δὲ χρυσός. ὃν εἵνεκα τὰ τῶν ἀρχόντων βαλανεῖα προκέκριται τῶν κοινῶν τούτων καὶ μεγάλων. Vd. anche *Lib. Or.* LII, 6-7.

⁵⁶ Cfr. *Lib. Or.* II, 54: ἄχθεσθαι δὲ ἔξεστί μοι καὶ τῆ τῶν βουλευόντων πενία καὶ τῷ τῶν τοῖς ἄρχουσιν ὑπηρετούντων πλούτῳ.

⁵⁷ Sulla sua figura, vd. SEECK 1906, *ad v.* Priscianus I, 244-245; *PLRE* I, *ad v.* Priscianus I, 727; PETIT 1994, *ad v.* Priscianus I, 206-210 (n. 249).

⁵⁸ Cfr. *Lib. Ep.* 237, 2: ἀνὴρ γὰρ εἶ, μάλα ἀνὴρ, καὶ ἄρχων εἰδὼς μάλα ἄρχειν.

accedere a un incarico migliore; ciò che rischiava di fargli perdere da governatore quello che era riuscito ad accumulare nella sua precedente carriera di avvocato⁵⁹. Nonostante l'amicizia che lo legava a Priscianus (i due avevano avuto lo stesso maestro e condividevano la passione per la cultura tradizionale)⁶⁰, sembra che Libanio non approvasse questo modo di agire da parte del corrispondente, poiché a suo dire esso si adattava più «a un uomo ricco che a uno capace di governare»⁶¹. In un'altra lettera di poco successiva (*Ep.* 625, a. 361) egli è tuttavia definito «povero e illustre», secondo il *cliché* del governatore ideale nell'immaginario di Libanio⁶²: un indubbio apprezzamento delle qualità di governo di Priscianus, che per questo avrebbe meritato dal sovrano, non appena questi fosse tornato da una campagna persiana, adeguate ricompense⁶³. Quando ricevette questa missiva, Priscianus rivestiva ancora lo stesso incarico di *praeses Euphratensis* dal quale, stando a *Ep.* 237, egli smaniava di allontanarsi. È possibile dunque che le ἐλπίδαι ἀγαθαί che Libanio si augura per lui in *Ep.* 625, 4 non siano altro che la promozione tanto agognata, da ottenersi tuttavia senza i mezzi illeciti, o comunque poco limpidi, che egli aveva messo in atto in precedenza per ottenerla.

Il sovrano di cui si attendeva il ritorno dalla Persia perché conferisse a Priscianus quanto si meritava era Costanzo II, impegnato fra il 360 e il 361 a fronteggiare l'espansionismo sassanide di Shapur I in Mesopotamia⁶⁴. Forse fu proprio lo zelo di funzionario dimostrato da Priscianus nei confronti di questo principe a costringerlo in disparte durante il breve regno del suo successore Giuliano, nonostante fosse pagano come lui. Questi infatti inaugurò il suo governo nel segno di una forte discontinuità rispetto a quello del predecessore anche nell'ambito della riduzione degli abusi, all'interno dei quali possiamo ben considerare i donativi interessati di Priscianus a influenti superiori. Tali manovre non piacevano infatti al nuovo sovrano che già in uno dei suoi primi atti ufficiali da imperatore, l'allocuzione ai soldati che a *Lutetia* lo avevano elevato alla porpora, aveva detto a chiare lettere, secondo le parole di Ammiano, che «né un funzionario civile, né un comandante militare possono assurgere a un grado

⁵⁹ Cfr. Lib. *Ep.* 237, 4: σοὶ δὲ ἃ δέδωκε τὸ συναγορεύειν, ἀνήλωκε τὸ ἄρχειν.

⁶⁰ Sul comune maestro Zenobius, vd. Lib. *Ep.* 61 (a. 359); sulla cultura di Priscianus e l'apprezzamento di Libanio per il suo stile epistolare e le sue letture platoniche, vd. *Ep.* 61; 62; 143; 643.

⁶¹ Cfr. Lib. *Ep.* 237, 4: τοῦτ' ἄρα οὐκ ἔστι διανοίας ἄρχειν ἐπισταμένης, ἀλλ' εὐπορίας δοῦναι δυναμένης.

⁶² Cfr. *supra*, p. 275.

⁶³ Cfr. Lib. *Ep.* 625, 3: καὶ σοὶ φασιν ἐκ τούτων δύο γενέσθαι, πενίαν καὶ δόξαν, ὥσθ' ἡμῖν ἐλπίδας ἀνθεῖν ἀγαθὰς ὡς τοῦ βασιλέως ἀποδώσοντος χάριν, ἐπειδὴν εὖ ποιῶν τὸν Πέρσην ἐλὼν ἀναστρέφῃ.

⁶⁴ Cfr. DODGEON - LIEU 2002, 211-214.

elevato per altri motivi che non siano i meriti personali (*alio quodam praeter merita suffragante*). E chiunque tenterà di chiedere favori per un altro qualsiasi, se ne dovrà andare svergognato»⁶⁵.

Stando a queste parole, è evidente che pratiche adulatorie e corruttive come quelle messe in atto da Priscianus non avrebbero potuto trovare spazio durante il regno di un imperatore che le fonti a lui favorevoli presentano intenzionato a reagire al malcostume e al malaffare dominanti. Esse si giustificavano invece al tempo di un sovrano come Costanzo II, il cui regno è sistematicamente presentato, da Ammiano⁶⁶ e da Libanio, come un'età di corruzione generalizzata. Quest'ultimo ne parla infatti in termini di *βοσοῦσα βασιλεία* e di *παρανομοῦσα τυραννίς* in un'orazione (*Or.* XIV) in cui nel 362 sottoponeva all'attenzione di Giuliano, allora di stanza ad Antiochia, il caso del pagano Aristophanes, un *agens in rebus* caduto in disgrazia presso Costanzo II⁶⁷, ma soprattutto ne traccia un quadro a tinte assai cupe allorché in *Or.* XV, 67, un *λόγος πρεσβευτικός* inviato a Giuliano dopo la sua partenza da Antiochia per la campagna persiana in cui avrebbe trovato la morte, evidenzia la propensione allora diffusa per gli illeciti: le leggi erano lettera morta, le cariche erano vendute e comprate e i sudditi più potenti dei loro governanti, poiché ad essi inviavano regali di pomeriggio, mentre il mattino successivo poco mancava che li bastonassero; governare con giustizia era oggetto del più assoluto disprezzo, mentre era ritenuto onorevole incassare una tangente⁶⁸.

È evidente che il ricorso a intrighi, frodi e dazioni interessate non si esaurì con la fine del regno di Costanzo II; anche sotto gli imperatori successivi furono numerosi i funzionari che pensarono di utilizzare i mezzi obliqui del dono e della tangente per realizzare il proprio tornaconto personale in termini di arricchimento o di progressione di carriera, a testimonianza di un costume inveterato e difficile da scardinare. Scrivendo all'inizio del regno di Teodosio (aa. 380-381) l'*Or.* II in polemica contro coloro che lo accusavano di essere arrogante (*Πρὸς τοὺς βαρὺν αὐτὸν καλέσαντας*)⁶⁹, Libanio osservava infatti che era usuale al suo tempo

⁶⁵ Cfr. Amm. XX, 5, 7: *ut neque civilis quisquam iudex, nec militiae rector, alio quodam praeter merita suffragante, ad potiorum veniat gradum, non sine detrimento pudoris, eo qui pro quolibet petere temptaverit discessuro.*

⁶⁶ A proposito della corruzione dei funzionari, cfr. Amm. XVI, 8, 12: *Namque ut documenta liquida prodiderunt, proximorum fauces aperuit primus omnium Constantinus, sed eos medullis provinciarum saginavit Constantius.*

⁶⁷ Sul caso di Aristophanes, vd. PELLIZZARI 2015, 75-77.

⁶⁸ Cfr. Lib. *Or.* XV, 67: οὐχ οἱ μὲν νόμοι γράμματα ἄλλως, ἀρχαὶ δ' ἐπωλοῦντο, τοῖς δὲ ἀρχομένοις κρείττοσιν εἶναι τῶν ἀρχόντων ὑπῆρχε δαίλης μὲν δῶρα πέμπουσιν, ἔωθεν δὲ μονοῦ ῥαπίζουσιν; οὐ τὸ μὲν δικαίως ἄρχειν κατεγεῖλατο, τὸ δὲ μισθοφορεῖν ἐπιηνεῖτο;

⁶⁹ Per la datazione dell'orazione vd. MARTIN 1988, 3-7.

precipitarsi su una carica di governo avendone i mezzi per acquistarla e sfruttarla per arricchirsi⁷⁰; ciò che ovviamente suscitava la sua riprovazione e, per converso, la sua ammirazione per i costumi perduti del buon tempo andato⁷¹. Se nell'Or. XXXIII, Tisamenus, *consularis Syriae* nel 386⁷², non è accusato direttamente di essere stato recettore di tangenti, ma di aver consentito che i suoi familiari le chiedessero per mezzo suo (διὰ τοῦτον), non venendo per questo giudicato meno colpevole⁷³, l'accusa al suo successore Eutropius, *consularis* nel 389, appare nell'Or. IV ben più esplicita⁷⁴. Libanio lo inchioda infatti alla responsabilità di essere arrivato «provvisto di una carica che hai acquistato» (par. 21: ἀλλ' ἦκεις ἐωνημένος) e di essere per questo costretto a sdebitarsi con i suoi creditori concedendo loro «favori scandalosi» (par. 22: χάριτες πονηραί)⁷⁵.

Nonostante le sopra ricordate obiezioni moralistiche e il vanto dell'incorruttibilità personale, Libanio è tuttavia consapevole che la macchina amministrativa funzionava spesso grazie alle dazioni finalizzate alla venalità o all'acquisto fraudolento di cariche e funzioni. In *Ep.* 841 (a. 388) egli raccomanda ad Antiochus, un funzionario attivo in qualche ufficio alla corte di Costantinopoli⁷⁶, un ignoto che vuole entrare nel corpo degli *agentes in rebus* (in greco στρατιῶται, in ragione della militarizzazione degli uffici governativi nel corso del IV secolo)⁷⁷. Egli assicura il corrispondente che quello non solo ne era degno per il carattere (par. 1: διὰ τὸν τρόπον) e per la serenità con cui aveva affrontato finora le difficoltà (par. 1: τὸ δὲ τῶν ἀχθομένων οὐ πεποιηκότα ῥῆμα οὐδὲν ἀφέντα κατ' οὐδενὸς δυσχερές)⁷⁸, ma anche per la familiarità che lo legava a lui e che lo aveva portato a dividerne l'avvilimento (par. 2: καίτοι μακρὸς ἀνήλωται χρόνος αὐτῷ βλέποντί τε εἰς ἐμὲ καὶ παρεστηκότι, τὸ δ' ἐμὸν ἦν

⁷⁰ Cfr. Lib. Or. II, 42: ἀλλὰ νῦν τρέχει μὲν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ὁ πρίασθαι δυνηθεῖς.

⁷¹ Cfr. Lib. Or. II, 42: βαρὺς οὖν ὁ τὰ μὲν μισῶν, τὰ δὲ θαυμάζων;

⁷² Cfr. *PLRE* I, 916-917.

⁷³ Cfr. Lib. Or. XXXIII, 38: εἰ δὲ τοῦτο μὲν οὐ, διέθηκε δὲ οὕτω τοὺς ἀρχομένους, ὡς ἤκουσάς μου διδάσκοντος, ἀγαθὸς ἐστὶ κακὸς ὢν, ἐπεὶ μὴ χρημάτων <εἵνεκά> ἐστὶ κακός; ἐγὼ δὲ αὐτὸν μὲν οὐ φημι λαβεῖν, λαβεῖν δὲ ἐτέρους διὰ τοῦτον. Gli ἐτέρους sono poco oltre indicati come τὸν τοῦτου ἀδελφὸν καὶ τὴν τοῦτων μητέρα.

⁷⁴ Su Eutropius, cfr. *PLRE* I, *ad v.* Eutropius 3, 318.

⁷⁵ La stessa espressione ricorre in Lib. Or. LI, 8: εἴτ' ἀπὸ τῶν τοιοῦτων ἀπειλῶν χάριτες πονηραὶ καὶ ψῆφοι τράπεζαί τε λαμπραὶ τοῖς παρὰ τῶν κεκρατηκότων πεμπομένοις.

⁷⁶ Su Antiochus, vd. Seeck 1906, *ad v.* Antiochus VIII, 77; *PLRE* I, *ad v.* Antiochus 6, 71; Petit 1994, *ad v.* Antiochus VIII, 42-43. A lui indirizzò anche *Epp.* 849; 876; 948.

⁷⁷ Coloro che servivano l'imperatore, civili e militari, erano chiamati indifferentemente *militēs* e portavano, senza alcuna distinzione, la caratteristica cintura: il *cingulum* o ζώνη.

⁷⁸ Del resto, *C. Th.* VI, 27, 4 (21 marzo 382), indicava tra i requisiti richiesti per essere ammessi tra gli *agentes: qualis mori[bus] sit, unde domo, quam officium originem ac sortem fateatur.*

τοσοῦτον, ὅσον συναχθεσθῆναι). La lettera commendaticia si chiude tuttavia con la garanzia che il candidato conosceva bene le spese necessarie da farsi in tali circostanze e che non intendeva rifuggirle (par. 3: τὴν δ' ἐν τοῖς τοιούτοις ἀναγκαίαν δαπάνην οἶδέ τε καλῶς καὶ οὐ φεύγει): franca ammissione da parte dell'oratore della necessità di mettere in preventivo un esborso di denaro, oltre che di raccomandazioni *ad hoc*, per diventare titolari di una *militia* ed entrare nell'amministrazione.

I meccanismi fraudolenti e corruttivi che potevano esprimersi anche attraverso la mediazione del dono, della tangente o della “spesa” (δαπάνη) appaiono dunque ben chiari a Libanio, che è ben consapevole della finalità eversiva di tali dazioni, spesso occultata dalle buone intenzioni di facciata. In qualche modo tutti vi ricorrevano: i governatori e i loro *officiales*, i comandanti militari e i loro subalterni, ma anche il δῆμος urbano e rurale che, come abbiamo visto⁷⁹, porgeva i propri omaggi al governatore il giorno delle Calende di gennaio o che versava doni a *officiales* civili e militari attendendone i favori. Si può dire così che penetrasse dappertutto quella “caligine della frode” (*caligo fraudis*), come icasticamente l'avrebbe chiamata l'imperatore Marciano a metà del V secolo (*Nov. 2, 2*)⁸⁰, che finiva con l'avviluppare i diversi gruppi sociali, le varie aree geografiche, la pubblica amministrazione.

BIBLIOGRAFIA

- BETTINI - SHORT 2013: M. BETTINI - W. SHORT, *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna.
- CABOURET 2002: B. CABOURET, *Le gouverneur au temps de Libanios, image et réalité*, «Pallas», LX, 191-204.
- CABOURET 2005: B. CABOURET, *Xenia ou cadeaux alimentaires dans l'Antiquité tardive, in Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours*, Mélanges en l'honneur de F. Thelamon, éd. par S. Crogiez-Petréquin, Rouen, 369-388.
- CABOURET 2013: B. CABOURET, *Les gouverneurs au temps de Libanios et de Julien. Réalité et représentation*, «Historiká», III, 69-100.

⁷⁹ Cfr. *supra*, 271 e 276.

⁸⁰ *Nov. Marciani 2, 2: Et ne qua liberalitatem nostram caligo fraudis possit impedire, etsi in privatum contractum vel in cautionem debitum publicum transiisse vel novatum esse dicatur; aut si quis curialis exactor vel cohortalis compulsor pro obnoxio se intulisse commemoret, nihilominus liberalitas nostra firma permaneat.*

- CARRIÉ 1998: J.-M. CARRIÉ, *Le gouverneur romain à l'époque tardive. Les directions possibles de l'enquête*, «AnTard», VI, 17-30.
- CASELLA 2010: M. CASELLA, *Storie di ordinaria corruzione. Libanio, Orazioni LVI, LVII, XLVI. Introduzione, Traduzione e Commento Storico*, Messina.
- CRIBIORE 2007: R. CRIBIORE, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton & Oxford.
- CRIBIORE 2013: R. CRIBIORE, *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality and Religion in the Fourth Century*, Ithaca-London.
- DE SALVO 1996: L. DE SALVO, *Giudici e giustizia ad Antiochia. La testimonianza di Libanio*, in *Amministrazione della giustizia ed esperienze processuali nella Tarda Antichità*, AARC, XI Convegno Int. (Perugia-Spello-Gubbio, 11-14 ottobre 1993), Napoli, 485-507.
- DE STE, CROIX 1954: G.E.M. DE STE. CROIX, *Suffragium: from Vote to Patronage*, «British Journal of Sociology», V, 33-48.
- DODGEON - LIEU 2002: M.H. DODGEON - S.N.C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, AD 226-363*, London-New York.
- ELIA 1999: F. ELIA, *CTH. 11, 11, 1: spartiacque fra liceità ed illiceità dei munuscula e degli xenia*, in SORACI 1999, pp. 473-499.
- GODBOUT 2000: J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, trad. it., Torino (II ed.).
- HARMAND 1955: *Libanios. Discours sur les patronages*, éd. par L. Harmand, Paris.
- KELLY 2004: C. KELLY, *Ruling the Later Roman Empire*, Cambridge (Mass.)-London (Revealing Antiquity, 15).
- LIEBESCHÜTZ 1972: J.H.W.G. LIEBESCHÜTZ, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.
- LÓPEZ 2013: A.G. LÓPEZ, *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty. Rural Patronage, Religious Conflict and Monasticism in Late Antique Egypt*, Berkeley-Los Angeles-London.
- MALOSSE 2014: P.-L. MALOSSE, *Libanius' Orations*, in *Libanius. A Critical Introduction*, ed. by L. Van Hoof, Cambridge.
- MANFREDINI 1999: A.D. MANFREDINI, *Gli ufficiali terribili e i doni dei rurali*, in *Soraci* 1999, 277-292.
- MARCONE 2006: A. MARCONE, *La corruzione nella Tarda Antichità*, «Rivista Storica dell'Antichità», XXXVI, 115-127.
- MARTIN 1988: *Libanios, Discours*, Tome II (*Orr. II-X*), éd. par J. Martin, CUF, Paris.
- NORMAN 2000: A.F. NORMAN, *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, Liverpool, Univ. Press.
- PELLIZZARI 2013: A. PELLIZZARI, *Tra Antiochia e Roma: il network comune di Libanio e Simmaco*, «Historiká», III, 101-127.
- PELLIZZARI 2015: A. PELLIZZARI, *Testimonianze di un'amicizia: il carteggio fra Libanio e Giuliano*, in *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, a cura di A. Marcone, Firenze, 63-86.
- PETIT 1955: P. PETIT, *Libanius et la vie municipal à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris.

- PETIT 1994: P. PETIT, *Les fonctionnaires dans l'oeuvre de Libanius. Analyse prosopographique*, Paris.
- PLRE: *Prosopography of the Later Roman Empire*, I, ed. by A.H.M Jones-J.R. Martindale-J. Morris, Cambridge 1971.
- QUIROGA PUERTAS 2003: A. QUIROGA PUERTAS, *La fiesta de las Calendas de Enero en la obra de Libanio*, «Florentia Iliberritana», XIV, 268-280.
- SANDWELL 2009: I. SANDWELL, *Libanius' Social Networks: Understanding the Social Structure of the Later Roman Empire*, in *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, ed. by I. Malkin - C. Konstantakopoulou - K. Panagopoulou, London 2009, 129-143.
- SEECK 1906: O. SEECK, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig.
- SORACI 1999: *Corruzione, repressione e rivolta morale nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno di Catania (11-13 dicembre 1995), a cura di R. Soraci, Catania.
- VEYNE 1981: P. VEYNE, *Clientèle et corruption au service de l'État: la venalité des offices dans le Bas-Empire romain*, «Annales, ESC», XXXVI, 3, 339-353.

BERNADETTE CABOURET

Les cadeaux aux empereurs et aux dignitaires dans l'Orient romain tardif

Le don et le contre-don, instaurant un système de réciprocité et renforçant l'alliance de groupes d'abord étrangers l'un à l'autre, est un sujet qui a fait fortune chez les anthropologues et les ethnologues et, en général, en sciences sociales¹. Leur association avec la notion de corruption suggère le détournement de la vertu du don à des fins d'ambition, de profit ou de tout autre but poursuivi. Elle introduit donc les enjeux de pouvoir². C'est penser le problème dans sa dimension historique, envisager ces pratiques selon les contextes, diplomatique, social, politique et en fonction de la nature du système socio-politique observé.

Le contexte que nous prendrons en compte est celui de l'Empire romain oriental tardif, que l'on peut aussi qualifier de monde « proto-byzantin »³. Byzance a connu une civilisation raffinée, marquée par un cérémonial de plus en plus ritualisé et sophistiqué dicté par le rôle éminent de la Cour. Ce système extrêmement hiérarchisé découle d'un pouvoir monarchique entouré d'« une aura de dévotion » (D. Feissel). L'empereur est au sommet d'une hiérarchie de dignitaires qui le confirment dans sa position suprême et le servent tout en l'isolant. Légitimé par l'origine divine de son pouvoir, l'empereur l'est aussi par la reconnaissance de ses sujets et de tous ceux qui, sous sa direction, tiennent les ressorts de l'État. Dans ce système fortement pyramidal, dont le pouvoir multiplie les signes de sa grandeur, les liens de dépendance et d'allégeance ont besoin d'être soulignés et les cadeaux font partie du mode de communication politique et diplomatique. Un tel système favorise de nombreuses dérives et tous les moyens de s'élever dans la hiérarchie des fonctions et des dignités apparaissent bons. Comme les faveurs, les nominations et les dignités proviennent de l'empereur, maître suprême de toute différenciation sociale, la tentation est grande d'obtenir des passe-droits, d'acheter tel service ou tel intermédiaire au sein de la longue

¹ Par exemple Henaf 2013 ou Caillé 2000. On songe bien sûr aux travaux de M. Mauss sur la « culture du don ».

² Sur la corruption à l'époque républicaine, voir Rosillo López 2010 qui tente de définir la corruption (p. 16-23) et fait l'état de l'art (p. 31-36).

³ Morrisson 2012. Nous n'envisagerons ici que le IV^e siècle et le début du V^e siècle.

chaîne de transmission du pouvoir, bref de substituer à la promotion au mérite ou à la loyauté la promotion par l'argent ou par la faveur. « Vénéralité et corruption » inscrivent leur cercle vicieux au sein des stratégies de pouvoir. L'abondance des lois contenues dans les *Codes juridiques* pour tenter d'enrayer cette épidémie de corruption en dit assez long sur les pratiques courantes.

Le modèle suprême de ces distribution et redistribution de dons est bien sûr l'empereur, qui est le dispensateur de faveurs et de biens matériels à l'image même de Dieu. Synésios de Cyrène, dans le *Discours sur la royauté*, loue l'empereur qui prodigue ses bienfaits comme le soleil sa lumière, imité à l'envi par ses auxiliaires directs : « Sa qualité majeure consiste à dispenser ses bienfaits sans jamais se lasser de ce rôle, tout comme ces rayons que le soleil prodigue aux plantes et aux êtres vivants »⁴. La *liberalitas* est l'une des valeurs impériales les plus prisées et elle est source de légitimité. Elle se colore à l'époque tardive d'une dimension encore plus solennelle, mais qui accentue en réalité la sujétion, la subordination de ceux qui en sont gratifiés. Sur le modèle de l'empereur généreux et dispensateur universel de bienfaits se calquent les autres dignitaires qui ont reçu une parcelle de ce pouvoir divin : ainsi les largesses qu'accordent les consuls au moment de leur investiture résument pour le peuple toute l'importance du consulat⁵. Toute distribution d'honneurs s'assortit automatiquement d'une distribution de bienfaits qui est elle-même reproduite de la part du personnage honoré en direction des catégories sociales propres à reconnaître sa position éminente, le peuple servant d'instance de légitimation.

On abordera ici la question du don-contre-don et de la corruption à travers deux contextes précis où peut être analysé ce glissement du don gratuit, avec sa réciprocité, au don intéressé. Ce dernier s'apparente à une forme de pression, de proto-corruption⁶. Ces deux contextes sont le domaine diplomatique et le domaine judiciaire.

1. Diplomatie et cadeaux ou comment faciliter les « négociations »

Un dossier précis permettra de mettre en lumière cette problématique, appliquée à un contexte politico-social spécifique. Dans une société tardo-antique

⁴ *Discours sur la royauté*, 3. Thème héliolâtrique que l'on trouve chez Dion de Pruse, *Or.* III et chez Julien, *Or.* III, 24, 26 et *passim*.

⁵ Voir par exemple les fameux diptyques consulaires : Delbrueck réédité et traduit par Abbatepaolo 2009.

⁶ Analyse de Rosillo López 2010, p. 36-44.

qu'affecte un « inégalitarisme proclamé », divers types de pratiques structurent les échanges sociaux, les accompagnent, voire les subvertissent. Je présenterai ici l'épisode de l'ambassade de Synésios de Cyrène à Constantinople, située entre 399 et 402⁷. Le notable Synésios est envoyé en mission auprès de l'empereur Arcadius par les représentants de la Pentapole libyenne.

Enjeux

Le motif de l'ambassade est l'envoi de l'or coronaire à l'empereur, contribution exceptionnelle, sous forme de couronne d'or, qui est en réalité un impôt déguisé imposé aux curiales. Ce « don » sanctionne des circonstances particulières : avènement, victoires, anniversaire impérial et est apporté à l'empereur par les représentants les plus distingués de chaque cité⁸. En même temps, la délégation de la cité trouve là une occasion de présenter des requêtes auprès des services palatins, soit qu'elle espère obtenir un allègement ou une remise d'impôts soit qu'elle sollicite une modification de statut ou tout autre avantage relevant du bon vouloir de l'empereur. Le don apporté sous forme de couronne d'or laissait espérer un contre-don, c'est-à-dire une faveur en retour. Aussi le (ou les) délégué(s) de la cité devai(en)t-il(s) savoir plaider la cause de leur communauté et déployer toutes les ressources de leur éloquence. Au terme des délibérations du *koinon* (assemblée provinciale) de Pentapole⁹, Synésios, retenu pour son appartenance à une très grande famille, sa fortune et son talent oratoire, est désigné pour partir en délégation. Il part vraisemblablement seul.

La requête, ou plus exactement la proposition dont il est porteur, est présentée à la faveur de l'offrande. Le discours qui l'accompagne revêt donc une double fonction. Il duplique le cadeau par le don d'un morceau d'éloquence particulièrement apprécié d'un empereur qui reconnaît la valeur de la culture, et il introduit la demande présentée au souverain. Ce discours ambitieux s'intitule *Sur la royauté*, Περὶ βασιλείας¹⁰. Il se présente comme un programme de gouvernement à la mesure de l'Empire et propose de réintroduire la philosophie comme source d'inspiration du pouvoir de commandement des hommes, les philosophes se posant en conseillers du prince¹¹. Le motif officiel est cependant

⁷ Roques 1987, p.166-168.

⁸ Cabouret 2016.

⁹ Cette session a pu avoir lieu en janvier 399 : Synesios, *Ep.* 95.

¹⁰ Traduction et commentaire par Ch. Lacombrade, 1951 et éd. italienne a cura di A. Garzya, 1989.

¹¹ « C'est la philosophie en personne qui, pour modeste que soit son interprète, réapparaît à la Cour après une trop longue absence. Qu'il daigne préférer au miel pernicieux de l'adulation, le sel salutaire qu'apporte sa mâle franchise » §2.

plus pragmatique : c'est une demande concrète d'allègement de charges fiscales ! « Écraser d'impôts les cités est indigne d'un souverain », prévient l'ambassadeur¹². Les circonstances sont en effet pressantes : la Pentapole, ruinée par les incursions des nomades et la crise financière générale, sollicite une aide impériale. Mais au-delà de cette requête immédiate, dictée par la nécessité, la démarche obéit à une raison profonde, plaider pour l'identité romaine de l'Empire. La question de l'intégration des barbares est en jeu. Aussi Synésios, connu pour ses positions et sa lutte contre le péril barbare, se lance-t-il dans une violente diatribe, réclamant une épuration sévère de l'armée et l'éviction des barbares de toutes les magistratures. Il ne prône rien de moins que de les refouler hors des frontières ; une telle action serait le préalable de l'activité pacifique qui doit suivre¹³. Une position aussi intransigeante ne manque pas d'étonner : peut-être le discours a-t-il été retravaillé après le retour du délégué, alors que l'argumentaire présenté à l'empereur était moins virulent, surtout en un temps, 399-début 400, où l'influence du Goth Gaïnas était particulièrement forte à la Cour. Il reste que Synésios rappelle, en 404, qu'il a joui alors d'une liberté de parole exceptionnelle : « J'ai été conduit à m'adresser à l'empereur, avec plus de hardiesse qu'aucun Grec ne l'avait fait »¹⁴.

Ainsi, cette légation aux enjeux multiples repose sur un système de double don à l'empereur : la couronne et le discours. Les dons prédisposent à la requête et le contre-don espéré est lui-même à double échelle, allègement d'impôt pour la province et révision d'une politique trop complaisante aux barbares. Cette complaisance est cause de la détresse actuelle de la région et de l'Empire en général. Le discours et le rhéteur qui en est le porte-parole sont les instruments d'une forme d'habile pression sur le souverain ; ils se chargent de dispenser les conseils d'une politique de fermeté.

Quel est, dans ces circonstances, le rôle des cadeaux et servent-ils des entreprises de corruption ? On rappellera que les cadeaux, en contexte diplomatique, sont considérés à Rome comme normaux et légitimes¹⁵. L'ambassade même a pour raison d'être un cadeau (certes obligatoire, mais présenté comme une offrande). Le délégué de la Pentapole, qui doit pénétrer les arcanes de la Cour, a pris également soin de se munir de différentes ressources pour approcher ou solliciter les membres de la cour et surtout le Préfet Aurélios, ainsi que d'autres personnages subalternes.

¹² § 28 ; « l'empereur ne doit pas ruiner les cités mais les sauver ».

¹³ Lacombrade 1951, p. 88, p. 107.

¹⁴ Lacombrade 1951, p. 81.

¹⁵ Rosillo López 2010, p. 23.

L'ambassade est en effet un honneur très contraignant pour les délégués des cités et un investissement en temps, en argent et en énergie. De plus, elle n'est pas sans risques et comporte bien des incertitudes et des aléas : le voyage d'abord, puis les désagréments d'une longue attente, voire la déception d'un échec. Les légations sont en général des liturgies (*munera*), c'est-à-dire des obligations incombant aux curiales (décurions), mais cette charge réserve aussi des avantages : utilisation du *cursus publicus*, frais de route remboursés, décharges pour deux ans des *munera*. Or Synésios ne réclama ni indemnité ni, plus tard, l'exemption des charges curiales à laquelle il avait droit¹⁶; cependant il dut faire des cadeaux coûteux aux gens influents, selon la coutume, car « ces moyens classiques de persuasion » étaient couramment employés. De fait, s'il voulait s'acquitter au mieux de sa redoutable mission diplomatique, il lui fallait investir « tant en or qu'en cadeaux ». Les enjeux étaient importants et le délégué officiel devait en assurer le succès au nom de toute la Pentapole. Aussi Synésios a-t-il soigneusement préparé son voyage et fait rassembler les cadeaux les mieux adaptés aux amis et connaissances qui devaient lui servir de relais à la Cour. Ce n'est pas une mince affaire que de défendre, en l'an 400, en une Cour de Constantinople traversée d'intrigues, les intérêts d'une province lointaine ! Le contexte est justement celui de l'influence grandissante du Goth Gaïnas que cherche à contrecarrer le préfet du prétoire Aurélien.

Intermédiaires et interlocuteurs

Qui sont ces personnages que Synésios doit rencontrer et convaincre ? À travers eux on voit fonctionner le jeu du don et de l'amicale pression et l'on mesure le partage difficile entre ce qui est pratique sociale normée et ce qui relève de la manipulation politique, la corruption étant une transgression de la règle. On repérera donc les personnages sur qui Synésios peut compter pour l'aider, intermédiaires, soutiens, introducteurs et, d'autre part, les moyens employés.

Son plus important interlocuteur est le préfet du prétoire d'Orient (PPO) Aurélien¹⁷. Ce haut fonctionnaire, attaché au domaine civil, a la haute main sur

¹⁶ Même s'il le regrette plus ou moins ensuite : cf *Ep.* 100 à Pylémène : « Portant cela ne sera possible qu'au terme de la liturgie - une malédiction ! - que j'exerce. L'empereur m'en a, autant qu'il le pouvait, déchargé, mais je m'en voudrais et à juste titre, d'avoir honteusement tiré profit de mon dévouement personnel. » (traduction D. Roques).

¹⁷ Flavius Aurelianus, fils de Flavius Taurus, a accompli une belle carrière. Il fut Préfet de Constantinople en 393-394 ; nommé préfet du prétoire d'Orient dans la seconde moitié de 399, il fut consul pour la *pars Orientis* en 400 ; après différentes vicissitudes de sa carrière (Aurélien a subi l'exil puis est revenu aux affaires), Synésios en fait le sujet du mythe allégorique que constitue le *Περὶ πρνοβοίας* (*Récits égyptiens*) : Aurelianos y est appelé Osiris ! Trois lettres lui sont adressées. *PLRE* I, Aurelianus 3 (stemma 28).

les provinces et autorité sur tous les fonctionnaires de la partie orientale (*pars Orientis*) de l'Empire. Il représente le parti des Romains (ou des Hellènes si l'on se place du point de vue culturel et linguistique) contre les barbares et veut gagner à sa cause Arcadius. Synésios rejoint parfaitement ses vues. Un autre personnage important est le *comes* Jean, favori de l'impératrice, et l'un des hommes influents à la Cour en cette année 400. Ce dernier semble écouté d'Arcadius.

On trouve aussi dans les cercles de la Cour Tryphon, ancien gouverneur de la Pentapole et gourmet délicat¹⁸, et Marcien, ancien gouverneur de Paphlagonie¹⁹. Le *comes* Simplicios est un militaire, mais ami des Muses²⁰ : ce qui le signale à l'attention est que, *magister militum per Orientem* en 398-399, il est venu en tournée d'inspection en Pentapole et a pris les mesures stratégiques nécessaires pour assurer la protection militaire de la province contre d'éventuelles agressions berbères. Il est donc bien instruit du péril « barbare » à propos duquel Synésios doit alerter l'empereur et l'engager à changer de politique²¹. Un autre proche de Synésios est Troïlos, originaire de Pamphylie, conseiller du préfet du prétoire d'Orient, Anthémios²². C'est un ami très fidèle à qui sont adressées six lettres de la correspondance²³. Synésios le qualifie la plupart du temps de philosophe, mais aussi de sophiste. De fait, Troïlos est un lettré²⁴. Apparaît aussi l'ami Pylémène, originaire d'Héraclée du Pont, très proche du cyrénéen. Cet avocat de formation était probablement juriste dans un bureau de l'administration impériale à Constantinople²⁵. Enfin Paionios est un ami assez mystérieux. De ce personnage on sait seulement qu'il est haut fonctionnaire à Constantinople et attaché à l'hellénisme, désireux de donner une image de lettré²⁶. Pour lui faire sa cour, Synésios a préparé un présent qui convient à un « philosophe » ou à quelqu'un qui se pique de « philosophie » : un astrolabe, dernier mot de l'astronomie.

¹⁸ Il reçoit les lettres suivantes de Synésios : *Ep.* 134, 119, 129.

¹⁹ Il reçoit l'*Ep.* 101.

²⁰ *Ep.* 134, 24, 28, 130. *PLRE* II, Simplicius 2.

²¹ Simplicios paraît avoir connu Synésios lors de son séjour en Cyrénaïque, mais l'a surtout fréquenté à Constantinople. Il devint plus tard *magister militum praesentalis* et résida donc à la Cour.

²² Anthémios est « Comte des largesses sacrées » en 400, « maître des offices » en 404 et attesté comme préfet du prétoire d'Orient de 405 à 414. Il est patrice en 406. *PLRE* II, Anthemius 1.

²³ *Ep.* 26, 73, 91, 112, 118, 123. Synésios reçoit de lui toutes les lettres accumulées à son retour en Pentapole ; cf *Ep.* 26, où il loue les bienfaits de Troïlos : « la volonté que tu partages avec Lui (Dieu) de faire le bien ».

²⁴ La Souda lui attribue de nombreux ouvrages : des *politikoi logoi* et sept livres de *Lettres*, perdus.

²⁵ Seize lettres lui sont adressées. On a cité l'*Ep.* 100 (n. 16).

²⁶ *PLRE* II, Paeonius 1.

L'Adresse du cadeau est l'occasion de décerner des compliments au personnage qui a restauré l'alliance entre philosophie et politique. Synésios revendique la conception du cadeau non sans rendre hommage à sa « maîtresse », c'est-à-dire la philosophe d'Alexandrie, Hypathie. L'objet a été fabriqué, à la demande de Synésios, par les meilleurs artisans de pays²⁷.

Le déroulement de l'ambassade

À son arrivée à Constantinople, dans le courant du mois de septembre 399, Synésios doit pénétrer les arcanes du palais. De fait, un ambassadeur provincial arrivant à Constantinople devait franchir différentes étapes et traverser les cercles concentriques qui entouraient l'empereur, *magister epistularum*, Préfet du Prétoire, avant de pouvoir être admis devant l'Empereur et son Consistoire. Synésios se présenta auprès du Préfet du Prétoire d'Orient (on ne sait si des intermédiaires et des démarches lui avaient facilité l'accès) qui tient le rôle clé à la tête de l'administration provinciale et est donc à même de traiter des affaires de la Pentapole. Rapidement reçu à une audience, Synésios reçoit du préfet des avantages : pour lui-même, celui de ne pas exercer de liturgies et pour sa patrie, la Pentapole, celui d'« exercer ses liturgies plus aisément »²⁸. La province bénéficia donc vraisemblablement d'une remise d'impôts : φόρους ἀνῆκε πόλεσι. Ainsi, la Pentapole entra dans la catégorie des provinces qui, pour des raisons particulières, obtenaient des avantages fiscaux. Mais le bénéfice fut de courte durée, car le Préfet Aurélien fut exilé dans le contexte dramatique de la révolte du Goth Gaïnas, de sa tentative de prise de pouvoir puis de son écrasement. Dans la tourmente, le préfet Aurélien, chassé, fut remplacé par son propre frère Eutychianos qui rapporta les mesures prises ! Ainsi « les bienfaits d'Osiris disparaissaient ». Eutychianos demeura à la Préfecture du prétoire jusqu'en juillet 400. Aurélien revient triomphalement d'exil au troisième trimestre de l'année 400, mais ne retrouve pas la préfecture qui échoit à Kaisarios. Synésios s'engage alors dans un « parcours du combattant » pour faire reconnaître les droits qui avaient été accordés par le préfet Aurélien : période d'incertitudes, d'anxiétés, d'angoisses décrite par l'acteur lui-même²⁹.

Un dernier détail amusant remet l'ambassade dans le contexte des *realia*. Le délégué de Cyrène a eu soin d'emporter aussi un moelleux tapis d'Égypte³⁰ qui

²⁷ *Ep.* 98. D'après D. Roques, Paionios n'a pas le titre de *comes*, mais est l'un des hauts dignitaires du Palais.

²⁸ *Récit égyptien*, I, 18.

²⁹ *Hymne* I, 428-481. Des trois lettres adressées à Aurélien (*Ep.* 31, 35 et 47), conservées et écrites après la rencontre, on n'apprend pas grand-chose.

³⁰ Sur les tapis d'Égypte, voir Pline *HN* VIII, 196 et Édité du Maximum, 19, 32.

devait lui permettre de faire confortablement antichambre. Mais un des commis du corps des tachygraphes, le Syrien Astérios, insinue que le cadeau serait fort à son goût ! Cependant Synésios est roué et fait patienter l'envieux Astérios, moyen sans doute aussi d'en obtenir des services et de profiter de ses bons offices tout en conservant pour lui le précieux tapis qui lui tient chaud dans les froids hivers de Thrace³¹ ! On voit donc que les cadeaux (effectivement donnés ou promis) sont d'utiles moyens de « pression » et que l'on n'est jamais très loin de la proto-corrupcion évoquée.

2. Vers une typologie des cadeaux

Revenons à la lettre 134 de Synésios, qui décrit l'envoi de cadeaux à ses interlocuteurs de Constantinople, pour les remercier d'avoir accompagné et facilité ses démarches ou de l'avoir accueilli. Il lui a en effet fallu se loger dans la capitale pendant ces longs mois !

« Il y en a que je tiens tout particulièrement à saluer moi-même : notre père Proklos ; Tryphon, qui a exercé une fonction de gouvernement chez nous ; Simplikios, personnage de qualité, comme homme et comme fonctionnaire de gouvernement, qui est aussi mon ami : donne-lui sa lettre quand les temps le permettront et entre en relation avec lui, car il est agréable d'aller jusqu'à partager les loisirs d'un soldat-poète. Nous avons de grandes autruches, capturées lorsque régnait la paix et que nous chassions, mais les armes ennemies ne nous ont pas permis de procéder à des envois au bord de la mer ni non plus autorisé à embarquer aucun des produits qui attendaient sur le rivage. Aussi la cargaison ne comprend-elle que du vin, car pour l'huile, ami cher à mon cœur, on n'en a même pas une tasse à expédier, du moins à ma connaissance. Réceptionne donc tous les setiers de vin (et pour les réceptionner, tu n'auras qu'à remettre l'ordre de livraison destiné à Ioulios, que j'ai joint à la présente lettre pour éviter qu'il ne s'égarât).

J'ai aussi écrit à notre père Proklos et lui ai aussi envoyé ce produit-là. Qu'il reçoive de toi la lettre, et d'Ioulios le vin. Pour cet homme en or qu'est Tryphon, nous avons préparé des cadeaux en or (il faut bien, même en cette matière, parler le froid langage de Gorgias) : une grande quantité de suc de silphion (tu le connais toi aussi, je présume, ce silphion de Battos) et de l'excellent safran (Cyrène en produit aussi, et du bon). Toutefois, impossible de les envoyer, dans les circonstances actuelles du moins. Mais nous pourrons vous les envoyer par un autre navire quand nous vous adresserons aussi, avec ce produit-là, les autruches et, à part, l'huile d'olive »³².

³¹ Voir *Ep.* 61 et *Ep.* 129 où il est question de l'envoi du tapis, une fois que Synésios est revenu à Cyrène. Il tient donc sa promesse !

³² *Ep.* 134 : εἰσὶ δὲ οὗς περὶ πλείστου ποιοῦμαι παρ' ἐμοῦ προσειρῆσθαι, ὁ πατὴρ Πρόκλος, Τρύφων ὁ παρ' ἡμῖν ἄρξας, Σιμπλικίος καὶ ἀνὴρ καὶ ἄρχων ἀγαθὸς καὶ φίλος ἐμός. ἐπιδοὺς αὐτῷ τὴν ἐπιστολήν, ἐν ᾧ πάρεστι χρόνω χρῆσαι τάνδρι· καλὸν γὰρ καὶ συσχολάσαι

Ce sont les produits les plus renommés des riches campagnes de la Pentapole qui sont rassemblés : outre du vin on note des jarres d'huile fine, de l'excellent safran et surtout du silphion de Battos, sans compter des autruches ! Tels sont les cadeaux qu'adresse Synésios après son retour à ses hôtes et amis de la capitale. Ces dons, devenus en quelque sorte des contre-dons après l'ambassade, subissent les aléas des circonstances et des transports maritimes et ne parviennent pas avant début septembre 405.

Quels sont plus précisément ces cadeaux de prix ? Le silphion de Cyrénaïque, plante spécifique de la région, exploitée depuis les débuts de la colonisation de Cyrène, était dotée de multiples vertus, surtout thérapeutiques et culinaires. On l'utilisait comme fourrage de choix, mais aussi en cuisine, en préparation vinaigrée ou comme légume. En médecine, la plante était considérée comme une véritable « panacée ». C'est le suc de la plante qu'on extrayait et qui servait à l'exportation, parce qu'il jouissait de propriétés supérieures. La plante était encore bien répandue puisque Synésios envoie à ses amis de la capitale une grande quantité de suc (*opon polun*). Le frère de Synésios en cultivait à Phycous ; ce siphion est celui même qu'on peut voir sur la coupe d'Arkésilas au VI^e s. avant J.-C., le « silphion de Battos », une véritable « aubaine ». L'Édit de Dioclétien évalue à 1 250 deniers le prix d'une livre d'*opium Cyrenaicum* et un fragment de la copie de l'Édit, trouvé à Aizanoi, mentionne le *silphion* sous ce nom, évaluant le prix d'une livre de ce produit à 16 deniers³³. Sa spécificité faisait sa valeur³⁴.

Quant au safran, qui est un « produit de Cyrène et un bon », il était utilisé pour la parure et l'ornementation, mais aussi en médecine. Produit culinaire, tinctorial, et onguent, il constituait une richesse naturelle de la Cyrénaïque.

στρατιώτη ποιητικῶ. στρουθοὺς μεγάλας ἀπὸ τῶν ἐν εἰρήνῃ κυνηγεσίων εἶχουμεν, ἀλλ' οὐκ ἦν αὐτὰς στέλλειν ἐπὶ θάλατταν διὰ τῶν ὄπλων τῶν πολεμίων, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀκτὰς ὄντων ἐξῆν ἐνθεῖναι τοῖς πλοίοις. οἶνος οὖν μόνος ἐστὶ τὸ φορτίον, ἐλαίου δὲ οὐ μὰ τὴν τιμίαν σου κεφαλὴν οὐδὲ κύαθον ἀγώγιμον ἔχουσιν, οὐκουν ὅσα γε ἐμὲ εἰδέναι. τοσάδε οὖν οἴνου ξεστία λαβέ. λήψη δὲ ἐπιδοὺς τὸ πρὸς Ἰούλιον πρόσταγμα. πρόσκειται δὲ τῇ ἐπιστολῇ τοῦ μὴ διαπεσεῖν ἔνεκα. καὶ τῷ πατρὶ Πρόκλῳ γεγράφηκα, καὶ ταῦτα πέπομφα. δεξάσθω καὶ τὴν ἐπιστολὴν παρὰ σοῦ καὶ τὸν οἶνον παρὰ Ἰουλίου. Τρύφωνι τῷ χρυσῷ (δεῖ γάρ τι καὶ ἐν τούτοις ψυχρὸν εἰπεῖν καὶ Γοργιεῖον) τρυφῶντα δῶρα παρεσκευάσαμεν ὅπῃ σιλφίου πολύν (Βάττου γὰρ ἀκούεις αὐτὸ δῆπου καὶ σύ) καὶ κρόκον ἄριστον, ἀγαθὸν γὰρ ἢ Κυρήνη καὶ τοῦτον ἐκτρέφει· οὐ μὴν ἐξεγένετο πέμπειν τό γε νῦν ἔχον. ἀλλ' ἐκπέμψαμεν ἂν εἰς ἑτέραν ναῦν, ὅταν καὶ ὑμῖν μετ' αὐτοῦ μὲν τὰς στρουθοὺς, κατὰ μόνας δὲ εἰπεῖν καὶ Γοργιεῖον) τρυφῶντα δῶρα παρεσκευάσαμεν ὅπῃ σιλφίου πολύν (Βάττου γὰρ ἀκούεις αὐτὸ δῆπου καὶ σύ) καὶ κρόκον ἄριστον, ἀγαθὸν γὰρ ἢ Κυρήνη καὶ τοῦτον ἐκτρέφει· οὐ μὴν ἐξεγένετο πέμπειν τό γε νῦν ἔχον. ἀλλ' ἐκπέμψαμεν ἂν εἰς ἑτέραν ναῦν, ὅταν καὶ ὑμῖν μετ' αὐτοῦ μὲν τὰς στρουθοὺς, κατὰ μόνας δὲ τοῦλαιον. Traduction D. Roques.

³³ *Édit de Dioclétien*, chap. 34.

³⁴ Roques 1984, p. 218-231.

Dans les produits d'exportation que Synésios adresse à ses amis de Constantinople figure en bonne place le vin, bien précieux à travers toute l'Antiquité³⁵. Et ce n'est pas un hasard si l'instrument de la corruption s'appelle un « pot-de-vin ». La vigne apparaît comme une des constantes agricoles de la Cyrénaïque. Il est associé aux autres ressources traditionnelles que sont l'huile, les céréales et le safran. On a pu noter aussi les tapis d'Égypte, renommés (l'élevage est une des grandes activités de l'Afrique du Nord en général et fournit donc la laine), et les autruches. Elles sont mentionnées dans les lettres 129 et 134 où l'auteur annonce l'envoi prochain de ces animaux à ses relations. On pouvait les enfermer dans des parcs d'agrément ou les réserver à la consommation alimentaire : la chair de l'animal était un mets recherché. L'Édit de Dioclétien les range dans la catégorie des *ferae libycae* avec le lion, le léopard et d'autres animaux et les autruches fournissaient une composante appréciée des *venationes* impériales. Les mosaïques d'Afrique en ont fait un thème iconographique répandu. Comme l'oiseau constituait une curiosité zoologique, il devenait donc un cadeau de prix³⁶.

On a déjà évoqué le cadeau préparé pour Paionios, l'astrolabe. En fait l'appellation est impropre : ce que l'on appelle véritablement astrolabe est une sphère armillaire disposée pour faire des observations et destinée à la détermination de l'heure, soit de jour, soit de nuit. Or Synésios n'a rien fait d'autre que de reproduire la carte tirée de la découverte d'Hipparque qui, le premier, a construit un planisphère céleste. Il a matériellement fait réaliser une représentation cylindrique, susceptible d'offrir par sa courbure une image plus fidèle de la voûte étoilée. Deux épigrammes sont gravées en lettre d'or dans les emplacements vides du planisphère³⁷. La première est l'œuvre de Ptolémée et fait l'éloge de l'astronomie. Paionios aida-t-il aux projets de l'ambassadeur ? On n'en a pas d'autres nouvelles, mais que le cadeau allât dans ce sens est confirmé par la lettre de Synésios à Hypathie qui accompagne l'envoi de trois discours, dont le *Discours sur le Don* : Περὶ τοῦ δώρου. Cette lettre explique les motifs qui ont conduit Synésios à composer le *Dion* (discours qui est un éloge de la culture, de la *paidéia*), le *Traité sur les songes* et le *Discours sur le Don*³⁸ envoyés tous trois à Hypathie, à la fin de 404, depuis Cyrène à Alexandrie :

³⁵ Parmi les cadeaux alimentaires, le vin est très souvent représenté. Libanios y fait allusion dans ses lettres ou par exemple dans l'*Or. 9, Eloge des Calendes* : « La loi de la fête exige que l'on mange et boive davantage... La terre est remplie des marques d'honneur que les hommes se prodiguent entre eux, sous forme de cadeaux et de présents d'hospitalité, qui circulent de cité en cité... » (traduction J. Martin).

³⁶ L'utilisation de l'autruche était diverse : les plumes pouvaient servir de parure ; la graisse de l'autruche passait pour avoir une efficacité médicale, la peau servait de protection.

³⁷ *Discours sur le don*, 6-7.

³⁸ Sur ce petit traité d'astronomie, voir Neugebauer 1949 et Stramondo 1964.

« Ces livres-là, que je t’envoie, font partie des inédits. Afin d’obtenir un nombre parfait, j’y ajoute le *Discours sur le cadeau*, qui est né autrefois, à l’époque de mon ambassade, et que j’avais adressé à un puissant de l’entourage de l’Empereur. Du Discours et du cadeau la Pentapole a tiré quelque avantage »³⁹. C’est le discours d’envoi de l’astrolabe.

Malheureusement on manque de précisions sur les moyens de cet « impact », car on ne sait quel était le rôle exact de ce Paionios, l’un des rouages de la Cour, haut fonctionnaire et homme de culture, mais que Synésios ne connaît pas personnellement. Il suffit de savoir que Synésios n’est pas arrivé à la Cour sans « moyens » de convaincre et de bien disposer ses interlocuteurs, alors même qu’il accompagne déjà le cadeau officiel et qu’il a utilisé les armes qu’il maîtrisait le mieux, à savoir l’éloquence. Il est très instructif que Synésios mentionne, quelque temps après son ambassade, le rôle joué par ce discours et le cadeau dans le succès de sa mission. Peut-on parler de corruption ? Disons plutôt de mise en condition, de *captatio benevolentiae*, de prédisposition à la bienveillance. Même si l’abondance des cadeaux peut s’apparenter à de la corruption par l’effet de surenchère, le souci du destinataire est toujours préservé : les cadeaux sont soigneusement choisis et préparés, bien adaptés au bénéficiaire, l’auteur respectant en cela les lois de l’amitié et les pratiques diplomatiques. Le texte d’accompagnement prolonge en outre le cadeau, le pérennise, tout en entretenant la *fama* de son destinataire, comme le prouve l’envoi à Hypathie⁴⁰.

Ces cadeaux dont on espère qu’ils seront, sous couvert de marque de courtoisie ou d’attention désintéressée⁴¹, d’habiles ou d’utiles intercesseurs pour faire parvenir aux fins visées, il est intéressant d’en proposer une rapide typologie. Les cadeaux alimentaires sont les plus fréquemment cités (vins, miel, épices, produits exotiques ; ainsi Tryphon se voit réserver, en guise de remerciement, les produits les plus fins du terroir : le silphion de Battos et le safran choisi). Il y a aussi les vêtements ou tissus de qualité ; enfin les objets fabriqués en métal précieux. Cela esquisse une typologie des besoins ou des attentes d’une société,

³⁹ *Ep.* 154 Τῆ φιλοσόφῳ (Hypathie) :...καὶ ἵνα τέλειος ὁ ἀριθμὸς ἦ, προσέθηκα τὸν περὶ τοῦ Δώρου, πάλαι γενόμενον ἐν τῷ καιρῷ τῆς πρεσβείας πρὸς ἄνδρα παρὰ βασιλεῖ παραδυναστεύοντα· καὶ τι τοῦ λόγου τε καὶ τοῦ δώρου Πεντάπολις ὄνατο. Traduction D. Roques.

⁴⁰ On peut ajouter d’autres exemples de l’emploi de cadeaux à destination des puissants. Tels sont les dons consentis par Mélanie la Jeune pour se concilier sa protectrice chrétienne Serena, qualifiée d’ « impératrice » : « Ayant donc pris des parures de très grand prix et des vases de cristal pour en faire présent à la pieuse impératrice, et en outre, d’autres ornements consistant en anneaux, en argenterie et en habits de soie, pour les offrir aux fidèles eunuques et aux officiers, elle se présenta au palais... », *Vie de Mélanie*, 11, 13-14. En retour, Serena offre à Mélanie et ses serviteurs les moyens d’être accompagnés en Orient.

⁴¹ R. MacMullen 1988, p. 16, parle d’euphémisme.

de ces éléments à la fois vitaux et superflus qui peuvent constituer des moyens de pression efficaces, la *luxuria* faisant partie des nécessités sociales dans une société fortement compétitive et hiérarchisée⁴².

Enfin il y a les cadeaux intellectuels, l'offrande de biens culturels comme le fameux « Astrolabe », cette planisphère céleste qui représente l'hommage de l'Égypte et d'Alexandrie, haut lieu de la science mathématique et astronomique. La rhétorique elle-même représente, au sens figuré, un « trésor », car le discours ou la lettre sont destinés à immortaliser le récipiendaire, tant est puissant le pouvoir mémoriel de l'écrit, de la littérature. Dans le cas de l'Astrolabe, les deux se conjoignent, le discours sur le cadeau étant lui-même un cadeau ! Tel est aussi le cadeau adressé au fameux Tryphôn, qui fournit l'occasion d'un jeu de mots entre l'anthroponyme Tryphon et l'adjectif *tryphôn*, qui qualifie les cadeaux « luxueux », « raffinés » que Synésios adresse à son correspondant. Comme il le fait avec les présents alimentaires les plus réputés du terroir, Synésios trouve, grâce aux ressources de l'éloquence dont il est un brillant représentant local, à exalter les mérites, les atouts de la province. L'Égypte et la Pentapole participent de la grandeur de l'Empire. Finalement, la frontière est difficile à tracer entre les cadeaux qui relèvent des pratiques normales de la diplomatie et de l'amitié et ceux qui sont prévus pour faciliter les démarches et relèvent de ce que l'on a pu appeler la « proto-corruption ». Tous les cadeaux alimentaires, qui sont à rapprocher des banquets, ressortissent des formes de la sociabilité romaine. Et en tant que tels ne peuvent qu'être reconnus comme légitimes : ils sont la marque de la générosité du donneur et de la prospérité de son pays d'origine. Si la corruption se définit strictement par l'usage de moyens monétaires employés pour acheter la complaisance ou la faveur, l'usage de moyens autres que strictement monétaires joue de l'ambiguïté de l'objet sinon des intentions qui président à l'offrande.

3. Justice, cadeaux et corruption

Le second dossier concerne le domaine judiciaire. La justice est un domaine qui souffre, au Bas-Empire, d'une réputation particulièrement sombre et les actions en justice paraissent se multiplier : l'activité des gouverneurs en ce domaine constitue l'essentiel de leur charge administrative. Ce sujet est connu en particulier par les écrits de Libanios. Parmi les discours réformateurs qu'il adresse à Théodose, figure un *logos*, empreint d'humanité, consacré aux prisonniers. Le rhéteur d'Antioche y dénonce le scandale de leur situation⁴³. Incarcérés dans des

⁴² Wallace-Hadrill 1988.

⁴³ Or. 45, Πρὸς τὸν βασιλέα περὶ τῶν δεσμωτῶν. Voir Matter 2004.

conditions épouvantables, privés de tout, les prisonniers y sont les victimes d'une justice oppressive et corrompue : le système favorise tout d'abord la corruption des gardiens par des parents qui veulent aider leur proche à survivre (par exemple pour lui procurer de la nourriture ou même simplement de la lumière). À côté des conditions de détention, déplorables, de nombreuses critiques sont formulées sur les lenteurs des procédures, la corruption et la partialité des juges. Être envoyé en prison (et cela se faisait facilement au vu de l'activité des délateurs et sycophantes) c'était risquer d'y finir ses jours. On comprend que, dans ces conditions, tous les moyens aient été utilisés pour tenter de s'éviter la prison ou de l'éviter à un proche, d'accélérer le procès et d'obtenir un verdict favorable.

En matière de corruption judiciaire⁴⁴, on se contentera ici de l'exemple des pressions que pouvaient imposer les puissants, les riches aux juges-gouverneurs. En effet, les visites intempestives et importunes⁴⁵ aux gouverneurs sont un abus de pouvoir qui fausse le libre jeu des procédures et de la bonne administration des provinces. Lietta De Salvo a bien résumé cette situation, à partir de l'étude qu'elle a consacrée à la justice et aux juges à Antioche : « Che la giustizia nell'impero romano tardoantico fosse coinvolta nella generale corruzione che caratterizzò quel periodo, è cosa ben nota. Ed è altresì risaputo che le costituzioni imperiali cercavano di porre rimedio al dilagante abuso dell'arbitrarietà »⁴⁶.

Les écrits de Libanios dénoncent en effet les influences, pire, la pression qui s'exercent sur les juges-gouverneurs et en particulier les menaces qui peuvent être agitées contre eux, pesant sur leur existence même. La pression commençait par ce que l'on appellerait de nos jours du « harcèlement », tant les visites aux gouverneurs (*eisodoi*) pouvaient être particulièrement intrusives. Libanios décrit les *archontes* assaillis jour et nuit, à leur table, dans leur chambre et jusqu'aux bains, ce qui est une façon de souligner jusqu'où va l'indiscrétion et l'outrecuidance de visiteurs ne respectant même pas leur refuge le plus intime⁴⁷ !

⁴⁴ On peut distinguer en général trois types de corruption : électorale, politique et judiciaire : Rosillo López 2010.

⁴⁵ Comme pour les cadeaux diplomatiques, c'est dans le dépassement de la norme fixée traditionnellement et le non-respect de l'occasion et du temps assignés que s'insinue la corruption.

⁴⁶ De Salvo 1997, p. 485.

⁴⁷ Petit 1955, p. 259 : « le jeu des influences est pratiqué par ceux qui ont leurs entrées auprès d'eux, ceux qui siègent avec eux dans le *dikastérion*, ceux qui s'infiltrent dans leurs appartements privés à toute heure du jour et de la nuit, ceux qui les invitent en ville et leur offrent ces bons repas bien arrosés d'où sortent les décisions dictées par une reconnaissance coupable... le jeu des influences et l'art d'utiliser les relations utiles sont des pratiques répandues à toutes les époques ».

L'auteur montre comment les décisions, ainsi contraintes, pouvaient être prises de manière fortuite et arbitraire. De fait, la position du juge apparaît délicate : il lui est souvent difficile d'être impartial, de maintenir la balance égale, face à tant de sollicitations et de pressions. Dans le cas où ils n'accordaient pas les faveurs demandées, les juges pouvaient être menacés d'invectives ou de diffamation. Libanios rapporte que les plaideurs qui faisaient autrefois aux juges des cadeaux en blé, en vêtements, le font « maintenant en or et en argent ». Les juges se laissent intimider et prononcent des sentences favorables tandis que ceux qui avaient sollicité les faveurs obtiennent de leurs protégés, arrachés aux griffes de la justice, non seulement des banquets, mais encore de l'or, de l'argent et des produits de tout type provenant même des régions les plus lointaines. Le détail du texte de Libanios mérite attention :

« Si tu ne me donnes pas la faveur, disent-ils, tu ne supporteras pas les traits lancées par la bouche. Car l'agora est le terrain privilégié pour ceux qui lancent de tels traits. Ensuite sous l'effet de telles menaces, voici des faveurs et des votes injustes et des tables brillantes avec tout ce qui a été envoyé par ceux qui ont gagné ; et ce ne sont pas seulement les raffinés, les jouisseurs qui dépensent : il y a pour ces gens-là, devant les premières portes, toujours le plein de poissons, de vases, d'oiseaux et des autres mets que l'on peut partager ; et des biens nombreux sont acheminés de partout, les uns de la ville même, d'autres des cités qui sont sur le continent ou de celles qui sont sur les îles. Les chameaux rivalisent avec les vaisseaux de transports... Si c'était autrefois en blé, en orge, en vêtements et en vin que de tels dons consistaient, c'est maintenant en beaucoup d'argent et en beaucoup d'or ! Pour cette raison les bains des gouverneurs sont préférés à ces établissements publics, si vastes soient-ils... »⁴⁸.

Le contexte de distribution de cadeaux de corruption, qui pervertissent le cours de la justice et révèlent tant la perversité des corrupteurs que la vénalité des juges est ici admirablement décrit⁴⁹. En un autre exemple, Libanios évoque le

⁴⁸ Or. 51, 8-9 : ἦν γὰρ μὴ δῶς, φησί, τὴν χάριν, οὐκ οἴσεις τὰ βέλη τὰ ἀπὸ τοῦ στόματος. πάντως δὲ ἐπιτήδειον ἢ ἀγορὰ χωρίον τοῖς τὰ τοιαῦτα τοξεύουσιν. εἴτ' ἀπὸ τῶν τοιούτων ἀπειλῶν χάριτες πονηραὶ καὶ ψήφοι τράπεζαί τε λαμπραὶ τοῖς παρὰ τῶν κεκρατηκότων πεμπομένοις· οὐ γὰρ αὐτῶν γε τῶν τρυφόντων ἀναλίσκόντων. καὶ ἔστιν αὐτοῖς τὸ μετὰ τὰς πρώτας θύρας αἰεὶ μεστὸν ἰχθύων, κεραμίων, ὀρνίθων, τῶν ἄλλων ὅσα δαῖτα δύναται ποιεῖν. κομίζεται δὲ πολλὰ πολλαχόθεν, τὰ μὲν ἐκ τῆς αὐτῆς πόλεως, τὰ δὲ ἐξ ἄλλων ὧν αἱ μὲν ἐν ἠπείροις, αἱ δὲ ἐν νήσοις. καὶ αἱ κάμηλοι πρὸς τὰς ὀλκάδας ἀμιλλῶνται. 9. καὶ ἔδει μὲν ἐν πυροῖς καὶ κριθαῖς καὶ ἐσθῆτι καὶ οἴνῳ τὰ τοιαῦτα ἐστάναι, νῦν δὲ πολὺς μὲν ἄργυρος, πολὺς δὲ χρυσός. ὧν εἵνεκα τὰ τῶν ἀρχόντων βαλανεῖα προκέρκρται τῶν κοινῶν τούτων καὶ μεγάλων.

⁴⁹ Or. 39, 13 : un juge est acheté avec des pièces d'or et d'argent (mais aussi des dons en nature).

gouverneur Eutropios qui exige des cadeaux en or et en argent monnayé, mais aussi en nature⁵⁰. Paul Petit a montré que la monnaie d'or est d'un emploi plus fréquent lorsqu'il s'agit des extorsions, des cadeaux importants ou clandestins : toutes les opérations illégales ou « parallèles » se font en monnaie d'or, du haut au bas de l'échelle sociale⁵¹. La monnaie d'or paraît utilisée surtout par les riches parce que leurs transactions ou leurs manœuvres corruptrices sont plus importantes⁵².

Finalement, les textes – et en particulier Libanios – présentent les juges comme particulièrement corrompus, sensibles aux sollicitations des puissants parce qu'avidés et intéressés. Libanios montre à quel point ces visites particulièrement importunes peuvent entraîner des bouleversements de procédure, les juges en arrivant à perdre toute sérénité de jugement, pressés de tous côtés jusque dans leurs derniers retranchements. Dans les discours 51 et 52, contemporains des discours 48 et 49 sur la curie, et donc datés du règne de Théodose, il leur est surtout reproché de se laisser constamment influencer par les solliciteurs, d'accorder des privilèges, des nominations et de l'argent en dehors de toute justice et au mépris de la loi, tant ils sont sans relâche harcelés, voire menacés. Ne sont-ils pas cependant eux-mêmes pris en otages de ces modes de fonctionnement où la hiérarchie impose une compétition acharnée dans la poursuite de la réussite sociale ? Les tribunaux sont des prisons pour beaucoup, dit Libanios⁵³, mais est-ce à entendre seulement pour les accusés ? Les juges ne sont-ils pas victimes aussi, en partie, de ces rouages administratifs qui favorisent le système de la protection⁵⁴, du patronage, du *suffragium* au détriment de la compétence et du mérite⁵⁵ ?

⁵⁰ *Or.* 4, 28-29 : « C'est bien pour l'argent qu'il dit tout ce qu'il dit, qu'il fait tout ce qu'il fait ». Eutropios est consulaire de Syrie en 389 ; il a traité Libanios de « radoteur ». Discours traduit et annoté par J. Martin (CUF).

⁵¹ *Or.* 33, 30 : en 386, le geôlier de la prison réclame une pièce d'or à chaque prisonnier. Petit 1955.

⁵² Sur l'aspect financier de la corruption et les sources de financement de celle-ci à l'époque tardo-républicaine, voir Rosillo López 2010, p. 180 *sq.*

⁵³ *Or.* 26, 29.

⁵⁴ Même les lettres de recommandation sont considérées comme des formes de pression sur les juges et donc portent atteinte à la justice. Si les puissants et les maîtres de rhétorique ne pouvaient se rendre en personne auprès du gouverneur, dans sa résidence ou au tribunal, ils écrivaient. Ces lettres pouvaient avoir plus d'efficacité qu'une visite. Libanios, *Or.* 51, 11 : un écrit de deux pages peut plus que de longs discours prononcés de vive voix...

⁵⁵ Révélatrice à ce sujet est l'opposition évidemment flatteuse pour Libanios entre son rival, le sophiste Acacios, et lui : « ce qui contrariait encore mon adversaire c'était de voir profiter de mes services tant de gens et encore sans bourse délier », *Or.* 1, 109. Sur la vénalité, Guillaud 1967 : chap. « Vénalité et corruption à Byzance ».

Un dernier document, daté du règne de Justinien, rappelle l'incessante lutte que mène l'État contre ces pratiques déviantes, la vénalité des offices et la corruption, employées pour parvenir aux postes de responsabilité. Ces pratiques sont illégales et surtout contraires à l'idéologie impériale. C'est ce que souligne fermement le serment qui lie tout fonctionnaire à l'empereur et qui, dans une forme solennelle, se présente ainsi :

« Je jure par le Dieu Tout-Puissant, par son fils unique Jésus-Christ notre Dieu, par Marie la sainte et glorieuse Mère de Dieu, toujours vierge, par les quatre Évangiles que je tiens entre les mains, par les saints archanges Michel et Gabriel, que je conserverai une conscience pure à l'égard de nos très divins et très pieux maîtres, Justinien et son épouse Théodora, et que je leur rendrai un service loyal dans l'exercice de la charge qui m'a été donnée par leur piété ; j'accepterai volontiers toute peine et toute fatigue découlant de la charge qu'ils m'ont confiée dans l'intérêt de l'Empire et de l'État.(...) Je fais aussi serment que je n'ai rien donné vraiment à quiconque ni ne donnerai rien pour la charge qui m'a été confiée ou pour obtenir un patronage, que je n'ai ni promis ni accepté d'envoyer de la province quoi que ce soit pour obtenir les suffrages de l'empereur, ni aux très glorieux préfets ni à d'autres célèbres personnages qui dirigent l'administration, ni à leur entourage ni à personne d'autre, mais que j'ai reçu ma fonction sans salaire pour ainsi dire et puis donc paraître pur aux yeux des sujets de nos très saints empereurs, me contentant du traitement qui m'a été attribué par l'État »⁵⁶.

Conclusion

Le système du don fait donc partie des rituels de l'amitié (combien d'exemples de cadeaux envoyés ou reçus dans les *Correspondances* tardives !), de l'expression de l'affection et de la volonté de faire plaisir. Il est surtout devenu à l'époque tardive un mode quasi officiel de communication politique, diplomatique et, on l'a vu, judiciaire, avec des objectifs et des méthodes différents. Dans le second cas, corruption pure, l'argent achète des faveurs et subvertit les règles comme il enfonce la justice. Mais le premier cas – diplomatique – révèle aussi le fonctionnement en profondeur d'une société : dans ce dédale complexe qu'est la société de cour qui multiplie les cercles concentriques autour du *basileus*, il faut s'orienter et se faire entendre. Les cadeaux sont des moyens de capter l'attention et de s'attirer la bienveillance, d'aider à franchir telle étape supplémentaire dans cette ascension ardue vers le sommet du pouvoir. Les

⁵⁶ Engagement pris au VI^e s. par le préfet du prétoire d'Illyricum. Ce serment de fidélité, d'origine romaine, devenu sans doute au V^e s. un véritable acte religieux, persista comme tel jusqu'à la fin de l'Empire : A. Guillou, *La Civilisation byzantine*, p. 109.

cadeaux sont un outil de prédisposition. Les contre-dons sont des services, une attente écourtée, une audience privée enfin accordée, un retour facilité, les moyens accordés pour le voyage, mais pas de véritables dons en nature. L'échange est dissymétrique : on offre des cadeaux précieux à l'empereur ou aux grands, signes d'allégeance, de respect, de soumission ; on distribue de l'argent aux inférieurs pour bien montrer le lien de subordination : on achète quasiment un service. S'observe donc toute une dialectique entre la position de pouvoir et la position de dépendance⁵⁷. Les cadeaux, apportés, puis ceux envoyés par Synésios après son retour, participent d'un système où les contraintes et les risques sont très forts, du fait des difficultés à atteindre l'interlocuteur suprême. Mais ils font aussi partie des rituels mêmes du pouvoir. L'inaccessibilité du trône multiplie les stratégies d'approche, car ces marques d'allégeance sont les signes de sa grandeur. Les dons et contredons n'instaurent pas une réciprocité, ils sanctionnent une hiérarchie.

Il reste un paradoxe : le cadeau est censé être un acte spontané, un geste désintéressé, or il intervient dans un processus complexe de reconnaissance de la hiérarchie sociale et du système établi. Dès lors, la part de liberté, d'initiative du don, ce que l'on pourrait appeler sa sémantique, est assurée par le choix des objets et par leur valeur. Il importe aussi d'offrir des cadeaux sous une forme qui ménage la susceptibilité du destinataire. Ainsi V. Déroche⁵⁸ a pu montrer que, dans certains rituels de politesse, de courtoisie, on n'est pas censé accepter et on prétend ne rien vouloir : c'est un système officieux de don et de contredon avec pour seule restriction l'absence de publicité. À Byzance, le cadeau est autant l'expression d'une démarche civilisée (valeur de l'amitié, importance des solidarités et des connivences de classe, sociabilité) qu'une pratique dictée par la complexification des relations politico-sociales, à forte tendance hiérarchique, et où le cadeau, si possible personnalisé, sous les formes les plus nobles de la relation sociale, est un moyen de s'orienter sur cette carte sociale au risque de corrompre ou de s'y corrompre.

BIBLIOGRAPHIE

CABOURET 2016 : B. CABOURET, « Une couronne pour un empereur. Ambassades de l'or coronaire dans l'Orient grec », in *Libera curiositas. Mélanges d'histoire romaine et d'Antiquité tardive offerts à Jean-Michel Carrié*, C. Freu, S. Janniard et A. Ripoll (éds), Turnhout.

⁵⁷ La frontière est tenue entre le « good feeling » et le good business », comme le rappelle MacMullen 1988, p. 127.

⁵⁸ Déroche 2006, p. 156.

- CAILLÉ 2000 : A. CAILLÉ, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Paris.
- DALTON 1911 : O. M., DALTON, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford.
- DELBRUECK/ABBATEPAOLO 2009 : R. DELBRUECK, *Dittici consolari tardoantichi, revisione della traduzione dal tedesco a cura di Marilena Abbatepaolo*, Bari.
- DEROCHE 2006 : V. DEROCHÉ, « Don et contredon dans les recueils de miracles protobyzantins », in *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, Mélanges offerts à Pierre Maraval*, B. Caseau, J.-C. Cheynet, V. Déroche (éds), Paris.
- DE SALVO 1997 : L. De Salvo, « Giudici e giustizia ad Antiochia : la testimonianza di Libanio » in *XI Convegno internazionale in Onore di Felix B. J. Wubbe*, p. 485-507.
- GUILLAND 1967 : R. GUILLAND, *Recherche sur les institutions byzantines*, Berlin.
- HENAF 2013 : M. HENAF, « Ceremonial Gift-Giving The Lessons of Anthropology », in *The Gift in Antiquity*, ed. by M. L. Satlow, Oxford.
- LACOMBRADÉ 1951 : C. LACOMBRADÉ, *Le Discours sur la royauté de Synésios de Cyrène à l'empereur Arcadius, traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaire*, Paris, 1951.
- MACMULLEN 1988 : R. MACMULLEN, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven.
- MATTER 2004 : M. MATTER, « Libanios et les prisons d'Antioche », in *Actes du colloque de Strasbourg. Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, Strasbourg, p. 53-69.
- MORRISSON 2012² : C. MORRISSON (dir.), *Le monde byzantin*. Tome 1, *L'empire romain d'Orient (330-641)*, Paris.
- NEUGEBAUER 1949 : O. NEUGEBAUER, « The early History of the Astrolabe, Studies in Ancient Astronomy », *Isis* 40, p. 240-256.
- PETIT 1955 : P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle*, Paris.
- ROQUES 1987 : D. ROQUES, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris.
- ROQUES 1994 : D. ROQUES, « Synésios de Cyrène et le silphion de Cyrénaïque », *REG* 97, 1984, p. 218-231.
- ROSILLO LOPEZ 2010 : C. ROSILLO LOPEZ, *La corruption à la fin de la République romaine (II^e-I^{er} s. av. J.-C.). Aspects politiques et financiers*, Stuttgart, 2010.
- STRAMONDO 1964 : G. STRAMONDO, « A Peonio sil dono », *Miscellanea di Studi di Lett. crist. antica*, 14, 1964, p. 5-79.
- WALLACE-HADRILL 1988 : A. WALLACE-HADRILL, « The Social Structure of the Roman House », *PBSR* 56, 1988, p. 43-97.

Ambassade de 399-402

Personnage	Rôle statut	cadeau	Source référence
Arcadius	Empereur	Discours <i>Peri Basileias</i>	Discours
Aurelianos	PPO seconde moitié 399		Récit égyptien <i>Peri pronoias</i>
Comes Jean	Proche de l'impératrice		
Tryphon	Ancien gouverneur de Pentapole	τροφῶντα δῶρα silphion de Battos et safran	<i>Ep.</i> 134, 119, 129
Marcien	Ancien gouverneur de Paphlagonie		<i>Ep.</i> 101, <i>Ep.</i> 150 ; 119
Simplicios	<i>magister militum per Orientem</i> en 398-399 ; ami des Muses	Cadeaux cités dans <i>l'ep.</i> 134 (vin, huile, silphion, safran, autruches)	<i>Ep.</i> 134, 24, 28, 130
Troïlos originaire de Pamphylie	Partisan d'Aurélien conseiller du Préfet du prétoire d'Orient Anthémios intervenu en faveur de la Pentapole, attitude qui justifie remerciements de <i>l'ep.</i> 26	Cadeaux ?	<i>Ep.</i> 26, 73, 91, 112, 118, 123
Paionios	Haut dignitaire à la Cour « un puissant de l'entourage de l'empereur »	Astrolabe <i>Discours sur le Don</i>	<i>Ep.</i> 154
Herculianos et Théodoros	Cercle d'Alexandrie : H. compagnon d'études auprès d'Hyathie et T., ami de la famille, et grand curiale d'Alexandrie		
Astérios	Tachygraphe dans les bureaux du PPO	Tapis d'Egypte	<i>Ep.</i> 61 et 129
Proklos	Ami de Constantinople et créancier de Synésios (remboursé)	Vin	<i>Ep.</i> 70 et 129 ; 134
Pylémène originaire d'Héraclée du Pont	juriste dans un bureau de l'administration impériale. Intermédiaire	Amitié et échanges épistolaires	16 lettres

EDOARDO BONA

Quando strenas do, mihi accipio et ego (Aug. *serm* 198, 2).
Appunti su dono e contraccambio nella predicazione di Agostino

1. Cristiani e il dono: un esempio agiografico

Nei capitoli 1, 36-38 della *Vita Caesarii Arelatensis*, è raccontato l'arrivo del santo, nell'inverno fra il 512 e il 513, alla corte di Teodorico. Cesario è stato condotto in Italia per difendersi da una accusa di tradimento, ma il sovrano, inaspettatamente, lo accoglie con estrema benevolenza e lo onora con un cospicuo dono: un vassoio d'argento di circa 20 kg di peso e una cifra in danaro per il suo soggiorno a Ravenna. Gli agiografi specificano che il dono è accompagnato dall'esplicita richiesta che sia conservato e adoperato, diventando segno duraturo del legame fra il sovrano e il vescovo, e il fatto che si riportino in discorso diretto le parole degli incaricati della consegna del dono evidenzia l'importanza di questo particolare:

Accipe, sancte episcopo: rogat filius vester rex, ut vasculum istum muneris loco dignanter beatitudo vestra percipiat, et in usum pro memoria sui habeat.

Prendi, vescovo santo: il vostro figlio, il re, prega vostra santità di accettare in dono questo modesto recipiente e che lo usi in suo ricordo.

L'episodio ha una sua logica: Teodorico, intelligentemente, capisce che Cesario può trasformarsi in un utile alleato e il dono ha in questo caso la più tradizionale delle sue funzioni. Questo dono è però un lusso che non si addice al destinatario, che, si specifica, non fa uso di argento alla sua tavola, a parte i cucchiari, e viene trasformato in uno strumento per beneficiare i bisognosi: Cesario lo fa valutare e lo mette in vendita per riscattare, col ricavato, dei prigionieri¹. Il comportamento potrebbe essere giudicato offensivo: un rifiuto del dono e del suo valore simbolico sembra un segno di mancata considerazione per il donatore, e la cosa è prontamente riferita al sovrano (gli agiografi rendono ancora più vivace

¹ *Vita Caes.* 1, 37: *Ille vero, qui in usum mensae suae argentum numquam habuit absque coeliaria, die tertia per ministros suos adpretiatum discum facit publice venundari, eiusque pretio coepit captivorum plurimos liberare.*

il quadro introducendo nuovamente il discorso diretto dei servi sconcertati che hanno visto in vendita il *vasculum*). Teodorico, però, anziché aversene a male, è colto da grande ammirazione per l'audace gesto e loda la santità di Cesario. Episodi come questo ovviamente hanno la funzione di esaltare la straordinaria virtù del santo, riconosciuta anche da chi è più potente di lui, e non sono rari nella letteratura agiografica, ma in questo contesto ci interessano perché sono anche indizio della diversa sensibilità con cui si guarda al dono e questo racconto in particolare mi sembra emblematico per il nostro discorso per ciò che segue. Venutasi, infatti, a sapere la reazione positiva di Teodorico, il valore del dono viene recuperato in una nuova forma: da quel momento, dicono gli agiografi, tutti desiderano far pervenire ai bisognosi la loro elemosina per tramite di Cesario:

Theodericus tanta laude et admiratione praetulit, ut observantes eius palatio senatores ac proceres certatim omnes oblationis suae mercedem per beati viri dexteram cuperent dispensari...

Teodorico ne fece un tale ammirato elogio che a gara tutti i senatori e i maggiorenti che frequentavano il suo palazzo ambivano distribuire per mano del santo le loro elemosine ...

Ed è proprio la fama di questo gesto, nella presentazione degli agiografi, a far sì che si desideri una visita di Cesario anche a Roma. Donare al santo il necessario per beneficiare i bisognosi, evidentemente, permette di dare un valore particolare al gesto, più ancora che un'elemosina elargita direttamente e, al di là dell'aspetto spirituale, permette di ottenere il dovuto riconoscimento pubblico della propria generosità. Il valore tradizionale del dono, che è non solo segno di rispetto, ma crea un legame fra donatore e ricevente, viene in un certo senso dapprima annullato, per poi essere pienamente recuperato in forma diversa, sul piano dell'evergetismo, come elemosina.

In altri casi gli sviluppi sono completamente altri e talora la frattura è assai meno evidente: si pensi, ad es. a tutte le situazioni in cui la Chiesa con la sua organizzazione viene sostanzialmente a sostituire le strutture amministrative dell'impero con tutti i relativi rapporti di patronato e la complessa rete di legami fra beneficiati e benefattori. È innegabile, però, che il pensiero cristiano, per quanto non possa totalmente cancellarlo, mette in crisi, almeno a livello teorico, il concetto tradizionale di dono e, di conseguenza, la sua funzione di mezzo per creare legami interpersonali, fra gli altri motivi, anche perché può configurarsi come una sorta di corruzione².

² Sul tema esiste ricca bibliografia. Mi limiterò a rinviare soprattutto agli studi dedicati ai Cristiani raccolti in SATLOW 2013 e CARLÀ - GORI 2014, che contengono ampi riferimenti bibliografici aggiornati.

La questione del dono e del contraccambio non è affatto di importanza secondaria: non è un caso che nel libro di Giobbe Dio stesso, secondo la versione della Vulgata, dimostri la sua assoluta superiorità sull'uomo proprio ponendosi al di sopra e al di fuori della logica del contraccambio: *Quis autem dedit mihi ut reddam ei?* «Chi infatti mi ha dato qualcosa perché io lo contraccambi?»³. Il primo, o per meglio dire l'unico vero donatore, per i Cristiani e ancor prima per gli Ebrei, è infatti Dio. Con questa premessa, così come non si può pensare di 'corrompere' Dio con offerte o con un voto⁴ (o almeno così sembrerebbe perché, come vedremo, è Dio stesso a volere, in un certo senso, lasciarsi corrompere), anche il dono fra uomini non può che essere 'gratuito' e svincolato dalla richiesta di contraccambio, in quanto nessuno è pienamente proprietario di ciò che dona. Dio, inoltre, non è solamente l'unico a poter donare in senso proprio, ma tutta la sua azione verso l'uomo si configura in realtà come un dono, in quanto agisce per 'grazia' nei confronti dell'uomo.

Il Cristiano deve dunque essere disposto a donare, o per meglio dire a condividere ciò che Dio ha a sua volta donato. Donare, anzi, è un dovere: va fatto spontaneamente e addirittura con gioia perché «Dio ama chi dona con gioia»⁵. Con simili presupposti, però, il dono è tale solo se non presuppone contraccambio, e si indirizza quindi a diventare elemosina (anch'essa da fare in segreto e senza prendersene merito): non mezzo che crea un legame diretto fra donatore e ricevente, bensì soddisfazione delle necessità di un bisognoso⁶. D'altra parte,

³ Questa è la forma in cui il testo è noto agli autori latini e, attraverso al riferimento che vi fa Paolo nella lettera ai Romani, a quelli greci: Τίς γὰρ ἔγνων τοῦ κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ; «Infatti, chi mai ha conosciuto il Signore? O chi è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo da riceverne il contraccambio?» (Rm 11, 34-35). Il testo di Giobbe presenta però qui seri problemi di tradizione che non è qui il caso di affrontare: la *LXX* parla in questi versetti solamente dell'impossibilità di resistere a Dio, al quale appartiene tutto ciò che vi è sotto il cielo, mentre gli studiosi moderni intervengono sul testo masoretico attribuendo questi versetti alla descrizione del leviatano, davanti al quale nessuno può resistere.

⁴ Sulla presenza di casi di voti di questo genere nell'AT, cfr. l'analisi di DE HEMMER GUDME 2013 e relativa bibliografia.

⁵ Questo è il testo di Proverbi 22, 8 nella versione della *LXX*, che per altro è quella ripresa da Paolo in 2Cor 9, 7: «Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia». D'altra parte, stando ad Atti 20, 34-35, risalirebbe a Gesù stesso la massima «Vi è più gioia nel dare che nel ricevere» (la citazione è inserita all'interno di un discorso di Paolo: «Voi sapete che alle necessità mie e di quelli che erano con me hanno provveduto queste mie mani. In tutte le maniere vi ho dimostrato che lavorando così si devono soccorrere i deboli, ricordandoci delle parole del Signore Gesù, che disse: Vi è più gioia nel dare che nel ricevere!»).

⁶ Sull'evergetismo cristiano e su differenze e continuità rispetto a quello pagano si veda la sintesi di CRACCO RUGGINI 2014 (cfr. anche CECCHET 2014; COLPAERT 2014, in cui si indaga in diversa prospettiva la beneficenza in ambito precristiano).

donare a chi non ha bisogno, anche senza presupporre un contraccambio, è di per sé una forma di corruzione, in quanto fornisce beni materiali superflui, che già di per se stessi possono essere una forma di corruzione. Si pensi, ad esempio, all'insistenza della letteratura monastica sul divieto, in particolare per gli eremiti, di ricevere doni: chi ha rinunciato ai possessi terreni non può che essere corrotto da un dono⁷.

D'altra parte, però, se anche il dono dell'elemosina non può e non deve pretendere un contraccambio, in realtà prevede una diversa forma di contraccambio: la ricompensa ultraterrena. Se da un lato si annulla il meccanismo di dono-contraccambio, dall'altro in realtà lo si porta alle conseguenze estreme: la gratuità del donare è garanzia del più grande dei contraccambi.

La formulazione più esplicita è quella che troviamo nelle parole di Gesù in Lc 14, 12-13:

Disse poi a colui che l'aveva invitato: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio. Al contrario, quando offri un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti.

Riceverai infatti la tua ricompensa alla risurrezione dei giusti».

Ogni offerta fra uomini deve essere priva di contraccambio, ma il dono senza contraccambio è comunque un merito che permette di acquisire una ricompensa. Non si può però più parlare propriamente di contraccambio, bensì di 'ricompensa', in quanto concessa dalla libera volontà di Dio al quale in realtà l'uomo non può donare nulla. Si pensi allora a passi come Mt 10, 42 («chi avrà dato anche solo un bicchiere di acqua fresca a uno di questi piccoli, perché è mio discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa») o Lc 6, 38 («date e vi sarà dato; una buona misura, pigiata, scossa e traboccante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con cui misurate, sarà misurato a voi in cambio»).

In queste poche pagine, non potendo ovviamente affrontare un tema così vasto, ho pensato di limitarmi a sondare la presenza del dono nella predicazione di Agostino, raccogliendo alcuni esempi degli sviluppi a cui abbiamo fatto cenno. Le parole del predicatore mi sembrano infatti un buon esempio di come da un lato si insista sulla gratuità del dono per il cristiano, ma dall'altro si faccia leva

⁷ Si tratta di un'ulteriore variazione, ma, se è vero che «l'operaio ha diritto al suo nutrimento» (Mt 10, 10), è anche vero che il predicatore non deve instaurare con le comunità un rapporto tale da dover pretendere un contraccambio per il dono della parola: «chi non vuole lavorare, neppure mangi» (2Tess 3, 13).

proprio sul tema del contraccambio per convincere i fedeli della ricompensa divina.

2. Cupidigia e corruzione

In alcuni casi Agostino parla di corruzione vera e propria: di doni fatti esplicitamente per ottenere un favore. Non si tratta propriamente di 'doni', quanto piuttosto di 'ricompense', tanto che il donatore, quando il 'dono' non sortisce effetto, passa alle minacce. Vale la pena, comunque, fare rapidamente riferimento a questi casi perché Agostino vi si sofferma ad analizzare l'origine della corruzione e ne individua il fulcro nella cupidigia: si fanno doni per corrompere perché chi li riceve è soggetto a cupidigia. In *serm.* 107, 6, ad es., Agostino sottolinea che anche chi è onesto, anche chi apparentemente non è nella condizione di concedere favori, per via della sua umile condizione, non sfugge al rischio di essere oggetto di corruzione:

Ego homo pauper sum, plebeius, mediocris, gregalis; quando spero me iudicem futurum? Non timeo istam tentationem, cuius periculum ante oculos posuisti. Ecce dico et pauperi quid timere debeat. Vocat te dives et potens, ut pro illo dicas falsum testimonium. Quid factururus es modo? Dic mihi. Habes bonum peculium: laborasti, acquisisti, servasti. Exigit ille: Dic pro me falsum testimonium, et tantum et tantum dono tibi. Tu qui non quaeris aliena: Absit a me, inquis: non quaero quod mihi noluit Deus dare, non accipio; recede a me. Non vis accipere quod do? quod habes tollo. Ecce modo te proba, modo te interroga. Quid me attendis? Intus te attende, intus te vide, intus te examina; sede ad te, et constitue te ante te, et in equuleum praecepti Dei extende te, et timore torque te, et noli te palpare: responde tibi. Ecce si hoc quisquam minetur, quid facies? Tollo tibi quod cum tanto labore acquisisti, nisi pro me falsum testimonium dixeris. Da illum: Cavete ab omni avaritia. O serve meus, dicet tibi, quem redemi et liberum feci, quem de servo fratrem adoptavi, quem in corpore meo membrum posui, audi me: Tollat quod acquisisti, me tibi non tollet. Ne pereas, servas tua? Nonne tibi dixi: Cavete ab omni cupiditate? Ecce turbaris, ecce fluctuas: cor tuum quasi navis tempestatibus quatitur. Dormit Christus: excita dormientem, et non patieris tempestatem saevientem.

«Io sono un povero, plebeo, una persona comune, un uomo qualunque; potrò mai aspettarmi di divenire giudice? Non temo la tentazione, il cui rischio mi hai messo davanti agli occhi». Ecco, dico anche al povero di che cosa deve avere paura. Una persona ricca e potente ti chiama perché tu testimoni il falso in suo favore. Che farai adesso? Dimmelo. Tu possiedi un buon patrimonio: hai faticato, te lo sei guadagnato, lo hai accantonato. Quel tale pretende: «Testimonia il falso a mio favore e io ti do tanto e tanto». Tu, che non brami la roba altrui, dici: «Dio me ne guardi non bramo ciò che Dio non mi ha dato, non lo accetto; allontanati da me». «Non vuoi accettare ciò che ti dò? Ti porto via ciò che hai!». Perché guardi verso di me? Bada a ciò che hai dentro di te, guarda dentro di te, esamina dentro di te. Siediti davanti a te stesso, chiama a giudizio te davanti a te stesso, stenditi sul cavalletto dell'insegnamento di Dio e tortura te stesso con il timore e non

lusingarti: rispondi a te stesso. Ecco, se uno ti facesse una simile minaccia, che cosa faresti? «Ti porto via ciò che hai guadagnato con tanta fatica, se non testimonierai il falso a mio favore». Considera il detto: *Guardatevi da ogni specie di cupidigia* (Lc 12,15). «O mio servo – ti dirà – che ho riscattato e reso libero, che da schiavo ho adottato come fratello, che ho posto come un membro nel mio corpo, ascoltami. Anche se ti portasse via ciò che hai guadagnato, non ti porterà via me. Tu conservi la tua roba per non andare in rovina? Non ti ho forse detto: *Guardatevi da ogni specie di cupidigia?*». Ecco, sei turbato, sei in preda alle onde: il tuo cuore, come una nave, è scosso dalla tempesta. Cristo dorme: destalo dal sonno e non subirai la furia della tempesta

Il predicatore è incalzante: il discorso diretto rende efficacemente la tentazione provocata dalla minaccia e Agostino non dà tregua al fedele tentato stimolandolo con una pioggia di domande, stuzzicandolo anche con affettuosa ironia: certo il suo semplice ascoltatore è una persona per bene, non accetterebbe mai. L'attaccamento ai beni materiali non si esprime però solo nel desiderio di accaparrarsi i beni altrui, ma anche nella paura di perdere ciò che si ha, come Agostino ricorda più volte, e anche questo attaccamento è una forma di corruzione⁸.

A maggior ragione il dono non va fatto al monaco e al sacerdote, perché si trasformerebbe in tentazione:

Et vos exhortor, fratres mei, si aliquid vultis clericis dare, sciatis quia non debetis quasi vitia eorum fovere contra me. Omnibus offerre quod vultis offerre de voluntate

⁸ Cfr. ad es. in Ps. 79, 13: *Omnia peccata duae res faciunt in homine; cupiditas, et timor. Cogitate, discutite, interrogate corda vestra, perscrutamini conscientias; videte utrum possint esse peccata, nisi aut cupiendo, aut timendo. Proponitur praemium ut pecces, id est, quod te delectat; facis propter quod cupis. Sed forte non induceris donis, terrors minis; facis propter quod times. Corruptere te vult aliquis, ut dicas, verbi gratia, falsum testimonium. Innumerabilia sunt, sed planiora propono, de quibus caetera coniciatis. Attendisti tu Deum, et dixisti in animo tuo: Quid prodest homini, si totum mundum lucretur, animae autem suae detrimentum patiatur? (Mt 16, 26) Non adducor praemio, ut perdam animam meam pro lucro pecuniae. Convertit ille se ad incutiendum metum; qui praemio corruptere non valuit, incipit minari damnum... («Due cose nell'uomo danno origine a ogni peccato: la cupidigia e la paura. Pensate, esaminate, interrogate i vostri cuori, scrutate le vostre coscienze. Vedete se ci possono essere peccati se non perché si brama o si teme. Ti viene offerta una ricompensa, cioè qualcosa che ti piace per indurti a peccare; e lo fai perché desideri. Che se non ti lasci sedurre dai doni, ti lasci spaventare dalle minacce: tu pecchi perché temi. Un tale ti vuol corrompere, affinché tu dica, ad esempio, una falsa testimonianza. Gli esempi sono innumerevoli ma mi limito ai più ovvi, dai quali potete immaginare gli altri. Tu hai prestato ascolto a Dio e nel tuo animo hai detto: *Che cosa giova all'uomo se guadagnasse tutto il mondo, ma ne ricevesse danno alla sua anima?* Non sono indotto dal premio a perdere la mia anima per guadagnare denaro. Si volge a incutere paura; lui che non è riuscito a corromperti con una ricompensa, comincia a minacciare di danneggiarti...»).*

vestra. Quod commune erit, distribuetur unicuique sicut cuique opus erit. Gazophylacium attendite, et omnes habebimus. Valde me delectat, si ipsum fuerit praesepe nostrum, ut nos simus iumenta Dei, vos ager Dei. Nemo det birrum, lineam tunicam, nisi in commune. De commune accipiet, quia accipiet. Mihi ipsi, cum sciam commune velle habere quidquid habeo, nolo talia offerat Sanctitas vestra, quibus ego solus quasi decentius utar. Offertur mihi, verbi gratia, birrus pretiosus: forte decet episcopum, quamvis non deceat Augustinum, id est, hominem pauperem, de pauperibus natum. Modo dicturi sunt homines, quia induo pretiosas vestes, quas non possem habere vel in domo patris mei, vel in illa saeculari professione mea. Non decet: talem debeo habere, qualem possim, si non habuerit, fratri meo dare. Qualem potest habere presbyter, qualem potest habere decenter diaconus et subdiaconus, talem volo accipere: quia in commune accipio. Si quis meliorem dederit, vendo: quia et facere soleo, ut quando non potest vestis esse communis, pretium vestis possit esse commune; vendo, et ergo pauperibus. Si hoc eum delectat, ut ego habeam, talem det, de qua non erubescam. Fateor enim vobis, de pretiosa veste erubesco: quia non decet hanc professionem, non decet hanc admonitionem, non decet haec membra, non decet hos canos (serm. 356, 13).

E vi esorto, fratelli miei, se volete regalare qualcosa ai chierici, sappiate che non dovete favorire, per così dire, i loro vizi, contro le mie parole. Offrite a tutti ciò che volete offrire come volete. Ciò che sarà messo in comune verrà distribuito secondo il bisogno di ciascuno. Rivolgetevi alla cassa comune e riceveremo tutti. Mi piace veramente se la cassa sarà la nostra mangiatoia, cosicché noi siamo i giumenti di Dio e voi il campo di Dio. Nessuno doni un mantello, una tunica di lino se non in comune. Riceverà, ma dai beni comuni. Non voglio che la vostra santità offra anche a me cose tali che me ne serva io solo come se mi si adattassero più che agli altri. Mi viene offerto, ad esempio, un mantello prezioso: si addice forse a un vescovo, non si addice però ad Agostino, un uomo povero, figlio di poveri. Direbbero subito che qui indosso vesti preziose quali non avrei potuto avere nella casa di mio padre o esercitando quella professione che esercitavo nel mondo. A me non si addice: io debbo avere un vestito tale da poter, nel caso non lo avesse, darlo a un mio fratello. Quale può avere un presbitero, quale può possedere dignitosamente un diacono, un suddiacono. Di tal genere voglio riceverlo, perché lo ricevo in comune. Se me lo si offre più prezioso lo vendo: così sono solito fare perché possa essere nesso in comune il ricavo della vendita, quando non si può mettere in comune un vestito. Vendo e do ai poveri. Se a qualcuno piace che me lo tenga, me lo dia tale che non ne arrossisca. Vi dico infatti apertamente che arrossisco di un vestito costoso; perché non si addice a questo mio ministero, non si addice a ciò che vi dico in questa mia predica, non si addice a questo mio corpo, non sia addice alla mia canizie.

Agostino insiste sulla necessità per un religioso di mettere in comune i beni materiali, evidentemente per non essere schiavo del loro possesso (*non debetis quasi vitia eorum fovere*), ma se esaminiamo con attenzione il passo, è evidente anche che, per quanto sul finale Agostino ceda parzialmente alle pressioni dei donatori, il dono non deve creare un legame diretto fra donatore e ricevente. Non deve essere eccessivamente lussuoso (con prudente finezza, Agostino prevede la possibilità che il dono prezioso possa essere un danno anche per l'immagine del vescovo, se non è per lui una tentazione), ma soprattutto deve essere fatto sapendo

che potrà essere destinato a uno qualunque fra i membri del clero, senza che crei una distinzione all'interno del clero, ma anche senza che crei un legame univoco fra donatore e ricevente.

Ma il dono è veramente così pericoloso? È veramente un elemento in grado di corrompere? A questo proposito, mi sembra utile citare un passo che riguarda doni molto particolari, ovvero i doni di Dio:

Novit Deus quid tibi donet, quid tibi subtrahat. Quod tibi donat, ad consolationem valeat, non ad corruptionem; et quod tibi subtrahit, ad tolerantiam valeat, non ad blasphemiam (in ps. 67, 18).

Dio sa che cosa donarti e che cosa toglierti. Ciò che ti dona serve a confortarti, non a corromperti, e ciò che ti toglie valga a suscitare capacità di sopportare, non bestemmie.

Il tema è quello della provvidenza divina: l'uomo non è in grado di giudicare l'operato di Dio e non può permettersi di criticare la sua volontà quando non concede o sottrae qualcosa. È bene notare, però, che anche il dono di Dio, che indubitabilmente non può che essere un dono buono, un dono finalizzato al bene del ricevente, può diventare strumento di corruzione, questa volta non perché il donatore intenda corrompere, ma perché chi riceve è in grado di volgere al male addirittura un dono di Dio. Questo tema ritorna, ad es., anche in *Ioh. ev. 62, 1, 1-4*, in cui ci si immagina che un fedele rimanga sconcertato dal fatto che il diavolo entri in Giuda dopo che ha ricevuto da Gesù un boccone di pane: come è possibile che un dono così buono provochi una reazione tanto nefanda? Anche le cose buone, dice Agostino, possono recare danno, e le cattive giovare, perché è la disposizione di chi riceve a determinare l'esito del dono:

Scio, carissimi, moveri posse nonnullos, sive pios ut requirant, sive impios ut reprehendant, quod posteaquam panem tinctum traditori suo Dominus dedit, intraverit in illum Satanus. Sic enim scriptum est: Et cum tinxisset panem, dedit Iudae Simonis Iscariotae; et post panem tunc introivit in illum satanas. Dicunt enim: Itane hoc meruit panis Christi porrectus de mensa Christi, ut post illum intraret in eius discipulum Satanus? Quibus respondemus, hinc nos potius doceri quam sit cavendum male accipere bonum. Multum quippe interest, non quid accipiat, sed quis accipiat; nec quale sit quod datur, sed qualis sit ipse cui datur. Nam et bona obsunt, et mala prosunt, sicut fuerint quibus dantur...

So, carissimi, che alcuni sono spinti, i pii a indagare più a fondo, gli empi a criticare, per il fatto che dopo che il Signore ha offerto il pane intinto al suo traditore, Satana entrò in lui. Sta scritto infatti: *Intinto allora il boccone, lo prende e lo dà a Giuda, figlio di Simone Iscariota. E, dopo il boccone, allora entrò in Giuda Satana* (Gv 13, 26-27). Dicono infatti: «È questo che ha ottenuto il pane di Cristo offerto alla mensa di Cristo: che dopo Satana entrasse in un suo discepolo?» A questa obiezione risponderemo che questo fatto, piuttosto, ci insegna quanta attenzione bisogna fare a non ricevere male un bene. Perché è importantissimo non che cosa si riceve, ma chi riceve, e non di che genere

sia ciò che viene donato, ma chi lo riceve; perché sia i beni danneggiano, sia i mali giovano, in base a come sono coloro a cui sono dati...

Tutto infatti è un dono di Dio e dunque, di per sé, non può che essere buono, ed è una colpa non piccola ridurre un dono divino a un'occasione di peccato. Si veda, per un esempio riferito al quotidiano, come Agostino in *serm* 278, 9 immagina di dover convincere un fedele che il fatto di bere il proprio vino non lo autorizza a ubriacarsi:

nam et vinum de apotheca tua bibis, et tamen si sic bibis, ut inebrieris, non quia re tua usus es, ideo non peccasti: donum enim Dei convertisti ad corruptionem tuam.

Infatti bevi anche il vino della tua cantina, però bevi al punto da ubriacarti. Non è che non hai compiuto peccato perché hai bevuto del tuo: infatti hai mutato in corruzione per te quello che era un dono di Dio.

Il fedele in questo caso non commette un furto: il vino è suo. Ma la colpa, legata all'uso smodato di ciò che si ha, è aggravata dal fatto che il vino è un dono di Dio, ed è colpa non lieve trasformare in male un dono di Dio.

3. *Tu eroga, inquit, ego accipio, adnoto, reddo*: una nuova forma di contraccambio

Torniamo però a parlare del rischio connesso al contraccambio. Un passo della *Vita Augustini*, seppure non propriamente legato al tema del dono, mi sembra ben rappresentare il rischio costituito dalla mentalità del contraccambio:

Novimus quoque eum a suis carissimis litterarum intercessum apud saeculi potestates postulatum non dedisse, dicentem cuiusdam sapientis servandam esse sententiam, de quo scriptum esset, quod multa suae famae contemplatione amicis non praestitisset: et illud nihilominus suum addens, quoniam plerumque potestas quae petitur, premit. (Vita Augustini 20, 1)

Sappiamo anche che egli, pur richiesto da persone a lui molto care, non scrisse lettere di raccomandazione alle autorità civili: a tal proposito soleva dire che si doveva osservare la massima di un sapiente, del quale è scritto che, in considerazione del suo buon nome, non aveva concesso molto agli amici; e di suo poi aggiungeva che per lo più il potente che riceve una richiesta, opprime.

Si sta parlando di un diverso tema, quello delle raccomandazioni, ma la considerazione posta in bocca ad Agostino rivela in modo estremamente significativo il rischio insito in ogni azione che possa prevedere la richiesta di un contraccambio. Il punto di vista è, per così dire, capovolto: non bisogna chiedere perché è quasi inevitabile, in simili situazioni, che si richieda un contraccambio.

La frase rivela però quanto sia pressoché inevitabile pensare a un contraccambio quando si elargisce un beneficio.

Se però ci si può astenere dalle raccomandazioni, non si può fare altrettanto con chi ha necessità materiali, in *in Ps.* 103, 3, 10, ad es., uno dei due soli casi in cui Agostino ricorda nelle sue prediche il passo di Lc 12 sopra ricordato, egli raccomanda di essere disposti a dare prima ancora che qualcuno chieda; anzi, impone con insistenza di prevenire e indagare i bisogni degli altri.

Agostino, però, sa bene, e lo vediamo dall'insistenza con cui il tema ricorre nei suoi sermoni, che non è sufficiente commuovere i fedeli parlando delle necessità dei fratelli, né basta parlare della gratuità del dono: nei sermoni il suo impegno è indirizzato soprattutto a convincere i fedeli che dare non è una perdita e che anzi, come già garantiva esplicitamente il Vangelo, Dio, lungi dall'annullare il valore del dono dell'elemosina, assicura un contraccambio di natura soprannaturale. Gli esempi in questo caso sono numerosissimi e c'è solo l'imbarazzo della scelta: si veda ad es. l'insistenza con cui in *sermo* 339 egli torna sul fatto che quanto prescritto in Lc 14, 12-14, e cioè l'opportunità di invitare chi non può ricambiare, non è per chi invita una perdita:

modo enim audistis Dominum dicentem, omnibus nobis dixit: quando facis epulum, noli vocare amicos tuos – ostendit ubi esses largus: noli parentes, qui habent unde tibi retribuunt – sed voca pauperes, debiles, caecos, claudos, egentes, qui non habent unde tibi reddant. Et numquid perdes? retribuetur tibi in retributione iustorum. Tu eroga, inquit, ego accipio, adnoto, reddo. Deus hoc dixit, et hoc nos hortatus est ut faciamus ista, et reddat nobis. Quando nobis reddiderit, quis nobis auferet?

Avete infatti appena sentito parlare il Signore, a tutti noi ha detto: *Quando dai un banchetto, non invitare i tuoi amici* – ha mostrato in cosa saresti generoso: non invitare i congiunti che hanno di che ricambiarti – *ma i poveri, gli storpi, i ciechi ciechi, gli zoppi, gli indigenti che non hanno di che ricambiarti* (Lc 14, 12). Subiresti forse una perdita? Sarai ricompensato al momento della ricompensa dei giusti. Tu dai, io ricevo, registro, restituisco. Dio ha detto questo, e a questo ci ha esortati perché compiamo tali cose, e ci ricambi. Quando ci avrà dato la ricompensa, chi ce la porterà via?

Dio qui tiene una vera e propria contabilità: incassa, in quanto tutto ciò che è fatto a un bisognoso è fatto a lui, tiene conto e restituisce a tempo debito. L'elemosina è presentata ai fedeli come un'interessante variante dello schema del contraccambio: si dona al povero che non può ricambiare, dunque a Dio che ricambia. Anzi, in più casi paradossalmente Agostino insiste ancora di più sulla metafora economica dicendo che è il solo tipo di usura consentita al Cristiano: donare poco a Dio, per riceverne un compenso molto più grande (cfr. ad es. *serm.* 38, 8). In questo meccanismo i poveri sono una sorta di corrieri incaricati di portare i capitali in cielo (*ibid.* 9).

Il riferimento al contraccambio è inoltre sfruttato dal predicatore anche in

direzione opposta: se Dio ha donato il Figlio, anche il fedele è tenuto a contraccambiare con la propria vita il dono che Cristo ha fatto morendo in croce. Si veda ad es. *Ioh. ev.* 47, 2:

Sicut Christus pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus animas pro fratribus ponere. Debemus, dixit; debitores nos fecit qui primus exhibuit. Ideo quodam loco scriptum est: Si sederis coenare ad mensam potentis, sapienter intellege quae apponuntur tibi: et mitte manum tuam, sciens quia talia te oportet praeparare. Mensa potentis quae sit, nostis; ibi est corpus et sanguis Christi: qui accedit ad talem mensam, praeparet talia.

Come Cristo ha dato la sua vita per noi, così anche noi dobbiamo dare le nostre vite per i fratelli (1Gv 3, 16). «Dobbiamo», ha detto; colui che si è offerto per primo ci ha posti nella condizione di debitori. E così, in un passo sta scritto: *Se ti capiterà di sedere a cena alla mensa di un potente, osserva bene ciò che ti viene offerto; e stendi la tua mano sapendo che dovrai preparare altrettanto* (Prv 23, 1-2 sec. LXX)⁹. Voi sapete qual è la mensa del Potente; su quella mensa c'è il corpo e il sangue di Cristo; chi si accosta a tale mensa, prepari altrettanto.

Agostino non manca però di precisare che anche i martiri in realtà non contraccambiano: essi pagano il Signore con il suo (cfr. ad es. serm. 318, 1: *Reddiderunt vicem, sed non de suo: ut enim hoc possent, ille donavit; et ut fieret quod ab ipsis fieri potuit, ille donavit*; «Resero il contraccambio, ma non del proprio: Lui infatti ha donato che fossero capaci di ciò, Lui ha donato che fosse fatto ciò che poté essere fatto da loro»). E questo discorso vale anche più modestamente per l'elemosina. Cfr. ad es. *serm.* 91, 7, 9:

In bonis operibus gratuita sit dilectio Dei, benefica sit dilectio proximi. Deo enim quod praestemus non habemus: sed quia proximo habemus quod praestemus, praestando indigenti promerebimur abundantem. Inde unusquisque quod habet, praestet alteri: quidquid plus habet largiatur inopi. Alius habet pecuniam: pascat pauperem, vestiatur nudum, aedificet ecclesiam, operetur de pecunia quidquid boni potest. Alius habet consilium: regat proximum, pellat tenebras dubitationis luce pietatis. Alius habet doctrinam: erogat de cellario Domini, ministret conservis cibaria, confortet fideles, revocet errantes, quaerat perditos, quantum potest faciat. Est quod sibi erogent etiam pauperes: alius claudo pedes accomodat, alius caeco suos oculos duces praebeat; alius visitet infirmum, alius sepeliat mortuum.

Attraverso le opere buone sia gratuito l'amore verso Dio, sia benefico l'amore verso il prossimo. Noi infatti non abbiamo nulla da dare a Dio, ma poiché abbiamo di che dare al prossimo, dando al bisognoso meriteremo di ottenere chi ha in abbondanza. Ciascuno

⁹ Il testo masoretico non contiene questo riferimento al contraccambio: «Quando sieda a mangiare con uno che ha autorità, bada bene a ciò che ti è messo davanti; mettiti un coltello alla gola, se hai molto appetito» (trad. CEI 2008).

quindi dia agli altri ciò che ha, dia al povero ciò che gli è superfluo. Uno ha denaro? nutra poveri, vesta gli ignudi, edifichi la chiesa, con il denaro compia tutto il bene che può. Un altro ha saggezza? Guidi prossimo, dissolva con la luce della fede le tenebre del dubbio. Un'altro ha la dottrina? distribuisca dalla dispensa del Signore, somministri cibo ai suoi conservi, conforti i fedeli, richiami chi sbaglia, vada in cerca di chi è sperduto, faccia tutto ciò che può. Anche i poveri hanno qualcosa da dare: uno presti i propri piedi allo zoppo, un altro offra al cieco i propri occhi come guida; un altro visiti i malati, un altro dia sepoltura i morti.

Questo discorso, per altro, permette di vedere come questa insistenza sull'importanza dell'elemosina crei anche un altro problema: se i ricchi hanno modo di ottenere in questo modo il perdono, come possono fare i poveri? In realtà, però, nessuno non ha nulla da dare e, d'altra parte, in questa strana economia è Dio stesso a dare ciò che vuole che gli sia restituito. Si veda ad. es. *In Ps 49, 14-15*:

Deus, Deus tuus sum ego. Quid vis amplius? Praemium quaeris a Deo, ut aliquid tibi det Deus, ut quod tibi dederit tuum sit? Ecce ipse Deus qui dabit, tuus est. Quid eo ditius? Dona quaerebas, ipsum donatorem habes. Deus, Deus tuus ego sum [...] Non trepidet pauper sub indictione Dei: quod sibi Deus dari indicit, ipse prius donat qui indicit: vos tantum devoti estote. Non exigit Deus quod non dedit, et omnibus dedit quod exigit.

Dio, il tuo Dio io sono. Che vuoi di più? Vuoi una ricompensa da Dio, che Dio ti dia qualcosa per possedere ciò che Dio ti ha dato? Ecco Dio stesso, il donatore, è tuo. Cosa ha più valore? Volevi doni e hai il donatore in persona. Dio, il tuo Dio io sono [...] Non tema il povero di fronte all'imposizione di Dio; perché ciò che Dio impone di dare a lui, egli stesso dona prima, lui che impone: voi, solamente, siate devoti. Dio non richiede ciò che non ha dato, e a tutti ha dato ciò che richiede.

Ma non è l'unica precisazione necessaria: in *serm. 39, 6-7*, ad es. ne troviamo una relativa proprio al tema della corruzione: il dono costituito dall'elemosina non deve essere un tentativo di corrompere Dio. Agostino dapprima spiega che, come senza alcun possesso si viene al mondo, senza alcun possesso se ne esce, e che i poveri sono stati posti nel mondo per mettere alla prova i ricchi e saggiare la loro capacità di rinunciare ai propri averi. Poi, riferendosi al detto evangelico secondo il quale non si perderà la ricompensa anche per un solo bicchiere di acqua fresca offerto a un bisognoso (Mt 10, 42; Mc 9, 40), si vede costretto a precisare che questo non è un modo per 'comprare' il Regno dei Cieli: se all'elemosina non si accompagna un mutamento di vita, sarebbe come credere di poter corrompere il Giudice eterno:

Elemosinae illis prosunt qui vitam mutaverint. Das enim Christo egenti ut peccata tua redimas praeterita. Nam si ideo das ut liceat tibi semper impune peccare, non Christum pascis, sed iudicem corrumpere conaris.

Le elemosine giovano a coloro che hanno mutato la loro vita. Dai infatti a Cristo povero per redimere i tuoi peccati passati. Se infatti dai per poter peccare impunemente, non sfami Cristo, ma cerchi di corrompere il Giudice.

Si veda però anche *serm.* 105A, 1: Agostino irride chi crede di corrompere Dio con l'abbondanza di elemosine fatte con beni comunque superflui o acquisiti depredando il prossimo:

Si discutiantur autem corda eorum a quibus dantur, inuenies aliquando in multis cor egenum, in paucis cor opulentum. Attendis enim multa data et non attendis quantum sibi dimiserit qui multum dedit, quantum postremo erogaverit, quantum alienorum abstulerit qui dat inde aliquid pauperibus, quasi Deum iudicem corrupturus. Hoc ergo agis dando, ut sic tibi non obsint divitiae, non ut prosint.

Se poi si prendono in esame i cuori di coloro che donano, talora troverai in molti un cuore povero, in pochi un cuore ricco. Consideri infatti quanto sia stato dato e non consideri quanto abbia lasciato per sè chi ha dato molto, quanto infine abbia offerto, quanto di altrui abbia portato via chi, da ciò dà ai poveri, come se così corrompesse Dio giudice. Dunque dando fai questo: fai sì che le ricchezze non ti siano d'ostacolo, non che ti giovino.

Ma questo non gli impedisce, subito dopo, di usare un'espressione diretta come:

Putemus enim tamquam praetiis eleemosynarum regnum caelorum esse venale.

Pensiamo infatti che è come se il Regno dei Cieli fosse in vendita al prezzo delle elemosine.

Sfruttare il meccanismo del dono e del contraccambio in questo modo espone inoltre al rischio di vanificare l'aspetto della gratuità dell'amore per Dio: se da un lato bisogna far vedere ai fedeli che dare agli altri è in realtà un guadagno, un ottimo investimento, insistere su questo aspetto non fa che stimolare in realtà l'idea che si ama Dio solo per averne un vantaggio. Agostino non di rado si trova dunque a dover insistere anche sulla necessità di non amare Dio per ottenerne qualcosa. Come al solito, però, il predicatore sa abilmente sfruttare le debolezze stesse del suo pubblico per dimostrare che un simile modo di ragionare potrebbe trasformarsi in uno svantaggio. In *in Ps* 53, 10, ad es., evidenzia come chiunque, se ci riflette, possa capire che amore e guadagno non possono conciliarsi efficacemente: un marito vorrebbe essere amato dalla moglie solo per i soldi?

Si enim laudas Deum ut det tibi aliquid aliud, iam non gratis amas Deum. Erubesceres si te uxor tua propter divitias amaret; et forte si tibi paupertas accideret, de adulterio cogitaret. Cum ergo te a coniuge gratis amari velis, tu Deum propter aliud

amabis? Quod praemium accepturus es a Deo, o avare? Non tibi terram, sed seipsum servat qui fecit coelum et terram. Voluntarie sacrificabo tibi: noli ex necessitate. Si enim propter aliud laudas Deum, ex necessitate laudas. Si adesset tibi quod amas, non laudares Deum. Vide quid dicam: laudas Deum, verbi gratia, ut tibi det amplam pecuniam; si haberes aliunde amplam pecuniam, non a Deo, numquid laudares Deum? Si ergo propter pecuniam laudas Deum, non voluntarie sacrificas Deo, sed ex necessitate sacrificas: quia praeter illum nescio quid aliud amas. Inde dictum est: Voluntarie sacrificabo tibi. Contemne omnia, ipsum attende. Et haec quae dedit, propter dantem bona sunt. Nam dat prorsus, dat ista temporalia; et quibusdam bono eorum, quibusdam malo eorum, secundum altitudinem et profunditatem iudiciorum suorum [...] Novit quando det, cui det; quando auferat, et cui auferat. Pete tu in hoc tempore quod tibi prosit in posterum, pete quod te adiuvet in aeternum. Ipsum autem gratis dilige: quia melius ab eo non invenis quod det quam seipsum; aut si invenis melius, hoc pete. Voluntarie sacrificabo tibi. Quare voluntarie? Quia gratis. Quid est, gratis? Et confitebor nomini tuo, Domine, quoniam bonum est: ob nihil aliud, nisi quia bonum est. Numquid ait: Confitebor nomini tuo, Domine, quia das mihi fructuosa praedia, quia das mihi aurum et argentum, quia das mihi latas divitias, amplam pecuniam, excellentissimam dignitatem? Non. Sed quid? Quoniam bonum est. Melius nihil invenio quam nomen tuum: ideo confitebor nomini tuo, Domine, quia bonum est.

Se lodi Dio affinché ti dia qualcos'altro, non ami più gratis Dio. Ti vergogneresti se tua moglie ti amasse per le tue ricchezze e, se per caso ti capitasse di diventare povero, lei pensasse di tradirti. Ebbene, dal momento che vuoi essere amato gratuitamente da tua moglie, tu amerai Dio per qualcosa d'altro? Quale premio riceverai da Dio, o avido? Non serba per te la terra, ma se stesso, che ha fatto il cielo e la terra. *Sacrificherò a te spontaneamente* (Sal 53, 8): non farlo per necessità. Se lodi Dio per altro, lo lodi per necessità. Se tu avessi ciò che ami, non lo loderesti più. Osserva quanto dico: tu lodi Dio, ad esempio, perché ridia denaro in abbondanza. Se tu potessi ottenere denaro in abbondanza da altra fonte e non da Dio, loderesti forse Dio? Dunque se lodi Dio in vista del denaro, non sacrifichi spontaneamente a Dio, ma sacrifichi per necessità, perché ami non so cos'altro al di là di lui. Per questo è detto: *Sacrificherò a te spontaneamente*. Disprezza tutto il resto, guarda a lui. E le cose che egli ti ha donato, sono buone per chi te le ha date. Dà, infatti, dà questi beni temporali, ad alcuni per il loro bene, ad altri a loro danno, secondo l'altezza e la profondità dei suoi giudizi [...] Sa quando dare e a chi dare, quando togliere e a chi togliere. Tu chiedi in questo tempo ciò che ti possa giovare nel futuro: chiedi ciò che ti può aiutare in eterno. Ma lui, amalo gratuitamente: perché da lui non puoi trovare che ti dia niente di meglio che lui stesso, o se trovi qualcosa di meglio, chiedilo! *Spontaneamente sacrificherò a te*. Perché *spontaneamente*? Perché gratis. E che cosa significa "gratis"? *Loderò il tuo nome, Signore, perché è cosa buona*: per niente altro, se non perché è cosa buona. Dice forse: "Loderò il tuo nome, Signore, perché mi doni fertili poderi, perché mi dai oro e argento, perché mi dai grandi ricchezze, molto denaro, una elevatissima dignità"? No. Perché allora? *Perché è cosa buona*. Non trovo niente di meglio che il tuo nome; perciò *loderò il tuo nome, Signore, perché è cosa buona*.

La provocazione iniziale è di sicuro impatto, ma è anche presto dimenticata: la ricompensa è tale, in questo caso, che va al di là della mera logica del contraccambio.

4. Per concludere: i fedeli e le *strenae*

Mi sembra che anche da questi pochi esempi, tratti da un *corpus* limitato di testi, si possa vedere come Agostino nella sua predicazione si ponga nel solco di quanto abbiamo osservato in apertura: il dono del Cristiano è inevitabilmente diverso da quello tradizionale e non può che configurarsi come elemosina, ma, a sua volta, il concetto tradizionale di dono e contraccambio viene recuperato su un diverso livello, coinvolgendo un Dio che vuole farsi corrompere dal dono, che in realtà dono non è e non può essere, dei fedeli.

Questo ovviamente non implica che la mentalità dei fedeli aderisse immediatamente a questo nuovo modo di ragionare, ed anzi, l'insistenza sul contraccambio divino è efficace proprio in quanto il meccanismo dono-contraccambio è ben attivo nella sensibilità degli ascoltatori. Ecco dunque che mi sembra efficace chiudere con il *sermo* 168 da cui è tratta la citazione nel titolo di questo intervento: un sermone in cui Agostino contrappone esplicitamente il dono della *strena*, che prevede il contraccambio, all'elemosina. La *strena* è oggetto di critica in scritti di molti autori in quanto dono legato a una festa pagana, quella della *kalendae* di Gennaio¹⁰, e anche Agostino prende il via da questo tema (*serm.* 168, 3):

Acturus es celebrationem strenarum, sicut paganus, lusurus alea, et inebriaturus te: quomodo aliud credis, aliud speras, aliud amas?

Ti accingi a celebrare le strenne, come un pagano, a giocare ai dadi, a ubriacarti: come è possibile che tu creda una in una cosa, spero in un'altra, ne ami un'altra?

Subito, però, Agostino si concentra più propriamente del fatto che un tipo di dono che prevede contraccambio terreno non si accorda con il Cristiano, il quale, con un capovolgimento di prospettiva, non è più creditore di un contraccambio, bensì debitore di ben altro contraccambio: di un prezzo di sangue:

Si autem misceris Gentibus, non vis sequi eum qui te redemit: misceris autem Gentibus vita, factis, corde, talia credendo, talia sperando, talia diligendo: ingratus es Redemptori tuo, nec agnoscis pretium tuum, sanguinem Agni immaculati.

Se però ti mescoli ai pagani, scegli di non seguire chi ti ha riscattato: ti mescolerai ai pagani con la vita, le azioni, il cuore con il credete tali cose, con lo sperare tali cose, con l'amare tali cose: sei ingrato verso il tuo Redentore, e non riconosci il prezzo che a cui sei stato pagato, il sangue dell'Agnello immacolato.

¹⁰ Cfr. CATARINELLA 2014 (sulle *Kalendae* cfr. il classico MESLIN 1970).

La conseguenza è inequivocabile: da un lato vi sono le *streane*, dall'altro le *eleemosynae*:

Ut ergo sequaris Redemptorem tuum, qui te redemit sanguine suo, noli te miscere Gentibus similitudine morum atque factorum. Dant illi strenas, date vos eleemosynas.

Dunque, per seguire il tuo Redentore, che ti ha riscattato con il proprio sangue, non mescolarti ai pagani comportandoti e agendo come loro. Loro fanno strenne, voi fate elemosine.

I fedeli, però, non sono facili a persuadere: per dare ai poveri, bisogna infatti essere disposti a non ricevere contraccambio per l'elemosina, o meglio, devono arrivare a capire il valore del contraccambio che riceveranno:

Itaque multi luctabuntur hodie in corde suo cum verbo quod audierunt. Diximus enim, Nolite strenas dare, date pauperibus. Parum est ut tantum detis, amplius etiam date. Non vultis amplius? vel tantum date. Sed dicis mihi: Quando strenas do, mihi accipio et ego. Quid ergo, quando das pauperi, nihil accipis? Certe non hoc credas, quod Gentes credunt; certe non hoc speres, quod Gentes sperant. Ecce si dicis te nihil recipere cum pauperi dederis, factus es pars Gentilium: sine causa cantasti: Salva nos, Domine Deus noster, et congrega nos de Gentibus. Noli oblivisci illius praescriptionis, ubi dicitur: Qui dat pauperibus, nunquam egebit. Oblitus es iam quid dicturus Dominus eis, qui pauperibus dederunt: Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum?

Pertanto molti oggi nel loro cuore saranno in lotta con la parola che hanno acoltato. Abbiamo detto, infatti: non date strenne, date ai poveri. Non basta soltanto dare: date di più. Non volete dare di più? Date almeno molto. Ma qualcuno viene a dirmi: «Quando faccio le strenne, ricevo anch'io». Ebbene? quando dai ai poveri non ricevi nulla? Certo non devi credere ciò che credono i pagani, certo non devi sperare in ciò in cui sperano i pagani. Ecco: se dici di non ricevere nulla quando dai ai poveri, sei diventato uno dei pagani, senza motivo hai cantato: *Salvaci Signore, Dio nostro, e radunaci dalle genti* (Ps 105, 47). Non dimenticare ciò che ci prescrive quando dice: *Chi dà ai poveri non avrà mai bisogno* (Prov 28, 26). Hai già dimenticato cosa dirà il Signore a coloro che hanno dato ai poveri: *Venite, benedetti del Padre mio, ricevete il regno* (Mt 25, 34).

BIBLIOGRAFIA

- CARLÀ - GORI 2014: F. CARLÀ - M. GORI, *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, ed. by F. Carlà - M. Gori (Akademiekonferenzen, 17), Heidelberg 2014.
- CATARINELLA 2014: F.M. CATARINELLA, *La condanna delle Kalendae Ianuariae nell'omiletica latina tra IV e VI secolo. Con un esempio di 'catena'*, «Auctores Nostri», XIV, 2014, 477-512.

- CECCHET 2014: L. CECCHET, *Gift-Giving to the Poor in the Greek World*, in CARLÀ - GORI 2014, 157-179.
- COLPAERT 2014: S. COLPAERT, *Euergesism and the Gift*, in CARLÀ - GORI 2014, 181-201.
- CRACCO RUGGINI 2014: L. CRACCO RUGGINI, *From Pagan to Christian Euergesism*, in CARLÀ - GORI 2014, 203-212.
- DE HEMMER GUDME 2013: A. K. DE HEMMER GUDME, *Barter Deal or Friend-Making Gift? A Reconsideration of the Conditional Vow in the Hebrew Bible*, in SATLOW 2013, 189-201.
- MESLIN 1970: M. MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles 1970.
- SATLOW 2013: M.L. SATLOW, *The Gift in Antiquity*, ed. by M.L. Satlow, Chichester 2013.

EMILIANO RUBENS URCIUOLI

Un banale circuito infernale.
Il ‘mercato oblativo’ all’origine del campo religioso cristiano

Until 1914, the gift was usually understood – except by a handful of anthropologists and students of ancient texts – to be the “higher” act of giving that neither expected nor received a return beyond a thank you (H. Liebersohn, *The Return of the Gift*, Cambridge 2011)

Premessa: il posto dell’elemosina in una teoria del dono

Nel *Saggio sul dono* (1923-1924) di Marcel Mauss, un testo schiettamente disinteressato ai «fatti cristiani»¹, compare una fugace nota sull’elemosina. Si tratta di un’appendice alla più estesa nota sul sacrificio come «dono fatto agli dei»². Entrambe sono concepite come diramazioni laterali dell’argomento principale del libro: gli scambi «sotto forma di donativi, in teoria volontari» ma in realtà fatti, ricevuti e ricambiati «obbligatoriamente»³. Per Mauss la teoria transculturale dell’elemosina, cui solo accenna, «è, per un verso, il frutto di una nozione morale del dono e della fortuna, per l’altro il frutto di una nozione del sacrificio». Sacrificio riorientato (verso gli uomini e non verso gli dei, ma con il consenso degli dei) e dono moralizzato-democratizzato (l’eccesso di ricchezza va compensato disfacendosene a beneficio di una platea indiscriminata di indigenti), la dottrina dell’elemosina nei tre monoteismi cosiddetti ‘abramitici’⁴ presuppone la torsione della «vecchia morale del dono» in «principio di giustizia»⁵. Le origini stesse delle parole ebraica (*ṣedaqah*) e araba (*zakāt*), avverte Mauss, affondano nel vocabolario della giustizia⁶. Insomma, la dottrina

¹ TAROT 2000, 136.

² MAUSS 2002, 28-29 e 23.

³ MAUSS 2002, 5.

⁴ Per una critica della categoria si veda HUGHES 2012.

⁵ MAUSS 2002, 28.

⁶ Lo slittamento semantico di *ṣedaqah* da ‘giustizia’ a ‘elemosina’ è datato tra il 200 a.e.v. e il 150 e.v.: cfr. GARRISON 1993, 51. La codificazione del nuovo significato, come aveva segnalato MAUSS (2002, 29), è opera della letteratura rabbinica del periodo mishnico. Per un’analisi più ravvicinata dei processi che hanno portato la *ṣedaqah* a «occupare il primo

dell'elemosina è una dottrina della giustizia e la pratica dell'elemosina è una pratica di giustizia. *Ab origine*⁷. L'elemosina è 'più giusta', 'più virtuosa' e 'più morale' del dono – a sua volta 'più morale' del commercio – per definizione e per storia: lo confermano gli *incipit* etimologici dei vari dizionari teologici, sia per quanto concerne i lessemi giudaici sia per quelli greci associati al nostro concetto di elemosina.

«La carità» tuttavia «ferisce»⁸ e la gratuità, che è oggettiva per chi riceve senza poter ricambiare, non genera gratitudine. Mary Douglas annota come i membri delle odierne fondazioni caritatevoli imparino in fretta a non aspettarsi di attirare troppe simpatie e ringraziamenti dai beneficiari, come se donassero dei doni: ciò che proprio «non va», commenta l'antropologa britannica prefando Mauss, è «l'intenzione di essere esenti dal contraccambio», di fuggire sovraneamente la reciprocità del vincolo sociale. Di qui la famosa sentenza riepilogativa: «non ci dovrebbero essere doni gratis (*there should not be any free gifts*)»⁹, che equivale a dire, dal punto di vista evolucionistico del macrorganismo societario, che l'attivazione di un altruismo «in termini di azione» e «a basso costo» (positivo per sé, positivo per gli altri), ma favorevole all'«organizzazione funzionale» di gruppo, fa selettivamente premio sulle più generose, ma costose,

posto del repertorio giudaico delle forme donative» si veda SILBER 2000, 124-29. In realtà Silber segnala che, ben al di là della continuità presunta e dell'omologia suggerita da Mauss nella sua nota, il sacrificio agli dei, l'offerta agli addetti al culto e l'elemosina ai poveri rappresentano tre «repertori» (122) donativi tra loro alquanto diversi. Configurati da differenti aspettative di gratitudine, obbligazione e reciprocità, essi additano la varietà dei rapporti elargitivi instaurabili dal soggetto con varie categorie di destinatari entro sistemi societari, tradizioni religiose e cornici istituzionali eterogenee e storicamente mutevoli.

⁷ Addirittura, segnala BROWN (2002, 69) a partire da BOLKESTEIN (1939), risalendo indietro rispetto alla paretina salmistica (*Sal.* 33, 7; 40, 2; 111, 9; 112, 7), il povero come categoria giuridica depositaria di diritti compare nella letteratura cananea e nei più antichi codici di legge asiatico-occidentali, come quello emanato da Urukagina, re sumerico di Lagash (2400 a.e.v.), e il codice babilonese di Hammurabi (1729-1680 a.e.v.). È significativo, in questo senso, che soltanto negli anni Novanta del secolo scorso la teoria del dono e la pratica del dono, oltre a fornire il contro-modello ideale per trarre indicazioni normative emendative e «conclusioni di ordine morale» su società disumanizzate dall'assiomatica dell'interesse (MAUSS 2002, 117-140; POLANYI 1974, 311-320) arriveranno a configurare una teoria generale anti-utilitaristica e anti-economica della società giusta: per il dono come «terzo paradigma», oltre a quello individualista e collettivista, si vedano CAILLÉ 2000; GODBOUT 1992. I due autori, insieme a Gérald Berthoud, Serge Latouche e altri, sono membri del Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali (MAUSS), fondato a Parigi nel 1981.

⁸ MAUSS 2000, 117, ripreso in apertura da DOUGLAS 1990, IX.

⁹ DOUGLAS 1990, IX. Godbout sottolinea come sia propriamente l'aspetto intenzionale del rifiuto del contraccambio, non il dato fattuale della sua assenza, a definire il *free gift* secondo Douglas e a caratterizzare la sua violenza (GODBOUT 2000, 41).

disposizioni psicologiche e motivazionali dei donatori (negativo per sé, positivo per gli altri)¹⁰. Si spiega così l'approvazione douglasiana dell'aspettativa di contraccambio, che produce vicendevoli legami e solidarietà autentica, a dispetto del «patrocinio incosciente e ingiurioso del ricco elemosiniere»¹¹.

Ciò detto, per legittimare la scelta del titolo e il contenuto delle pagine che seguono, non è sufficiente insistere sull'im-purità e sulla non-gratuità del dono di marca maussiana come prestazione transculturale fondante un regime di scambio separato ma sempre sincronico al commercio¹²; tantomeno è utile unire la propria voce al coro polifonico di chi avverte: 'non ci dovrebbe essere dono gratis!', oppure constata: 'non c'è dono gratis!'¹³, se non addirittura provoca: 'non c'è dono *tout court!*'¹⁴, per sentirsi esentati dal giustificare la pertinenza di un

¹⁰ Cfr. WILSON 2015, che (a) definisce l'«altruismo in termini di azione» come l'insieme di quei comportamenti che, ponendo l'individuo in condizione di fitness relativa svantaggiata all'interno del gruppo, massimizzano la fitness di gruppo favorendone l'organizzazione funzionale e dunque la sua sopravvivenza nel tempo (26); (b) compendia il contributo fornito dalla sua teoria evuzionistica della selezione multilivello a uno studio dell'altruismo in questo modo: «All'interno di un gruppo, l'egoismo batte l'altruismo; i gruppi altruistici battono quelli egoistici. Il resto è commento» (69); (c) segnala come la maggior parte delle religioni che hanno superato la prova del tempo hanno una struttura tale da promuovere l'espressione dell'altruismo a livello di azione e a basso costo – del genere: «vincono tutti» – tra i membri della comunità religiosa» (76).

¹¹ MAUSS 2002, 117.

¹² L'idea che lo scambio di doni rappresenti una forma 'primitiva' di transazione, capace di configurare un'economia arcaica sua propria – 'economia del dono' – paradigmaticamente rimpiazzata dal commercio in moneta in un qualche momento assiale della storia umana, costituisce un assunto socio-evoluzionistico che governa le pur trans-storiche letture del dono e politeistiche morfologie degli scambi di MAUSS (2002, 6; 117 ss.) e POLANYI (1974). Quanto più netta è la polarità, tanto meno risalto acquisiscono tipologie intermedie come il baratto e la redistribuzione. Antica quanto la distinzione aristotelica tra 'economia' e 'cremastica' (*Pol.* 1256b-1258a), non necessariamente teleologica e quindi ideologicamente trasversale, la narrazione standard della «great divide» (CARLÀ - GORI 2014) tra forme tradizionali e moderne di scambio, quindi tra ontologie arcaiche e moderne del dono, è insostenibile a livello teoretico e indimostrabile sul piano antropologico (HUMPHREY - HUGH-JONES 1992; GRAEBER 2001; 2011, 21-41; MIROWSKI 2001, 453-454). L'approccio moralistico e quello cronologico sull'evoluzione a stadi dell'«economia del dono' in 'economia di mercato' tendono a integrarsi. Avvertita da MAUSS (2002, 6), l'importanza di non sovrastimare la differenza tra, da un lato, moralità antiche e moderne non occidentali, dall'altro moralità moderne e occidentali di cambio, è enfatizzata da MALINOWSKI 1926: sulla differenza tra i due si vedano PARRY 1986; MIROWSKI 2001, 438-441.

¹³ Un'acuminata – benché sovrabbondante – critica alla reinterpretazione bourdieusiana di Mauss nei termini di un economicismo e di un formalismo «di ritorno» si trova in GRAEBER 2001, 26-30. Non nuova in generale, non lo è nemmeno in relazione alla sua teoria del dono: cfr. CAILLÉ 1994,

¹⁴ DERRIDA 1996. L'accusa di danzare sull'ambiguità strutturale del dono, fino a fare il

contributo sulle prassi elargitive protocristiane in un volume collettaneo che annovera, tra i suoi temi, altri due ideal-tipi morali e sociali dello scambio quali la ‘corruzione’ e la ‘remunerazione’: la prima come torsione iper-strumentale e perversione im-morale del dono, la seconda come transazione anti-donativa per eccellenza, in quanto risarcimento diretto della forza-lavoro investita in una prestazione professionale¹⁵. Come e perché associare, all’ombra lunga del dono, i luminosi albori delle pratiche di liberalità cristiana, religiosamente motivate e codificate, con l’irriverenza triviale e atemporale delle mazzette e il profano grigiore ordinario delle paghe? *Quid repetundae, salaria et ecclesiae?* Da nessun’altra parte, infatti, come in queste piccole cerchie di credenti, le forme di liberalità gratuita (elemosina), quelle di reciprocità gerarchica (corruzione) e quelle di equivalenza presunta (salario) promettono di divaricarsi più nitidamente, eludendo meglio gli sforzi di una presa analitica comune.

Tuttavia, l’invito di chi ha ideato e curato questo volume è a esplorare la logica di trapasso e transustanziazione di ciascuno di questi ideal-tipi negli altri all’interno di economie di beni materiali e simbolici che hanno (a) nella poligamia delle forme di scambio la loro condizione storica di possibilità, nella (b) doverosità e nel carattere simil-creditizio¹⁶ del dono il loro codice trasformazionale e (c) nella ‘competizione’ – altra categoria impigliata nella rete concettuale del seminario – la loro principale forza motrice. In sintesi, nei sistemi societari mediterranei antichi, più pervasivamente intessuti di relazioni di reciprocità positiva¹⁷, proprio come in quelli moderni, più estensivamente

gioco dell’economista neoclassico con la sanzione finale circa la sua impossibilità, è stata sovrabbondantemente mossa a Derrida da MIROWSKI 2001. Entrambi, Bourdieu e Derrida, con gran dispendio di *argomenta ad Hitlerum*, sono stati in sostanza accusati di ‘intelligenza col nemico’ – leggi: economia neoclassica, *futility thesis*, *homo oeconomicus* – per aver ricamato sulle insormontabili antinomie che il tema offre a una filosofia dell’intenzione.

¹⁵ Per quanto una certa economia neoclassica abbia tentato, ad esempio con la teoria del salario di efficienza, di interpretare il contratto di lavoro come «scambio di doni parziali»: cfr. SALSANO 2008, 62 su AKERLOF 1984. Più in generale questi esperimenti, impegnati nello sforzo sisifeo di rotolare il dono sul pendio utilitaristico (MIROWSKI 2001, 451), rientrano in quelle astuzie operative con cui il capitalismo periodicamente si rimodella e trae «nuovo spirito» (BOLTANSKI - CHIAPELLO 1999) da ciò che lo critica e lo contraddice.

¹⁶ Che la struttura del debito sia interna a quella del dono risponde a un’altra intuizione maussiana «... il dono si porta dietro necessariamente la nozione di credito» (e di debito) (MAUSS 2002, 59). Tutti i modelli di dono individuati da GODBOUT (2000, 42-43) hanno una relazione col debito, contendendo meccanismi per conservarlo e norme per non estinguerlo.

¹⁷ Una panoramica antropologica e storica si trova in GILL - POSTLETHWAITE - SEAFORD 1998. Per quanto fondanti fossero le relazioni di reciprocità, ciò non toglie che nozioni di «dono libero», cioè senza aspettative di risarcimento, circolassero nel mondo mediterraneo e mediorientale antico: SATLOW 2013; HÉNAFF 2013, che riconduce alla sfera lessicale della

caratterizzati da scambi monetari e informati dall'economia di mercato¹⁸, si produce un inquietante «mercato caritativo/oblativo»¹⁹, che non solo subordina il dono al legame sociale, ma assoggetta quest'ultimo all'accumulazione di beni materiali e simbolici in un caleidoscopio equivoco di prestazioni donative, transazioni corruttive e prassi remunerative. Sul terreno degli scambi, dunque, la transitività delle forme empiriche ibrida e avvicina ciò che la statica degli idealtipi ipostatizza e separa.

Muovendo da qui e servendomi di un'impostazione bourdieusiana già trasparente in alcune scelte lessicali adottate, vorrei, da un lato, mostrare come la mobilitazione, la gestione e la sorveglianza di precise relazioni di reciprocità si leghino alla formazione delle principali forme di capitale investite nella costituzione del campo religioso cristiano²⁰ in quanto risorse accumulate, negoziate e contese nella lotta interna per la sua egemonia; dall'altro, dimostrare che l'articolazione di queste transazioni e la formazione di questi capitali sarebbe impossibile senza l'attivazione del circuito transustanziale tra elemosina, dono, remunerazione e corruzione e il suo funzionamento a pieno regime laddove non

χάρις greca un tipologia di dono gratuito-unilaterale irriducibile sia alla logica bilaterale del dono cerimoniale (δόσις / ἀντίδοσις) sia a quella filantropica della solidarietà sociale (φιλία).

¹⁸ A) L'inadeguatezza del «free market approach» nel spiegare le performance economiche dell'impero romano è stata definitivamente illuminata da BANG 2007. B) Per quanto la significativa persistenza di relazioni di reciprocità fondate sulla gratitudine fosse stata già segnalata da SIMMEL (1983) entro uno schema ancora evolucionistico, il dato più generale per cui la moderna società capitalistica a economia di mercato include «normatività non economiche» e ospita «zone di non-mercificazione e non-monetarizzazione» dei rapporti sociali è stato recentemente ribadito da FRASER 2014. Da una prospettiva di una «poligamia delle forme di scambio» (SALSANO 2008, 29-43), caratteristica del movimento antiutilitarista, gli spazi di modernità del dono si prestano a essere osservati come circuiti di scambio che assolvono differenti funzioni (ora fiancheggiatrici ora critiche dell'ordine economico) e contribuiscono in diversa maniera alla formazione di varie forme di capitale (sociale, economico e persino culturale): così CARLÀ - GORI 2014, 17. C) Scambio mercantile e relazione di reciprocità, merce e dono costituiscono una polarità sul piano delle astrazioni sociologiche, ma a livello empirico, oggi come ieri, sono compatibili e combinabili in maniera non evolucionistica al punto che la zona di transizione dall'uno all'altro non è sempre semplice da determinare (APPADURAI 1986, 11-13). Sull'antichità di questa consapevolezza in relazione, ad esempio, alla sfera della sessualità si veda CARLÀ - GORI 2014, 7-9. Per questo Michael Satlow giustamente descrive il *De beneficiis* di Seneca «una guida per farsi strada nel campo minato sociale del dono e dello scambio nella società romana: un vademecum, per altro, ancora largamente utile» (SATLOW 2013, 2).

¹⁹ Questa formula a due uscite, che esprime il rovesciamento dello spirito del dono, è di NICOLAS 1991.

²⁰ Sul concetto di campo religioso si veda BOURDIEU 2012. Per una ricostruzione schematica dei principali agenti coinvolti e delle rispettive risorse investite nella lotta per il governo delle prime ἐκκλησία/*ecclesiae* si veda URCIUOLI 2017 cds.

ci si aspetta di trovarlo, se non al massimo come distorsione economicistica o sindrome eretica: il mercato oblativo appare, infatti, con spiazzante chiarezza e insospettata precocità, entro lo spazio miticamente comunitario²¹ dei primi gruppi organizzati dai seguaci di Gesù.

Questo pregiudizio ha forse una precisa radice storica. La concezione contemporanea egemone del dono come atto unilaterale disinteressato – la sua ontologia sociale moderna, al contempo intuitiva e deontica – sarebbe infatti, secondo alcuni, il portato della proliferazione e istituzionalizzazione tardoantica dell'elemosina altruistica dei monoteismi (giudaismo rabbinico, cristianesimo, islam)²²; oppure si spiegherebbe come un effetto collaterale della de-cosificazione delle persone e spersonalizzazione delle cose predicata dal cristianesimo come «religione eticizzata di salvezza», che avrebbe posto le condizioni ideologiche di insorgenza delle strutture gemellari universali del dono puro e della pura utilità²³; infine è stata letta come il correlato del teologema paolino dell'oblazione e della grazia – doni, questi, radicalmente anti-maussiani, dato che, tanto per cominciare, l'obbligo di donare non vale per Dio²⁴. Ad ogni modo, qualunque sia stata

²¹ Cfr. STOWERS 2011; URCIUOLI 2013.

²² Si veda CAILLÉ 2004, 10-12, che punta al cristianesimo e però già rileva il carattere paradossale e dilemmatico della carità cristiana come «dono puro», «contropartita terrestre della grazia divina». Una più netta obiezione nel senso di una «soteriologia della reciprocità» (TRAUTMANN 1981, 279), che enfatizza il carattere interessato delle elemosine cristiane, si trova in CANER 2006. Silber fa notare come a determinare la gerarchia rabbinica degli atti caritativi sia il rispetto della dignità del destinatario più che il tasso di azione disinteressata da parte del donatore: SILBER 2000, 127. Neil osserva come il linguaggio del debito e del credito, con cui sono impastate le ingiunzioni ecclesiastico-cristiane e rabbiniche sull'elemosina, riflette l'accettazione pragmatica del principio dell'interesse e trasforma l'elemosina in una «transazione nell'economia spirituale» del donatore (NEIL 2010, 244). Su tutto questo si tornerà in seguito.

²³ PARRY 1986, 466-469, il quale però estende questa elaborazione ideologica anche ad altre «religioni di salvezza», come giudaismo e jainismo. Tre argomenti di critica a Parry si trovano in SILBER 2000, 119-122. Una genealogia completamente diversa del mercato e dello scambio commerciale, che procede dal diritto romano pre-cristiano e dalla «santuarizzazione» (quindi isolamento e separazione) di un certo numero di cose qualificate come indisponibili al commercio e all'appropriazione, è quella proposta da THOMAS 2015.

²⁴ TAROT 2000, 139. Si veda però al riguardo la lettura che Satlow propone del «dono di grazia» di *Rom.* 5, 15-17, secondo cui la teologizzazione paolina della nozione di dono (ἡ δωρεὰ) crea una tensione irrisolta con la versione idealizzata della pratica sociale (SATLOW 2013, 3-4). Sempre dalla teologia paolina della grazia muove la proposta di Caner di individuazione di un nuovo ideale/modello cristiano di donazione religiosa disinteressata: l'eulogia bizantina tardoantica, ripetutamente attestata nella letteratura agiografica come elargizione di pane, frutta e altri generi commestibili in genere donati a professionisti religiosi come monaci e chierici (CANER 2013; già 2006). Caner identifica nell'elaborato passaggio di *2 Cor.* 9, 5-12, dove il termine εὐλογία compare quattro volte, la fonte di ispirazione della

l'idealizzazione vincente – se mai ce n'è stata una che abbia davvero avuto a che fare con la 'nascita del cristianesimo' – e per quanto profonda sia stata la sua presa culturale²⁵, essa ha potuto contare e conta ancora su istituzioni e disposizioni preesistenti che producono e riproducono, oggi come ieri, in ogni circuito organizzato della reciprocità, la «denegazione» necessaria al funzionamento della «logica sociale» del dono²⁶: l'inganno e l'autoinganno sulla sua gratuità.

«Come Derrida ci ricorda, i doni tentano di essere sia deliberati sia disinteressati, al contempo a-razionali e razionali, amichevoli e ostili. Forse il modo migliore per cogliere il paradosso è pensare che la categoria delle transazioni donative cerca di usare il sistema della valutazione sociale per uscire dal sistema della valutazione sociale. Per dirla in soldoni, avete mai riflettuto sul perché i donatori moderni incartano i loro regali prima di porgerli? [...]. L'impacchettamento del dono pretende di estrarlo temporaneamente dal livello mondano del commercio, rendendo così la sua identità e il suo valore (non lasciare l'etichetta del prezzo!) irrilevanti per l'occasione. [...]. Non c'è proclamazione individuale di disinteresse, non c'è argomento razionale per quanto appassionato che possa avere presa sul paradosso; solo le *istituzioni* possono»²⁷.

1. Topografia concettuale: capitale sociale, evergetismo, capitale spirituale, capitale simbolico, patronato, capitale religioso

Dai tempi di Mauss, il dono vede sovente corrispondere il suo spazio problematico con quello segnalato e delimitato da un campo concettuale di riferimento, popolato di altre parole. Le nozioni 'mappanti' possono essere sia di primo (es: *kula*, *potlach*) sia di secondo (es: 'prestazione totale') livello – 'emiche' o 'etiche', si diceva una volta. Il presente contributo, come vedremo subito, non fa eccezione.

pratica. Per sollecitare lo zelo dei corinti nell'organizzare la colletta per i poveri dell'ἐκκλησία di Gerusalemme, Paolo elabora un nuovo modello di oblazione caritatevole. Questa, ancorando, la disponibilità donativa del credente alla *largesse* verticale e fastosa di Dio, e quindi facendo di Dio il vero donatore originario, da un lato enfatizza l'abbondanza materiale, l'eccesso e il surplus rispetto alla scarsità e alla rinuncia come presupposti di una prodigalità asimmetrica e gratuita, dall'altro svincola il destinatario da ogni tipo di obbligazione. Le conclusioni sono enfatiche: «abbiamo a che fare con la prima attestazione di un dono puro e disinteressato – così deliberatamente definito – nella storia occidentale» (CANER 2013, 334)

²⁵ La quale si riflette bene nelle definizioni dei dizionari. Es. Treccani: «dare ad altri liberamente e senza compenso cosa utile o gradita» (v. donare); Oxford English Dictionary: «something, the possession of which is transferred to another without the expectation or receipt of an equivalent» (v. gift).

²⁶ BOURDIEU 1998, 201.

²⁷ MIROWSKI 2001, 454.

In un suo articolo sulle «forme di capitale religioso e sociale dei primi cristiani», il classicista e storico olandese Jan Bremmer nomina al primo posto la carità come specie particolare e particolarmente redditizia di «*capitale sociale*»²⁸ a disposizione dei seguaci di Gesù e a loro riconosciuta anche dai non credenti, cioè come risorsa socio-simbolica accumulata e mobilitata dai gruppi cristiani in maniera quantitativamente rilevante per «l'ascesa della chiesa cristiana, dalla piccola setta giudaica che era, a religione dominante dell'impero romano»²⁹. Nel dire questo Bremmer ricorda tre cose: a) nel mondo mediterraneo antico, entro una società greco-romana caratterizzata da un «ethos caritativo comparativamente debole»³⁰, gli ebrei erano già considerati culturalmente «eccezionali» per il tipo di filantropia configurante le pratiche caritative intragruppo³¹; b) la lingua amministrativa delle città greco-romane di prima età imperiale non possedeva la categoria di 'povero' e la povertà non era un criterio per l'assistenza sociale: i poveri – e nemmeno tutti, ha notato Veyne – venivano aiutati «senza nominarli»³². Le élite politiche centrali e provinciali (1% circa della popolazione dell'impero), quand'anche consapevoli del problema politico costituito dalla povertà, non classificavano i 'poveri' secondo una comune tassonomia sociale né li percepivano entro un qualche codice morale – tantomeno giuridico – condiviso³³.

²⁸ BREMMER 2006, 270. «Il capitale sociale è l'insieme delle risorse attuali o potenziali che sono legate al possesso di una *rete durevole di relazioni* più o meno istituzionalizzate di conoscenza reciproca e di riconoscimento reciproco; o, in altri termini, *all'appartenenza a un gruppo* come insieme di agenti che non solo sono dotati di proprietà comuni (percepibili dall'osservatore, dagli altri e da loro stessi) ma sono anche uniti da *legami* permanenti e utili» (BOURDIEU 1980, 2; corsivo nel testo). Sulla definizione di capitale, sull'identificazione delle sue tre specie principali (economico, culturale, sociale) e sulle logiche di «conversione/transustanziazione» e derivazione della seconda e della terza specie dalla prima, si veda BOURDIEU 1986.

²⁹ BREMMER 2006, 269.

³⁰ PARKIN 2006, 75.

³¹ Gli osservatori e autori non-giudaici citati sono Juv. *Sat.* 3, 269; Artemid. *Onir.* 3, 52; Jul. *Ep.* 84. L'iscrizione greca di Afrodisia, datata al III e.v. e attestante una cucina istituita per assistere i poveri della comunità giudaica locale, è una preziosa evidenza materiale di beneficenza alimentare motivata da pietà intragruppo: si veda la discussione in HOLMAN 2001, 45-46. Sulla caratura contro-culturale di queste pratiche si veda SCHWARTZ 2010.

³² VEYNE 1984, 43: «Prima del quarto secolo e.v., si cercherebbero invano tracce di soccorso strutturato alla povertà *in quanto tale*» (HOLMAN 2001, 42).

³³ HOLMAN 2001, 32-34. BROWN 2002, 89. Impossibile non menzionare il lavoro pionieristico di BOLKESTEIN (1939), che per primo si diffonde sulla profonda differenza tra la nozione greco-romana di munificenza pubblica e l'ideale della cura per il povero di derivazione – a suo giudizio – egiziana e persiana. Traggettata dalla filosofia stoica presso élite greco-romane storicamente e culturalmente incapaci di misericordia e aduse alla stigmatizzazione morale degli individui non autosufficienti, essa conquista la scena morale e

La povertà strutturale non era pensata, quella congiunturale (impoverimento) era temuta e compatita, quella relativa di fatto monopolizza i discorsi delle fonti: si era solo 'cittadini più poveri di' all'interno di un contesto urbano che funzionava quasi sistematicamente come «negozio chiuso» per chi non era cittadino e, in quanto tale, non poteva godere di quasi alcun sostegno di carattere assistenzialistico; c) i gruppi cristiani, in quanto composti anche di – o comunque aperti ai – non cittadini e in quanto associazioni in genere 'statutariamente' non etniche, sviluppavano una pratica caritativa più aperta, per quanto sempre limitata ai membri – o aspiranti tali – dell'associazione religiosa³⁴. Per quanto schiettamente isolazionista³⁵, la mobilitazione di questo visibile 'altruismo extramondano, celebrato all'unisono dagli apologeti³⁶, era una disposizione contro-culturale che poteva far storcere il naso a molti, ma incuriosire, attrarre e conquistare altrettanti – soprattutto, evidentemente, tra i socialmente deboli (i poveri in genere e più specificamente orfani, vedove, malati, prigionieri, stranieri, schiavi, ecc.³⁷).

sociale dell'impero solo col cristianesimo: per una critica dei limiti ideologici, oltre che storiografici, della proposta si veda HOLMAN 2001, 9-10. Come noto, Brown data la 'svolta' nell'«immaginazione sociale» del povero al quarto secolo e la collega all'affermazione socio-politica del vescovo cristiano come *amator pauperum* – «in un certo senso, è stato il vescovo a inventare il povero» (BROWN 2002, 8) –, mentre Veyne attribuisce più genericamente al «trionfo del cristianesimo» l'acculturazione morale e la sensibilizzazione di «tutta una civiltà» alla povertà (VEYNE 1984, 46). Osborne da un lato mette in luce la precoce eccezione di Roma in termini di manifestazione sociale della povertà e suo trattamento politico, dall'altro suggerisce come il crollo di un modello civile segnato dalla subordinazione del bisogno economico al privilegio di status politico e sanzionato dalla *Constitutio Antoniniana* (212 e.v.) sia alla base della «nascita del povero» (OSBORNE 2006, 4-11).

³⁴ BREMMER 2006, 270. Col passare del tempo, al principio dell'appartenenza di fede si aggiunge quello del «calibro morale e dell'ortodossia dottrinale» a screziare pesantemente il carattere indiscriminato dell'elemosina: si veda ad esempio come Cipriano imponga di limitare la distribuzione dell'elemosina a coloro che si sono astenuti dal sacrificare (Cipriano, *Ep.* 5, 1, 2; 12, 2, 2). Il risultato è che, nella prassi come nella retorica cristiana tardoantica, «la discriminazione donativa era di fatto la norma... L'insegnamento rabbinico sulla generosità indiscriminata si avvicinava di più all'ideale del dono puro rispetto alla predicazione del clero occidentale» (NEIL 2010, 236).

³⁵ Veyne parla di «solidarietà di setta» (VEYNE 1984, 37).

³⁶ Arist. *Apol.* 15, 7-9; Iust. *IApol.* 67, 6; cfr. 14, 2; Tert. *Apol.* 39,5-6; cfr. 42, 8. A prescindere dalle motivazioni sottesevi, questo tratto è definibile come altruistico secondo la definizione evolutivistica di altruismo «in termini di azione» data da WILSON 2015.

³⁷ Un elenco delle categorie beneficiarie, con riferimento alle fonti che attestano per ognuna di esse la straordinaria capacità cristiana di mobilitazione di energie e risorse di solidarietà, si trova non a caso nel paragrafo sulla «forza di attrazione» della chiesa incluso nel capitolo sulla «propaganda» di REINBOLD 2000, 323-326.

Aggiungo una quarta considerazione (d): le *ἐκκλησίαι/ecclesiae* erano l'associazione religioso-culturale dell'epoca che più intensamente immaginava, tematizzava e promuoveva la pauperizzazione materiale e simbolica dei propri leader religiosi (specialisti, amministratori e virtuosi)³⁸. Questa biforcazione della povertà e dei suoi diritti tra «poveri normali» e «poveri ministeriali» generava talora tensione al momento di attingere dalle mani dei benefattori³⁹. All'interno di un più vasto e inedito processo di democratizzazione dell'expertise e della leadership religiose, il denaro donato non ha mai parlato così tanto di religione – e questa a sua volta di denaro – come nei testi cristiani di secondo e terzo secolo: pauperizzazione, professionalizzazione e democratizzazione del clero vanno di pari passo, nella misura in cui l'accesso al circolo esclusivo dei «poveri di vocazione» implicava la possibilità di fuggire il lavoro, spezzando dal basso quel nesso tra sostentamento e fatica materiale che l'ozio di classe dei rentiers sorvolava comodamente dall'alto⁴⁰.

A partire dalle testimonianze più antiche, relative agli sforzi paolini di rastrellare denaro dai network protocristiani per destinarlo ai «poveri tra i santi che risiedono a Gerusalemme»⁴¹, si potrebbero a questo punto citare alcuni brani sull'elemosina protocristiana, decifrandola sia come sottogenere 'settario' della pratica nomico-tradizionale di giustizia giudaica sia come risvolto economico-finanziario dell'agape messianica ed escatologica. Tuttavia, siccome il nostro concetto secolarizzato di carità è genealogicamente cristiano⁴² e siccome la

³⁸ Sono gli «*holy poor*» recentemente inquadrati da Peter Brown: «Quella che noi chiamiamo professionalizzazione del clero si basava sulla decisione di trattare il clero come un genere speciale di poveri, sovvenzionati (come i poveri) dalle offerte volontarie dei fedeli» (BROWN 2016, XIII; si veda già BROWN 2002, 20-26). Al contrario, l'impoverimento volontario radicale dei non specialisti, al di là degli inviti gesuani (*Mt.* 19, 21), non accende propriamente di entusiasmo gli scrittori cristiani: si vedano l'esegesi e la parenesi dissuasive di Clemente Alessandrino in *Quis div.* 12, 4; 15, 2; ecc.

³⁹ BROWN 2002, 23. Anche perché, come vedremo, il clero fungeva da intermediario tra il donatore e i «poveri normali» e l'elemosina privata, senza intermediazione istituzional-clericale, era talora persino scoraggiata. Le più rigide e categoriche interdizioni per i donatori liberi, nella prospettiva utopica di una centralizzazione completa dell'elemosina, si trovano nella *Didascalia Apostolorum* (Siria Occidentale, prima metà III e.v.): cfr. *Didasc.* 2, 35.

⁴⁰ Brown 2016, 12-20. In riferimento al rapporto tra intervenuta disponibilità di surplus economico e riconfigurazione dell'associazionismo religioso-culturale come «carriera aperta ai talenti» (13), con relativa insorgenza della figura dell'imprenditore religioso – o «mistagogo» di weberiana matrice –, si veda GORDON 2013.

⁴¹ *Rom.* 15, 26-27. Si vedano anche *Gal.* 2, 10; *1Cor.* 16, 1-4; *2Cor.* 8, 1-4; 9, 2; ecc. La storia avvicinata di queste collette paoline è ricostruita da MARTYN 1997, 222-228. Giustamente Brown la descrive come la «meglio documentata operazione di fund-raising nel mondo antico» (BROWN 2016, 1).

⁴² VEYNE 2008, 161.

prestazione donativa cristiana dell'elemosina ha conservato un forte ancoraggio alla struttura del suo principale rito liturgico, possiamo figurarci con accettabile approssimazione come funzionava il sistema di raccolta e di distribuzione del denaro donato, ad esempio, durante le assemblee giornaliere o domenicali. Non è necessario dunque dilungarsi troppo a commentare il *locus classicus* della *Prima Apologia* di Giustino, che descrive una scena di colletta romana di metà secondo secolo molto simile, *mutatis mutandis*, a quelle tuttora praticate:

«Le persone in possesso di mezzi e che sono disposte a farlo offrono ciò che vogliono a loro piacere (κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βουλεται δίδωσι): ciò che è stato raccolto viene depositato presso il presidente [dell'assemblea]. Questi provvede agli orfani e alle vedove, a coloro che necessitano di assistenza per malattia o altra causa, ai prigionieri, agli stranieri di passaggio: in una parola, si prende cura di coloro che sono nel bisogno»⁴³.

Per quanto ne sappiamo, questa modalità di rastrellamento di fondi «liberamente donati secondo le proprie possibilità» durante il rito eucaristico costituisce un modello estendibile a molti raduni cristiani precedenti e coevi. Vorrei invece soffermarmi su un altro aspetto, menzionato *en passant* da Bremmer nel suo articolo. Cito testualmente:

«Naturalmente, data l'*ideologia dell'evergetismo* nel mondo antico, i destinatari del denaro e dei beni devono aver avuto le loro controparti nei donatori, i quali accumulavano *capitale simbolico* come membri generosi della comunità»⁴⁴.

Due parole, non più e non meglio definite altrove nell'articolo di Bremmer, attirano qui l'attenzione. La prima è *evergetismo*. La menzione della parola si lega all'asserto per cui nel mondo mediterraneo antico esiste un'«ideologia dell'evergetismo», legata a un suo istituto, cioè a un sistema tipizzato, organizzato e reticolare di prestazioni di generosità privata per il beneficio pubblico. Qui Jan Bremmer, Paul Veyne⁴⁵ e alcuni lettori mi perdoneranno se se sono un po' retrò, ma «ideologia» andrebbe intesa in senso tecnico marxiano⁴⁶. Quella che la storiografia novecentesca ha chiamato 'evergetismo'⁴⁷ è, a tutti gli effetti,

⁴³ *1 Apol.* 67, 6-7 (traduzione mia).

⁴⁴ BREMMER 2006, 271. Corsivo mio.

⁴⁵ Sullo specchio antimarxismo storiografico dell'autore che ha firmato lo studio più noto e influente sull'evergetismo si veda ANDREAU - SCHMITT - SCHNAPP 1978, 316-317.

⁴⁶ Per una panoramica storico-concettuale e un rilancio critico della nozione si veda ovviamente EAGLETON 1991, nonché la discussione a più voci in ŽIŽEK 1997.

⁴⁷ La parola è un neologismo coniato da André Boulanger nel 1923 in un lavoro su Elio Aristide per designare il complesso altamente formalizzato di prestazioni di interesse comune

un'ideologia dominante, cioè un'ideologia civica delle classi di posizioni dominanti con tanto di classica doppia funzione integrativa-esclusiva verso i ceti deboli. L'evergetismo, fondandosi sul requisito di un ineguale accesso alle risorse (*in primis*: rendita fondiaria massimizzata dalla proprietà di schiavi), è funzionale al controllo della distribuzione *top-down* di parte di queste stesse risorse in modo da creare un senso di gratitudine e dipendenza nei socialmente dominati e legittimare, naturalizzandolo⁴⁸, il potere politico delle élite. Trasformando in marmo, pane e circo per le popolazioni urbane il surplus politicamente estratto dalle masse rurali, ricevendone in cambio onori vistosi di varia natura, materialità e importanza, l'evergetismo non è elemosina.

Tuttavia Bremmer afferma che questa ideologia civica, che non ha né una configurazione né una funzione né un'esplicita intenzione caritatevole⁴⁹ ed esibisce infatti un limpido schema dono-contraccambio (elargizione di beni e servizi in cambio di prestigio, visibilità sociale, riconoscimento politico)⁵⁰, fin da

(gr.: *λειτουργία*; lat.: *munera*) che alcuni cittadini ricchi eseguivano per la loro città in cambio di prestigio e riconoscimento pubblici. Creato a partire dalle formulazioni utilizzate nei decreti di età ellenistica per onorare coloro che, con denaro o altre attività pubbliche, «benefica(vano) la città (τὴν πόλιν εὐεργετεῖν)», evergetismo non è solo un nuovo termine, ma un nuovo concetto, dato che nessuna parola greca o latina corrisponde esattamente a 'evergetismo': non *εὐεργεσία*, non *φιλοτιμία*, non *liberalitas* (cfr. VEYNE 1984, 14).

⁴⁸ «La città – sintetizza Veyne – è divisa in due campi: quelli che donano e quelli che ricevono» (Veyne 1984, 1). Al di là delle incoerenze rilevate in Veyne (ANDREAU - SCHMITT - SCHNAPP 1978, 317-318), sul dispositivo politico dell'evergetismo si veda soprattutto ZUIDERHOEK 2009, 113-153.

⁴⁹ La prestazione dell'evergeta è destinata alla città: «pochi di essi avrebbero descritto la loro iniziativa come sollievo per i poveri» (GARNSEY - SALLER 1987, 101). Questo vale, in linea di massima, anche per le distribuzioni di grano ai cittadini romani (*annona*) e ad alcuni bambini selezionati in alcune città romane (*alimenta*): HOLMAN 2001, 38-41. Se «per studiare l'elemosina nella prima età imperiale bisogna uscire dal discorso dell'evergetismo e della *beneficentia*» (PARKIN 2006, 60), ciò però non esclude che: (a) i poveri siano completamente all'interno del circuito evergetico e quindi questo incroci i rapporti sociali (ANDREAU - SCHMITT - SCHNAPP 1978, 317); (b) al di fuori del sistema evergetico-patronale e della sfera dei doveri civici, si siano occasionalmente sviluppate pratiche quotidiane di «elemosina pagana» sorrette da principi morali differenti, persino da motivazioni amorali, e regolate da criteri che talora ricadono nello schema del patronato: in particolare, sulla tematizzazione stoica della carità come virtù che non discende dalla pietà (*miser cordia*) si veda PARKIN 2006.

⁵⁰ Limpido a volerlo vedere: negli ultimi anni si è registrato un deciso orientamento verso un'interpretazione 'maussiana' dell'evergetismo come scambio di doni, laddove Veyne, nella sua analisi del fenomeno, tendeva a separare questa peculiare formazione donativa greco-romana dallo scambio inteso restrittivamente come transazione di beni materiali (cfr. VEYNE 1984, 63-65: per una critica precedente del dono maussiano come universale transculturale si veda VEYNE 1967). Molti hanno segnalato come lo storico francese abbia fortemente

subito coinvolge anche l'ambito più ristretto di una nuova associazione religiosa: ἡ ἐκκλησία / *ecclesia*. Un dispositivo di classificazione sociale (evergetismo) interferisce così con una prestazione oblativa (l'elemosina / la carità) la cui significazione e normazione religiosa – Mauss *docet* – dovrebbero orientare il donatore verso un alternativo schema morale: cioè verso la giustizia indiscriminata per chi non ha nulla da dare e solo Dio da ringraziare, quindi verso il proprio disinteresse, ossia verso l'interesse a eseguire una «libera, volontaria e non corrisposta cessione di risorse»⁵¹, o tutt'al più – trattandosi di carità religiosa non secolarizzata – verso l'interesse a mostrarsi disinteressati per qualsiasi contraccambio che non sia religioso-salvifico⁵² e per un tesoro che non sia in cielo.

Al contrario, come l'evergeta, il benefattore che dona le proprie sostanze alle succursali terrene della città celeste accumula e si attende di accumulare prestigio *qui e ora* presso i destinatari. Tutt'al più, come il donatore moderno che, impacchettando il regalo dopo aver coperto il prezzo, si serve di alcune forme di intermediazione: il recipiente delle offerte, la cassa comune associativa e chi è incaricato per gestirla⁵³ operano come un analogo «sistema semiotico transpersonale» per estrarre la quota versata di denaro dal piano delle relazioni oggettive

sottovalutato l'aspetto reciprocativo dell'onore come controdono politico, prediligendo la presentazione dell'evergeta come donatore disinteressato che esprime e simbolizza la propria distanza sociale nella munificenza: si vedano le immediate obiezioni di ANDREAU - SCHMITT - SCHNAPP 1978; molti altri riferimenti critici in COLPAERT 2014. Zuiderhoek fa notare quanto la sociologia di Bourdieu sia stata determinante per aggiustare il tiro sull'evergetismo come sistema di scambio (ZUIDERHOEK 2009, 114).

⁵¹ DOUGLAS 1990, IX.

⁵² Sulle origini giudaiche e giudaico-ellenistiche della dottrina dell'elemosina redentiva si veda GARRISON 1993, 46-59; NEIL 2010, 240-241. Motivi di reciprocità sotterologica e interesse personale spirituale legati alle donazioni ai poveri, o al condono dei loro debiti, compaiono già negli scritti neotestamentari (*Mc.* 10, 21; *Mt.* 6, 1; 18, 23-34; 25, 31-46, *Lc.* 6; 38; 12, 32-34; 14, 12-14; *I Tim.* 6:17-19), il tema è teologicamente maturo in molti testi di II e.v. e diventa poi materia di un intero trattato cipriano (il *De opere et eleemosynis*, 252-254 e.v.), NEIL (2010) fa notare come l'«elemosina redentiva» come principio di dottrina caritativa cristiana si imponga solo intorno al IV-V secolo – così anche HOLMAN 2001, 54-55. Quando però Neil suggerisce che il Gesù dei vangeli canonici fornisce messaggi contrastanti sul donare, predicando ora il dono disinteressato senza ritorno ora il dono con ritorno escatologico-soteriologico (NEIL 2010, 230), in realtà cade troppo goffamente vittima del sortilegio dell'interesse e pratica una lettura sorprendentemente disattenta dei logia gesuani, in particolare *Lc.* 14, 12-14; *Mt.* 6, 1. Anche se raccomanda di elargire in segreto e a chi non può contraccambiare, il Gesù sinottico sembra sempre legare l'elemosina a una ricompensa ultraterrena.

⁵³ Cfr. Tertulliano, *Apol.* 39, 5: i contenitori facenti funzione di cassa (*arcae genus*) sono eloquentemente detti «*deposita pietatis*».

di potere da cui proviene e segnalare al contempo la sua volontà di sospendere temporaneamente quelle relazioni. Anche qui, per dirla con Mirowski, a misurarsi col paradosso oblativo, a trattarlo davvero, è un'istituzione, non una persona – o comunque, se di persona si tratta, è una persona diversa dal donatore e preposta *ex officio* allo scopo⁵⁴. Il donatore, lui, dona ed evergetizza al contempo, cumulando i dividendi sia di una soteriologia sia di una sociologia della reciprocità: salvezza e prestigio assieme.

La figura del dono in-intenzionale, all'*insaputa di chi sta donando*⁵⁵, quando non è un banale smarrimento di sostanze personali, è una delle memorabili radicalizzazioni teoretiche di Jacques Derrida per svelare la struttura aporetica del dono, paralizzarla e sancirne l'impossibilità fenomenica. L'ideale caritativo della beneficenza anonima, all'*insaputa di chi riceve*, rappresenta invece uno dei lati antichi⁵⁶ di quel paradigma normativo quadrilatero dell'elemosina giudaica e cristiana che si sedimenterà solo in età tardoantica: a) donazione indiretta anonima, b) indiscriminata, c) basata sul principio che i poveri meritano giustizia e (d) dotata di potere redentivo sulle anime dei donatori⁵⁷. Si tratta pertanto di identificare i due movimenti attraverso cui nei primi gruppi cristiani, che pure organizzano collette liturgiche *orizzontali*, si è manifestata questa precoce 'evergettizzazione' *verticale* dell'elemosina⁵⁸. Essa presuppone:

⁵⁴ MIROWSKI 2001, 454.

⁵⁵ Derrida "To tell the truth, the gift must not even appear or signify, consciously or unconsciously, as gift for the donors, whether individual or collective subjects. From the moment the gift would appear as gift, as such, as what it is, in its phenomenon, its sense, and its essence, it would be engaged in a symbolic, sacrificial, or economic structure that would annul the gift in the ritual circle of the debt" (Derrida, *Given Time*, 23). "The simple intention to give, insofar as it carries the intentional meaning of the gift, suffices to make a return payment to oneself. The simple consciousness of the gift right away sends itself back the gratifying image of goodness or generosity, of the giving-being who, knowing itself to be such, recognizes itself in a circular, specular fashion, in a sort of auto-recognition, self-approval, and narcissistic gratitude" (23).

⁵⁶ Cfr. Hillel in *BT Baba Batra* 9b; *Mt.* 6,1-4.

⁵⁷ In effetti, il discorso sull'elemosina, come quello sul martirio (BOYARIN 1999), sull'eresia (BOYARIN 2004) e sull'idolatria (BINDER 2012), è un altro oggetto che si presta perfettamente a un'analisi condotta nella prospettiva decostruttiva, promiscua e conversazionale delle «*ways that never parted*» (BECKER - YOSHIKO REED 2003)

⁵⁸ Il movimento contrario, vale a dire l'elemosinizzazione dell'evergesia, è altrettanto precoce: Paolo, che non usa mai il termine ἐλεημοσύνη, chiama due volte λειτουργία il contributo dei credenti alla colletta per i poveri di Gerusalemme (*Rom.* 15, 27; *2 Cor.* 9, 12). In entrambi i casi, la donazione si lega a una logica di debito che grava – paradossalmente – sulle spalle del donatore: nel primo caso, i credenti di estrazione gentilica sono dichiarati spiritualmente (τοῖς πνευματικοῖς) in debito verso i credenti di origine giudaica e contraccambiano sostenendone le necessità materiali (ἐν τοῖς σαρκικοῖς); nel secondo, sono

a) la sconessione/emancipazione della prestazione donativa dal rito e dal momento assembleare. Si dona anche al di fuori dei momenti di raduno e si donano, in alcuni casi, gli stessi arredi, beni e spazi architettonici dei *setting* di raduno. In molti casi, si dona effettivamente il raduno medesimo⁵⁹;

b) la cattura dell'ideale etico-religioso (elemosina) da parte di una rappresentazione mentale e materiale assai più largamente diffusa, di consolidata esistenza istituzionale, di caratura ideologica e di calibro morale o persino legale⁶⁰ (evergetismo), che produce l'innescò del meccanismo menzionato da Bremmer con la seconda parola-chiave del brano: «capitale simbolico».

Questa espressione, diversamente dal «capitale sociale», denota *direttamente* il prestigio riconosciuto al donatore da chi, come lui residente nelle società urbane dell'impero, è familiare con le strutture materiali e mentali dell'evergetismo, e, come lui seguace di Gesù, partecipa allo stesso gioco sociale di salvezza del suo benefattore, ne riconosce le regole e ne legittima le poste. Mentre il capitale sociale dell'elemosina si misura nell'allargamento della rete di simpatie, relazioni e protezioni esterne al gruppo in virtù della sua prassi generosa, il capitale simbolico equivale al prestigio accordato al singolo donatore all'interno del gruppo in virtù della trasfigurazione collettiva delle relazioni di potere in relazioni di senso, «della dominazione economica in dipendenza personale, addirittura in devozione, in pietà o in amore»⁶¹.

dichiarati in debito verso Dio per le ragioni già esposte alla nota 24. Assai più studiata (PETERSON 1935; AGAMBEN 2012) – e su essa non ritorno – è la 'liturgizzazione-evergetizzazione' del culto: l'accostamento tensivo di termini eterogenei designanti funzioni civico-comunitarie e funzioni culturali, liturgie e sacrifici, è un'altra sapiente invenzione di Paolo (cfr. *Rom.* 15, 6; *Fil.* 2, 17).

⁵⁹ Si veda l'esautistica ricognizione diacronica di testimonianze archeologiche e testuali in WHITE 1990 e 1996.

⁶⁰ Cfr. VEYNE 1984, 14, che si diffonde sul carattere «superficiale» della distinzione di specie, che pure mantiene, tra evergetismo obbligatorio – cioè legato a magistrature e funzioni politiche – e volontario.

⁶¹ BOURDIEU 1998, 208. «In altre parole, il capitale simbolico (l'onore maschile delle società medievali, l'onorabilità del notabile o del mandarino cinese, il prestigio dello scrittore famoso ecc.) non è una specie particolare di capitale bensì ciò che diviene ogni specie di capitale quando viene misconosciuto in quanto capitale, cioè in quanto forza, potere o capacità di sfruttamento (attuale o potenziale), quindi riconosciuta come legittima. Più precisamente, il capitale esiste e agisce come capitale simbolico (procurando profitti – come dice, per esempio, la constatazione-precepto *honesty is the best policy*) nel rapporto con un habitus predisposto a percepirlo come segno e come segno di importanza, cioè a conoscerlo e a riconoscerlo in funzione di strutture cognitive atte e disposte a conferirgli il riconoscimento perché accordate a ciò che esso è. Prodotto della trasfigurazione di un rapporto di forza in rapporto di senso, il capitale simbolico sottrae all'insignificanza, come assenza di importanza e di senso» (BOURDIEU 1998, 253-254). Il caso dell'evergetismo, in riferimento allo studio

Ricapitolando fin qui: l'istituto e l'ideologia dell'evergetismo fanno presa sull'elemosina cristiana e la orientano in modo tale che questa 'elemosina evergetizzata' non procuri solo capitale sociale ai gruppi cristiani come collettivi, cioè allargamento dei contatti, delle simpatie e del reclutamento in direzione *in primis* di potenziali nuovi donatori; non fornisca solo *capitale spirituale*⁶² al singolo benefattore, che può servirsi del povero come «strumento inerte e passivo di redenzione»⁶³; ma provveda anche di *capitale simbolico*, cioè di riconoscimento/stima/gloria/onore/credito/reputazione intragruppo, i più generosi tra i donatori, i massimi evergeti dei gruppi.

I capitali, insegna Bourdieu, sono specie mobili e mutanti. L'episodio di Tabita, la benefattrice di Giaffa del libro canonico degli *Atti*, dimostra come il capitale simbolico possa retroagire sul capitale spirituale con 'effetti miracolosi':

«A Giaffa c'era una discepola chiamata Tabità, nome che significa Gazzella, la quale abbondava in opere buone e faceva molte elemosine (αὐτὴ ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει). Proprio in quei giorni si ammalò e morì. La lavarono e la deposero in una stanza al piano superiore. E poiché Lidda era vicina a Giaffa i discepoli, udito che Pietro si trovava là, mandarono due uomini ad invitarlo: "Vieni subito da noi!". E Pietro subito andò con loro. Appena arrivato lo condussero al piano superiore e gli si fecero incontro tutte le vedove in pianto che gli mostravano le tuniche e i mantelli che Gazzella confezionava quando era tra loro. Pietro fece uscire tutti e si inginocchiò a pregare; poi rivolto alla salma disse: "Tabità, alzati!". Ed essa aprì gli occhi, vide Pietro e si mise a sedere. Egli le diede la mano e la fece alzare, poi chiamò i credenti e le vedove, e la presentò loro viva. La cosa si riseppe in tutta Giaffa, e molti cedettero nel Signore»⁶⁴.

L'autore degli *Atti* maneggia molto bene la logica fondamentale della futura dottrina dell'elemosina redentiva⁶⁵, intende promuoverla e la gioca nei termini anticipatori della resurrezione non escatologica: acquisito a suon di opere buone

classico di VEYNE (1984), è esplicitamente menzionato da Bourdieu in questo contesto (BOURDIEU 1998, 210).

⁶² Nulla a che spartire con la chimera neoliberale che ha nome di «intelligenza spirituale» (cfr. ZOHAR - MARSHALL 2001; per una critica: CARRETTE - KING 2005, 50-51). Si tratta di una nozione problematica e non originariamente bourdieusiana che per ora definirei così: l'insieme delle capacità, delle credenziali e dei marcatori di status religiosi accumulabili dal donatore, investibili nell'economia meta-terrena (come capitale sotterico), ma al contempo funzionali a ribadire e rafforzare la sua posizione sociale nel gruppo (come capitale simbolico). Si tornerà più avanti su questa nozione e sul suo rapporto con quella di 'capitale religioso'.

⁶³ Così HOLMAN 2001, 54.

⁶⁴ *At.* 9, 36-42. Per la traduzione si è ricorso a CORSANI - BUZZETTI 1996. La collocazione cronologica del libro canonico degli *Atti*, la cui datazione alla fine del I e.v. è oggi sempre meno sicura, non è ai miei fini dirimente.

⁶⁵ Cfr. *Lc.* 6, 38; 11, 41, 12, 32-34; 14, 12-14; 16, 9 (?); 18, 22.

e dunque attingendo al suo capitale economico, il capitale simbolico della donna presso i destinatari della sua munificenza è tale da sollecitare con successo un intervento straordinario di anticipazione della ricompensa escatologica. Si tratta, in sostanza, di una figurazione accelerata nei tempi e compressa nello spazio della logica transazionale ordinaria dell'elemosina evergetica (o evergesia caritatevole)⁶⁶. Infine, come da copione agiografico, il miracolo incrementa esponenzialmente (ἐπίστευσαν πολλοὶ) il capitale sociale del gruppo.

Fin qui l'economia dei beni materiali e simbolici in circolazione dovrebbe risultare abbastanza familiare. Per quanto si incardino su realtà materiali e mentali oggi scomparse – l'evergetismo in quanto tale, come sistema di prestazioni elargitive volontarie e *ob honorem* richiedente un «regime dei notabili»⁶⁷ e legato a un'etica istituzionalizzata della reciprocità asimmetrica, oggi non esiste più⁶⁸ – e sembrano autenticare fenomeni lontani dagli odierni standard di credibilità – resurrezione in questa vita –, chiunque abbia dimestichezza storica e/o socio-esistenziale con le cosiddette 'religioni di liberazione e salvezza' comprende che non si stanno descrivendo psicologie aliene, legate ad aspettative marziane. Meno scontata, invece, è la ragione per cui Bremmer, nell'alludere all'indennizzo del donatore in forma di capitale simbolico, parli di evergetismo (*euergesism*) e non di *patronato* (*patronage*), ossia utilizzi la parola tecnica che designa più chiaramente e comunemente la versione *erga omnes* del sovvenzionamento munifico greco-romano rispetto a quella *ad personas*⁶⁹. Si potrebbe pensare che, non essendo questo il principale interesse del suo articolo, lo storico olandese non si sia soffermato troppo sulla scelta della parola tra due istituti strutturalmente e

⁶⁶ «La vita era la sua ricompensa» (GARRISON 1993, 67). In scia con Derrida e Bourdieu diremmo che il lasso di tempo intercorrente tra dono e contro dono, tra gli atti elargitivi e il ripristino delle funzioni vitali, consente di misconoscere il fatto che Tabita si è 'comprata' la resurrezione.

⁶⁷ VEYNE 1969, 789; 1984, 94.

⁶⁸ Sarebbe «come se, in una nazione moderna, la maggior parte degli edifici comunali, dalle scuole alle centrali idroelettriche, fossero costruiti grazie alla munificenza di un capitalismo regionale che offrisse, inoltre, l'aperitivo e il cinema ai lavoratori» (VEYNE 1984, 5). Tuttavia Mauss, che a differenza di Veyne considerava la redistribuzione un moderno evergetismo e dunque un dono, plaudiva al ritorno di «pratiche di spesa nobile» analoghe alle «spese obbligatorie dell'edile e dei personaggi consolari. Sarà necessario risalire a leggi di questo tipo» (MAUSS 2002, 121).

⁶⁹ Nell'enfatizzare questa differenza, opero diversamente da Veyne, che vede nel patronato piuttosto un tema interno all'evergetismo, in particolar modo a quello volontario, ossia l'ostentazione gratuita e il mecenatismo come «tendenza a dare sfoggio di sé, a realizzare le proprie potenzialità» (VEYNE 1984, 30), e analogamente a Neil, che, sulla scia di GARNSEY - WOOLF (1989, 154) distingue chiaramente tra «*personal patronage networks*» e «*public patronage: euergesism*» (NEIL 2010, 246-252).

ideologicamente gemelli, i quali, d'altronde, nello sforzo sistematico dei loro interpreti di eufemizzare la sopraffazione sociale su cui si reggono e reggono la società tutta intera, si scambiano spesso e volentieri la veste linguistica⁷⁰. Ma non credo sia solo per questo. Bremmer⁷¹ usa 'evergetismo' e non 'patronato' per altre due ragioni – magari subliminali.

La prima è che 'evergetismo', più direttamente di 'patronato', richiama il tema pubblico-politico della competizione tra donatori che si contendono la risorsa finita del prestigio pubblico di fronte a una platea che è la stessa che rappresentano nella corsa agli onori e alle responsabilità di governo civici – poco importa che non ricevano da essa (più) alcun *suffragium*. 'Evergetismo' evoca la mitica *concordia discors* della città imperiale antica come il meccanismo paradossale che catalizza e finalizza la disposizione generosa dei suoi notabili mitigando la loro fame concorrenziale di gloria (*φιλοτιμία*) con la cura comune per la vita collettiva della città⁷². L'evergeta civico non è mai uno solo e i suoi concorrenti non devono essere troppo pochi, altrimenti il meccanismo che finanzia il restyling urbano e l'assistenzialismo civico si inceppa per diserzione o eccesso di contrazione muneraria dovuta a vari fattori: sovraccarico delle spese su pochi, sensazione di estorsione, appagamento di status e minore induzione alla produzione di nuova ricchezza da immettere nel circuito evergetico per prevalere sui rivali⁷³. Insomma, il tema della concorrenza, richiamato dall'evergetismo, detta sottilmente a Bremmer il riferimento all'importanza dell'acquisizione di capitale simbolico da parte del donatore: il contraccambio del dono in prestigio è tanto più ambito quanto più il secondo si presenta come un bene finito e cioè quanti più numerosi sono gli evergeti in giro.

Se non più importante in sé, la seconda ragione è decisiva per la direzione che imprime al presente contributo. Contrariamente all'evergeta *qua* evergeta, il

⁷⁰ Lo scarto tra struttura sociale e idioma mitico delle relazioni di patronato – tra l'oggettività di primo e secondo ordine della sua ontologia sociale – è stato analizzato da SILVERMAN 1977. Per un'interpretazione marxista del patronato si veda soprattutto GILSENAN 1977. Una conciliazione problematica delle prospettive funzionalista e marxista è stata proposta da SALLER 1982, 38. In particolare sull'ambiguità e scivolosità del vocabolario letterario relativo al patronato (*amicus, officium, beneficium, gratia*, ecc.), refrattario a designare categorie mutualmente esclusive di relazioni sociali, si veda sempre SALLER 1982, 6-39.

⁷¹ Capita spesso agli storici del cristianesimo di usare i due termini come quasi sinonimi per definire chi è e come opera colei/colui che mette a disposizione i suoi mezzi e le sue conoscenze per offrire beni e servizi alla sua congregazione religiosa. Bremmer tuttavia è un classicista di formazione che esercita da decenni un culto quasi idolatrico per la precisione lessicale.

⁷² Si veda il classico studio di MACMULLEN 1974. La fotografia famosa di questo meccanismo si trova in Filostrato, *V. Apoll.* 4, 8.

⁷³ Cfr. VEYNE 1984, 142-143.

patrono *qua patrono*⁷⁴ si rivolge a un numero finito di clienti, che, a differenza dell'evergeta con la platea dei suoi beneficiari, deve sforzarsi di conoscere personalmente⁷⁵, dato che intrattiene con essi un rapporto di scambio gerarchico volontario e durevole. Il patronato implica infatti l'offerta di sostentamento materiale basilare e supplementare, protezione fisica e complessivo brokeraggio *ad extra* in cambio di devozione vitalizia – persino ereditabile –, servizi di copertura assicurativa, prestazioni lavorative basilari e supplementari e generica promozione dei propri interessi⁷⁶. Ecco che allora la figura del patrono ecclesiastico, oltre ai già citati 'capitale sociale' del gruppo cristiano, 'capitale spirituale' e 'capitale simbolico' del singolo donatore tra i membri del gruppo, chiama in causa una quarta specie di capitale: il ben più delicato e pesante *capitale religioso*⁷⁷. Evoca cioè la possibilità del mecenate cristiano di contare su un numero ben definito di clienti sovvenzionati, interni al gruppo o ai gruppi locali

⁷⁴ La rete sociale raggiunta e la funzione sociale ricoperta devono essere diverse, ma la persona che sovvenziona no.

⁷⁵ Possibilmente con l'aiuto di servi (*nomenclatores*) addetti al riconoscimento dei clienti e talora provvisti di libri contabili *ad hoc* (GOLDBECK 2010, 101). La reale diffusione delle *salutationes* fuori Roma come comportamento stilizzato di distribuzione del potere è oggetto di discussione: cfr. LEONHARD 2014, 428.

⁷⁶ Questa la definizione di «personal patronage» fornita da Garnsey e Woolf: «un legame durevole tra due persone di status sociale ed economico diseguale che implica e necessita, per il suo mantenimento, di periodici scambi di beni e servizi e che ha anche dimensioni sociali ed affettive» (GARNSEY - WOOLF 1989, 154). Il patronato è menzionato da Godbout come prototipo del modello di «dono gerarchico» (GODBOUT 2000, 43) Sul patronato in generale come «spettro» di multiformi legami asimmetrici tra chi è più vicino e più lontano al centro del potere si veda anche A. WALLACE-HADRILL 1989. Mentre della patronizzazione delle prassi caritative tratterò a breve, posso solo accennare al fatto che, in analogia e in sincronia col processo di evergetizzazione-liturgizzazione del culto, i gruppi protocristiani sviluppano forme di patronizzazione del culto che sono ispirate al modello della *salutatio* giornaliera mattutina prestata alla casa del patrono e che portano al declino della struttura simposiaca del rito eucaristico (Tertulliano, *Cor.* 3, 3; Giustino, *1 Apol.* 67, 5; Cipriano, *Ep.* 63; ecc.): si veda LEONHARD 2014. Su questo stile cartaginese si veda già MCGOWAN 2004.

⁷⁷ «Il capitale religioso è ciò che, in funzione della loro posizione nella struttura della distribuzione del capitale di autorità propriamente religiosa, le differenti istanze religiose – individui o istituzioni che siano – possono investire nella concorrenza per il monopolio della gestione dei beni di salvezza e dell'esercizio legittimo del potere religioso, inteso questo come potere di modificare durevolmente le rappresentazioni e le pratiche dei laici inculcando loro un *habitus* religioso, principio generatore di tutti i pensieri, le percezioni e le azioni conformi alle norme di una rappresentazione religiosa del mondo naturale e soprannaturale» (BOURDIEU 2012, 107). Mentre le due premesse per l'accumulo di questo capitale sono la capacità di mantenere *chiara* la distinzione tra produttori e consumatori del bene religioso e *alta* presso i consumatori la domanda del bene di salvezza gestito, la sua conservazione dipende dall'esclusione, marginalizzazione o cooptazione di possibili rivali. Sulla nozione e sull'opportunità di distinguerla rispetto a quella di 'capitale spirituale' si tornerà in seguito.

cristiani, come massa di manovra e di sostegno nella lotta per l'amministrazione diretta dei beni e dei servizi religiosi, possibilmente per il monopolio della manipolazione legittima dell'intero macchinario di salvezza, ossia, sostanzialmente, per la guida religiosa del gruppo o dei gruppi. L'articolo di Bremmer non è interessato a questo aspetto, che è invece centrale in questa mia analisi: mi riferisco al rapporto tra il clientelismo come forma di razionalità politica e la direzione del culto come strumento di dominio religioso – ovvero la relazione tra patronato e ufficio.

Si tenga allora questa coppia di distinzioni in mente: evergetismo e patronato, da un lato, come reticolati diversi di una stessa forma sociale e ideologia materiale per l'integrazione esclusiva dei ceti deboli; capitale sociale, capitale spirituale, capitale simbolico e capitale religioso, dall'altro, come scomparti differenti, ma comunicanti, del salvadanaio socio-simbolico accumulabile dal benefattore cristiano tramite il suo stesso donare. Imbarcato questo carico categoriale, possiamo fare vela verso la Cartagine di metà III e.v, concedendoci una tappa preliminare in Asia Minore composta di due stazioni, rispettivamente intorno al secondo e all'ultimo quarto del II e.v. Si tratta di una rotta geograficamente assurda per arrivare a visualizzare meglio il tema della lotta per il riconoscimento religioso interno ai gruppi: un conflitto esercitato a colpi di doni e controdoni 'macchiati' da soldi proibiti.

2. La concorrenza dei grandi laici: ovvero il patrono buono sa come donare

Una delle principali categorie di avversari del clero ordinato e del suo leader, il vescovo, per la direzione organizzativa, disciplinare e liturgica dei gruppi cristiani pre-costantiniani sono stati i 'grandi laici'. Per 'grandi laici' si intendono i soggetti più ricchi e influenti delle varie ἐκκλησίαι / *ecclesiae* locali, individui dotati di un più o meno esteso e solido potere patronale. Nei primi due secoli e mezzo di lotta per il potere religioso sui gruppi cristiani, il nascente potere episcopale ha gestito la concorrenza dei grandi laici facendo valere e prevalere il «principio di gerarchizzazione interno» (o principio di autonomia) sul «principio di gerarchizzazione esterno» (o principio di eteronomia)⁷⁸. Tradotto: si è trattato di porre e imporre un principio-guida che fosse il più indipendente possibile da quello in vigore in altri ambiti (famiglia, città, ecc.), valido sia per definire, in un gruppo cristiano, chi fosse il produttore autorizzato di capitale religioso (cioè per rispondere alla domanda: 'chi comanda qui dentro in nome di Cristo e con quale

⁷⁸ BOURDIEU 2005, 291.

autorità?») sia per garantire l'operatività della distinzione stessa tra produttori e consumatori di beni e servizi religiosi (cioè per rispondere alla domanda: 'chi ha autorità per stabilire che c'è qualcuno che amministra il sacro e qualcun altro che semplicemente lo riceve?').

Il punto di vista del vescovo si è imposto su questo tipo specifico di concorrenza, portata dalla ricchezza e dall'influenza sociale generale di alcuni membri del gruppo credente, solo allorché si è affermato, sul piano perlomeno *formale*, il principio di autonomia della carica religiosa dal patrimonio economico e sociale del candidato: ovvero quando il governo della chiesa si è professionalizzato, diventando un'arte tecnicamente indipendente e 'statutariamente' libera dalle prestazioni connesse al sostentamento della congregazione⁷⁹ – la quale congregazione, per altro, crescendo in dimensioni e numero, diventa sempre più costosa e impegnativa da patrocinare.

Tuttavia all'inizio la tendenza è opposta. All'inizio, in molti casi, ἐπίσκοποι e πρεσβύτεροι – distinzione ministeriale originariamente assai poco tecnica e molto sfumata – sono in carica in virtù della loro posizione di capi di spazi domestici che sono in grado di mettere a disposizione, allestire, equipaggiare e sovvenzionare come ambienti per assemblee liturgiche. In una prima fase, preistorica ma non necessariamente breve, molti ἐπίσκοποι e πρεσβύτεροι sono tali innanzitutto perché responsabili organizzativi e garanti economico-finanziari di un culto domestico⁸⁰ che, pur mutando i terminali religiosi, ha in larga parte conservato la tecnostuttura patriarcale (*pater*) e patronale (*patronus*) di svolgimento: cioè in primis le sue condizioni socio-economiche di possibilità⁸¹. In sintesi: chi *dona* lo spazio per il raduno, fornisce gli arredi e rimpingua

⁷⁹ Di un vero e proprio «trionfo (della chiesa) sulle richieste sociali di patronato» parla Alistair Stewart-Sykes in riferimento al gruppo della *Traditio apostolica* (STEWART-SYKES 1999). Sul nesso tra professionalizzazione sociale e pauperizzazione ideologica del clero si veda BROWN 2016.

⁸⁰ La cui più ricorrente designazione paolina è «κατ' οἶκον αὐτῶν/σοῦ ἐκκλησία» (*Rom.* 16, 5; *I Cor.* 16, 19; *Phlm.* 2). Un solo οἶκος può anche ospitare tutti i credenti in Cristo della città: l'ampiezza del raduno domestico dipende dalla disponibilità economica del padrone di casa e dalla diffusione del culto nelle specifiche realtà locali.

⁸¹ Su questa «traiettorie», che associa strutture del comando domestico e strutture della leadership religiosa, in varie realtà urbane dell'impero di I e II e.v. si veda MAIER 1991. Sui gruppi paolini, la cui documentazione autentica sfoggia una notevole varietà di nomenclature per designare funzioni apparentemente simili di governo (*I Thess.* 5, 12; *I Cor.* 12:28; *Rom.* 12:8; *Phil.* 1,1), si vedano anche ELLIOTT 1981, 189-190; MEEKS 1992, 340-344. Sul ruolo più o meno decisivo del patronato per la differenziazione del collegio presbiteriale e dunque per l'affermazione del monoespiscopato si vedano LAMPE 1987, 334-345 e BRENT 1995, 409-412.

generosamente la cassa è presumibile che amministri anche il culto e regoli la disciplina interna. Quando e quanto più il patronato ecclesiale (logica: dono e contro dono) entrerà in tensione e collisione con il ministero ecclesiastico (logica: professione e salario), il potere sociale eteronomo con quello religioso autonomo, tanto più la definizione e la sanzione delle pratiche corruttive diventerà una delle principali poste in gioco della lotta.

Le fondamenta ecclesiologiche del principio generale di autonomia del capitale religioso dal capitale sociale ed economico sembrano già poste nel discorso parenetico delle neotestamentarie *Lettere pastorali*, blocco unitario di testi pseudepigrafici che è ormai più prudente datare in età adrianea (117-138 e.v.):

«Ai ricchi in questo mondo [tu, Timoteo] raccomanda di non essere orgogliosi, di non riporre la speranza sull'incertezza delle ricchezze, ma in Dio, che tutto ci dà con abbondanza perché ne possiamo godere; di fare del bene, di arricchirsi di opere buone, di essere pronti a dare, di essere generosi, mettendosi così da parte un buon capitale per il futuro, per acquistarsi la vita vera»⁸².

Sotto il nome di Paolo, l'autore del testo esorta i ricchi a deporre l'orgoglio di classe («μη ὑψηλοφρονεῖν»), a mettere a disposizione le proprie sostanze e a riporre ogni «speranza» («ἠλπικέναι») nel generoso patronato di Dio, investendo nel «fondo (θεμέλιον)» speciale della futura salvezza⁸³. Questa offerta di alienazione di una parte delle proprie risorse per la loro riscossione escatologica – un «tesoro» («ἀποθησαυρίζοντας») di cui non si ha però alcuna effettiva disponibilità corrente – contiene chiaramente un invito implicito alla conversione del capitale economico in capitale spirituale («arricchirsi di opere buone»), ma esibisce anche, probabilmente, una prima traccia testuale dell'imposizione di una certa misura nella traduzione del capitale economico in capitale religioso⁸⁴. Il

⁸² 1 Tim. 6,17-19.

⁸³ Per una visione panoramica sul quasi secolare dibattito circa la presunta «christliche Bürgerlichkeit» delle *Pastorali* si rimanda a KIDD 1990.

⁸⁴ Un chiarimento sulla relazione tra le due categorie è qui d'obbligo. A differenza di VERTER 2003, la nozione non-bourdieusiana di capitale spirituale non va qui a sostituire quella originale di capitale religioso, dalla quale va invece tenuta distinta, per quanto possibile in una situazione di campo in cui il potere religioso è ancora una proprietà fluttuante, contendibile tra varie posizioni. È infatti il clero, il cui punto di vista qui si rappresenta, che ha tutto l'interesse a produrre e rendere riconoscibile questa distinzione tra una *commodity* personale accumulabile dai laici e una risorsa carismatico-istituzionale vincolata ai ministeri. La non infrequente elezione a 'furor di popolo' di *honestiores* talora privi di anzianità presbiteriale, come Fabiano a Roma (Eusebio di Cesarea, *h.e.* VI 29,2-3) o addirittura religiosa, come Cipriano a Cartagine (Ponzio, *Vit.* 5), evidenzia il carattere formale, relativo e tutt'altro che perentorio di questo principio.

fatto che l'autore della *Lettera* distingue le esortazioni ai leader religiosi da quelle per i ricchi, collocandole in due sezioni diverse del testo⁸⁵, sembra in effetti escludere che, dal suo punto di vista, l'immediata convertibilità del denaro liquido in beni simbolici (gratitudine, prestigio, lealtà, persino adeguatezza spirituale) possa operare anche sul piano decisivo della gestione e manipolazione dei beni di salvezza e perciò dell'esercizio legittimo del potere religioso. Beninteso: è assolutamente opportuno che i più agiati, ospitali (φιλόξενοι) e generosi tra i capifamiglia cristiani si assumano responsabilità di governo ecclesiastico, ma deve essere chiaro che le quote cedute di capitale economico possono trasformarsi in capitale religioso solo passando dalla camera di compensazione assiologico-morale (curriculum coniugale e profilo attitudinale confacenti) e gestionale del clero (l'autorità va esercitata entro la gerarchia autonoma in costruzione). Nonostante l'adattamento sostanziale dello pseudo-Paolo ai canoni di gerarchizzazione vigenti, la sovrapposizione del profilo patronale a quello episcopale non è perciò immediata: la prosperità è un atout, non un requisito⁸⁶. Troppo recente e troppo doloroso – dice chi data la lettera alla metà del secondo secolo⁸⁷ – il precedente di Marcione, l'armatore pontico che, grazie anche a una donazione iniziale di 200.000 sesterzi⁸⁸, aveva lanciato (140 ca. e.v.) la propria 'Offerta di Pubblico Acquisto' sulla traballante e contesa *regula fidei* dei seguaci di Gesù:

«Da ciò nascono le invidie, i litigi, le maldicenze, i sospetti cattivi, i conflitti di uomini corrotti nella mente e privi della verità, che considerano la pietà come fonte di guadagno (πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν)»⁸⁹.

In questo passaggio della *Prima Timoteo*, l'allusione a un acquisto profittevole della fede cristiana da parte di Marcione resta fortemente congetturale. Il principio generale di autonomia dal capitale sociale ed economico, nella definizione del leader ecclesiastico come produttore autorizzato di beni e

⁸⁵ Rispettivamente *1 Tim.* 3,1-7 (ἐπίσκοπος) e, appunto, 6,17-19 (πλουσίαι).

⁸⁶ Analogamente VERNER (1983, 133) sui diaconi. Convenendo sul fatto che uno dei principali obiettivi del testo è rafforzare la posizione della gerarchia religiosa, la cui autorità è messa in discussione da «ricchi credenti che cercano di imporre le loro naturali aspettative in fatto di attribuzione di onori e influenza pari alle loro elargizioni» (così KIDD 1990 p. 77), non mi convince la sicurezza con cui L. William Countryman, seguito da MAIER (1991, 45-46), afferma che «l'intento delle *Pastorali* era chiaramente quello di cooptare questo genere di uomini nel clero» (COUNTRYMAN 1980, p. 167).

⁸⁷ Recentemente HOFFMANN 1984, 287 ss.; VINZENT 2011, 125 ss.

⁸⁸ Cfr. Tertulliano, *Praescr.* 30,2.

⁸⁹ *1 Tim.* 6,4-5. Per il riferimento a Marcione si vedano HOFFMANN 1984, 300-301; VINZENT 2011, 127.

servizi religiosi cristiani, traspare con molta maggiore evidenza in un testo di qualche decennio successivo: gli *Atti di Pietro* (Asia Minore, 180-190 e.v.)⁹⁰.

Gli *Atti di Pietro* raccontano la storia *inventata* di come il gruppo (supposto unico) di seguaci di Gesù di Roma di epoca apostolica, una volta partito Paolo, sia stato in massima parte sviato da un mago ciarlatano venuto dalla Palestina di nome Simone. Tranne sette persone, tra cui – si tenga a mente – il presbitero/prete Narcisso, tutti passano all'eresia. L'elemento di «complicazione» che dà avvio alla storia è però il fatto che Simon Mago ha affascinato il più eminente e munifico rappresentante della comunità, il senatore Marcello⁹¹. Questi prima era una delizia di patronus, che sostentava munificamente poveri, forestieri e vedove⁹². Sedotto da Simone al punto da ospitarlo stabilmente in casa sua, Marcello mette tutti i suoi clienti alla porta e chiude i rubinetti della sovvenzione ecclesiastica dolendosi per giunta di tutte le *substantiae* scioccamente sperperate. L'apostolo Pietro sbarca a Roma e scioglie l'intreccio⁹³, guarendo tutti – senatore Marcello quasi per ultimo – dal *brainwashing* eretico.

Opera vivace di propaganda religiosa popolare, modellata – come gli altri *Atti* apocrifi – sullo schema narrativo del romanzo greco⁹⁴, gli *Atti di Pietro* sono stati descritti come «un romanzo ideologico» dalla «trama confrontazionale»⁹⁵, il quale, oltre a inscenare il conflitto tra strutture alternative di *potere religioso* (Pietro contro Simone)⁹⁶, intende al contempo promuovere e ridefinire,

⁹⁰ Se sulla datazione alla fine del II e.v. vige un consenso di massima, la provenienza microasiatica non è ammessa da tutti. Lo scritto sopravvive come miscellanea di estratti e traduzioni, la più estesa delle quali è una traduzione latina incompleta di quarto secolo (*Actus Vercellenses*).

⁹¹ Punto secondo dello «schema quinario» elaborato da Paul Larivaille a partire da Propp: «complicazione: perturbazione della situazione iniziale» (LARIVAILLE 1974, XXX)

⁹² Cfr. *A. Petr.* 8,1: «Credici, fratello Pietro! Nessun uomo è saggio come questo Marcello. Tutte le vedove che hanno speranza in Cristo trovavano in lui un rifugio, tutti gli orfani erano da lui nutriti. Che dire di più? Tutti i poveri chiamavano Marcello loro patrono (*patronum vocabant*), la sua casa era detta casa dei forestieri e dei poveri» (traduzione di MORALDI 1971).

⁹³ Punti quarto e quinto di Larivaille: sanzione e ripristino dello stato iniziale (LARIVAILLE 1974, XXX).

⁹⁴ Cfr. PERVO 1994; THOMAS 2003. Sulla scia di Ricoeur, una maggiore problematizzazione del carattere finzionale-fittizio degli *Atti* in riferimento alle pretese veritative di questo storytelling religioso e come prototipo del più tardo genere agiografico è suggerita da Cameron: «non è chiaro fino a che punto questi testi cristiani fossero intesi dai contemporanei come narrazioni storiche, ma certamente appartenevano al dominio della verità e non, come i romanzi antichi, a quello della finzione» (CAMERON 1991, 118).

⁹⁵ PERKINS 1995, 126, seguendo la tassonomia di SULEIMAN 1983.

⁹⁶ Si veda la battaglia finale tra Pietro e Simone a colpi di miracoli (*A. Petr.* 23-29), che Perkins correttamente legge come ridondante finalizzazione narrativa del proposito ideologico di mostrare la «superiorità del cristianesimo come religione di guarigione» (PERKINS 1995, 129).

circoscrivendolo, il ruolo dei patroni cristiani: dunque svalutare, prima ancora delle loro consolidate credenziali politiche⁹⁷, i loro più giovani titoli di *governo ecclesiastico* (Pietro contro Marcello). Unico tra i sovvenzionatori a essere esplicitamente chiamato tale, il *patronus* Marcello riveste qui un ruolo fondamentale di cerniera tra la fonte del 'sacro', falsa o vera che sia, e i suoi più umili destinatari. Il problema è che questa cerniera non scorre bene, non è affidabile: l'ortodossia di Marcello è fragile, instabile. Coerente con una teologia politica negativa per cui «ai piani alti ci sono i leader sbagliati», il messaggio fondamentale degli *Atti di Pietro* è stato così ottimamente sintetizzato: «nessun donatore deve diventare un leader nella comunità»⁹⁸. Tutti i personaggi altolocati del racconto, Marcello *in primis*, sono infatti descritti come religiosamente volubili, naif, incapaci di discernimento: sono capi potenzialmente disastrosi perché passibili, se posti alla testa dei gruppi che dipendono materialmente dal loro patronato, di trascinare con sé tutta la loro clientela nella fallimentare banca spirituale dell'eresia⁹⁹.

Non a caso il disastro avviene tra la partenza di Paolo (apostolo ed evangelizzatore di Marcello) e l'arrivo di Pietro (apostolo e ri-evangelizzatore di Marcello), quando, complice l'apparente marginalizzazione del pio e saggio Narcisso (presbitero/prete)¹⁰⁰, Marcello il 'grande laico' opera *de facto* come leader del gruppo. Sono gli stessi clienti di Marcello che confermano a Pietro – il quale rappresenta, per modo di eccellenza, la fonte del potere episcopale – la dipendenza della loro 'apostasia' dallo sviamento religioso del senatore, causato dal mago Simone. Questi, facendo leva sul prestigio del patrono oltre che sui suoi poteri magici, ha traviato quasi tutto il gruppo verso l'eresia:

«Tenendo presenti queste cose, fratello Pietro, ti facciamo sapere che la grande misericordia di quest'uomo si è mutata in bestemmia. Giacché se lui non avesse cambiato (*versatus non fuisset*), anche noi non ci saremmo allontanati dalla fede santa in Dio nostro Signore»¹⁰¹.

⁹⁷ Forse eccessivamente ma con qualche ottimo argomento – vedi *A. Petr.* 77, 8-10, segnalato come la più forte presa di posizione a favore della manomissione degli schiavi nella letteratura cristiana –, Perkins insiste sul carattere ideologicamente eversivo del testo parlando di «agenda sociale e politica» degli *Atti* (PERKINS 1995, 141)

⁹⁸ STOOPS 1986, 95. La citazione precedente è ancora di PERKINS (1995, 132), che riferisce anche della valutazione generale fortemente negativa di Nerone (*A. Petr.* 1; 40-41) e dell'episodio della frantumazione della sua statua – poi ricomposta (*A. Petr.* 11).

⁹⁹ L'altro caso eclatante e tipologicamente speculare è quello della ricca e «*honestissima in seculo hoc*» Eubula, che a Gerusalemme si fa letteralmente raggirare dagli uomini di Simone (*A. Petr.* 17).

¹⁰⁰ Cfr. *A. Petr.* 6, 2.

¹⁰¹ *A. Petr.* 8, 2.

Consapevoli dell'eccezionale valore d'acquisto rappresentato dalla fede di un agiato patrono, data la sua influenza sociale esterna (capitale sociale del gruppo) e le sue possibilità di spesa interna (capitale economico investito nel gruppo), i testi di propaganda religiosa della credenza cristiana non si sono quasi mai astenuti dall'offrire a potenziali patroni gruppi pronti a sottoporsi al loro sostentamento e alla loro tutela¹⁰². Ciò detto, questo testo mostra come la gerarchia e i suoi ideologi si impegnino e tendano a fissare e sorvegliare con efficacia i limiti invalicabili del patronato. Il clero vigila sul «tasso di cambio»¹⁰³ tra capitale socio-economico e capitale religioso per due fondamentali ragioni: (a) sussiste sempre il rischio materiale, dal punto di vista del vescovo e del suo clero, che la liquidità dei benestanti possa andare a ingrossare le casse dei nemici della fede e prosciugare quelle degli amici; (b) una cosa è il capitale simbolico, un'altra è il capitale religioso. Per il clero, in altri termini, un conto è riconoscere che la donazione all'ἐκκλησία / *ecclesia* di parte dei beni accumulati in terra, per radunare un tesoretto celeste, non esclude – anzi implica – che almeno un acconto¹⁰⁴ di questo fondo-salvezza possa fruttare al generoso patrono già qui e ora, in virtù di una reciprocità sociologica che non turba, anzi coopera con quella ultra-terrena. Tutt'altro conto, però, è ammettere e tollerare che comportamenti munifici e iniziative fastose¹⁰⁵ generate dall'*habitus* di classe – ‘ti dono perché tu non puoi’ – possano inquinare i canali legittimi di scorrimento dei beni e dei servizi di salvezza o persino essere premiate con la palma della direzione religiosa dei gruppi.

In realtà, proprio la fissazione polemica degli *Atti di Pietro* sulla figura di Simon Mago, l'antieroe eponimo della simonia, suggerisce che il *massimo* che le gerarchie ecclesiastiche sono in condizione di imporre e far rispettare è una soglia *minima* di arresto della trasferibilità dei titoli di preminenza sociale in requisiti di leadership religiosa. Da questa prospettiva, la compravendita di carismi che verrà chiamata ‘simonia’¹⁰⁶, segnalata da una prestazione di reciprocità troppo schietta e temporalmente troppo contratta (dono di beni materiali e contro-dono di beni

¹⁰² Non a caso le donazioni agli specialisti religiosi in cambio dei loro servizi, quando non vengono accettate come «doni culturali» (*A. Petr.* 30, 2; la formula è di SILBER 2000, 122), sono stornate in elargizioni ai poveri (*A. Petr.* 29, 2), mentre le fortune deviate vengono opportunamente restaurate allo scopo (*A. Petr.* 17, 9).

¹⁰³ BOURDIEU 2009, 48.

¹⁰⁴ L'immagine mi viene dall'acconto pneumatico («τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος») promesso dal Paolo di *2 Cor.* 1, 22.

¹⁰⁵ Persino il sontuoso trattamento del cadavere del santo e la sua dispendiosa sepoltura valgono a Marcello una dura reprimenda da parte di Pietro, appositamente riapparso per rammentargli le parole di Gesù: «Marcello, hai tu udito che il Signore ha detto: ‘Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti?’» (*A. Petr.* 40, 2).

¹⁰⁶ Questa una definizione standard, tratta dalla *Theologische Realenzyklopädie*: «Come

spirituali), è esattamente il punto in cui la gerarchia riesce a fissare e sorvegliare con maggiore efficacia i limiti invalicabili del patronato, sanzionando come inammissibile ed eretico un certo acquisto di capitale religioso. Quale? Quello che requisisce e confisca subito, spesso con denaro sonante, senza la sottigliezza di un'economia temporale e/o la finezza di una mediazione istituzionale, impazientemente e senza eufemizzazioni di sorta, tutto o parte del prodotto del lavoro religioso progressivamente accumulato dal clero. 'Simonia' è dunque l'acquisto o il tentativo di acquisto diretto di carismi e ministeri, cioè di doni e uffici divini, sul modello dell'antieroe eponimo del mercato (fallito) di materia sacra, appunto il Simon Mago di *Atti* 8, 14-24¹⁰⁷. La simonia è commercio, perché, nella simonia, il tasso di cambio della valuta socio-economica in valuta religiosa è secco: 1 a 1. Contabile inetto, il simoniaco va combattuto perché – per ritornare all'immagine iniziale di Mirowski – compie il gesto iper-cinico di rimettere il prezzo sulla scatola del dono.

Se il primo eretico coincide con il primo *homo oeconomicus* è perché l'ortodossia pretende di *istituirsi* su un'economia carismatico-ufficiaria del dono. Simoniaci, pertanto, secondo questa postura eresiologica, sono anche il reclutamento e la remunerazione mensile di qualcuno da mettere a capo della propria congregazione: è il caso del cambiavalute e banchiere romano Teodoto che, stando a Eusebio di Cesarea, compra con una mensilità di centocinquanta denari quello che la fonte di Eusebio chiama «un vescovo della sua eresia (ἐπίσκοπος ... ταύτης τῆς αἰρέσεως)» di nome Natalione: ovvero si assicura un sovrintendente salariato del gruppo di credenti che aderisce alla sua dottrina adozionista e si separa dalla più grande congregazione guidata da Zefirino¹⁰⁸. Simoniaco è inoltre anche chi, avendo donato un'ingente somma a una congregazione e vedendosela restituire a seguito del suo allontanamento, la reinveste in massima parte nella costruzione di un movimento organizzato alternativo e concorrenziale a quello che l'ha respinto – come pare abbia fatto il pontico Marcione, sempre a Roma, alla metà del II e.v.¹⁰⁹.

designazione del commercio proibito di cose spirituali, in particolare di prestazioni materiali di acquisto di cariche ecclesiastiche, la simonia si fa risalire alla figura di Simon Mago... » (277).

¹⁰⁷ «Simone, vedendo che lo spirito veniva conferito con l'imposizione delle mani degli apostoli, offrì loro del denaro dicendo: 'Date anche a me questo potere perché a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo spirito'. Ma Pietro gli rispose: 'Il tuo denaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con denaro il dono di Dio (ὅτι τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι) ...'» (*At.* 8, 18-20).

¹⁰⁸ Eusebio, *h.e.* V 28, 10. Cfr. LAMPE 1987, 291-292.

¹⁰⁹ Cfr. Tertulliano, *Praescr.* 30,2. Secondo la stessa notizia, i soldi gli furono restituiti

Peccato canonizzato in reato solo col Concilio di Calcedonia del 451 (can. 2)¹¹⁰, la simonia diventa il punto di raccordo retrospettivo di una serie selezionata di comportamenti giudicati devianti, con cui la tradizione ecclesiastico-cristiana vincente ha trasmesso il ricordo negativo di episodi mercimoniali associati all'eresia che hanno una caratteristica comune: mettono tutti in discussione, palese e immediata, la fragile autonomia formale del potere ecclesiastico da logiche eteronome di condizionamento economico. Che cosa capita, però, quando la transazione non è né palese né immediata e, soprattutto, quando la prodigalità spuria e sospetta viene dalla 'parte giusta'? Qual è il nome eufemistico della 'simonia buona'?

Per seguire il filo di questi interrogativi, occorre preliminarmente chiedersi che cosa può succedere se si verificano due circostanze non contemplate dagli *Atti di Pietro*: (a) se i patroni sono più di uno e si contendono tra loro la carica di vescovo; (b) se tra i membri del clero ci sono dei clienti di qualcuno, magari del vescovo medesimo. In sostanza, si tratta di esaminare un tipo di situazione in cui le relazioni interne a un gruppo semi-clandestino di credenti di poche centinaia di persone, in cui si costituiscono delle gerarchie di comando specifiche per le quali si assegnano cariche peculiari, sono *interamente configurate* dal dispositivo patronale: ossia sono governate dalla logica esogena di un istituto sociale basato su relazioni di reciprocità e scambio non commerciale. Per farlo andiamo, come promesso, a Cartagine.

3. Patroni vescovi contro patroni laici: chi paga gli stipendi dei preti?

Sul coinvolgimento di Tascio Cecilio Cipriano nelle reti patronali della Cartagine di metà terzo secolo, prima della sua conversione al cristianesimo¹¹¹, sussistono pochissimi dubbi. Sulla riproposizione sistematica di iniziative, prestazioni e posture patronali rivolte alla sua *ecclesia*, dopo la conversione e la sua 'elezione' a vescovo (248 e.v.), si è cominciato da qualche anno a fare luce¹¹². Sotto questa superficiale continuità di atti elargitivi a fondo finanziario perduto

al momento della sua 'rottura' con il consorzio di congregazioni proto-ortodosse romane e presumibilmente reinvestiti nel finanziamento del suo movimento.

¹¹⁰ Ma per la designazione tecnica del *simoniacus* si deve attendere la metà del sesto secolo e il *Liber Pontificalis* (1, 303).

¹¹¹ La sua aspra condanna della decadenza delle relazioni patrono-cliente in un mondo sociale e naturale metafisicamente corrotto rivela una conoscenza da insider: cfr. Cipriano, *Don.* 11, 264-281.

¹¹² Si vedano BOBERTZ 1993; 1997; PATOUT BURNS 1997; STEWART-SYKES 2002; BRENT 2010, 69-75.

(prima da laico¹¹³, quindi da presbitero e infine da vescovo) si svolge il dramma sociale di un potere, quello del vescovo Cipriano: un potere religioso che si appella al suo accredito celestiale per fare i conti con le sue oggettive premesse sociologiche e assecondare le sue ambizioni di emancipazione e autonomia da quelle stesse premesse. A Cartagine, a partire dai mesi immediatamente successivi all' 'elezione', nel corpo a corpo e nel gioco di specchi con la sua matrice evergetico-patronale, si consuma un autentico rito di iniziazione per il potere episcopale come potere religioso autonomo. Come ogni rito di iniziazione che si rispetti anche questo può essere suddiviso in tre fasi.

Primo stadio: il *suffragium*

Cipriano, convertito da un anno o due, diventa *statim*¹¹⁴ presbitero e pochissimo dopo è già vescovo. La procedura di assegnazione dell'incarico è nominata nelle sue lettere «*suffragium*»¹¹⁵ ed è riferita all'unanimità del «*populus*»¹¹⁶, ossia alla totalità della popolazione cristiana di maschi adulti della città e del suo territorio. Il suo bio-agiografo, Ponzio, non può esimersi dal menzionare, al tempo stesso, il malcontento persistente, trasformatosi poi negli anni in opposizione teo-ecclesiologica aperta, di un pugno di presbiteri, i quali, religiosamente più anziani (*antiquiores*), probabilmente protestano la sua investitura da neofita¹¹⁷.

Come avviene concretamente questa 'elezione'? Il termine *suffragium* è ormai fortemente ambiguo. Come ebbe a scrivere più di cinquant'anni fa Geoffrey de Ste. Croix, a quell'altezza di data nelle città dell'impero «non esisteva alcun sistema adatto ad accertare il voto popolare (*there was no proper machinery for ascertaining the popular will*)»¹¹⁸. Progressivamente svuotati di significato politico a partire dagli ultimi anni della repubblica, i comizi romani sono cessati, mentre l'acclamazione delle deliberazioni assunte dai rispettivi consigli è ormai l'unica prerogativa rimasta alle assemblee popolari delle città greche e romane.

¹¹³ Il primo atto registrato (Ponzio, *Vit.* 2, 7) consiste nella teatrale e ostentata distribuzione di parte – quanta, al di là del riferimento gonfiato dell'agiografo («*tota pretia dispensans*») non è dato sapere – del suo patrimonio ai credenti poveri.

¹¹⁴ Ponzio, *Vit.* 3, 3.

¹¹⁵ Cipriano, *Ep.* 43, 1, 2 e 3; 55, 8, 4; 59, 5, 2 e 6, 1; 67, 5, 2; 68, 2, 1.

¹¹⁶ Si veda ad esempio Cipriano, *Ep.* 59, 6, 1: «*populi universi suffragium*». Cfr. anche Ponzio, *Vit.* 5: «*totus populus*».

¹¹⁷ Ponzio, *Vit.*, 5, 6. Si veda anche Cipriano, *Ep.* 14, 4; 43, 5 ecc. L'inciampo scritturale maggiore, che Ponzio è costretto a menzionare anche solo per sospenderne il dettato in riferimento al caso eccezionale specifico, è *1 Tim.* 3, 1: «Inoltre (il vescovo) non sia un neofita, perché non gli accade di montare in superbia e di cadere nella stessa condanna del diavolo».

¹¹⁸ STE. CROIX 1954, 36.

Tale perdita di peso, qualità, frequenza e desiderabilità delle ‘decisioni dal basso’ tende a riflettersi anche nel giovane ambito ecclesiastico. La nomina del vescovo, che la *Traditio apostolica*, cioè la più antica raccolta di norme ecclesiastiche pervenuta, vuole riceva l’assenso per acclamazione dell’intero gruppo dei credenti¹¹⁹, già Origene preferirebbe fosse sottratta al benessere emotivo e manipolabile del «popolo ignorante (*imperitum vulgus*)»¹²⁰. Non a caso la parola *suffragium* stessa, da ex termine tecnico del diritto costituzionale romano, designante il voto popolare in *comitia* già ampiamente controllabili con la suddivisione censitaria¹²¹ e manipolabili con la leva patronale¹²², ormai da un po’ di tempo ha assunto una prevalente accezione estesa relativa all’«esercizio dell’influenza, dell’interessamento e del patronato di un uomo potente»¹²³: cioè sponsorizzazione e supporto di un patrono. Con l’eliminazione virtuale delle ultime vestigia democratiche dagli ordinamenti pubblici vigenti, *suffragium* significa ormai e sempre più *suffragatio*. Con questa accezione compare molte volte nell’epistolografia di uno dei più infaticabili “suffragatori” del mondo antico: Plinio il Giovane¹²⁴. Già apparentati per via lessicale, il voto non più esercitato dal basso stinge e scivola definitivamente nel campo semantico della raccomandazione concessa dall’alto.

Tornando al vescovo di Cartagine e al suo «*suffragium populi*», ha a questo punto senso domandarsi se Cipriano sia stato davvero *electo* – cioè confermato per acclamazione – dalla *plebs* cristiana, come la logica dell’espressione «*suffragium populi*» induce a ritenere, oppure se sia stato efficacemente *suffragato* – cioè sponsorizzato per via patronale – da qualche membro influente di essa, come il significato d’uso di *suffragium* a quell’epoca può far sospettare. Le due opzioni presumibilmente non si escludono. Immaginiamo una platea di circa cento o duecento persone¹²⁵. Un pezzo della platea sono clienti diretti di Cipriano, ‘suoi

¹¹⁹ *Trad. ap.* 2. Le attestazioni più risalenti di ministri selezionati col consenso dell’intero gruppo di credenti sono *Did.* 15, 1; *1 Clem.* 44, 3.

¹²⁰ Origene, *Hom. Gen.* 3,3. La sua profonda diffidenza per l’inattendibilità e la natura manipolabile del suffragio popolare è evidente anche in *Hom. Num.* 22, 4. Un ruolo sostanzialmente da spettatore sembra essere riservato al popolo in *Hom. Lev.* 6, 3. Le preoccupazioni di Origene fanno tuttavia supporre che la *vox populi* avesse ancora una qualche incisività. Nella *Didascalia apostolorum*, testo che «quasi deifica» il vescovo (GRYSON 1973, 389), non a caso non compare alcun riferimento all’approvazione popolare della scelta.

¹²¹ Cfr. Cicerone, *Resp.* 2, 22, 39.

¹²² Cfr. Cicerone, *Mur.* 34, 71; *Leg.* 3, 15, 34.

¹²³ STE. CROIX 1954, 38.

¹²⁴ Plinio, *Ep.* 2, 1, 8 e 9, 2; 4, 17, 6; 8, 23, 2; ecc.

¹²⁵ Il dato numerico indicativo dei maschi adulti tra i credenti in Cristo di Cartagine è stato stimato nell’ordine di un centinaio di persone da TABBERNEE (2001) per l’epoca di Tertulliano. Si tratta di aumentare il rilievo parametrico di qualche unità.

uomini' – come si diceva anche all'epoca¹²⁶ – databili sia a prima sia a dopo la conversione. Ammettiamo pure che un secondo spicchio della platea sia un fossile proto-cristiano di democrazia civica e repubblicana: elettorato libero da interferenze. Il restante terzo sono in tutta probabilità clienti di altri... *seniores* cristiani.

Chi sono i *seniores*? Sono figure oscure, che compaiono a singhiozzo nella prima letteratura cristiana africana di lingua latina¹²⁷ e poi più fittamente a partire dal quarto secolo con le diciture tecniche di *seniores ex plebe / populi*. Consapevole che la questione circa la loro caratura istituzionale, la loro provenienza e la continuità tra *seniores* di secondo e *seniores* di quarto secolo è molto dibattuta e molto tecnica, io prendo partito per la seguente tesi. In Tertulliano – il primo a nominarli in *Apol.* 39, 4-5 – i *seniores* sembrano designare il gruppo dirigente anziano e laico dell'*ecclesia* titolare di micro-funzioni liturgiche ma soprattutto di funzioni amministrative e disciplinari importanti di prossima rivendicazione e poi prerogativa episcopale, come l'espulsione dalla comunione (*excommunicatio*)¹²⁸. Nonostante il marchiano tentativo dell'apologeta di minimizzare il nesso tra ricchezza e potere religioso, a tutto vantaggio di un'utopica descrizione *bottom-up* del finanziamento del collegio e di una rappresentazione non venale dell'assegnazione di cariche direttive¹²⁹, socialmente il nome di *seniores* conduce alla cerchia ristretta dei patroni convertiti. I *seniores* sono i 'grandi laici', la "classe patronale" cristiana, non ordinata, entro la quale sostanzialmente, a Cartagine, ancora verso la metà del terzo secolo, si svolgono i giochi per l'elezione episcopale, al punto che si è ritenuto che l'ufficio episcopale cartaginese stesso possa essere emerso da questa istituzione locale dei *seniores* e che quindi il vescovo sia il patrono eminente che ha assunto la *leadership* della 'classe patronale'¹³⁰. È evidente che, in uno scenario del genere, la camera di com-

¹²⁶ Cfr. Svetonio, *Vesp.* 23, 2.

¹²⁷ Cfr. Tertulliano, *Apol.* 39,5; *M. Perp.* 12.

¹²⁸ Seguo in questo STEWART-SYKES 2002, 118-120. C'è tuttavia chi, come VILELA (1971, 236-237) ritiene che *seniores* in Tertulliano designi semplicemente i presbiteri, malgrado sia Tertulliano in più luoghi sia l'autore della *Passio Perpetuae* in *M. Perp.* 13 dimostrino di distinguere chiaramente i *presbiteri* dai *seniores*: si veda il punto in RANKIN 1995, 139-141.

¹²⁹ «Presiedono queste riunioni anziani di provata virtù (*probati quique seniores*) che hanno ottenuto questa carica non con il denaro (*non pretio*), ma con la loro testimonianza (e infatti nessuna delle cose di Dio è soggetta a commercio in denaro)» (*Apol.* 39, 4-5; traduzione di PODOLAK 2006).

¹³⁰ Così STEWART-SYKES 2002, 118-119. Quanto all'origine di questo gruppo patronale, si è pensato sia a una derivazione giudaica dal gruppo degli anziani delle sinagoghe, la cui funzione non necessariamente va considerata sussunta nel presbiterato cristiano (FRIEND 1961, 280-284), sia a modelli non-giudaici e rurali di leadership collettiva locale (SHAW 1982, 221-22).

pensazione del clero, come luogo di passaggio, negoziazione e disambiguazione istituzionale tra il capitale/potere sociale dei grandi donatori e il capitale/potere religioso dei ministri del culto, è veramente una specie di sala d'aspetto. In questa sala d'aspetto, non a caso, il futuro vescovo Cipriano, neofita quarantenne *ma* grande elemosiniere, sosta forse poco più di un paio d'anni¹³¹.

Torniamo ora alla scena ricostruita dell'elezione di Cipriano e alla doppia uscita semantica di *suffragium*¹³². Possiamo ipotizzare che sia anche (soprattutto?) grazie a questa influente cerchia laica, che suffraga (*suffragium* = *suffragatio* = sponsorizzazione autorevole ed efficace) l'elezione di Cipriano a mezzo del proprio voto e del condizionamento di quello espresso dai propri clienti riuniti in assemblea, che l'agiato neofita riesce a farsi eleggere per acclamazione dal popolo (*suffragium* = *electio* = voto). Il Cipriano che viene eletto e suffragato nel 248-249 è allora probabilmente un patrono dei patroni, il primo dei *seniores*, l'elemosiniere più capace, influente e potente del gruppo.

Secondo stadio: le *sportulae*

A questo punto, una volta diventato vescovo, può Cipriano continuare ad agire da patrono principale della sua *ecclesia* nello stesso modo di prima? Sì e no. Dal punto di vista materiale, il Grande Elemosiniere certo continua a profondere sesterzi. Tuttavia, dal punto di vista procedurale, oltre a preoccuparsi di indigenti ordinari (poveri, orfani e vedove) e bisognosi straordinari (credenti arrestati e torturati), chiedendo al clero cartaginese non solo di agire in sua vece ma anche di attingere liberamente al proprio denaro¹³², il neo-vescovo Cipriano deve occuparsi anche di pagare stipendi al clero medesimo.

Infatti da alcune lettere del suo epistolario risulta che Cipriano, il patrono dei patroni, divenuto vescovo di Cartagine, direttamente o per interposte persone durante il periodo di assenza forzata dalla città, paga il personale liturgico-ministeriale locale. In altri luoghi dell'impero, quest'ultimo tradisce una chiara matrice patronale. Tuttavia qui il clero sembra perlopiù personale clientelare, dato che la sua remunerazione sembra comporsi di un salario mensile e di una parte integrativa occasionale sotto forma di *sportulae*. Per provvedere all'uno e all'altra il vescovo non di rado attinge alle sue sostanze:

«Ma sappiate anche che abbiamo offerto loro [*scil.* ai lettori] già da tempo l'onore che ricevono i preti: infatti, ricevono insieme ai preti la sportula (*et sportulis*) e partecipano in parte uguale alle distribuzioni mensili (*divisiones mensurnas*), pronti a sedere insieme a noi quando sarà avanzata la loro età... »¹³³.

¹³¹ Indicazioni più stringenti sarebbero meramente congetturali.

¹³² Si vedano *Ep.* 7, 2: «*de quantitate mea propria*»; *Ep.* 13,7: «*de sumptibus propriis*». Sulla base di *Ep.* 7, 2, BRENT (2010, 73) sospetta giustamente che la distinzione tra le sostanze personali di Cipriano e i fondi in dotazione all'*ecclesia* cartaginese sia alquanto sfumata.

¹³³ Cipriano, *Ep.* 39, 5, 2 (traduzione è di VINCELLI 2007). Si veda anche *Ep.* 43, 1, 2.

Le *sportulae* sono il marchio della relazione asimmetrica che è il patronato, in quanto il termine rimanda al donativo (in natura o in denaro) abitualmente ricevuto dal cliente dal patrono durante il rito mattutino della *salutatio*. È vero che la sportula, emigrata dall'atrio del patrizio dove si accalcano clienti e postulanti, costituisce a questa data già una parte della paga di alcuni pubblici ufficiali e funzionari imperiali; tuttavia, laddove compare, la parola rinvia comunque a una relazione patrono-cliente. Attesta fatalmente l'instaurazione di un rapporto di dipendenza personale gerarchica¹³⁴. Conserva, come un sigillo, la segnatura dell'istituto da cui deriva. Nel compiere la parabola inversa a quella del *suffragium* – nel senso che *sportula* è una parola tecnica del patronato che arriverà in seguito a designare anche compensi e remunerazioni stipendiarie non più vincolate a quell'istituto –, *sportula*, come *suffragium*, ci dice che siamo in un periodo di transizione e di sperimentazione di relazioni sociali che hanno luogo in una zona di sostanziale indistinzione tra dono e stipendio, come tra contro dono e ufficio/servizio. A questa data i preti cartaginesi, ma anche i membri inferiori del clero (lettori, accoliti, suddiaconi e diaconi), oltre a essere stipendiati con (apparentemente) regolari *divisiones mensurnae*, sono puntualmente sovvenzionati con *sportulae*. Sono postulanti in servizio liturgico, clienti addetti ai ministeri.

L'ideologia e la struttura sociale del patronato fendono quindi il giovane corpo ministeriale e lo organizzano secondo la loro logica, che opera la distribuzione 'generosa' e selettiva¹³⁵ delle risorse politicamente estratte attraverso relazioni personali volontarie tra ineguali. I presbiteri di Cipriano, che ricevono delle sportule simil-stipendiarie (o degli stipendi simil-sportulari), sono clienti del vescovo, posto che, quando non provvede direttamente al loro sostentamento con iniezioni personali di liquidità, il vescovo è comunque il responsabile ultimo della cassa, dei flussi e delle interruzioni impresse al suo contenuto. Inoltre, ordinando nuovi chierici, il vescovo alimenta nuovi rivoli finanziari e genera nuovi clienti¹³⁶. L'indisponibilità ciprianea a marchiare queste relazioni con i termini che ne dichiarerebbero la vera natura (*patronus, cliens*) riflette la tendenza generale della società romana a eufemizzare tutto questo campo

¹³⁴ Così STEWART-SYKES 2002, 118.

¹³⁵ «Il patronato opera distribuendo risorse e servizi in modo preferenziale ad alcuni poveri ad esclusione di altri» (GARNSEY - WOOLF 1989, 157). È chiaro che più numerosi sono i patroni – e quindi più ampia è l'offerta di strade alternative di accesso mediato alle risorse – meno mitologica (cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Ant. Rom.* 2, 9, 2-3) è la libertà dei clienti di scegliersi il proprio patrono.

¹³⁶ Cfr. Cipriano, *Ep.* 38 39 e 40. Sull'uso dell'ordinazione per la costruzione della clientela in riferimento a queste tre «lettere patronali di raccomandazione» si veda BOBERTZ 1997.

semantico – laddove l'educazione lo richieda e la polemica non inciti alla schiettezza¹³⁷.

Ora, però, in cambio del sussidio di cui beneficia, il presbitero-cliente che cosa deve fare? Il suo mestiere, diremmo noi, avendo in mente l'ufficio attuale del prete stipendiato. Cipriano infatti sostanzialmente chiede ai preti di occuparsi solo della chiesa, di dedicarsi integralmente a culto preghiere e orazioni («*non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant*»)¹³⁸; la principale attività *outdoor* del chierico, nonché unica occasione autorizzata di offrire servizi allontanandosi fisicamente dall'altare, è il sostegno spirituale ai confessori¹³⁹: l'altare, dunque, si sposta con lui. L'insistenza con cui Cipriano vincola i suoi preti agli spazi e alle funzioni cui sono preposti suggerisce che il contenuto di questa pretesa non vada da sé. Il coinvolgimento in «lucrosi traffici secolari», intima Cipriano in un famoso passo del *De Lapsis*, va interrotta¹⁴⁰; qualsiasi attività – esecuzioni testamentarie *in primis* – che porti a stabilire relazioni patronali esterne all'*ecclesia* e al circuito vescovo-presbiteri, deve essere abbandonata¹⁴¹. Già in quella che per noi è la lettera di apertura del suo epistolario superstita, Cipriano è chiaro: il prete faccia il prete e basta! Al suo mantenimento penseranno i *fratres sportulantes*, cioè i fratelli che offrono le *sportulae*, e in prima battuta il vescovo. Nulla lo deve distogliere dal suo ufficio ministeriale.

«... coloro che nella chiesa del Signore sono stati promossi a una funzione ecclesiastica (*ad ordinationem clericam promoventur*) non devono essere per nulla distolti dal servizio divino e non devono trovarsi invischiati in noie e affari mondani; ma, ricevendo grazie ai fratelli che offrono le sportule (*sportulantium fratrum*) – per così dire – la decima parte dei frutti, non si allontanino dall'altare e dai sacrifici e attendano giorno e notte agli affari celesti e spirituali»¹⁴².

¹³⁷ Non a caso Cipriano è molto più spiccio nell'*Ad Donatum*, quando deve stigmatizzare lo stato delle relazioni extra-ecclesiastiche di dipendenza personale: cfr Cipriano, *Don.* 3, 56-58; 10, 232; 11, 264-281.

¹³⁸ *Ep.* 1, 1.

¹³⁹ Cfr. *Ep.* 5, 2.

¹⁴⁰ Questo il passo: «Moltissimi vescovi, il cui compito è di esortare gli altri con l'esempio, spregiando il ministero divino divenivano amministratori di affari secolari: abbandonato il seggio vescovile, lasciati soli i fedeli, girovagando per province non loro, andavano a caccia di affari lucrosi (*quaestuosae negotiationis*): mentre i fratelli nella Chiesa soffrivano la fame, quelli desideravano possedere tanto denaro, con perfidi inganni si prendevano tenute, con l'usura aumentavano le rendite accumulando gli interessi». (Cipriano, *Laps.* 6; traduzione di GALLICET 1997).

¹⁴¹ Cfr. ancora *Ep.* 1, 1.

¹⁴² Cipriano, *Ep.* 1, 1-2.

Il dato interessante è che, a Cartagine, il clero tanto più *si professionalizza*, dal punto di vista delle sue mansioni verso i laici, quanto più *si clientelizza*, dal punto di vista della dipendenza materiale e sociale dalla munificenza dei *fratres* e, in particolare, del vescovo, che, già patrono tra i patroni, è anche il principale patrono di preti e chierici: primo e più munifico evergeta reale e potenziale del clero d'ufficio.

Terzo stadio: il *cursus*

Il rapporto transustanziale tra patrocinio e remunerazione, oggettivato dalle *sportulae*, non è solo un riverbero inerente al mercato oblativo che produce, riproduce e lubrifica i meccanismi di funzionamento del gruppo religioso organizzato cartaginese. Diventa oggetto e bersaglio di un preciso progetto di disciplinamento del viavai tra potere socio-economico e potere ecclesiastico-religioso. C'è un potere religioso (il vescovo) che vorrebbe stabilire come, attraverso quali canali e fino a che punto un potere sociale (il patronato dei laici cristiani) debba esercitarsi sul clero. Questo perché, in linea utopica di principio, il patronato deve essere mobilitato esclusivamente nell'*ecclesia* e lungo le sue linee¹⁴³; se esercitato fuori va contrastato, perché tende a confliggere con l'autonomia dell'ordine ministeriale a guida episcopale

Ora, se un vescovo ha interesse a de-patronizzare la sua *ecclesia* a suo favore, cioè a favore della sua posizione e della sua visione dell'*ecclesia*, può operare in due modi: (a) de-patronizzare *tecnicamente* i flussi di sovvenzionamento dei poveri «reali», imponendo il clero come unico ricettore e distributore accreditato delle elemosine, autentico centro di lavaggio del denaro – per così dire – sporco di aspettative e ambizioni clientelari¹⁴⁴; (b) de-patronizzare *formalmente* i rapporti religiosi di produzione, trasformando i servizi forniti dai poveri «ministeriali», cioè dal clero, in una professione stipendiata di stretta dipendenza episcopale.

Cipriano si serve di entrambi gli strumenti: l'elemosina indiretta, mediata dal clero¹⁴⁵, e la professionalizzazione gerarchica del clero. Il problema legato al secondo punto, come abbiamo intravisto, è che il denaro somministrato per le prestazioni religiose dei professionisti del culto, per quanto raffinato nelle centrali clericali dell'elemosina e separato da quello destinato ai poveri «reali», proviene

¹⁴³ STEWART-SYKES 2002, 123.

¹⁴⁴ Mentre l'immagine già gesuana della tesaurizzazione in cielo «si mescola impercettibilmente» con l'idea e la pratica della tesaurizzazione ecclesiastica (BROWN 2016, 25), l'insorgenza e l'affermazione dell'episcopato monarchico sono strettamente connesse con il tentativo dei vescovi di ottenere il monopolio sui depositi caritativi (SCHÖLLGEN 1998, 127-134).

¹⁴⁵ Il riferimento più chiaro si trova in *Ep.* 5, 1, 2. Si vedano anche *Unit. eccl.* 26; *Laps.* 35.

pur sempre, in larga parte, da canali di finanziamento corrispondenti a quelli la cui influenza si vorrebbe contrastare. Insomma, se l'altare presidiato dal vescovo è il luogo in cui si consuma la trasformazione del patronato in elemosina, le sue finanze possono garantire solo in parte la distinzione tra patronato lecito e illecito. Benché copiose, le *substantiae* di Cipriano non possono essere l'unico deposito di pietà cui attingere. Serve il soccorso degli altri fratelli ricchi: un aiuto non disinteressato, un dono delle cui intenzioni il vescovo diffida.

Cipriano sa bene che la fonte del suo potere, il patronato, è anche la fonte della sua instabilità. La rete patronale diffusa da cui proviene e su cui si innalza la sua *auctoritas* non è fatta per devolvere al vescovo in quanto titolare di un ufficio, in quanto, carica e figura ministeriale, quel potere sui laici e sui chierici che è piuttosto avveza a codificare in termini di forza personale e come mera superiorità sociale. Cipriano allora, impegnato a *unire* la chiesa¹⁴⁶ anche per enfatizzare il suo ruolo di garante unico di essa, deve necessariamente *dividere* i due corpi della sua sovranità: deve cioè innalzare l'*autorità religiosa ed ecclesiastica* del vescovo per portarla quanto più possibile fuori dalla portata della *potenza sociale ed economica* del patrono che, legittimandola, la condiziona. Deve, in altri termini, spezzare il tronco sociale che regge il suo stesso potere religioso, cercando di inceppare, facendola girare a vuoto, proprio quella logica diversamente economica che converte i beni materiali in beni simbolici, il capitale sociale in capitale religioso: rompere il meccanismo amico, familiare, che ha garantito il suo stesso accesso alla cattedra cartaginese.

Per cercare di contrastare qualunque ipotesi patronale sul clero che non sia la sua, Cipriano adotta in maniera coordinata almeno tre strategie: a) rafforzamento extra-clericale dell'elezione; b) reclutamento mirato dei chierici; c) *cursus honorum* per i preti¹⁴⁷:

(a) *Rafforzamento extra-clericale dell'elezione*. Cipriano enfatizza visibilmente sia l'elemento dell'approvazione popolare sia quello dell'assenso divino al momento dell'ordinazione episcopale¹⁴⁸. Il rituale carismatico dell'imposizione delle mani, effettuato da parte di uno o più vescovi vicini convenuti per la celebrazione, è considerato necessario ma insufficiente senza il *iudicium* divino, che prescrive al contempo la presenza, la partecipazione e il consenso entusiastico di tutto il popolo cristiano di maschi adulti al momento del rito e dell'elezione che lo precede. Evocare le fondamenta teologiche di questo

¹⁴⁶ Si veda il suo trattato ecclesiologico *De catholicae ecclesiae unitate* (251 e.v.).

¹⁴⁷ Per questa analisi sono ancora debitore di STEWART-SYKES 2002, 128-130.

¹⁴⁸ In riferimento all'ordinazione episcopale, il rito dell'imposizione delle mani compare in due lettere (Cipriano, *Ep.* 49, 4 e 67, 5, 2). È probabile, ma non certo, che l'atto venisse effettuato anche in occasione dell'ordinazione dei preti.

schema e menzionarne la presenza altrove non basta a oscurare la stringente strategia politica dell'insistenza sulla doppia legittimazione, divina e popolare: *suffragium vestrum + dei iudicium*. Il sigillo popolare è in un caso addirittura fuso con lo stampo divino («*secundum vestra divina suffragia*»)¹⁴⁹. Nei casi di lettere indirizzate direttamente ai fedeli, l'accentuazione 'populista' del *consensus plebis*, già sollecitato da Cipriano in merito a questioni disciplinari¹⁵⁰ e rivendicato quasi come punto programmatico del suo governo episcopale¹⁵¹, mira a sollecitare il popolo cristiano stesso a riconoscersi in una precisa funzione di controllo e di certificazione della dignità del futuro ministro. Forte di una conoscenza approfondita e di prima mano del candidato¹⁵², il suo consenso rende la designazione a quel punto incontestabile¹⁵³.

(b) *Reclutamento mirato dei chierici*. Anche quando il vescovo avrebbe piena facoltà di ordinare senza popolo, come nel caso delle designazioni per gli ordini minori o del trasferimento a Cartagine di un prete, capita che Cipriano indirizzi la lettera anche all'*universa plebs*¹⁵⁴ per metterla a parte della scelta, delle ragioni e delle condizioni in cui la designazione è maturata. Perché mai? Per eccesso di zelo democratico? In realtà, dai tre episodi documentati si capisce che non si tratta di chierici-clienti scelti a caso, ma di figure di confessori alquanto popolari, la cui storia eroica di resistenza alle torture e alle vessazioni Cipriano racconta ed esalta per giustificarne l'arruolamento unilaterale e arbitrario agli occhi del clero e guadagnarsi il favore dei loro supporter tra il popolo cristiano: soprattutto tra coloro che hanno ricevuto il *beneficium* spirituale della riconciliazione e della salvezza da questi resistenti. Con queste ordinazioni mirate il vescovo ottiene naturalmente nuova clientela ecclesiastica, ma punta al contempo a estendere e rafforzare la base popolare del suo consenso, portando dalla sua parte la *plebs* legata alla sua nuova clientela contro quella fazione di clero che non controlla e contesta la sua leadership¹⁵⁵. Il riferimento al suffragio di queste luminose figure da parte del super-patrono divino¹⁵⁶ è ancora una volta funzionale a disinnescare polemiche provenienti da fazioni avverse. Il vescovo coalizza Dio e popolo e li arruola contro la concorrenza interna.

¹⁴⁹ *Ep.* 43, 1, 3.

¹⁵⁰ Cfr. Cipriano, *Ep.* 17, 1; 34, 4, 1.

¹⁵¹ Cfr. *Ep.* 14, 4.

¹⁵² *Ep.* 67, 5, 1.

¹⁵³ Cfr. *Ep.* 44, 3, 2; 49, 2, 4; 55, 8, 4; ecc. (in riferimento all'elezione di Cornelio, vescovo di Roma); *Ep.* 43, 1 (in riferimento alla sua stessa elezione); *Ep.* 67, 4-5 (in riferimento all'elezione di due vescovi spagnoli).

¹⁵⁴ Cipriano, *Ep.* 38; 39; 40.

¹⁵⁵ BOBERTZ 1993, 23-25.

¹⁵⁶ *Ep.* 38, 1, 1: «*divina suffragia*»; *Ep.* 39, 1, 1: «*beneficia divina*».

(c) *Cursus honorum dei preti*. La *Lettera 29* riferisce sia dell'istituzione dei *presbyteri doctores* per la formazione dei catecumeni sia della selezione di lettori *ad hoc* che coadiuvano questi preti catechisti¹⁵⁷. Sembrano dettagli burocratici, ma in realtà sono indizi eloquenti di una strategia mirante a rafforzare e standardizzare il *curriculum* ecclesiastico, regolare gli scatti di carriera negli ordini minori e tra gli ordini minori e il sacerdozio, emancipando così il clero dall'influenza patronale di chiunque non sia il vescovo – quel tal lettore diventa suddiacono perché si è distinto come 'aiuto-catechista', quell'altro diventa lettore per la sua provata confidenza con la liturgia, ecc. La terminologia interna è quella tecnica, pubblico-magistratuale, dell'impero per la nomina degli ufficiali (*promotio, gradus, ordinatio*)¹⁵⁸ e la sottolineatura di una progressione ordinata del candidato entro i vari gradi della gerarchia è presentata da Cipriano come l'*optimum* procedurale di una legittima ordinazione episcopale¹⁵⁹. In questo modo il clero diventa più simile a un corpo organizzato che non a un campo aperto, contendibile da patroni pronti a devolvere sesterzi investendo in *asset* religiosi, troppo permeabile a scorribande munifiche interessate.

Conclusione

Ho iniziato questo scritto chiedendomi sostanzialmente che ruolo avesse la breve nota sull'elemosina nel celebre saggio sul dono di Marcel Mauss e come si dovesse, partendo da qui, iniziare a riflettere sulla costruzione del campo religioso cristiano a partire dal rapporto tra politeismo degli scambi (commerciali e non commerciali), promiscuità delle loro forme e costituzione dei principali capitali utili a garantire e tutelare posizioni di potere nelle *ἐκκλησία/ecclesiae*. Ora intendo concluderlo muovendo da un'analoga coppia di domande: che cosa ci fa un caso di studio sulla «doppia verità del dono»¹⁶⁰ in un libro come le *Meditazioni pascaliane* di Pierre Bourdieu, ossia un testo meta-sociologico di critica della ragione filosofica e dei presupposti intellettualisti iscritti nella sua pratica? E quali riflessioni conclusive può ispirare a questo contributo?

Bourdieu si è appellato al valore paradigmatico dell'*excursus* sulla verità bifida del dono per una teoria della pratica. Posto che «il dono è uno di quegli atti sociali la cui logica sociale non può diventare conoscenza pubblica»¹⁶¹ – pena la

¹⁵⁷ *Ep.* 29, 2.

¹⁵⁸ Così BRENT 2010, 54 sulla scia di HOFFMANN 2000, 228-236.

¹⁵⁹ Si veda *Ep.* 55,8,4.

¹⁶⁰ BOURDIEU 1998, 200.

¹⁶¹ BOURDIEU 1998, 201.

distruzione dell'istituto –, cercare di assumere la migliore postura possibile per studiare questo ambiguo oggetto significa curarsi di non travisare la verità di coloro che sono coinvolti in atti ed eventi donativi, ma, impegnati a vivere, quasi sempre non hanno «né l'interesse né il tempo né gli strumenti necessari per tentare di appropriarsi della verità oggettiva e soggettiva di ciò che fanno e di ciò che sono»¹⁶². Significa esercitarsi a porsi a giusta distanza tra teoria e pratica, dosando l'*epoché* necessaria per innalzarsi dalla miseria ermeneutica e politica della «visione prima»/naturale senza accomodarsi sul piedistallo presuntuoso e fobico della «visione scolastica». Quello che il sociologo chiama il «punto di vista bifocale»¹⁶³ sul dono, inaccessibile per gli agenti impegnati a donare, richiede un'operazione di molatura delle lenti in funzione di una teoria critica che non si identifichi né si alieni completamente dal proprio oggetto (*l'homo donator*); una teoria critica della pratica che relazioni soggetto e oggetto di studio a partire dal rifiuto sia della sovrapposizione (*l'homo donator* non si inganna, sa benissimo e fino in fondo quello che fa') sia dalla dissociazione (*l'homo donator* si inganna, non ha idea di quello che fa') logiche delle rispettive operazioni gnoseologiche. Scrive assai meglio Bourdieu:

«Se gli agenti sociali possono apparire a un tempo ingannatori e ingannati, se possono dare l'impressione di ingannare e ingannarsi sulle loro 'intenzioni' (generose), lo si deve al fatto che il loro inganno... ha la sicurezza di trovare la complicità sia dei destinatari diretti del loro atto sia di coloro che lo osservano dal di fuori. E ciò perché sono stati, gli uni e gli altri, immersi da sempre in un universo sociale in cui lo scambio di doni è *istituito* sotto forma di economia dei beni simbolici. Questa economia del tutto peculiare poggia su strutture oggettive specifiche e insieme su strutture incorporate, su disposizioni che queste strutture presuppongono e che producono offrendo a esse le condizioni della loro realizzazione. Concretamente, ciò significa che il dono come atto generoso è possibile solo per agenti sociali che abbiano acquisito, in universi in cui sono attese, riconosciute e ricompensate, disposizioni generose coerenti con le strutture oggettive di un'economia capace di assicurare loro una ricompensa (non soltanto sotto forma di controdoni) e un riconoscimento, cioè, se mi si consente un'espressione in apparenza molto riduttiva, un mercato»¹⁶⁴.

Interrompo qui un attimo la citazione da Bourdieu. La prima specie oblativa che abbiamo trattato è stata la carità 'eccezionale' dei gruppi cristiani nel mondo mediterraneo antico. Ebbene, quella carità abbiamo visto iscriversi non solo in un'economia anti-economica della grazia, ma anche in un'economia e in un mercato anti-economici dei beni simbolici entro il quale l'agente collettivo

¹⁶² BOURDIEU 1998, 200.

¹⁶³ BOURDIEU 1998, 200.

¹⁶⁴ BOURDIEU 1998, 201-202 (corsivo nel testo).

‘cristianesimo’ poteva guadagnare punti di capitale sociale presso determinate platee sociali, culturalmente disposte e spesso materialmente interessate a riconoscere e le intenzioni generose dei credenti in Cristo. Al contempo, il ‘grande laico’, con le sue operazioni congiunte di tesaurizzazione celeste e beneficenza ecclesiastica, maturava quote di capitale spirituale e simbolico presso pubblici religiosamente disponibili a validare le sue chance di ricompensa meta-terrena, oltre che culturalmente capaci di conferirgli prestigio intragruppo. Proseguiamo con la citazione:

«Questo mercato dei beni simbolici si presenta sotto forma di un sistema di probabilità oggettive di profitto (positivo o negativo) o, per parlare come Marcel Mauss, di un insieme di “attese collettive” sulle quali si può contare e con cui occorre fare i conti. In un simile universo, colui che dona sa che il suo atto generoso ha tutte le probabilità di essere ritenuto come tale (invece di apparire come un’ingenuità o un’assurdità, una “follia”) e di ottenere il riconoscimento e la riconoscenza (sotto forma di contro dono o di gratitudine) di colui che ne è il beneficiario, soprattutto perché tutti gli altri agenti impegnati in questo mondo e plasmati dalla sua necessità si aspettano che sia così»¹⁶⁵.

Interrompo di nuovo. Ricordiamoci del volubile patrono e senatore Marcello degli *Atti di Pietro* e di come la sua generosità si rovesci in follia ai suoi stessi occhi, quando, irretito dal mago Simone, realizza di aver ingenuamente e follemente sperperato i suoi beni patrocinando la gente sbagliata. Poi ancora, riconvertito da Pietro, riconosce al contrario di aver follemente e ingenuamente sostenuto gratis il mago alloggiato a casa sua. Atti di ravvedimento esplicito di questo tipo sono rari fintantoché nessuno ha interesse a disattendere la regola pratica che impone di non denunciare e vieta di esplicitare la menzogna individuale e collettiva dell’economia donativa, salvaguardando «una forma tollerabile e vivibile di verità soggettiva»¹⁶⁶ su di essa. Queste crisi però, quando avvengono, rompono l’incanto, additano e mettono in questione il meccanismo sociosimbolico che inserisce il dono in un sistema semiotico di «misconoscimento condiviso»¹⁶⁷: un circuito in cui rientrano sia le attese collettive di elargizioni concesse senza una commensurabile contropartita commerciale sia le probabilità oggettive di profitto connesse a una gratitudine godibile *in primis* sotto forma di prestigio. Proseguo ancora con la citazione, saltando qualche riga:

«Solo quando, mettendo tra parentesi l’istituzione – e il lavoro, soprattutto pedagogico, di cui l’istituzione stessa è il prodotto – si dimentica che colui che dà e colui che riceve sono preparati, da tutto il lavoro di socializzazione, a entrare senza intenzione

¹⁶⁵ BOURDIEU 1998, 202.

¹⁶⁶ BOURDIEU 1998, 199.

¹⁶⁷ BOURDIEU 1998, 201.

e senza calcolo di profitto nello scambio generoso, a riconoscere il dono per quello che è, cioè nella sua verità doppia, soltanto allora si possono far sorgere i paradossi tanto sottili quanto insolubili di una casuistica etica»¹⁶⁸.

Doni asimmetrici istituzionalizzati, anche i *beneficia* del patronato sono vissuti, cioè elargiti e ricevuti, come espressione di una generosità senza contropartita. Questo perché gli interpreti dello scambio sono stati socializzati in maniera da assumerne la logica a un livello di coscienza (e di menzogna) tale da consentire al donatore di trarre profitto simbolico dalla sua stessa munificenza “senza doverne dichiarare la strumentalità” e al destinatario di derivarne beneficio materiale “senza ammettere” l’inferiorità e la degradazione sociale generalmente implicatevi. Per arrivare a «mette(re) tra parentesi» l’istituzione, denunciando quindi le aporie strutturali del dono e/o i limiti etici dello scambio non commerciale, non è però necessaria la postura teoretica di un «filosofo della coscienza», che soccombe alla deformazione professionale di cogliere dall’esterno e dall’alto le ipocrisie costitutive del mercato oblativo, per poi proiettarle su intenzioni e coscienze degli agenti impegnati nello scambio. È sufficiente, dall’interno stesso del campo di gioco, la concorrenza oggettiva di chi è in condizione di e ha interesse a inceppare il meccanismo, esplicitando il rifiuto e/o agendo in una maniera che presupponga la «negazione della denegazione»¹⁶⁹ individuale e collettiva su cui l’istituzione si regge. A conferma del fatto – di cui si avrebbe quotidiana riprova se vi si prestasse attenzione – che gesto critico e teoria critica «, per fortuna, non sono la stessa cosa»¹⁷⁰. Il confronto coi network patronal-clientelari non ecclesiastici e la difesa dell’autonomia del suo potere religioso spingono il vescovo Cipriano a chiamare le doppie verità di patroni e clienti non-cristiani col loro nome, a guardare in faccia quelle degli altri patroni cristiani, a persistere in eufemismi per le proprie. Cipriano dice alla *plebs* cristiana di Cartagine: ‘voi tutti scegliete i vescovi e i preti’ – sottointeso: ‘non i vostri patroni laici’ – e al contempo ammonisce i suoi preti: ‘voi fate solo il vostro lavoro, senza immischiarvi in affari mondani’ – sottointeso: ‘e tantomeno stringete rapporti clientelari con nessun altro che non sia io’. Cipriano, per così dire, è un Derrida coi doni degli altri: un negazionista della liberalità altrui. Quando, infine, al paniere del postulante, alla *sportula* del prete, si sostituirà anche nominalmente un salario o uno stipendio, vorrà dire che saranno venute meno le condizioni per cui il vescovo-patrono debba concedere a se stesso (e solo a se stesso) il lusso dell’illusione di donare sostanze a ministri pagati per il loro lavoro¹⁷¹.

¹⁶⁸ BOURDIEU 1998, 202-203.

¹⁶⁹ Cfr. BOURDIEU 1998, 199.

¹⁷⁰ DONAGGIO 2016, 44.

¹⁷¹ Eppure, apparentemente, gli effetti prodotti da questa denegazione non sono

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN 2012: G. AGAMBEN, *Opus dei. Archeologia dell'ufficio (Homo sacer, II, 5)*, Torino.
- AKERLOF 1984: G.A. AKERLOF, *Gift Exchange and Efficiency-Wage Theory: Four Views*, «The American Economic Review», LXXIV, 2, 79-83.
- ANDREAU - SCHMITT - SCHNAPP 1978: J. Andreau - A. Schnapp - P. Schmitt-Pantel, *Paul Veyne et l'évergétisme*, «Annales», XXXIII/2, 307-325.
- APPADURAI 1986: A. APPADURAI, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge.
- BECKER - YOSHIKO REED 2003: A.H. BECKER - A. YOSHIKO REED (ed. by), *The Ways that Never Parted*, Tübingen.
- BINDER 2012: S.E. BINDER, *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*, Leiden-Boston.
- BOBERTZ 1993: C.A. BOBERTZ, *Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity*, in *Studia Patristica 24*, ed. by E.A. Livingstone, Leuven, 20-27.
- BOBERTZ 1997: C.A. BOBERTZ, *Patronal Letters of Commendation: Cyprian's Epistulae 38-40*, in *Studia Patristica 31*, ed. by E.A. Livingstone, Leuven, 252-259.
- BOLKESTEIN 1939: H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht.
- BOLTANSKI - CHIAPELLO 1999: L. BOLTANSKI - E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris.
- BOURDIEU 1980: P. BOURDIEU, *Le capital social*, «Actes de la recherche en sciences sociales», XXXI, 2-3.
- BOURDIEU 1986: P. BOURDIEU, *The Forms of Capital*, in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. by J. Richardson, New York, 241-258 (trad. it di *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in *Soziale Ungleichheiten*, ed. by R. Kreckel. Goettingen 1983, 183-98).
- BOURDIEU 1998: P. BOURDIEU, *Meditazioni pascaliane*, Milano (trad. it. di *Méditations pascaliennes*, Paris 1997).
- BOURDIEU 2003: P. BOURDIEU, *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano (trad. it. di *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève 1972).

completamente cessati, benché in assenza, ormai, delle condizioni che l'hanno generata. Formulando sul motore di ricerca questa domanda: 'chi paga lo stipendio ai preti?', mi è comparsa come seconda risultanza una breve nota di don Antonio Mascaretti, Presidente dell'Istituto diocesano per il Sostentamento del Clero, pubblicata sul portale della chiesa di Cremona. Inizia così: «Anzitutto partiamo dal presupposto che i sacerdoti non percepiscono nessun 'stipendio', semmai una 'remunerazione' per il servizio che svolgono all'interno delle comunità diocesane...» <http://archivio.diocesidicremona.it/main/base1.php?id=sknewsfoto&idrec=3233> (corsivo mio).

- BOURDIEU 2009: P. BOURDIEU, *Spazio sociale e campo del potere*, in P. Bourdieu, *Ragioni Pratiche*, Bologna (trad. it. di *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris 1998).
- BOURDIEU 2012: P. BOURDIEU, *Il campo religioso: con due esercizi*, ed. by R. Alciati - E.R. Urciuoli, Torino.
- BOURDIEU 2013: P. BOURDIEU, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano (trad. it. di *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1992).
- BOYARIN 2004: D. BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia.
- BOYARIN 2008: D. BOYARIN, *Dying For God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford.
- BREMMER 2006: J.N. BREMMER, *The Social and Religious Capital of the Early Christians*, «Hephaistos», XXIV, 269-278.
- BRENT 1995: A. BRENT, *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leiden.
- BRENT 2010: A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge.
- BROWN 2002: P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hannover-London.
- BROWN 2016: P. BROWN, *Treasure in Heaven: The Holy Poor in early Christianity*, Charlottesville.
- CAILLÉ 1994: A. CAILLÉ, *Don, intérêt et désintéressement, Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris.
- CAILLÉ 2000: A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris.
- CAILLÉ 2004: A. CAILLÉ, *Uscire dall'economia*, in *L'economia svelata: Dal bilancio familiare alla globalizzazione*, ed. by S. Latouche, Bari, 195-208.
- CAMERON 1991: A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley.
- CANER 2006: D.F. CANER, *Towards a Miraculous Economy: Christian Gifts and Material 'Blessings' in Late Antiquity*, «Journal of Early Christian Studies», XIV, 329-377.
- CANER 2013: D.F. CANER, *Alms, Blessings, Offerings: The Repertoire of Christian Gifts in Early Byzantium, The Gift in Antiquity*, ed. by M. Satlow, Oxford, 25, 44.
- CARLÀ - GORI 2014: F. CARLÀ - M. GORI, *Introduction*, in *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, ed. by F. Carlà - M. Gori, Heidelberg, 7-49.
- CARRETTE - KING 2005: J. CARRETTE - R. KING, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London-New York.
- COLPAERT 2014: S. COLPAERT, *Euergetism and the Gift*, in *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, ed. by F. Carlà - M. Gori, Heidelberg, 181-202.
- CORSANI - BUZZETTI 1996: B. CORSANI - C. BUZZETTI (ed. by), *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Roma.
- COUNTRYMAN 1980: L.W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian in the Church of Early Empire: Contradictions and Accommodations*, New York-Toronto.

- DERRIDA 1996: J. DERRIDA, *Donare il tempo: la moneta falsa*, Milano (trad. it. di Donner le temps: la fausse monnaie, Paris 1991).
- DONAGGIO 2016: E. DONAGGIO, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Milano.
- DOUGLAS 1990: M. DOUGLAS, *Foreword: No Free Gifts*, in M. Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*, London-New York.
- EAGLETON 1991: T. EAGLETON, *Ideology: An Introduction*, London.
- ELLIOTT 1981: J.H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of I Peter, Its Situation and Strategy*, Philadelphia.
- FREND 1961: W.H.C. Frend, *The Seniores Laici and the Origins of the Church in North Africa*, «Journal of Theological Studies», XII, 280-284.
- GALLICET 1997: E. GALLICET, *Cipriano. Sui cristiani caduti nella persecuzione; L'unità della chiesa cattolica; Lettere scelte*, Milano.
- GARNSEY - SALLER 1987: P. GARNSEY - R.P. SALLER, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, Berkeley-Los Angeles.
- GARNSEY - WOOLF 1989: P. GARNSEY - G. WOOLF, *Patronage of the Rural Poor in the Roman World*, in *Patronage in Ancient Society*, ed. by A. Wallace-Hadrill, London-New York, 153-170.
- GARRISON 1993: R. GARRISON, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, Sheffield.
- GILL - POSTLETHWAITE - SEAFORD 1998: C. Gill - N. Postlethwaite - R. Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford.
- GILSENAN 1977: M. GILSENAN, *Against Patron-Client Relations*, in *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, ed. by E. Gellner - J. Waterbury, London, 1977, 167-184.
- GODBOUT 1992: J. GODBOUT, *L'esprit du don*, Paris.
- GODBOUT 2000: J. GODBOUT, *Homo Donator Versus Homo Oeconomicus, Gift and Interest*, ed. by A. Vandeveld, Louvain, 23-46.
- GOLDBECK 2010: F. GOLDBECK, *Salutationes: Die Morgenbegrüßungen in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Berlin.
- GRAEBER 2001: D. GRAEBER, *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, New York.
- GRAEBER 2011: D. GRAEBER, *Debt: The First 5000 Years*, New York.
- GRYSON 1973: R. GRYSON, *Les élections ecclésiastiques au III^e siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique», LXVIII, 353-404.
- HÉNAFF 2013: M. HÉNAFF, *Ceremonial Gift-Giving: The Lessons of Anthropology from Mauss and Beyond*, in *The Gift in Antiquity*, ed. by M. Satlow, Oxford, 12-24.
- HOFFMANN 2000 : A. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Schöning.
- HOFFMANN 1984: R.J. HOFFMANN, *Marcion: On the Restitution of Christianity*, Chico.
- HOLMAN 2001: S.R. HOLMAN, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford.
- HUGHES 2012: A.W. HUGHES, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*, Oxford.

- HUMPHREY - HUGH-JONES 1992: C. HUMPHREY - S. HUGH-JONES, *Introduction: Barter, Exchange, and Value*, in *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach*, ed. by C. Humphrey - S. Hugh-Jones, Cambridge.
- KIDD 1990: R.M. KIDD, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A "Bourgeois" form of Early Christianity*, Atlanta.
- LAMPE 1987: P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen.
- LARIVAILLE 1974: P. LARIVAILLE, *L'Analyse (morpho)logique du récit*, «Poétique», XIX, 368-388.
- LEONHARD 2014: C. LEONHARD, *Morning salutations and the Decline of Sympotic Eucharists in the Third Century*, «Zeitschrift für Antikes Christentum», XVIII, 3, 420-442.
- MACMULLEN 1974: R. MACMULLEN, *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven.
- MAIER 1991: H.O. MAIER, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo.
- MARTYN 1997: J.L. MARTYN, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York.
- MAUSS 2002: M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino (trad. it. di *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «L'année sociologique», I, 1923-1924, 30-186).
- MEEKS 1992: W.A. MEEKS, *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna (trad. it. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven-London).
- MIROWSKI 2001: P. MIROWSKI, *Refusing the Gift*, in *Postmodernism, Economics, and Knowledge*, ed. by S. Cullenberg - J. Amariglio - D. Ruccio, London, 431-458.
- MORALDI 1971: L. MORALDI, *Atti degli Apostoli*, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cura di L. Moraldi, vol. 2, Torino, 981-1059.
- NEIL 2010: B. NEIL, *Models of Gift Giving in the Preaching of Leo the Great*, «Journal of Early Christian Studies», XVIII, 2, 225-259.
- NICOLAS 1991: G. NICOLAS, *Le don rituel, face voilée de la modernité*, «Revue du MAUSS», XII, 7-29.
- OSBORNE 2006: R. OSBORNE, *Roman Poverty in Context*, in *Poverty in the Roman World*, ed. by M. Atkins - R. Osborne, Cambridge, 1-20.
- PARKIN 2006: A. Parkin, *'You Do Him No Service': An Exploration of Pagan Almsgiving*, in *Poverty in the Roman World*, ed. by M. Atkins - R. Osborne, Cambridge, 60-82.
- PARRY 1986: J. PARRY, *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'*, «Man», XXI, 3, 453-457.
- PATOUT BURNS 1997: J. PATOUT BURNS, *The Role of Social Structures in Cyprian's Response to the Decian Persecution*, in *Studia Patristica 31*, ed. by E.A. Livingstone, Leuven, 260-267.
- PERKINS 1995: J. PERKINS, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London-New York.

- PERVO 1994: R. PERVO, *Early Christian Fiction*, in *Greek Fiction*, ed. by J.R. Morgan - R. Stoneman, London, 239-254.
- PETERSON 1935: E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig.
- PODOLAK 2006: P. PODOLAK, *Apologetico*, in *Tertulliano. Opere apologetiche*, ed. by C. Moreschini - P. Podolak, Roma, 178-337.
- POLANYI 1974: K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Torino (trad. it. di *The Great Transformation*, New York 1944).
- RANKIN 1995: D. RANKIN, *Tertullian and the Church*, Cambridge.
- REINBOLD 2000: W. REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, Göttingen.
- SALLER 1982: R.P. SALLER, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge.
- SALSANO 2008: A. SALSANO, *Il dono nel mondo dell'utile*, Torino
- SATLOW 2013: M.L. SATLOW, *Introduction*, in *The Gift in Antiquity*, ed. by M. Satlow, Oxford, 1-11.
- SILBER 2000: I.F. SILBER, *Beyond Purity and Danger: Gift-Giving in the Monotheistic Religions*, in *Gift and Interest*, ed. by A. Vandeveld, Louvain, 115-32.
- SCHÖLLGEN 1998: G. SCHÖLLGEN, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Münster.
- SCHWARTZ 2010: S. SCHWARTZ, *Were The Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton.
- SHAW 1982: B.D. SHAW, *The Elders of Christian Africa*, in *Mélanges offerts en hommage au Révérend Père Étienne Gareau*, éd. par P. Brind'Amour, Ottawa, 207-226.
- SILVERMAN 1977: S. SILVERMAN, *Patronage as Myth*, in *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, ed. by E. Gellner - J. Waterbury, London, 1977, 7-20.
- SIMMEL 1983: G. SIMMEL, *Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch* (1907), ora in G. SIMMEL, *Schriften zur Soziologie*, ed. by H.J. Dahme - O. Rammstedt, Frankfurt, 210-218.
- STE. CROIX 1954: G.E.M. DE SAINTE CROIX, *Suffragium: from Vote to Patronage*, «The British Journal of Sociology», V, 1, 33-48.
- STEWART-SYKES 1999: A. STEWART-SYKES, *The Integrity of the Hippolytean Ordination Rites*, «Augustinianum», XXXIX, 1, 97-127.
- STEWART-SYKES 2002: A STEWART SYKES, *Ordination Rites and Patronage Systems in Third-Century Africa*, «Vigiliae Christianae», LVI, 2, 115-130.
- STOOPS 1986: R. STOOPS, *Patronage in the Acts of Peter*, «Semeia», XXXVIII, 91-100.
- STOWERS 2011: S. STOWERS, *The Concept of "Community" and the History of Early Christianity*, «Method & Theory in the Study of Religion», XXIII, 3-4, 238-256.
- SULEIMAN 1983: S.R. SULEIMAN, *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*, Princeton.
- TABBERNEE 2001: W. TABBERNEE, *To Pardon or Not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins*, in *Studia Patristica 36*, ed. by M.F. Wiles - E.J. Yarnold, 375-386.

- TAROT 2000: C. TAROT, *Gift and Grace: A Family to Be Recomposed*, in *Gift and Interest*, ed. by A. Vandeveld, Louvain, 133-156.
- THOMAS 2003: C.M. THOMAS, *The Acts of Peter; Gospel Literature, and the Ancient Novel*, Oxford.
- THOMAS 2015: Y. THOMAS, *Il valore delle cose*, Macerata (trad. it. di *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, «Annales», LVII, 6, 2002, 1431-1462).
- TRAUTMANN 1981: T.R. TRAUTMANN, *Dravidian Kinship*, Cambridge.
- URCIUOLI 2013: E.R. URCIUOLI, *La comunità ubiqua. Considerazioni sull'onnipresenza comunitaria nella storia del cristianesimo antico*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», LXXIX, 2, 557-583.
- URCIUOLI 2017 cds: E.R. URCIUOLI, *Enforcing Priesthood: The Struggle for the Monopolisation of Religious Goods and the Construction of the Christian Religious Field*, in *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, ed. by G. Petridou - R.L. Gordon - J. Rüpke, Berlin (in corso di stampa).
- VERNER 1983: D.C. VERNER, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico.
- VERTER 2003: B. VERTER, *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu*, «Sociological Theory», XXI, 2, 150-174.
- VEYNE 1967: P. VEYNE, *Panem et circensem: l'évergétisme devant les sciences humaines*, «Annales», XXIV, 3, 785-825.
- VEYNE 1984: P. VEYNE, *Il pane e il circo: sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna (trad. it. di *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976).
- VEYNE 2008: P. VEYNE, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*, Milano (trad. it. di *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris 2007).
- VILELA 1971: A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Paris.
- VINCELLI 2007: M. VINCELLI, *Cipriano. Lettere 1-50*, vol. I, Roma.
- VINZENT 2011: M. VINZENT, *Christ's Resurrection in Early Christianity: And the Making of the New Testament*, London.
- WHITE 1990: L.M. WHITE, *The Social Origins of Christian Architecture. 1. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Valley Forge.
- WHITE 1996: L.M. WHITE, *The Social Origins of Christian Architecture. 2. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in Its Environment*, Valley Forge.
- WILSON 2015: D.S. WILSON, *L'altruismo: la cultura, la genetica e il benessere degli altri*, Torino (trad. it. *Does Altruism Exist?: Culture, Genes, and the Welfare of Other*, New Haven 2015).
- ŽIŽEK 1997: S. ŽIŽEK, *Mapping Ideology*, London.
- ZOHAR - MARSHALL 2001: D. ZOHAR - I. MARSHALL, *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*, London.
- ZUIDERHOEK 2009: A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge.

MARIA CHIARA GIORDA

Tra la terra e il cielo:
offerte, doni e reciprocità nell'Egitto monastico tardo antico

Il presente contributo vuole analizzare le dinamiche economiche esistenti nei monasteri della terra egiziana tra il IV e l'VIII secolo. Il primo passaggio è costituito da un'analisi delle forme economiche monastiche, a partire dal mantenimento delle funzioni tipiche delle famiglie e in particolare dell'acquisto, del possesso, del consumo e della trasmissione di beni attraverso la vendita o il dono. Da un confronto con le pratiche diffuse nel mondo secolare emergono tratti comuni nella gestione delle ricchezze e nella produzione dei monasteri; i membri delle famiglie e delle famiglie monastiche avevano relazioni economiche stabili e reciproche e questa contiguità correva in parallelo con la continuità dei modelli economici trasmessi dalle famiglie secolari alle famiglie monastiche: è il caso dei rapporti di lavoro, dei testamenti e dei sistemi di credito e debito diffusi tra i monaci. Tuttavia, alcune peculiarità monastiche fanno di quel mondo un propulsore di cambiamento spirituale e materiale, come è il caso delle donazioni di bambini, dei beni ricevuti in cambio di beni spirituali e delle forme di "economia miracolosa", in termini di offerte benedette. D'altra parte, è la storia stessa del termine *oikonomia* che suggella la complessità delle pratiche economiche monastiche: nelle fonti letterarie e documentarie vi è infatti un continuo slittamento semantico da senso di piano di salvezza divino e provvidenziale alla gestione della casa e cioè del monastero, con una profonda compenetrazione delle prospettive.

1. Un'economia familiare

Le famiglie monastiche egiziane e la loro economia

Se è ormai acquisizione comune il legame tra le evoluzioni della famiglia e i processi di urbanizzazione, è altrettanto diffusa tra gli specialisti l'associazione tra modelli famigliari e modelli dell'economia, che ha avuto come esito una definizione della famiglia in termini economici quale gruppo in cui le risorse dei singoli individui sono condivisi, come anche è condiviso il luogo di residenza, che è appunto luogo di consumi e spesso di produzione economica¹.

¹ GIORDA 2011b.

Come si evince da diversi studi che negli ultimi decenni hanno messo in crisi il paradigma del declino, l'economia egiziana della tarda antichità e del periodo protobizantino era prevalentemente un'economia agricola. È indiscutibile l'importanza di alcune grandi famiglie, primo fra tutti, per la ricchezza delle fonti a disposizione, l'*oikos* degli Apioni; tuttavia, vere protagoniste dell'Egitto dei secoli della nascita del fenomeno monastico erano le normali famiglie egiziane, di rango sociale medio e medio-basso, inserite in una fitta rete di relazioni sociali e economiche. Fuor di dubbio vi è un forte legame con la struttura della famiglia romana classica, studiata ancora di recente secondo le diverse angolature della storia, dell'antropologia, della giurisprudenza¹. La maggior parte delle famiglie egiziane nel periodo tardo antico doveva essere composta dai due genitori, in molti casi si trattava di uno solo e da uno o più figli. In molti casi, nella stessa dimora erano residenti tre generazioni: i vecchi genitori con una coppia e la loro prole, ma non di rado la dimora, la *household*, era abitata da una semplice famiglia nucleare. Si tratta di una tipologia diffusa anche in altre aree del Mediterraneo e l'alternanza della co-residenza tra due o tre generazioni determinava un ciclo continuo nella vita delle case. Soltanto di rado, soprattutto nei villaggi, alcuni fratelli continuavano a vivere sotto lo stesso tetto con le loro nuove famiglie, ma più spesso le famiglie si estendevano "verticalmente" più che in orizzontale. I servitori e in alcuni casi gli schiavi, completavano il panorama familiare, ma non è chiaro, né da un punto di vista giuridico, né sociale, quale ruolo e quale spazio occupassero. Tendenzialmente si intendeva per famiglia, *oikos/oikia*, la rete di legami più stretta, che comprendeva da due a tre generazioni in verticale ed era piuttosto compatta per quanto riguarda i legami orizzontali².

Le tipologie familiari – urbane, rurali, nucleari, estese, multiple – non sono dunque riducibili *ad unicum* e i confini tra esse sono sfumati, in una logica di rapporti complessi di tipo sia endogamico sia esogamico. In questo panorama di relazioni, le terre erano possedute da famiglie sia residenti in città sia in campagna, ma erano le famiglie provenienti dai villaggi che possedevano i 3/4 o i 2/3 delle terre. La differenza tra le varie zone dell'Egitto è un altro fattore che non può essere ignorato: in alcuni territori, in alcuni agglomerati intorno alle città o ai villaggi le proporzioni tra grandi, medi e piccoli proprietari, l'equilibrio tra città e villaggi, i rapporti tra coltivazione diretta e indiretta erano differenti. Un complesso sistema di gestione delle terre e di produzione prevedeva la possibilità di affitti, di lavoro salariato, di lavori stagionali, temporali o a tempo indeterminato, con differenti gradi di sfruttamento della manodopera. Anche la rete di incaricati al controllo e all'amministrazione delle terre è ben documentata

² ALCIATI - GIORDA 2010.

³ BAGNALL - FRIER 1994.

da un numero considerevole di testi: contratti di lavoro, versamenti di denaro, ricevute, corrispondenze tra proprietari, gestori, braccianti sono il segno tangibile di un fermento e di un'attività lavorativa e produttiva diffusa in ogni parte dell'Egitto, nei diversi strati sociali della popolazione. Un ruolo importante nella distribuzione delle ricchezze e nel loro livellamento giocava il sistema fiscale e dunque il pagamento delle tasse e il versamento dei tributi: l'organizzazione imperiale agiva a livello locale anzitutto sulla terra coltivata e le tasse erano riscosse sulla base di unità di misura territoriali, in natura ma anche in denaro-moneta. Le tasse versate in natura, grano, olio, vino, in parte servivano a nutrire la popolazione urbana, in parte erano rivendute sul mercato e in parte esportate fuori dall'Egitto⁴.

Legami tra famiglie e monaci

Come ho già sostenuto altrove⁵, sulla base delle fonti interne al monachesimo pare esserci una tradizione di rinuncia alla proprietà privata che ritorna in differenti contesti monastici di epoche successive; le fonti letterarie e canoniche dei primi secoli del monachesimo parlano di una rinuncia personale ai beni, che diventano beni del monastero. Tuttavia, nelle fonti documentarie vi sono testimonianze di acquisto e vendita di terreni o di trasmissioni ereditarie in cui sono coinvolti monaci che fanno parte di ambienti monastici di vario tipo. L'attenzione all'interno della legislazione per i beni dei monaci, espressa a partire dalla seconda metà del IV secolo, non fa che confermare la centralità del tema del possesso delle ricchezze e della sua regolamentazione.

Il legame con le famiglie, in termini di spartizione e gestione delle ricchezze, non era troncato del tutto, ma gestito e regolato nei dettagli; se nella legislazione si trova la tendenza a voler regolarizzare il possesso dei beni da parte dei monasteri, che nell'ottica giustiniana dovrebbero diventare i luoghi deputati alla conservazione e alla propagazione della retta fede e dell'ortodossia cristiana (e dunque è un bene che essi siano stabili anche da un punto di vista economico), grazie ai documenti è possibile fare un passo ulteriore: i monaci e i luoghi monastici avevano istituzionalmente delle entrate e delle uscite e dunque delle proprietà mobili ed immobili da gestire. I monaci continuarono a possedere dei beni, nonostante la legislazione, mentre i monasteri, come permesso dalla legislazione, avevano a disposizione risorse di diverso genere: possedevano terre coltivabili e non coltivabili, animali domestici, abitazioni ed edifici, opere di artigianato, e infine, finanze gestite ed amministrare dai responsabili del

⁴ T.M. HICKEY, *Wine, wealth, and the state in late antique Egypt : the house of Apion at Oxyrhynchus* University of Michigan.

⁵ GIORDA 2011a.

monastero. La situazione legale concernente la possibilità di possedere delle proprietà e il sistema di tassazione si chiariscono a partire dal V secolo, grazie al numero di fonti a disposizione, che mostrano come i monasteri fossero i soggetti delle relazioni e delle attività economiche: potevano ereditare e dunque possedere una proprietà poiché le eredità vacanti non dovevano più andare necessariamente al fisco, potevano donare e strutturare atti di elemosina e carità. Possiamo quindi affermare che i legami tra le famiglie secolari e i monaci non erano interrotti e anzi si strutturavano su differenti piani: quello spirituale e affettivo, fatto di relazioni di prossimità, accompagnamento e discepolato, quello sociale-politico, in termini di riconoscimento e autorità e infine quello economico, basato sul lavoro e sullo scambio gratuito e non gratuito di beni materiali.

2. Lavoro e circolazione di denaro tra monaci e monasteri

Tra le uscite e le entrate dei monasteri, è centrale la produttività monastica, vale a dire il tema del lavoro che trasforma e incrementa la ricchezza, il lavoro che lega il mondo monastico alle famiglie secolari, grazie ai monaci che lavorano per le famiglie, ma anche alle famiglie che lavorano per i monaci.

La centralità del lavoro per i monaci egiziani è ormai nota⁶ e sul tema si trova una concordia tra le fonti letterarie e le fonti documentarie: il lavoro dei monaci non aveva soltanto delle ragioni pratiche, ma era una forma di meditazione, uno strumento di concentrazione e di preghiera⁷: l'aspetto spirituale e l'aspetto concreto erano parimenti importanti e lavorare per gli altri monaci, per i laici secolari o per Dio era un'attività unica.

I monaci fabbricavano corde, intrecciavano cestini, producevano tessuti, trascrivevano libri, coltivavano terre, orti e giardini e inoltre compivano una serie di mestieri e servizi, facendo i barbieri, i medici, i panettieri; ma la raccolta delle messi era forse l'attività più diffusa e praticata tra i monaci⁸. L'accumulazione delle terre coltivabili da parte dei monasteri fu un processo lungo e complicato, come si può evincere dallo stato delle terre appartenute alla congregazione pacomiana, costituita da piccoli lotti, anche non contigui geograficamente,

⁶ DÖRRIES 1931, 17-39. GUILLAUMONT 1979, 117-126, per le implicazioni spirituali del lavoro monastico.

⁷ WIPZSYCKA 2009, 471-566: 477.

⁸ WINLOCK- CRUM 1926, I, 51-87: per una disamina delle evidenze archeologiche che conducono, senza dubbio, a ipotizzare differenti tipi di impiego nel monastero di apa Epiphanius in cui i monaci si spendevano; 156-166 e in particolare 160-161 per l'importanza del lavoro agricolo. EVELYN WHITE 1932, 198-200, WIPZSYCKA 2009, 477-489; 522. DELATTRE 2007, 88-93.

sottoposti al peso fiscale⁹. Per questa ragione, i monaci erano anche lavoratori di terre che non appartenevano direttamente ai monasteri, sui quali agivano come salariati¹⁰. La produzione agricola era diversificata: non si deve pensare soltanto al grano, ma anche all'orzo, al lino, alle piante per il foraggio, alle vigne¹¹. In una delle lettere attribuite a Besa, discepolo e biografo di uno dei campioni del monachesimo copto, Shenoute, si legge una lista di mestieri praticati dai monaci: carpentieri, fabbri, sarti, operai, scultori, tessitori di lino, copisti di libri e fabbricanti di copertine di libri¹².

Nel mondo monastico circolavano i beni e si produceva ricchezza che era usata all'interno dei monasteri o portata all'esterno, non solo per pagare le tasse, ma per pagare dei servizi, per assistere i poveri e i malati, attività che contraddistingueva la mentalità economica dei monaci¹³: una sorta di conversione in carità e dono verso l'esterno.

Secondo le regole, i monaci devono lavorare con impegno e fatica, ciascuno deve procurarsi non solo il necessario, ma quanto occorre per vivere con un certo benessere; la pigrizia, l'ignavia erano stigmatizzate come atteggiamento inaccettabile; obiettivo dei monaci pacomiani, ma non solo, era produrre i beni necessari per lo spirito ma anche i beni necessari per il corpo.

È altresì chiara la logica di condivisione e di circolazione delle ricchezze, volte all'utilità e al bene comune: vi è un uso cristiano dei beni che non solo è consentito, ma anche incentivato e non è messa sotto accusa la proprietà, la ricchezza in quanto tale, ma un suo cattivo impiego. Le ricchezze, se non circolano, se non passano da una mano all'altra, se non fruttificano, sono inutili e dannose, come aveva osservato Basilio in una delle sue più famose omelie; i pozzi dai quali si attinge danno acqua limpida e abbondante; se si abbandonano, imputridiscono¹⁴:

Ascoltate il mio consiglio: aprite tutte le porte dei depositi e, senza alcuna invidia, lasciate che le ricchezze escano! Come un grande fiume per mezzo dei suoi canali

⁹ WIPZSYCKA 2009, 522-525. Sull'importanza dell'attività agricola si veda l'introduzione di DELATTRE 2007, 77-78; 80-81 sul possesso e l'utilizzo delle terre coltivabili da parte del monastero di Bawit.

¹⁰ Si ricorderà il caso di Pacomio, colto da una malattia mortale durante la raccolta delle messi: LEFORT 1952-1953: *Vita bohairica di Pacomio*, 98 (Bo).

¹¹ DELATTRE 2007, 81-82.

¹² KUHN 1956, 33.

¹³ WIPZSYCKA 2009, 496-497.

¹⁴ BASILIO, *Homilia VI, De avaritia*, COURTONNE 1935, 28-29. Sul tema delle ricchezze e della proprietà in Basilio, si veda: ORABONA 1964, 76 in cui si legge che non è negato il diritto di proprietà privata in Basilio, ma è imposto il dovere di non trattenere più del necessario.

numerosi irriga i campi fertili, così anche voi permettete che le ricchezze attraverso varie vie giungano nelle case dei poveri. I pozzi, dai quali spesso attingiamo, forniscono acqua limpida e abbondante; se li abbandoniamo, imputridiscono; così le ricchezze, lasciate riposare, sono inutili; se passano da una mano all'altra diventano di comune utilità e fruttificano.

Le ricchezze si possono e si devono produrre, usare e far circolare; devono essere donate a chi ne ha bisogno in una prospettiva di carità e fratellanza che si desume sia dalle fonti letterarie sia da quelle documentarie.

Da un *apophthegma* che illustra le attività lavorative, si evince l'importanza degli scambi, che è confermata dal fatto che nelle fonti troviamo in numerose occasioni monaci che frequentano la città e i mercati¹⁵:

Raccontavano del padre Ammonio che, quando vendevano la merce, dicevano il prezzo una volta sola e prendevano in silenzio e con pace ciò che veniva loro dato; e quando a loro volta volevano comprare qualcosa, porgevano in silenzio ciò che veniva loro richiesto e ritiravano la merce, senza dire una parola.

La vendita dei prodotti è stato primo modo concreto per avvicinare due mondi, per far incontrare, – anche se in questo caso è sottolineata la modalità del silenzio – i monaci e i laici secolari, grazie alle relazioni di compra-vendita. La vendita avveniva anche molto lontano dai monasteri: è noto che i monaci pacomiani possedevano delle barche con cui effettuavano i trasporti fino a Alessandria¹⁶ e in generale i monaci di Kellia, Nitria e Sceti trovavano nelle grandi città un luogo fisico per smerciare i loro prodotti. Le città, distanti al massimo tra i 30 e i 60 km, erano una presenza indispensabile per la sopravvivenza dei centri monastici, aspetto che ha spinto gli studiosi a catalogare numerose delle esperienze monastiche egiziane come peri-urbane¹⁷.

Al contrario, vi era il caso di alcuni clienti che giungevano a Kellia per ordinare e acquistare dei prodotti, quali ad esempio i tessuti, versando, in cambio, materie prime e offrendo denaro.

Secondo un costume già diffuso in Egitto, quello della manodopera salariata, i monaci potevano lavorare per brevi periodi sotto normali contratti o potevano affittare le terre per coltivarle¹⁸.

Nelle fonti letterarie e soprattutto papiracee vi è una ricca documentazione

¹⁵ MORTARI 1990: Alph. Agatone 16.

¹⁶ Si veda il papiro SB XIV 11972, WIPZSYCKA 2009, 522, n. 77. FOURNET - GASCOU 2002, 23-45, in particolare 42.

¹⁷ WIPZSYCKA 2009, 495.

¹⁸ BANAJI 2001, 188-189; 203-207.

degli scambi economici derivati dai servizi prestati dai monaci e per i monaci: vi sono monaci che affittano terre da laici secolari, monaci che vendono proprietà ai laici secolari e monaci che sono pagati dai laici secolari per il loro lavoro o ricevono dei doni da essi¹⁹.

All'inverso, vi sono laici secolari che affittano terre dai monaci e dai monasteri²⁰, laici secolari stipendiati dal monastero, tutti casi rintracciabili attraverso i contratti di avvenuto pagamento di un salario: l'archivio di Wadi Sarga contiene una ventina di lettere che sono contratti di lavoro, ordini di pagamento stipulati, nella maggior parte dei casi, tra i monaci del monastero di apa Thomas e laici secolari, lavoratori, venditori, trasportatori, produttori, che sono pagati con un salario in moneta, *holokottinos*, oppure in natura, misure di grano, di foraggio, di vino²¹.

Pur prestando i monaci diversi servizi, non sempre potevano assolvere a tutte le esigenze materiali dei monasteri: è il caso dei monaci del monastero di Shenoute che chiamarono alcuni lavoratori laici secolari per costruire la chiesa del monastero; Shenoute ingaggiò gli operai e i fabbri e i lapidarii e i falegnami che lavorarono alla chiesa e "lo compirono con l'aiuto del Signore in tutto il loro lavoro e ogni cosa di cui avevano bisogno"²². Il lavoro, anche quando stipendiato, è uno strumento di reciproco avvicinamento, di dono non gratuito e quello che si fa, ha come conseguenza un profitto in termini materiali o spirituali.

3. Trasmettere i beni: i testamenti monastici

La successione e trasmissione dei beni monastici era garantita anche giuridicamente, come si può ricavare dai testamenti che alcuni responsabili di monasteri hanno lasciato ai monaci loro successori²³. La storia della scrittura testamentaria è ben documentata in Occidente, ed è stata oggetto di studi recenti, volti soprattutto a indagare i legami di questi testi con l'agiografia, in una

¹⁹ Si veda DELATTRE, 81 e specialmente n. 267; Si vedano alcuni papiri del monastero di Bawit (VII-VIII sec.): P. Apollo I 24: un villaggio vende a un monastero un terreno; P. Apollo I 25: rinuncia di una proprietà da parte di un monaco; P. Apollo I 26: vendita di terre da parte del monastero. Si veda inoltre: RICHTER 2009.

²⁰ RICHTER 2009, 207-208.

²¹ Si vedano i testi provenienti dall'archivio di Wadi Sarga, WS 163-187 (VII sec.).

²² *Vita di Shenoute*, 30, in CAMPAGNANO - ORLANDI 1984, 144.

²³ Sulle forme di testamento, la *testamenti factio activa e passiva*, l'apertura e la revoca dei testamenti, gli eredi TAUBENSCHLAG 1944, 137-167 (cap. V: "Law of Inheritance"); le questioni terminologiche sono affrontate soprattutto alle pp. 137-138. Più in generale sulla prassi testamentaria si veda SCHILLER 1926.

prospettiva di *contaminatio*, in un momento, come quello posteriore al XII secolo, di massimo successo di questi scritti²⁴.

Nel caso dei testamenti qui presi in considerazione, si tratta di fonti greco-copte che appartengono a un'epoca piuttosto tarda e che permettono di considerare anche il tema del mantenimento dei legami famigliari nel lungo periodo. Il testamento di Abraham, in lingua greca, pubblicato nel 1893, consegna l'immagine di un anacoreta, responsabile di un monastero e vescovo di Hermonthis²⁵. Qui si legge che Abraham lascia i propri beni e la conduzione del monastero di Phoibammon al discepolo Victor. Nessun membro della famiglia biologica più stretta di Abraham potrà mai intromettersi in questa successione e opporsi al testamento: né dalla parte del padre, né della madre, né fratelli o sorelle, cugini o parenti e neppure qualcuno che lo possa rappresentare. Si tratta di una *exhereditatio ceterorum*, di influenza romana, che si trova anche in successivi documenti copti²⁶, dove si ripete la formula della esclusione di altri che potrebbero reclamare un diritto sul testamento, facendo riferimento a qualsiasi fratello, nipote, cugino o secondo cugino, o parente vicino o lontano o altro erede (*kleronomos*) o qualcuno che possa rappresentare il testatore. Il vescovo Abraham lascia in dono al suo monastero i suoi averi, garantendo in tal modo la sopravvivenza materiale della comunità.

Un caso particolare è quello del testamento di Jacob e Elias, responsabili del monastero di Epiphanius nella Tebaide occidentale. Qui si fa riferimento all'impossibilità di lasciare il monastero a un parente carnale (*kata sarx*)²⁷, come hanno stabilito le regole dei Padri, ma si accenna anche ai membri della famiglia (*genos*) o ad altri possibili eredi (*kleronomos*)²⁸. Si tratta di indizi molto interessanti che lasciano intendere la presenza di famigliari dei due monaci, ancora in vita, ma che sono rimasti "nel secolo". Di costoro purtroppo non abbiamo altre

²⁴ Una ricca e variegata panoramica di esempi di contaminazione tra le scritture agiografiche e le scritture n.rili, partendo da alcune questioni relative alla narrazione, alla certificazione dei miracoli, alla loro autenticazione si trova in MICHETTI 2004.

²⁵ Lond P. I 77 (VII sec.) Traduzione e commento si leggono in MACCOULL 2000, 51-58. Cfr. anche GIORDA 2009, 115-149.

²⁶ SCHILLER, 84-85 e GAREL - NOWAK 2017, 9-10 che mettono in guardia dal carattere fittizio di questa formula: "There is no method to determine whether Abraham had any relatives to be disinherited, like marital children. It is sometimes difficult to determine if those enumerations refer to specific people or are purely rhetorical; in some cases, they seem to be adapted to the circumstances, in others they are formulaary". Tuttavia, anche qualora fossero formulari, il fatto stesso che siano mantenuti senza problemi, in testi monastici di questa importanza, attesta che era contemplata la possibilità di mantenere dei rapporti con le famiglie di provenienza.

²⁷ Espressione che si ripete anche in P. KRU 75, 105.

²⁸ P. KRU 75, 95.

informazioni, ma è possibile che siano, in qualche modo, legati alla vita del monastero o che possano accampare diritti sulla proprietà. Anche nel caso di figure eminenti all'interno di una comunità monastica, i legami carnali non vengano estinti del tutto una volta abbracciata la vita ascetica; di conseguenza le relazioni economiche, basate sugli scambi e i doni continuano a sussistere e caratterizzare le relazioni monastiche.

Un'ulteriore prova giunge da un altro prezioso documento: il testamento di *apa* Paham conservato in un gruppo di testamenti datati complessivamente tra il VI e il VII secolo. Esso proviene dalla montagna di Djeme, nella Tebaide occidentale, ed è scritto in prima persona per mano di un monaco che è coinvolto negli affari di famiglia e preoccupato di conservare il proprio patrimonio intatto dopo la morte. Paham scrive a Jacob, suo figlio, ma il testo deve essere letto anche di fronte ai figli di questi e ai figli dei suoi figli. Nel raccontare la sua storia, Paham dice che egli aveva tre figli, che lasciò, stranieri sulla terra, quando decise di diventare un monaco²⁹. Il più anziano, Papnoute, sposa una donna contro la sua volontà, donna che Paham vuole escludere dall'eredità. Paham, infatti, si era visto costretto a concedere uno spazio della propria casa al figlio in seguito a numerosi scontri con la moglie, offrendogli un riparo, ma anche dei beni per poter vivere. Il figlio purtroppo però non sopravvive al padre e, al momento della sua morte, Paham è preoccupato che la nuora possa ereditare la casa e i beni concessi al figlio. Redige pertanto il testamento in modo che sia l'altro figlio, Jacob, a ereditare tutte le proprietà, insieme alla sorella Thatre; tuttavia, un terzo dell'eredità dovrà essere data come elemosina per le anime dei defunti della famiglia, mentre dovranno fare attenzione alle richieste, ingiustificate, dei fratelli di Susanna ancora vivi. Verso la fine del testo Paham fa riferimento, come di consueto, all'impossibilità per qualsiasi parente vicino o lontano di interferire nelle sue decisioni, reclamando la possibilità di ereditare al posto degli unici due eredi Papnoute e Tathre. Il testamento segue gli schemi e le formule degli altri testamenti dello stesso periodo e dunque da un punto di vista giuridico può essere considerato valido a tutti gli effetti. Se è vero che Paham, in quanto monaco, ha lasciato i suoi affetti famigliari quando ha compiuto la scelta monastica, è anche vero che in punto di morte è interessato che il processo di eredità si svolga senza alcun intralcio, per cui dispone per iscritto le sue volontà secondo le norme giuridiche del tempo. La complessità del testo, nel quale sono prese in considerazione le varie possibilità di rivendicazioni e conflitti *post mortem*, lascia intendere che Paham fosse interessato a che i suoi due figli fossero tutelati da ogni punto di vista.

²⁹ Come si evince dalla lettura del testo, Paham sembra essere, a sua volta, figlio del prete Epiphanius: P. KRU 67, 70.

Questi esempi sono sufficienti a comprendere quanto le informazioni contenute nei testi normativi, siano essi regole, canoni monastici o testamenti, siano preziose per confermare il mantenimento dei legami famigliari anche all'interno del monastero, tanto più per la natura stessa di tali fonti prescrittive. Come si è detto, i testamenti presi *ad exemplum* testimoniano la possibilità di successione all'interno delle comunità monastiche e il set di strumenti messi in atto per garantirla, formalizzarla, tutelarla; interessano inoltre in quanto contenitori di indizi del fatto che, nel processo di organizzazione della comunità monastica, ideale e concreta al tempo stesso, vi è spazio per la famiglia e i suoi legami affettivi ed economici fatti di scambi, doni e ricezioni.

4. Crediti e debiti: i monasteri come *specie di banche*

Provando ad osservare la trama di transizioni economiche in entrata e in uscita dai monasteri, va anzitutto rilevato come vi fossero diverse modalità di acquisizione di beni e proprietà da parte dei monasteri che diventano a tutti gli effetti possessori in quanto dotati di personalità giuridica³⁰, attraverso dei supporti finanziari provenienti dai laici che testimoniano il mantenimento dei legami con il mondo esterno³¹. All'interno di tali finanziamenti è possibile individuare le sovvenzioni garantite «istituzionalmente» a gruppi di chierici o monaci, annualmente, da privati³² e in secondo luogo, le elargizioni in natura che derivano da proprietari privati³³. Accanto a queste vi erano, inoltre, elargizioni accordate in occasione di festività o per servizi particolari o necessità puntuali del monastero o della chiesa³⁴. Infine, troviamo la modalità più classica, le donazioni, accordate in tutto l'Egitto a monasteri e chiese: vi sono dunque *prospora inter vivos e mortis causa*³⁵, che possono essere ad esempio il pane e il vino utilizzati per la liturgia, ma anche prodotti atti a soddisfare le esigenze di nutrizione per chi viveva nei monasteri e risorse. In tal caso si trattava di donazioni più corpose, importanti

³⁰ CHESTER JOHNSON - WEST 1949, 69, e in generale si veda l'intero paragrafo 7, dedicato a «Ecclesiastical Property», 66-72.

³¹ Per un elenco completo ed un approfondimento di tali tipologie, si veda THOMAS 1987, 75 n. 90.

³² Si possono individuare in questa categoria i *presbia ton annalion*: Mommsen *et alii* 1895: *Codex* 6.48.1.15-16,26 (528-529); *Codex* 1.3.45.9-15 (530); *Codex* 1.2.25 (530). Si veda P.Cair.Masp. II 67138f1r.4 (543-546), 67139f4r.7-8: 9 (541-546).

³³ P.Cair.Masp II 67138f2r, r.27; 34 (543-546).

³⁴ P.Cair.Masp. II 67139f6v.15, PSI 8.953 (568), P.Oxy 16, 1945.

³⁵ *Codex* 1.2.14.1 (470). Sull'argomento si veda WIPSYCKA 2009, 64-71; PATLAGEAN 1977, 273-274.

per la vita economica del monastero o della chiesa, le quali venivano gestite e conservate come proprietà inalienabili nella *diakonia* del monastero un'istituzione in questi secoli tipicamente monastica, a capo della quale vi era una figura di responsabile identificato come un *diakonites/diakonetes* o, in molti casi, un economo. È l'accumulo di beni nei monasteri che permette d'altronde la gestione del fondamentale servizio di carità organizzato per i poveri sotto forma di dono della comunità per l'esterno³⁶.

Una questione importante all'interno di questa panoramica sugli scambi economici tra il mondo monastico e il mondo secolare è il sistema di debiti e crediti che passava per l'istituzione monastica: le fonti documentarie egiziane mettono fortemente in discussione le posizioni ufficiali, rafforzate da una nutrita produzione retorica che ruota attorno alla condanna dell'usura³⁷; secondo la legislazione era stato fissato al 3% il tasso massimo di interesse sui crediti che coinvolgevano le istituzioni ecclesiastiche³⁸. In ambienti monastici, la fitta rete di creditori e debitori ha portato la papirologa S. Clackson a definire i monasteri come attori di un servizio pubblico in grado di fornire prestiti svincolati da interesse per i laici³⁹; eppure si deve ripensare anche l'espressione "privo di interessi" in quanto non esattamente aderente alla realtà. Chiese e monasteri erano sia debitori, sia creditori, soprattutto per piccole cifre di denaro (tra uno e tre solidi, in media)⁴⁰ o per beni in natura e vi sono numerose attestazioni di interessi richiesti per le somme non restituite entro la data stabilita⁴¹. Da una lettura dei testi riguardanti la questione, si evince che in alcuni casi le dispute legate a prestiti e debiti, tra monaci/monasteri e laici secolari, dovevano essere risolte per vie legali, con accordi scritti, compromessi tra le parti e, *extrema ratio*, con l'applicazione delle procedure legali civili⁴². Un dossier di ventuno testi datati tra

³⁶ Del servizio si hanno testimonianze già dal IV secolo: GIORDA 2010, 177-188.

³⁷ GIACCHERO 1977; DATTRINO 2005; FORLIN PATRUCCO 1973.

³⁸ La novella 120 del 544 permette alle istituzioni ecclesiastiche, in caso di necessità finanziaria, di indebitarsi soprattutto nel caso di penuria per obblighi fiscali e fissa al 3% il tasso massimo.

³⁹ SCHMELZ 2002, 195-197; 247-249.

⁴⁰ Si vedano, *exempli gratia*, CO 158 (VII sec.); CPR IV 72 (VII sec.); P. KRU 58 (765); P. Mon. Apollo 38 (VIII sec.); P. Mon. Apollo 39 (VII sec.). Rimando all'articolo di MARKIEWICZ 2009, 178-204.

⁴¹ In P. Köln III 151 (423 d.C.) si legge che l'interesse punitivo sarà di 480 *myriades* per un *solidus*.

⁴² Un caso emblematico è la disputa sorta intorno a un prestito in denaro fatto da Ioseph e Theodorus, responsabile e economo del monastero di apa Hierax, nei confronti di Flavio Apione II rappresentato dal suo servo Menas (P. Oxy. LXIII 4397 del VI secolo): URBANIK 2009, 225-235. Si veda anche URBANIK 2007.

il V e l'VIII secolo e proveniente dal monastero di apa Apollo è la base documentaria più ricca e omogenea per avere un'idea di questo sistema: vi troviamo prestiti di denaro o di beni, contratti da monaci a titolo personale, ma anche, in due casi, dall'*abba*, responsabile del monastero⁴³ e in uno dal monastero come istituzione, dal *dikaion* rappresentato dal suo responsabile, apa Teodoro⁴⁴.

Il denaro e i beni in natura circolavano, erano investiti anche in forma di prestiti che rendevano un *surplus* ai monaci e ai monasteri, sia *sub specie* di denaro, sia in termini di servizi prestati *ad personam* o al monastero da laici esterni. I monaci e le istituzioni monastiche fungevano dunque da antesignani di sistemi bancari già nel V secolo in Egitto⁴⁵: erano autorità locali che agivano su territori circoscritti e per somme di denaro di piccola-media rilevanza, probabilmente legate alla provenienza dei monaci dalla *middle-class* egiziana. Sottolineare come l'obiettivo finale di questi prestiti fosse il profitto è interessante anche perché avvicina i monaci-creditori ai laici secolari-creditori che, grazie alla disponibilità di medie e grosse somme di denaro o beni in natura, agivano sui territori egiziani⁴⁶; il fatto che sempre di più i creditori fossero le istituzioni monastiche e non le famiglie benestanti è una spia del processo di normalizzazione e di messa a sistema di questa pratica in un mondo – quello monastico – in cui non si sarebbe aspettata l'affermarsi di tale prassi. In quest'ottica, i monasteri erano banche di prestito a – non zero – interesse⁴⁷ e svolgevano un compito molto importante per i laici secolari: una sorta di dono non gratuito a servizio di tutti.

5. Un'“economia divina”: le donazioni di bambini

Senza dubbio le peculiarità monastiche in campo economico sono legate alla pratica del “dono”, in entrata e uscita dai monasteri⁴⁸; il primo caso interessante

⁴³ P. Amst. I 47 e 48 (VI sec.).

⁴⁴ P. Mon. Apollo 38 (VIII sec.).

⁴⁵ Faccio qui riferimento agli studi sulla nascita del sistema bancario in seno agli sviluppi della dottrina cristiana, nell'ambito delle ricerche condotte sulla nascita di una forma originale di capitalismo in ambito cattolico che riprenderò nelle conclusioni di questo saggio: TODESCHINI 2004a e TODESCHINI 2004b in cui si descrive il contesto religioso-culturale-economico in cui nacquero i Monti di pietà, ente autorizzato a disporre e fornire crediti finalizzati al «bene pubblico» e delle banche che ne erano derivate (si veda la bolla di Leone X, *Inter multiplices*, del 1515); ZAMAGNI 2009. Occorrerà ritornare su questa ipotesi di nascita di un sistema bancario nella tarda antichità, attraverso l'operato delle istituzioni monastiche.

⁴⁶ FORABOSCHI - GARA 1982.

⁴⁷ MARKIEWICZ 2009, 190-191.

⁴⁸ MAUSS 2007,; HANN - HART, 2011.

è quello dei bambini offerti ai monasteri⁴⁹: le fonti che abbiamo a disposizione per l'Egitto, parlano di bambini donati al monastero, in differenti circostanze⁵⁰; alcuni bambini sono donati ai monasteri dai genitori, come si legge nella *Vita di Matteo il Povero*, vissuto nella seconda metà del V secolo⁵¹.

Una donna si prostrò davanti ai piedi di mio padre apa Matteo, supplicandolo: “Padre mio santo, ricordati di me nelle tue preghiere, affinché Dio mi conceda un figlio (*schere*); e se il Signore accetta di lasciarsi commuovere da me, il frutto che mi donerà, quando lo avrò svezzato, lo porterò per donarlo alla tua santità; se è un maschio, lo donerò al monastero sotto la tua santità, se è una femmina, la donerò al convento delle vergini, affinché diventi una monaca. Dunque, ciò che il Signore mi donerà grazie alle tue preghiere sante sarà una promessa al Signore per tutti i giorni della sua vita. Nostro padre apa Matteo benedì la donna dicendo: “Che il Signore Dio, che tutto può, che ha esaudito Anna e le ha donato Samuele che è divenuto profeta dei tutto Israele, ti esaudisca, che ti doni la richiesta che fai tra le mani di Dio, senza ritardo; e tu anche mantieni la parola che hai dato, affinché sia una promessa a Dio”.

In questo, come in molti altri testi, il modello scritturistico è Samuele⁵². Il racconto prosegue con la rottura del patto con Dio, causata dal fatto che il padre del bambino chiama un mercante di schiavi che gli propone dieci monete d'oro per suo figlio; il padre ne propone 12 ad apa Matteo al posto di suo figlio, ma Matteo non ne vuole sapere; dopo tre giorni di malattia, il fanciullo muore. Differente è il caso di Mosé, nella *Vita di Mosé archimandrita*. Si narra che una coppia che aveva già dei figli viene colpita dalla lettura in chiesa, durante la celebrazione, della vita e delle imprese di Mosé; la donna promette allora che se partorirà ancora chiamerà il figlio Mosé, lo crescerà nella grazia di Dio e quando egli avrà cinque anni... e qui il racconto si interrompe per una lacuna. Il racconto riprende dicendo che Mosé fu portato a cinque anni in una chiesa come un dono e offerto all'altare (*thysiastrion*) e affidato al presbitero, affinché diventasse suo figlio spirituale⁵³; soltanto in seguito, attraverso una visione, egli avrà la vocazione da monaco e sceglierà quella vita, fondando un monastero. Queste fonti devono essere messe in relazione con un gruppo di 26 documenti copti pubblicati da Walter Crum (P. KRU 78-103)⁵⁴. Pur essendo molto tardi, poiché sono datati all'VIII secolo (734-785), li citeremo perché sono stati l'oggetto di ricerche che

⁴⁹ PETERS 2003, 288-289. 291.

⁵⁰ PAPAConstantinou 2008.

⁵¹ AMÉLINEAU 1895, *Vie de Matthieu*, 720.

⁵² Samuele che passa l'infanzia nel tempio è il modello di tutte queste storie: I Sam , 1-3.

⁵³ AMÉLINEAU 1895, *Vie de Moïse*, 682-683.

⁵⁴ CRUM - STEINDORFF - SCHILLER 1912.

ne hanno studiato la struttura, le formule, i *topoi* letterari, il contesto storico, la cornice letteraria, i rapporti con l'agiografia copta più o meno coeva⁵⁵. I documenti sono per lo più indirizzati da parte di padri (6 da entrambi i genitori, 4 da madri vedove) e indirizzati ai responsabili del monastero di Phoibammon. Si tratta sempre di fanciulli, anche se soltanto in un caso (P. KRU 78) è specificato che la malattia colpì il bambino quando egli aveva tre anni.

Tali fonti offrono informazioni a riguardo del rapporto dei bambini con il monastero e dei servizi che essi dovevano prestare al monastero, da fanciulli e una volta cresciuti: benché non sempre essi divenivano monaci, continuavano a vivere nel monastero dove erano stati formati. Ovviamente in questo caso non si tratta del mantenimento dei legami famigliari che anzi, in seguito alla donazione al monastero, erano interrotti, ma di una sostituzione vera e proprio della famiglia monastica alla famiglia naturale. I monaci, il monastero divenivano le famiglie uniche di questi bambini. Quale che fosse la loro occupazione, i fanciulli erano *del* monastero: “Nessun altro potrà essere il padrone del fanciullo, al di fuori del monastero, per tutti i giorni della sua vita”⁵⁶. I fanciulli sono i servi/schiavi del monastero⁵⁷: nel racconto di Matteo è emblematico il fatto che i fanciulli siano stimati da due mercanti, come se fossero schiavi. Il diritto dei genitori a disporre dei figli è sostituito da diritti di proprietà simili ai titoli di proprietà dei beni che passano dai genitori al monastero (“ognuno fa quello che vuole con ciò che è in suo possesso”).

I fanciulli sono donati in servitù eterna; essi sono sottomessi⁵⁸ e il monastero ha nei loro confronti un ruolo di autorità, possesso⁵⁹, espressi da termini che afferiscono all'area semantica della relazione maestro-discepolo, padrone-servo/schiavo. Il monastero sarà il loro maestro e sorveglierà il lavoro che ognuno svolgerà con le sue mani. I bambini fanno offerta al monastero del servizio del loro *corpo*. In questi atti i genitori non vendono i loro figli in cambio di denaro ma di un favore accordato da Dio (la guarigione, per esempio). Le formule usate negli atti di donazione, che alludono all'acquisto, al dirigere i fanciulli, all'amministrare la loro vita, attingono al linguaggio delle vendite di proprietà. Il monastero è responsabile che essi siano nutriti, ricevano le cure e siano vestiti adeguatamente⁶⁰. Tali offerte sono gestite dalla “divina economia” del mona-

⁵⁵ BIEDENKOPF - ZIENHER 2001; PAPAConstantINOU 2002a; PAPAConstantINOU 2002b; GIORDA 2017.

⁵⁶ P. KRU 81,26.

⁵⁷ P. KRU 98,7; 82,16; 97,19; 81,27.

⁵⁸ P. KRU 78, 34; 82, 20; 92, 14; 93,14.

⁵⁹ P. KRU 78, 25; 79, 59; 91, 27; 97, 20; 78, 26.

⁶⁰ P. KRU 87, 90, 103.

stero⁶¹: questa è infatti l'espressione che fa riferimento al servizio monastico di organizzazione delle entrate e uscite. I bambini infatti, una volta in grado di svolgere alcune mansioni, si occupavano dei lavori cui erano dediti gli adulti servi o coloni del monastero: si dedicavano all'acqua del pozzo, alla lampada dell'altare, al pane distribuito ai pellegrini, a pulire le celle del monastero e pascolare gli animali⁶². Dovevano svolgere tutti i servizi⁶³ utili per il monastero. Vi sono dei casi in cui i fanciulli, divenuti adulti, vivono e lavorano fuori dal monastero, si sposano ed hanno dei figli:⁶⁴ in questi casi devono pagare una tassa al monastero, il *demosion*, contribuendo dunque al suo sostentamento⁶⁵.

Nella prospettiva di una famiglia/*familia* monastica, essi non sono soltanto i *fili* del monastero, ma in taluni casi i *famuli* del monastero: la presenza di questi servitori era senza dubbio un ausilio dal punto di vista economico, che contribuiva a incrementare i lavori svolti dal monastero. La "famiglia monastica" viveva una vita collettiva autonoma e autosufficiente ed era capace di mantenersi; la presenza di bambini nei monasteri non attesta soltanto la capacità dei monaci di prendersi in carico i fanciulli, assumendo il ruolo di padri, ma anche la possibilità di una rigenerazione e mantenimento della famiglia: attraverso l'accoglienza di bambini e giovani, attraverso la sostituzione continua di padri e madri anziane con nuovi "genitori", un tempo figli spirituali, fratelli e sorelle, la famiglia monastica si trasmetteva, di generazione in generazione⁶⁶.

6. Ricevere beni materiali, in cambio di beni spirituali

Un altro esempio legato al dono (non gratuito,⁶⁷ perché prevede un ritorno da parte dei monaci in cambio dell'offerta) è quello della ricezione di offerte da parte dei monasteri, come mostra il caso di Mosé che entra in monastero e dona venti *holokottinos* come offerta per la sua anima miserevole; il monastero accetta e gli rende però sette *holokottinos* per le sue spese personali perché nel monastero entra anche il figlio che poi è cacciato perché inizia a disprezzare la vita

⁶¹ PAPAConstantinou 2002a, 511-526.

⁶² Si veda RICHTER 2005, 244, n. 21, dove sono elencate le mansioni dei fanciulli (P.KRU 93,32. 33; 93, 34; 92,14; 79, 47; 80, 38; 93,32)

⁶³ P. KRU 80, 39; 95,18; 101,7; 87,19.

⁶⁴ P. KRU 89, 42; 96, 79.

⁶⁵ P. KRU 81,21; 92,19; 99,13. Si veda RICHTER 2005, 245, note 23 e 24. Si veda, per quanto concerne il *demosion*, le note 48 e 49 del capitolo III.

⁶⁶ GIORDA 2015.

⁶⁷ GODELIER 1974; GODELIER 1996; HYDE 2005; GODBOUT 2008; SALSANO 2008. HÉNAFF 2014. BUONGIORNO - LUCCI 2015.

monastica, Mosé allora chiede di potere restare e ribadisce di voler lasciare i tredici *holokottinos* al monastero, una sorte di dote per il monastero, tenendosi per sé i sette *holokottinos*. Il documento, tecnicamente una liberazione dagli impegni, racconta il susseguirsi dei fatti da quando Mosé decise di diventare monaco e entrare a servizio dei padri e prosegue spiegando come avvenne lo scambio di monete in favore della salvezza dell'anima, tra Mosé (suo figlio) e il monastero di apa Isaak e apa Papas.

Mosé libera il monastero dagli impegni e baratta la salvezza della sua anima con una cifra stabilita di monete, in un'ottica di convertibilità del capitale, senza rinunciare però ad una somma del suo patrimonio di partenza. Ciò che gli interessa è escludere i suoi famigliari, vicini o lontani, da possibili rivendicazioni, segno che, probabilmente, non era del tutto scontato che chi entrava in monastero troncasse definitivamente i suoi rapporti, affettivi e economici, con chi restava nel mondo⁶⁸. Il tutto è descritto nell'ottica di un dono fatto al monastero:

Quando, negli anni passati, vivevo una vita nel secolo, quando udii la chiamata dei nostri santi padri e quando il buon Dio comandò che doveva esserci una grande carestia nella nostra terra, mi recai alla montagna che ho nominato prima. Entrai, a servizio dei nostri padri, l'ultimo e molto onorato apa Isaak insieme con apa Papas, i superiori che erano i successori di apa Paulos in questa vita, grazie alle loro immense e inenarrabili virtù. Diedi loro venti *holokottinos* e li supplicai di prenderli perché li davo come elemosina (*agape*) per la mia anima miserevole, affinché Dio facesse terminare ogni mio desiderio. Li accettarono solo qualche tempo dopo la mia entrata. Dopo alcuni giorni, ero in monastero con mio figlio che era un monaco e loro mi diedero indietro sette *holokottinos* per me e per mio figlio. Tuttavia quando i grandi uomini, nostri padri spirituali apa Isaak e apa Papas morirono, mio figlio iniziò a disprezzare questa vita (lett. l'abito, *schema*) e non era più in grado di rispettare le regole dei santi padri. Lo cacciarono. Se ne andò e dopo pochi giorni suggerii ai santi padri che i tredici *holokottinos* valessero ancora per me al posto dei venti. Li tennero e li usarono come elemosina (*agape*) per la mia anima, usandoli anche per me, per l'*habitus* (*schema*) monastico e per ogni necessità della vita monastica, in modo tale che io potessi lavorare secondo quanto voluto da Dio, come vivevano anche loro, apa Isaak e apa Papas e i nostri padri.

E dunque ora, alla presenza del Signore e di questa vita angelica che è la mia, dichiaro che sono tredici gli *holokottinos* che ho chiesto loro di tenere e offrire come elemosina (*agape*) per la mia anima. E se qualcuno si trova in condizioni di necessità, potranno dargli questi *holokottinos*, o alcuni trimesion o qualunque cosa di cui abbia bisogno per aiutarlo.

Questo documento valga come garanzia (*amerimneia*) per voi, per i vostri successori e per coloro che vi succederanno, per tutte le generazioni, da parte mia, Mosé, davanti a questa veste angelica, che è anche la mia e al tribunale di Cristo. Fino ad oggi mi hanno lasciato un terzo dei venti *holokottinos* per le necessità del mio corpo, mentre il resto è a loro, a beneficio della mia anima.

⁶⁸ CLT 1, 13 settembre 698.

Come si deve, osserverò tutti i precetti, secondo quanto voluto da Dio. Né io, né un figlio, una figlia, fratello o sorella, cugino o cugina, parente lontano o vicino, nessun servo, nessun uomo che dica di essere uno dei miei successori, possa reclamare la questione dei venti holokottinos per come l'ho spiegata fino a qui.

Se qualcuno, uno dei miei figli o dei miei successori, sia monaco, sia laico dovesse osare reclamare qualcosa, sia sottomesso da voi al tribunale di Cristo per essere giudicato per le sue azioni, e sia trattato come un traditore, come Giuda, e sia costretto a pagare la pena di ventiquattro holokottinos di oro puro e nel caso non li abbia, si dovrà attingere dalle sue proprietà, secondo le regole.

In un documento successivo, Mosé si ammala, il figlio è richiamato per assisterlo; Mosé guarisce e i monaci restituiscono a lui e al figlio tutto il denaro che avevano ricevuto, anche se Mosé aveva liberato il monastero da ogni obbligo; Mosé e suo figlio dichiarano allora che tutti i soldi sono tornati a loro e che il monastero non deve più nulla. Mosé mette ancora per iscritto che nessun figlio, fratello, parente, vicino o lontano, che sia un monaco o sia un secolare, potrà mai reclamare qualche cosa e anzi, possa essere sottomesso al pagamento di una penale.

I due testi offrono un'idea sui rapporti di forza tra famiglie e monaci e si evince anche la complessità delle relazioni economiche *ad intra* e *ad extra* rispetto al contesto monastico, in questo caso condensate all'interno di una famiglia che è in parte dentro e in parte fuori dal monastero.

Qui emerge la possibilità di una *convertibilità* del dono economico/simbolico: siamo di fronte a un caso di monetizzazione della salvezza dell'anima di un monaco, indizio che già di per sé è fondamentale a confermare il legame tra strutture economiche, culturali e religiose.

7. Miracoli economici: le offerte benedette

Soprattutto legata all'ultimo caso riportato, di scambio tra beni spirituali e beni materiali, e alla polisemia del concetto di economia e dello scambio permanente tra il livello spirituale e materiale, la categoria di "economia miracolosa"⁶⁹ fa riferimento all'uso dei doni chiamati "benedizioni" e al loro ruolo nelle istituzioni monastiche egiziane. In questo caso la comunità monastica è una sorta di tramite: riceve da Dio e trasmette agli uomini. Ispirata alla definizione di Paolo di donazione che si trova in II Cor 9,5-12, una donazione è un dono considerato un prodotto di Dio, usato per supportare uomini e luoghi considerati santi e per conferire sacralità a chi li riceve.

⁶⁹ DÉROCHE 1995, 238-254.

Il passaggio di Paolo aiuta a definire le “benedizioni”, che è un termine applicato con una grande varietà a doni cristiani che vanno dalla carità alle offerte eucaristiche, dalle donazioni ad altre primizie materiali e spirituali che spettano agli apostoli (e successivamente spetteranno a vescovi, chierici e monaci). La grazia di Dio garantisce ai cristiani un’abbondanza di beni (anche materiali) che sono donati all’insegna della totale gratuità e generosità. In altre parole, Dio garantisce le risorse materiali a chi pratica i suoi comandamenti, specialmente la carità; in tal modo non è solo garantita la sopravvivenza, ma l’accumulo di beni anche in eccesso che devono però essere impiegate e rigenerate in opera di bene, in donazioni: il risultato è una espansione continua delle ricchezze che devono essere gestite con sobrietà e generosità⁷⁰. Legata all’ideale della povertà volontaria e della sobrietà, l’economia miracolosa è basata sull’ideale della santa ricchezza: le risorse che arrivano dalla grazia di Dio sono un segno della partecipazione alla sua santità; l’investimento di tale ricchezza è l’unico modo per suggellare la santità e per praticare la cura spirituale e materiale dando denaro o beni ad altri: è un mezzo per espiare i peccati, per ricercare la salvezza e per giustificarsi di fronte a Dio. Alle anime è offerta un’attenzione particolare che significa una loro cura *in vita* e *post mortem* e un interesse per la vita spirituale. L’investimento delle risorse derivanti da tali benedizioni sono trattate da chierici e monaci con lo stesso linguaggio economico con cui si parla di beni e di scambi nelle transizioni materiali⁷¹.

Si tratta di “economia delle benedizioni”, una parola che in letteratura si riferisce agli aspetti del benessere dato e garantito da Dio, non solo in termini di forza divina che causa l’incremento e la diffusione della ricchezza e i risultati materiali di tale incremento, ma anche delle risorse materiali di cui tale incremento si compone: si tratta della *eulogia* in greco, *benedictio* in latino, *smou* in copto⁷².

Quando abba Teodoro, a capo dei monasteri pacomiani, si trovò a osservare il complesso sistema di terreni, animali, barche e beni posseduti dalla comunità disse: “Che cosa posso fare con questa ricchezza e con tutti i possedimenti che hanno reso possibile tutto questo?”. Orsiesi rispose che sarebbe stato adeguato sbarazzarsi di tutto quello, sapendo che non sono fonte di vero profitto; Teodoro allora rispose che: “è stato il Signore a benedire la *koinonoia* e a volere che si espandesse. Ha anche il potere di diminuirla nuovamente, secondo il suo giusto volere”⁷³. Siamo di fronte ad un caso di riconoscimento della benedizione che viene da Dio. I monaci sono stati graziati e il loro benessere deriva e dipende solo

⁷⁰ CANER 2006.

⁷¹ LAIOU 1996, 453-464, 441-451.

⁷² CANER 2006, 333. DREWS 1898.

⁷³ Bo 197. TODA 2009, 191-200.

dalla volontà e dal giudizio di Dio. Sappiamo che la più comune fonte per attirare la benedizione era la liturgia e le offerte legate ad essa: i monaci offrivano le *eulogiae* a coloro che frequentano il monastero o per gli ospiti in partenza e i pellegrini in transito come supporto per il viaggio. In tal senso, come ha dimostrato D. Caner, i monasteri avevano un sistema per provvedere a risorse supplementari chiamate benedizioni che erano prodotte all'interno delle loro strutture economiche⁷⁴. All'interno dei monasteri erano viste come dei beni che Dio aveva fatto accumulare per il lavoro dei monaci e così erano, al contempo, un incentivo per continuare a lavorare.

Interessanti sono le diverse moltiplicazioni miracolose del pane benedetto in monastero, come è possibile leggere nella vita di Shenute, dove al di là della produzione del monastero che deriva dal lavoro dei monaci, vi è un'apparizione improvvisa di pane per nutrire il monastero e i visitatori per sei mesi⁷⁵.

Accadde un giorno, mentre il nostro padre profeta apa Shenute faceva le sue *synaxeis* la notte, dopo che ebbe sciolto la *synaxis* si distese un po' e vide una visione dal Signore in tal modo. Vide un uomo pieno di gloria che stava davanti a lui, mentre un grande profumo usciva dalla sua bocca e il suo viso mandava raggi di luce come il sole. Gli disse il vecchio: "Chi sei in questo modo, mio Signore, circondato di tanta gloria?" Rispose l'uomo luminoso dicendo: "Io sono Paolo, l'apostolo di Cristo". (...) e così si intrattenne a parlare con lui fino al tempo della riunione nella chiesa, la notte. Dopo ciò prese il pane e glielo diede. Il vecchio lo prese e lo legò al mantello. Gli disse l'Apostolo: "Prendi questo pane e portalo nella dispensa dei fratelli dalla quale prendono il pane. Una gran quantità di santi infatti ha benedetto questo pane, e anche il nostro Signore Gesù Cristo lo ha benedetto e lo ha segnato. Ora sii forte e fiducioso." Lo baciò e se ne andò da lui. Il vecchio Shenute si levò dalla visione, trovò il pane legato al suo mantello e rese gloria a Dio dicendo: "Che cosa darò al Signore in cambio di tutte queste cose che mi ha dato?" (Sal 115,12). Allora uscì per andare alla chiesa con i fratelli e si recò nel luogo nel quale i fratelli portavano il pane, di nascosto, senza che nessuno lo sapesse e pose il pane della benedizione che l'apostolo gli aveva dato nella visione nella dispensa nella quale portavano il pane. Chiuse la porta e andò alla chiesa e i fratelli videro che il suo volto mandava una luce e ne erano meravigliati. Dopo che ebbero lasciato la chiesa, egli andò alla sua residenza e dopo che fu l'ora giusta ognuno iniziò ad andare al lavoro. Il fratello che si occupava di riporre il pane andò dal vecchio e gli disse: "Padre mio santo, per favore, vieni a preparare in modo che apriamo un'altra dispensa e prendiamo le provviste per quelli che vengono da noi". Gli disse il vecchio: "Vai figlio mio, e continua a prendere dalla solita dispensa finché che n'è. Il fratello gli disse: "Perdonami, padre mio, ma non è rimasto che un cesto e vorrei che tu lo benedicessi": Il vecchio disse: "Prendi il canestro che è rimasto". L'economista però non riuscì ad aprire la dispensa e neppure con l'aiuto dei fratelli fu capace. Pensarono che non era quello il giorno in cui avrebbero assistito la folla

⁷⁴ CANER 2006, 345-349.

⁷⁵ *Vita di Shenoute*, 138-143.

con il pane. Ma apa Shenute, che sapeva ciò che stava accadendo, disse: alzatevi, prendete la benedizione del Signore e se no basterà allora apriremo un'altra dispensa e prenderemo da essa. Dopo che ebbero pregato il vecchio segnò la porta dicendo: "Signore mio Dio, che questa porta si apra per la tua potenza e il tuo ordine." Allora la porta si aprì e una grande quantità di pane venne fuori da essa e riempì l'andito della porta finché vi fu una quantità di pane e così passarono sei mesi prendendo cura delle folle e dei fratelli con quella abbondanza dei pani che erano usciti dalla porta della dispensa e chiamano quella dispensa "il tesoro della benedizione" fino ad oggi.

Il linguaggio e l'ideale della benedizione, introdotta da Paolo e sviluppata nella letteratura monastica, immettono il pensiero economico in una logica completamente nuova e in una traccia teologica radicalmente innovative, basata sul favore divino e sulla volontà divina che si accorda con la disposizione d'animo e di intenti dei monaci, nel nome della grazie divina.

I monasteri sono il centro di produzione di beni, ma anche di ricezione da parte di altri uomini e della grazia di Dio e, di conseguenza, sono anche centri di offerta e donazione. Una disposizione religiosa attira e incontra la grazia divina, in grado di garantire le esigenze personali dei monaci ma anche di un surplus che è ricevuto come dono di Dio. Le benedizioni e in generale i beni monastici non sono soltanto tesori sulla terra, ma anche accumuli e beni in cielo, con un continuo slittamento del senso e del valore della ricchezza: i monasteri sono luoghi sacri dove la comunità non solo si prende cura delle persone che ci vivono ma anche di quelle che li frequentano e sono di passaggio perché l'economia monastica è un'economia virtuosa basata su valori di reciprocità e accoglienza⁷⁶.

Conclusioni: un'economia monastica tra la terra e il cielo

L'ambivalenza del significato di economia è utile per inquadrare l'analisi condotta in queste pagine: in fondo, è la storia stessa del concetto di *oikonomia* che aiuta a mettere a fuoco il rimando continuo e mai risolto tra piani differenti, quello spirituale-religioso e quello pratico-organizzativo⁷⁷: il pensiero cristiano,

⁷⁶ MAC CORMACK 1997, 659-669. BANAJI, 127-130.

⁷⁷ CASSIN 2004, 872-876. SPAHN 1984. Il tema dell'economia, in termini di potere, governo degli uomini e, ancora, di teologia economica è stato affrontato da AGAMBEN 2007, dove si trova un capitolo, *Il mistero dell'economia*, particolarmente interessante ed attinente alle nostre riflessioni, che verte sul concetto di *oikonomia* nei testi dei primi secoli dell'epoca cristiana, con una precisa indagine terminologica volta a cogliere i cambiamenti semantici nel pensiero degli scrittori cristiani antichi. Uno studio utile, benché abbia un orientamento teologico e non linguistico-filologico, è quello di RICHTER 2005; esso offre una panoramica delle occorrenze del concetto di economia, in un vasto numero di fonti antiche. Questo piano

di fronte alla radicalità degli eventi salvifici, fu costretto a creare una nuova terminologia rielaborando concetti e vocaboli già esistenti, come mostra il caso della famiglia semantica legata al concetto di *oikonomia* che fu usato per indicare la dimensione storica della salvezza. Tuttavia, il significato antico di organizzazione e gestione della casa e del focolare⁷⁸ non smise mai di essere usato anche in ambienti cristiani, ed è a partire da questa ambiguità o doppia valenza che si esprime la potenzialità semantica del concetto.

Se è a partire dagli inizi del V secolo che il ruolo dell'economista si definisce e acquisisce importanza in ambiente monastico⁷⁹, nello stesso periodo e nello stesso contesto anche il concetto di economia subisce una forte torsione a indicare, sempre più di frequente, gli aspetti pratici dell'organizzazione dei beni posseduti e gestiti dai monasteri, recuperando un significato antico del concetto⁸⁰. Credo che non sia casuale uno sviluppo parallelo dei due termini: se, da un lato, l'economia nelle fonti considerate diviene sempre più la gestione, l'ordine dell'*oikos/oikia*, vale a dire del monastero, l'economista diventa l'amministratore ufficiale di tale *oikos*, mentre tale figura non era centrale nella gestione degli *oikoi* egiziani e dei loro possedimenti e attività agricole⁸¹. Forzando un poco, è nei monasteri che l'economia re-diventa – e potrei aggiungere “decisamente” –

spirituale e teologico va tenuto senza dubbio in considerazione, per tentare di cogliere i legami tra il governo degli uomini e il governo di Dio, tra il potere umano e la sua gestione efficace e, per dirla con Agamben, la gloria di Dio.

⁷⁸ Si veda MASPERO 2006, 239-260, specialmente 239-240 (e la bibliografia citata a n. 1, in ordine cronologico): La sua radice è composta a partire da *oikos/oikia* e da *nemein*: i sostantivi si riferiscono principalmente alla dimora, alla casa, sia come edificio, sia come focolare. Per estensione significa anche la famiglia in senso allargato, schiavi inclusi, ed il casato da cui si discende. Il verbo assume il significato fondamentale di dispensare, distribuire, e quindi anche quello di pagare, amministrare o abitare. Le cariche politiche potevano essere designate in tale modo. Nel corso del tempo, si aggiunsero i significati tecnici di disposizione di un testo letterario o di un discorso, insieme a quello di adattamento alle circostanze e calcolo in ambito morale. Dello stesso autore, si veda: MASPERO 2002.

⁷⁹ GIORDA 2011b.

⁸⁰ Rimando allo studio di MASPERO 2006 sul senso fondamentale del termine nell'antichità classica. Negli sviluppi del pensiero cristiano dei primi secoli, pur trovandosi ancora un uso più pratico del concetto, il termine *oikonomia* giunge a esprimere sia la dimensione storica della salvezza sia la dimensione salvifica della storia. Le accezioni precristiane continuano però a interagire, rendendo possibile il passaggio dall'ambito della gestione della casa, alla concezione del cosmo inteso come casa retta da un ordine della Provvidenza, alla storia del mondo e dell'umanità come casa di Dio, per poi tornare a un uso del termine riferito alla casa e al luogo domestico particolare che è il monastero; MASPERO 2006, 212.

⁸¹ La figura dell'*oikonomos* come amministratore dei beni si trova già in Senofonte, nell'*Oikonomikos*, dove la scienza di chi amministra la casa è paragonata alla medicina, alla falegnameria, alla fabbricazione di edifici: il buon amministratore è colui che amministra con

l'amministrazione, la gestione di beni e attività⁸², che in alcuni casi conserva l'aggettivo "divina", forse per sottolineare la non riducibilità del concetto⁸³. È un'economia fatta di scambi, offerte, donazioni e reciprocità. In effetti, anche nei testi monastici continua a essere impiegato il termine in riferimento al piano salvifico, ai rapporti interni alla Trinità⁸⁴ senza soluzioni di continuità rispetto all'elaborazione del concetto nel pensiero cristiano precedente e contemporaneo, ma più spesso si trova nell'accezione di gestione della casa, *oikos* che è il monastero, nuovo focolare domestico, nuova residenza di una famiglia particolare come quella monastica in cui l'economia è basata sulla fratellanza, la solidarietà, l'impegno a far fronte alle condizioni di povertà⁸⁵. Dal punto di vista della pratica, è l'economia sviluppata dagli *oikoi* egiziani che è ereditata e poi sottoposta a innovazione dai monaci ed è una pratica che, come osservato fin dall'inizio, non porta a interrompere i legami con i membri delle famiglie laiche secolari. In particolare, le pratiche legate al dono, ricevuto ed elargito dai monaci, quali le offerte, le donazioni di bambini e le benedizioni, sono peculiari di un mondo fu uno degli attori più vivaci e innovativi del sistema economico tardo antico; la spiritualità e l'elaborazione teologica monastica infatti, pur legate all'elaborazione e alle pratiche economiche, svilupparono delle caratteristiche peculiari basate sulla loro concezione della vita sulla terra e non solo, un'economia divina che guardava continuamente al cielo⁸⁶.

profitto i suoi beni e sa disporre delle sue proprietà: *Oeconomicus*, 1,2,4: 1, 15, 3; *Memorabilia*, 2, 10, 4,1: 3, 4, 7, 3: 3, 4, 11, 3. La stessa idea di amministrazione e buon amministratore è ripresa da Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1094, a. 6-9. Un uso con simile significato si trova anche in alcuni passi del NT, dove amministratore è il contabile, il responsabile della tesoreria: *Rm* 16,23: *Lc* 16,1; *Gal* 4,2: è proprio nel NT però che il concetto di economia e il termine *oikonomia* iniziano a essere usati con un senso differente, legato all'intervento di Dio nel mondo: MASPERO 2006, 249-251.

⁸² *Exempli gratia*, l'economista di CO 87 doveva occuparsi del *topos*, osservare le prescrizioni del clero, provvedere alla cura (*philokalia*) e all'amministrazione (*oikonomia*) del luogo.

⁸³ P. KRU 78, 13. 33: 92, 7: 106, 49.

⁸⁴ Il termine *oikonomia* compare negli *apophthegmata* sempre con questo significato di disegno, progetto di Dio sul mondo e sull'umanità: si vedano, nella collezione sistematica, II, 10, 12; III, 38, 15; IV, 27, 9; V, 4, 15.64; V, 26, 3; V, 28, 11. Le sopravvivenze di tale significato nei documenti sono piuttosto rare: un caso isolato è P. Brux. Bawit 53,2 (VIII secolo) qui è Dio che "amministra", entro i compiti della Trinità.

⁸⁵ Ricordo che nei testi documentari si trovano sia il termine *oikos/oikia* (P. KRU 106, 109 dell'VIII secolo) sia *hi*, casa, riferito al monastero: GIORDA 2011b.

⁸⁶ Le mie ipotesi si inseriscono nel solco degli studi più recenti sul legame tra economia e pensiero, pratica cristiana, come quelli condotti in Italia da Zamagni: ZAMAGNI 2007; BRUNI - ZAMAGNI 2004, dedicati agli sviluppi di un'economia, tipicamente cristiana-cattolica, incentrata sulla divisione del lavoro, lo sviluppo, la competizione, la sostenibilità e, soprattutto, lo scambio tra equivalenti, la redistribuzione e la reciprocità.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN 2007: G. AGAMBEN in *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer II,2*, Vicenza.
- ALCIATI - GIORDA 2010: R. ALCIATI - M. GIORDA, *Famiglia cristiana e pratica monastica (IV-VII secolo)*, «Annali di storia dell'esegesi», XXVII, 1, 265-290.
- AMÉLINEAU 1895: E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles*, Mémoires de la mission archéologique française au Caire, IV, 2, Paris.
- BAGNALL - FRIER 1994: R. BAGNALL - B. FRIER, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge-New York.
- BANAJI 2001: J. BANAJI, *Agrarian Change in Late Antiquity. Gold, Labour and Aristocratic Dominance*, Oxford.
- BASILIO, *Homilia VI, De avaritia*, V: Y. COURTONNE, *Homélies sur la richesse*, Paris, 28-29.
- BIEDENKOPF-ZIENHER 2001: A. BIEDENKOPF-ZIENHER, *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais. Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices*, Wiesenbaden.
- BRUNI - ZAMAGNI 2004: L. BRUNI - S. ZAMAGNI *L'economia civile*, Bologna.
- BUONGIORNO - LUCCI 2015: F. BUONGIORNO - A. LUCCI, *Rethinking Exchange. Itineraries through Economy, Sociology and Philosophy*, «Azimuth», V, Roma.
- CAMPAGNANO - ORLANDI 1984: A. CAMPAGNANO - T. ORLANDI, *Vite di monaci copti*, Roma.
- CANER 2006: D. CANER, *Towards a Miraculous economy: Christian Gifts and Material "Blessings" in late Antiquity*, «Journal of Early Christian Studies», XIV, 3, 329-377.
- CASSIN 2004: B. CASSIN, *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris.
- CHESTER JOHNSON - WEST 1949: A. CHESTER JOHNSON - L.C. WEST, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton.
- CRUM - STEINDORFF - SCHILLER 1912: W.E. CRUM - G. STEINDORFF - A.A. SCHILLER, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djem*, Leipzig.
- DATTRINO 2005: L. DATTRINO, *I Padri della Chiesa e l'usura*, Roma.
- DELATTRE 2007: A. DELATTRE, *Papyrus coptes et grecs du monastère d'apa Apollô de Baouït conservés aux Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles*, Bruxelles.
- DÉROCHE 1995: V. DÉROCHE, *Etudes sur Léontios de Néapolis*, Acta Universitatis Upsaliensis Studia Byzantina Upsaliensia 3, Uppsala, 238-254.
- DÖRRIES 1931: H. DÖRRIES, *Mönchtum und Arbeit, Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst*, Leipzig.
- DREWS 1898: P. DREWS, *Zur Geschichte der "Eulogien" in der alten Kirche*, «Zeitschrift für praktische Theologie», XX, 18-39.
- FORABOSCHI - GARA 1982: D. FORABOSCHI - A. GARA, *L'economia dei crediti in natura (Egitto)*, «Athenaeum», LX, 69-83.
- FORLIN PATRUCCO 1973: M. FORLIN PATRUCCO, *Povert  e ricchezza nell'avanzato IV secolo: la condanna dei mutui in Basilio di Cesarea*, «Aevum», XLVII, 225-234.
- FOURNET - GASCOU 2002: J.L. FOURNET - J. GASCOU, *Moines p chomiens et batellerie*,

- in *Alexandrie médiévale 2*, éd. par C. DÉCOBERT, Institut français d'archéologie orientale, Études alexandrines 8, Le Caire.
- GAREL - NOWAK 2017: E. GAREL - M. NOWAK, *Monastic Wills. The continuation of late Roman legal tradition?*, in *Communicating Monasticism: Writing texts in Egypt (V-VIIIth centuries)*, ed. by M. Choat - M. Giorda, Leiden, 9-27.
- GIACCHERO 1977: M. GIACCHERO, *Aspetti economici fra III e IV secolo. Prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei padri*, «Augustinianum», XVII, 25-37.
- GIORDA 2009: M. GIORDA, *Bishops-Monks in the Monasteries: Presence and Role*, «Journal of Juristic Papirology», XXXIX, 115-149.
- GIORDA 2010: M. GIORDA, *La diaconia: espressioni monastiche di un servizio nell'Egitto protobizantino*, in *Atti di Diakonia, diaconiae, diaconato: semantica e storia, XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 2009*, Studia Ephemeridis Augustinianum 117, Roma, 177-188.
- GIORDA 2011a: M. GIORDA, *“Il Regno di Dio in terra”. I monasteri come fondazioni private (Egitto V-VII secolo)*, Roma.
- GIORDA 2011b: M. GIORDA, *Oikonomia domestica e oikonomia monastica. Scambio di “buone pratiche” tra due tipologie di famiglie in Egitto (IV - VII secolo)*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», III, 329-356.
- GIORDA 2015: M. GIORDA 2015, *Strategie generative della famiglia monastica. Tecniche di separazione e mantenimento dei legami nell'Egitto tardo-antico*, in *Figli d'elezione. Adozione e affidamento dall'età antica all'età moderna*, a cura di M. Rossi - M. Garbellotti - M. Pellegrini, Roma, 54-78.
- GIORDA 2017: M. GIORDA, *Children in monastic families in Egypt at the end of Antiquity*, in *Children and Everyday Life in the Roman and the Late Antique World*, ed. by C. Laes - V. Vuolanto, Oxford-New York, 232-246.
- GODBOUT 2008: J. T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Milano.
- GODELIER 1974: M. GODELIER, *Une domaine contesté: l'anthropologie économique*, Paris-La Haye.
- GODELIER 1996: M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris.
- GUILLAUMONT 1979: A. GUILLAUMONT, *Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation*, in A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité Orientale 30, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge.
- EVELYN WHITE 1932: H.G. EVELYN WHITE, *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, New York.
- HANN - HART 2011: C. HANN - K. HART, *Economic anthropology: history, ethnography, critique*, Malden.
- HÉNAFF 2014: M. HÉNAFF, *Kosmische Schuld, symbolische Schuld, finanzielle Schuld. Paradigmen des Gleichgewichts und der Zeit*, in *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*, ed. by T. Macho, 33-54.
- HYDE 2005: L. HYDE, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Torino.
- LAIYOU 1996: A. E. LAIYOU, *The Church, Economic Thought and Economic Practice, in The Christian East, Its Institutions and Its Thought: A Critical Reflection*, ed. R.F. Taft, OCA 251, Roma, 453-464.

- KUHN 1956: *Letters and Sermons of Besa*, ed. by K.H. Kuhn, L. Durbecq, Louvain.
- MAC CORMACK 1997: S. MAC CORMACK, *Sin, Citizenship and the Salvation of Souls: The Impact of Christian Priorities on Late Roman and post Roman Society*, «Comparative Studies in Society and history», XXX, 659-669.
- MACCOULL 2000: L.S.B. MACCOULL *Apa Abraham: Testament of apa Abraham, Bishop of Hermonthis*, in *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, ed. by J. Thomas - A. C. Hero, vol. 1, Washington, 51-58.
- MARKIEWICZ 2009: T. MARKIEWICZ, *The Church, Clerics, Monks and Credit in the Papyri*, in BOUD'HORS - CLACKSON - LOUIS 2009, 178- 204.
- MASPERO 2002: G. MASPERO, ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ, *La teologia della storia di Gregorio di Nissa, in Excerpta e dissertationibus*, «Sacra Theologia», VI, 383-451.
- MASPERO 2006: G. MASPERO, *Storia e salvezza: il concetto di oikonomia fino agli esordi del III secolo*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III): XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 5-7 maggio 2005*, Roma, 239-260,
- MAUSS 2007: M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris.
- MICHETTI 2004: R. MICHETTI, *Notai, miracoli, culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*, Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), Milano.
- MOMMSEN et alii 1985: *Corpus iuris civilis, Codex, institutiones, digesta et novellae*, ed. by T. Mommsen et alii, Berlin.
- MORTARI 1990: *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. MORTARI, Roma.
- ORABONA 1964: L.ORABONA, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma.
- LEFORT 1952-1953: *Pachomii vita bohairice scripta*, ed. Louis-Théophile Lefort, Louvain.
- PAPACONSTANTINOU 2002B: A. PAPACONSTANTINOU, *Notes sur les actes de donation d'enfants au monastère thébain de Saint Phoibammon*, «Journal of Juristic Papyrology», XXXII, 83-105;
- PAPACONSTANTINOU 2002A: A. PAPACONSTANTINOU, QEIA ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ *Les actes thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie*, in *Mélanges Gilbert Dagron*, «Travaux et Mémoires», XIV, 511-526.
- PAPACONSTANTINOU 2008: A. PAPACONSTANTINOU, *Child or monk? An Unpublished Story Attributed to John Moschos in MS Coislin 257*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists», XLV, 171-184.
- PATLAGEAN 1977: E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté social à Byzance, 4^e-7^e siècle*, Paris.
- PETERS 2003: G. PETERS, *Offering sons to God in the monastery: child oblation, monastic benevolence, and the Cistercian order in the Middle Ages*, «Cistercian Studies Quarterly», XXXVIII, 3, 288-289.
- RICHTER 2005: G. RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin-New York.

- RICHTER 2005: T.S. RICHTER, *What's in a Story? Cultural Narratology and Coptic Child Donation Documents*, «Journal of Juristic Papyrology», XXXV, xx-xx,
- RICHTER 2009: T.S. RICHTER, *The Cultivation of Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt*, in *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri, and Studies in Honour of Sarah Clackson*, ed. by A. Boud'hors - J. Clackson - C. Louis - P. Sijpesteijn, American Society of Papyrologists, Cincinnati, Ohio.
- SALSANO 2008: A. SALSANO, *Il dono nel mondo dell'utile*, Torino.
- SCHILLER 1936: A.A. SCHILLER, *Coptic Wills: Translation and Commentary: The Egyptian law of wills in the eighth century*, Ph.D. Dissertation, Berkeley.
- SCHMELZ 2002: G. SCHMELZ, *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, München-Leipzig.
- SPAHN 1984: P. SPAHN, *Die Anfänge der antiken Ökonomik*, «Chiron», XIV, 301-323.
- TAUBENSCHLAG 1944: R. TAUBENSCHLAG *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri (332 B.C.-640 A.D.)*, New York.
- THOMAS 1987: J. P. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine empire*, Washington.
- TODA 2009: S. TODA, *Pachomian Monasticism and Poverty*, in *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 5: *Poverty and Riches*, ed. G. D. Dunn - D. Luckensmeyer - L. Cross, Strathfield, 191-200.
- TODESCHINI 2004A: G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna.
- TODESCHINI 2004B: G. TODESCHINI, *I mercanti e il Tempio, La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Bologna.
- URBANIK 2007: J. URBANIK, *Compromesso o processo? Alternativa risoluzione dei conflitti e tutela dei diritti nella prassi della tarda antichità*, in *Symposium 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. von E. Cantarella - J. Méléze Modrzejewski - G. Thur, Wien.
- URBANIK 2009: J. URBANIK, *P. Oxy LXIII 4397: the Monastery comes first or Pious Reasons before earthly Securities*, in BOUD'HORS - CLACKSON - LOUIS 2009, 225-235.
- WINLOCK -CRUM 1926: H.E. WINLOCK - W.E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York.
- WIPZSYCKA 2009: E. WIPZSYCKA, *Moines et communautés monastiques en Egypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Varsovie, Supplement XI of the Journal of Juristic Papyrology, Warsaw.
- ZAMAGNI 2007: S. ZAMAGNI, *Economia del bene comune*, Roma.
- ZAMAGNI 2009: S. ZAMAGNI, *Etica cattolica e spirito del capitalismo*, in *Le religioni e il mondo moderno, IV. Nuove tematiche e prospettive*, a cura di G. Filoramo, Torino, 435-476.

ANDREA NICOLOTTI

Doni e controdoni nel culto delle reliquie

Il culto per le reliquie cristiane può fundamentalmente considerarsi un'espressione della volontà di perpetuare la memoria di uomini illustri e di incoraggiarne la venerazione¹. Tale culto era inizialmente riservato ai soli corpi dei martiri e dei personaggi biblici, ma in seguito si è esteso ai resti corporali di tutti i santi nonché agli oggetti venuti a contatto con essi. Nella forma più antica la venerazione delle reliquie generalmente si realizzava recandosi sui luoghi di sepoltura dove esse erano conservate; ma con il passar del tempo e a motivo della progressiva diffusione del cristianesimo, all'antica usanza di recarsi sui luoghi di sepoltura si affiancò l'uso di spostare le reliquie dalla loro collocazione naturale per riporle altrove, allo scopo di raggiungere un maggior numero di fedeli anche lontani. Lo spostamento delle reliquie – tecnicamente detto traslazione – era incoraggiato anche in virtù della credenza che la vicinanza fisica con le reliquie avesse effetti benefici per le persone e per i luoghi circostanti: ad esempio, le reliquie erano ritenute capaci di proteggere una città dalle catastrofi naturali e dall'assedio dei nemici e si pensava che la loro presenza potesse suscitare guarigioni, conversioni, miracoli, visioni e liberazioni di prigionieri (come nel caso delle reliquie di santo Stefano ritrovate nel 415 in Palestina e traslate in Occidente²). Il possesso di reliquie divenne essenziale quando fra III e IV secolo si diffuse l'abitudine di collocare i resti di un santo in ogni altare delle chiese (un surrogato del primitivo costume di costruire le chiese sul luogo stesso del martirio) chiudendoli dentro una cavità scavata nell'altare stesso, oppure cucendoli all'interno di una stoffa da porre sotto la tovaglia d'altare. La loro presenza nell'altare costituiva una tangibile forma di presa di possesso dello spazio consacrato da parte del santo. Di conseguenza, in momenti di forte crescita demografica e di espansionismo religioso la costruzione di nuove chiese creava una forte domanda di reliquie, che favoriva la crescita proporzionale dell'offerta:

¹ Sul tema delle reliquie in generale, vedi GRABAR 1946; BENTLEY 1985; BOZÓKY - HELVÉTIUS 1999; CANETTI 2000; GEORGE 2002-2007; BOZÓKY 2006; FREEMAN 2011; GEORGE 2016.

² Cfr. MONACI CASTAGNO 2010, 300-301, 303.

è quanto avvenne in Occidente, ad esempio, come conseguenza dell'espansione carolingia verso il nord e l'est dell'Europa, dove la ricerca di reliquie raggiunse il suo culmine fra la metà dell'VIII e il IX secolo.

Filippo Carlà ha individuato all'interno della tradizione cristiana quattro possibili sistemi di acquisizione di reliquie: la loro raccolta nel momento stesso e nel luogo stesso in cui esse divengono beni disponibili (dopo la morte del santo, ad esempio) oppure la loro *inventio*, cioè il ritrovamento tardivo in un luogo ove erano conservate all'insaputa di tutti; la cessione volontaria sotto forma di dono, anche testamentario; lo scambio commerciale; infine, la sottrazione violenta³. Nel presente contributo mi concentrerò sul secondo sistema, quello del dono; ma, come risulterà chiaro più avanti, anche altre forme di appropriazione rimandano in ultima istanza al dispositivo del dono. Il concetto di dono è chiamato in causa dalle fonti antiche e medievali non soltanto in relazione all'acquisizione delle reliquie, ma anche per una definizione costitutiva della reliquia in quanto tale, in quanto dono generosamente concesso da Dio all'umanità; e da questi due ultimi concetti prenderà spunto la mia breve riflessione.

È preliminarmente utile ricordare che le reliquie, se osservate al di fuori di un ambiente che partecipa di un insieme molto specifico di credenze religiose condivise, di per sé sono oggetti generalmente privi di valore percepibile o di utilità pratica. Nel contesto che le riconosce, però, esse assumono le caratteristiche di semiofori, oggetti che portano in sé un significato legato a qualche cosa di invisibile e non misurabile, che agli occhi di chi partecipa di quell'ambiente è avvertito come un valore tangibile. Il valore attribuito a una reliquia, in ogni caso, non è automatico: certe reliquie sono intese come più preziose di altre, e non è raro che alcune siano considerate come totalmente prive di valore, o quasi. Ciò dipende da una serie di fattori: la tipologia di reliquia, la sua integrità, la sua storia, il valore attribuito alla persona a cui è connessa, la propaganda messa in atto dalle autorità ecclesiastiche e civili. Il giudizio di valore non resta sempre uguale a se stesso: l'entusiasmo per le reliquie tende a calare nel tempo, se non è continuamente rinfocolato attraverso eventi significativi come una traslazione, una riscoperta o qualche fatto miracoloso. Se una reliquia non riesce ad attrarre attenzione verso di sé, diviene pressoché indistinguibile da un oggetto qualsiasi.

1. Le reliquie come dono e pegno celeste

Luigi Canetti ha segnalato il diffuso utilizzo dei termini *pignora*, *dona* e *munera* come sostituto metonimico di *reliquiae* nelle fonti latine cristiane fino a

³ CARLÀ 2014.

tutto l’VIII secolo⁴; tali espressioni, che si ritrovano anche nel linguaggio giuridico-economico e connotano le aree semantiche dello scambio e del sacrificio, sono ben attestate nel lessico soteriologico della cristianità latina. In relazione alle reliquie l’esempio più significativo di utilizzo di un lessico inquadrabile nell’area semantica del dono si individua negli scritti di Paolino di Nola, dove l’efficacia salvifica e miracolistica dovuta alla presenza dei resti di un oggetto santo si trasferisce nella denominazione stessa di *donum* e *munus*. Lo stesso avviene con Gregorio di Tours e Venanzio Fortunato, nei quali si riscontra una piena intercambiabilità fra l’idea del pegno e del dono e quella delle spoglie e delle reliquie dei santi, e delle meraviglie che li accompagnano.

Certamente l’uso dell’immagine del *pignus* risente delle tradizioni romane in merito ai proverbiali *pignora imperii* che garantivano il potere di Roma⁵ e che, esattamente come i resti dei santi, svolgevano una funzione apotropaica di *patrocinium* sul luogo che li ospitava, a beneficio dei singoli fedeli e della collettività. Tali resti, come la parola stessa suggerisce, erano intesi come depositi cauzionali lasciati a garanzia di un costante interesse per la comunità terrena assicurato da parte del mondo ultraterreno. Le reliquie cristiane, a loro volta, sono intese come doni ma anche come pegni e caparre della futura salvezza che si realizzerà attraverso la resurrezione dei corpi.

All’ambito delle reliquie, dunque, ben si adatta la riflessione sul tema del dono per come fu inaugurata da Marcel Mauss nel suo *Essai sur le don*. Nella maggior parte delle società pre-moderne – egli ha sostenuto – il dono, apparentemente libero, gratuito e disinteressato, in realtà obbedisce a una logica coercitiva prevista da un codice condiviso che obbliga a dare, ricevere e rendere; il sottrarsi a una di queste tre fasi provoca la rottura dei rapporti sociali o il declassamento della propria posizione con conseguente perdita di prestigio agli occhi dei circostanti⁶. La reliquia, in quanto dono di Dio, obbedisce alla stessa legge: essa va obbligatoriamente accolta e a sua volta provoca una reazione di reciprocità necessaria messa in atto dal fedele che usufruisce dei suoi benefici: ecco che da questo punto di vista l’offerta votiva lasciata accanto alle reliquie è un dono ma anche un contro dono, che sancisce uno scambio simbolico tra la società dei vivi e la società dei morti. Se da un lato i santi *pignora* e *munera* sono anche *dona* che garantiscono salvezza e sicurezza a chi li conserva e li onora, dall’altro lato la *reverentia* a essi prestata sotto forma di dono va vista come un contro dono di restituzione, quasi un riscatto percepito come necessario, versato per assicurarsene legittimamente i benefici.

⁴ CANETTI 2002, 105-138.

⁵ L’ago di Cibebe, la quadriga di Veio, le ceneri di Oreste, lo scettro di Priamo, il velo di Ilione, il Palladio e gli Ancili.

⁶ MAUSS 1923-1924.

2. Le reliquie come attrattrici di (contro)doni

Si può immaginare quanto le reliquie costituissero un bene remunerativo sia in senso spirituale, come attrattrici di pellegrinaggi, liturgie pubbliche e preghiere private, sia in senso materiale, in quanto attivatrici di movimenti economici. Le fonti ci confermano che la scoperta di una reliquia o il suo possesso attiravano copiose donazioni e favorivano movimenti di persone, con una benefica ricaduta sul circuito economico locale: la presenza dei santi resti, infatti, generava notevoli introiti per tutto il tessuto sociale e soprattutto per chi era nella condizione di poter incamerare le offerte depositate sotto forma di (contro) dono. Attorno ad una chiesa con importanti reliquie nascevano agglomerati urbani, dove la crescita e la prosperità degli abitanti aumentava nella misura in cui il luogo sacro attraeva fedeli. Una reliquia poteva incidere sia sulla comunità degli abitanti circostanti sia sullo scenario urbano, attraverso una ri-definizione del territorio e delle relazioni che si concentravano attorno ai fulcri devozionali e creavano nuove destinazioni e nuovi percorsi di pellegrinaggio. Quando l'afflusso di doni non era sufficiente, oppure in seguito a crisi politico-sociali, saccheggi o periodi di carestia, il clero organizzava viaggi nei quali portava con sé le reliquie e le esponeva, per raccogliere collette⁷. I viaggi e le processioni attraversavano le città e le campagne, generalmente trasportando le reliquie su di un carro.

I beni ottenuti in dono da parte dei devoti in genere venivano riutilizzati per impreziosire i reliquiari, restaurare le chiese o costruirne di nuove, e per provvedere al mantenimento del clero associato alla chiesa presso la quale la reliquia era depositata. Talvolta la questione era regolamentata: un decreto di Ludovico il Pio dell'833 stabiliva le norme per la spartizione delle offerte deposte sulla tomba di san Martino di Tours, riservando al decoro della chiesa ciò che poteva essere usato a questo scopo e destinando il resto ai monaci e all'abate⁸. In certi casi, quando il fedele era benestante, l'entità dell'offerta da depositare era stabilita per tradizione (ad esempio, doveva equivalere al suo peso corporeo); altrimenti ciascuno offriva quanto poteva in denaro, cera, olio, candele, stoffa, cibo e bevande. I maggiori afflussi di doni si registravano in occasione delle festività religiose dei santi di cui si possedevano le reliquie: talvolta i doni stessi appena raccolti, soprattutto quelli più facilmente deperibili, venivano posti in vendita durante le fiere che accompagnavano le festività, per ricavarne subito il corrispettivo in denaro.

Le reliquie maggiormente redditizie si trovavano nei centri di pellegrinaggio più importanti, come Gerusalemme, Roma, Costantinopoli, San Giacomo di

⁷ Cfr. HÉLIOT 1963.

⁸ MABILLE 1866, 70-71.

Compostela, Saint-Denis e la Sainte-Chapelle di Parigi, la cattedrale di Aquisgrana e quella Canterbury. Il deposito dei doni veniva incoraggiato anche mediante la messa in circolo di spaventevoli racconti, secondo cui il santo si poteva vendicare dell'avarizia dei donatori: a Canterbury, ad esempio, si raccontava che san Thomas Becket aveva fatto marcire un manzo che un contadino di nome Elias non aveva voluto offrire in dono alle sue reliquie, oppure che un certo Jordan per aver differito un pellegrinaggio era stato punito con la perdita del figlio⁹.

Le chiese che volessero creare, aumentare o rivitalizzare l'afflusso di pellegrini non di rado ricorrevano alla scoperta di qualche nuovo santo. Il fortunoso o miracoloso rinvenimento di solito era accompagnato dalla scrittura di un testo agiografico mirante a esaltare il santo del quale erano state scoperte le reliquie. La *inventio*, cioè il ritrovamento di reliquie in modo inaspettato (e sospetto) oppure, altrettanto frequentemente, in seguito a indicazioni ricevute in sogno o in visione, è un fenomeno che già il Concilio di Cartagine del 401 aveva cercato di limitare, decretando che per quanto fosse possibile si demolissero tutti gli altari e tutte le memorie dei martiri nei quali la presenza delle reliquie fosse dubbia, e ammonendo i fedeli, ove la distruzione non fosse possibile, a non frequentare tali luoghi; aggiungendo infine che andavano rigettate le presunzioni basate su sogni rivelatori e visioni¹⁰. Di molti santi, infatti, il luogo di sepoltura era ignoto; qualcuno addirittura aveva fatto volontariamente perdere le proprie tracce, come l'eremita Antonio – per quanto ci racconta Atanasio di Alessandria nel 357 circa – che alla sua morte aveva voluto nascondere il luogo della propria sepoltura per evitare qualunque culto delle proprie vestigia¹¹.

Un noto caso di *inventio* a scopo di lucro è quello dell'abbazia di Glastonbury. Nel 1184 l'edificio doveva essere profondamente ristrutturato in seguito a un incendio; i monaci allora presero ad affermare di essere in possesso delle reliquie di san Dunstano – che in realtà si trovavano a Canterbury – e di averle riportate alla luce durante i lavori¹². Aggiunsero poi di aver riscoperto i corpi di re Artù e della moglie Ginevra, e che Giuseppe d'Arimatea era giunto a Glastonbury portando con sé il calice dell'ultima cena di Gesù. Per sollecitare i pellegrinaggi fecero diffondere queste notizie attraverso testimonianze scritte¹³. Un altro caso simile fu il ritrovamento nel 1010, da parte dell'abate Ilduino di Saint-Jean-d'Angély, di una testa di san Giovanni Battista (che si aggiungeva a quella da

⁹ Cfr. BROWN 1930, 162.

¹⁰ Canone *De falsis memoriis martyrum* (ed. MUNIER 1974, 204-205).

¹¹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita Antonii*, 90-92 (ed. BARTELINK 1974).

¹² Cfr. WILLIAMS 2011.

¹³ Cfr. GRANSDEN 1976.

secoli venerata a Costantinopoli): si disse che era rimasta nascosta nel muro dell'abbazia, dentro un reliquiario di pietra, fin dal IX secolo¹⁴.

Come già ricordato, il donativo lasciato dal fedele in onore alla reliquia (cioè, nella sua prospettiva, al santo a cui la reliquia faceva riferimento) aveva una duplice valenza: come contro dono, compiva la dovuta restituzione in ringraziamento al dono ricevuto, la reliquia stessa; come dono, rimetteva in moto il medesimo meccanismo per il quale il donatore poteva sentirsi in diritto di aspettarsi un ulteriore contro dono dal ricevente, sotto forma di grazia:

Come i pagani dai loro dèi, anche i cristiani si aspettavano dunque dal loro Dio e dai santi forme di ricompensa mondane: la prosperità materiale, il consenso politico e il prestigio sociale. Queste aspettative trapelano più dai testi agiografici che tentano di addomesticarle che dalle fonti normative e dottrinali tendenti a censurarle. Se è vero che il credente non può mai aspettarsi da Dio una ricompensa immediata al gesto di carità, in pratica il dispositivo teologico dell'elemosina, per risultare efficace, deve mobilitare vecchie e nuove reti sociali, gerarchie di prestigio e di funzione. La beneficenza esprime produce e incrementa lo *status* e la fama di benefattore, ed è fatale che quanto più le comunità cristiane giungono a integrarsi nella società e nelle istituzioni pubbliche tanto più le nozioni di dono e i modelli di comportamento munifico tendono a riproporre gli antichi dispositivi del dono e della reciprocità¹⁵.

L'atto del donare qualche cosa in onore di un santo, pertanto, pur richiamando l'antica pratica della beneficenza comunitaria nei confronti dello Stato si configura principalmente come un mezzo per tentare di acquistarsi i meriti sufficienti ad assicurarsi un aiuto durante la vita e un più facile accesso alla salvezza dell'anima dopo la morte. Questo nonostante il dono cristiano, in via di principio, dovesse essere inteso come gratuito e disinteressato e non prevedesse un contro dono¹⁶.

Agli occhi degli altri fedeli il dono, generalmente ostentato da parte delle classi aristocratiche, segnava anche l'appartenenza a un determinato *status* sociale. Nei rapporti interpersonali la reliquia è un mezzo di comunicazione non verbale capace di istituire reti di patronaggio, alleanze, dipendenze. In certi casi il vincolo che si stabiliva fra il donatore e il ricevente veniva reso più efficace stringendo un vero e proprio patto sacro che si realizzava compiutamente nello scambio di doni e contro doni equivalenti, che tendevano a mantenere una sorta di equilibrio fra gli individui coinvolti (offerte e privazioni in cambio di protezione e aiuto, i quali a loro volta, quando ottenuti, necessitavano di ulteriori doni di ringraziamento in forma di *ex voto*). Il dono poteva instaurare, pur restando all'interno di un sistema di reciprocità, una situazione di disuguaglianza fra chi

¹⁴ Cfr. DUGUET 1985-1986.

¹⁵ CANETTI 2015, 89.

¹⁶ Su questo CANETTI 2014.

donava e chi riceveva (sia esso un membro del mondo terrestre o di quello celeste), creando una situazione di debito e di inferiorità. Nel caso delle reliquie, non potendosi sempre tradurre in termini materiali l'entità del debito, il valore simbolico del dono accentuava, oltre che il legame, anche il senso di disuguaglianza.

3. Doni e scambi

Come Philip Grierson e Georges Duby hanno dimostrato, il dono e il furto sono stati, in epoca medievale, un importantissimo sistema di trasferimento di proprietà fra classi elitarie¹⁷. Il dono, in particolare, costituiva una essenziale forma di attività sociale che, come il commercio, assicurava la distribuzione di beni e servizi. Esso rendeva manifesto il legame istituzionale o personale fra il donatore e il ricevente, talora inquadrandolo nella categoria dell'amicizia¹⁸, comunque espressione di una comunanza di credenze, opinioni e intenzioni, come suggello di un patto interpersonale di solidarietà.

Il dono non era mai unilaterale e doveva essere compensato da un contro-dono oppure, nel caso fossero coinvolte persone di *status* sociale eterogeneo, dall'erogazione di servizi più o meno equivalenti. Sebbene lo scambio di doni possa sembrare una forma di commercio, la sua etica obbediva a leggi del tutto diverse. Il profitto provocato dall'esercizio del dono era duplice: la dimostrazione di poter generosamente disporre di ricchezze, che si tramutava in una palese dichiarazione di prestigio sociale, e la possibilità di porre qualcuno in una situazione di debito morale nei propri confronti. Spesso l'obiettivo del dono non era la mera acquisizione di qualche cosa, ma la creazione di un legame tra donatore e ricevente, un legame che poteva essere riaffermato dal contro-dono. Lo scambio di doni equivalenti poteva riaffermare rapporti cordiali fra le parti, mentre fra individui o gruppi di diversi livelli sociali la disparità dei doni poteva definire o confermare la direzione e il grado di subordinazione dell'uno rispetto all'altro.

Queste considerazioni sono necessarie per comprendere il contesto sociale all'interno del quale le reliquie potevano essere prodotte, vendute, scambiate o donate, in un continuo circuito di scambio reale o simbolico.

Il donatore assume facilmente il ruolo di guida spirituale, di consigliere, di intermediario con il santo. Offrendo l'oggetto, infatti, egli tende a trasmettere anche un insieme di modelli culturali (principi, valori in cui credere, ideali, comportamenti di

¹⁷ GRIERSON 1959; DUBY 1973, 60-69.

¹⁸ Cfr. MICHALOWSKI 1981, 399-416.

riferimento) ad esso legati. Accettare il dono, d'altro canto, significa se non la condivisione totale, almeno la buona disposizione verso tali modelli¹⁹.

Chi era nella condizione di farlo, poteva anche richiedere esplicitamente il dono delle reliquie. La corrispondenza di Alcuino di York ci rivela i suoi ripetuti tentativi di ottenere reliquie in dono da illustri personaggi quali Paolino patriarca di Aquileia, Eginone vescovo di Costanza, Angilberto di Centula²⁰. Il più importante donatore di reliquie, perlomeno fino a tutto l'XI secolo, fu il papa, che aveva a sua disposizione il vasto tesoro delle catacombe con i presunti resti dei martiri romani. La sua distribuzione delle reliquie costituiva un segno tangibile dell'importanza dell'istituzione papale in ogni regione che accoglieva questi doni, sia direttamente sia attraverso la successiva redistribuzione. Si trattava di doni particolari che mantenevano un legame con il donatore: le reliquie alienate non passavano completamente di proprietà come se fossero state vendute o scambiate, ma restavano vincolate alla Santa Sede, risultando i loro destinatari subordinati al papa mediante i legami creati nella distribuzione²¹.

Le stesse regole, in misura minore, venivano applicate a livello locale dando vita a piccole reti clientelari. La parcellizzazione e distribuzione di frammenti di reliquie tratte da un centro religioso di riconosciuta importanza riusciva allo stesso tempo ad accrescere il prestigio di tale centro di irraggiamento e a mettere in buona luce colui che inviava il dono.

Il caso di Ambrogio di Milano è esemplare. In seguito a una sorta di presagio nel 386 fece eseguire uno scavo in una zona cimiteriale dal quale emersero i corpi di «due uomini di mirabile statura», dei quali «tutte le ossa erano intatte, moltissimo il sangue»²²: il vescovo le identificò con i corpi dei martiri Gervasio e Protasio e li depose nella basilica ambrosiana che aveva fatto costruire (dove ancor oggi riposano, a fianco di Ambrogio stesso). Questa *inventio* di forte valenza propagandistica – che avvenne nel momento più alto del conflitto dei cattolici con la fazione ariana della città – si ripeté nel 395 quando Ambrogio trovò i corpi di due martiri, Celso e Nazario, sepolti in un campo appena fuori della città. Altrettanto importante fu l'uso che il vescovo fece delle reliquie, donandone frammenti a chiese vicine o a vescovi con cui intratteneva rapporti. Così fece con Paolino di Nola, il quale ricorda, fra l'altro, le reliquie di Nazario consegnategli da Ambrogio *munere fido* e da lui poste sotto l'altare della basilica di san Felice²³.

¹⁹ SBARDELLA 2007, 124.

²⁰ Riferimenti in GEARY 1994, 209, nota 30.

²¹ Cfr. GEARY 1994, 208-210.

²² AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae*, 77,2 (ed. ZELZER 1982).

²³ PAULINUS NOLANUS, *Carmina*, 27,436 (ed. DE HARTEL, 1894).

Vittricio di Rouen, che ottenne in dono altre reliquie di Celso e Nazario da Ambrogio, per giustificare teologicamente la legittimità della loro traslazione scrisse anche un libro²⁴. Infatti il trasferimento delle reliquie avveniva contro la legge romana, la quale da sempre puniva la violazione delle tombe e lo spostamento dei corpi. Ma il divieto suonava ormai come una *vox clamantis in deserto*. Così Ambrogio poté dispensare le sue reliquie o il sangue dei martiri raccolto con il gesso, come fece con il vescovo Gaudenzio di Brescia²⁵.

Il dono di reliquie poteva anche essere un segno di gratitudine per un favore ottenuto o una dichiarazione implicita di buone intenzioni fra individui che in passato avevano avuto cattive relazioni. Quando nel 1110 re Sigurdo di Norvegia inviò delle navi per aiutare Baldovino I a espugnare il porto di Sidone, ricevette da questi in dono un pezzo della vera croce²⁶. In epoca più recente, il desiderio di favorire il ristabilimento di relazioni ecumeniche fra Chiese separate fu talvolta accompagnato da doni (o restituzioni) di reliquie: nel 1968 papa Paolo VI inviò una reliquia di san Marco a papa Cirillo VI di Alessandria d'Egitto; Giovanni Paolo II nel 2000 donò una reliquia di san Gregorio l'Illuminatore al *catholikos* armeno Karekin II e nel 2004 mandò reliquie di san Giovanni Crisostomo e di san Gregorio Nazianzeno al patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I.

4. Doni mascherati

Dono, scambio o vendita? Il confine è spesso labile. Nell'anno 421 Teodosio inviò una ricca donazione e una croce in oro e pietre preziose all'arcivescovo di Costantinopoli, e questi come contro dono (*ἀντίδωρον*) gli diede una reliquia del braccio di santo Stefano²⁷. Fu liberalità o simonia?

Nel 386, al tempo di Massimo, Valentiniano II e Teodosio, una disposizione indirizzata al Prefetto di Oriente aveva tentato di sanzionare chi trasferiva e commerciava reliquie: «Nessuno trasferisca in un altro luogo un corpo sepolto, nessuno venda un martire, nessuno lo acquisti»²⁸. Ma il divieto interveniva su un costume ormai troppo radicato²⁹. Complice l'indeterminatezza del reato – come si distingue una vendita da un dono generosamente ricompensato? – il commercio delle reliquie si sviluppò senza freni. D'altra parte, anche dal punto di vista

²⁴ VICTRICIUS ROTOMAGENSIS, *De laude sanctorum*. Sul dibattito, CLARK 2001.

²⁵ GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, 17,12 (ed. GLUECK 1936).

²⁶ Cfr. PHILLIPS 2007, 10.

²⁷ THEOPHANES, *Cronographia*, 86 (ed. DE BOOR 1883).

²⁸ *Codex Theodosianus*, 9,17,7.

²⁹ Cfr. CASTELLANOS 2003.

giuridico, si può facilmente constatare che nel medioevo erano più frequenti gli atti di donazione piuttosto che gli atti di vendita; ma una volta che si esaminano i primi, ci si accorge che quasi sempre si tratta di donazioni *sub condicione*, che prevedono un contro dono, non di rado di natura spirituale quando si tratta di transazioni con soggetti o di oggetti religiosi.

Le reliquie dunque potevano entrare, per usare le parole di Karl Marx, in quella “alchimia del commercio” che non risparmia neppure le *res sacrosanctae extra commercium hominum*³⁰. E col crescere della richiesta di reliquie fu quasi inevitabile la nascita di una categoria di intermediari. Alcuni agivano onestamente, altri speculavano sulla vendita di cimeli spesso fasulli. Già verso il 400 Agostino d’Ippona si dimostrava ben conscio del fenomeno, e metteva in guardia da coloro che «fanno commercio con le reliquie dei martiri (se poi sono davvero dei martiri!)»³¹. Uno tra i più incontenibili smerciatori di reliquie fu il diacono romano Deusdona³², che nella prima metà dell’VIII secolo riuscì a vendere presunte reliquie romane a illustri ecclesiastici di Italia, Francia e Germania (ad esempio a Rabano Mauro per l’abbazia di Fulda e a Eginardo per il monastero di Mulinheim). Quando Deusdona vendette a Eginardo i resti del dito di sant’Ermete in cambio ricevette ciò che viene definito «un grande *munus*», e poco dopo, assieme al fratello, fu *remuneratus* dall’abate di Fulda³³.

Questo genere di commercio di reliquie era altamente diffuso e praticato anche da alte autorità ecclesiastiche o da casate nobili. Una delle cessioni di reliquie più costose di tutta la storia della cristianità interessò Baldovino II, imperatore latino di Costantinopoli, che trovandosi in difficoltà economiche vendette a Luigi IX di Francia le reliquie della collezione imperiale bizantina. Luigi per ospitare le reliquie acquistate fece costruire la Sainte Chapelle, con una spesa di 40.000 lire tornesi: niente a confronto di quanto spese per le reliquie, se la sola corona di spine di Gesù gli venne a costare 135.000 lire, cioè oltre la metà del reddito annuale del demanio reale³⁴. Ma nessuna autorità ecclesiastica protestò per la vendita.

Spesso la vendita era mascherata da dono o da lascito testamentario, due meccanismi inquadrabili in una categoria diversa da quella della vendita e pertanto considerati particolarmente accettabili, dal punto di vista morale, per il

³⁰ MARX 1872, 113.

³¹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De opere monachorum*, 28,36 (ed. ZYCHA 1900).

³² Cfr. GUIRAUD 1892.

³³ EINHARDUS, *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri*, 17 (ed. WAITZ 1887°); RUDOLFUS FULDENSIS, *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, 332, l. 43 (ed. WAITZ 1887b).

³⁴ Sul significato di questa vendita vedi MERCURI 2004.

trasferimento di proprietà delle reliquie. Quando nel 1453 Margherita di Charny, contessa di La Roche, vendette a Ludovico di Savoia la Sindone di Lirey (oggi a Torino), volontariamente non lasciò alcuna traccia scritta del commercio, ma i benefici economici ricavati dalla donna furono mascherati dietro a scambi di terreni e castellanie o dietro a pensioni e vitalizi apparentemente concessi per particolare liberalità da parte del duca³⁵.

5. Il dono impossibile

Un aspetto significativo del trasferimento di reliquie mediante dono, lo si è visto, è il legame personale che legava donatore e ricevente, una sorta di “amore fraterno”; a tale legame si affiancava, o si sostituiva, la convenienza economica. Ma dove queste condizioni non potevano instaurarsi, per motivi di vario genere, il furto restava l’unica possibilità per ottenere quanto desiderato.

Come già detto, il dono e il furto sono stati importantissimi sistemi di trasferimento di proprietà fra classi elitarie. La circolazione di beni di alto prestigio, infatti, generalmente non avveniva all’interno di una struttura commerciale. In particolare, trattandosi di reliquie, quando i contemporanei si trovavano di fronte a casi di acquisti conclamati guardavano con sospetto a tali operazioni e tendevano a re-inquadrarle nel contesto di una delle due più significative forme di circolazione delle merci, il furto o il dono. Può sembrare strano, ma talvolta il furto era più benvisto dell’acquisto dietro compenso.

Patrick Geary ha scritto un libro affascinante sul tema dei *furta sacra*, spiegando come il desiderio di possedere reliquie nel medioevo si fosse trasformato in una vera e propria mania che portò ad una nuova forma di criminalità: il furto di reliquie, *ultima ratio* per quando non si riusciva a trovare un accordo per il dono o lo scambio³⁶.

Il corpo del martire Silano, ci dice un calendario del 354, era stato rubato dai Novaziani³⁷. Il corpo di Ilarione, morto nel 371, fu derubato ai ciprioti con un inganno perpetrato dal suo discepolo Esichio, e portato a Maiuma in Palestina³⁸. Negli anni 381-383 la pellegrina Egeria testimonia, a Gerusalemme, la necessità di porre dei diaconi a sorvegliare la reliquia della croce, perché c’era il rischio che i fedeli ne rubassero dei pezzi³⁹. Quando nel 1320 si dovette procedere alla

³⁵ Cfr. NICOLOTTI 2015a, 97-104.

³⁶ GEARY 1990.

³⁷ *Chronographus Anni CCCLIII*, 12 (ed. MOMMSEN 1892).

³⁸ HIERONYMUS, *Vita Hilarionis*, 32,6-7 (ed. BASTIAENSEN 1975).

³⁹ *Peregrinatio Egeriae*, 37,2 (ed. JANERAS 1986).

traslazione del corpo di Francesco d'Assisi, la sua salma chiusa in un sarcofago di granito chiuso in una gabbia di ferro fu trasportata nella basilica di Assisi sotto scorta armata e tenendo distante la folla, perché si temevano furti o assalti, specialmente da parte dei Perugini; una volta depresso e protetto da grate e lastre di travertino, il corpo non sarà mai più visibile se non nel 1818⁴⁰.

Il furto poteva avvenire durante un saccheggio che interessava le chiese di un territorio nemico, nel qual caso la reliquia entrava a far parte del bottino (come già avveniva, prima della diffusione del cristianesimo, con le divinità pagane delle città conquistate): è il caso, ad esempio, dei corpi dei santi rapinati alle abbazie di Saint-Valéry e di Saint-Riquier dai Normanni nell'881⁴¹. Talvolta il furto assumeva la forma di una "grande rapina" organizzata, come l'estorsione sistematica praticata nei confronti delle chiese italiane al tempo degli Ottoni, non di rado gestita da ecclesiastici (come il vescovo Teodorico di Metz)⁴². Quando la quantità di reliquie rubate era ingente, ci si poteva organizzare ufficialmente per la loro redistribuzione come avvenne a Costantinopoli nel 1204, dove i vescovi Garnier de Traînel e in seguito Nivelon de Chérisy ebbero l'incarico di raccogliere, catalogare e suddividere il bottino fra i vari crociati.

La pratica del sacro furto si era dotata di una serie di giustificazioni miranti a garantirne la legittimità. Anzitutto, si considerava legittimo rubare in terra pagana. Si sosteneva poi che un santo che era nato o aveva vissuto in una certa città dovesse avere il proprio sepolcro proprio in quel luogo: il corpo di Martino di Tours, morto a Poitiers nel 397, fu rubato nottetempo da Poitiers e portato a Tours con l'assistenza divina perché, ci dice Gregorio di Tours, «Dio onnipotente non volle privare la città di Tours del suo patrono»⁴³. Un altro buon motivo per rubare una reliquia era la volontà di assicurarle un culto migliore, sottraendola a quei legittimi possessori che – si diceva – la trascuravano. Infine, talora si affermava che fosse la stessa reliquia che ambiva ad essere trafugata: lungi dall'essere considerate meri oggetti inanimati, le reliquie erano percepite come realtà attive e capaci di comunicare, elargire grazie o dispensare punizioni. Si raccontava ad esempio che quando santo Stefano desiderò essere traslato da Gerusalemme a Costantinopoli fece in modo che la vedova di un uomo sepolto al suo fianco confondesse la bara del marito con quella di Stefano, con l'effetto di trasportare, senza volerlo, le sante spoglie nella città imperiale⁴⁴. Un altro caso: nell'855 Ildeberto, monaco di Conques, rubò a Valencia le reliquie di san

⁴⁰ DI FONZO 1964, 1096-1108.

⁴¹ Cfr. HÉNOCQUE 1880, 263-265.

⁴² Cfr. DUPRÉ-THESEIDER 1964.

⁴³ GREGORIUS TURONENSIS, *Historia Francorum*, 1,48 (ed. KRUSCH 1937).

⁴⁴ *De translatione S. Stephani* (ed. MIGNE 1861, 817-822).

Vincenzo per portarle nel suo monastero perché, si diceva, il santo lo aveva disposto attraverso una rivelazione ottenuta in sogno⁴⁵. E ancora: nel 1058 il monaco Balgero del monastero di san Guinoco a Bergues, nelle Fiandre, mentre si trovava sulla costa del Sussex si era imbattuto in una chiesa dove erano conservate le ossa di santa Lewinna vergine e martire. Aveva deciso di rubare le reliquie nottetempo, ma era stato a lungo ostacolato dalla santa stessa che non permetteva di essere sottratta. Soltanto dopo molte insistenze e preghiere la santa apparve in sogno e acconsentì a farsi trasportare a Begues da colui che definì il suo *latro bonus*⁴⁶.

Una buona parte dei casi di duplicazione o triplicazione delle reliquie è dovuta a queste trafugazioni: chi subiva il furto piuttosto che rinunciare alle reliquie si procurava un nuovo esemplare “autentico”. Spesso le duplicazioni concorrenziali duravano per lunghi periodi: ad esempio, mentre a Montecassino si continuavano a venerare le spoglie di Benedetto, una tradizione iniziata da Paolo Diacono affermava che erano state trasferite all’abbazia di Fleury di Saint-Benoît-sur-Loire approfittando dell’abbandono del monastero dovuto alla distruzione longobarda⁴⁷.

Tutto ciò si configurava, per usare le parole di Hippolyte Delehaye, come «un nuovo diritto e una morale speciale» per cui il furto di reliquie era una pratica legittima e incoraggiabile⁴⁸. In ultima istanza, allora, leggendo i fatti attraverso l’ottica dei contemporanei anche il furto sacro si configurava come un dono: nel momento in cui il santo o la divinità trasmettendo evidenti segni e rivelazioni fanno in modo che una reliquia sia sottratta e ricollocata, non ne stanno forse facendo esplicito dono a chi dovrà esserne il nuovo proprietario?

6. Copie di reliquie come doni diplomatici

C’è qualche caso in cui ad essere oggetto di dono non erano le reliquie stesse, ma le loro copie. È ciò che avvenne con le riproduzioni delle sindoni funerarie di Cristo che recavano dipinte o impresse su di sé immagini antropomorfe: esse erano al contempo reliquie per contatto e reliquie impreziosite dal sangue di Gesù, ma anche ritratti contenenti le fattezze del Cristo; come tali, si prestavano a divenire un modello iconografico e un archetipo suscettibile di essere riprodotto.

A Besançon fra XVI e XVIII secolo fu venerata una sindone con immagine che in quanto tale divenne oggetto di imitazione mediante pittura, stampa, disegno

⁴⁵ Cfr. GEARY 1990, 61-62.

⁴⁶ Cfr. BLAAUW 1848.

⁴⁷ Cfr. GALDI 2014.

⁴⁸ DELEHAYE 1954, 204.

o ricamo su supporti diversi e in dimensioni varie⁴⁹. A Chambéry era conservata un'altra sindone di due secoli più antica, anch'essa oggetto di replicazioni a scopo devozionale, che nel 1578 fu trasferita a Torino. L'esecuzione delle repliche di quest'ultima, specialmente di quelle più vicine all'originale perché frutto di ricopiatura diretta, era rigidamente gestita da chi deteneva i diritti su di essa; quando venivano autorizzate, queste copie erano eseguite con la massima accuratezza possibile e prima di essere donate al destinatario venivano messe a contatto con l'originale per renderle a loro volta reliquie da contatto⁵⁰. I destinatari del dono erano sempre personaggi politicamente o ecclesiasticamente significativi: si pensi al caso di Filippo II di Spagna (†1598), figlio di Carlo V d'Asburgo, che richiese e ottenne copie sia della sindone di Chambéry-Torino sia di quella di Besançon.

La circolazione di queste copie fra i membri degli Stati d'Europa in età moderna aveva un preciso significato⁵¹: il dono di queste copie produceva un vantaggio non soltanto per il destinatario, ma anche (e forse soprattutto) per il donatore che autorizzava la replicazione dell'immagine e la consegnava. A Torino in virtù del possesso della reliquia la famiglia Savoia si presentava infatti come l'unica stirpe prescelta dal Cielo per possedere l'altrettanto unica stoffa macchiata con il sangue di Cristo e impressa della sua immagine corporea; e questa unicità la propaganda ducale la declinava come una superiorità, un'eccellenza da esibire di fronte alle casate nobili concorrenti. Diffondere la venerazione delle copie della reliquia sabauda presso altre casate nobili significava implicitamente guadagnare un atto di ossequio nei confronti del principe che possedeva l'originale. Nella società dei principi era normale assumere la sfera del sacro come terreno di incontro e di confronto fra questa o quell'altra *beata stirps*; i Savoia si mostrarono attenti a favorire maggiormente la conoscenza e il contatto con la Sindone per coloro con i quali intrattenevano buoni e proficui rapporti.

La realizzazione e la diffusione delle copie pittoriche della Sindone può essere efficacemente messa a confronto con quanto conosciamo delle relazioni politiche e diplomatiche dei Savoia con gli altri principati europei: la maggior concentrazione di copie, infatti, si ritrova in Spagna e nei domini appartenuti alla famiglia degli Asburgo, regioni governate da principi che avevano intessuto strette relazioni con il casato piemontese. La promozione del culto sindonico attraverso le ostensioni private a Torino e attraverso il dono delle copie può dunque essere intesa come una sorta di esportazione propagandistica di un culto dinastico e

⁴⁹ Sulla storia di questa sindone vedi NICOLOTTI 2015b.

⁵⁰ Conosciamo almeno diverse decine di copie in formato 1:1: cfr. NICOLOTTI 2015a, 171-176.

⁵¹ Cfr. COZZO 2010; COZZO 2014.

speciale presso gli altri principi, i quali non disponevano di una reliquia paragonabile. Questo è il motivo per cui le copie erano prodotte in numero relativamente ridotto, secondo l'arbitrio del donatore. Il dono delle sindoni dipinte e messe a contatto con l'originale diventava espressione di uno specifico linguaggio adoperato dalla diplomazia sabauda per interloquire con gli altri principi d'Europa. Fra dono diplomatico e dono religioso, in questo caso, la differenza veniva quasi a mancare. Il dono, come di consueto, necessitava di un contro dono da pagarsi in termini di relazioni politiche: ed è significativo che non una reliquia, ma una sua mera copia pittorica, fosse capace di tanto.

BIBLIOGRAFIA

- BARTELINK 1974: G.J.M. BARTELINK, *Vita di Antonio*, Milano.
- BASTIAENSEN 1975: A.A.R. BASTIAENSEN, *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, Milano.
- BENTLEY 1985: J. BENTLEY, *Restless Bones: The Story of Relics*, London (= *Ossa senza pace*, Milano 1988).
- BLAAUW 1848: W. H. BLAAUW, *On the Translation of Saint Lewinna from Seaford in 1058*, «Sussex Archaeological Collections», I, 46-54.
- BOZÓKY - HELVÉTIUS 1999: E. BOZÓKY - A.-M. HELVÉTIUS (edd.) *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout.
- BOZÓKY 2006: E. BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris.
- BROWN 1930: A. BROWN, *The Development of the Legend of Thomas Becket*, Philadelphia.
- CANETTI 2000: L. CANETTI, *Pignora salutis. Le reliquie dei santi tra soteriologia e scambio simbolico nei secoli IV-VII*, «Quaderni del Medii ævi Sodalitium», III, 143-172.
- CANETTI 2002: L. CANETTI, *Frammenti di eternità: corpi e reliquie tra antichità e medioevo*, Roma.
- CANETTI 2014: L. CANETTI, *Christian Gift and Gift Exchange from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, ed. by F. Carlà - M. Gori, Heidelberg, 337-351.
- CANETTI 2015: L. CANETTI, *Culti, credenze, santità*, in *Storia del Cristianesimo*, vol. 2: *Il medioevo*, ed. M. Benedetti, Roma, 85-108.
- CARLÀ 2014: F. CARLÀ, *Exchange and the Saints: Gift-Giving and the Commerce of Relics*, in *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, ed. by F. Carlà - M. Gori, Heidelberg, 403-437.
- CASTELLANOS 2003: S. CASTELLANOS, *¿Nemo martyrem distrahat? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en occidente a finales del siglo IV d. C.*, in *Santos, obispos y reliquias*, ed. C. Bosch Jiménez, Alcalá, 141-146.

- CLARK 2001: G. CLARK, *Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-century Debate*, «Early Medieval Europe» X/2, 161-176.
- COZZO 2010: P. COZZO, «*Et per maggior divotione vorrebbe che fusse della medesima grandezza et che avesse tocato la istessa santa Sindone*». *Copie di reliquie e politica sabauda in età moderna*, «Annali di Storia moderna e contemporanea», XVI, 397-410.
- COZZO 2014: P. COZZO, *Idiomi del sacro fra Savoia e Impero (secoli XVI-XVII)*, in *Stato sabauda e Sacro romano impero*, ed. M. Bellabarba - A. Merlotti, Bologna, 271-296.
- DE BOOR 1883: C. DE BOOR, *Theophanis chronographia*, Leipzig.
- DE HARTEL 1894: G. DE HARTEL, *S. Pontii meropii Paulini Nolani opera*, pars II, Wien.
- DELEHAYE 1954: H. DELEHAYE, *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Mons.
- DI FONZO 1964: L. DI FONZO, *Francesco da Assisi*, in *Bibliotheca sanctorum*, vol. 5, Roma, 1052-1111.
- DUBY 1973: G. DUBY, *Guerriers et paysans, VII-XIII siècle: premier essor de l'économie européenne*, Paris.
- DUGUET 1985-1986: J. DUGUET, *La légende de la translation du chef de saint Jean-Baptiste à Saint-Jean-d'Angély*, «Aguitaine», XIX, 589-594.
- DUPRÉ-THESEIDER 1964: E. DUPRÉ-THESEIDER, *La 'grande rapina dei corpi santi' dall'Italia al tempo di Ottone*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, vol. 1, Wiesbaden, 420-432.
- FREEMAN 2011: C. FREEMAN, *Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, London (= *Sacre reliquie: dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*, Torino 2012).
- GALDI 2014: A. GALDI, *S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII-XII secolo)*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», CXXVI, 2-20.
- GEARY 1990: J. GEARY, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton (= *Furta sacra: la trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Milano, 2000).
- GEARY 1994: J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca.
- GEORGE 2002-2007: GEORGE, *Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles*, «Revue belge de philologie et d'histoire», LXXX, 563-591; LXXXII, 1041-1056; LXXXV, 859-880.
- GEORGE 2016: GEORGE, *Reliques: le quatrième pouvoir*, Nice.
- GLUECK 1936: A. GLUECK, *S. Gaudentii tractatus*, Vindobonae.
- GRABAR 1946: A. GRABAR, *Martyrium. Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris.
- GRANSDEN 1976: A. GRANSDEN, *The Growth of the Glastonbury Traditions and Legends in the Twelfth Century*, «Journal of Ecclesiastical History», XXVII, 337-358.
- GRIERSON 1959: P. GRIERSON, *Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence*, «Transactions of the Royal Historical Society», IX, 123-140.
- GUIRAUD 1892: J. GUIRAUD, *Le commerce des reliques au commencement du IXe siècle*, in *Mélanges G. B. De Rossi*, Paris, 81-94.

- HÉLIOT 1963: P. HÉLIOT, *Voyages de reliques au profit des églises françaises du Moyen Âge*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», CVII/1, 90-96.
- HÉNOCQUE 1880: J. HÉNOCQUE, *Histoire de l'abbaye et de la ville de Saint-Riquier*, vol. 1, Amiens.
- JANERAS 1986: S. JANERAS, *Egèria: Pelegrinatge*, vol. 2, Barcelona.
- KRUSCH 1937: B. KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, tomus I, pars I, fasc. I, Hannover - Leipzig.
- MABILLE 1866: É. MABILLE, *La pancarte noire de Saint-Martin de Tours*, Paris.
- MARX 1872: K. MARX, *Das Kapital*, vol. 1, Hamburg.
- MAUSS 1923-1924: M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris.
- MERCURI 2004: C. MERCURI. *Corona di Cristo corona di re. La monarchia francese e la corona di spine nel medioevo*, Roma.
- MICHALOWSKI 1981: R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les "Translationes sanctorum"*, in *Hagiographie, cultures et sociétés - IVe-XIIe siècles*, Paris, 399-416.
- MIGNE 1861: J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 41, Paris.
- MOMMSEN 1892: T. MOMMSEN, *Monumenta Germaniae Historica, Chronica minora saec. IV. V. VI.*, Berlin, 50-76.
- MONACI CASTAGNO 2010: A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia.
- MUNIER 1974: C. MUNIER, *Concilia Africae a. 345-525*, Turnhout.
- NICOLOTTI 2015a: A. NICOLOTTI, *Sindone: storia e leggende di una reliquia controversa*, Torino.
- NICOLOTTI 2015b: A. NICOLOTTI, *Le Saint Suaire de Besançon et le chevalier Othon de La Roche*, Besançon.
- PHILLIPS 2007: J. PHILLIPS, *The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven.
- SBARDELLA 2007: F. SBARDELLA, *Antropologia delle reliquie*, Brescia.
- WAITZ 1887a: G. WAITZ, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 15.1, Hannover, 238-264.
- WAITZ 1887b: G. WAITZ, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 15.1, Hannover, 328-341.
- WILLIAMS 2011: A. WILLIAMS, *The Danger of Invention: The Sack of Canterbury, 1011, and the 'theft' of Dunstan's Relics*, in *Cathedrals, Communities and Conflict in the Anglo-Norman World*, ed. By P. Dalton, Rochester, 27-40.
- ZELZER 1982: M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera. Pars decima*, Vindobonae.
- ZYCHA 1900: I. ZYCHA, *Sancti Aurelii Augustini, De opere monachorum*, Wien.

VALENTINA TONEATTO

Interessi privati e beni della comunità nel discorso ecclesiastico tra Tardo Antico e Alto Medioevo

Nella trattatistica di ambito monastico e nella predicazione episcopale tardo-antica e alto-medievale non si incontra un discorso specifico sulla corruzione attraverso il dono, come si incontra invece in altre fonti ecclesiastiche, di ambito più strettamente normativo e conciliare, che trattano del problema dell'acquisto di cariche ecclesiastiche e del delitto di corruzione (*de ambitu*) da parte di candidati all'episcopato colpevoli di aver raccolto suffragi elettorali a prezzo di denaro¹. Il vocabolario del dono vi ha piuttosto una connotazione positiva ed è più specificamente legato all'ambito della salvezza, della remissione dei peccati tramite l'elemosina, oppure all'azione divina di distribuzione dei carismi e della grazia, di valore inestimabile, non valutabile secondo un metro terreno, come mostra l'episodio fondatore di Simon Mago punito da Pietro per aver voluto comprare il potere di trasmettere lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani, scambiandolo per una merce terrena e contrattabile.

Inoltre, ciò che si è abituati a pensare come il dono cristiano per eccellenza, l'elemosina, non è descritto necessariamente dalla patristica come un'azione disinteressata e gratuita che si sottrae alle logiche degli scambi di tipo commerciale, ma piuttosto come una transazione che si svolge all'interno di un circuito economico che collega cielo e terra². In questo senso l'elemosina è chiamata per esempio da Agostino una *mercatio*: questi esorta il fedele a stipulare un accordo commerciale con Dio il quale desidera che l'uomo si comporti come un ottimo mercante per poter realizzare con lui degli scambi fruttuosi³. La predicazione di Giovanni Crisostomo offre numerosi esempi di questo vocabolario del commercio e del profitto: «il cielo è un buon affare»⁴, afferma il futuro patriarca di Costantinopoli, «un meraviglioso affare commerciale ci viene proposto» da Dio⁵.

¹ Cfr. LIZZI 2012.

² Vedi esempi in TONEATTO 2012, 167-182.

³ Agostino, *Sermo* 177, 10, PL 38, col. 959. Sulla metafora del commercio nei Padri della Chiesa si veda: HERZ 1958; RADICI COLACE 1990; TODESCHINI 1992.

⁴ Giovanni Crisostomo, *Hom. III de poenitentia*, 2, PG 49, col. 294.

⁵ Giovanni Crisostomo, *Hom. VII de poenitentia*, 6-7, col. 332-333.

Se il dono divino dello Spirito Santo, ovvero il potere sacramentale del sacerdozio, è inestimabile e si sottrae alla logica economica esclusivamente terrena, come si vede nel caso di Simon Mago, ciò non significa che Dio stesso e i suoi ministri non si comportino come buoni mercanti che fanno fruttare le ricchezze terrene per garantire la vita eterna ai fedeli facendo così funzionare un mercato in cui circolano i beni salvifici. Il linguaggio polisemico della *redemptio* maneggiato abilmente da Agostino inserisce il meccanismo della redenzione e del perdono dei peccati, al quale si accompagna il dono divino dei beni eterni, in una dialettica teologico-economica che mette in scena la morte del Dio incarnato secondo una logica commerciale il cui funzionamento è più accessibile e più facilmente decifrabile dai fedeli⁶. Tra V e VI secolo Salviano di Marsiglia e Cesario di Arles approfondiscono il ruolo dell'elemosina nella redenzione dai peccati, insistendo su questo meccanismo commerciale, in cui il lessico della *redemptio* trasforma il dono in un meccanismo di debito e di credito: quando si dona al povero, dice Salviano nell'*Ad Ecclesiam*, in realtà si restituisce ciò che è dovuto a Dio. L'elemosina è descritta come un pagamento fatto a Dio, la restituzione di un debito che il fedele però non sa valutare correttamente, visto che non conosce il prezzo dei suoi peccati. Per questo motivo l'elemosina deve essere la più generosa possibile, perché il cristiano è incapace di fissare il prezzo della redenzione. La relazione tra il fedele e Dio, che si esprime nel dono per ottenere la salvezza eterna, deve passare attraverso la mediazione del clero, che è abilitato a stimare il prezzo dei peccati, a ricevere le elemosine e a fissare l'ammontare delle preghiere⁷.

Se il discorso teologico sul dono non permette di affrontare il tema della corruzione politica o spirituale, questo si ritrova, dicevamo, in altre tipologie di fonti a valore normativo, come la legislazione imperiale, i canoni dei concili o le lettere pontificie che condannano i malcostumi ecclesiastici. Senza quindi focalizzare questo studio sulle categorie del dono cristiano e del contro dono, o sul problema circoscritto e specifico della corruzione del clero e dell'acquisto di cariche ecclesiastiche, vorrei concentrarmi su casi che oppongono più in generale gli interessi privati al bene comune, che si fonda sulla buona amministrazione dei beni della comunità. Quando possibile si cercherà di collegare questo tipo di rappresentazioni di comportamenti economici dannosi con le descrizioni tratte da fonti normative che trattano più da vicino dei comportamenti del clero per trovarvi soprattutto denominatori comuni capaci di mettere in evidenza la costruzione tra IV e VI secolo di un discorso di difesa dei beni delle chiese e di contemporanea definizione delle prerogative episcopali di difesa della comunità.

⁶ P. es. Agostino, *Sermo* 130, 2, PL 38, col. 726; *En. in Ps.* 102, 6, CCSL 40, p. 1456.

⁷ Salviano di Marsiglia, *Ad Ecclesiam* I, § 51 e seguenti. Per un'analisi approfondita: TONEATTO 2004.

Vedremo che in questo periodo si viene definendo uno stile di gestione dei beni della Chiesa considerati sacri e utili alla comunità in quanto necessari all'esistenza materiale e spirituale dell'*ecclesia* e alla salvezza dei fedeli, tenendo presente che la denuncia e la condanna di comportamenti economici corrotti o avari non è necessariamente il segno di un diffuso malcostume ecclesiastico, ma serve piuttosto alla progressiva definizione di un'amministrazione ecclesiastica legittima e pubblica in quanto non intaccata da interessi privati e in quanto condotta da un personale consacrato e irreprensibile.

La comunità

Un filo rosso percorre buona parte della letteratura patristica, descrivendo la comunità dei fedeli riunita attorno al vescovo o i monaci riuniti attorno all'abate sotto le spoglie della prima comunità di Gerusalemme organizzata dagli apostoli. Negli scritti di grandi Padri quali Giovanni Crisostomo e Agostino, o di vescovi meno universalmente noti quali Cromazio di Aquileia e Massimo di Torino, il gruppo dei primi fedeli è caratterizzato dall'unanimità e dalla concordia, ma soprattutto è caratterizzato dalla scelta di povertà, ovvero una rinuncia alle ricchezze individuali che sono destinate a essere messe in comune e ridistribuite dagli apostoli secondo il bisogno di ciascuno. La comunità sovraperonale dei beni corrisponde dunque per i Padri alla comunità di fede, e, alla presenza della *caritas* che unisce i fedeli, corrisponde l'assenza di *avaritia*⁸. Denaro e beni materiali circolanti in terra, distribuiti e usati in base alle necessità di ciascuno sono metaforicamente paragonati alla fede grazie alla quale i cristiani partecipano della divinità di Cristo e intesi come essenziali alla Salvezza. All'estremo opposto della *largitio* si trova dunque l'*avaritia*, principio di divisione della comunità la cui natura è più complessa del semplice peccato perché si tratta di un dato lessicale indicante una attitudine etico-economica negativa dell'individuo che sottrae alla circolazione comune una ricchezza metaforicamente connotata come materiale e spirituale, fonte di salvezza se usata virtuosamente.

Un'altra immagine sviluppata da Agostino avvicina la comunità dei fedeli alla *res publica*, facendone una metafora della Chiesa. Utilizzando il vocabolario etico-politico della cittadinanza, Agostino descrive la *civitas* in termini simili a

⁸ Vedi per esempio, Cromazio di Aquileia, *Sermo* 31, 4, *CCSL* 9/A, p. 141-142: «Sed vereor ne unanimitas illa et caritas credentium quae sub apostolis fuit, damnatio nostra sit, qui contemplatione avaritiae non unanimitatem, non pacem, non caritatem servamus. Illi propria communia computabant, nos aliena nostra facere volumus. Certamus de finibus, de possessionibus»; Massimo di Torino, *Sermo* 17, 2, *CCSL* 23, p. 64: «Modo enim abundant avaritiae iniquitas, quae ante largitatis bonitate cessabat; et refrigescit fraternitatis caritas, quae prius Christi amore fervebat. Tanta enim sub apostolis fraternitatis dilectio fuit, ut tunc in conventu suo non advenerit indigentia».

quelli della comunità dei primi cristiani fondata sulla concordia e indica nella nozione di *dilectio-caritas* verso Dio e verso il prossimo il fondamento della comunità. La città è costruita sui legami della *fides* e della *concordia* che la proteggono. Il *bonum commune* al centro di questa concezione metaforica della comunità è rappresentato da Dio stesso. La *dilectio* verso Dio e gli uomini diventa un modo di esprimere il rispetto e la salvaguardia del bene comune: bisogna prendersi cura della *fides* et della *concordia* come ci si preoccuperebbe degli interessi etici, economici e politici della città, afferma Agostino⁹.

Quale principio o comportamento ostacola questa cura del bene civico? La *cupiditas/avaritia*, che piazza l'individuo fuori dalla *fides*, fuori dall'ambito della fedeltà etico-economica e religiosa e dunque in netta opposizione al bene comune.

Tre figure sono tradizionalmente legate all'avarizia e sono usate nel discorso patristico come prototipi dell'opposizione della sfera degli interessi individuali a quella degli interessi della comunità: si tratta del già citato Simon Mago, di Anania e Saffira e naturalmente di Giuda¹⁰.

Giuda, ladro dei poveri e sacrilego

Gaudenzio da Brescia (fine IV-inizio V sec.) descrive Giuda come ladro dei beni dei poveri, sul modello del Vangelo di Giovanni 12, 6 dove è accusato di rubare nella borsa comune degli apostoli, della cui custodia è incaricato¹¹. L'apostolo traditore è definito da Gaudenzio *fraudator* e *avarus*. Si spaccia per un protettore dei poveri, un *patronus pauperum*, ma in realtà nuoce loro, sottraendo denaro dai loro *stipendia*. Inoltre vuole convertire in profitto personale il prezzo della sepoltura del Cristo. L'*avaritia* di Giuda testimonia qui di un comportamento che simula la religione (*sub specie religionis tegere*) e che si rivela in realtà empio: il suo comportamento verso il denaro dei poveri è quello di un cattivo amministratore (*inreligiosus ... importunus dispositor*) che, prendendo a pretesto la gestione di beni comuni, ricerca piuttosto l'accaparramento e il profitto personale a spese della comunità. Così facendo diventa *inreligiosus*, opponendosi alla fede e alla salvezza.

Agostino commenta lo stesso passaggio del Vangelo di Giovanni. Il commento agostiniano designa i beni di Cristo e degli apostoli come sacri. Questo

⁹ Agostino, *Ep.* 138, 2, 10, *CSEL* 44, p. 135: «Quid enim est respublica, nisi res populi (Cic. *De Rep.* 1, 39)? Res ergo communis, res utique civitatis. Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae? Id., *Ep.* 137, 5, 17, *ibid.*, p. 122: «Hic etiam laudabilis reipublicae salus: neque enim conditur et custoditur optima civitas, nisi fundamento et vinculo fidei firmaeque concordiae, cum bonum commune diligitur, quod summum ac verissimum Deus est, atque in illo invicem sincerissime se diligunt homines, cum propter illum se diligunt, cui, quo animo diligant, occultare non possunt».

¹⁰ Sulla figura di Giuda, vedi in particolare TODESCHINI 2011.

fa di Giuda non un semplice ladro ma un *fur et sacrilegus*. Il suo crimine, dice Agostino, coerente con la sua visione della comunità, assomiglia al peculato, cioè al furto di beni appartenenti alla *res publica*. Se il colpevole di malversazione si macchia di un crimine indegno contro la *res publica*, colui il quale nuoce ai beni sacri della Chiesa sarà ancor più condannabile¹². I beni ecclesiastici sono così metaforicamente associati alle ricchezze pubbliche dello Stato. Questo paragone si fonda sul fatto che fino al III secolo il peculato era specificatamente caratterizzato come un «furto di denaro pubblico oppure sacro», due categorie strettamente correlate e coincidenti nel diritto romano di epoca già repubblicana, che avevano in comune il fatto di sottrarre i beni definiti pubblici o sacri all'appropriazione individuale, all'alienazione e al libero commercio¹³. L'evangelista definisce il contenuto dei *locula dominica* come il denaro dei poveri e Giuda come l'avarò che sottrae ai poveri una ricchezza comune utile alla comunità. Si tratta di uno degli episodi evangelici che contribuiscono a costruire le basi dello stereotipo dell'avarizia come comportamento sacrilego verso i beni comunitari e sacri, le *res ecclesiae*. Questa concezione che paragona i beni ecclesiastici ai beni pubblici dello Stato si ritrova anche nella metafora agostiniana del fisco di Cristo, sorta di 'recipiente pubblico' affidato a Giuda, al quale devono essere versate le elemosine e le donazioni fatte alla Chiesa, quasi fossero un tributo¹⁴.

Tuttavia, prima ancora di utilizzare la categoria giuridica del sacro, che sarà pienamente recuperata solo a partire da Giustiniano per definire i beni ecclesiastici

¹¹ Gaudenzio da Brescia, *Tractatus 13, Contra avaritiam Iudae et pro pauperibus*, 7, *CSEL* 68, p. 116: «Iudas (...) dum patronus pauperum vult videri, furti reus arguitur»; 12, *ibid.*, p. 117: «Inreligiosus nimium et satis importunus dispositor avari fraudatoris affectum, crimen videlicet proprium, sub specie religionis dum tegere conatur, expressit. Inreligiosus plane atque importunus (...) fraudator etiam, quia loculum tenens exportabat ea, quae mittebantur ad usus indigentium (...) avarus quoque, quoniam non satiabatur stipendia pauperum cotidie subtrahendo, sed et sepulturae Christi pretium in propria ardebat lucra convertere; <convertit autem non in> momentanea suae cupiditatis lucra, sed salutis detrimenta perpetua».

¹² Agostino, *Sermo 50 in Ioh. Evang.*, 10, *CCSL* 36, p. 437: «Plerique enim incuriosi Evangelii, existimant tunc periisse Judam, quando accepit a Judaeis pecuniam ut Dominum traderet. Non tunc periit, iam fur erat, et Dominum perditus sequebatur; quia non corde sed corpore (...) ecce inter sanctos est Judas, fur est Judas, et, ne contemnas, fur et sacrilegus, non qualiscumque fur: loculorum, sed dominicorum; loculorum, sed sacrorum. Si crimina discernuntur in foro, qualiscumque furti et peculatus; peculatus enim dicitur furtum de re publica (...) et non sic iudicatur furtum rei privatae quomodo publicae: quanto vehementius iudicandus est fur sacrilegus, qui ausus fuerit undecumque tollere, sed de Ecclesia tollere? Qui aliquid de Ecclesia furatur, Judae perditio comparatur».

¹³ Cfr. THOMAS 2002.

¹⁴ Agostino, *Enarr. in Ps.*, 146, 17.

(ricordiamo che il diritto giustiniano tende in questo campo al ristabilimento dei principi tradizionali della giurisprudenza classica e per questo considera sacri e inalienabili solo quei beni che sono stati consacrati ritualmente a Dio, come gli altari e gli edifici di culto, o gli oggetti destinati al culto, come ad esempio in C. 1, 2, 21 del 529¹⁵), le fonti patristiche e i canoni dei concili del IV-VI secolo tendono a definire i beni delle chiese come beni dei poveri: *oikonómias ptôchôn* li definisce Basilio di Cesarea¹⁶ e Gregorio Magno si riferirà spesso alle *res Sancti Petri* chiamandole *res pauperum*¹⁷. Con la categoria della povertà, usata secondo un significato molto ampio, si viene a indicare in questo periodo la maggior parte dei cristiani, ovvero quella dei bisognosi dell'aiuto spirituale e della protezione del vescovo¹⁸. Un esempio tardo, tratto dai sermoni di Cesario di Arles mostra che la categoria biblica dei poveri bisognosi di protezione per eccellenza, ovvero le vedove e gli orfani, sta ad indicare l'intera *ecclesia*¹⁹. Inoltre a quest'epoca vengono ormai stabilmente assimilati ai poveri, che vivono dei proventi delle chiese, i membri del clero.

Che si tratti dei fedeli presi in senso ampio o del clero, i poveri ai quali sono devoluti i beni delle chiese amministrati dai vescovi non rientrano nella categoria della carità, ma sono piuttosto una categoria identitaria che designa la comunità dei fedeli del vescovo nel loro ruolo di protetti e più particolarmente coloro che sono deputati al servizio divino, garanti della salvezza collettiva. In questo senso le fonti tardo-antiche e alto medievali (come i concili merovingi che fanno largo ricorso alla definizione di *necator pauperum* per colui che sottrae o danneggia le *res ecclesiae*²⁰) attraverso la nozione di povertà, tendono a rendere indisponibili e inalienabili i beni ecclesiastici attraverso il paragone con un bene di uso pubblico

¹⁵ BARONE ADESI 1988, 90-96; sulle *res sacrae* escluse dal commercio vedi più di recente: THOMAS 2002, 1437-47.

¹⁶ Basilio di Cesarea, *Epistola* 92, éd. COURTONNE, p. 200: «non esistono più uomini che pascono il gregge del Signore, perché le risorse dei poveri (*oikonómias ptôchôn*) sono senza sosta sprecate dagli ambiziosi per il loro godimento personale o per le loro larghezze». Cf. *Epistola* 150, *ibid.*, p. 74. Vedi altri esempi in TONEATTO 2012, 189 e seguenti.

¹⁷ FREU 2007, 416-417.

¹⁸ Cfr. PATLAGEAN 1974; 1977, 13-35; vedi più di recente FREU 2007, 224-228; in particolare sul lessico della povertà nelle fonti giuridiche: GRODZYSKI 1987; GEBBIA 1989; CARRIÉ 2003. Per l'applicazione della categoria dei *pauperes* al discorso etico-economico episcopale: TONEATTO 2012, 192-194.

¹⁹ Cesario d'Arles, *Sermo* 49, 1, *CCSL* 103, p. 221-222.

²⁰ Nel 442, il concilio di Vaison accusa coloro che trattengono i doni dei fedeli di essere *egentium necatores*. I poveri sono privati dei beni che sono stati raccolti per i loro bisogni. Questa assimilazione del patrimonio e dei redditi delle chiese ai beni dei poveri è ripresa dal Concilio di Agde del 506 che accusa di essere *necatores pauperum* coloro che si accaparrano i doni alle chiese e ai monasteri.

o, con un termine più appropriato dato il contesto, con un bene di uso comunitario necessario alla salvezza. L'associazione tra i beni della Chiesa e i beni dei poveri, a loro volta definiti come beni pubblici fruibili dalla comunità secondo la necessità di ciascuno grazie alla *largitio* vescovile, fonda nei testi patristici e conciliari tardo-antichi e alto-medievali l'intangibilità e la sacralità delle *res ecclesiae*. Nell'espressione *res pauperum* è così possibile individuare il primo dispositivo assieme giuridico e concettuale che assicura la loro appartenenza a uno spazio di amministrazione particolare che non deve essere confuso con i circuiti commerciali secolari della ricchezza non consacrata.

Anania e Simon Mago: verso l'eresia

Oltre a Giuda, altre due figure sono usate nel discorso patristico come prototipi dell'opposizione della sfera degli interessi privati a quella degli interessi della comunità: Anania e Simon Mago.

Secondo Massimo di Torino, Anania e sua moglie Saffira (Atti 5, 1-6), contaminati dalla peste dell'avarizia, sono accusati dagli apostoli di aver frodato Dio di una parte dei beni che gli avevano consacrato e di aver in questo modo sottratto delle risorse già destinate all'uso della comunità. Affermando che colui che cerca di arricchirsi avidamente perde la fede e dissipa la grazia («qui pecuniam adpetit fidem perdit, qui aurum redigit gratiam prodigit»), il vescovo Massimo mette in relazione l'avarizia e l'*infidelitas*²¹. L'avarizia è un accecamento che conduce alla perdita della fede, e ha come conseguenza un *error religionis*, espressione che rinvia all'eresia, in un passo in cui riecheggia proprio il lessico della contaminazione e della bestialità tipico dei discorsi anti-ereticali tardo-antichi e poi medievali²². Esattamente come Giuda anche Anania e Saffira sono associati all'avarizia e alla mancanza di fede e di fiducia etico-economica a causa della frode a spese di Dio e della comunità. Ciò che li esclude dalla comunità, attraverso l'annientamento fisico e spirituale che Pietro infligge loro, è la volontà di accaparrarsi una ricchezza votata ai fedeli, grazie alla mediazione apostolica. La loro mancata adesione ai criteri di partecipazione alla Salvezza e il loro rifiuto di partecipare alla circolazione delle ricchezze in seno alla società dei fedeli li rende dunque *infideles* e prossimi all'eresia.

²¹ Massimo di Torino, *Sermo* 18, 2, *CCSL* 23, p. 67: «Vides ergo quia qui pecuniam adpetit fidem perdit, qui aurum redigit gratiam prodigit. Avaritia enim caecitas est, errorem religionis inducit; caeca inquam, est avaritia sed diversis fraudum oculata ingeniis; non videt quae divinitatis sunt, sed cogitat quae cupiditatis».

²² Massimo applica il lessico della malattia e della bestialità all'avarizia che è quindi paragonata all'eresia. Per uno studio recente sui lessici dell'animalità nei discorsi episcopali contro gli eretici, vedi: TONEATTO cds.

Quanto a Simon Mago, il suo peccato è di natura simile a quello di Giuda e Anania. Come ricorda Cromazio di Aquileia, la grazia di Dio è per definizione un bene gratuito e inestimabile e non può essere valutata secondo un metro terreno (*non enim venalem apostoli gratiam portabant...*) e venduto per denaro²³. Soprattutto il commercio della *redemptio*, l'acquisto che assicura la salvezza grazie al prezzo del sangue pagato dal Cristo, non può essere paragonato alla venalità terrena, fonte e frutto dell'*avaritia*. Dunque a Simon Mago, Cromazio attribuisce una *mens dubia* e una *perfidia* che ne acceca il giudizio, indicando così la natura teologico-economica della sua colpa che danneggia sia i beni sacri sia la comunità²⁴.

Giuda, Anania e Simone: questi tre casi illustrano una volontà di appropriazione individuale di beni materiali e spirituali che dovrebbero essere offerti al godimento comune grazie alla mediazione apostolica, sacerdotale dunque, da parte di personaggi caratterizzati da un'incomprensione di fondo dei meccanismi comunitari e sacri che regolano la circolazione delle ricchezze e della grazia. Il tema della minaccia, del danno recato alla comunità dall'avarizia, che impedisce il corretto scambio tra i mediatori del sacro e la comunità dei fedeli, si riallaccia in queste fonti al tema dell'errore della fede (l'*error religionis* di Anania, la simulazione della fede da parte di Giuda, la *perfidia* di Simon Mago) veicolato dal lessico tradizionale dell'eresia.

La *simoniaca heresis* e il sacrilegio

I comportamenti etico-economici avari sono prossimi all'ambito dell'eresia perché intaccano la coesione dei legami della fede che fondano la comunità. Gregorio Magno va in questa direzione quando, a partire dalla fine del VI secolo, inizia a definire il traffico delle cariche sacerdotali (in particolare episcopali) come un'eresia, la *simoniaca heresis*, un comportamento che definisce come dettato dall'*avaritia/cupiditas*²⁵.

²³ Cromazio di Aquileia, *Sermo* 2, 4, *CCSL* 9/A, p. 9: «Non enim venalem apostoli gratiam Dei portabant, qui totum mundum Christi sanguine redimebant. Nec pecuniam terrenam accipere apostolos fas erat pro gratia Christi, per quam caelestes thesauros creditibus largiebantur. Dictum his in evangelio fuerat: 'Gratis accepistis, gratis date'» (Mt 13, 25).

²⁴ Cromazio, *Sermo* 2, 8, *ibid.*, p. 11: «Hic ergo eunuchus ut colomba electus est; Simon vero magus ut corvus reprobatur, quia hic toto corde et tota fide credidit; ille dubia mente totus perfidiae plenus accessit». L'omelia fa esplicito riferimento al corvo come simbolo di coloro che sono esclusi dalla comunità di fede, tra cui gli eretici: *ibid.*, 2, 5: «Corvus est enim omnis immundus, omnis profanus, omnis haereticus, qui esse in ecclesia Christi non meretur».

²⁵ Come si vede nelle *Epistole* 47, Libro XI, e 9, Libro XII, *CCSL* 140/A, che citano l'*avaritia* di colui che consacra in maniera simoniaca.

Come ha notato Isabelle Rosé, nei sermoni di papa Gregorio Magno sulla simonia è molto presente il tema della transazione commerciale (alla quale è assimilato il dono, *munus*, che corrompe) provocata dall'*avaritia* e opposta al dono gratuito e disinteressato, quello di Dio agli apostoli (*gratis accepistis, gratis date*²⁶). Nella tradizione patristica, l'acquisizione dei carismi donati da Dio gratuitamente è un tema strettamente correlato a quello del bene della comunità: ad esempio, nella Regola morale 58, Basilio di Cesarea afferma la necessità di far approfittare la comunità nel suo insieme dei doni di Dio, dati a ciascuno in vista dell'utilità comune (I Cor 12, 7-10), e impiega per questo il lessico metaforico della buona amministrazione della ricchezza²⁷. Utilizza l'episodio di Simon Mago e lo associa ad altri testi che definiscono i doveri degli apostoli in quanto intermediari della libera circolazione dei beni salvifici tra i fedeli, concludendo sulla parabola dei talenti, in cui i talenti sono i doni dello spirito che devono essere investiti e aumentati dagli uomini (Mt 25, 14-17).

Gregorio Magno si inserisce in questa tradizione, che fa coincidere gratuità dei carismi e bene della comunità, insistendo sul fatto che, quando si tratta del potere di ordinazione sacerdotale, l'azione di conferire il potere dello spirito santo non può essere soggetta a pratiche e valutazioni terrene e laiche. In questi primi testi anti-simoniaci l'*avaritia* è un comportamento estraneo per essenza all'ambito sacro del potere sacerdotale, che ostacola la circolazione dei beni salvifici legata alla dispensazione dei sacramenti.

L'accusa di eresia a chi compra o vende una carica ecclesiastica sembra derivare dallo schema concettuale che abbiamo visto all'opera negli autori citati sopra, nei quali l'avarizia che mette in pericolo la salvezza della comunità, tipica di Anania, di Giuda e di Simon Mago, è equiparata ad un errore, una devianza dalla fede che mina il bene comune. Anche Cesario d'Arles, nella prima metà del VI secolo, in un'omelia su Anania e Saffira sviluppa il nesso tra l'avarizia e l'allontanamento dalla fede, attraverso il commento del passo della prima Lettera a Timoteo 6, 10: «Radix omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide». Il vescovo di Arles insiste proprio sul fatto che l'avarico duro di cuore e di cervello (*tenax*, parola che allude assieme all'ostinazione, alla stupidità e all'avarizia) perde la fede quando rifiuta di elargire del suo agli indigenti o quando desidera i beni altrui. Il termine *tenax*, che rinvia dunque alla *duritia cordis* tradizionalmente attribuita dai Padri agli Ebrei e agli eretici²⁸, identifica qui l'avarico che si allontana dalla fede perché, rifiutando di dare ai poveri, impedisce la giusta circolazione delle ricchezze all'interno della comunità dei

²⁶ Mt 10, 8.

²⁷ Cfr. Basilio di Cesarea, *Moralia* 58, PG 31, col. 789-792.

²⁸ TODESCHINI 2007.

fedeli. L'avarò di Cesario si rende dunque colpevole dello stesso peccato di Anania che *pecuniam ... pariter perdidit et salutem* e che fu condannato in quanto *fraudulentus et sacrilegus*. La negazione dell'elemosina è presentata dal vescovo di Arles come una sottrazione di ricchezza a spese della comunità dei fedeli: non si tratta solo del rifiuto di un gesto caritatevole, ma di un attacco portato alle fondamenta della comunità di fede da parte di un individuo diventato *infidelis* a causa della sua *avaritia* e che è dunque capace di nuocere alla sacralità del bene comune.

Come ricorda Isabelle Rosé, a partire dagli anni 530 la figura di Simon Mago comincia a simboleggiare l'avarizia e le pratiche corruttorie che minacciano i beni ecclesiastici, la *cupiditas abominabili* ricordata da Cassiodoro nella lettera al prefetto urbano Salvenzio a proposito della simonia nelle elezioni pontificie (Var. 9, 16, 1-2) identificata nel crimine *de ambitu*, ovvero il pagamento di voti in denaro. È proprio nell'Editto di Atalarico II del 533, redatto dal prefetto Cassiodoro, che viene affrontata per la prima volta questa questione attraverso la denuncia di quegli ecclesiastici che vendevano i vasi consacrati per finanziare le distribuzioni di denaro. Più tardi sarà Gregorio di Tours a condannare l'appropriazione indebita di beni di un episcopato da parte di un chierico aspirante vescovo, che viene paragonato a Simon Mago²⁹.

Anche in assenza di rinvii espliciti a comportamenti simoniaci, l'*avaritia* di laici e di ecclesiastici resterà nei secoli dell'alto medioevo e fino alla riforma gregoriana il segno lessicale di uno stile di comportamento economico pregiudizievole all'integrità della Chiesa garante della salvezza e dunque alla comunità dei fedeli nel suo insieme. È interessante notare che il diritto giustiniano, nel regolare le transazioni di denaro durante le cerimonie di consacrazione vescovile, considera la devoluzione alla chiesa di tutto o parte del patrimonio dell'aspirante vescovo una *largitio/oblatio/evergesia* fatta per il bene della comunità. Non si tratta di un tentativo di corrompere gli elettori ma di un dono alla chiesa, contrario dunque all'*avaritia* e al suffragio a pagamento assimilato al peculato (Giustiniano, Nov. 123 del 546). Così come la legge sull'inalienabilità dei beni ecclesiastici prevede una serie di eccezioni che rendono molto più elastiche le possibilità di transazione in caso di necessità (la liberazione dei prigionieri, per esempio), allo stesso modo la Novella 123 permette, al momento della consacrazione episcopale, notevoli movimenti di denaro che non sono considerati simonia, mostrando così che quest'ultima, come l'avarizia, non è una categoria fissa ma interpretabile e dipendente da un eventuale pregiudizio nei confronti dell'utilità pubblica³⁰.

²⁹ Gregorio di Tours, *Libri historiarum* X, MGH, SS Rer. Merov., n° 1, 1, 1951, p. 68-69 (Libro II, cap. 23), citato da ROSÉ cds.

³⁰ LIZZI 2012.

In quest'ottica bisogna interpretare la qualifica di *sacrilegus* che colpisce sia Giuda, traditore di Cristo e ladro dei beni dei poveri, sia colui che si macchia del crimine di aver ottenuto l'elezione episcopale a pagamento (*de ambitu*), come attestato dall'Editto di Atalarico sulla simonia del 533. Come ricorda Rita Lizzi, «in età tardo-antica la nozione di *sacrilegium* si era estesa a qualsiasi atto considerato lesivo sia del prestigio della nuova religione professata dall'imperatore sia dell'intangibilità dell'imperatore stesso»³¹, ma alla base il delitto di sacrilegio entra nella giurisdizione penale repubblicana come appropriazione o distruzione dei beni sacri equiparati a beni pubblici³². Di fatto, il nucleo originario del *crimen sacrilegii* è patrimoniale: grazie alla prossimità tra le categorie del sacro e del pubblico, la punizione del sacrilegio rientra nell'ambito della legge sul *crimen peculatus* in quanto lesiva di beni destinati al pubblico.

Qualche decina d'anni dopo, nel 568, nel condannare le gratificazioni in denaro versate per le ordinazioni sacerdotali, il canone 28 del Concilio di Tours assocerà apertamente sacrilegio e eresia:

Che nessun vescovo si permetta d'esigere delle gratificazioni per le ordinazioni dei chierici, perché ciò è non solo sacrilego (*sacrilegum*) ma eretico (*hereticum*). Così come è scritto dei Dogmi ecclesiastici, non bisogna ordinare chierico colui che offre del denaro al vescovo, corrompendo secondo l'esempio di Simon Mago. E perché è stato detto "avete ricevuto gratuitamente, e gratuitamente date". Visto che sono simili colui che si immagina di poter comprare dal vescovo la grazia per un dato prezzo e colui che la vende, che entrambi siano esclusi dalla Chiesa fino al sinodo.³³

Riunendo esplicitamente per la prima volta i peccati complementari di Giuda e di Simon Mago, il concilio segue dunque da una parte la via aperta dalla definizione agostiniana delle *res ecclesiae* come beni sacri e intangibili, paragonabili alle ricchezze pubbliche dello stato, e dall'altra l'idea che i comportamenti economici considerati lesivi dell'autorità del clero oltre che del prestigio e della ricchezza della Chiesa sono assimilabili a una devianza dalla fede, che mette dunque in pericolo il bene pubblico.

³¹ LIZZI 2012, 453-454.

³² THOMAS 2002.

³³ Concilio di Tours, can. 28, in *Les canons des conciles mérovingiens, VI^e-VII^e siècles* (vol. II), ed. B. BASDEVANT GAUDEMET - J. GAUDEMET - C. DE CLERCQ, Paris, Sources chrétiennes n° 354, 1989, p. 390-391: «Nullus episcoporum de ordinationibus clericorum praemia praesumat exigere, quia non solum sacrilegum, sed hereticum est. Sicut in dogmatibus ecclesiasticis habetur insertum, non ordinandum clericum, qui per ambitionem ad imaginem Simonis magi pecuniam offert sacerdoti. Et quia dixit: 'Gratis accepistis, gratis date'. Cum talis sit, qui gratiam Dei a sacerdote estimat pretio comparari, qualis ille, qui vendit. Uterque usque ad sinodum ab ecclesia segregetur; cauta enim est in salute provisio ad effugienda culpa delicti aditum delinquendi repelli».

Secondo Isabelle Rosé, Gregorio Magno mette in relazione per la prima volta il divieto del traffico delle cariche ecclesiastiche e la figura di Simon Mago in un'omelia del dicembre 590 che è un ritratto del buon pastore. Le transazioni illecite dei chierici, diversamente definite (*turpia lucra, avaritia, usura*) e condannate fin dai concili del IV secolo, si cristallizzano nell'accusa di *simoniaca heresis* proprio a partire dal momento in cui Gregorio sviluppa il tema della responsabilità episcopale verso il regno (dei Franchi) e verso i poveri. In una serie di lettere indirizzate ai re franchi in cui Gregorio mostra che il buon funzionamento del regno e la pace sono subordinati alla lotta alla simonia, il papa accusa infatti i cattivi vescovi di non riuscire più a riempire il loro ruolo d'intercessori dei re presso Dio e di non poter più far circolare l'elemosina presso i poveri visto che le loro risorse sono frutto del peccato³⁴: ciò significa che la simonia mette in pericolo l'equilibrio del regno e i poveri, e perciò i re sono tenuti a combatterla³⁵.

L'accento esplicito di Gregorio al bene del regno e dei poveri si riattacca alla tradizione che, attraverso il concilio di Tours, vede in Giuda, avaro e sacrilego, il cattivo amministratore dei beni dei poveri, e mostra che la simonia nuoce al bene comune, identificato con il *regnum* e con l'*ecclesia*, ovvero la comunità formata dai *pauperes Christi*, coloro ai quali sono devolute le *res ecclesiae* che devono essere ben amministrate dai vescovi. Come ricorda Cassiodoro, in seguito della morte di papa Bonifacio e ai tentativi di corruzione da parte dei candidati al pontificato, il *defensor ecclesiae* aveva sollecitato dal re Atalarico un atto di condanna della simonia perchè «certuni approfittando della situazione con indicibile astuzia, gravarono così tanto sui beni destinati ai poveri per soddisfare le promesse [di voto] estorte, che persino i vasi sacri furono messi all'incanto pubblicamente»³⁶, denunciando così lo scandalo provocato dalla reintroduzione nel circuito commerciale di oggetti consacrati a Dio – cioè sacri secondo la qualificazione antica ripresa da Giustiniano – e perciò inalienabili, da parte dei prelati stessi per servire i loro interessi. Il re aveva risposto con il famoso Editto del 533 che, pur senza far uso del termine 'simonia', si scaglia contro il crimine di corruzione degli ecclesiastici (*de ambitu*). Utilizzando un'altro vocabolario, di matrice patristica ma pur sempre influenzato dal diritto romano, altri testi mostrano che la progressiva costruzione della nozione di simonia, considerata

³⁴ Cf. i passi citati in ROSÉ cds: Gregorio Magno, *Epistole* 216 e 219, Libro IX, *CCSL* 140/A.

³⁵ Cf. *ibid.* Gregorio Magno, *Epistola* 4, Libro VIII; *Epistole* 214 e 216, Libro IX, citati in ROSÉ cds.

³⁶ Cassiodoro, *Var.* 9, 15: «quosdam nefaria machinatione necessitatem temporis aucupatos ita facultates pauperum extortis promissionibus ingravasse, ut, quod dictu nefas est, etiam sacra vasa emptioni publicae viderentur exposita». Cf. LIZZI 2012, 460.

nella doppia veste complementare di eresia e sacrilegio, indica che questa non è solo un affare interno alla Chiesa, ossia un problema di corruzione del clero e un contro-modello che serve alla costruzione di un idealtipo del buon vescovo, ma serve a definire un'amministrazione legittima dei beni consacrati, non legata a interessi privati dei singoli prelati ma condotta in nome del bene della comunità.

BIBLIOGRAFIA

- BARONE ADESI 1988: G. BARONE ADESI, *Il sistema giustiniano delle proprietà ecclesiastiche*, in *La proprietà e le proprietà*, ed. by E. Cortese, Milano, 75-120.
- CARRIÉ 2003: J.-M. CARRIÉ, *Nihil habens praeter quod ipso die vestiebatur. Comment définir le seuil de pauvreté à Rome ?*, in *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (II^e – VI^e siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, ed. by F. Chausson - É. Wolff, Roma, 71-102.
- FREU 2007: Ch. FREU, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité Tardive*, Parigi.
- GEBBIA 1989: C. GEBBIA, *Il lessico della povertà nel Codice Teodosiano*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina, 73-88.
- GRODZYSKI 1987: D. GRODZYSKI, *Pauvres et indigents, vils et plébéiens. Une étude sur le vocabulaire des petites gens dans le Code Théodosien*, «*Studia et Documenta Historiae et Iuris*», LIII, 140-218.
- HERZ 1958: M. HERZ, *Sacrum Commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie des Römischen Liturgiesprache*, München.
- LIZZI 2012: R. LIZZI, *La vendita delle cariche ecclesiastiche: interdizioni canoniche e provvedimenti legislativi dal IV al VI secolo*, «*Cristianesimo nella Storia*», XXXIII, 449-474.
- PATLAGEAN 1974: E. PATLAGEAN, *La pauvreté à Byzance au temps de Justinien : les origines d'un modèle politique*, in *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age - XVI^e siècle)*, I, ed. by M. Mollat, Parigi, 59-82.
- PATLAGEAN 1977: E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Parigi-La Haye, 1977.
- RADICI COLACE 1990: P. RADICI COLACE, *Moneta, linguaggio e pensiero nei Padri della Chiesa fra tradizione pagana e esegesi biblica*, «*Koinonia*», XIV, 47-64.
- ROSÉ cds: I. ROSÉ, *Simon le Magicien hérésiarque ? L'invention de la simoniaca heresis par Grégoire le Grand*, in *Aux marges de l'hérésie*, éd. par I. Rosé - F. Mercier, Rennes, in corso di stampa.
- THOMAS 2002 : Y. THOMAS, *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, «*Annales*», LVII, 1431-1462 (trad. it. a cura di M. Spanò, *Il valore delle cose*, Macerata, 2015).
- TODESCHINI 1992: G. TODESCHINI, *Quantum Valet? Alle origini di un'economia della povertà*, «*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*», XCVIII, 173-234.

- TODESCHINI 2007: G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna.
- TODESCHINI 2011: G. TODESCHINI, *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*, Bologna.
- TONEATTO 2004: V. TONEATTO, *I linguaggi della ricchezza nella testualità omiletica e monastica dal III al IV secolo*, in V. TONEATTO - P. ČERNIC - S. PAULITTI, *Economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spoleto, 1-88.
- TONEATTO 2012: V. TONEATTO, *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^e-début IX^e siècle)*, Rennes.
- TONEATTO cds: V. TONEATTO, *Aux marges de la foi, aux confins de l'humanité : bestialité, hérésie et judaïsme de l'Antiquité au début du Moyen Âge*, in *Aux marges de l'hérésie*, ed. by I. Rosé - F. Mercier, Rennes, in corso di stampa.

DARIO CANZIAN

Governare con il consenso: clientele, amicizie, fedeltà e corruzione a Padova tra comune e signoria

1. ‘*Corruptio*’ e ‘corruzione’

Il tema che mi accingo ad affrontare richiede alcuni preliminari chiarimenti di ordine concettuale che possono aiutarci a meglio comprendere i canali attraverso cui i Carraresi costruiscono il loro consenso, verificando se tra questi rientrano anche quelli che, almeno nella sensibilità comune, sono rubricati come reati di ‘corruzione’ (e del suo corrispettivo speculare, ossia la concussione). Prima di tutto occorre chiedersi che cosa intendiamo appunto con questo termine. Secondo lo storico delle dottrine politiche Bruce Buchan, «the term itself is most often used today to describe those activities, such as bribery or other private inducements offered to determine public decisions, in which public officials violate rules or laws for the sake of private, usually pecuniary, gain»¹. Rientrano in questa descrizione una serie di comportamenti, che vanno dal pagamento di pubblici ufficiali per ottenere vantaggi privati, al nepotismo, all’appropriazione indebita di beni e risorse pubbliche².

Intervenendo su questo tema recentemente, lo studioso Bruno Accarino precisava che «per la determinazione del concetto di corruzione si possono individuare due presupposti: un livello minimo di differenziazione strutturale di un apparato politico e un quadro normativo in forma di interesse pubblico che possa essere distinto da interessi privati»³. In altre parole, la corruzione è una caratteristica delle strutture politiche che presentano un profilo ‘statuale’, riconoscibile nella presenza di un apparato burocratico, volto al disciplinamento della vita civile, nettamente distinguibile da tutte le altre componenti della società⁴. È appunto questo apparato, che consente il funzionamento della macchina amministrativa e che dovrebbe ‘sterilizzare’ le relazioni tra governanti

¹ BUCHAN 2012, 73. Ringrazio il collega Mario Piccinini per questa e altre indicazioni bibliografiche che seguiranno (ACCARINO, GARDINER, FRIEDRICH).

² GARDINER 2007, 26.

³ ACCARINO 2016, 329.

⁴ TABACCO 1996, 18.

e governati spostando la fiducia dei secondi dagli individui al sistema, il corpo sociale più esposto all'attacco corruttivo⁵. Al riguardo, lo stesso Accarino (citando Albert O. Hirschman), aggiunge che «la corruzione dei moderni è del tutto diversa da quella degli antichi e che fino al diciottesimo secolo il senso generale è quello del deterioramento della qualità del governo – solo in seguito il significato monetario della parola soppiantò quello non monetario»⁶. Per la mentalità medievale, infatti, il termine '*corruptio*' intendeva non solo, o non tanto, l'eventuale abuso nell'espletamento di pratiche di amministrazione, ma, secondo un'accezione desunta dalla riflessione aristotelica, qualunque processo di decadenza morale e spirituale in cui le organizzazioni politiche incorressero per il tralignamento del fine per il quale erano state create, ovvero il bene comune⁷. *Corruptio* era lemma carico di una valenza quasi biologica: indicava la decomposizione di un organismo, e per questo risultava applicabile ad un ventaglio di fattispecie giudiziarie che comprendevano sia la corruzione vera e propria, sia altre forme di infrazione della normativa, come l'interesse privato in atto pubblico, l'abuso di ufficio, l'estorsione, il 'familismo o patronato amorale', l'arbitrio puro e semplice, l'attentato alle istituzioni, ecc.

Tuttavia, per quanto l'analisi del termine *corruptio* mostri come esso recasse in sé una sfumatura fisiologica non priva di un fatalismo di impronta religiosa estraneo alla moderna concezione dello Stato, ciò non significa, mi pare, che la corruzione dell'età premoderna fosse «completamente diversa» da quella post-settecentesca. Il fenomeno infatti, con le caratteristiche che anche oggi gli attribuiamo, era ben conosciuto e assai duramente sanzionato anche negli ordinamenti delle città medievali. Basti pensare che Dante riservò la quinta bolgia dell'ottavo cerchio⁸ proprio a coloro che si erano macchiati di questa colpa, la baratteria (per la quale Dante stesso, com'è noto, venne condannato), tuffandoli nella pece bollente, emblema della vischiosità degradante di questa piaga che per il sommo poeta affliggeva sia il mondo comunale, sia i regimi monarchici⁹. A proposito di questi ultimi, varrà forse la pena ricordare le draconiane disposizioni delle costituzioni melfitane di Federico II contro appunto la corruzione dei

⁵ ACCARINO 2016, 331.

⁶ ACCARINO 2016, 321.

⁷ FRIEDRICH 2007, 17.

⁸ *Inf.* XXI.

⁹ MAZZAMUTO 1970, anche per la definizione del termine, che può avere una accezione «per così dire più plebea e mercantile» di truffa, imbroglio, spesso legati al gioco, ed una accezione «aristocratica e politica», con riferimento a «tutti coloro che, in quanto pubblici impiegati o investiti di pubbliche funzioni, sopra tutto di cariche politiche, si facevano corrompere da denaro e facevano praticamente commercio della cosa pubblica». Di questi ultimi si interessa Dante nel canto in questione.

pubblici funzionari, dal Gran Giustiziere ai giudici ai capitani, col divieto loro imposto di ricevere doni se non modesti e di interessare relazioni di tipo economico o parentale con i sudditi amministrati (stipula di mutui, acquisto di beni, enfiteusi, matrimoni). Le pene andavano dalla deposizione con infamia e confisca dei beni fino alla morte. Nel contempo, le medesime disposizioni intervenivano per evitare che i rappresentanti dello stato potessero abusare del loro ufficio a danno della collettività, segnando così anche un punto importante, pur nella concezione patrimoniale del potere universale, nella distinzione tra beni pubblici e privati¹⁰.

Non avremmo molte difficoltà, dunque, a ravvisare nei casi appena ricordati degli esempi facilmente avvicinabili alla moderna fattispecie della corruzione, e questo perché soprattutto nel caso dei comuni, ci troviamo di fronte a un modello politico che, pur non coincidente con l'idea astratta di Stato alla base delle organizzazioni politiche contemporanee, per alcuni aspetti – la strutturazione di una macchina burocratica, lo sforzo di organizzare forme di esazione fiscale efficienti, la spinta alla territorializzazione della giurisdizione – se ne avvicina.

Nel complesso, tuttavia, si ha l'impressione che in età comunale gli effetti della corruzione si avvertissero soprattutto sul piano giudiziario o della moralità personale, ma non su quello delle trasformazioni politiche o della tensione morale collettiva: la corruzione sembra insomma più una conseguenza, o una spia, della *corruptio*, mi si perdoni il gioco di parole, che un fattore in sé avvertito come capace di determinare un sovvertimento o un processo di degrado politico. Il rilevamento di casi di corruzione o di concussione infatti non metteva affatto in dubbio la legittimità dei decisori politici, poiché la responsabilità rimaneva confinata nella dimensione del singolo e non trascinava nella rovina alcun progetto politico al quale fossero agganciate forme di acquisizione del potere: e questo semplicemente perché l'accesso al potere era esso stesso svincolato dal consenso democraticamente espresso a programmi ideologico-morali, essendo piuttosto manifestazione della capacità di alcuni corpi della società di accreditarsi, per disponibilità di risorse, capacità di coagulare *supporters* e anche per le competenze dimostrate, come garanti del mantenimento del *bonum statum* cittadino.

Ci si può chiedere a questo punto se, nel momento in cui, con l'avvento della signoria urbana, quando le istituzioni venivano messe nelle mani di una sola persona alla quale si conferivano poteri straordinari, il fenomeno venisse

¹⁰ COLLIVA 1964, passim. L'autore osserva a proposito di quest'ultimo aspetto che «la indubbia concezione patrimoniale dello Stato come *universitas*, ben presente in Federico II, non si estende alle singole *res* dei sudditi. In forza delle prerogative imperiali Federico introduce così questa lucida distinzione fra beni del principe e beni dei privati anche nel *Regnum*» (209).

interpretato in modo diverso o assumesse caratteristiche più marcate. Subentra, sotto questo specifico punto di vista, la necessità di svincolarsi dall'antico pregiudizio che assegna alle istituzioni comunali una patente di correttezza democratica e una positiva 'tensione morale' (che deriverebbero ad esempio dal controllo di sindacato sull'operato dei pubblici ufficiali, e del podestà in particolare, e dal sistema di avvicendamento nelle magistrature pubbliche), valori che, in un quadro di discontinuità politica, sarebbero stati stravolti una volta affermatosi l'arbitrio signorile: nelle mani del signore la città altro non sarebbe diventato che il palcoscenico su cui dar corpo alle ambizioni di potenza del *dominus* e della sua famiglia, e la burocrazia sarebbe stata ciecamente subordinata agli interessi della fazione o del casato dominante¹¹. In realtà, è ormai chiaro per un verso come la travagliatissima vita politica del comune duecentesco, anche quello popolare, esponesse le istituzioni pubbliche a pressioni di gruppi di potere, a volte alla luce del sole, a volte sotterranee, esercitate in forme estranee – ovviamente – alla moderna dialettica parlamentare¹². Per altro verso, in particolare in relazione ai regimi urbani della Pianura Padana orientale, è stata messa in evidenza la continuità istituzionale, derivante tanto dal fatto che le signorie trecentesche affondavano le loro radici abbondantemente dentro le istituzioni e i gruppi di pressione del secolo precedente, quanto dalla constatazione che «l'azione di nessuno di questi ["regimi" signorili] si esaurisce nella logica di partito, e si allarga invece a "far sintesi" degli interessi complessivi della città»¹³, rafforzando la consapevolezza civica dei governati e lasciando alla comunità margini di autodeterminazione e di svolgimento di funzioni pubbliche¹⁴.

La soluzione signorile rappresentava del resto sì uno stravolgimento delle regole (o meglio, noi lo percepiamo come tale), ma autorizzato dalle ben note

¹¹ Si veda per una recente sintesi storiografica sul tema ZORZI 2010, 1-10.

¹² Per Padova di veda al riguardo COLLODO 1999, 42, dove, in relazione alle norme cosiddette antimagnatizie contenute in una posta statutaria del 1270 la studiosa afferma che «in realtà l'esclusione dalle cariche di governo rimaneva un fatto formale, essendo superata attraverso i legami di clientela che i grandi coltivavano col corpo dei giudici e quello dei notai». Il conflitto politico prodotto dal confronto tra parti nel comune tardomedievale, vituperatissimo dalle fonti coeve (ARTIFONI 2012, 70-71), si è prestato recentemente a interpretazioni che ne fanno paradossalmente un elemento 'strutturante' del sistema politico, poiché a causa della sua inestinguibilità induceva la sperimentazione di «forme di conciliazione e di 'stabilizzazione' sociale largamente indipendenti da meccanismi autoritativi e potestativi» (COSTA 2012, 197), ovvero quelle fondate sulle relazioni sociali di amicizia (e inimicizia), talmente forti da garantire l'«integrazione sociale» e la «tenuta 'costituzionale' dell'ordinamento politico comunale» (ZORZI 2009, 40).

¹³ VARANINI 2013, 62-63. I casi in questione sono quelli di «Verona scaligera, Mantova bonacolsiana e poi gonzaghesca, di Ferrara estense», ma in seguito anche di Padova carrarese (cfr. 70).

¹⁴ VARANINI 1995, 48.

forme di legittimazione e di passaggi assembleari¹⁵. A cascata ne derivavano altre deroghe, formali o materiali, alle procedure amministrative e politiche stabilite negli ordinamenti comunali, la cui 'legittimità' non veniva messa in discussione, derivando da un iniziale, legittimo, conferimento di potestà. Significativo, al riguardo, lo statuto di attribuzione dei poteri a Francesco I da Carrara, del 1351-1357, che prevedeva la possibilità per il signore di disporre dei beni fiscali della città e del distretto, dichiarandone l'utilizzo esente dalle ordinarie procedure di sindacato¹⁶.

Un aspetto particolare di questo speciale rapporto che legava i governanti ai governati in regime signorile è la diffusione delle relazioni patrono/cliente, uno dei principali strumenti di formazione del consenso al *dominus*. Per quanto tali reti si basassero sovente su forme di remunerazione che, a pura discrezione del signore, attingevano anche al patrimonio pubblico, si trattava di esempi di scambio «la cui assimilabilità alla sfera della corruzione è notoriamente assai dubbia»¹⁷. Possiamo individuare infatti in questo *modus operandi* l'influsso di una consuetudine di rapporti profondamente radicata e codificata nella società aristocratica, ovvero quella impostata appunto sullo scambio, il dono, anzi il *munus*, ovvero «l'obbligo che si è contratto nei confronti dell'altro e che sollecita una adeguata disobbligazione»¹⁸. Si tratta di un *fil rouge* che in realtà attraversa tutto il mondo medievale, non escluso affatto quello comunale, nel quale, come dimostrato da Roberto Esposito, il *munus* assume sì le caratteristiche dei vantaggi derivanti ai singoli dal far parte di un'organizzazione collettiva (*communitas* = cum + munus), ma più ancora configurava i doveri che ognuno era chiamato ad adempiere verso tutti gli altri¹⁹.

Il fenomeno della personalizzazione dell'azione politica tipica dei regimi signorili, e i privilegi riservati a taluni in conseguenza di questa personalizzazione si delineano come contropartita del – parziale – trasferimento dei *munera*, connessi alla necessità di governare, dalla comunità ai singoli o alle loro famiglie. A margine, si potrebbe suggerire che il passaggio dall'età comunale a quella signorile è marcato soprattutto proprio da questo trasferimento di oneri/onori, dai molti all'uno, con il consenso delle rappresentanze collettive. Due logiche di

¹⁵ Alludiamo alle nomine consiliari, per un verso, e alle investiture vicariali o feudali, dall'altro. Sul tema la bibliografia è vastissima; qui si rimanda per comodità alla sintesi ZORZI 2010, in particolare 1-10.

¹⁶ LAZZARINI 1934, 289-290.

¹⁷ ACCARINO 2016, 325-326. A giudizio dello studioso, si può dire che questa relazione, sviluppandosi secondo un *ethos* proprio, risulta privilegiata «in presenza di uno Stato incompiutamente centralizzato, di una burocrazia carente e di un mercato altrettanto carente».

¹⁸ ESPOSITO 2006², XII.

¹⁹ ESPOSITO 2006², XII.

gestione del bene pubblico si confrontano insomma e si intrecciano nelle forme di governo delle città basso medievali, con diverse ricadute sul piano dello sviluppo dei fenomeni di corruzione: una logica che potremmo definire di ripartizione degli oneri di amministrazione secondo un criterio di delega ad un apparato ad alto livello di partecipazione della cittadinanza, attraverso i consigli, le commissioni, le balie, gli affidamenti temporanei di incarico; un'altra, nella quale contano le relazioni verticali, i rapporti personali, lo scambio di favori, i *consilia* ristretti, e i *cives* possono anche trovarsi sollevati da una parte significativa degli oneri di autogestione.

Se dunque più disinvolute sembrano le procedure di governo sotto dominio signorile, nel quale la ricerca del favore del *dominus* e il bisogno di consenso da parte del potere potevano certo produrre forme extra-istituzionali di clientelismo (sempre ammesso che il clientelismo non possa essere considerato esso stesso una forma di istituzione), deroghe alle consuete procedure amministrative, e forse corruzione nel senso moderno del termine, non è detto che l'interesse pubblico dovesse per forza uscirne danneggiato, e soprattutto che l'adozione di modalità personalistiche di governo dovessero tradursi in conseguenze avvertite dai contemporanei come illegali, e tanto meno eversive di un ordine costituito²⁰.

2. Norme contro la corruzione, integrità e tenuta delle istituzioni a Padova tra Due e Trecento: un nesso da verificare

La corruzione come minaccia alla correttezza dell'operato dei pubblici ufficiali era stata una preoccupazione non estranea agli ordinamenti padovani. Gli statuti, infatti, a partire dal 1236 (a noi noti grazie alla revisione del 1276²¹ e dunque anche allora vigenti), avevano collocato tra le prime poste una serie di limiti alle possibilità di acquisti, prestiti, donazioni che coinvolgessero il podestà e gli altri membri del suo gruppo di collaboratori, norme ribadite e rafforzate nei decenni a seguire da limiti ai risarcimenti, al rilevamento di immobili in città e nel distretto, al possesso o al mantenimento di cavalli e puledri. Analogamente, anche i giudici, sia quelli del podestà, sia i giudici ordinari, erano vincolati a non lucrare sulle loro funzioni. In nessuna di queste disposizioni pare emergere la preoccupazione per un coinvolgimento mediante corruzione dei pubblici ufficiali in iniziative di tipo politico. Insomma, ciò che si teme è semplicemente l'abuso d'ufficio, l'interesse privato in atto pubblico.

²⁰ Naturalmente si fa qui riferimento alla prassi, e non si entra nel merito della riflessione giuridica, per la quale si rimanda a QUAGLIONI 1983 e QUAGLIONI 1999.

²¹ GLORIA 1873.

Quale applicazione trovarono queste norme? Nel 1241 il podestà Bonifacio di Guidone di Guizardo fece redigere il «*Liber falsariorum*»²², di cui in questo volume si occupa Giuliano Milani. Era un registro di condanne, a partire dal 1217 e continuato fino al 1277, per una serie di reati ascrivibili appunto a forme di mistificazione, tra i quali in effetti troviamo, molte falsificazioni notarili stipulate dietro compenso per interessi privati, frodi relative a false quietanze di pagamento, testimonianze fraudolente e persino sostituzioni di persone. Si tratta di decine e decine di casi, che però in genere non coinvolgono strutture di apparato del comune se non marginalmente. Fanno eccezione due cause risalenti entrambe al 1277, sulle quali ci soffermiamo brevemente. Nella prima il podestà Matteo Querini condannava il notaio al Sigillo, Muzio di Apollonio, per aver aggiunto fraudolentemente nel *Liber condempnacionum* una *addicio* che gli consentiva di usufruire indebitamente di metà della multa per un condanna recentemente inflitta. Il secondo caso è un tipico esempio, finalmente evidente, di corruzione di pubblico ufficiale: tale Tomeo dal Sal e un altro notaio del Sigillo, Delavancio, vennero condannati sempre nel 1277 dal tribunale podestarile perché il primo, scelto come capitano della rocchetta di San Vittore per il quartiere del Duomo, non volendo accettare l'incarico, aveva corrotto Delavancio con due soldi di grossi affinché sostituisse il suo nome con un altro da lui stesso indicato²³. In definitiva, tuttavia, non sembra che in questi episodi si possano leggere significati che vadano molto oltre la cronaca giudiziaria spicciola, configurando comportamenti certo penalmente rilevanti ma non tali, mi pare, da poter impensierire chicchessia sulla tenuta delle istituzioni.

La questione della corruzione dei corpi amministrativi intermedi viene ripresa anche negli statuti promulgati sotto la signoria di Francesco I da Carrara nel 1362 (e preceduta da una ampia integrazione operata da Ubertino nel 1339). Essi infatti riportano per intero quanto già presente nella precedente redazione del 1276 (purtroppo senza riproporre il *Liber falsariorum*, di cui sarebbe stato interessante conoscere eventuali aggiornamenti). Oltre a queste riprese, altre norme, rispettivamente del 1301, e del 1316, ingiungono a giudici e notai di non ricevere dalle parti nulla di più di quanto previsto dagli statuti, sotto pena del quadruplo, della privazione dell'ufficio per un anno e della restituzione del maltolto. Analoghe le disposizioni riguardanti gli *iudices consultores*, e gli *iudices existentes in officiis*, i quali devono accontentarsi dei loro salari o della stima fatta da un giudice che sia competente nella causa, e non devono ricevere null'altro da persone, *collegia e universitates*²⁴.

²² GLORIA 1873, 385-422.

²³ GLORIA 1873, 419-421.

²⁴ Biblioteca Civica di Padova, *Statuti di Padova*, 1362, BP 1237.

Il riprodursi di queste disposizioni nell'arco di oltre un secolo di vita pubblica, con le integrazioni che abbiamo visto, è spia di una autentica preoccupazione delle autorità, o rappresenta la reiterazione stereotipata di poste statutarie presenti per ragioni di semplice sedimentazione normativa? E le integrazioni relative ai giudici, di cui si è detto, rivestono un significato particolare?

Senza dubbio, nel valutare lo statuto carrarese bisogna tener conto del carattere tratlazio di questo tipo di redazioni legislative. Però, a mio avviso, il fatto che nel 1316 si fosse intervenuti in questa materia con riguardo particolare all'attività dei giudici impiegati nell'amministrazione comunale, ci dice che probabilmente quello specifico segmento della burocrazia cittadina era esposto (o si esponeva) a pressioni in una fase molto critica della storia padovana (che tra poco verrà illustrata), o che comunque esso poteva rappresentare un'area fragile relativamente alla correttezza delle procedure pubbliche. Tanto che non escluderei affatto che ad ispirare quelle norme degli statuti cittadini fosse stato lo stesso Collegio professionale dei giudici, con l'intento di mantenere la compattezza dell'ordine e mettere a disposizione del comune un servizio affidabile, una 'spina dorsale' istituzionale flessibile ma infrangibile.

Questa ipotesi può essere suffragata dal rilievo assunto dai giudici nell'apparato pubblico cittadino negli anni cruciali di cui stiamo parlando. Occorre tracciare al riguardo un rapido quadro riassuntivo delle vicende intervenute tra il 1311 e il 1318. Nel racconto cronistico del giudice Guglielmo Cortusi la bufera scatenata dalla discesa di Enrico VII con la nomina dei vicari veneti si era tradotta a Padova in alcuni episodi di allontanamento dal funzionamento ordinario della macchina di governo²⁵. Gravi conseguenze sull'assetto politico padovano erano derivate inoltre dalla perdita di Vicenza, che era stata sotto il dominio della città del Santo dal 1266, a favore di Cangrande. Il fatto aveva aperto il vaso di Pandora dei conflitti interni, alimentati sia dall'insoddisfazione di quelli che con la perdita della città berica si erano visti sottrarre beni e uffici lucrosi, sia dalle diverse posizioni sorte rispetto al profilarsi nell'area veneta del nuovo ordine politico centrato sul signore di Verona. Lo scontro divampò nella piazza, dove i Carraresi, scesi in campo «asserentes se velle sustinere commune», erano piuttosto accusati dai loro avversari di voler «habere dominium civitatis» appoggiando traditori filoimperiali. Guerra interna e guerra esterna si prolungarono tra il 1311 e il 1318 tra improvvise fiammate e tentativi di ripristino di una ordinaria amministrazione.

Fu in questo frangente che Giacomo I da Carrara poté giocare le proprie carte, ponendosi di fatto ai vertici della città. Ma accanto a lui spiccava per intra-

²⁵ Si era avuto, un rapido e irrituale susseguirsi di podestà e l'istituzione di magistrature collettive provvisorie, come quella "vicinanzia" che sarebbe stata composta da un ardimentoso partito di *iuvenes* e da una più moderata componente di *senes*. CORTUSI 1941, 15.

previdenza proprio il raggruppamento dei giudici. Senza sostare su ogni momento in cui è dato verificare questa circostanza, basta dire che almeno fin dal 1313 esisteva la magistratura dello *iudex rebellium* (dotato di larghissime facoltà di indagine che comprendevano l'eventuale ricorso alla tortura), della cui attività in relazione alla delicatissima questione della destinazione dei beni dei ribelli abbiamo testimonianza in almeno due occasioni a partire dal 1314²⁶. Il culmine della collaborazione con il casato carrarese fu raggiunto al momento della assunzione della signoria da parte di Giacomo, nel luglio del 1318. Se sotto il profilo istituzionale infatti fu la magistratura dell'Anzianato a promuovere in consiglio l'elezione, ciò avvenne nella figura di Rolando da Piazzola, *iudex Ancianorum*, che sottopose al neo eletto il giuramento e la richiesta di accettazione delle condizioni di salario e *de familia sua*, elaborate da una commissione di sapienti, scelti dagli Anziani, e rappresentati ancora una volta da un drappello di sei giudici e un *legum doctor*²⁷.

²⁶ GLORIA 1884, 76: 25 ottobre 1314, il giudice Bernardino *de Medecis* da Parma, giudice e ufficiale comunale «super bonis rebellium», sentenza al riguardo col consiglio dei giudici periti Giovanni da Vigonza, Rolando da Piazzola, Paolo di Titolo, Belcaro da Boccon, Antonio di Leo, Giacomo Alvarotti, Zambono e Schinella Dotto; 12 febbraio 1315: lo stesso Bernardino convoca per la medesima ragione una commissione composta dagli stessi nomi, più i giudici Ziliolo da San Vito e Araldino, Riprandino e Aldevrandino Campanati (77); Schinella Dotto era stato anche ambasciatore a Venezia nel 1314 e rettore del collegio professionale nel 1318, quando anche, prima di procedere all'elezione di Giacomo da Carrara a capitano della città, ebbe il mandato di fissare il salario del temporaneo capitano del popolo Odorico da Cuccagna (287). Secondo uno statuto del 1320 il giudice dei ribelli aveva «purum, merum, liberum ac expeditum arbitrium et liberam potestatem et bayliam [...] inquirendi, inveniendi et investigandi de bonis predictorum rebellium secrete et palam [...] et ipsa bona exigendi [...], multas et penas imponendo et exigendo, corpora detinendo et torquendo, si ei videbitur opportunum, legitimis tamen iudiciis precedentibus, ad torturam et aliis modis pro ut ei melius videbitur expedire»; cfr. BORTOLAMI 1974-1975, 396, anche in generale per il trattamento dei beni dei ribelli.

²⁷ GLORIA 1884, 80-81, n. 646. 1318 luglio 25: « de electione et prefectura nobilis et incliti viri domini Jacobi de Carraria in protectorem deffensorem gubernatorem et dominum generalem civitatis Padue et districtus ... In C. n. amen. Potestate eodem et millesimo et die predicta, in pleno et generali arengo comunis et populi paduani lectum et publicatum fuit presens statutum – in presencia – prefati nobilis viri domini Jacobi de Carraria – et incontinenti discretus vir dominus Rolandus de Placiola jud. Ancianorum – prefatum nobilem virum d. Jacobum de Carraria ex orans ut dictum officium – acceptet – detulit ei sacramentum – qui d. Jacobus – precibus omnium inclinatus corporaliter iuravit – Sapientes electi per dominos ancianos ad providendum de salario et familia sua – et ad determinandum – officium – sunt isti d. Belcharus doctor legum, d. Paulus de Titolo jud., d. Jacobus de Alvarotis jud., d. Antonius de Lyo jud., d. Manfredus de Manfredis legum doctor, d. Petrus de Campagnola jud., d. Schinela de Doto jud».

Conosciamo, grazie alle ricerche di J. K. Hyde, il profilo sociale dei giudici padovani: si trattava di un raggruppamento dai tratti tipicamente urbani, *rentiers* reclutati «tra le famiglie che avevano un potere inferiore a quello dei magnati ed un prestigio inferiore a quello nobiliare, ma che erano presumibilmente superiori a quelle da cui provenivano i notai e gli artigiani»²⁸. Era un segmento sociale medio-alto, decisivo per le competenze di cui deteneva, insieme ai notai, il monopolio, e per la funzione di regolazione dei conflitti che gli competeva, ovvero per il mantenimento della pace sociale²⁹. Silvana Collodo ha mostrato come il controllo esercitato sui giudici (e i notai) attraverso i legami di clientela fosse stato lo strumento attraverso cui i grandi della città, di fatto esclusi dal governo dalle norme ‘antimagnatizie’, ne avevano comunque mantenuto il controllo tra fine Duecento e Trecento³⁰. Ma il ‘liberi tutti’ conseguente ai fatti del 1311 aveva scardinato gli antichi equilibri, fondati sulla dosata distribuzione del potere ottenuta grazie alla sapiente mediazione esercitata sugli appetiti dei magnati da parte dei magistrati cittadini. Le norme del 1316 che abbiamo ricordato dovevano avere appunto lo scopo di arginare derive partigiane o cedimenti morali di questo pilastro delle istituzioni padovane, a cui, come si è detto, si ricorreva per decidere la questione fondamentale delle confische e delle restituzioni. Si può dunque capire che le dure divisioni di schieramento, le minacce, gli scontri violenti tra fazioni allora in corso rendessero particolarmente difficile il loro lavoro, esponendoli anche a rischi personali.

Credo perciò che i giudici padovani, disegnando la cornice giuridico-istituzionale entro cui avvenne il cambiamento di regime in città, non abbiano inteso fornire semplicemente una prestazione professionale al *dominus*. Penso infatti che possano aver agito in una prospettiva di comunanza di intenti rispetto al signore, con la consapevolezza civica e il realismo di un gruppo intellettualmente smalzato, ben inserito in tutte le istituzioni del comune che contavano e nella ferma convinzione che questo fosse l’unico modo per salvare quel che restava dell’identità comunale padovana dal naufragio delle lotte intestine, rimettendo nelle mani di un’unica persona il *munus* che la cittadinanza non era più in grado di portare perché irrimediabilmente lacerata (e che peraltro lo stesso Capitano generale non trattenne che per due anni, preferendo poi affidarsi alla tutela di Federico d’Austria).

Con le migliori intenzioni e forti del loro prestigio e della loro autorevolezza, quindi, i giudici probabilmente contribuirono in maniera determinante a mettere

²⁸ HYDE 1985, 133.

²⁹ Dell’altro raggruppamento di professionisti del diritto, i notai, secondo Hyde, «non è facilmente percepibile la funzione [nella sfera politica] ... giacché la loro influenza dipendeva normalmente dalla protezione di un magnate»; HYDE 1985, 151.

³⁰ COLLODO 2004, 42; BERTAZZO 2009, 12-16.

il comune di Padova sul piano inclinato della metamorfosi del regime politico: un classico caso di eterogenesi dei fini?

3. Corruzione e clientelismo nella pratica del potere carrarese

L'esperienza della signoria carrarese copre il periodo che va dal 1318 al 1405, ma con livelli di intensità variabili e almeno una 'falsa partenza', e qualche ripartenza.

Nel 1318, sotto la pressione militare esterna di Cangrande della Scala, il comune di Padova conferì a Giacomo I da Carrara i pieni poteri di *dominus civitatis*. Ma quasi subito, nel 1320, lo stesso Giacomo, resosi conto che le forze padovane non erano in grado di fronteggiare il signore di Verona, consegnò la città a Federico d'Austria, il quale vi inviò come reggente il capitano Ulrico di Walsee. Di fatto i Carraresi rimanevano la famiglia egemone in città, sia pure in contesto di gravissimi disordini interni che culminarono nel 1325 con la distruzione della documentazione comunale. Morto Giacomo I, il successore designato, Marsilio, nel 1328 rotti gli indugi mise Padova nelle mani di Cangrande, sancendo l'accordo anche con il matrimonio tra il nipote di Cangrande, Mastino, e la figlia di Giacomo, Taddea, già stabilito in alcuni patti del 1318. Tra il 1337 e il 1338 nuovo cambio di regime: un'alleanza militare tra Venezia e Firenze, col contributo di Marsilio e Ubertino da Carrara, sconfigge gli Scaligeri. Padova viene liberata, i Carraresi rimessi in sella con l'avallo di Venezia. Di fatto è questa la vera partenza della signoria carrarese, per quanto i signori della città si trovassero in una condizione di soggezione rispetto a Venezia, come provato dalla pressoché ininterrotta serie di podestà veneziani che si susseguirono ai vertici della città fino al 1356/57.

Nel 1348 Giacomo II diventa vicario imperiale. Il suo successore, Francesco I, rifonda giuridicamente la signoria con un apposito statuto che gli riconosce poteri ancora maggiori di quelli già riconosciuti nel 1318 a Giacomo I, consolida il principio dinastico nella scelta del successore, avvia una lunga fase conflittuale con Venezia e nell'ultimo periodo della sua signoria, con gli Scaligeri. Dopo una breve parentesi viscontea tra il 1388 e il 1390, il figlio di Francesco I, Francesco Novello, reggerà la città fino alla guerra contro Venezia del 1404-1405, che porterà alla fine dell'indipendenza di Padova e allo sterminio quasi completo della famiglia del signore di Padova.

In una sintesi del 1995 dedicata alle signorie venete Gian Maria Varanini invitava a dare la giusta valutazione al «peso fondamentale che continuano ad avere, negli 'stati' signorili trecenteschi, le strutture organizzative del comune cittadino»³¹. L'esempio della signoria carrarese su Padova, pur in presenza di una documentazione limitata, offre al riguardo numerosi spunti: come si è visto e si vedrà, nata forse paradossalmente dal tentativo di salvare il comune dalle sue

³¹ VARANINI 1995, 48.

lacerazioni, la signoria degenererà nell'arbitrio e nell'abuso ai danni dei cittadini soltanto quando sarà evidente la sua incapacità di tenuta rispetto alla pressione degli impegni militari divenuti gravosissimi (almeno per le possibilità padovane) tra l'ottavo e il nono decennio del secolo XIV. Ma prima di questo momento – alla fin fine un semplice episodio destinato a rientrare nello spazio di pochi anni –, i da Carrara avevano dimostrato la piena capacità di interpretare per decenni gli interessi cittadini, sia conferendo a Padova un ruolo di primo piano sul teatro politico-militare dell'Italia nord-orientale, sia fornendo ai livelli intermedi della cittadinanza nuove occasioni di crescita economica e sociale. Tanto che, è stato scritto, difficilmente si può attribuire alla loro esperienza politica la qualifica di dispotismo o tirannia³², anche perché che sotto il dominio signorile le istituzioni comunali non furono affatto cancellate, ma piuttosto rimodulate, sia pure nel segno di un loro ridimensionamento deciso³³.

Questa sopravvivenza indurrebbe a cercare negli interstizi, o nei punti di contatto tra apparati, istituzioni, nuclei informali e formali di gestione del potere di natura signorile, e organismi di tradizione cittadina quelle distorsioni, o quelle scorciatoie, che oggi come si è detto rubriciamo sotto la categoria della corruzione o dell'abuso. In realtà, la ricerca condotta secondo questa angolazione non ha prodotto risultati. È vero che la documentazione padovana trecentesca risulta gravemente deficitaria per la perdita conseguente all'incendio del Palazzo della Ragione del 1420. Ma anche lo straordinario repertorio cronachistico di cui Padova dispone per quell'epoca, interrogato con questo intento, non ha dato che risposte sporadiche e non particolarmente significative. Se episodi di corruzione di pubblici ufficiali vi furono, dunque, essi non dovettero condizionare i rivolgimenti politici, perché certamente questo avrebbe trovato spazio adeguato nel florilegio cronachistico carrarese. Invece, quella che noi oggi intendiamo per 'corruzione', cioè la deviazione dalla norma operata dai pubblici ufficiali in cambio di vantaggi personali, quegli stessi comportamenti che abbiamo visto comunque sanzionati dagli statuti duecenteschi di Padova, non trovano risalto nelle cronache. Non credo che ciò significhi che non accadessero: piuttosto, semplicemente non erano avvertiti come elementi che connotassero la qualità del potere politico. Né la loro assenza viene mai ascritta a merito speciale dei governanti: il fenomeno è a tutti gli effetti ignorato.

Non che non si parli di situazioni nelle quali il denaro viene utilizzato come strumento per l'affermazione dell'autorità signorile, ma si tratta sempre di uso

³² COLLODO 2004, 21; CANZIAN - BIANCHI 2013, 295-307.

³³ Riprendendo l'espressione di Lidia Capo, dunque, possiamo considerare i dinasti di Padova come «sempre iscritti nella più grande circonferenza che è la città»; CAPO 1976, 332.

del denaro finalizzato alla rapida risoluzione di conflitti. Entrando nel merito, i casi testimoniati si giustificano quasi sempre nel contesto delle iniziative di guerra. Così, nel dicembre del 1380, nella fase favorevole ai padovani della Guerra di Chioggia, i «sindichi» di Castelfranco, in mano veneziana, notificarono a Francesco I da Carrara che gli avrebbero consegnato la piazzaforte in cambio del pagamento di 6.000 ducati d'oro; il che avvenne puntualmente, e il 20 di dicembre sulla torre maestra del centro trevigiano sventolava la bandiera col carro, insieme a quella dell'alleato Luigi d'Ungheria³⁴. Nel 1382 fu invece Francesco a farsi avanti, «segretamente» col capitano della “Serra carrarese”, una fortificazione al confine col trevigiano in quel momento in mano veneziana, chiedendogli «che gliela volesse dare per danari: per la qual cosa il capitano fu contento, e per una cierta quantità di pechunia gliela de' a di VII d'avosto»³⁵. Francesco non era dunque certo alieno dal ricorrere alla scorciatoia del denaro per superare le sue difficoltà, e la cosa doveva essere risaputa, tanto che nel gennaio 1384 l'improvviso allontanamento dei baroni del duca d'Austria che assediavano la torre carrarese sul Sile, subito fuori Treviso, nella zona di Fiera, suscitò immediatamente nel «popolo di Treviso ... il gran sospetto che li sopradetti baroni, che feciero levare il campo, non havessero havuti denari dal signore di Padoa»³⁶. Dello stesso sistema, d'altronde, i da Carrara furono a loro volta vittime, come nel 1405, quando nella fase finale della guerra contro Padova i veneziani acquistarono le piazzeforti e le cittadelle del territorio patavino comprando letteralmente i capitani carraresi³⁷.

Anche le fratture interne alla famiglia potevano a volte indurre a forzature economiche. In un paio di circostanze, infatti, membri del clan avevano tentato di scalzare il capoccia con quel metodo: nel 1327 Niccolò da Carrara in lite col fratello Marsilio, che guidava la famiglia, si era rifugiato a Venezia e qui aveva trattato con Cangrande la consegna della città in cambio della promessa di alcuni beni comunali padovani e di quelli personali di Marsilio, senza peraltro che il progetto si realizzasse³⁸. Qualche decennio dopo, nel 1372, Marsilio da Carrara,

³⁴ GATARI 1911-1920, 198.

³⁵ GATARI 1911-1920, 210.

³⁶ GATARI 1911-1920, 219, r. 38-39.

³⁷ CANZIAN 2007, 6-8.

³⁸ GATARI 1911-1920, 13: «Ora adivenne, come spesso ocore che tra padre e figliuolo e fratello e fratello nasse divisione, che tra misser Marsilio, signore di Padoa, e misser Nicholò da Charara nacque discordia: per la qual cosa misser Nicholò si parti di Padoa e andò a Venexia; e questo fu nel mille e tresentovintisepte, di due dil mexe di luio, e lì stette alchuni di. E 'n questi di dimorando in Venexia, tratò secretamente con misser Cam di dargli madona Tadea a Mastino da la Schale e dargli Padoa in dotta, prometandogli misser Cam di fargli suciedere alchuni beni dil comune di Padoa e quelli di misser Marsilio da Carrara; e questo

fratello del signore Francesco I, ordì una congiura (poi anch'essa fallita) contro quest'ultimo³⁹, coinvolgendo Zaccaria da Modena, un maresciallo di campo veneziano poi passato al servizio dello stesso Marsilio. Marsilio convinse Zaccaria con queste suadenti parole, nelle quali tradimento e corruzione sembrano rappresentare un prezzo accettabile per il superamento dell'avvilente condizione di gentiluomo in miseria:

Zacharia, quanto io sia tuo amico, tu il puo' sapere. Io vedo che tu sey puovero gentilomo e però io mi so' moso a compasione di te, e in quanto tu vogli tenerme segreto e fare ciò ch'io a te dirò, io ti farò richo, per muodo che ti e tuo' suciedenti saranno senpre richi.

Nel complesso, come si vede non si tratta che di episodi i quali nulla hanno a vedere con la degenerazione di una pratica politica ma che riguardano piuttosto la lotta interna alla famiglia da Carrara, oppure si tratta di *escamotages* bellici, cioè semplicemente la continuazione della guerra con altri mezzi. Il denaro peraltro scorreva a fiumi nei conflitti trecenteschi, per la crescente necessità di stipendiare milizie mercenarie e pagare attrezzature sempre più sofisticate; e dunque, risolvere situazioni che potevano protrarsi per lungo tempo attraverso le vie brevi della corruzione, in alcuni casi si traduceva in un significativo, e anzi meritorio, risparmio di risorse materiali e umane, del tutto compatibile con l'obiettivo primario del mantenimento del *bonum statum* cittadino⁴⁰.

I Carraresi non ricorsero al sistema della corruzione per affermarsi semplicemente perché non avevano alcun bisogno di guadagnarsi il favore del tessuto burocratico e amministrativo della città, che spontaneamente ne aveva accettato la supremazia. Nella costruzione del loro sistema di potere, più utile si rivelò la capacità del casato di articolare una vasta rete clientelare, governata sia attraverso l'integrazione dei *fideles* entro strutture formali di governo – il *consilium principis*, o *magnificum consilium*⁴¹ in primo luogo – sia attraverso le vie più immediate delle relazioni personali e dello scambio politico, secondo una

fello per tuore di mane a misser Marsilio la signoria. Per la qual cosa fu a misser Marsilio e al comune di Padoa grande e pesima malinconia: perché il comune di Padoa avea grandenisima speranza in ne la sua forteza».

³⁹ GATARI 1911-1920, 120: «Tratato che faciea misser Marsilio da Carara de fare ucidere il signore suo fratello».

⁴⁰ Come contro prova possiamo ricordare che i Gatari muovono un aspro rimprovero a Francesco Novello che nel 1403 non aveva voluto sborsare i 12.000 ducati richiesti da Brescia per la sua dedizione («che maladeta sia la sua [del Novello] avaricia, che fu caxione de tanti danni! Ché se 'l signore avesse spexo quilli ducati XIIIm era scanpo dela morte de più migliara de persone e sua vitoria de suo stado»; GATARI 1911-1920, 506).

⁴¹ VARANINI 1995, 46-48.

modalità di azione nella quale, agli occhi dello studioso moderno, la dimensione pubblica e quella privata tendono a confondersi. Una volta assestatisi saldamente al vertice della città, infatti, i da Carrara presero a sfruttare le risorse che quella posizione di privilegio consentiva loro.

Il fenomeno è ben analizzato nella riflessione pluridecennale che Silvana Collodo ha dedicato a quella che la studiosa definisce la «pratica del potere» carrarese, ed è stato peraltro fatto oggetto di analisi anche nell'unica monografia dedicata alla signoria, ovvero *Padua under the Carrara (1318-1405)* di Benjamin Kohl. In sostanza, la famiglia dominante si rese sull'appoggio di una «oligarchia di sostegno» che era governata riconoscendo ai suoi membri la gestione di «aree di potere» formalmente rivestite di «distinzioni di carica»⁴². L'esempio più significativo è quello della famiglia Naseri, di origine mercantile, un cui esponente, Giovanni, per due decenni servì il signore gestendone il patrimonio familiare (disponendo addirittura di una sua *camera*, nel senso di un vero e proprio spazio fisico, nella residenza signorile⁴³), ottenendone come ricompensa l'inserimento di un figlio nei ranghi dei consiglieri del signore e di un altro nella carica di vescovo di Feltre e Belluno. O il caso della famiglia Dotti, che annovera attorno agli anni '80 del Trecento un consigliere del signore, un suo fattore e un canonico della cattedrale. Gli esempi sono molteplici e hanno indotto Collodo a concludere che «era stata superata la pluralità delle forze, che aveva caratterizzato l'esperienza politica comunale, ma mancando ancora stabili istituzioni che garantissero il funzionamento dell'apparato statale secondo una linea definita, il signore doveva continuare ad appoggiarsi sulla società e lo faceva attirando con concessioni di potere i ceti eminenti e spingendo gli altri strati ad entrare nella logica clientelare. In entrambi i modi, prestazioni e aspettative della compagine sociale finivano convogliate nella direzione proposta dal Carrarese»⁴⁴.

Va messo in evidenza poi come l'uomo di corte rappresentasse l'anello di congiunzione tra la signoria e la «burocrazia degli uffici»⁴⁵, legata all'*inner circle* carrarese da vincoli di patronato o semplicemente dalla dipendenza professionale, in quanto i vertici di quegli stessi uffici erano appunto impegnati da esponenti della corte. Significativo di questo rapporto osmotico eppure nel contempo piramidale e gerarchico tra famiglia dominante, corte e apparato pubblico è il lessico impiegato a definire le relazioni tra i diversi gruppi, oscillante tra espressioni come *familiaris domini* e *amicus*, per definire figure molto vicine al

⁴² COLLODO 1990c, 300-301.

⁴³ COLLODO 1990a, 233, n. 128: atto rogato nel palazzo carrarese «in camera ser Iohannis de Montagnana».

⁴⁴ COLLODO 1990c, 313-314.

⁴⁵ COLLODO 1990c, 303.

signore quali quelle che si occupavano del suo patrimonio del quale non erano chiari i confini tra ambito privato e ambito pubblico.

Come si evince da quanto detto, in primo luogo a fare le spese della propensione signorile all'uso di beni non propri fu il Capitolo della Cattedrale. Come accertato dagli studi, fin dal 1339 la famiglia mise in campo una politica volta ad insediare propri membri dentro il Capitolo, come peraltro non è certo strano attendersi; ma la vera novità introdotta dai Carraresi fu appunto la disinvoltura della famiglia dominante nel disporre del patrimonio del Capitolo per remunerare a proprio piacimento la schiera dei *fideles* o dei *recomendati*. In generale, però, «le scelte carraresi non erano genericamente rivolte a favorire gli amici della casata, ma, come attestano le fonti processuali, rispondevano alla precisa finalità di ricompensare i servizi di uomini impegnati nel governo e nell'amministrazione dello Stato (...); si può verificare che tutti i concessionari delle rendite canonicali erano stati funzionari o uomini di fiducia di Francesco il Vecchio, di Francesco Novello e della loro famiglia»⁴⁶. È un dato che si rileva osservando come diventino membri del Capitolo esponenti di famiglie non padovane (Lupi di Soragna, Rabatta), giunti a Padova al seguito di parenti impegnati in prima fila nella gestione dello stato carrarese. Il caso più noto al riguardo è quello di Francesco Petrarca, che ottenne un canonicato nel 1349 a scapito per altro proprio di un familiare carrarese cui venne ingiunto di cedere il posto a quello che era il più illustre intellettuale europeo dell'epoca, capace con la sua sola presenza di illuminare del suo prestigio la città che lo ospitava e i suoi signori. Va poi osservato che i Carraresi non considerarono una loro riserva solo i beni ecclesiastici. Nel 1360, ad esempio, devolvono le rendite dell'ufficio della sensoria della lana, che fungeva anche da strumento di esazione fiscale, in godimento perpetuo ad un notaio della cerchia della famiglia Lion, strettissimamente legata alla corte signorile tramite l'ufficio del *Consilium*⁴⁷.

4. L'effimera 'resurrezione' comunale e la denuncia dei «*lupi rapaces*»

Questo orientamento alla gestione personale della cosa pubblica sembra essere degenerato nella fase finale della dominazione di Francesco I, quando il signore si trovò a dover raggranellare molte risorse prima per governare una città straniera appena acquisita con le armi e con il denaro sonante, ovvero Treviso (dal 1384), e poi per fronteggiare Gian Galeazzo Visconti, giunto a premere direttamente i domini carraresi. Molte testimonianze al riguardo ricordano i

⁴⁶ COLLODO 1990b, 284-285.

⁴⁷ COLLODO 1995c, 322.

violenti soprusi operati dal signore o dai suoi ufficiali, non è chiaro se a insaputa dello stesso Francesco, ai danni di semplici cittadini. Celebre è rimasta la comparsa di fronte al letto del moribondo Francesco Vifardello del giudice e ufficiale al disco dell'Aquila, Giovanni da Forlì, e di altri sei ufficiali e salariati del signore, insieme ad un notaio e ad un drappello di soldati. Allontanati tutti dal letto del malato e circondata la casa con i militari, uno degli ufficiali chiedeva: «Ser Francisce, vultis quod dominus Franciscus de Cararia sit heres vester?» Poiché il Vifardello non poteva proferir verbo, allora tutti gli altri ufficiali rispondono al suo posto «Ita», et ipsum ser Franciscum iridebant et trufabant de ipso»⁴⁸. Non è che uno dei molti episodi di spoliazioni arbitrarie, prestiti forzosi, eredità coatte, ricordate dalle testimonianze del 1389.

Usciti momentaneamente di scena i Carraresi – dopo l'abdicazione del padre, Francesco Novello aveva abbandonato Padova minacciata dal Visconti nel novembre del 1388 –, e ritrovatasi la città «vedova di suoy mariti e signory»⁴⁹, i cittadini pensarono a riordinare gli organismi di governo. Licenziato dunque il podestà carrarese, Ugolino dei Pretti da Bologna, venne nominato un nuovo podestà nella figura di Giovanni Porcellini, un professore di leggi, padovano, e dunque non un ufficiale forestiero come nella prassi podestarile. A questi si affiancò un capitano del popolo – anche questa una novità per Padova, se non altro dal punto di vista puramente nominalistico –, con mansioni strettamente militari (capitano dei capitani di quartiere), un consiglio di Anziani, metà della nobiltà e metà del 'popolo', ed infine, fu selezionata una commissione di dodici esponenti dell'élite cittadina, equamente divisi tra cavalieri, dottori e mercanti, con il compito di procedere al sindacato del precedente podestà e formulare i capitoli della resa al Conte di Virtù⁵⁰.

Ora, se dall'analisi dell'azione del podestà non emersero evidenze di baratteria o di estorsioni, ma solo una serie di debiti non onorati per il fatto che il podestà e il suo staff non erano stati a loro volta pagati dal comune⁵¹, i capitoli della resa gettano un fascio di luce sul regime predatorio applicato ai danni della città non solo da Francesco I e Francesco Novello da Carrara, ma anche dal loro *entourage*⁵², nell'ultima fase della dominazione carrarese, cui sopra si è

⁴⁸ CESSI 1906, 232. Dagli atti di un processo del 1389 (per cui vedi anche 215-226).

⁴⁹ GATARI 1911-1920, 343.

⁵⁰ GATARI 1911-1920, 349-355.

⁵¹ KOHL 1998, 253-254.

⁵² In proposito, il capitolo 20 (GATARI 1911-1920, 352) chiedeva che «omnes et singuli consiliarii, notarii, gastaldiones, procuratores, sindici, actores, factores et aliter officiales dictorum dominorum de Cararia», fossero sottoposti a sindacato «ut sic eorum bona et mala opera in luce deveniant»; al riguardo, ci si premurava di precisare di seguito che gli *officiales*, i *consiliarii*, i *familiares* e i *fonticarii*, dopo la partenza del Novello avevano fatto razzia di tutte le *munitiones* spettanti al comune e al fondaco.

accennato. Nel capitolo 21 si formulava infatti la richiesta che «de medio tolantur» tutti coloro che distribuendo i loro *mala semina* «totam civitatem corruperunt et corumperent... carnem comedendo et devorando, sanguinem bibendo ecclesiarum rum Dey et monasteriorum ad Dei cultum dedicorum, pupilorum, viduarum, mercatorum et aliorum pauperum et miserabilium civium Padue dilacerando et profundendo»⁵³. Ad ognuno di questi uomini d'apparato e di corte veniva quindi dedicato uno specifico capitolo, con la richiesta di bando e di confisca dei beni totale o parziale, a risarcimento delle estorsioni e delle ruberie operate nel precedente regime.

Possiamo naturalmente attribuire l'acredine delle accuse alla volontà degli autori della petizione di ingraziarsi il nuovo signore schierandosi decisamente contro i sostenitori dei vecchi dominatori di Padova, almeno quelli non pentiti; tanto è vero che non compaiono in questo elenco i Naseri, che sappiamo essere stati vicinissimi ai da Carrara ma che all'arrivo del Visconti avevano prontamente cambiato casacca⁵⁴. Ma l'aver accomunato tutti gli imputati sotto la medesima accusa, ovvero quella di aver inferito impunemente sugli inermi per privarli dei loro beni – i tre fratelli Turchetto, stretti collaboratori del signore, vennero definiti a questo proposito «lupi rapaces»⁵⁵ – approfittando del favore di cui godevano presso i signori della città e forse sentendosi autorizzati dalla loro stessa condotta, mi sembra la riprova della credibilità delle imputazioni.

Stupisce comunque la durezza del linguaggio delle accuse, considerato il favore di cui i da Carrara avevano goduto per decenni. Secondo il cronista tutto ciò era accaduto perché la recente acquisizione di Treviso era costata moltissimo e il Carrarese aveva dovuto far ricorso a forme di esazione straordinarie e illecite⁵⁶. Poiché lo sforzo si era rivelato inutile, la *débaçle* carrarese aveva dato la stura alla rabbiosa denuncia delle loro malefatte: il patto di fiducia si era rotto. Più che «vedova», dunque, la cittadinanza dovette sentirsi tradita e abbandonata, poiché i Carraresi, agli occhi dei *cives*, avevano trascurato il ruolo di garanti delle norme ordinarie del vivere civile per costituire, insieme ai loro fedeli, un gruppo che perseguiva unicamente il proprio vantaggio: non restava che portare di fronte al giudice le richieste di risarcimento.

Non si trattò comunque che di una tempesta passeggera. Solo due anni dopo Francesco Novello da Carrara rientrava in città, dove mantenne il potere,

⁵³ GATARI 1911-1920, 352-353. L'uso del verbo «corumpere» rientra nel senso, tipicamente medievale, definito all'inizio di questo intervento, come 'degradare', 'distruggere'.

⁵⁴ COLLODO 1995d, 475; SMANIO 2012, 156-162.

⁵⁵ GATARI 1911-1920, 355.

⁵⁶ CESSI 1907, 227-237; LIBERALI 1935, 9-51.

saldamente, per altri quindici anni, con l'aiuto del suo «puovolo» (e dei Veneziani)⁵⁷. I Carraresi restavano, prima ancora che signori, «zitadini di Padoa»⁵⁸, la città che sotto il loro dominio era diventata una delle capitali dell'Italia padana.

BIBLIOGRAFIA

- ACCARINO 2016: B. ACCARINO, *I filosofi e i mariuoli. Note semantiche sulla corruzione politica*, «Filosofia politica», XXX/2 (2016), pp. 317-338.
- ARTIFONI 2012: E. ARTIFONI, *Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, Spoleto, 63-87.
- BERTAZZO 2009: C. BERTAZZO, *I Magnati e il Diritto nei Comuni Italiani del XIII Secolo*, Pisa.
- BORTOLAMI 1974-1975: S. BORTOLAMI, *Lo statuto padovano del 1320 "super bonis rebellium"*, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», LXXXVII, parte III, Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti, 385-402.
- BUCHAN 2012: B. BUCHAN, *Changing Contours of Corruption in Western Political Thought, c. 1200-1700*, in *Corruption: Expanding the Focus*, ed. by M. Barcham - B. Hindess - P. Larmour, Canberra, 73-96 (<http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p191341/pdf/ch05.pdf>).
- CANZIAN 2007: D. CANZIAN, *L'assedio di Padova del 1405*, «Reti medievali - Rivista», VIII, 1-25 (<http://www.rmoa.unina.it/1931/1/133-352-1-PB.pdf>).
- CANZIAN - BIANCHI 2013: D. CANZIAN - F. BIANCHI, *I Carraresi fra modelli principeschi, identità cittadina e immagini del potere*, in *Signorie italiane e modelli monarchici. Secoli XIII-XIV*, a cura di P. Grillo, 279-311.
- CAPO 1976: G. ARNALDI - L. CAPO, *I cronisti di Venezia e della Marca Trevigiana*, in *Storia della cultura veneta. 2. Il Trecento*, Vicenza, 272-337.

⁵⁷ Davvero emblematica della vicinanza dei signori di Padova ai loro governati risulta l'immagine di Francesco Novello da Carrara e del figlio Francesco III che, accorsi alla disperata difesa della bastita di Gambarare, ai confini col veneziano, nel luglio del 1404, insieme al popolo padovano e ai contadini contribuivano all'escavazione di una grande fossa «portando la civiera [una specie di carriola o lettiga con ruote, adibita al trasporto della terra o di altri inerti] per dare asenpio e cunforto a' suoi fedelli citadini» GATARI 1911-1920, 532. Certamente, sarebbe stato ben difficile vedere altri signori italici adoperarsi in questa mansione.

⁵⁸ Così, come è ben noto, li definì la commissione del comune di Padova che si recò a Venezia dopo la caduta della loro città, nel 1405, per raccomandarli, inutilmente, al doge (GATARI 1911-1920, 574).

- CESSI 1906: R. CESSI, *Un processo carrarese del 1389*, «Memorie storiche cividalesi», II, 1906, 33-45 (qui citato da *Padova medievale. Studi e documenti*, raccolti e riediti a cura di D. Gallo, presentazione di P. Sambin, I, Padova, 215-226).
- CESSI 1907: R. CESSI, *Il malgoverno di Francesco il Vecchio signore di Padova*, «Atti dell'Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti», LXVI, 1906-1907, parte II, 737-748 (qui citato da *Padova medievale. Studi e documenti*, raccolti e riediti a cura di D. Gallo, presentazione di P. Sambin, I, Padova, 227-237).
- COLLIVA 1964: P. COLLIVA, *Ricerche sul principio di legalità nell'amministrazione del Regno di Sicilia al tempo di Federico II*, I, *Gli organi centrali e regionali*, Milano.
- COLLODO 1990a: S. COLLODO, *Credito, movimento della proprietà fondiaria e selezione sociale*, in *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo*, Padova, 195-275.
- COLLODO 1990b: S. COLLODO, *Lo sfruttamento dei benefici canonicali*, in *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo*, Padova, 277-296.
- COLLODO 1990c: S. COLLODO, *La pratica del potere*, in *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo*, Padova, 297-327.
- COLLODO 1990d: S. COLLODO, *Religiosità e assistenza: l'ospedale e il convento di San Francesco dell'osservanza*, in *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo*, Padova, 473-535.
- COLLODO 1999: S. COLLODO, *Il ceto dominante padovano, dal comune alla signoria (secoli XII-XIV)*, in *Società e istituzioni in area veneta. Itinerari di ricerca (secoli XII-XV)*, Fiesole (FI), 35-46.
- CORTUSI 1941: G. CORTUSI, *Chronica de novitatibus Padue et Lombardie*, a cura di B. Pagnin, Bologna.
- COSTA 2012: P. COSTA, *Bonum commune e partialitates: il problema del conflitto nella cultura politico-giuridica medievale*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, Spoleto, 193-216.
- ESPOSITO 2006²: R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino.
- FRIEDRICH 2007: C.J. FRIEDRICH, *Corruption Concepts in Historical Perspective*, in *Political Corruption. Concept & Contexts*, ed. by A.J. Heidenheimer - M. Johnston, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.), 15-23.
- GARDINER 2007: J. GARDINER, *Defining corruption*, in *Political Corruption. Concept & Contexts*, ed. by A.J. Heidenheimer - M. Johnston, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.), 25-40.
- GATARI 1911-1920: G. - B. GATARI, *Cronaca carrarese*, in *RIS*, 2 ed., XVII, parte I, a cura di A. Medin - G. Tolomei, Bologna-Città di Castello.
- GLORIA 1873: *Statuti del comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285*, a cura di A. Gloria, Padova.
- GLORIA 1884: A. GLORIA, *Monumenti della università di Padova, 1222-1318*, Venezia.
- HYDE 1985: J.K. HYDE, *Padova nell'età di Dante*, Trieste (prima edizione *Padua in the Age of Dante*, New York 1966).
- KOHL 1998: B.G. KOHL, *Padua under the Carrara, 1318-1405*, Baltimore and London.

- LAZZARINI 1934: V. LAZZARINI, *Statuto che conferisce la signoria a Francesco I da Carrara*, «Archivio veneto», s. 5^a, XV, 284-290.
- LIBERALI 1935: G. LIBERALI, *La dominazione carrarese in Treviso*, Padova.
- MAZZAMUTO 1970: P. MAZZAMUTO, *Barattiere*, in *Enciclopedia dantesca* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/barattiere_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/barattiere_(Enciclopedia-Dantesca)/))
- QUAGLIONI 1983: D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De Tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De Tyranno»*, Firenze.
- QUAGLIONI 1999: D. QUAGLIONI, *Il processo Avogari e la dottrina medievale della tirannide*, in *Il processo Avogari (Treviso, 1314-1315)*, a cura di G. Cagnin, Roma, V-XXIX.
- SMANIO 2012: SMANIO M., *Famiglie di Montagnana nel secondo Trecento*, Montagnana (PD).
- TABACCO 1996: G. TABACCO, *Profilo di storia del medioevo latino-germanico*, Torino.
- VARANINI 1995: G.M. VARANINI, *Istituzioni, politica e società nel Veneto (1329-1403)*, in *Il Veneto nel medioevo. Le signorie trecentesche*, a cura di A. Castagnetti - G.M. Varanini, Verona, 263-422.
- VARANINI 2013: G.M. VARANINI, *Esperienze di governo personale nelle città dell'Italia nord-orientale (secoli XIII-XIV)*, in *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di J.C. MaireVigueur, Roma, 45-76.
- ZORZI 2009: A. ZORZI, *I conflitti nell'Italia comunale. Riflessioni sullo stato degli studi e sulle prospettive di ricerca*, in *Conflitti, pace e vendette nell'Italia comunale*, a cura di A. Zorzi, Firenze, 7-41 (http://www.rm.unina.it/rmebook/dwnld/conflitti/01_zorzi.pdf).
- ZORZI 2010: A. ZORZI, *Signorie cittadine in Italia (secoli XIII-XV)*, Milano.

MARINO ZABBIA

Corruzione uso politico del dono e crisi del Comune in Albertino Mussato e altri cronisti trecenteschi

Fin dal 1311 la spedizione italiana di Enrico conte di Lussemburgo, imperatore eletto nel 1308, destò grande attenzione tra gli intellettuali italiani. Non solo i trattatisti politici videro il rilievo dell'avvenimento, ma pure alcuni storici colsero la sua grande portata e furono spinti a scrivere anche dalla constatazione che l'imminente incoronazione di Enrico avrebbe posto fine a quella vacanza imperiale, lunga ormai oltre mezzo secolo, che aveva minato la visione del passato tradizionalmente codificata in cronache universali fondate su elenchi paralleli di papi e imperatori¹. Tra i letterati italiani che posero mano alle loro storie al tempo della presenza italiana di Enrico VII, il padovano Albertino Mussato ha un ruolo di assoluto rilievo: verso il 1310 egli era già da alcuni anni un personaggio politico di primo piano nella sua città e partecipava da protagonista a quel movimento culturale promosso nell'ultimo quarto del Duecento dal giudice Lovato Lovati e noto come *preumanesimo padovano*². Inoltre la spedizione italiana di Enrico fornì ad Albertino lo spunto iniziale per un'opera che sarebbe durata oltre quindici anni nel corso dei quali egli andò registrando – e mettendo via via in circolazione – il resoconto dei più recenti tra i principali fatti politici che si erano appena svolti in Italia. Caso unico per quanto riguarda la storiografia medievale italiana precedente al XV secolo, l'imponente *corpus* cronachistico di Albertino costituisce la versione degli avvenimenti proposta da un personaggio coinvolto in prima persona e con ruoli di governo che ha scritto almeno buona parte della sua opera quando ancora partecipava attivamente alla vita politica.

Rispetto ad altri letterati implicati in quei decenni nelle vicende politiche della loro città – il confronto con Dante è spontaneo – Albertino non ricoprì un ruolo secondario sulla scena pubblica locale, ma a Padova fu tra i protagonisti dello scontro politico sia nelle istituzioni, sia nelle dinamiche delle fazioni cittadine. Il prestigio che gli derivava dalla larga fama di letterato favorì la sua

¹ Vedi l'ampio quadro proposta da FRANKE 1992.

² Per la biografia di Albertino cfr. ZABBIA 2012, e il profilo steso da Giovanna Gianola in ALBERTINO MUSSATO 2015, 3-17.

presenza in numerose e importanti ambascerie, ma fu grazie ai rapporti che aveva stretto in città esercitando la professione forense e soprattutto legandosi alle famiglie magnatizie, in primo luogo i Dente Lemizzi, che egli riuscì a ricavarci un ruolo pubblico di spicco per quasi trent'anni. Non si trattò di un periodo lineare poiché in quegli anni Padova vide numerosi cambiamenti nel suo assetto istituzionale: sino al 1314, quando il Comune di Popolo pur entrato in crisi ancora reggeva, Albertino fu soprattutto un uomo delle istituzioni che nelle magistrature e nei consigli ebbe modo di svolgere la propria attività politica; dopo quella data aumentò il peso delle famiglie magnatizie che possedevano castelli nel contado ed erano capaci di mobilitare ampie clientele in città, di conseguenza Mussato si trovò messo al margine e vide persino la sua incolumità fisica minacciata³. Poteva ancora essere chiamato a fare l'ambasciatore, ma non era più in grado di ricoprire un ruolo decisionale nelle dinamiche politiche cittadine che velocemente si indirizzavano verso la signoria di Giacomo da Carrara. Il mutamento della situazione politica si riflette anche nella scrittura storiografica: nel primo nucleo dell'opera di Albertino – il *De gestis Henrici cesaris* – le istituzioni cittadine costituiscono a lungo il centro della scena politica⁴; negli altri suoi scritti storiografici in prosa – il *De gestis Italicorum post Henricum VII cesarem*, la *Traditio civitatis Padue ad Canem Grandem* e il *Ludovicus Bavarus ad filium* – il rilievo delle grandi famiglie padovane e in particolare dei Carraresi e dei loro amici mette in ombra il ruolo dei consigli ed enfatizza quello della piazza, luogo di conflitti che coinvolgono le famiglie magnatizie e i ceti cittadini più umili.

Proprio perché scritta quasi giorno per giorno, mentre Mussato vedeva la sua fazione soccombere, credeva di scorgere delle possibilità di ripresa e infine sopportava la sconfitta, l'opera di Albertino, pur essendo militante, non ha mai la possibilità di riflettere sul passato, come accade – in verità piuttosto di rado – in altre cronache medievali compilate quando le vicende narrate erano ormai concluse. Di conseguenza il padovano non si è trovato nella condizione di proporre bilanci, individuare momenti di svolta e nemmeno analizzare le cause della situazione politica del suo tempo. Ma l'interpretazione del passato di Padova – che non trova posto nelle cronache, tutte concentrate sulla contemporaneità – è proposta in altre opere, soprattutto in alcuni brevi trattati di carattere filosofico⁵.

³ Dal 1311 al 1314 il Comune di Popolo che aveva retto Padova dalla caduta di Ezzelino III da Romano andò sfaldandosi e si aprì la via che nel 1318 avrebbe portato alla signoria di Giacomo da Carrara. Per una messa a punto di quelle vicende si veda il contributo di Dario Canzian in questo volume.

⁴ Particolarmente significativa la descrizione delle procedure di voto nel consiglio padovano descritta in ALBERTINI MUSSATI 1727, 372, dove emerge la familiarità di Albertino, che in anni giovanili aveva esercitato il notariato, con il funzionamento delle istituzioni comunali.

⁵ Si tratta dell'elegia *Super celebratione sue diei nativitatis fienda vel non* edita in

In questi scritti, dove nulla si dice di quanto era avvenuto a Padova nella seconda metà del Duecento, la crisi del Comune è presentata come un dato di fatto – sarebbe subentrata al felice cinquantennio di pace seguito alla morte di Ezzelino III da Romano⁶ – e le sue ragioni non dipendono dalle conseguenze della spedizione italiana di Enrico VII, ma sono tutte interne a Padova e alla sua classe dirigente colpevole del peccato di *avaritia*, una colpa politica che i cronisti trecenteschi avevano i requisiti culturali necessari per individuare⁷. Ma mai nelle pagine di Mussato l'avidità che corrompe la società fomenta la corruzione, semmai condiziona le scelte politiche dei vertici cittadini che si mostrano poco propensi a donare, cioè a rinunciare a qualche cosa pur di non perdere tutto.

1. I nemici del Comune all'inferno tra i dannati

Nella sua grande storia delle tangenti John T. Noonan ha individuato negli ultimi cinque secoli del medioevo una lunga stagione in cui la percezione della corruzione politica è stata influenzata dalla riflessione sulla simonia maturata dal tempo della riforma gregoriana. Procedendo nell'analisi di alcune testimonianze di particolare rilievo lo studioso statunitense si è soffermato sui dannati che scontano i loro peccati nella quinta bolgia dell'ottavo cerchio dell'*Inferno* di Dante⁸. Nel canto XIX dedicato ai simoniaci, in quelli XXI e XXII riservati ai barattieri e in alcuni versi del canto XXIII si descrivono le pene cui sono condannati coloro i quali, frodando, hanno peccato contro la giustizia⁹. In particolare lo studioso americano ha posto l'accento sul grande rilievo dei barattieri nell'economia della prima cantica: a questi dannati, infatti, è riservata un'attenzione, anche quantitativa, maggiore che a tutti gli altri, quasi che Dante il quale aveva svolto la sua attività politica nella Firenze dei Consigli e delle magistrature (e che per baratteria era stato condannato), avesse voluto assegnare a questa colpa un risalto particolare, amplificato dalla splendida descrizione dell'arsenale di Venezia contenuta nei versi che aprono il canto XXI.

L'*Inferno* di Dante circolava da almeno un paio d'anni quando, tra il 1319 e il 1320, Albertino Mussato compose il *Somnium in egritudine apud Florenciam*

CHEVALIER 2006, 162-164, e dei trattati solo parzialmente editi *De lite inter Naturam et Fortunam*, pubblicato in MOSCHETTI 1927, 591-599, e *Contra casus fortuitos* in LO MONACO 1985, 126-136.

⁶ Quest'arco cronologico è già indicato nel III libro del *De gestis Henrici*, ma ottiene il significato definitivo nel *Super celebratione sue diei nativitatis fienda vel non*.

⁷ Cfr. MILANI 2010.

⁸ NOONAN 1987, 254-274.

⁹ L'unità narrativa dei canti XXI, XXII e XXXIII è generalmente accolta dalla critica dantesca: cfr. BELLOMO 1997.

*et commendacio venerabilis patris domini Antonii de Urso, episcopi Florentini, cuius beneficio liberatus fuit*¹⁰. In questa breve opera in versi dal marcato carattere politico – il Mussato la compose mentre era impegnato a coinvolgere Firenze in un'alleanza con Padova contro Cangrande della Scala¹¹ – lo scrittore padovano ha raccontato di una visione che ebbe mentre era in preda a una forte febbre e si trovava a Firenze ospite del vescovo Antonio d'Orso (un vescovo simoniaco a parere di Dino Compagni¹²). Trasformatosi in colomba, Albertino avrebbe fatto lui pure un viaggio nell'oltretomba che gli diede modo di vedere, tra le altre cose, anche i dannati rinchiusi nella città di Ditte. Ma nell'inferno del poeta padovano non compaiono i barattieri, mentre in questa rapida descrizione dei peccatori ha gran rilievo un'altra categoria di dannati per colpe politiche: i traditori della patria cui sono affiancati nei tormenti i tiranni.

Possiamo leggere il complesso testo latino del Mussato nella precisa traduzione di Manlio Dazzi:

Oltre v'è un luogo sotterraneo per coloro, non degni dell'aria, che con maligno tradimento sovvertirono i loro popoli e le loro città, e per coloro che spesero in ciò i loro favori. Codesti, Dite li rivendica a sé e di sé li punisce, e con i suoi strumenti son torturati nel più profondo averno. Qui con i loro complici scontano i loro profitti i tiranni¹³.

Non è sicuro che Albertino avesse letto i canti dell'*Inferno* (nei cui versi tra gli usurai compare anche suo cognato Vitaliano Dente) quando scrisse il *Somnium* ed è ormai un tema classico negli studi danteschi interrogarsi sulle cause del silenzio che il padovano ha riservato all'Alighieri il quale a sua volta l'ha ignorato, anche se i due probabilmente ebbero modo di conoscersi (per esempio a Verona nel 1314 quando Dante era ospite di Cangrande il quale teneva Albertino in onorevole prigionia) e senza dubbio sapevano l'uno dell'attività letteraria dell'altro¹⁴. Certo i due scrittori erano uomini legati alle istituzioni comunali e vedevano nei nemici della città e delle sue libertà peccatori degni del peggior castigo: ma Albertino ha menzionato solo i traditori della patria che nella *Divina*

¹⁰ Sulla pubblicazione dei canti dell'*Inferno* vedi INGLESE 2015. Il *Somnium* è edito da ultimo in ALBERTINO MUSSATO 2000, 50-61. Sull'opera cfr. FEO 1990, che ricostruisce le fonti classiche su cui poggia il testo di Albertino.

¹¹ Sulla valenza politica del *Somnium* ha posto giustamente l'accento PASTORE STOCCHI 1987.

¹² DINO COMPAGNI 2013, 101.

¹³ DAZZI 1964, 164. Cfr. ALBERTINO MUSSATO 2000, 56: «Indeque sub terris locus est non aere dignis, / qui populos urbesque suas vertere maligna / proditione sua quique impendere favores, / quos sibi quesitos Dis solus vendicat a se / ingeniisque suis imo cruciantur in Orco: / hic cum complicibus pendunt sua lucra tiranni».

¹⁴ Vedi da ultimo LOMBARDO 2014.

commedia trovano posto nel XXXII canto dell'*Inferno*, dieci canti dopo i barattieri, dove sono immersi nel ghiaccio sino al collo nell'Antenora. Quasi a formare una sorta di simmetria che pone i barattieri nel mezzo tra i traditori della patria e i tiranni, a questi ultimi sono dedicati solo alcuni versi nel XII canto dove compare anche Ezzelino da Romano, il grande nemico di Padova, immerso nel Flagetonte vicino a Obizzo d'Este, signore guelfo di Ferrara i cui metodi erano stati accostati a quelli del tiranno della Marca trevigiana già verso il 1280 nella cronaca del francescano Salimbene¹⁵. Nella sua veloce descrizione dell'inferno Mussato non si è soffermato in dettaglio sulle pene inflitte a tutti i dannati (nel caso dei nemici della città sappiamo solo essere un castigo particolarmente severo) e mai ha ricordato qualche nome di peccatore. Ma i suoi nemici della città hanno un elemento in comune con i barattieri dell'Alighieri: mentre nell'*Inferno* dantesco i tiranni e i traditori sono immersi, ma non del tutto, i barattieri affondano nella pece e sono quindi nascosti, come nelle profondità della città di Dite sono celati i peccatori politici di Mussato¹⁶.

Nei versi del *Somnium* compare poi un rimando ai *lucra tyranni* che richiede di essere chiarito, ma che a mio avviso non implica riferimento ai doni o alla corruzione, mentre si spiega prendendo in considerazione la tradizione giuridica medievale secondo cui tiranno è il governante che non ha rispetto per la persona fisica e per i beni dei suoi sudditi¹⁷.

2. Il dono strumento della politica nelle storie del Mussato

Il rilievo assegnato da Dante ai barattieri, che appare ancora maggiore se paragonato all'attenzione riservata agli altri peccatori politici, non trova riscontro nelle cronache coeve, neppure in quelle fiorentine. E tutto questo a dispetto di un ricorso ai doni in tutto riconducibile alla corruzione che da altre fonti sappiamo essere stato diffuso¹⁸. È utile a questo proposito scorrere la cronaca di Dino Compagni, scritta negli stessi anni in cui è stata composta la prima cantica dantesca. In quest'opera si riportano episodi in cui i doni possono essere utilizzati come strumento per ottenere consenso, oppure per rafforzare il legame tra il Comune di popolo e i suoi esponenti di maggiore rilievo¹⁹. Compagni riferisce

¹⁵ *Cronica fratris Salimbene de Adam* 1905-1913, 166-68.

¹⁶ In altri casi le pene dei dannati riferite da Albertino si differenziano da quelle riportate da Dante: vedi, ad esempio, i lussuriosi che secondo il Mussato hanno serpi appese ai genitali.

¹⁷ Cfr. FIOCCHI 2004.

¹⁸ Sulla pratica dei *confetti* con cui gli uomini d'affari fiorentini facilitavano le loro operazioni economiche nel Regno di Napoli e alla corte avignonese cfr. la sintesi di FENIELLO 2013, 220.

¹⁹ DINO COMPAGNI 2013, 46, dove si ricordano i doni fatti dal beccaio Pecora; ivi 82,

poi di come gli ufficiali vendessero in taluni casi almeno la giustizia²⁰. Ma è con la comparsa sulla scena di Enrico VII che il dono acquista maggior rilievo nelle pagine della *Cronica*: è il sovrano eletto a fare dei doni, oppure sono i suoi ufficiali a distinguersi per la loro liberalità²¹; però nell'ottica del cronista hanno rilievo soprattutto i *munera* destinati ad Enrico. Si tratta di grosse cifre di danaro, il quale solo a quest'altezza cronologica diventa nella cronaca di Compagni uno strumento importante della politica²². A versare ingenti somme sono le città toscane, soprattutto Firenze e Pisa; le ricevono l'imperatore, sempre bisognoso di finanziamenti, ma anche importanti personalità della Chiesa e il re di Napoli Roberto d'Angiò²³.

Le richieste di denaro che provenivano dal Lussemburgo e che le città in alcuni casi soddisfacevano sotto forma di donativi sono ricordate anche nella *Historia* del notaio milanese Giovanni da Cermenate, scritta a breve distanza dalla morte di Enrico VII. In quest'opera dall'alto profilo letterario, ad esempio, si riproduce un dibattito che si era svolto nel consiglio di Milano nel 1311: in quell'occasione Matteo Visconti propose di donare 50.000 fiorini d'oro a Enrico e 10.000 all'imperatrice Margherita, mentre Guido Della Torre – che si opponeva – suggerì con ironia di fare un conto tondo e di dare 100.000 fiorini ai sovrani²⁴. Pure nel *De gestis Henrici* del Mussato è indicata la pressante necessità di enormi somme per la spedizione italiana che caratterizza la vicenda di Enrico VII. Sin dalle prime battute del *De gestis Henrici* il Lussemburgo è presentato, anche se non esplicitamente, come un principe povero: infatti, seguendo un gusto per l'etimologia assai diffuso al suo tempo, lo storico ha spiegato che il toponimo Lussemburgo in tedesco vuol dire povero (o piccolo) castello²⁵. Poco pagine dopo, nella ricostruzione dei rapporti tra il sovrano e il Comune di Padova, Mussato ha affrontato esplicitamente l'argomento delle richieste finanziarie di Enrico. Quando un'ambasceria padovana – di cui Albertino faceva parte – si recò dal sovrano appena incoronato con la corona ferrea, dovette affrontare due questioni: la prima

dove si dice che attraverso i donativi Simone di Rosso della Tosa contava di ingraziarsi i fiorentini perché voleva diventare tiranno «a guisa de' signori di Lombardia»; e ivi 115, dove sono menzionati i regali fatti dal Comune ai cavalieri di Popolo in occasione del loro addobamento.

²⁰ DINO COMPAGNI 2013, 46, a proposito del podestà Monfiorito da Padova.

²¹ Cfr. DINO COMPAGNI 2013, 103, per i doni fatti da Enrico; e ivi 105, dove è ricordato Niccolò Salimbeni «magnanimo e largo donatore».

²² DINO COMPAGNI 2013, 109.

²³ DINO COMPAGNI 2013, 110 per i doni fatti ai cardinali; e ivi 112, per quelli destinati a Roberto d'Angiò.

²⁴ *Historia Iohannis de Cermenate* 1889, 44-45.

²⁵ ALBERTINI MUSSATI 1727, 28: «Lucel quidem lingua germanica pauper vel parum, Borc castrum appellant». L'etimologia non è fantastica: *lucilem* in celtico vuol dire piccolo.

verteva sul controllo di Vicenza, soggetta a Padova dal 1266, che mirava ad ottenere l'indipendenza ma già era oggetto delle mire di Cangrande della Scala; la seconda riguardava il reggimento autonomo di Padova che l'imperatore avrebbe confermato in cambio di ingenti somme. Le richieste di Enrico erano pesanti: per confermare le libertà dei padovani e i loro diritti – definiti di natura feudale – su Vicenza l'imperatore poneva un censo di 15.000 fiorini d'oro; a questa somma si dovevano aggiungere un contributo di 5000 fiorini da versare ogni cinque mesi per le spese militari e un dono – Mussato usa l'espressione *exenium* – di 60.000 fiorini per contribuire alle spese dell'incoronazione: era la stessa cifra chiesta a Milano²⁶. Di fronte alle pretese del sovrano in un primo momento i padovani si rivoltarono, poi – vista la dura reazione di Enrico contro le città ribelli – decisero di riconciliarsi con lui: ancora una volta Mussato fu inviato in ambasceria e riuscì a convincere l'imperatore a rappacificarsi con i padovani ai quali, viste anche le spese che Enrico stava sostenendo per l'assedio di Brescia, questa volta era chiesto di versare 100.000 fiorini: *numerus completus* avrebbe commentato Guido della Torre²⁷. Poco prima del 1360 il giudice padovano Guglielmo Cortusi riassunse questa pagina di Mussato sostituendo al raffinato termine *exenia* il più prosaico *donum* per definire la somma versata dai padovani all'imperatore:

Item quod per Commune Padue fit donum imperatori de centum milibus florenorum, quod fuit factum. Item quod florenorum viginti milia debet habere annuatim.²⁸

Sempre nelle pagine che raccontano l'inizio della spedizione italiana di Enrico compare un altro rimando ai doni. Se quando ha raccontato le richieste dell'imperatore a Padova, Albertino non ha espresso valutazioni negative – anzi egli avrebbe in seguito perorato la richiesta nel consiglio padovano – il cronista è stato critico quando ha riferito la notizia delle somme offerte dai signori delle città padane – tiranni ai suoi occhi – che comperarono il titolo di vicario imperiale. La larga ricezione di questo episodio nelle cronache del tempo è nota – l'ha esaminate di recente Riccardo Rao²⁹ – ma nelle pagine di Mussato assume ancora maggior rilievo che in quelle di altri autori perché coinvolge Cangrande della Scala, il nemico di Padova, un tiranno che con il denaro ha comprato il favore dell'imperatore.

L'ultimo rimando agli *exenia* che i padovani indirizzarono all'imperatore non riguarda il denaro, ma un omaggio che i cittadini vollero fare ad Enrico nel momento in cui gli giurarono fedeltà: si trattava di otto magnifici cavalli

²⁶ ALBERTINI MUSSATI 1727, 353-354.

²⁷ ALBERTINI MUSSATI 1727, 372.

²⁸ GUILLELMI DE CORTUSIIS 1941, 14.

²⁹ RAO 2014.

splendidamente bardati, quattro per il sovrano, due per il conte di Savoia e due per il conte delle Fiandre³⁰. Il ruolo dei donativi che solo in queste prime battute dell'opera storiografica di Mussato ha un per altro modesto peso – si menzionano, ad esempio, i regali portati all'imperatore dagli ambasciatori veneziani o da quelli di Federico III di Sicilia³¹ – sparisce quasi nel prosieguo del racconto. Nelle cronache di Albertino sono assai rari i casi di personaggi lodati per la loro liberalità³² e mancano nelle sue pagine – come in quelle dei cronisti presi in esame nei contributi di Lorenzo Tanzini e di Dario Canzian ospitati in questo volume – rimandi a doni elargiti con l'intento di corrompere giudici o magistrati cittadini, ma anche volti a ottenere il consenso di un magnate o della plebe (come il cronista chiama i ceti più umili della popolazione cittadina), oppure ad ottenere il favore di qualche dignitario della corte imperiale. L'unica eccezione di un certo rilievo – oltre al citato aneddoto dei cavalli – riguarda un breve episodio che ha per protagonista Enrico Scrovegni il quale, fuoriuscito a Venezia, mandò degli anelli d'oro e perle in regalo a Cangrande sperando così di conquistarne il favore³³. Ma il tentativo di Enrico, cui Mussato ha riservato attenzione solo perché riguarda un personaggio importante che condivideva con lui la pena dell'esilio e la speranza del ritorno in patria, risultò vano per l'intromissione di Marsilio da Carrara, il quale – specifica il cronista – aveva da fare ben più ampi guadagni impossessandosi dei beni dello Scrovegni rimasti a Padova³⁴.

L'assenza di rimandi alla corruzione o alla concussione nell'opera di Mussato si accompagna al silenzio sul ruolo politico dei doni nelle dinamiche cittadine: in particolare Albertino, che soprattutto nelle opere dell'esilio si lamentava per la povertà in cui versava, non ha mai individuato tra le cause della sua debolezza politica l'incapacità di costruirsi una clientela da contrapporre a quella dei suoi nemici. Analoghe reticenze – sia per quanto riguarda la corruzione, sia a proposito dei legami consolidati dai doni – segnano il *Liber de generatione aliquorum civium urbis Padue* del giudice padovano Giovanni da Nono, solo di poco più giovane di Albertino³⁵. Ma questa volta si tratta di un riserbo che sorprende perché il da Nono non ha risparmiato critiche ai suoi concittadini – ad alcuni tra di loro almeno – mentre era intento a ricostruire la storia delle principali casate padovane.

³⁰ ALBERTINI MUSSATI 1727, 388-389

³¹ ALBERTINI MUSSATI 1727, 376; 408-409.

³² Cfr. il ritratto di Nicolò da Lozzo, modellato sul Catilina di Sallustio, in ALBERTINI MUSSATI 1727, 486: uomo liberale, ma che con i doni cercava di conquistare popolarità da spendere sul piano politico.

³³ FRUGONI 2008, 65, 104-105.

³⁴ ALBERTINO MUSSATO 2015, 194.

³⁵ Su Giovanni vedi ZABBIA 2001. Il *Liber de generatione*, su cui cfr. PERON 2001, si legge in CIOLA 1985.

Della sua maldicenza furono vittime anche Albertino, che Giovanni vorrebbe figlio illegittimo di Viviano Musso, e suo fratello Gualpertino Mussato il quale è protagonista dell'unico caso di simonia ricordato nel *Liber de generatione*, dove si dice che costui divenne abate di Santa Giustina grazie alle 14.000 lire di piccoli spese per comprargli la carica da Vitaliano Dente, il cognato di Albertino³⁶.

Sono pochi i punti di contatto tra Albertino e Giovanni: ad accomunarli contribuisce una lettura pessimistica delle vicende padovane e la scarsa attenzione prestata agli ultimi quarant'anni del Duecento cui si contrappone un gran risalto riservato al periodo ezzeliniano. Albertino ha dedicato a Ezzelino la sua opera più celebre, la tragedia *Ecerinis*, e ogni volta che nelle vicende padovane ha scorto un pericolo non ha esitato a richiamare il tempo del da Romano il quale incarnava tutte le minacce alla libertà padovana e ai suoi occhi era paragonabile a Cangrande della Scala, il principale nemico di Padova durante il primo quarto del Trecento³⁷. Giovanni, utilizzando la cronaca del notaio Rolandino da Padova integrata con qualche testo che non possediamo, ha dato ampio spazio agli anni del dominio ezzeliniano e anche ai decenni del Duecento che lo precedettero, riferendo sia notizie di storia cittadina sia fatti relativi alle grandi famiglie padovane. E proprio in pagine che sembrano il sunto della cronaca di Rolandino, ma non ne riportano fedelmente il testo, compare l'unico episodio di corruzione ricordato da Giovanni: quando la città si diede a Federico II – atto che avrebbe portato rapidamente al dominio di Ezzelino – i membri della principale magistratura cittadina, un collegio di sedici podestà, vendettero Padova all'imperatore per un compenso di 1000 lire a testa³⁸. Invece mai il da Nono ha fatto cenno alla corruzione in riferimento al periodo del Comune di Popolo, quando la situazione politica cittadina fu segnata da un'ambigua politica anti-magnatizia che, di fatto, lasciava ai nobili ampi spazi di manovra e favoriva quei loro legami con giudici e notai che resero possibile anche la carriera pubblica di Albertino Mussato³⁹.

³⁶ CIOLA 1985, 191.

³⁷ Il rimando a Ezzelino ha una valenza quasi topica perché non compare solo nelle pagine in cui Albertino esponeva le sue opinioni, ma anche in altri luoghi come, ad esempio, in un discorso attribuito a Rolando da Piazzola e volto a difendere posizioni opposte a quelle sostenute da Mussato: cfr. ALBERTINI MUSSATI 1727, 417.

³⁸ CIOLA 1985, 33. La notizia di un compenso per il tradimento non compare nel duecentesco ROLANDINO DA PADOVA 2004, e neppure nella quattrocentesca *Vita di Ezzelino* 1560, tradizionalmente attribuita a Pietro Gerardo. Si noterà che, mentre Rolandino ha taciuto i nomi dei podestà, Gerardo (*Vita di Ezzelino* 1560, 31) li ha riportati tutti e il Da Nono ha ricordato solo Uberto Dalesmanini (CIOLA 1985, 131-132), Forçata di Tanselgerdino (ivi 133), Bonifacio de Sintilla (ivi 111) e Giacomo da Carrara (ivi, 114), tutti e quattro presenti anche nella *Vita di Ezzelino* 1560, se come pare il Forçata di Giovanni sia da identificare con l'Enrico da Forzatè di Gerardo.

³⁹ HYDE 1985.

3. Modelli classici e scrittura storiografica: l'influenza del *De officiis* di Cicerone e delle opere di Seneca

Se i cronisti cittadini attivi tra Due e Trecento non erano soliti segnalare casi in cui il ricorso al dono sconfinava nella corruzione, altri autori loro contemporanei si erano comportati diversamente. Di rilievo è soprattutto l'opera del francescano Guglielmo di Rubruck che, inviato ambasciatore presso i tartari nel 1253, ha scritto un resoconto del suo viaggio ricco di note antropologiche in cui un ruolo di rilievo è riservato all'uso dei doni: frutta, vino, biscotto e pochi oggetti costituiscono la scorta che i frati allestirono al momento della partenza da Costantinopoli per avere mercanzie da regalare ai tartari e che in taluni casi i loro interlocutori arrivarono ad estorcere per permettere a Guglielmo e ai suoi compagni di proseguire il viaggio oppure per essere ammessi alla presenza dei maggiorenti nomadi⁴⁰. Nella seconda metà del Duecento l'incontro con una società nuova ha spinto i viaggiatori francescani – ma anche il laico Marco Polo – a procedere verso osservazioni di carattere antropologico che erano assenti dalla letteratura occidentale dai tempi di Paolo Diacono e che, a dispetto della fortuna di pubblico che arrise a qualche opera da loro redatta, non si affermarono tra gli scrittori di storia bassomedievale⁴¹.

Nel caso di Albertino Mussato – che aveva numerose amicizie a Venezia e molto probabilmente conobbe, almeno di fama, l'opera subito famosissima del suo coetaneo Marco Polo – la rappresentazione della realtà risente particolarmente del peso che i modelli letterari della latinità classica esercitarono sulla sua pagina. Proprio il tema del dono e la mancanza di richiami al rapporto tra donativi e corruzione costituiscono un campo in cui è possibile vedere meglio l'uso dei modelli classici messo in atto dal padovano e i suoi limiti. Tra i testi dell'antichità romana che ebbero maggiore influenza sulla riflessione sul dono nel medioevo e nell'età moderna ci sono il *De officiis* di Cicerone e *De beneficiis* di Seneca⁴². Si tratta di opere d'autori ben noti a Mussato: in primo luogo le tragedie di Seneca, infatti, furono il campo di studio su cui Lovato e i suoi amici formarono le loro competenze filologiche – per quei tempi eccellenti – e i padovani non distinguevano il Seneca tragediografo dal filosofo come avrebbero fatto i letterati della generazione seguente che credevano le sue opere dovute a due personaggi diversi⁴³; inoltre il *De officiis* è una delle opere di Cicerone che Albertino ebbe modo di leggere⁴⁴.

⁴⁰ GUGLIELMO DA RUBRUCK 2011.

⁴¹ REICHERT 1997.

⁴² ZEMON DAVIS 2002.

⁴³ MARTELOTTI 1972, 149-150.

⁴⁴ Sugli autori latini conosciuti da Mussato rimane ancora utile SABBADINI 1967, II, 106-114. Si veda poi il vasto quadro delineato in BILLANOVICH 1976, *passim*.

Nei versi delle tragedie di Seneca Mussato trovava molta materia per la sua riflessione politica – certo destarono il suo interesse di *homo novus* i senari dell'*Hercules furens* (vv. 337-340) in cui Lico rivendica il diritto al trono che gli deriva dai propri meriti a dispetto dell'umile origine⁴⁵. Ma gli studiosi che del padovano si sono occupati ancora non hanno analizzato a fondo il contributo della materia senecana al lessico politico di Mussato⁴⁶, mentre più noto è l'uso che egli fece delle opere di Ovidio dalle quali seppe trarre modelli e materiali da utilizzare nei propri scritti⁴⁷. A proposito del dono le tragedie senecane gli offrivano pochi spunti – solo qualche cenno ai regali fatti ai potenti per compiacerli e che potevano costare loro la vita come nel caso del manto nuziale regalato da Medea a Creusa (*Medea* vv 570-578) – mentre nulla in quegli scritti avrebbe letto sulla corruzione. Allo stesso modo di corruzione non si parla nel *De beneficiis* di Seneca. In quest'opera – che lungo l'intero medioevo ebbe larga circolazione, ma che non sappiamo con certezza nota ad Albertino⁴⁸ – il dono è presentato come uno strumento che stabilisce saldi legami nella vita associativa: di conseguenza agli occhi del filosofo spagnolo la sua degenerazione non porta alla corruzione, ma genera ingratitudine. In breve è il comportamento di chi non riconosce le implicazioni che i benefici comportano, a minare i legami che reggono la società e non quello di chi, attraverso i donativi, prova a comperare la giustizia o a ottenere altri favori dai detentori di un ufficio⁴⁹.

Alla luce della lettura del trattato senecano potrebbero quindi ricevere nuovo e più preciso significato i passi delle opere di Mussato – quelle dell'esilio in particolare⁵⁰ – nei quali il cronista si lamenta per come è stato trattato dai suoi concittadini. Se volessimo accogliere l'ipotesi di un influsso di Seneca, quelle pagine di Mussato non conterebbero più solo di un generico lamento dell'esule, ma dipenderebbero dalla ripresa di motivi filosofici che denunciano la crisi di una società incapace di riconoscere e premiare chi si è speso per il bene della propria patria. Verso una simile interpretazione conduce anche l'analisi delle pagine del *De officiis* dedicate al dono che Mussato, questa volta possiamo dirlo con sicurezza, aveva letto⁵¹. Il Cicerone dei trattati filosofici fu per Albertino – come per Dante – un maestro e nel caso del padovano anche un modello su cui forgiare la propria immagine pubblica⁵². Proprio le pagine del *De officiis* dedicate al dono

⁴⁵ Sulle tematiche politiche presenti nelle tragedie senecane vedi MALASPINA 2004.

⁴⁶ Per l'uso di modelli senecani nell'*Ecerinide* di Mussato vedi PITTALUGA 1988, che insiste anche sul debito di Albertino con la filosofia di Boezio.

⁴⁷ CHEVALIER 2010.

⁴⁸ Sulla tradizione manoscritta del *De beneficiis* si veda MAZZOLI 1982.

⁴⁹ Per un'analisi dell'opera si veda Luzzi 2014

⁵⁰ Quindi il *De lite inter Naturam et Fortunam* e il *Contra casus fortuitos*.

⁵¹ SABBADINI 1967, 108 e nota 16

⁵² Cfr. ZABBIA in corso di stampa.

sono, tra tutte quelle dell'Arpinate, le più rilevanti per mostrare il rapporto del Mussato con Cicerone⁵³. Nel *De officiis* egli aveva potuto leggere che la liberalità si può esercitare «aut opera (...) aut pecunia», e che, se il secondo sistema è più facile, l'altro meglio si adatta all'uomo virtuoso. Inoltre, sosteneva Cicerone che con l'attività forense si può recare aiuto a un gran numero di persone, e aggiungeva a questa considerazione un elogio all'eloquenza: parole anche queste capaci di attirare l'attenzione del padovano che proprio esercitando l'avvocatura (per la quale però non si sentiva portato) aveva iniziato la sua ascesa sociale⁵⁴. Infine l'Arpinate concludeva soffermandosi sull'uomo politico: costui dovrà evitare di essere contaminato dall'avarizia – il peccato che ha distrutto la pace e la prosperità di Padova secondo Mussato – e sfuggire alla tentazione di essere condizionato nel suo agire dalla possibilità di ricevere doni. Ma quest'ultima raccomandazione di Cicerone – contenuta solo in poche righe (*De officiis* II 75) ma esplicita – non ha fatto breccia nella riflessione di Albertino che di concussione mai ha parlato: l'*avaritia* di Mussato piuttosto che la corruzione sembra avere generato l'usura, il gran male della società padovana anche secondo il suo contemporaneo Giovanni da Nono (il quale a questo vizio aggiungeva una certa propensione dei suoi concittadini per la lussuria soprattutto nella forma dell'adulterio).

Nell'economia di questo contributo, ospitato in un volume dedicato ai rapporti tra dono e corruzione, la mancata ricezione delle raccomandazioni di Cicerone contro la concussione assume grande rilievo. Tuttavia piuttosto che avanzare qualche ipotesi – senza sapere se il manoscritto di cui egli disponeva conteneva quel passo del *De officiis* – conviene sottolineare che nel complesso della riflessione di Mussato altri insegnamenti proposti dal trattato di Cicerone hanno avuto un ruolo di primo piano: infatti, nelle pagine di quell'opera in cui si parla del dono, Albertino ha potuto trovare sia un insegnamento sia un modello che confermava il suo ruolo e confortava le sue ambizioni. Come l'uomo virtuoso del *De officiis* egli, pur povero di risorse economiche, poteva donare ai suoi concittadini il bene ancora più prezioso delle sue virtù. Un dono grande – che l'imperatore Enrico VII aveva saputo apprezzare e ricambiare sollevando il padovano, nato da umile famiglia, alla nobiltà⁵⁵ – ma che invece i suoi ingrati concittadini ripagarono esiliando ed espropriandolo del suo patrimonio.

⁵³ Cic. *De officiis* II, 52-89. Cfr. l'analisi dei passi sul dono presenti in quest'opera ciceroniana proposta in CAPALDI 2014.

⁵⁴ L'opera in cui Albertino ricorda la sua attività forense è l'elegia *Super celebratione sue diei nativitatis fienda vel non*.

⁵⁵ MOSCHETTI 1927, 597.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTINI MUSSATI 1727: ALBERTINI MUSSATI *De gestis Henrici VII cesaris*, a cura di L.A. Muratori, Milano.
- ALBERTINO MUSSATO 2010: ALBERTINO MUSSATO, *Écérinide. Épîtres métriques sur la poésie. Songe*, a cura di J.-F. Chevalier, Paris.
- ALBERTINO MUSSATO 2015: ALBERTINO MUSSATO, *Traditio civitatis Padue ad Canem Grandem. Ludovicus Bavarus*, a cura di G.M. Gianola e R. Modonutti, Firenze.
- BELLOMO 1997: S. BELLOMO, *Sul canto XXII dell'“Inferno”*, «Filologia e critica», XXII, 20-36.
- BILLANOVICH 1976: G. BILLANOVICH, *Il preumanesimo padovano*, in *Storia della cultura veneta*, II, *Il Trecento*, a cura di G. Arnaldi - M. Pastore Stocchi, Vicenza, 19-110.
- CAPALDI 2014: C. CAPALDI, *Il dono alla città: espressioni di “benevolentia” nell'italia romana*, in *Comunità e reciprocità 2014*, 91-98.
- CHEVALIER 2006: J. F. CHEVALIER, *Le statut de l'élégie autobiographique au début du Trecento: Albertino Mussato et le modèle des “Tristes” d'Ovide*, «Studi umanistici piceni», XXVI, 149-167.
- CHEVALIER 2010: J. F. CHEVALIER, *Albertino Mussato o la figura del poeta esiliato: edizione di un centone autobiografico dai “Tristia” di Ovidio*, «Studi umanistici piceni», XXX, 111-131.
- CIOLA 1985: R. CIOLA, *Il “De Generatione” di Giovanni da Nono. Edizione critica e “Fortuna”*, tesi di Laurea, relatore prof. G. Cracco, Università di Padova.
- Comunità e reciprocità 2014: Comunità e reciprocità. Il dono nel mondo antico e nelle società tradizionali*, a cura di U.M. Olivieri e R. Luzzi, Pomigliano d'Arco (NA).
- Cronica fratris Salimbene de Adam 1905-1913: Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum*, a cura di O. Holder-Egger, Hannover-Lipsia.
- DAZZI 1964: M. DAZZI, *Il Mussato preumanista (1261-1329). L'ambiente e l'opera*, Vicenza.
- DINO COMPAGNI 2013: DINO COMPAGNI, *Cronica*, introduzione e commento di D. Cappi, Roma.
- FENIELLO 2013: A. FENIELLO, *Dalle lacrime di Sybille. Storia degli uomini che inventarono la banca*, Roma-Bari.
- FEO 1990: M. FEO, *The “Pagan Beyond” of Albertino Mussato*, in *Latin Poetry and Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance Literature*, Oxford, 115-147.
- FIOCCHI 2004: C. FIOCCHI, *“Mala potestas”. La tirannia nel pensiero politico medievale*, Bergamo.
- FRANKE 1992: M. E. FRANKE, *Kaiser Heinrich VII. im Spiegel der Historiographie. Eine faktenkritische und quellenkundliche Untersuchung ausgewählter Geschichtsschreiber der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Köln-Weimar-Wien.
- FRUGONI 2008: C. FRUGONI, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino.

- GUGLIELMO DA RUBRUCK 2011: GUGLIELMO DA RUBRUCK, *Viaggio in Mongolia*, a cura di P. Chiesa, Milano.
- GUILLELMI DE CORTUSIIS 1941: GUILLELMI DE CORTUSIIS *Chronica de novitatibus Padue et Lombardie*, a cura di B. Pagnin, Bologna.
- Historia Iohannis de Cermenate* 1889: *Historia Iohannis de Cermenate, notarii Mediolanensis, de situ Ambrosianae urbis et cultoribus ipsius et circumstantium locorum ab initio et per tempora successive et gestis imp. Henrici VII*, a cura di L.A. Ferrai, Roma.
- HYDE 1985: J. K. HYDE, *Padova nell'età di Dante. Storia sociale di una città-stato italiana*, Trieste.
- INGLESE 2015: G. INGLESE, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, con un saggio di G. Milani, Roma.
- LO MONACO 1985: F. LO MONACO, *Un nuovo testimone (frammentario) del "Contra casus fortuitos" di Albertino Mussato*, «Italia medioevale e umanistica», XXVIII, 107-136.
- LOMBARDO 2014: L. LOMBARDO, *Oltre il silenzio di Dante: Giovanni del Virgilio, le epistole metriche del Mussato e i commentatori dnteschi antichi*, «Acta Histriae», XXII, 1, 17-40.
- LUZZI 2014: R. LUZZI, *Dal dono agli dei al dono degli dei: la rifondazione del "beneficium" in Seneca*, in *Comunità e reciprocità* 2014, 131-146.
- MALASPINA 2004: E. MALASPINA, *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in *Sénèque le Tragique*, a cura di M. Billerbeck e E.A. Schmidt, Vandœuvres, 267-320.
- MARTELOTTI 1972: G. MARTELOTTI, *La questione dei due Seneca da Petrarca a Benvenuto*, «Italia medioevale e umanistica», XV, 149-169.
- MILANI 2010: G. MILANI, *Pittura infamante e "damnatio memoriae". Note su Brescia e Mantova*, in *Condannare all'oblio. Pratiche della Damnatio Memoriae nel Medioevo*, a cura di I. Lori Sanfilippo e A. Rigon, Roma, 179-195.
- MOSCHETTI 1927: A. MOSCHETTI, *Il "De lite inter Naturam et Fortunam" e il "Contra casus fortuitos" di A. M.*, in *Miscellanea di studi critici in onore di Vincenzo Crescini*, Cividale del Friuli, 567-599.
- MAZZOLI 1982: G. MAZZOLI, *Ricerche sulla tradizione medievale del "De beneficiis" e del "De clementia" di Seneca. III. Storia della tradizione manoscritta*, «Bollettino dei classici», s. 3^a, III, 165-223
- NOONAN 1987: J. T. NOONAN JR., *Ungere le ruote. Storia della corruzione politica dal 3000 a.C. alla rivoluzione francese*, prefazione di G. Bocca, Milano.
- PASTORE STOCCHI 1987: M. PASTORE STOCCHI, *Il "Somnium" di Albertino Mussato*, in *Studi in onore di Vittorio Zaccaria*, a cura di M. Pecoraro, Milano, 41-63.
- PERON 2001: G. PERON, *Genealogia fantastica delle famiglie padovane*, «Padova e il suo territorio», CX, 9-13.
- PITTALUGA 1988: S. PITTALUGA, *Modelli classici e filologia nell'«Ecerinis» di Albertino Mussato*, «Studi medievali», s. 3^a, XXIX, 267-76.
- RAO 2014: R. RAO, *L'oro dei tiranni: i vicariati venali di Enrico VII e la signoria*

- cittadina nell'Italia padana*, «Reti Medievali. Rivista», XV, 1, 89-105.
- REICHERT 1997: F. E. REICHERT, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel medioevo*, Milano.
- ROLANDINO DA PADOVA 2004: ROLANDINO DA PADOVA, *Vita e morte di Ezzelino da Romano. Cronaca*, a cura di F. Fiorese, Milano.
- SABBADINI 1967: R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV. Nuove ricerche col riassunto filologico dei due volumi*, Firenze.
- Vita di Ezzelino 1560: Vita et gesti d'Ezzelino terzo da Romano, da l'origine al fine di sua famiglia, sotto la cui tirannide mancarono di morte violenta piu di 12. millia Padouani. Autore Pietro Gerardo Padouano suo contemporaneo*, Venezia.
- ZABBIA 2001: M. ZABBIA, *Giovanni da Nono*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, Roma, 114-117.
- ZABBIA 2012: M. ZABBIA, *Mussato, Albertino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 77, Roma, 520-524.
- ZABBIA in corso di stampa: M. ZABBIA, *Autobiografia letteraria di un politico, oppure autobiografia politica di un letterato? Note autobiografiche nelle opere di Albertino Mussato*, in *Sulle tracce degli antichi verso la modernità. L'"Ecerinide" di Albertino Mussato (1315-2015)*, a cura di R. Modonutti, in corso di stampa.
- ZEMON DAVIS 2002: N. ZEMON DAVIS, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Milano.

LORENZO TANZINI

Le pratiche elettorali e consiliari dei comuni italiani (secoli XIII-XIV): tra regolamentazione e forzature

Nella prospettiva marcatamente diacronica di questo convegno lo studio delle istituzioni delle città comunali offre una serie di spunti e possibilità di ricerca, grazie all'abbondanza delle fonti e all'intensità della dialettica politica nel mondo municipale. L'intento di queste pagine, tuttavia, non sarà quello di rilevare la presenza di irregolarità e malversazioni nel funzionamento dei meccanismi consiliari ed elettorali delle città comunali. Alla fenomenologia delle distorsioni della norma si preferisce qui un approccio più ambizioso, volto a comprendere, laddove possibile, le categorie entro cui quelle distorsioni venivano intese.

Come molte delle relazioni in questo volume hanno efficacemente richiamato per periodi diversi dal nostro, i criteri con i quali veniva riconosciuta la legittimità o l'ammissibilità etica dei comportamenti nelle istituzioni erano in passato diversi dai nostri. La distinzione e le reciproche implicazioni tra la sfera del dono-amici-zia-costruzione di relazioni sociali da una parte, e quella della corruzione-forzatura e violazione delle regole istituzionali dall'altra avevano confini differenti da quanto un superficiale appello al senso comune potrebbe suggerire, e sono esse stesse oggetto di definizione storica. Obiettivo di questo contributo è proprio provare a capire quali fossero in quel contesto quei criteri, e con quale logica generale funzionassero. L'ambito di osservazione sarà quello di una scelta di città comunali italiane bassomedievali, per un periodo collocato tra XIII e XIV secolo, con alcuni sconfinamenti cronologici.

L'oggetto di studio si colloca dunque nella dimensione dei giudizi sui comportamenti, più che in quella dei comportamenti in sé. Questo pone il problema dell'uso delle fonti, dal momento che le tipologie documentarie disponibili sono strutturalmente caratterizzate da convenzioni e precomprensioni a volte molto condizionanti. La distinzione tra le diverse sfere di giudizio istituzionale e sociale si può operare osservando lo stesso fenomeno da vari punti di vista documentari, cioè incrociando fonti radicalmente diverse, che portano convenzioni e precomprensioni differenti l'una dall'altra. Nello specifico, possiamo gettare luce sul fenomeno adoperando alcune fonti essenziali, ognuna delle quali ha beninteso caratteristiche strutturali proprie:

- i testi normativi, cioè gli statuti cittadini e i regolamenti emanati dalle città comunali per regolare situazioni potenzialmente delittuose;
- la prassi consiliare, ovvero gli atti (verbali o delibere) delle assemblee cittadine nel loro concreto svolgimento, conservati in un novero non trascurabile di casi già per il XIII secolo;
- le fonti narrative, che talvolta offrono prospettive assai originali, per quanto parziali, di dinamiche poco chiare nella fredda uniformità delle norme e del formulario consiliare.

1. Uno sguardo iniziale

Le norme contro la corruzione, intesa come impiego di denaro per ottenere favori da un ufficiale con il quale si è in rapporto, sono un elemento molto ricorrente nella documentazione comunale, che peraltro emerge molto presto. Parlando di un caso particolare ma rilevante, quello delle relazioni diplomatiche (in cui come comprensibile il dono faceva parte di una specifica ritualità) uno studioso ha potuto recentemente parlare per i comuni medievali di una «paura ossessiva della corruzione e della confusione tra interessi pubblici e privati»¹.

I testi normativi della piena età comunale offrono esempi abbondanti ed espliciti in questo senso. Gli statuti in volgare di Siena del 1309-1310, derivati da una versione latina già aggiornata nel 1299, contengono rubriche estremamente indicative su *De la pena di chi corrompesse li ufficiali del comune* o *Che li signori Nove rimuovano li ufficiali e' quali non avessero pure mani*², e prevedono peraltro che simili testi debbano essere letti periodicamente in consiglio, in modo da ricordarne l'importanza per la convivenza politica. Espressamente rivolte alla repressione della corruzione sono rubriche come la I, 20 *De la electione e ofitio del maiure scendeco executore e utele conservadore del comuno de Peroscia* e III, 27 *De comectente le baratarie* dello statuto volgare di Perugia del 1342³, anch'esso frutto della composizione di norme già in essere nella redazione latina da qualche decennio, e volgarizzato per confermarne il valore anche simbolico. Il divieto di ricevere denaro o doni al di fuori dei compensi per legge è continuamente ribadito sia per gli ufficiali forestieri, che servivano il comune per brevi periodi, sia per i cittadini incaricati di mansioni pubbliche, a maggior ragione se di carattere contabile. In una eloquente rubrica dello statuto del comune di

¹ GILLI 2015, 14.

² *Il Costituto del Comune di Siena* 2002, rispettivamente V, 450 e VI, 80: quest'ultimo è un capitolo del 1291, integrato nel 1299.

³ *Statuto del comune e del popolo di Perugia* 2000.

Bologna del 1335, la VIII, 56 *De pena officialium non habentium puras manus*, non ci si limita a vietare che gli ufficiali «presumant aliquid extorquere, exigere, petere vel recipere per se vel allium, directo vel per obliquum, ab aliqua persona vel universitate ocaxione vel pretestu sui regiminis seu officii...ultra salarium sibi ordinatum», ma si specifica che il «tavernarius vel hospitator» presso cui un ufficiale si trovasse a mangiare o fosse ospitato non potrà ricevere alcun rimborso dal comune o dalle comunità rurali del luogo, al fine di evitare ogni possibile frode intorno alle ‘spese di missione’ degli ufficiali pubblici⁴.

All’interno di questo quadro apparentemente così coerente si pongono però alcune ambiguità. Non nel senso di mancate corrispondenze tra norma e pratica – che sarebbe questione assai banale – ma esattamente nel modo in cui le norme stesse erano intese. Innanzitutto si deve considerare che *corrumpere*, *corruptio* o *corruptela* e derivati hanno nel lessico delle fonti normative comunali un campo semantico molto ampio, che si estende facilmente alla sfera etica, nel senso di corruzione dei costumi, dei fanciulli, delle donne oneste. Per designare la corruzione di ufficiale pubblico si ricorreva quindi o a perifrasi, o a riferimenti intuitivi come quello alle ‘mani pulite’, oppure a termini tecnici *ad hoc* come ‘baratteria’⁵: su usi del genere si dovrà quindi seguire la storia per mantenere un fuoco eminentemente pubblico del senso della corruzione.

Un secondo punto più sostanziale di ambiguità riguarda il significato riconosciuto dalle fonti al concetto di amicizia, che come ovvio coinvolge il tema della personalizzazione delle scelte degli ufficiali e quindi la dinamica dono-contro dono-corruzione: in questo senso l’elezione, cioè la scelta di singoli individui per rivestire cariche e onori (qualunque fosse il suo funzionamento specifico) era una circostanza di particolare densità⁶. Non di rado le norme

⁴ *Lo statuto del comune di Bologna* 2008, 676-678.

⁵ La definizione classica si può trarre dal commento di Cristoforo Landino alla Divina Commedia, che di fronte al ricorrente lemma di dantesco ‘baratteria’ lo spiegava efficacemente come «vendimento e comperamento di quello che per proprio officio si debba fare senza prezzo; e vendesi così la giustizia come la ingiustizia, perché quello che si debba fare gratis e senza prezzo, noi facciamo con prezzo, e se alcuno merita ottenere alcuna cosa perché domanda giustamente, nientedimeno non gliene concediamo se non la ricompera, e similmente assolviamo chi merita essere punito» (*Grande dizionario della lingua italiana* 1961-, *ad vocem*). L’uso tecnico di questo termine, di indubbio successo anche per l’uso dantesco, non è tuttavia ovunque attestato con la stessa pregnanza che a Firenze: a Siena o a Bologna ad esempio ‘baratteria’ significa principalmente ‘bisca clandestina’ e solo in senso lato richiama la sfera della corruzione di ufficiali.

⁶ La connessione del tema dell’*amicitia*, quindi delle relazioni personali, con le dinamiche elettorali è rilevabile fin dalle prime, nebulose forme di organizzazione istituzionale cittadina tra XI e XII secolo: cfr. HARTMANN 2012, 49.

statutarie prescrivevano espressamente che gli ufficiali o i consiglieri dovessero agire senza guardare ai propri rapporti di amicizia o inimicizia⁷, e tal fine erano rivolti anche i complicati meccanismi di rotazione degli uffici, o di esclusione dai collegi politici per i parenti degli ufficiali in carica. Ma allo stesso tempo (e in questo consiste l'ambiguità) gli scritti politici di età comunale fanno un insistito riferimento al tema dell'amicizia come collante delle relazioni sociali, ben oltre la sfera eminentemente privata: nella stessa trattatistica etico-politica duecentesca *amicitia* è espressamente sottolineata quale fattore di coesione decisivo per il bene della collettività in quanto tale⁸. Questo fa sì che il discorso politico comunale sia molto restio a includere nei comportamenti illeciti o biasimevoli l'impiego di relazioni personali, quindi la manifestazione dell'amicizia anche a livello politico, elettorale, finanche fiscale: e il fatto che l'accezione del termine restasse positiva anche nella sfera pubblica consentiva di considerare fisiologico un grado molto alto di sovrapposizione tra relazioni personali e ruoli ufficiali.

L'ultima ambiguità emerge dall'evoluzione del lessico giudiziario e politico del periodo del primo Trecento. A partire da un momento che si può collocare tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo in alcuni dei grandi comuni retti da regimi popolari la condanna per corruzione o baratteria assume una rilevanza politica speciale, pur senza mutare il proprio significato specifico. Nel quadro delle feroci lotte politiche tra le città e all'intero dei singoli comuni l'emersione di strutture istituzionali pubbliche sempre più articolate conduceva alla maturazione della vecchia pratica del bando, dando luogo ad una esclusione politica 'normalizzata'⁹, fondata non tanto (o non più) sul linguaggio delle parti e sulla costituzione di fazioni contrapposte, come era avvenuto ancora pochi anni prima, quanto sul potenziamento delle magistrature ordinarie e la squalificazione anche lessicale del nemico. In questo senso il reato di 'baratteria', o più genericamente il riferimento alla corruzione, diventava un comodo *passepartout* per marcare tutti i comportamenti politicamente non ammessi.

Di conseguenza la storia comunale del XIV secolo e oltre si trovava a maneggiare un concetto di corruzione dotato di un campo d'applicazione

⁷ *Gli statuti del comune di Treviso* 1950, 56, § LVII *De eundo ad contionem*: «et quando audiam campanam vel campanas contionis, vel si sciero vel denuntiatum fuerit a precone, ad contionem veniam nec inde me separabo sine licentia potestatis: et si sine sono campanae denuntiatum fuerit, ad potestatem sine mora veniam sine fraude, nec a consilio me separabo sine verbo potestatis vel sui missi. Et de omnibus quibus a me consilium vel adiutorium perierit, *remoto omni hodie et amore et timore*, consilium et adiutorium, secundum quod michi melius visum fuerit, ad honorem et statum civitatis Tarvisii ei dabo».

⁸ ARTIFONI 2012. Il tema sarebbe stato amplificato nei secoli finali del medioevo, come ben mostra la ragionata silloge di LAZZARINI 2010.

⁹ L'espressione è di MILANI 2003, 415-423, da cui traggio l'interpretazione di questo passaggio storico.

potenzialmente vastissimo, i cui confini potevano coincidere con quelli dell'azione politica e del suo giudizio agli occhi dei nemici: di una fattispecie relativamente circoscritta, quella dell'uso del denaro da parte degli ufficiali, si era giunti a fare una sorta di prototipo del reato politico¹⁰. Al cuore di una evoluzione del genere, e non solo per motivi storiografici, stanno i documenti relativi alla lotta politica nella Firenze tra XIII e XIV secolo, che videro direttamente coinvolto Dante. Come noto infatti l'elemento della corruzione è citato in maniera esplicita nella raffica di condanne 'politiche' che investirono una parte del ceto dirigente cittadino intorno al 1302. Tra le condanne di quei mesi si leggono in questo senso riferimenti molto espliciti all'uso della corruzione nell'ambito elettorale: Corso di Alberto Ristori e Nanni de' Ruffoli sono ad esempio accusati di aver tramato con il giudice Donato di Alberto Ristori, allora priore, in quanto

pretio, precibus et pecunia magna corruperunt et corrumpi fecerunt ipsos priores, et ipsa venalia exponendo religerunt adiunctos et fecerunt illos pro adiunctis qui dati fuerunt eisdem in scriptis seu dicti vel nominati a predictis vel aliis pro eis, prout ordinaverunt et tractaverunt in electione priorum et vexilliferi, que facta fuit in dicto mense in accusa contento; per corruptionem et tractatum et ordinationem predictam fuerunt illi adiuncti quos voluerunt in dictis sextibus et ipsi et alii ... per dictam corruptionem et fraudem et barattariam habuerunt priores et vexilliferum quos voluerunt et perfidos inimicos Ecclesie et Guelfe partis.

Come si vede la corruzione viene formulata come lo strumento attraverso il quale si è tentato di pervenire all'obiettivo, quello del rovesciamento del regime, che si intendere essere il vero cuore del reato politico per il quale gli imputati sono giudicati: e se la corruzione è lo strumento, il momento elettorale è la sede principe di quella violazione. In tal senso Giuliano Milani ha potuto osservare che il concetto di baratteria così inteso costituiva il «punto di arrivo di un secolo di riflessioni sul bene comune della città e su chi lo minacciava», anzi il «reato politico e pubblico per eccellenza»¹¹. Le fonti normative fiorentine portano chiare tracce di questa abnorme estensione del campo semantico della baratteria, o comunque di questo suo allargamento a tutta la sfera del reato politico. Nello statuto del podestà del 1325 la rubrica III, 84 *De exbannitis et condemnatis rebanniendis et cancellandis de banno et condemnationibus* escludeva dai consueti meccanismi di remissione delle pene di bando alcuni reati particolarmente infamanti o irredimibili come la sodomia, il falso, la sottrazione di diritti pubblici

¹⁰ Tale è questa tendenza alla politicizzazione del reato che nel XIV secolo la corruzione degli ufficiali forestieri viene talvolta intesa nella categoria della lesa maestà o comunque del crimine contro lo Stato: ISENMANN 2010, 221-227.

¹¹ MILANI 2001, 51-52, anche per il passo citato sopra.

del comune su castelli o comunità, le violenze gravi contro l'ordine pubblico, e appunto «hii qui condannati fuerint deinceps pro baratteria»: affinché il riferimento fosse più chiaro, un'aggiunta specificava che nella fattispecie dovessero rientrare tutti i condannati «quacunque de causa» per sentenza di messer Cante de' Gabrielli da Gubbio tra il novembre 1301 e il 1302, o «pro eo quod fuerint et steterint in campo imperatoris vel pro baratteria», facendo uso nel testo di una rivelatoria endiadi di «baratteria vel corruptela»¹². Dante sarebbe rientrato quindi nella categorie di simili condannati non beneficiari di alcuna deroga, insieme con tutti coloro colpevoli di aver tramato contro il regime cittadino a fianco di Arrigo VII e quindi, in senso lato, barattieri. La sovrapposizione tra il lessico della corruzione e quello della sedizione politica risulta confermata nella successiva redazione (datata 1355) della medesima rubrica, questa volta volgarizzata come negli altri casi citati sopra. L'esclusione dai vari benefici veniva qui fatta valere per tutti i reati gravi dal settembre 1343 in poi¹³: la data era indicativa come riferimento del ritorno di Firenze al regime libero dopo la cacciata del Duca d'Atene e il regime transitorio dei Quattordici, quindi di nuovo con un accostamento tra corruzione e regime politico ostile.

In un certo senso si potrebbe dire che nel contesto comunale avviene qualcosa di simile a quanto osservato per l'Atene classica, dove si facevano ricadere sotto la fattispecie della corruzione tutti i reati di natura eminentemente politica, cioè gli atti contro l'interesse della città, ivi comprese decisioni in buona fede ma perniciose per i loro effetti¹⁴. L'effetto di tutto questo è che il concetto di corruzione assomma in sé come una sorta di concentrato tutte le perversioni dell'ordine politico: comprenderne la natura pone dunque l'esigenza di svolgerne i significati in tutte le loro manifestazioni, anche quando queste non siano percepite, in una logica politica moderna, come comportamenti delittuosi. Questo precoce e definitivo slittamento semantico impone insomma una direzione molto netta al nostro discorso. Se per corruzione si finiscono per indicare tutti i comportamenti che ledono l'identità politica della città, per comprendere le dinamiche della corruzione si dovrà guardare innanzitutto alla sfera delle decisioni politiche. Non sarà insomma tanto nelle pratiche giudiziarie o finanziarie che dovremo cercare i concetti chiave della corruzione, ma nel funzionamento dei luoghi della politica¹⁵.

¹² *Statuti della Repubblica fiorentina* 1999, 227 e 258.

¹³ Archivio di Stato di Firenze, Statuti del comune di Firenze, 19, c. 178r: § III, 140 *Di ribandire et cancellare le condannagioni et bandi delli isbanditi et condannati ch'avranno le infrascritte condizioni*.

¹⁴ Non volendo azzardare in questa sede riferimenti puntuali alla storiografia in materia, mi limito a rinviare ai saggi contenuti in questo stesso volume.

¹⁵ Un'ultima considerazione generale: le norme sul funzionamento delle istituzioni, e

In un campo così vasto si trovano beninteso situazioni e gradi di rilevanza molto vari. Il primo passo in tal senso consiste nel distinguere i comportamenti che venivano formalmente vietati dalle norme municipali da ciò che era colpito da una informale sanzione sociale in quanto ritenuto moralmente riprovevole, o dai comportamenti che invece erano ritenuti ordinari ed eticamente neutri; individuando beninteso i punti di possibile sfumatura o sovrapposizione tra le varie categorie.

2. La patologia

Si può ben riconoscere, specialmente nelle fonti normative municipali, una sfera di comportamenti espressamente qualificati come aberranti e biasimevoli, e per questo formalmente vietati, anzi nettamente suscettibili di essere annoverati nell'ambito della corruzione.

Al centro di questa sfera sta tutto quello che concerne l'uso della violenza nelle sedi istituzionali. Dal momento che le assemblee cittadine erano luoghi ad alta intensità dialettica, potenzialmente molto esposti all'esplosione di scontri fisici, le norme cittadine prevedevano abitualmente limiti molto rigidi alla manifestazione del dissenso. Gli statuti comunali sono pieni di rubriche che vietano ogni forma di contatto fisico o di violenza verbale durante le assemblee, e non di rado viene interdetta anche l'espressione solo verbale di una aperta contrarietà a colleghi o membri della medesima assemblea¹⁶. Se questo può apparire ancora distante dall'ambito della corruzione, si deve tener conto che l'eliminazione di principio del conflitto aveva a sua volta una ragione culturale di fondo, cioè la vera e propria ossessione della discordia. La discordia è il modello di tutti i comportamenti negativi nella comunità, la negazione di principio dell'esistenza stessa della città¹⁷: per questo tutto ciò che rompe la concordia assume in sé tutti i diversi risvolti della non eticità, ivi compresa la corruzione, che in un certo senso è una sorta di corollario dell'attentato alla concordia.

In maniera simile le fonti di età comunale tendono insomma ad associare alla condanna etica contro la corruzione tutti i comportamenti lesivi della concordia cittadina.

specialmente quelle elettorali, sono estremamente mutevoli nel tempo, quindi è difficile stabilire quali meccanismi siano considerati impropri, visto che in circostanze diverse vengono sperimentati quasi tutti. Allo stesso esito contribuisce l'estrema flessibilità della composizione e del funzionamento degli uffici: proviamo comunque a cogliere quantomeno delle linee di tendenza.

¹⁶ Ampia casistica in TANZINI 2014.

¹⁷ BRUNI 2013.

Il principale strumento adoperato nelle istituzioni comunali per evitare simili situazioni di conflitto, o per allontanarne l'eventualità, visto che di fatto per quelle situazioni si verificavano spesso, è l'impianto di una spessa cortina di ritualità intorno al funzionamento delle istituzioni: la ripetizione di gesti ritualizzati incanalava la vita interna delle assemblee, specialmente nel momento cruciale dell'elezione, in binari rassicuranti. Di conseguenza una circostanza in cui si addensano proibizioni e condanne è quella delle violazioni della ritualità: violazioni che sono di norma associate alla corruzione e a comportamenti contro la legge. Macroscopico in questo senso è il caso riportato dal trecentesco *Chronicon parmense* per raccontare la sottomissione della città al legato papale Bertrando dal Poggetto nel 1326, proditoriamente favorita da una parte del ceto dirigente cittadino¹⁸. La decisione venne presa in un consiglio generale, quindi in un contesto formalmente legittimo, ma con gravi forzature alle formalità consuete:

et ibi propositum fuit per dominum rectorem de predictis, non tamen dicta propositione secundum formam statutorum communis Parme processa solempniter, sed de facto potius quam de iure consultum fuit per dominum Guilmum Rubeum quod civitas Parme daretur dicto domino legato ut petebat...

La forzatura diventa poi plateale al momento del voto, fino ad assumere proporzioni quasi ridicole:

Et in quo consilio forte interfuerunt sex centum consiliarij vel circa. Facto partito ad scrupulum cum fabis albis et faxolis, collectis ipsis fabis et faxolis per certos homines civitatis de dicto consilio et non per tubatores communis ut fieri debebat et solebat, apparuit quod omnes de dicto consilio concordantes fuerunt de predictis : et invente fuerunt fabe mille sexcentum et quinque faxoli, quod totum processit dicto modo ut videretur satisfieri dicto domino legato.

Come si vede, la rappresentazione di un atto politico peggiore unisce una serie di violazioni: irregolarità formali nel modo di convocazione e gestione dei lavori del consiglio, fino a veri e propri brogli elettorali per fingere una 'concordia' del tutto fraudolenta.

Si può associare a questo tipo di divieti la consegna del segreto per alcuni dei più delicati passaggi della vita pubblica, come le decisioni prese nei consigli 'di credenza': anche il segreto era infatti una componente della ritualità consiliare, e la sua rottura un caso tipico di quelle violazioni a fini personali che facilmente ricadono entro la categoria della corruzione. Negli statuti di Todi del 1275 si prevedono multe proprio per gli ufficiali che si fossero resi responsabili di infrazione del segreto¹⁹.

¹⁸ I brani citati sono in *Chronicon parmense* 1902-1904, 184-185.

¹⁹ *Statuti di Todi* 1897, 39: il § XLVII *De consiliario qui patefecerit credentiam preve-*

Si avvicina invece all'ambito più specifico della corruzione il caso di tutto ciò che comporta la personalizzazione dello stare in consiglio, o in genere della partecipazione alla politica. Tipica degli statuti comunali è la norma che impedisce ai cittadini di partecipare a sedute consiliari se personalmente coinvolti nelle materie in discussione, così come quelle, assai frequenti in ambito elettorale, che impediscono la reiterazione di cariche pubbliche nell'ambito della medesima famiglia²⁰.

3. Cattiva fama. Comportamenti al limite delle norme

Una seconda tipologia di giudizio è quella che individua comportamenti non espressamente vietati dalle norme cittadine ma percepiti comunemente come sospetti o censurabili.

Andrea Dandolo nella sua *Cronaca* racconta come nelle elezioni del Doge successore di Pietro Ziani nel 1229 si fosse creata una incresciosa parità di suffragi: i voti ottenuti da Marino Dandolo e da Jacopo Tiepolo risultavano in numero uguale, per cui si deliberò di procedere ad una estrazione a sorte, dalla quale uscì vincente il secondo. La delicatezza della situazione emerse pochi giorni dopo quando il Tiepolo fece visita al Doge uscente, Pietro Ziani, che sarebbe morto di lì a poco e che non volle ricevere il futuro Doge a causa della legittimità incerta dei modi di elezione²¹.

Il sistema istituzionale della Serenissima provvide a sanare casi di questo tipo qualche anno più tardi, in occasione dell'elezione di Marino Morosini nel 1249: «cives veneti in electione ducis discordiam ex paritatem vocum alias exortam evitare cupientes, sanxerunt quod sicut dux a maiori parte XL electorum eligebatur, ita nunc per maiorem partem XLI eligi debeat»²². In questo modo era scongiurata la possibilità di un pareggio tra i membri della commissione elettorale.

Apparentemente un esempio del genere non ha molto a che fare con la corruzione o l'abuso di amicizie o legami personali: è invece indicativo nella

de una multa di 100 lire per ogni volta che un consigliere avrà violato la credenza impostagli.

²⁰ Mi permetto di rinviare a TANZINI 2014 per un quadro delle testimonianze normative al riguardo: si veda comunque anche qui sotto, p. 399.

²¹ DANDOLO 1938-1958, 291-292 (§ X, 5): Gli elettori «vota sua in hunc et Marinum Dandolo diviserunt; et dum in unum maior pars convenire nequiret, a concione laudatur ut sortibus periculosa divisio sopiretur et iactatis ex sorte hic die vi marci dux laudatus, palacium ascendit. Qui, post tercium diem, predecessorem [*Pietro Ziani, che morì pochi giorni dopo*] in letulo iacentem visitans, propter insuetum ascensionis modum ab eo spernitur; sed, virtute disimulans, ad palacium rediit».

²² DANDOLO 1938-1958, 303-303 (§ X, 6).

misura in cui segnala quanto l'ossessione del conflitto e della discordia fosse radicata non solo nelle istituzioni ma anche nella cultura politica degli attori del tempo, tanto da far tendenzialmente sovrapporre causa ed effetto: incertezza (reale) del risultato e irregolarità (sospettata) dei modi in cui vi era arrivati.

Possiamo associare a questa fattispecie una seconda tipologia di comportamenti, sempre oggetto di biasimo e riprovazione nelle cronache anche se poco presente nelle rubriche statutarie. L'impiego di mezzi illeciti e corruttivi per ottenere obiettivi politici si manifesta spesso con l'*escamotage* di inserire nei collegi o nella assemblee pubbliche persone non accreditate a sedere in quei consessi, e quindi cooptate solo per motivi di amicizia personale, dunque sulla base di una vera e propria opera di corruzione. È questo un riferimento che ricorre in maniera costante nei cronisti che intendono biasimare l'ascesa al potere di signori, poco rispettosi nelle tradizioni partecipative del comune: il signore coopta nelle assemblee e nei grandi parlamenti in piazza membri del proletariato urbano o anche rurale, che fa entrare dalle porte amiche. Questa situazione è diversa da quanto abbiamo osservato nel paragrafo precedente perché la composizione dei consigli aveva nel corso del XIII e ancora XIV secolo caratteri di estrema flessibilità, per cui in deroga o ad integrazione delle norme statutarie era frequente l'aggiunta di componenti supplementari o la creazione di commissioni *ad hoc*. L'intervento di 'nuovi' consiglieri non è quindi espressamente vietato dagli statuti, ma nondimeno alcuni tipi di azioni del genere sembrano travalicare l'ambito delle lecite possibilità della prassi politica per sconfinare nella deviazione: e ciò accade quando quella flessibilità rompe i criteri di una ragionevole riproduzione della città. Nel cosiddetto Processo Avogari, un celebre dossier giudiziario costruito dopo la fine del regime signoria della famiglia Da Camino su Treviso, contiene riferimenti assai chiari a questa forma di 'corruzione' delle decisioni collettive attraverso l'intervento di estranei prezzolati, con termini molto simili a quelli che un testimone di qualche anno prima, Riccobaldo da Ferrara, impiegava per raccontare l'ascesa alla signoria di Obizzo d'Este, avvenuta in una assemblea plebiscitaria in piazza:

Conclamatur a multitudine astanti: "fiat! fiat!"; non tamen ab omnibus civibus, sed ab aliis qui bona exulum possidebant et in re publica prerogativis locupletes erant vel fieri sperabant, ab hiis qui etiam commodorum et detrimenti rei publice erant exsortes, sicuti vulgus mercenarium et qui vocati presidio venerant ad id opus.²³

Anche in questo caso vi è una perfetta sovrapposizione tra una scelta politica

²³ Gli esempi citati sono discussi in TANZINI 2013. Si tenga presente che in racconti del genere gioca un certo ruolo anche l'immagine implicita della folla del "crucifige!" dei Vangeli.

ritenuta iniqua, la rottura delle dovute ritualità della decisione collettiva e il fattore economico della corruzione, sia nell'ottica di coloro che 'erano diventati ricchi' sfruttando gli uffici pubblici e i beni degli esiliati, sia per i miserabili fatti confluire in piazza con qualche promessa di denaro.

Se quelli citati sono casi molto espliciti di distorsione politica legata ai regimi signorili, allo stesso tipo di percezione si possono ricondurre tutti gli accenni delle cronache del tempo ad una non equa distribuzione delle cariche, che è comunque un fattore di irregolarità e di squilibrio.

Secondo la Cronaca dell'anonimo piacentino il signore cremonese Buoso da Dovara nel 1267, dopo la pace tra cremonesi e pavesi, «missit ad civitatem Placentie Girardinum de Dovaria pro rectore»: questi però si macchiò subito di una grave colpa agli occhi dei cittadini, dal momento che «in introitu sui regiminis fecit de voluntate legatorum [cioè dei legati del comune dominante di Cremona] consilium communis tam fraudolenter quam malo modo quod due partes consiliatorum fuerunt de parte Johannis Palastrelli et tercia et minus de parte comitis Ubertini (dell'Andito): quod fuit mala inceptio in destructione civitatis»²⁴. La 'frode' commessa dal Dovara, evidentemente a illecito vantaggio degli amici suoi e della parte dominante a Cremona, consiste proprio nell'aver attivato un consiglio dalla composizione squilibrata.

4. Mali necessari: forzature e deroghe delle norme

Al di fuori della sfera dell'illecito si collocano poi alcuni comportamenti o situazioni che sul piano normativo sono abitualmente ammessi, ma che altrettanto abitualmente generano situazioni di conflitto. Su questo tipo di comportamenti, ben testimoniati dalla prassi consiliare o dal racconto dei cronisti, non sembra gravare una condivisa riprovazione sociale, né tantomeno una sanzione normativa: più semplicemente sono armi in mano alla politica il cui uso può essere più o meno efficace o controproducente a seconda delle situazioni e dell'abilità con vengono adoperate.

Tema assai ricorrente a questo proposito sono le drastiche limitazioni alla libertà di parola. Un caso abbastanza celebre è quello avvenuto a Firenze durante il periodo di signoria di Carlo di Calabria nel 1327: il suo vicario (cioè Gualtieri di Brienne, che una quindicina di anni più tardi avrebbe assunto la medesima carica per un breve e sfortunato periodo) processò un consigliere, Gianni Alfani, con l'accusa di aver parlato contro il signore. Di fronte ad una tanto palese prevaricazione ai danni del consiglio la reazione di un cronista pure assai attento

²⁴ *Chronica tria placentina* 1859, 234 (1267).

alla tradizione comunale, Giovanni Villani, liquida l'episodio dividendo la responsabilità tra la prepotenza del signore e l'imprudenza o mancanza di moderazione della sua vittima: «aveva pure detto bene per lo comune, e ragionevolmente, ma disselo con troppa audacia e presunzione contra il signore»²⁵.

La lettura delle delibere consiliari, o di tutte le tipologie di registri che restituiscono lo svolgimento quotidiano della vita delle istituzioni, ci consente di verificare la frequenza e regolarità delle situazioni che abbiamo di volta in volta segnalato dalla testimonianza degli statuti o delle cronache del tempo.

Ciò che la prassi consiliare mostra essere normale è un elevato grado di pressione sulle assemblee deliberative da parte degli uffici di governo, e insieme delle tensioni violente, a volte armate che percorrono le vie cittadine. I consigli sembrano agire costantemente esposti da una parte alle imposizioni delle magistrature centrali, dall'altra alla minaccia della forza fuori dalle sale dei palazzi. Quanto al primo dei due condizionamenti, varrà la pena ricordare che almeno dal pieno XIII secolo le grandi assemblee si attivano quasi esclusivamente su impulso e sotto la direzione dei collegi di governo²⁶, che peraltro intervengono spesso anche a 'correggere' la composizione delle assemblee stesse con la nomina di commissioni *ad hoc*²⁷: il consiglio ha quindi un ruolo prevalentemente 'reattivo', nei fatti e spesso anche nella lettera delle norme statutarie. Per l'altra questione, le cronache sono ricche di episodi in cui le decisioni in consiglio sono prese per effetto o sotto la minaccia della violenza, o comunque in un serrato dialogo tra la piazza e il palazzo. In una situazione del genere si verificano sicuramente decisioni fortemente influenzate da rapporti di fedeltà, amicizia e aderenza personale, ma per così dire sono inserite all'interno di un contesto in cui la forzatura 'dall'esterno' dell'assemblea è comunque molto pesante, e quindi la percezione del carattere patologico di quelle influenze è molto attenuata, in definitiva ricondotta a uno dei meccanismi fisiologici della dinamica politica.

Allo stesso tempo studi accurati sulla composizione delle assemblee e sul loro funzionamento hanno mostrato come la presenza continuativa nel tempo se non di singoli cittadini, quantomeno di gruppi familiari nei luoghi del potere fosse la norma, anche per la tacita deroga alla norme statutarie in questione.²⁸ Ciò vale

²⁵ VILLANI, *Nuova cronica* 2007, § XI 48.

²⁶ Nel 1291 una legge del comune di Prato disponeva che una volta che uno degli Otto (il collegio popolare di governo) avesse espresso il suo parere in consiglio, nessun altro consigliere potesse alzarsi per contraddirlo, salvo poter votare contro, ma senza esprimere apertamente il parere contrario: RAVEGGI 1991, 634.

²⁷ MENZINGER 2006.

²⁸ BLANSHEI 2010.

sia a livello di mera partecipazione materiale all'assemblea, sia quanto a interventi attivi nelle sue funzioni quotidiane: i nomi di coloro che prendono la parola tendono a ricorrere con inesorabile coerenza nel corso degli anni²⁹.

Se dunque sovrapponiamo gli insiemi definiti fin qui, ed isoliamo ciò che si trova ad essere sia vietato che sanzionato moralmente nei racconti dei cronisti, e allo stesso tempo non accettato nella prassi dalla testimonianza dei verbali, buona parte dei comportamenti 'irregolari' appaiono tollerati, ma resta una sfera particolarmente sensibile che è quella che riguarda il conflitto e in particolare il ruolo delle singole persone nelle istituzioni. Il discorso dunque non può che convergere sull'ambito elettorale come nucleo centrale del problema della corruzione.

5. Le elezioni

I meccanismi elettorali nei comuni cittadini del tardo medioevo, più ancora che le norme di funzionamento dei consigli civici, soggiacciono ad alcune tendenze caratteristiche della cultura politica medievale. Una tra queste è la convinzione, tanto diffusa da divenire in qualche modo irriflessa e quindi solo raramente esplicitata, secondo cui vi è un novero di cittadini che per dignità sociale porta con sé naturalmente la funzione di incarnare l'identità e gli interessi della collettività. Hagen Keller ha molto riflettuto su questo punto, facendone la chiave di volta della sua lettura della civiltà comunale e il principale antidoto ad una considerazione 'attualizzante' delle istituzioni cittadine medievali³⁰. L'elettività delle cariche non è considerata un valore perché capace di instaurare un meccanismo rigorosamente rappresentativo, ma perché in grado di far emergere quel gruppo di persone che in quanto tali esprimono simbolicamente la città: il suo compito è in un certo senso quello di far emergere ciò che era dato fin da prima del processo elettorale. Si potrebbe dire che gli ufficiali del comune non sono i più adatti perché eletti, ma al contrario sono eletti proprio perché sono i più adatti.

Tenendo presente questo dato di fondo a livello di cultura politica, diventa più facile comprendere alcune situazioni che altrimenti andrebbero considerate patologiche. Innanzitutto la concentrazione tra gli ufficiali o i membri delle assemblee di cittadini appartenenti a gruppi dominanti sul piano politico: il fatto che i membri delle assemblee vengano non di rado scelti dai collegi di governo della città è solo in questo senso un elemento comprensibile. Lo stesso vale quanto

²⁹ GUALTIERI 2009.

³⁰ Si vedano in particolare i saggi tradotti e raccolti in KELLER 2014.

all'uso di limiti censitari all'accesso a consigli, o addirittura la vera e propria vendita di titoli di partecipazione alle assemblee: se ne hanno tracce per la Bologna del Duecento, e per Parma nel *Chronicon parmense* che abbiamo già citato. Nell'aprile 1325 si stabilì che

omnes de Parma, qui vellent esse ad consilium sorcium, seu brevium officialium ordinariorum communis eligendorum, more solito, de mense aprilis, solvere deberent communi pro quolibet unum tornensem argenteum valoris tunc duorum solidorum et dimidium imperialium, et quot tornenses quilibet solveret, tot voces et brevia, seu sortes, posset habere in ipso concilio.

In sostanza cioè si dava la possibilità di «habere voces et brevia», cioè partecipare ai meccanismi di elezione degli uffici attraverso la grande assemblea dei cittadini, acquistando uno o più appositi titoli. L'operazione, certamente assai singolare, fruttò secondo il cronista 314 lire imperiali, quindi sarebbero stati venduti 2512 titoli, per un numero a noi ignoto di beneficiari. In ogni caso, pure da un cronista che si mostra assai attento a richiamare la legalità delle pratiche consiliari e a biasimare le possibili distorsioni, non giungono in questo caso considerazioni critiche, salvo un riferimento abbastanza neutro al fatto che la procedura adottata era nuova per la città («hoc nunquam fuerat factum»)³¹.

Anche senza ricorrere a casi così espliciti, comunque, assemblee espressamente definite come censitarie sono ricorrenti, e il Consiglio dei Cento istituito a Firenze nel 1289 è un esempio classico, con la sua definizione censitaria giustificata dalla proporzionalità degli oneri e degli onori: «cum dignum sit quod per illos primo de expensarum fiendarum utilitate sub diligenti examine cognoscatur qui magis in divitiis habundantes maiora substineant honera expensarum...»³².

Per contro, abbiamo osservato sopra come un criterio di massima prescritto dagli statuti e non di rado praticato, almeno in momenti di pacificazione, restasse quello di un'equa ripartizione delle cariche tra i vari gruppi che compongono la città. Il problema è quello di definire il novero di chi è qualificato alla partecipazione, quindi può beneficiare di questo criterio di massima: si tratta di un tema tutto politico intorno al tema dell'elezione agli uffici, un nervo scopertissimo della politica municipale, specialmente se si pensa che la non inclusione nel numero dei qualificati tendeva a coincidere con l'esclusione fisica dalla città o quantomeno con la squalificazione giudiziaria. Quello del bando tuttavia è solo il risvolto più eclatante: il fenomeno generale è piuttosto quello

³¹ *Chronicon parmense* 1902-1904, 175-176 (1325).

³² TANZINI 2006, 168

della faticosa definizione dei criteri per la qualificazione come cittadino attivo.

Il sistema più raffinato per risolvere questo corto circuito è quello del sorteggio-rotazione degli uffici, che si riscontra in molte città tardomedievali: al fine di normalizzare i meccanismi di attribuzione delle cariche pubbliche, quindi di eliminare motivi di conflitto o potenziale corruzione, le cariche stesse venivano assegnate per estrazione a sorte, all'interno di liste preliminari di abili agli uffici. Non si trattava infatti di un sistema per assicurare l'egualitaria partecipazione agli uffici, anzi per certi versi era al contrario la cristallizzazione della disparità, perché fissava una soglia di vera e propria esclusione dalla possibilità di vita politica attiva. Ma aveva senza dubbio il pregio di rendere trasparente, una volta definite le liste, la nomina ai singoli uffici.

L'estrazione a sorte sulla base di liste precostituite aveva anche un ulteriore pregio, cioè quello di annullare l'espressione della volontà nell'elezione. La cultura politica medievale, infatti, manifesta un evidente disagio etico di fronte all'elezione. Concorrere per l'attribuzione di un ufficio pubblico, quindi ingaggiare una vera e propria competizione con altri cittadini, è spesso rappresentato dai cronisti medievali come un atteggiamento eticamente poco nobile, macchiato dal sospetto di superbia e dall'immagine infamante della briga elettorale. I cronisti fiorentini offrono in questo senso una fenomenologia molto ricca. Dino Compagni ritorna spesso a biasimare la «gara delli uffici» che ha infestato la vita politica della città³³, mentre Marchionne di Coppo Stefani, nel raccontare una tentata macchinazione elettorale degli alleati della famiglia Bordonì, si lascia andare ad una moralistica rampogna contro «i fumi delli uffici, che certo non è altro che fumo e danno d'anima e di corpo, coll'ambizione d'essi uffici sempre guastarono le città e gli uomini d'esse e specialmente Firenze»³⁴. Nella percezione dei cronisti c'è qualcosa di moralmente riprovevole nel cercare di farsi scegliere per un ufficio pubblico, qualcosa di affine alla corruzione nel voler convincere i propri concittadini delle proprie capacità di governo, anche quando sul piano legale non si riscontra ombra di corruzione in senso proprio. Per questo il sistema della rotazione degli incarichi entro liste predisposte appariva efficace: era cioè un modo per far sembrare naturale e non 'cercato' l'onore pubblico, quindi per renderlo moralmente rispettabile³⁵.

³³ COMPAGNI 2000, *passim*.

³⁴ MARCHIONNE DI COPPO STEFANI 1903-1955, § 377 (1324).

³⁵ CHRISTIN 2014 ha osservato lo stesso, identico meccanismo nella concezione delle elezioni che emerge in molti contesti collegiali (pontifici, confraternali, universitari) della prima età moderna, per cui l'eletto è tanto più autorevole e moralmente assecondato quanto meno la sua scelta appare procedere da una candidatura. Del resto non è forse senza legami con certi dispositivi il fatto che nel pieno della democrazia contemporanea (almeno italiana) faccia parte della più trita retorica politica la tendenza a presentare la propria candidatura a

Certamente l'introduzione del sorteggio non eliminava del tutto il problema, perché la possibilità di oscuri maneggi e vere e proprie corruzioni si spostava nell'ambito della scelta degli abili. E in effetti tutto il lessico della corruzione viene impiegato questa volta in riferimento alle commissioni che valutano la facoltà dei singoli cittadini di essere 'imborsati', cioè inseriti nelle liste di abili³⁶. Il sorteggio cioè portava con sé una enfaticizzazione non inedita ma certo accentuata dei fattori di credito personale, rispettabilità sociale e considerazione³⁷, e quindi spostava ancora di più il discrimine tra relazione lecita e corruzione nella sfera impalpabile della stima³⁸.

Non è un caso che ancora a Firenze tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo la procedura giudiziaria contro gli ufficiali forestieri inadempienti o corrotti (il 'sindacato') venga sempre più smaccatamente messa sotto controllo degli uffici di governo, quindi soggetta a deroghe e strumentalizzazioni politiche da vero e proprio 'stato d'eccezione'³⁹; per contro dai primi del Quattrocento si struttura faticosamente un meccanismo di verifica della legalità dei cittadini fiorentini inviati come ufficiali nel territorio dello Stato, ma è significativo che nella prassi quel meccanismo operasse di nuovo con finalità eminentemente politiche⁴⁰: in

cariche pubbliche come l'effetto di una 'richiesta da parte di amici', quasi che l'ambizione da sola restasse macchiata da uno stigma di biasimo.

³⁶ Matteo Villani (VILLANI, *Cronica* 1995, 503-504) racconta che nel 1360 «certi de' collegi per danari trassono a essere del numero degli squittinatori certi pochi degni per loro antichità o virtù, il perché finito lo squittinio e scoperta la cattività, tali de' collegi trovati colpevoli dallo esecutore delli ordinamenti della giustizia furono condannati per baratteria, chi i-libre MM, e chi in mille». Significativa la considerazione che il cronista premette al racconto dell'episodio: «rade volte occorse che' cittadini sieno condannati per baratteria, no-perché sovente no-caggino in tale errore, ma per la nigrigenzia de' rettori, che passano il vizio a chiusi occhi; e perché lo eccesso che scrivemo fu tanto palese a tutti i cittadini, i-rettore a ccui la cognizione s'apartenea di ciò no-poté senza sua evidente vergogna passare non ne conoscesse».

³⁷ MAZZONI 2010, 122-126 mostra efficacemente come anche in uno dei periodi di più forte recrudescenza dell'esclusione politica nella Firenze trecentesca, quello dell'egemonia della Parte Guelfa, la persecuzione del nemico attraverso lo strumento giudiziario agisse soprattutto sulla fama e la rispettabilità sociale della persona.

³⁸ Osserva ad esempio NAJEMY 1982, 205 che nella cronachistica trecentesca le lamentele per i giochi di potere intorno agli scrutini, gli scambi di favori, il clientelismo e la vera e propria compravendita di voti sono ricorrenti, ma i cronisti condannano i singoli comportamenti, i vari abusi, e non il sistema in quanto tale, che era palesemente fondato sulla valorizzazione della dignità sociale e delle reti di relazione.

³⁹ Ampiamente su questo punto ISENMANN 2010, 238-261, 266-280.

⁴⁰ Secondo ZORZI 1987 nella Firenze del primo Quattrocento a fronte di un calo di interesse per i reati sindacati si struttura un meccanismo di controllo centralizzato degli uffici affidati a fiorentini tramite l'ufficio dei Conservatori delle Leggi (1429), che tuttavia

altre parole il ceto dirigente cittadino pare molto meno interessato a perseguire i reati commessi dagli ufficiali che a disciplinare e sorvegliare il *cursus honorum* dei cittadini.

6. Epilogo: due casi a confronto

Il cronista Marchionne di Coppo Stefani offre un racconto davvero emblematico che ben rappresenta come i confini tra corruzione-comportamento eticamente riprovevole e lecita opportunità politica si pongano su linee differenti da quelle contemporanee.

Il caso risale al 1379. Verso la fine dell'anno la città era stata turbata da una serie di condanne politiche contro alcuni membri di famiglie importanti accusati di tramare contro il regime. Esaurito però l'episodio puramente giudiziario, si era aperto un risvolto elettorale, perché alcuni avevano osservato che le liste degli abili agli uffici maggiori contenevano ancora molti nomi di membri di quelle medesime famiglie, o individui a loro riconducibili, e quindi il caso dell'estrazione avrebbe potuto consegnare loro le sorti di Firenze. La questione era assai delicata: il rischio per il regime poteva essere reale, ma anche la manomissione delle liste elettorali sembrava un atto di inaudita gravità, e un precedente comunque molto pericoloso. Alcuni cittadini particolarmente in vista, come Benedetto Alberti e messer Tommaso Strozzi, suggerirono apertamente l'incarico a una commissione speciale di 'epurare' le liste; di fronte alla richiesta i Priori in carica disposero che se ne discutesse in un consiglio generale. I rappresentanti delle arti cittadine, convocati al consiglio, chiesero e ottennero una dilazione, per avere il tempo di discutere con i membri prima di esprimere un parere su una questione tanto delicata. Si tenga presente che il regime in carica dopo il 1378, nato dal fallimento dell'esperimento dei Ciompi, aveva comunque caratteri partecipativi molto spinti, quindi il ruolo delle arti era politicamente cruciale. Dopo lunghe discussioni, i rappresentanti delle arti decisero che «si facesse la tratta a sorte ed a fortuna come era usato», cioè che non si ponesse mano a nessun intervento sulle liste. «E Dio – conclude Marchionne – concedette che la tratta fu tale che quasi ogni uomo si contentò»⁴¹. I rischi dell'estrazione erano stati sventati. Di lì a poco comunque, onde evitare che una situazione simile potesse ripetersi, le stesse capititudini delle

si trovano soprattutto a gestire «un profluvio di querele [sull'] assenza nei vari cittadini eletti a una carica di uno o più requisiti» (732); anche in questo senso quindi il vero fuoco della lotta politica sono i criteri di ammissibilità alle cariche più che i comportamenti delittuosi in sé.

⁴¹ MARCHIONNE DI COPPO STEFANI 1903-1955, § 814 (1379).

arti misero mano alla selezione di una ulteriore lista di nomi da integrare a quelle già esistenti, in modo da ‘diluire’ la presenza di eventuali elementi di disturbo⁴².

La vicenda mi pare indicativa soprattutto perché mostra quanto la collettività urbana (ed è emblematico che questo caso si trovi espresso in un momento di governo ‘largo’) fosse disposta a rischiare pur di mantenere la fiducia nelle liste elettorali, vale a dire nei criteri di rispettabilità e dignità sociale che ne dettavano la redazione.

A complemento del caso appena narrato si può affiancare un secondo episodio, che ci porta molto fuori dall’ambito cronologico scelto ma ben si presta a mettere a fuoco le medesime dinamiche con riferimenti documentari che sono insolitamente eloquenti.

All’inizio del Cinquecento la comunità di Montepulciano era soggetta da oltre un secolo alla dominazione fiorentina. Un ufficiale cittadino, con il titolo di capitano, era periodicamente inviato a reggere la comunità, ma le magistrature locali continuavano ad essere distribuite secondo i vecchi sistemi comunali, attraverso un meccanismo di qualificazione periodica detto abitualmente ‘riforma’, che metteva capo a liste di abili da cui procedere alla consueta estrazione. La gestione della ‘riforma’, che era soggetta comunque alla supervisione del capitano fiorentino, evidenziò un tentativo di macchinazione messo in atto da alcuni abitanti di Montepulciano, che gli atti giudiziari di Piero Guicciardini, inviato in loco come commissario nel 1511 dopo la riconquista militare da parte della Repubblica fiorentina, presentano eloquentemente come «nemici della città». Tra gli atti del commissario si sono conservate alcune denunce e confessioni che danno un vivace quadro di come potesse muoversi una simile frode elettorale⁴³. Un primo testimone, Mariotto di Antonio di Biagio, che il commissario aveva deciso di escludere dalla liste degli abili con altri quattro concittadini in quanto «gli parvono huomini di male affare», avrebbe avuto una conversazione con Mangiardino di Giovanni, l’uomo chiave della vicenda:

come vi pare ser Mariotto passino le cose di questo squittinio, et come stimate voi che vadino? *Qui ser Mariottus*: io non lo posso sapere. *Qui Mangiardinus dixit*: Io per me stimo passeranno bene, perché io ho messo tanti huomini de mia amici in sul palco sotto el palco et fra le panche in modo che io so le cose passeranno a modo mio et bene.

⁴² MARCHIONNE DI COPPO STEFANI 1903-1955, § 840. Nel § 842 però il medesimo cronista racconta che i Priori appena eletti, per evitare casi simili, fecero integrare le borse con alcuni ‘squittinati’ (ritenuti abili) dalle capitudini delle arti.

⁴³ Archivio di Stato di Firenze, *Statuti delle comunità autonome e soggette*, 501 (Montepulciano), cc. 167r - 168v.

Una macchinazione in piena regola, insomma, per pilotare la scelta degli abili agli uffici. Lo stesso Mangiardino avrebbe tentato di coinvolgere anche altri nella sua raccolta di suffragi:

Ceccho, che ti parrebbe se tu fussi a questo squittinio del consiglio? Io giucherò teco uno pegno che se tu stai ad sedere nel consiglio dove io ti dirò et farai et dirai come io ti dico sono certo che tu sarai del consiglio. *Tunc dictus Franciscus dixit infrascripta verba vel similia*: io voglio fare ad mio modo quando sarò techo et tu mi guida.

In altri casi a quanto pare le pratiche corruttorie di Mangiardino non ebbero effetto, come nel caso di Battista di Valentino, anch'egli interpellato dal nostro:

Baptista se tu vuoi fare ad mio modo et lasciare la pratica et amicitia di messer Girolamo Fucci e di Francesco di Cantuccio io ti farò del consiglio a ogni modo. *Qui Baptista dixit*: io non me ne curo et voglio attendere ad fare e' facti mia che ad ogni modo sono a specchio.

Talvolta infine le manovre del nostro Mangiardino coinvolgevano gli ufficiali stessi della comunità, come testimonia la sua conversazione col medesimo Battista a proposito di uno dei priori:

El priore Ventura ha il torto meco et duolsi che lo ho messo ultimo priore et devo poter fare assicurtà con lui perché è de' mia, ma lui non mi ha voluto nominare per andare ambasciatore ad Firenze et io l'ò cavato di consiglio a ogni modo. Lui dice non voler andare a partito, io sono de capitani et farollo mandare er saranne cavato a ogni modo.

L'operazione di escludere il priore dalle successive borse elettorali era andata a buon fine, ma venne sanzionata dal commissario, che in effetti ricorda Ventura come «gli amici che gli hanno cavati», cioè i cittadini fedeli a Firenze che sarebbero stati penalizzati dal turno di qualificazioni elettorali controllato da Mangiardino.

La vicenda è sicuramente molto lontana nel tempo rispetto al fuoco di queste pagine e relativa peraltro alla condizione particolare di una comunità soggetta ad un dominio esterno. Si tratta però di una testimonianza preziosa non solo per la vivacità con cui viene riportata dalle fonti, ma anche per la straordinaria affinità delle dinamiche rispetto a quanto si sarebbe potuto osservare oltre due secoli prima. In definitiva la voce dei poliziotti del primo Cinquecento poteva risuonare con le stesse parole nelle conversazioni degli uomini di parte Bianca della Firenze del 1302: contatti di amicizia e fedeltà personale, scelta di abili agli uffici municipali, esclusioni per rivalità e rivalse. In entrambi i casi, conosciamo la vicenda dalla testimonianza giudiziaria di un intervento di repressione. E l'affinità non si ferma qui. Allora come nel 1302, il punto cruciale non stava tanto nella fattispecie dell'azione corruttiva, nella definizione cioè dei comportamenti in quanto tali, bensì nel loro esito politico, che consiste nell'alterazione del regime

in essere. È emblematico che Piero Guicciardini nel primo Cinquecento usi di nuovo il lessico dell'affinità politica per designare i buoni e i cattivi della sua inchiesta: i 'nemici della città' sono i corruttori, gli 'amici' sono le vittime delle loro macchinazioni. La medesima ambiguità dell'amicizia che abbiamo riscontrato fin dalle origini della vita politica comunale.

Le testimonianze che abbiamo citato non sono del tutto comparabili: il commissario fiorentino a Montepulciano poteva permettersi di manomettere gli esiti di un processo di qualificazione elettorale in virtù di una mera posizione di forza di cui godeva come ufficiale di una città dominante su una comunità di dominati. Nella Firenze del 1379, al contrario, si era preferito prendere sul serio fino in fondo gli strumenti della qualificazione e sorteggio, anche correndo il rischio di sorteggi politicamente sospetti. In ogni caso affiancare i due episodi può dire qualcosa di quel singolare intreccio di rigore e ambiguità che abbiamo riscontrato fin dall'inizio nell'ambito delle norme comunali sulla corruzione. L'intervento di reti di relazioni politiche e sociali nei meccanismi elettorali era un fatto strutturale nella vita politica cittadina. I suoi effetti venivano intesi nell'ambito dei comportamenti aberranti solo laddove comportassero un rovesciamento degli equilibri politici in essere, e in quel caso l'illegalità diventava un forte argomento politico: se implicazioni del genere non intervenivano, difficilmente emergeva anche solo la percezione sociale di un *vulnus* alle istituzioni, e infatti le fonti sembrano di consueto assai tolleranti al riguardo. In un contesto del genere però, proprio per la sua estrema flessibilità e pragmatismo, i quadri di definizione della società politica, cioè gli elenchi cittadini abilitati ad accedere alle cariche pubbliche, assumevano una volta redatti una efficacia estremamente sentita, e rivestita da una solennità quasi sacrale. Sarebbe un errore considerare un atteggiamento del genere come dettato da mere ragioni di ipocrisia politica. Salvare le forme, in questo caso salvaguardare le "borse", non implicava ignorare il magma di conflitti e interessi da cui quelle borse erano state riempite: era però un modo di mantenere la credibilità delle istituzioni e in definitiva l'efficacia del potere dei loro governanti.

BIBLIOGRAFIA

- ARTIFONI 2012: E. ARTIFONI, *Amicizia e cittadinanza nel Duecento. Un percorso (non lineare) da Boncompagno da Signa alla letteratura didattica*, in *Parole e realtà dell'amicizia medievale*. Atti del convegno di studio (Ascoli Piceno, 2-4 dicembre 2010), a cura di I. Lori Sanfilippo e A. Rigon, Roma, 9-30.
- BLANSHEI 2010: S.R. BLANSHEI, *Politics and justice in Late Medieval Bologna*, Leiden.

- BRUNI 2003: F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna.
- Chronica tria placentina* 1859: *Chronica tria placentina a Johanne Codagnello, ab Anonymo et a Guerino conscripta*, a cura di B. Pallastrelli, Parma.
- CHRISTIN 2014: O. Christin, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris.
- Chronicon parmense* 1902-1904: *Chronicon Parmense ab anno 1038 usque ad annum 1338*, a cura di G. Bonazzi, Città di Castello.
- COMPAGNI 2000: DINO COMPAGNI, *Cronica*, a cura di D. Cappelletti, Roma.
- DANDOLO 1938-1958: *Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta: aa. 46-1280 d.C.*, a cura di E. Pastorello, Bologna.
- GILLI 2015: P. GILLI, *Ambasciate e ambasciatori nella legislazione statutaria italiana (secoli XIII-XIV)*, in *Il laboratorio del Rinascimento. Studi di storia e cultura per Riccardo Fubini*, a cura di L. Tanzini, Firenze, 7-25.
- Gli statuti del comune di Treviso* 1950: *Gli statuti del comune di Treviso*, a cura di G. Liberali, I, *Statuti degli anni 1207-1218*, Venezia.
- Grande dizionario della lingua italiana* 1961-: *Grande dizionario della lingua italiana*, a cura di S. Battaglia et al., Torino.
- GUALTIERI 2009: P. GUALTIERI, *Il comune di Firenze tra Due e Trecento. Partecipazione politica e assetto istituzionale*, Firenze.
- HARTMANN 2012: F. HARTMANN, *L'amicizia nei primi comuni italiani. Un sondaggio nelle artes dictandi alla luce dei recenti orientamenti della storiografia tedesca sull'amicizia medievale*, in *Parole e realtà dell'amicizia medievale. Atti del convegno di studio (Ascoli Piceno, 2-4 dicembre 2010)*, a cura di I. Lori Sanfilippo e A. Rigon, Roma, 31-55.
- Il Costituto del Comune di Siena* 2002: *Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, edizione critica a cura di M. Salem El Sheikh, Siena
- ISENMANN 2010: M. ISENMANN, *Legalität und Herrschaftskontrolle (1200-1600). Eine vergleichende Studie zum Syndakatprozess: Florenz, Kastilien und Valencia*, Frankfurt am Main.
- KELLER 2014: H. KELLER, *Il laboratorio politico del Comune medievale*, Napoli.
- LAZZARINI 2010: I. LAZZARINI, *Amicizia e potere. Reti politiche e sociali nell'Italia medievale*, Milano.
- Lo statuto del comune di Bologna* 2008: *Lo statuto del comune di Bologna dell'anno 1335*, a cura di A.L. Trombetti Budriesi, Roma.
- MARCHIONNE DI COPPO STEFANI 1903-1955: MARCHIONNE DI COPPO STEFANI, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Città di Castello-Bologna.
- MAZZONI 2010: V. MAZZONI, *Accusare e proscrivere il nemico politico: legislazione antighibellina e persecuzione giudiziaria a Firenze (1347-1378)*, Pisa.
- MENZINGER 2006: S. MENZINGER, *Giuristi e politica nei comuni di Popolo: Siena, Perugia e Bologna, tre governi a confronto*, Roma.

- MILANI 2003: G. MILANI, *L'esclusione dal comune: conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Roma.
- MILANI 2011: G. MILANI, *Appunti per una riconsiderazione del bando di Dante*, «Bollettino di Italianistica», VIII, 2, 42-70.
- NAJEMY 1982: J. NAJEMY, *Corporatism and consensus in Florentine electoral politics, 1280-1400*, Chapel Hill.
- RAVEGGI 1991: S. RAVEGGI, *Protagonisti e antagonisti nel libero comune*, in *Prato storia di una città*, sotto la direzione di F. Braudel, I**. *Ascesa e declino del centro medievale (dal Mille al 1494)*, a cura di G. Cherubini, Firenze, 613-642.
- Statuti della Repubblica fiorentina* 1999: *Statuti della Repubblica fiorentina* editi a cura di R. Caggese, nuova edizione a cura di G. Pinto, F. Salvestrini, A. Zorzi, Firenze.
- Statuti di Todi* 1897: *Statuti di Todi del 1275*, a cura di G. Ceci e G. Pensi, Todi.
- Statuto del comune e del popolo di Perugia* 2000: *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, a cura di M. Salem Elsheikh, Perugia.
- TANZINI 2006: L. TANZINI, *Il più antico ordinamento della Camera del Comune di Firenze: le "Provvisioni Canonizzate" del 1289*, «Annali di Storia di Firenze», I, 139-179.
- TANZINI 2013: L. TANZINI, *Signori e consigli*, in *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di J.C. Maire Vigueur, Roma, 383-401.
- TANZINI 2014: L. TANZINI, *A consiglio. La vita politica dell'Italia dei comuni*, Roma.
- VILLANI, *Cronica* 1995: MATTEO VILLANI, *Cronica*, con la continuazione di Filippo Villani, edizione critica a cura di G. Porta, Parma.
- VILLANI, *Nuova cronica* 2007: GIOVANNI VILLANI, *Nuova cronica*, edizione critica a cura di G. Porta, Parma.
- ZORZI 1987: A. ZORZI, *I Fiorentini e gli uffici pubblici nel primo Quattrocento. Concorrenza, abusi, illegalità*, «Quaderni storici», XXII, 725-752.

ANTONIO OLIVIERI

Il linguaggio della riforma: retorica della corruzione e ritorno alle origini nella documentazione ospedaliera tardomedievale

1. Le correnti di riforma dell'assistenza hanno attraversato con varia intensità e con esiti tutt'altro che omogenei l'Italia del tardo medioevo. Esse dovettero misurarsi con accese competizioni per il controllo delle risorse che le iniziative caritative rendevano disponibili. Sembra di poter dire, anzi, che in alcuni casi proprio gli ideali e i motivi delle correnti riformatrici avessero contribuito a innescare o ad acutizzare tali competizioni. Si trattava di lotte per assicurarsi il controllo e lo sfruttamento di beni di natura materiale, certo, quali erano le rendite patrimoniali, gli interessi derivanti dal prestito di denaro e derrate, le elemosine, ma anche e altrettanto di natura simbolica, in termini di potere e prestigio sociale¹. Gli interessi in gioco erano insomma rilevantissimi e gli strumenti per farli valere difficili da maneggiare, soprattutto per chi si trovava nella posizione di dover mutare lo *status quo*, per i riformatori insomma. Si pensi, per quanto riguarda i casi più noti, alla necessità di procurarsi una sanzione papale, ineludibile per legittimare le complesse operazioni di soppressione o unione di istituti assistenziali, di trasferimento di beni che i progetti riformatori comportavano, e dei complessi maneggi necessari per ottenere la costosa emanazione della sospirata bolla papale, che poteva farsi attendere per anni. La riforma degli istituti di assistenza, le cui finalità rientravano nella sfera religiosa e dunque nell'ambito normativo del diritto canonico, era una questione assai delicata, la cui legittimazione richiedeva il verificarsi di precise condizioni.

Gli ospedali ricadevano certamente, almeno entro certi limiti, sotto il controllo giurisdizionale della Chiesa ed erano, sempre entro i limiti di cui ora si diceva, regolati dal diritto canonico. Quello dell'individuazione di tali limiti è un punto assai spinoso per gli interpreti. Può essere consolante, anche se non risolve

¹ Sulle riforme ospedaliere tardomedievali si veda la sintesi BIANCHI – SŁOŃ 2006, 7-45. Per le riforme lombarde del Quattrocento si veda soprattutto ALBINI 1993, in partic. 109-127 (e cfr. ora ALBINI 2015); RICCI 2011; importante, anche per le annotazioni sulle elemosine ai 'poveri vergognosi' come elemento di redistribuzione delle ricchezze tutto interno al circuito dell'*establishment* urbano, BERTELLI 1979.

il problema, sapere che anche tra i contemporanei non c'era sempre accordo in proposito. Restando ai fatti che qui si vogliono studiare, verranno richiamati innanzi tutto alcuni episodi interessanti per la questione dello *status* giuridico degli enti ospedalieri medievali. In alcuni *consilia sapientum* del 1349 formulati su richiesta del tribunale dell'arcivescovo di Milano per dirimere la questione se gli ospedali della diocesi ambrosiana che seguivano la regola detta di sant'Agostino (vale a dire gli ospedali non appartenenti a ordini ospedalieri) dovessero o no pagare la decima per finanziare la lotta contro i turchi, uno dei giuristi chiamati a esprimersi (Francesco da Todi) affermava, senza omettere le consuete citazioni, che “tali ospedali sono religiosi”². Passava poi, però, ad esaminare il problema dal punto di vista dei redditi, dicendo che gli ospedali in questione non erano tenuti a pagare la decima, perché “i redditi e proventi degli ospedali sono dei poveri e devono essere dispensati a loro uso”, com'era previsto dalla celebre costituzione emanata al concilio di Vienne, la *Quia contigit*, poi compresa nella raccolta delle Clementine, sulla quale si tornerà qui più avanti³, e proseguiva dicendo che i rettori degli ospedali non si appropriano dei redditi degli enti ai quali sovrintendono, anche se è lecito che da tali redditi traggano quanto è necessario a vivere (vitto e vestito), mentre erano tenute a pagare la decima quelle persone ecclesiastiche che si appropriano dei redditi degli enti ai quali sono preposti, come accade per i prelati e altri chierici⁴: “i proventi destinati al sostentamento dei poveri non devono essere destinati ad altro uso, quand'anche

² GAZZINI 2014, 61: “*talia autem hospitalia sunt religiosa ut Extra, De religiosis domibus, Ad hec (X 3.36.4), et rectores eorum appellantur ecclesiastice partes et gaudent privilegio clericali ut numero XVII quaestio IIII Quisquis (Decr. Grat. C. 17, q. 4, c. 21) et De electione scilicet Liber VI (VI 1.6.12)*”. Non esaminò i testi del *Corpus iuris canonici* citati; essi tuttavia, almeno nel caso di quelli citati nel passo trascritto in questa nota, hanno una attinenza piuttosto generica con il parere espresso. Su Francesco da Todi GAZZINI 2014, 58 nota 11. Su questo gruppo di *consilia* brevemente anche ALBINI 2002, 179-180, dove si trova l'annotazione relativa al significato del richiamo alla regola agostiniana. Si veda comunque MOLLAT 1982.

³ “*nam redditus et proventus hospitalium sunt pauperum et ad eorum usum distribui debent, ut in Clementinis, Quia contigit de religiosis domibus (Clem. 3.11.2) et in lege Orphanotrophos, codex de episcopis et clericis (Clem. 1.3.31)*” (Gazzini 2014, 61-62).

⁴ “*non autem rectorum ipsorum hospitalium qui tenent instar tutorum et curatorum, ut in dictis iuribus, tales eius rectores prefatos redditus non fatiunt suos, set exinde tamen habere debent victum et vestitum, (...) et per hoc bene potest quod de talibus redditibus et proventibus non debet solvi decima vigore premissae ordinationis, que habet, quod partes ecclesiastice debent solvere decimam de redditibus et proventibus suis ecclesiasticis, ut in multis partibus ipsius ordinationis evidenter apparet, per quod datur intelligi quod per eam tantum comprehendantur ille ecclesiastice persone que faciunt fructus suos, ut sunt prelati et alii clerici*” (GAZZINI 2014, 62). Cfr. la glossa alla *Quia contigit* in *Decretales Gregorii papae 1582*, 219: “*Nota quod rectores hospitalium non possunt ultra victum et vestitum fructus et redditus convertere in proprios usus, etiam si fructus sint a solo separati*”.

fosse pio, senza il mandato e l'autorità papali"⁵. Mentre il giurista autore di questo *consilium* affermava che 'tali' ospedali (cioè, occorre intendere, gli ospedali non inquadrati in ordini ospedalieri) erano religiosi, un altro giurista, Giovanni Biagini, anch'egli autore di un parere compreso nello stesso gruppo di *consilia*, affermava recisamente e in termini più generali che gli ospedali dei poveri non sono luoghi ecclesiastici, poiché non godono dell'immunità ecclesiastica, e che dunque i loro proventi non possono dirsi ecclesiastici e, inoltre, che chiunque può destinare la sua casa all'assistenza dei poveri⁶. La distinzione operata sui redditi è importante: tali redditi erano, per loro natura, destinati al godimento di un chierico (e dunque, si può aggiungere, erano benefici), oppure al godimento esclusivo dei poveri (fatti salvi, come si è visto, vitto e vestito accordati all'amministratore ospedaliero). Quest'ultimo fatto, insieme con quello relativo alla necessità dell'intervento papale per disporre in via non ordinaria sui proventi destinati ai poveri, andrà tenuto nel debito conto.

Se ora si torna all'ultimo parere giuridico prima citato, si può dire che esso scontava, da una parte, una tendenza a estremizzare gli argomenti propri di certa letteratura consigliere⁷ (gli ospedali non sono luoghi ecclesiastici), dall'altra ricordava opportunamente un fatto di grande importanza: qualsiasi persona poteva scegliere di destinare la sua casa, i suoi beni, all'assistenza dei poveri. Poteva

⁵ "proventus deputati ad sustentationem pauperum non debent converti in aliud usum, etiam pium, sine auctoritate et mandato domini pape" (GAZZINI 2014, 62).

⁶ "attento etiam quod ordinatio domini nostri pape <dicit> omnium ecclesiasticorum proventuum et circa, sed hospitalia pauperum non sunt loca ecclesiastica, quia nec gaudent immunitate (...), sequitur quod nec proventus ecclesiastici possunt dici immo, et quilibet potest domum suam deputare ad pauperes recipiendos" (GAZZINI 2014, 64). Su quest'ultimo punto basti qui il rimando alla *Summa aurea* di Enrico da Susa a commento di un passo del *Liber extra* (X 3.36.4: "Locus auctoritate episcopi ad usum hospitalitatis deputatus est religiosus et ad mundanos usus redire non debet", FRIEDBERG 1881, 603): "ideo dixit religiosus, ut includat loca religiosa et non consecrata, sicut xenodochia, id est hospitalia et cetera. (...) Et sunt hęc diverse species hospitalium, et talia loca videntur quod quilibet possit facere propria auctoritate, tamen ex quo facta sunt ad curam episcopi in cuius dioecesi constructa sunt, pertinent, qui curare debet, ut officium cui deputata sunt exequatur. (...) quilibet potest fundare locum religiosum, remanente in nomine generali, sed sacrum non potest, nisi auctoritate episcopi" (*Summa aurea* 1574, 1150-1151).

⁷ ASCHERI 2004, 256: nel tardo medioevo si prese a distinguere, sul piano teorico, i *consilia* espressi *in legendo*, vale a dire nel corso dell'insegnamento universitario, da quelli formulati in occasione dei dibattiti giudiziari, dato che si sosteneva che nelle *lecturae* "si rispettano le regole accertate, largamente condivise, si insegnano le *comunes opiniones*, che fanno navigare sicuri nel mondo della dottrina, mentre *in consulendo*, quanto meno quando si operi nell'interesse del cliente, si possono forzare al massimo le possibilità offerte dai testi normativi e dottrinali. Il che ci indica la maggiore, possibile, creatività del *consilium* di parte rispetto all'insegnamento universitario".

bene essere che gli ospedali non fossero (sempre) istituti ecclesiastici, ma l'assistenza dei poveri, in quanto *pia causa*, non era soggetta sempre all'alto patronato ecclesiastico?

Questa menzione della casa privata trasformata in centro di assistenza per i poveri richiama immediatamente alla memoria (per me soprattutto grazie alla lettura di alcuni studi recenti di Paolo Nanni⁸) il datiniano *Ceppo de' poveri* e un passo del testamento che Francesco Datini dettò nel 1410 all'amico notaio Lapo Mazzei: la sua abitazione in Prato, quella per cui aveva speso tanti denari e amorevoli cure, avrebbe dovuto essere "ceppo, granario e casa privata, e non sacra, in niuno modo sottoposta alla Chiesa o ecclesiastici uffici o prelati ecclesiastici o a altra persona ecclesiastica, e che in niun modo a ciò si possa ridurre, ma sempre sia de' poveri e a perpetuo uso de' poveri di Gesù Cristo e loro alimento e emolumento perpetuo"⁹. Il richiamo all'esperienza e alle scelte datiniane consente di accostarsi ai problemi che qui interessano da una diversa prospettiva. Ai fini del presente discorso importano sia la polemica intorno ai costumi del clero sia i riguardi di carattere giuridico: motivi che ebbero un ruolo rilevante nelle scelte testamentarie di Francesco e che sono, in questo come in altri casi, legati tra loro. Le appassionate discussioni che il mercante intrecciò con l'amico notaio Lapo Mazzei intorno alla fondazione caritativa cui Francesco voleva, giunto alla fase ultima della sua vita, legare il suo nome, sono assai istruttive. Le preoccupazioni che muovevano il pio notaio fiorentino a pungolare l'amico, che prendeva troppo piacere in "murare", vale a dire nel far costruire e nel sorvegliare la costruzione del suo palazzo in Prato, e si occupava troppo poco della sua anima¹⁰, derivavano in parte dal fatto che Prato, mentre politicamente era soggetta a Firenze, sotto il profilo ecclesiastico obbediva al vescovo di Pistoia, nella cui diocesi si trovava¹¹. Il punto importante tuttavia non era poi questo,

⁸ NANNI 2016, in partic. 290-296: dove sono citati i passi del testamento del Datini e delle lettere di Lapo Mazzei che cito qui di seguito. Ma si veda anche NANNI 2010.

⁹ LAPO MAZZEI 1880 II, 289-290. Il passo è tratto dalla versione in volgare del testamento del mercante pratese dovuta allo stesso ser Lapo. Alcuni capitoli di un precedente testamento, del giugno 1400, vennero pubblicati in LAPO MAZZEI 1880 I, CIX-CXV: in esso al Ceppo, detto *La casa de' poveri di Francesco di Marco*, lasciava metà dei suoi beni, mentre per l'altra metà designava eredi l'"*hospitale et pauperes Sancte Marie Nove di Florentia et hospitalarium pro dicto hospitali pro tempore existentem*". La seconda parte del testamento in volgare del 1410 è stata pubblicata anche in BRANCA 1986, 555 e seguenti (555 per il passo citato a testo).

¹⁰ "piaccia a Iesù che la vostra [casa] sia verso sè sì lassù, come il palagio avete dificato quaggiù, il quale arete a lasciare": LAPO MAZZEI 1880 I, 8 12, 17, ecc., ma, come scrisse Cesare Guasti, "i rimproveri del troppo murare sono continui, e non finiscono che con le lettere del nostro ser Lapo" (LAPO MAZZEI 1880 I, XC).

¹¹ Questa circostanza generava tensioni di carattere giurisdizionale, che gli enti caritativi pratesi avevano dovuto affrontare già nel corso del XIII secolo: LAPO MAZZEI 1880 I, CXVI-CXVIII. Si trattava di contese di natura simile a quelle contro cui avevano reagito gli ospedali

quanto il fatto che i beni del ricco mercante, che non aveva avuto figli dalla moglie Margherita, alla sua morte sarebbero potuti cadere nelle mani del vescovo, o meglio di un vescovo. Scriveva Lapo all'amico nell'ottobre del 1395, dopo la redazione del primo testamento e prima della redazione del testamento del 1400 e di quello definitivo del 1410: "E ricordivi che, morendo voi senza altro ordine, che 'l vescovo di Pistoia è signore di tutto 'l tesoro vostro, secondo che voi stesso m'avete detto"¹²; e, tre anni dopo: "se voi non provvedete a porre qualche paroluzza in su quello testamento che faceste già, io veggio ch'egli è agevol cosa che 'l vescovo di Pistoia o quel di Firenze abbia tutto l'avere vostro; e consumaronnolo in disfare debiti e in cavalli e in conviti; che, lasciamo star l'anima, ma solo dell'infamia non sarò mai lieto, s'io morissi dopo di voi"¹³. Si doveva insomma provvedere, come si legge in una lettera del gennaio 1399, "acciò i pappalardi, che soleano essere fedeli 'a poveri, non godano il vostro ischernendovi"¹⁴. Nel suo ultimo testamento Francesco provvide non solo, come scrisse il Guasti, a "porre la sua nuova istituzione del Ceppo per i poveri di Prato nella fede di quel Comune", ma anche a proibire che "nelle case del Ceppo si rizzi altare", stabilendo "che in nessun modo l'autorità ecclesiastica vi abbia ragione"¹⁵.

L'argomento polemico ripetutamente adoperato da Lapo ha i toni di un anticlericalismo diffuso e generico, che aveva antiche radici. Esso serviva da presupposto e legittimava sotto il punto di vista religioso una scelta che mirava in modo esplicito a tenere il Ceppo fuori dal novero degli enti beneficiari o, in

che seguivano la regola agostiniana della diocesi di Milano al tempo dell'arcivescovo Giovanni Visconti.

¹² LAPO MAZZEI 1880 I, 115.

¹³ LAPO MAZZEI 1880 I, 210; e continua (211) dicendo d'aver pensato a un modo di provvedere, senza mutare testamento, ma che gliel'avrebbe comunicato "a bocca" e che poi invece inserì in un poscritto alla stessa lettera che si sta ora citando, in modo che "almeno arebbono i poveri di Cristo, a cui lasciaste già, e non i ricchi del diavolo la redità e l'acquisto vostro": gli suggeriva di fare "una brieve carta (...) che noi chiamiamo codicillo" dove prescrivere che, ove fosse morto senza mutare testamento, i poveri di Cristo nominati suoi eredi fossero nominati dal comune di Prato o da dei consoli oppure da uomini di Prato o Firenze ecc.

¹⁴ LAPO MAZZEI 1880 I, 213-214.

¹⁵ LAPO MAZZEI 1880 I, CXV. Testamento: "E finalmente, come altra volta disse averne avuto consiglio, el detto testatore pregò e cauti fecie e detti consoli e 'l comune di Prato e i detti quattro che s'eleggeranno presidenti al detto Ceppo, e suoi tutti altri esecutori predetti, e avvisògli che s'eleggeranno presidenti nella detta sua Casa o Ceppo di sopra ordinato altare e di non farvi oratorio o forma d'altro luogo ecclesiastico, o alcuna altra cosa fare per la quale dir si potesse la detta Casa e Ceppo luogo ecclesiastico; e di poi pe' malivoli, sotto titolo di beneficio, vi s'entri o occuparsi avegnia: la qual cosa è al tutto contro alla mente del detto testatore" (LAPO MAZZEI 1880 II, 300).

ogni caso, dal novero degli enti che in un modo o nell'altro, fosse anche solo per la presenza di un altare al loro interno, potevano rientrare nel gioco della distribuzione dei benefici ecclesiastici. Nelle parole, già citate, del testamento il Ceppo "sempre" avrebbe dovuto essere "de' poveri e a perpetuo uso de' poveri di Gesù Cristo e loro alimento e emolumento perpetuo". Questa volontà, lungi dal costituire un tratto peculiare della scelta datiniana, la si trova posta a fondamento di innumerevoli fondazioni ospedaliere degli ultimi secoli del medioevo e costituì l'argomento principe, sul piano giudiziario, per rivendicare l'esclusione degli ospedali dalle contribuzioni fiscali. Lo si è già visto sopra: "redditus et proventus hospitalium sunt pauperum et ad eorum usum distribui debent". Di qui la distinzione che si poteva operare nelle fila di coloro che erano preposti ad amministrare enti religiosi tra coloro che si appropriavano delle rendite dei patrimoni degli enti che dirigevano, quali i prelati e gli altri chierici, e i rettori ospedalieri che non si appropriavano dei redditi degli ospedali.

Così, per restare nella città di Francesco Datini, nel 1375 un oratore del comune di Prato intervenne in Pistoia a un sinodo diocesano per protestare contro le vessazioni che il clero e gli ufficiali diocesani esercitavano sugli ospedali pratesi della Misericordia e del Dolce "in imponendo dictis domibus seu hospitalibus et ipsorum rectoribus, gubernatoribus et administrationi impositas, datia et collectas, sicut ecclesiasticis benefitiis et locis ecclesiasticis dicte civitatis et diocesis Pistoriensis". La rivendicazione dell'esenzione dai carichi fiscali ecclesiastici poggiava su una ragione tecnico-giuridica (l'ospedale non è un beneficio ecclesiastico) che dipendeva dall'essere l'ospedale costituito da un patrimonio destinato a una funzione esclusiva: il sostentamento dei poveri.

I toni che si è portati a interpretare come polemica contro la corruzione del clero, trovavano certo giustificazione in quanto deprecazione di comportamenti concreti di membri del clero stesso. Essi erano però, e forse ancor più, fondati sul fatto che allo stato clericale, vescovile in particolare, erano connessi doveri e funzioni che implicavano il decoro dell'abito e della cavalcatura, la partecipazione a conviti, l'uso di suppellettili e arredi sfarzosi, quindi spese, debiti e via dicendo. Se si intendeva destinare i propri beni a beneficio dei poveri ed evitare al contempo che tali beni, in tutto o in parte, andassero ad alimentare le spese destinate a sostenere il decoro ecclesiastico, la strada era quella di fondare o beneficiare ospedali o opere pie analoghe.

Affiora insomma, nei testi di cui disponiamo, una tensione che erompe talvolta in toni polemicici e satirici di vivace coloritura, che prende di mira comportamenti che, messe da parte le deviazioni dovute ai vizi che quotidianamente venivano rimproverati ai chierici, avevano la loro legittimazione nell'appartenenza allo stato ecclesiastico. Tensione mai risolta sul piano teorico nel corso del medioevo, e in Italia, per la verità, neppure più tardi.

2. Se questo modo di interpretare i fondamenti e le funzioni dei discorsi anticlericali che leggiamo nelle lettere di uomini pii come Lapo Mazzei, o che si colgono come sfondo di volontà testamentarie orientate al modo di quelle del Datini, se questa interpretazione, dicevo, è corretta, si può provare a leggere sotto questa o una luce simile testi di tipo tutt'affatto diverso. Se ne veda subito uno, una delibera del comune di Cremona di una cinquantina d'anni posteriore ai testi toscani appena visti, emanata con l'intento di promuovere una impresa epocale:

“in questa città e nei suoi dintorni numerosi ospedali sono giunti alla completa rovina a causa della negligenza di ministri, patroni e altre persone deputate a provvedere ad essi. Gli ospedali vengono dati in godimento a individui che non solo non provvedono all'assistenza ma neppure provvedono alla tutela degli ospedali stessi: i proventi e gli introiti di questi ultimi o li convertono nell'uso loro e delle loro famiglie, o li concedono ad altri, o li sperperano e li riducono a nulla”¹⁶.

Molti altri brani simili si potevano citare, coevi o anteriori (o, se è per questo, posteriori, scritti tra Cinque e Settecento attingendo all'arsenale retorico stratificato degli uomini di legge), anche più efficaci nella formulazione, intonati a un dolore più accorato, a espressioni di maggiore scandalo. Se ne vedranno alcuni più avanti. Gli elementi che conviene porre in rilievo sono quelli che, ad avviso di chi scrive, segnano uno scarto tra i comportamenti che qui vengono denunciati e le consuetudini di vita di coloro di cui scriveva Lapo Mazzei al suo amico mercante, i prelati “che soleano essere fedeli 'a poveri”. Se quei discorsi, infatti, si iscrivevano nella tradizione di intimo scontento e di ripulsa delle anime religiose per il secolarismo dei prelati, per quel loro essere in ogni momento mescolati agli affari e alle pompe del mondo, qui vengono invece denunciati fatti che costituiscono vere e proprie violazioni del diritto.

Si vedrà più avanti di quali diritti si denunziasse la violazione. Ora sarà bene ribadire qual è il punto di vista dal quale si osservano qui le vicende legate alle riforme ospedaliere tardomedievali. Il problema è costituito dall'esigenza irrinunciabile, per chiunque agisca con fini di intervento e riforma sul fronte dell'assistenza organizzata nella forma di ente, di legittimare il proprio operare sotto il profilo giuridico.

Naturalmente non si parla qui dell'agire ordinario nel campo amministrativo. Anche esso aveva le sue basi di legittimità, ed esse si rendevano visibili

¹⁶ “plurima fore ospitalia in hac civitate et foris et que ad nichilum devenerunt propter eorum ministrorum negligentiam et patronorum et aliorum quorum officium est talibus providere et dantur in gaudimentum aliquibus qui neque hospitalitate servant sed nec etiam illorum servationi intendunt, imo introitus et proventus illorum aut in usus proprios et familiarum suarum convertunt aut aliis concedunt aut disipant et dispergunt ita ut ad nichilum deveniant”: RICCI 2011, 302.

assumendo forme determinate. Per esempio, per restare nel campo giuridico (ma si potrebbero esplorare le forme di legittimazione religiosa, politica, sociale), peculiari forme documentarie. Si può citare il caso di un atto amministrativo che, pur non potendosi forse qualificare come ordinario, atteneva tuttavia allo svolgimento fisiologico della vita di un ente: la conferma vescovile dell'elezione del rettore di un ospedale. Ho presente un esempio milanese, un diploma che documenta l'incarico conferito dall'arcivescovo di Milano Aicardo da Camodeia al suo vicario di confermare (o infirmare) l'elezione del rettore dell'ospedale sito presso il monastero di San Vincenzo in Prato¹⁷. Il testo è calibratissimo: basterebbe soffermarsi sulla lunga narrazione, mediante la quale Aicardo rendeva note al suo vicario le circostanze istituzionali che rendevano opportuno per l'arcivescovo (che era esule per le note vicende politiche) procedere alla delega del vicario stesso. Non mi soffermo sul testo del provvedimento, anche se sarebbe utile osservare l'articolazione e la complessità del dettato documentario e valutare la precisione e la perspicuità del vocabolario giuridico impiegato nel diploma arcivescovile.

Il rispetto delle forme nei passaggi istituzionali di maggiore rilievo nella vita degli enti ospedalieri e la loro corretta rappresentazione sul piano documentario erano indispensabili e richiedevano competenze specialistiche, ma si esplicavano sul piano dell'ordinaria prassi legale tardomedievale. La soluzione dei problemi giuridici connessi con gli atti di riforma dell'assetto istituzionale degli enti assistenziali presentava sfide assai più impegnative. Tali atti potevano comportare, come sappiamo, veri e propri provvedimenti di eversione legittimata e regolata di enti e di situazioni saldamente definite sul piano del diritto.

Si è visto prima che quanto qui si discute ha sullo sfondo due nodi problematici di notevole rilievo. Da un lato sta quello *status* dei beni ospedalieri che, come si è detto, non erano beni di natura beneficiale. Questo valeva sia in positivo (beni siffatti non potevano essere assegnati in beneficio né goduti come tali), sia in negativo (un ospedale non poteva, a rigore, incamerare beni beneficiari o assimilare beni beneficiari ai beni ospedalieri). Si torni per un momento a Cremona. Nel maggio 1451 papa Nicolò V, accogliendo una supplica presentata dai cittadini cremonesi, incaricava il chierico Giorgio Uspinelli di sovrintendere agli atti giuridici necessari a porre le basi per la fondazione dell'ospedale di Santa Maria della Pietà, incaricandolo di unire all'ospedale che veniva fondato la casa

¹⁷ BASCAPÈ 1937, 102-104, doc. 28 (1319 febbraio 26, Avignone). Cfr., a proposito di nomine e conferme, limitate però all'ambito beneficiale, gli statuti provinciali dell'arcivescovo di Milano Cassone della Torre: *Synodus provincialis 1311*, 28, cap. 30: «Rubrica de fide facienda institutionis post acquisitam possessionem beneficii coram diocesano proprio vel eius vicario».

cremonese dello Spirito Santo detta del beato Facio e tutti gli altri singoli ospedali e luoghi pii della città e diocesi “dummodo”, precisava, “in titulum ecclesiastici beneficii obtineri non consueverint”¹⁸. L’unione poteva insomma essere decretata soltanto se gli enti da unire non rientrassero tra quelli concessi di consueto in beneficio ecclesiastico. Si trattava una esclusione di tutto rilievo. Pochi mesi dopo il duca di Milano Francesco Sforza, nel manifestare il suo favore per la complessa opera intrapresa, ripeteva, pur senza adottare le stesse identiche parole scelte dal pontefice, che l’annessione degli istituti pii al nuovo ospedale poteva avvenire «dummodo» tali istituti «in titulum beneficii ecclesiastici non succedant»¹⁹.

La questione così adombrata è, come si può immaginare, assai importante. Dato che qui interessa solo in senso negativo (i beni ospedalieri, e lo stesso ospedale, non sono benefici ecclesiastici) non la si approfondirà ulteriormente, venendo invece all’altra, ovvero alla necessità dell’intervento papale per disporre in via straordinaria dei beni dei poveri (ospedali e altri luoghi pii), vale a dire in provvedimenti di soppressione, unione, annessione, ecc. Tale necessità non si era sempre presentata così imperiosa nel corso del basso medioevo. Quando a Vercelli, nell’ottavo decennio del Duecento, ci si era trovati nella necessità di provvedere per evitare la rovina dell’ospedale di Santa Maria *de Karitate* fondato dal mercante Marco de Morando, il vescovo Aimone di Challant aveva senza ambagi proceduto ad unirlo con l’ospedale di Sant’Andrea²⁰. Le cose più tardi erano mutate. Non dispongo di una cronologia precisa; è certo però che con l’emanazione al Concilio di Vienne della costituzione *Quia contigit* vennero poste le basi giuridiche per imporre l’autorizzazione papale per gli interventi di riforma di cui ora si dovrà discutere.

3. Gli storici si misurano da tempo con il problema “della crisi del modello assistenziale urbano pieno-medievale e due-trecentesco”²¹: taglia piccola o minuscola di alcuni ospedali, eccessiva frammentazione dell’assistenza a livello cittadino, crisi di mezzi e finanze, incapacità di fare fronte alle periodiche emergenze. Si registra l’intervento dei comuni (a Siena, per citare il caso più celebre, a Pisa o anche a Padova e Verona, per esempio, già al tempo dei regimi di popolo duecenteschi)²² e successivamente l’intervento dei regimi signorili; una

¹⁸ RICCI 2011, 309-312 (311 per la citaz.) e cfr. 44 e seguenti.

¹⁹ RICCI 2011, 332.

²⁰ Su questo ospedale si veda MANDELLI 1857, 411-415; FERRARIS 2003, 46-47, 129.

²¹ VARANINI 1997, 112.

²² Per Siena PELLEGRINI 2005; per Pisa RONZANI 1990; per le città venete VARANINI 1997.

crescente influenza del patriziato, soprattutto nella fase quattrocentesca e cinquecentesca²³. Insomma, l'iniziativa laica tendeva decisamente a prevalere, venne anzi talora lodata e promossa dalle stesse autorità ecclesiastiche, come può leggersi per esempio nei celebri statuti dell'arcivescovo di Milano Rampini²⁴, e lo stesso attivismo di alcuni ordini religiosi sul fronte ospedaliero, come l'osservanza francescana, va letto come stimolo nei confronti delle *élites* cittadine ad agire con maggiore decisione in campo caritativo e assistenziale²⁵. Tuttavia dove la "vecchia ospitalità", per riprendere una espressione di Gian Maria Varanini, entrò in crisi (ma altrove continuò a mostrarsi vitale, valgano gli esempi veneti)²⁶, le soluzioni proposte poterono comprendere drastici riassetti del panorama dell'assistenza cittadina, sia che si prefigurassero interventi puntuali (per esempio unioni di un ente all'altro) sia interventi volti a incidere più ampiamente sul piano urbano e extraurbano (come le fondazioni degli ospedali grandi a partire dai decenni centrali del Quattrocento).

La documentazione offre a questo proposito tutta una retorica del disordine, del decadimento, della malversazione, in una parola della crisi di certi piccoli o meno piccoli enti ospedalieri afflitti dalla povertà del patrimonio, dalla infedeltà degli affittuari, dalla rapacità di certi amministratori, interessati soltanto ad arricchire se stessi e le loro famiglie a spese del patrimonio dei poveri. Lo si è visto per il caso di Cremona, ma va qui precisato, per evitare ogni malinteso, che l'uso che qui si fa del termine 'retorica' non è inteso a sminuire la portata della crisi, che era reale, e dipendeva da molti fattori, tra i quali non ultime proprio le malversazioni, e dipendeva poi, in ultima analisi, soprattutto dalle contingenze particolarmente gravi che, nel tardo medioevo, diedero un tono peculiare allo squilibrio strutturale che le società di antico regime sperimentarono per tutto il loro corso tra le notevoli capacità di crescita economica e demografica e l'arretratezza congenita o meglio l'inadeguatezza dei dispositivi tecnici e

²³ Si vedano, tra gli altri, BERTELLI 1979; TERPSTRA 1995 ; D'ANDREA 2007, 49-54.

²⁴ BASCAPÈ 1937, 134-135: "advertentesque quod loca quedam pia in civitate Mediolani constituta, que scole et consortia nuncupantur, et per laicos gubernantur, ut est Domus Pietatis et Misericordie et Sancte Marie de Humilitate et Divinitatis ac Tertii Ordinis Sancti Francisci et Quatuor Mariarum, eo magis commendatur, quo magis ipsorum fructus sine fraude in pauperes Christi, ut decet, ex ordinatione ipsorum locorum, fuerunt dispensati". Apprezzamento non isolato: TERPSTRA 1995, 181-182 illustra il caso coevo dell'abate dei benedettini di S. Procolo di Bologna Luca da Padova, che, nel progettare la riforma dell'ospedale monastico, tracciò un quadro lusinghiero della gestione ospedaliera di alcune confraternite laiche bolognesi.

²⁵ VARANINI 1997, 119-120; sulla predicazione del francescano osservante Michele da Carcano, oltre alla voce biografica RUSCONI 1976, ALBINI 1993, 120-121 (anche su Bernardino da Feltre), ANDENNA 2001 e la bibliografia citata in questi lavori.

²⁶ VARANINI 1997, 136; per la crisi degli ospedali lombardi ALBINI 1993, 109 e seguenti.

scientifici di cui disponevano. E tuttavia la retorica della crisi trovava la sua efficacia primaria nel preconstituire, sul piano delle prassi riformistiche, le basi giuridiche volte a legittimare interventi che violavano gli statuti degli enti caritativi assoggettati a tali azioni di riforma²⁷. Principalmente questo si intendeva all'inizio di questo contributo quando si parlava di eversione legittimata e regolata.

Torniamo alla *Quia contigit*. Si può considerare questa celebre costituzione clementina come il modello di questa impostazione retorica e insieme giuridica? La risposta deve essere recisamente positiva: è difficile sopravvalutare il rilievo che questo testo ha avuto sia per la giurisprudenza canonistica del tardo medioevo e dell'età moderna sia per le connesse prassi riformistiche. Va almeno accennato, tuttavia, che la denuncia della crisi, dello stato di corruzione in cui versa la vita di una comunità religiosa, di un ente grande o piccolo o, persino, dell'intero organismo ecclesiastico, costituiva un espediente argomentativo comune ad ogni discorso di riforma in ambito ecclesiastico: alla denuncia di una condizione di decadimento conseguiva l'auspicio di un ritorno alle origini, alla purezza degli ideali e della vita delle prime comunità o, per quanto più da vicino ci riguarda, agli auspici dei fondatori. Le vicende di cui qui si discute hanno però una loro specificità, dato che le origini a cui si vuole tornare non sono quelle stabilite da padri fondatori ma condizioni fissate dalle volontà di più comuni uomini pii, rispondenti a ideali caritativi condivisi.

Accade talvolta (“contigit interdum”), così inizia la decretale, che i rettori degli enti assistenziali, “cura postposita”, trascurino di recuperare i beni e i diritti degli enti da loro amministrati dalle mani degli occupanti illegittimi e degli usurpatori, accade anzi che permettano che essi vengano annientati e dispersi, che case e altri edifici cadano in rovina, non considerando (ecco il punto) che quei luoghi sono stati fondati e dotati dai fedeli affinché i poveri e i malati di lebbra vi venissero ricevuti e sostenuti. I beni e i redditi di questi enti, ribadisce il testo poco più avanti, “sono destinati dalle generose elargizioni dei fedeli a un *certum usum*” e quindi devono “essere destinati a quell’uso, non ad altro, fatta salva”, naturalmente, “l’autorità apostolica”²⁸.

²⁷ Spunti in questo senso nel breve ma notevole GUALAZZINI 1957.

²⁸ “*Quia contigit interdum quod xenodochiorum leprosariarum eleemosyniarum seu hospitalium rectores, locorum ipsorum cura postposita, bona res et iura ipsorum interdum ab occupatorum et usurpatorum manibus excutere negligunt, quin immo ea collabi et deperdi, domos et aedificia ruinis deformari permittunt et, non attento quod loca ipsa ad hoc fundata et fidelium erogationibus dotata fuerunt, ut pauperes infectique lepra reciperentur inibi et ex proventibus sustentarentur illorum, id renuunt inhumaniter facere, proventus eosdem in usus suos damnabiliter convertentes, quum tamen ea, quae ad certum usum largitione sunt destinata fidelium, ad illum debeant, non ad alium, salva quidem sedis apostolicae auctoritate, converti*”

Ecco dunque la denuncia dell'incuria e della corruzione, la riaffermazione degli scopi delle fondazioni, dotate dai fedeli perché i frutti uscenti dall'amministrazione dei loro patrimoni fossero volti ad un fine determinato, che i loro rettori dovevano perseguire convertendo i proventi della loro amministrazione all'assistenza di poveri e ammalati, non ad altro scopo. La violazione delle finalità che fungono da presupposto alla fondazione di quegli enti costituiva un fatto di estrema gravità e la *Quia contigit* prevedeva in modo esplicito le vie ordinarie per riparare allo stato di dispersione e abuso dei beni ospedalieri:

“Noi, detestando siffatta incuria e abuso, con l’approvazione del santo Concilio, disponiamo che coloro ai quali i detti luoghi, (...), spettano procurino di ricondurli nelle condizioni dovute, riducendo nello stato debito i beni e i diritti occupati, perduti o alienati e non trascurando di costringere i rettori degli ospedali a prestare l'accoglienza e il debito sostentamento ai poveri secondo le facultà e i proventi dei detti luoghi. Nel caso si rivelassero negligenti o insufficienti, ordiniamo agli ordinari del luogo di provvedere, (...), a che loro stessi o altri adempiano a quanto premesso e obblighino i rettori, (...), a fare lo stesso, provvedendo a combattere mediante censura ecclesiastica e altri provvedimenti legali chi volesse opporsi, quale che sia il suo stato o condizione, e chi intendesse sostenerlo”²⁹.

Questi provvedimenti, se applicati, avrebbero ricondotto gli ospedali coinvolti a perseguire gli scopi per cui erano stati fondati. Ogni misura diretta a mutare le condizioni e le finalità stabilite dai fondatori doveva, come si è visto, essere autorizzata dal papa. Tra esse andavano enumerate tutte quelle misure intese a sopprimere un istituto pio, oppure unirlo o annetterlo ad un altro. La costituzione prevedeva quindi in modo esplicito, affidandone l'esecuzione all'ordinario

Clementis papae quinti *Constitutiones*, 3, 11, 2 (FRIEDBERG 1881, 1170-1171); *Concilium Viennense (1311-1312)*, can. 17, in *Conciliarum Oeconomicorum Decreta* 1962, 350-351).

²⁹ Nella traduzione ho ommesso alcuni incisi che per gli argomenti qui affrontati hanno meno importanza; qui riporto il brano nella sua integrità: “nos, incuriam et abusum huiusmodi detestantes, hoc sacro concilio approbante sancimus ut hi, ad quos id de iure vel statuto in ipsorum fundatione locorum apposito aut ex consuetudine praescripta legitime vel privilegio sedis apostolicae pertinet loca ipsa, studeant in praedictis omnibus salubriter reformare ac occupata, deperdita et alienata indebite in statum reduci debitum faciant, et ad ipsarum miserabilium personarum receptionem et sustentationem debitam iuxta facultates et proventus locorum ipsorum rectores praedictos compellere non omitterent. In quo si forte commiserint negligentiam vel defectum ordinariis locorum iniungimus ut, etiamsi pia loca praedicta exemptionis privilegio munita consistant, per se ipsos vel alios impleant omnia praemissa et singula et rectores eosdem utique non exemptos propria, exemptos vero et alios privilegiatos apostolica ad id auctoritate compellant, contradictores cuiuscunque status aut conditionis existant ac praebentes eisdem circa praemissa consilium auxilium vel favorem per censuram ecclesiasticam et aliis iuris remediis compescendo”.

diocesano, interventi di riforma di carattere ordinario e, in pari tempo, non escludeva provvedimenti di carattere eccezionale, ma ne riservava l'autorizzazione alla sede apostolica.

Motivi e termini della decretale pontificia riecheggiano in tutta la documentazione relativa ai molti provvedimenti e alle numerose controversie che il moto di riforma della pubblica carità innescò negli ultimi due secoli del medioevo. Alla metà circa del Quattrocento il doge Francesco Foscari, in una ducale indirizzata al podestà di Bergamo, scriveva che la comunità cittadina dominata dalla Serenissima gli si era rivolta per protestare contro l'abate di Sant'Antonio di Vienne. Questi, "a certo tempore citra", aveva iniziato ad imporre ai rettori dell'ospedale bergamasco di Sant'Antonio in Prato di versargli il reddito annuale della questua, che veniva effettuata per conto dei rettori stessi nella città e nel distretto di Bergamo. Il reddito della questua costituiva la dotazione dell'ospedale, assegnata all'ente (così la comunità aveva scritto al doge) più di sessant'anni prima dai cittadini stessi di Bergamo, e dal suo sequestro effettuato dall'abate risultava l'annullamento completo delle attività dell'ente: "in questo modo l'ospedale e il monastero non possono essere portati a compimento, i lavori di fabbricazione restano interrotti, né i poveri possono essere mantenuti e alimentati. Ciò è contrario agli intenti della comunità [di Bergamo] e di coloro che hanno fondato l'ospedale, e causa dolore e scandalo per i nostri fedeli"³⁰. In questo caso specifico l'intervento dell'autorità era richiesto dalla violazione delle intenzioni dei fondatori, cui si aggiungeva, con tutto il peso che aveva sul piano canonistico, in quanto occasione e incitamento al peccato, lo scandalo inflitto ai fedeli, che erano sì fedeli del doge ma erano anche, e prima, fedeli cattolici³¹.

Restando a Bergamo, di pochi anni posteriore alla ducale appena citata è un lungo documento, intitolato innanzi tutto al vescovo, e poi alle maggiori autorità comunali, ai canonici del capitolo cattedrale e ai membri del consiglio cittadino. Costoro, esercitando, come era dovere in particolare del vescovo (e più avanti lo si ribadisce)³², la tutela sui poveri, sugli infermi e su tutte le altre persone degne di misericordia, osservavano che a questo loro compito assai meglio si sarebbe potuto provvedere ove nella città fosse esistito "aliquot dignum et bene institutum hospitale". A Bergamo, tutto considerato, non esisteva un ospedale siffatto. La situazione era anzi deplorabile, dato che

³⁰ "per hunc modum ipsum hospitale et monasterium non potest perfici, nec fabricari, nec in eo pauperes manuteneri et alimentari. Quod est contra intentionem ipsius communitatis ac eorum qui illud hospitale fundarunt, et in displicentiam et scandalum nostrorum fidelium": CHIODI 1958, 507.

³¹ Cfr. HELMHOLZ 2010.

³² "nos Iohannes episcopus praedictus, cui ex iniuncto pastoralis officio cura pauperum, infirmorum ac miserabilium personarum commissa est": CHIODI 1958, 510.

“sia in città sia nei suburbi sono numerosi gli ospedali e i luoghi pii nei quali il culto divino, gli edifici, gli aiuti ai poveri sono trascurati, i redditi vi si consumano in usi diversi da quelli ai quali erano stati destinati”³³.

Quindi, data la negligenza dei ministri di tali ospedali, data l’incuria e la cattiva gestione da parte dei molti individui che erano necessari per la loro conduzione, il vescovo, i magistrati comunali, i canonici e gli anziani della città decretarono che fosse costruito “unum hospitale magnum et generale cum capella, dignitati urbis et necessitati pauperum accomodatum”, intitolato alla Vergine e al glorioso evangelista Marco, protettore della Dominante. Una simile iniziativa, che prevedeva l’unione, annessione e incorporazione di un certo numero di ospedali, necessitava naturalmente della previa autorizzazione sia del dominio veneto sia della sede apostolica³⁴. Quella del doge Pasquale Malipiero giunse l’anno successivo, ottobre 1458: il doge e il suo consiglio risposero all’oratore di Bergamo che approvavano la costruzione dell’ospedale e che avrebbero sollecitato l’autorizzazione papale³⁵. Quest’ultima giunse nel giugno dell’anno seguente, formulata esattamente come ci si potrebbe aspettare che lo fosse, non omessa la notizia, che il pontefice aveva appreso, che la decisione di costruire un ampio e bell’ospedale ad uso dei poveri, unendo ad esso un certo numero di enti ospedalieri preesistenti, era dovuta al fatto che numerosi ospedali dentro e fuori la città di Bergamo e nella sua diocesi impiegavano i loro redditi più per il comodo dei loro ministri che per il sostentamento dei poveri, e che in tali ospedali l’*hospitalitas* era poco o nulla praticata³⁶.

³³ “*curae pauperum, infirmorum aliarumque miserabilium personarum invigilantes, ut tenemur, cognovimus eis comodius uberiusve provideri posse si in ea urbe foret aliquod dignum et bene institutum hospitale, per quod praedictis pauperibus necessaria administrari possint, et animadvertentes nullum esse tale, licet tam in urbe quam in suburbiis plura sint hospitalia et pia loca, quorum divinus cultus, structurae et pauperum subsidia negliguntur, fructusque in alios usus quam fuerunt deputati consumuntur*”: CHIODI 1958, 509-510. Cfr. ALBINI 1993, 109-110.

³⁴ Si prevedeva anche che l’unione degli ospedali avvenisse previa la cessione o la morte dei loro rettori: “*prefatae uniones, annexiones et incorporationes vel altera earum non sortiantur effectum nisi per cessum vel decessum ministrorum ipsorum vel alicuius hospitalium et postquam per serenissimum ducalem dominium Venetiarum huic nostrae concessioni, erectioni, unioni, transactioni, oblationi et omnium ut supra et infra nominatorum voluntati, consensu prestiterit, et ipsa omnia et singula per sedem apostolicam fuerint confirmata et de novo concessa et non ante*”: CHIODI 1958, 512.

³⁵ “*ideo vadit pars quod respondeatur dicto oratori quod (...) sumus contenti quod dictum hospitale costruatur iuxta formam deliberatam per dictam communitatem, et quod scribemus ss. Pontifici et illis cardinalibus qui videbuntur, et sic ex nunc sit captum quod scribi possit pro unione dictorum hospitalium et aliis necessariis, commitemus et oratoribus nostris profecturis ad ss. Pontificem hoc negotium*”: CHIODI 1958, 521.

³⁶ “*attendentes quod plurium hospitalium in ea civitate et extra ac eiusdem doecesis fructus*

Come si diceva sopra citando il passo relativo alle vicende ospedaliere cremonesi, esempi di questo tipo si potrebbero facilmente moltiplicare. Nella costituzione clementina e in testi del genere di quello appena visto, che ad essa certamente si ispiravano in modo diretto o meno, ciò che rileva in modo particolare dal punto di vista giuridico (accanto alla gravità dei fatti denunciati, comunque decisiva) è quella nota sul dispendio dei redditi del luogo pio per fini diversi da quelli cui erano stati destinati: «fructusque in alios usus quam fuerint deputati consumuntur», oppure, ancora, in una bolla papale del 1471 per la riforma degli ospedali parmensi, «ipsorum omnium <hospitalium> fructus, redditus et proventus integraliter in sustentationem pauperum infirmorum, peregrinorum et aliarum miserabilium personarum non convertuntur», con quello che segue³⁷.

Più in generale il rispetto delle finalità originarie cui l'ente (e quindi le persone che ne facevano parte, le dotazioni patrimoniali, ecc.) era destinato era basilare: la *causa* canonica dell'unione di un ente a un altro era appunto costituita dalla impossibilità o non volontà di rispettare tali finalità³⁸. Nel caso particolare degli enti fondati da singole persone, per legato pio, la mancata osservanza dei dettati del fondatore, delle sue volontà testamentarie, poneva le basi per un intervento dell'autorità ecclesiastica.

I celebri statuti dell'arcivescovo di Milano Enrico Rampini sono assai chiari sotto questo profilo. L'arcivescovo aveva accertato, cosa che del resto era notoria, che in tutti gli ospedali di Milano, dentro e fuori della città, nei suburbi e Corpi Santi «a causa della cattiva amministrazione, della scarsa cura e diligenza degli amministratori poco e debolmente si è provveduto in passato e tuttavia si provvede alle necessità (...) e tanto più occorre dolersi di questa situazione, in quanto i detti

potius in ministrorum commodum quam pauperum sustentationem convertuntur et in illis aut nulla aut modica servatur hospitalitas”: CHIODI 1958, 522.

³⁷ ALBINI 1993, 109-110; per la situazione ospedaliera parmense si veda anche ALBINI 2002, 155-194 e GRECI 2004, con contributi della stessa Giuliana Albini, di Marina Gazzini e di Adelaide Ricci, che si occupa della travagliata riforma ospedaliera dell'ultimo trentennio del Quattrocento, che vide tra l'emanazione della bolla papale nel 1471 e la sua pubblicazione, avvenuta nel 1482, trascorrere ben undici anni (RICCI 2004).

³⁸ *Liber extra*, 3, 36, 2: “Quia monasterium, quod in fundo Martiano situm est, hostilitate faciente dicitur desolatum, illud tuo monasterio cum omnibus rebus suis, vel quae ei competunt actionibus, perspeximus uniendum” (FRIEDBERG 1881, 603): la cui glossa, “Primo ponit unionem et eius causam”, leggo in *Decretales Gregorii papae* 1582, 1303. Si veda il cap. successivo (X, 3, 36, 3): “De xenodochiis et aliis similibus locis per sollicitudinem episcoporum, in quorum dioecesi existunt, ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur” (FRIEDBERG 1881, 603). Cfr. il commento al passo della decretale *Summa aurea* 1574, 1152-1153: “Sunt autem 4 causae, quae unionem inducunt. Prima est temporis turbatio seu qualitas (...). Secunda duarum ecclesiarum vicinitas (...). Tertia est paupertas (...). Quarta est religionis deformitas (...) hanc autem causam non notaverunt doctores, sed loco istius dixerunt quod quarta causa erat desolatio vel destitutio clericorum seu monachorum”.

ospedali sono stati istituiti per i poveri»³⁹. Intendeva quindi, per quanto possibile, riparare onestamente a questo male, ritenendo che ciò sarebbe stato «motivo di somma gratitudine per quelle anime che in modo giusto e pio, quando ancora erano rivestite di un corpo umano, avevano istituito e dotato quegli ospedali»⁴⁰ e che, inoltre, sembrava verisimile che i laici tanto più avrebbero sovvenuto gli ospedali («quod eo magis laici manus suas ad hospitalia porrigent») quanto più si fossero resi conto che i redditi di tali enti («quo magis viderint ipsorum fructus») «ad usum pauperum et nichil in sinistrum transire».

In questo caso dunque non ci si proponeva soltanto di raddrizzare deviazioni che tradivano le pie intenzioni dei fondatori e degli altri autori di pii lasciti, ma anche di fare in modo che i cattivi comportamenti non scoraggiassero gli atti di generosità verso gli ospedali e non cessasse, di conseguenza, quel disordine che già si stava verificando a Milano: il «questus elemosinarum ad domos civium». E si va poi avanti, con un testo di rara ricchezza informativa (si pensi al ricordo della lapide, un bassorilievo?, una epigrafe?, dell'ospedale del Brolo)⁴¹ e di rara efficacia. Si ricordi solo che dopo aver dettato le regole di selezione della rappresentanza costituita dai ventiquattro cittadini eletti, che avrebbero agito «auctoritate domini archiepiscopi», ai quali ventiquattro andavano aggiunti i ministri degli ospedali, a formare un solo corpo decisionale, si stabiliva che tale corpo avrebbe dovuto avere «cura della distribuzione dei proventi e redditi degli ospedali, in modo che siano destinati ai poveri di Cristo, come stabiliscono e dispongono le sanzioni canoniche e il diritto comune, e mai siano indebitamente consumate per altri usi»⁴². Dove è il richiamo esplicito alle sanzioni canoniche e al diritto comune pontificio.

³⁹ «ob malam administrationem curam et diligentiam administratorum non quantum debuit, sed parum et debiliter necessitatibus subvenerunt et de presenti subveniunt (...) quod tanto plus dolendum est, quanto hospitalia ipsa propter pauperes fuerunt instituta (...)»: BASCAPÈ 1937, 134, doc. 65-66 (1448 marzo 9).

⁴⁰ «quodquidem ad summam gratitudinem animarum illarum cedere arbitramur, que pie et iuste dum in corporibus humanis fuerunt hospitalia illa instituerunt seu dotaverunt»: BASCAPÈ 1937, 135.

⁴¹ «cessabitque etiam et consequenter questus elemosinarum ad domos civium, postquam pauperibus ipsis in locis hospitalium providebitur sufficienter: imitantesque temporum antiquorum instituta, quibus in hospitali Brolii decanos consortii pauperum, qui laici erant, simul cum ministro ad predictas distributiones fiendas aperte in lapide sculpto in muro dicti hospitalis fuisse legitur»: BASCAPÈ 1937, 135.

⁴² «curam habeant distributionis fructuum et reddituum ipsorum hospitalium, ut in pauperes Christi convertantur sicut volunt et disponunt canonice sanctiones et ius commune decrevit et statuit et nullatenus in alios usus indebite consumerentur»: BASCAPÈ 1937, 135. Cfr. PROSDOCIMI 1941, 212.

Andrebbe forse aggiunto qualcosa sull'assetto giuridico dei legati *ad pias causas*, la sorveglianza sulla cui esecuzione rientrava nella giurisdizione dell'ordinario diocesano⁴³, ma basterà qui avere ricordato che questo è un punto importante per le questioni di cui ci si sta occupando. Se si torna alle soppressioni, annessioni e unioni di enti religiosi, credo di avere chiarito, se mai ce ne fosse stato bisogno, che l'eversione di una fondazione religiosa era un provvedimento assai grave⁴⁴. Nell'esempio sopra citato in nota, tratto dal libro delle decretali di Gregorio IX⁴⁵, è il papa che procede all'unione, facendo salva la giurisdizione dell'ordinario diocesano sull'ente oggetto del provvedimento, che si trovava in una diocesi diversa da quella in cui stava l'ente cui l'altro veniva unito. Si è visto che non mancano casi nel Duecento in cui fu il vescovo a procedere, di sua autorità, a siffatte unioni. Ma successivamente per portare a buon fine un provvedimento del genere divenne necessario un intervento papale, che doveva essere sollecitato nei modi laboriosi e non sempre coronati da successo illustrati, se mi si consente l'analogia, dalle ricerche sulle provviste beneficarie nelle diocesi lombarde⁴⁶.

La necessità di un intervento papale è un elemento che dovette condizionare profondamente gli sviluppi tardomedievali dell'assistenza ospedaliera nella Penisola, ed è una delle ragioni per cui il modello quattrocentesco lombardo di creazione di ospedali grandi non ebbe successo in altre situazioni. Lo si è notato a proposito delle città soggette al dominio di Venezia: "non può venirsi a determinare, nelle città della Terraferma veneta, una situazione che nei contesti istituzionali 'principeschi' poteva facilitare non poco, e di fatto facilitò, le iniziative di accorpamento e centralizzazione di piccoli ospedali, vale a dire un rapporto diretto con la curia romana e la conseguente possibilità di ottenere le indispensabili ratifiche formali degli orientamenti assunti in sede locale"⁴⁷. L'eccezione costituita da Bergamo non limita l'efficacia della riflessione appena letta. Ma non si trattò di negozi di poco momento neppure per i principi: sono note le sofferte trattative che Francesco Sforza dovette condurre con la corte di Roma per ottenere infine, dopo nove anni, la sospirata bolla di approvazione del

⁴³ Si vedano, p. es., le costituzioni provinciali dell'arcivescovo di Milano Cassone della Torre (*Synodus provincialis 1311*, 16-22, capp. 19, 23, 26); e in generale, per le vicende lombarde, NOTO 1957.

⁴⁴ Era sentito come provvedimento grave anche nel caso in cui si trattasse di fondazioni minori, come l'obbligo imposto dal testatore di celebrare messe anniversary: per un interessante caso veneziano del XVIII secolo si veda GRANDI 1997, 86-87 nota 48.

⁴⁵ Sopra, nota 38.

⁴⁶ In CHITTOLINI 1989, si veda in particolare Ansani 1989; ALBINI 1993, 121-125.

⁴⁷ VARANINI 1997, 109.

suo progetto di unificazione ed erezione dell'Ospedale Grande⁴⁸. Sin dall'aprile del 1451 il nuovo duca avviò le pratiche per ottenere il benessere del pontefice, il quale se, come sembra, non era contrario a concederlo, ironizzava però sul fatto che lo Sforza e sua moglie fossero “diventati sì cattolici”⁴⁹. Ora, fossero o meno spontanee le pie intenzioni esibite del duca e dalla sua consorte, è ben noto che la costruzione dell'edificio ospedaliero affidata al Filarete era parte di un progetto complessivo di edilizia pubblica il cui significato andava oltre quello attribuibile di volta in volta alle singole parti⁵⁰. Tuttavia l'ironia del papa è rivelatrice del genere di argomenti cui occorre ricorrere per perorare cause siffatte: non era sufficiente, o non sempre lo era, attingere all'arsenale retorico e giuridico del *sinistrum*, per riprendere un vocabolo usato dall'arcivescovo Rampini, volto a costituire il piedistallo canonistico su cui doveva erigersi l'edificio della riforma. Occorre risultasse ben chiaro come gli intenti volti a promuovere l'iniziativa si iscrivessero entro un orizzonte religioso, qual era il soccorso caritativo dovuto ai poveri dai fedeli cristiani.

D'altra parte (per concludere questo breve contributo) va detto che non erano soltanto le misure di accorpamento a richiedere l'intervento dell'autorità suprema della cristianità. Un esempio, tratto dalla storia mal nota dell'Ospedale della Pietà, ricovero veneziano degli esposti, è interessante, anche se il lacerto di documentazione pubblicato non consente di approfondire l'episodio nei termini dovuti. L'ospedale, fondato da un frate minore nel XIV secolo, fu afflitto sin dall'inizio da molteplici concorrenti esigenze. Nel 1488, di fronte a nuovi e più urgenti bisogni, si trovò nella necessità di ampliare i suoi cespiti di entrata, dato che appariva chiaro che non sarebbero state sufficienti le sovvenzioni che si chiedevano alla *Signoria*. Era necessario l'aiuto papale:

“Scriber se debbi all'orator nostro in corte, et sel bisognerà al sommo pontefice in forma efficacissima, che Sua Beatitudine si degni proveder al ditto Ospedal delli primi beneficii campestri non curati primo vacanti, et praecipue de quelli sono in queste lagune circonvicine a questa città, quali per sito et mal aere suo sono innabitabili et derelitti (...). Et da mò sia preso ch'el non se possi dar alcuna possessione delli benefici predicti se prima la presente deliberazione non haberà havuto debito effetto, habendo tamen prima el consenso, concession del pontefice, ut supra. Et ulterius sia scripto in corte ut supra per impetrare una indulgentia plenaria (...).”

Credo non sia utile indulgere alle ipotesi. Tuttavia, se si tiene a mente quanto si è detto di sopra riguardo al fatto che ospedali e benefici ecclesiastici incidevano

⁴⁸ LEVEROTTI 1981; cfr. PROSDOCIMI 1941, 214.

⁴⁹ LEVEROTTI 1981, 81-82.

⁵⁰ BOUCHERON 1998, pp. 211-239.

su ambiti che, sul piano del diritto, si volevano tenere separati, sembra di poter dire che l'ospedale intendeva farsi concedere benefici che erano ininfluenti per l'economia della cura delle anime e che intendeva farseli concedere previo un mutamento del loro *status* inteso a deprivarli del carattere beneficiale. In ogni caso, il pontefice, che era allora il genovese Giovanni Battista Cybo (Innocenzo VIII), aderì alle richieste e concessioni simili furono ripetute dal successore, papa Borgia (Alessandro VI), pochi anni dopo⁵¹.

BIBLIOGRAFIA

- ALBINI 1993: G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna.
- ALBINI 2002: G. ALBINI, *Carità e governo della povertà (secoli XII-XV)*, Milano.
- ALBINI 2015: G. ALBINI, *People, Groups, and Institutions: Charity and Assistance in the Duchy of Milan from the 15th to the 17th Century*, in *A Companion to Late Medieval and Early Modern Milan. The Distinctive Features of an Italian State*, a cura di A. Gamberini, Leiden, 499-523.
- ANDENNA 2001: G. ANDENNA, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. Chittolini e K. Elm, Atti della XL Settimana di studio del Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento (8-12 settembre 1997), Bologna, 331-371.
- ANSANI 1989: M. ANSANI, *La provvista dei benefici (1450-1466). Strumenti e limiti dell'intervento ducale*, in CHITTOLINI 1989, 1-113.
- ASCHERI 2004: M. ASCHERI, *Il consilium dei giuristi medievali*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagnande - C. Crisciani - S. Vecchio, Firenze 2004 (Micrologus' Library, 10), 243-258.
- BASCAPÈ 1937: G. C. BASCAPÈ (a cura di), *Antichi diplomi degli arcivescovi di Milano e note di diplomatica vescovile*, Firenze 1937 (Fontes Ambrosiani, 18).
- BERTELLI 1979: S. BERTELLI, *Patriziati urbani, dignità ecclesiastiche, luoghi pii*, in *La crisi degli ordinamenti comunali e le origini dello stato del Rinascimento*, a cura di G. Chittolini, Bologna 1979 (Istituzioni e società nella storia d'Italia, 2), 273-285.
- BIANCHI - SŁOŃ 2006: F. BIANCHI e M. SŁOŃ, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa centrale*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. s., LXIX, 7-45.
- BOUCHERON 1998: P. BOUCHERON, *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique éditairiale à Milan (XIV^e-XV^e siècles)*, Collection de l'École française de Rome, 239, Rome.
- BRANCA 1986: *Mercanti scrittori*, a cura di V. Branca, Milano.

⁵¹ Per tutta questa vicenda si veda GRANDI 1997, 98-100.

- CHIODI 2010: L. CHIODI, *Alle origini dell'ospedale di Bergamo*, in *Miscellanea Adriano Bernareggi*, a cura di L. Cortesi, Bergamo, 499-594.
- CHITTOLINI 1989: G. CHITTOLINI (a cura di), *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli.
- Conciliorum Oeconomicorum Decreta* 1962: *Conciliorum Oeconomicorum Decreta*, curantibus J. Alberigo - P.-P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Freiburg im Brisgau.
- D'ANDREA 2007: D. D'ANDREA, *Civic Christianity in Renaissance Italy. The Hospital of Treviso, 1400-1530*, Rochester (NY).
- Decretales Gregorii papae* 1582: *Decretales Gregorii papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, Romae.
- FERRARIS 2003: G. FERRARIS, *L'Ospedale di S. Andrea di Vercelli nel secolo XIII. Religiosità, economia, società*, Biblioteca della società storica vercellese, Vercelli.
- FRIEDBERG 1881: *Corpus iuris canonici*, editio Lipsiensis secunda post Ae. L. Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Ae. Friedberg, Pars secunda, *Decretalium collectiones*, Lipsiae [ripr. anast. Graz 1959].
- GAZZINI 2014: M. GAZZINI, *Verso la riforma ospedaliera. Un consilium sapientis del 1349*, in *Honos alit artes. Studi dedicati a Mario Ascheri per il suo settantesimo compleanno*, a cura di P. Maffei - G.M. Varanini, I, *La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII-XVIII)*, Reti medievali E-Book 19/1, Firenze, 55-64 (consultabile all'URL www.ebook.retimedievali.it).
- GRANDI 1997: C. GRANDI, *L'assistenza all'infanzia abbandonata a Venezia: i "fantolini della pietade" (1346-1458)*, in *Ospedali e città* 1997, 67-106.
- GRECI 2004: *L'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma in età medievale*, a cura di R. Greci, Bologna.
- GUALAZZINI 1957: U. GUALAZZINI, *Le origini dell'ospedale di Cremona vista nei suoi aspetti giuridici*, in *Atti del primo Congresso di storia ospedaliera (1956)*, Reggio Emilia, 341-347.
- HELMHOLZ 2010: R.H. HELMHOLZ, *Scandalum in the Medieval Canon Law and in the English Ecclesiastical Courts*, «Zeitschrift Der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kanonische Abteilung 127, CCLVIII, 258-274.
- LAPO MAZZEI 1880 I e II: Ser LAPO MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV, con altre lettere e documenti*, per cura di C. GUASTI, I-II, Firenze.
- LEVEROTTI 1981: F. LEVEROTTI, *Ricerche sulle origini dell'Ospedale Maggiore di Torino*, «Archivio storico lombardo», CVII, 77-113.
- MANDELLI 1857: V. MANDELLI, *Il comune di Vercelli nel medio evo*, II, Vercelli.
- MOLLAT 1982: M. MOLLAT, *Complexité et ambiguïté des institutions hospitalières: les statuts d'hôpitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, a cura di G. Politi - M. Rosa - F. Della Peruta, 3-12.
- NANNI 2010: P. NANNI, *Ragionare tra mercanti. Per una rilettura della personalità di Francesco di Marco Datini (1335ca-1410)*, Pisa 2010.
- NANNI 2016: P. NANNI, *L'ultima impresa di Francesco Datini. Progettualità e realizzazione del «Ceppo pe' poveri di Cristo»*, in *L'ospedale, il denaro e altre*

- ricchezze. *Scritture e pratiche economiche dell'assistenza in Italia nel tardo medioevo*, a cura di M. Gazzini - A. Olivieri, «Reti Medievali Rivista», XVII, 1, 281-307 (consultabile all'URL <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/496>)
- NOTO 1957: A. NOTO, *Per la tutela dei legati elemosinieri milanesi nel secolo XV*, in *Studi in onore di Armando Sapori*, II, Milano, 729-746.
- Ospedali e città* 1997: *Ospedali e città: l'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI*. Atti del Convegno internazionale di studio tenuto dall'Istituto degli Innocenti e Villa i Tatti (The Harvard university center for Italian Renaissance studies). Firenze 27-28 aprile 1995, a cura di A.J. Grieco e L. Sandri, Firenze.
- PELEGRINI 2005: M. PELLEGRINI, *La comunità ospedaliera di Santa Maria della Scala e il suo più antico statuto (Siena, 1305)*, prefazione di A. Bartoli Langelì, Pisa.
- PROSDOCIMI 1941: L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico dello stato di Milano. Dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano.
- PULLAN 1982: B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia (1500-1620)*, I, *Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, Roma (ed. orig. Oxford 1971).
- RICCI 2004: A. RICCI, *La realizzazione della riforma e la sorte degli ospedali minori*, in GRECI 2004, 79-133.
- RICCI 2011: A. RICCI, *I corpi della pietà: l'assistenza a Cremona intorno al complesso di S. Maria della Pietà (XV secolo)*, Cremona.
- RONZANI 1990: M. RONZANI, *Nascita affermazione di un grande "hospitale" cittadino: lo spedale nuovo di Pisa dal 1257 alla metà del Trecento*, in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV*. Dodicesimo Convegno di studi del Centro italiano di studi di storia e d'arte (Pistoia, 9-12 ottobre 1987), Pistoia, 201-235.
- RUSCONI 1976: R. RUSCONI, *Carcano, Michele*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XIX, Roma 1976, 742-744.
- Summa aurea* 1574: HENRICI CARDINALIS OSTIENSIS *Summa aurea ad vetustissimos codices summa fide diligentiaque nunc primum collata*, Venetiis.
- Synodus provincialis 1311: Synodus provincialis Pergami habita a Castono sive Cassono Mediolani archiepiscopo (a. 1311)*, a cura di C. Castiglioni, Bologna 1935 (*Rerum Italicarum Scriptores*, IX, 3).
- TERPSTRA 1995: N. TERPSTRA, *Lay confraternities and civic religion in renaissance Bologna*, Cambridge.
- VARANINI 1997: G.M. VARANINI, *Per la storia delle istituzioni ospedaliere nelle città della Terraferma veneta nel Quattrocento*, in *Ospedali e città* 1997, 107-155.

DANIELA PIEMONTINO

«Beneficio pubblico» e «utili particolari» nella Valsesia del Seicento

1. Il contesto politico ed economico della Valsesia d'antico regime: privilegi, concessioni e “ostacoli” al raggiungimento dell'autonomia

I governatori di Milano da qualche tempo in qua vendono i posti caramente, li podestà vogliono *per fas et nefas* risarcirsi, ciascuno di questi si commercia con i procuratori, ed il popolo è la torta¹.

Così si legge in un *pamphlet* scritto a difesa della breve reggenza di Giovanni Battista Feliciano Fassola, poliedrico personaggio valesiano (letterato, storico, cartografo, politico, astrologo), che fu reggente generale della Valsesia dal 1683 al 1684. Il libello, intitolato *Il Salvamento del Sig. Conte Fassola*, descrive la parabola politica dell'autore: dal suo impegno per difendere i privilegi politici e fiscali dei valesiani e per riportare la pace nella sua terra martoriata dai continui conflitti tra le comunità locali, fino alla denuncia rilasciata al governo milanese da alcuni notabili di Varallo, suoi avversari, che lo costrinsero a lasciare la Valsesia e a rifugiarsi in Francia. Fa da sfondo alla vicenda dell'autore un complesso quadro politico, un Seicento valesiano caratterizzato da scontri pubblici e privati tra i maggiorenti locali, dalle trame intessute tra questi e i funzionari inviati dal Ducato di Milano (cui la Valle apparteneva fin dal 1355), da una corruzione ormai profondamente radicata nelle locali istituzioni di governo.

Per meglio comprendere il contesto in cui si consumarono gli episodi di corruzione denunciati a fine Seicento dal Fassola, è necessaria una premessa che illustri la specificità del sistema politico valesiano d'antico regime. La Valsesia

¹ FASSOLA 1684 (anche se, con buona probabilità, il libello risale al 1685), 5r (la locuzione latina «*per fas et nefas*» esprime l'intenzione di raggiungere un obiettivo a tutti i costi, letteralmente «con mezzi leciti e illeciti»). Esistono due copie a stampa di questo libello: una conservata nella Bibliothèque nationale de France, l'altra di proprietà di un noto collezionista milanese, come si apprende da RASTELLI 2015, 457-458. Ringrazio Carlo Rastelli per avermi fornito la copia manoscritta, da cui sono tratte tutte le citazioni qui riportate. Per una biografia di questo valesiano illustre e per un elenco completo di tutta la sua produzione cfr. TORRE 1995.

godeva, infatti, di particolari prerogative, che le erano state accordate dai Visconti tra XIV e XV secolo; queste concessioni erano parte di un ben preciso progetto di governo, che i signori di Milano s'impegnarono a realizzare – anche grazie all'ausilio di nuovi strumenti organizzativi – per ottenere un equilibrio tra il proprio potere e la concessione ai corpi locali di un'autonomia che non ledesse in alcun modo la propria sovranità. Un'attenzione particolare fu riservata ai piccoli distretti delle zone alpine e prealpine, coi quali i Visconti scelsero di stabilire legami più diretti, escludendo ogni mediazione esercitata sia dai centri urbani sia dai funzionari viscontei². Amministrati dai propri magistrati e regolati dai propri statuti, questi territori – definiti «terre separate» – si svincolarono, fra Tre e Quattrocento, dal controllo dei centri urbani che fino a quel momento avevano accampato su di loro diritti giurisdizionali e fiscali.

Furono gli Statuti valesiani del 1393, ratificati da Gian Galeazzo Visconti, a sancire l'indipendenza normativa della Valsesia, esplicitando funzioni e competenze che spettavano all'*Universitas* (l'organismo sovralocale che coordinava le diverse comunità valesiane) e limitando, contemporaneamente, l'attività giurisdizionale degli ufficiali ducali³. I capitoli statutari riconoscevano al podestà, unico ufficiale mandato dal Governo di Milano, un ruolo essenzialmente esecutivo e di direzione, mentre riservavano al *Consilium Generale Vallis Sicidae* (organo di governo supremo, formato da trecento membri, alcuni di diritto – i consoli e i consiglieri dei comuni della Valsesia – e altri eletti tra i rappresentanti delle singole comunità) la totale autonomia decisionale, il diritto di promulgare le leggi, di occuparsi della gestione delle cariche pubbliche, di autorizzare le spedizioni militari, di far costruire fortificazioni, di concedere agli stranieri la residenza o il «vicinatico» (particolare vincolo che nelle valli alpine legava fra loro le famiglie dei possessori delle terre⁴). Al podestà erano riservati compiti specifici – indicare l'ordine del giorno per le riunioni del

² Cfr. CHITTOLINI 1996, 130-131. Sul tema delle «libertà» concesse dai Visconti alle comunità rurali e alle vallate alpine Chittolini si è soffermato in numerosi suoi contributi; per un elenco completo delle sue pubblicazioni cfr. COVINI 2011, XVII-XXXI. Sul governo locale della Valsesia cfr. TONETTI 1979, 393 ss.

³ Per un approfondimento sull'opera legislativa nel Ducato lombardo cfr. STORTI STORCHI 1990, 71-101.

⁴ STORTI STORCHI 1990, 58. Sul rapporto fra il diritto al possesso di beni immobili e lo *status* di «vicino» cfr. CAVALLERA 2010, 26-67, in particolare 40-44. Il termine «vicino» deriva da «*vicus*», villaggio, unità sociale composta da più casate; in Valsesia le Vicinanze coincidevano coi villaggi. Per Vicinanza s'intendeva anche il Consiglio che radunava tutti gli uomini liberi di ciascun Comune; i suoi appartenenti erano detti «vicini» (cfr. TONETTI 1979, 194). Un'analisi delle relazioni interne alle Vicinanze e dei diritti che qui si esprimevano è offerta da TORRE 1995; 2011.

Consiglio, organizzare le milizie per la difesa della Valle, vigilare sull'ordine pubblico –, tuttavia egli era soggetto ai giudici locali, che avevano facoltà di intervenire nei casi di difficile interpretazione delle norme statutarie e di emettere sentenza nelle cause d'appello, contestando così il suo parere⁵. Il podestà risiedeva a Varallo, capoluogo della Curia Superiore della Valsesia, dove erano concentrati gli organi di governo dell'intera *Universitas*, la cui struttura direttiva era composta da un numero preponderante di varallesi, motivo, questo, di continui attriti fra gli abitanti di Varallo e i «vicini» delle altre comunità.

La condizione di «separazione» e le libertà di cui godeva la Valsesia si rafforzarono ulteriormente nel Quattrocento, dopo la parentesi che aveva visto la Valle infeudata ai Barbavara fino al 1413. Il documento che nel 1415 sanciva la ritrovata autonomia della Valsesia, rinnovando la sua scissione dal contado di Novara, riconfermava contemporaneamente il diritto dei valesesiani all'esenzione dai dazi e dai pedaggi applicati alle merci provenienti settimanalmente dal mercato di quella città. L'affrancamento da Novara non fu, però, l'unica concessione che gli abitanti della Valle riuscirono a ottenere dal principe, che accettò di riconsiderare i termini dei loro obblighi fiscali: fu stabilito, dunque, che i valesesiani pagassero al governo milanese un censo annuale, ma che potessero preventivamente sottoporre all'esame e all'approvazione del Consiglio Generale qualsiasi altro onere o dazio loro richiesto. Si trattava di un regime di «convenzione» che consentiva ai beneficiari di poter controllare e gestire direttamente i meccanismi e i criteri d'imposizione e di prelievo fiscale; a differenza di quanto accadeva nei territori della pianura, sui quali gravavano i tributi imposti dalle città, nelle zone di montagna come la Valsesia il sistema di tributi dello Stato (sistema imperniato essenzialmente sulle tasse del sale e dei cavalli, sull'«imbottato» e sui dazi applicati alla circolazione e al commercio) non veniva applicato, se non dopo essere stato modificato in modo significativo ed essere stato adattato alle esigenze delle comunità locali. Il censo richiesto alle valli più lontane fu via via ridotto nel corso del Quattrocento. In Valsesia, in particolare, il versamento del tributo passò dagli 840 fiorini di fine Trecento, ai

⁵ Un privilegio concesso da Ludovico il Moro nel 1495 riportò in vigore lo statuto «*De appellationibus et auditoribus earum*», che consentiva ai valesesiani di appellarsi contro le sentenze del podestà. Cfr. TONETTI 1979, 412. *Statuta Curiae Superioris Vallis Sicidae*, Varallo 1624, 68-69, alla data del 13 aprile 1497. Dalla documentazione conservata nell'Archivio di Stato di Torino risulta che, attorno alla metà del Seicento, questa prerogativa giurisdizionale fu spesso disattesa e che le cause d'appello furono affidate ai giudici del Distretto di Novara o del Senato di Milano. Dopo il passaggio della Valsesia ai Savoia, fu stabilito che le sentenze di secondo grado spettassero esclusivamente ai magistrati «sedenti in Torino, e non ammetterete alcuna appellazione, che alli medemi» (cfr. DE FRANCO 2015, 129-147).

720 fiorini del 1403, ai 500 fiorini di metà Quattrocento, fino alle sole 300 lire imperiali del 1495⁶.

La concessione di queste particolari condizioni fiscali ci fa capire quanta difficoltà incontrasse il Governo di Milano a imporre la propria sovranità su territori come quello valesiano. L'aspra conformazione orografica, infatti, rendeva assai difficoltoso e lento l'esercizio diretto del potere del sovrano, garantendo così ampi margini di autonomia ai poteri locali. Comunicazioni assai difficoltose, rifornimenti delle stazioni di guardia spesso insufficienti, scarso reclutamento, apparati amministrativi non adeguatamente preparati: tutti questi fattori ostacolarono l'esercizio di un pieno dominio politico sulle comunità delle vallate periferiche come la Valsesia, che furono perciò esonerate da più stretti vincoli di dipendenza e – «resisi invincibili tra le montagne», come affermava Fassola nel suo *Salvamento*⁷ – poterono godere di «una crescente libertà tanto più effettiva quanto più ci si spingeva all'interno di zone montuose più impervie, più isolate, più alte»⁸.

Il diritto di conservare le esenzioni fiscali non fu il solo che la Valsesia seppe ostinatamente difendere, malgrado ripetutamente i principi si sforzassero di aggirare le libertà e i privilegi, introducendo quelle che i valesiani amavano definire «*novitates* ingiustificabili»⁹. Dalla concessione del 1415 fino al Cinquecento, in più occasioni, gli abitanti della Valle riuscirono, infatti, a ottenere la conferma di tutte quelle prerogative che non solo li avevano fino ad allora protetti dalle vessazioni fiscali, ma che avevano anche garantito alla Valsesia quanto era stato stabilito «per consuetudine», oltre a preservarla da qualsiasi tentativo d'infeudazione. Ne risultò il profilarsi di una nuova “geografia del potere”, in cui i diritti giurisdizionali di Novara furono considerevolmente ridimensionati a favore sia dei valesiani, che fecero continuamente valere il proprio particolare *status* di «sudditi privilegiati», sia del principe, che riservò a sé il controllo degli organi amministrativi, giudiziari e legislativi locali.

⁶ CHITTOLINI 1996, 136-137. TONETTI 1979, 387, 397-98, 412. Tonetti riporta i *Privilegia, promissiones et Capitula facta et concessa per illustrissimum DD. Franciscum secundum Sfortiam Ducem Mediolani, et alios praedecessores et confirmata per illustrissimum Carolum quintum [...] et potentissimos Philippum II, Philippum III, Philippum IV et Carolum II Hispaniarum etc. Regis Cipri, una cum Interinationibus de tempore in tempore respective factas per Senatium Excellentissimum ac cum aliis particularibus confirmationibus et declarationibus superinde factis per dictam Regiam Maiestatem. Item Ordines et Decreta Excellentissimi Magistratus Ordinarii et Extraordinarii Status Mediolani ad favorem homines Vallis Siccidae*, per Josephum Draghetum, Varallo 1752 (d'ora in poi *Privilegia, promissiones et Capitula*, in TONETTI 1979, 397-402).

⁷ FASSOLA 1684, 1v.

⁸ Cfr. ZANZI 2004, 199. L'analisi di Zanzi è condivisa anche da BLANCO 2013, 11.

⁹ *Novissima Mediolani Statuta, MDLII, In iurisdictionibus, de iurisdictione Domini Potestatis Mediolani*, cap. XIX, 6v, cit. in STORTI STORCHI 1990, 64, n. 191.

Quando, nel 1522, Carlo V affidò il Ducato di Milano a Francesco II Sforza, in Valsesia si riaccese la discussione sull'opportunità di riconoscere il nuovo duca, poiché questo, per accattivarsi la benevolenza del cancelliere dell'imperatore, il cardinale Mercurino di Gattinara, gli aveva promesso benefici e diritti sulla Valle. Alla fine questa decise di giurare fedeltà a Francesco II, ma a condizione che egli rispettasse le convenzioni accordate in precedenza. Fu in questo quadro politico che le «libertà» ottenute dai valesiani raggiunsero un livello mai conquistato in precedenza: nel 1523 fu stilato un documento che non solo riconfermava ufficialmente tutte le concessioni del 1415, ma precisava meglio e ampliava le prerogative giurisdizionali dei valesiani. Il Privilegio del 1523, tuttavia, fu più volte disatteso, se, come attestano le carte conservate negli archivi valesiani, l'*Universitas* della Valle si trovò costretta in diverse occasioni a ribadire quanto pattuito nel documento siglato da Francesco II Sforza¹⁰.

Nella prima metà del Seicento, le convenzioni delle quali beneficiava la Valsesia furono ulteriormente messe in discussione dalla guerra dei Trent'anni, il conflitto politico-religioso che tra il 1618 e il 1648 vide contrapporsi gli Stati protestanti (Danimarca, Svezia, Paesi Bassi e Palatinato) e la Francia contro l'Impero asburgico e la Spagna. Quest'ultima mise in atto provvedimenti per incamerare le risorse necessarie a finanziare la guerra, ma conservò una certa tolleranza con le «terre separate» del Milanese, rispettando le libertà che qui si erano consolidate ormai da alcuni secoli¹¹. Sebbene i valesiani, che in virtù dei privilegi e delle esenzioni erano considerati «*exempti, immunes, ac liberi*» da qualsiasi dazio, non fossero stati aggravati dalle pesanti tasse imposte dal governo spagnolo, tuttavia in più occasioni dovettero rivolgergli le loro lamentele, poiché i podestà scelti da Milano per governare la Valle spesso o esercitavano il loro ufficio con troppo rigore o commettevano abusi, generando il malcontento della popolazione. Non solo in Valsesia, ma anche nei paesi di pianura, dove si scendeva abitualmente per comprare cereali, legumi e vettovaglie, facilmente accadeva che ufficiali del governo e dei comuni, gabellieri e dazieri, noncuranti dello *status* privilegiato dei valesiani, commettessero arbitrii e angherie contro di loro.

Il Senato di Milano fu costretto dunque a promulgare tutta una serie di leggi e di disposizioni atte a limitare le prerogative dei podestà, mentre il magistrato ordinario delle entrate dovette in più occasioni emanare ordini severissimi agli

¹⁰ I capitoli sottoscritti da Francesco II Sforza furono ripresi in una relazione del 1620 conservata nell'Archivio di Stato di Vercelli-Sezione di Varallo (d'ora in poi sASV), Museo Calderini, m. 2, *Pro hominibus Vallis Siccidae. Super puncto an dicta Vallis possit infeudari, nec ne*, 19 settembre 1620.

¹¹ Nel 1543 la Valsesia, l'Ossola superiore e la Val Vigezzo erano state esentate da ogni carico straordinario, secondo i privilegi che aveva loro confermato Carlo V. Cfr. TONETTI 1979, 458, n. 1 e SELLA 1984, 28-30.

ufficiali del Fisco, affinché rispettassero i privilegi riservati agli abitanti della Valsesia. Secondo le norme contenute nei testi giuridici, il personale impegnato nell'amministrazione dello Stato avrebbe dovuto limitarsi a utilizzare le entrate riservate alle casse statali per garantire il buon funzionamento delle istituzioni, agendo nel totale rispetto della volontà del sovrano e non nel proprio interesse. Ma quando questi funzionari, attraverso i loro comportamenti corrotti, si appropriavano di parte di tale liquidità, commettevano atti la cui ricaduta non si limitava esclusivamente alla sfera economica: essi, infatti, trasgredendo le leggi e appropriandosi del denaro pubblico, arrivavano ad assumere il diretto controllo delle norme e della liquidità, ossia degli strumenti di governo di pertinenza esclusiva del sovrano, e a servirsene per il proprio tornaconto personale. Le loro malversazioni sortivano dunque il duplice effetto di determinare una redistribuzione non solo di denaro, ma anche di potere, e davano luogo a un vero e proprio «trasferimento verticale di autorità», in virtù del quale i funzionari, e non il principe, risultavano onnipotenti agli occhi dei sudditi¹².

2. Convenzioni e corruzioni nel Seicento valesiano

Sul finire della dominazione spagnola, la già precaria situazione economica valesiana, che i cattivi raccolti degli anni Cinquanta-Settanta del Seicento e le continue guerre avevano ulteriormente aggravato, diventò insostenibile. Il Governo di Milano aveva proibito il libero commercio dei viveri tra il Milanese e il Piemonte e aveva fissato un limite alla quantità di grani che dalle pianure si sarebbero potuti esportare verso i paesi di montagna; malgrado in Valsesia si continuasse, in virtù degli antichi privilegi, a introdurre cereali dal Marchesato di Romagnano e dal Novarese, ciò non fu sufficiente a impedire che si verificasse una grave carestia. Avveniva, infatti, che gran parte dei cereali destinati alla Valle fossero segretamente smerciati altrove e che i prezzi fossero alterati al punto da renderne impossibile l'acquisto da parte dei poveri. La licenza dei grani era, inoltre, soggetta a condizioni e a cautele che ne annullavano i benefici e che, soprattutto, erano causa di continui abusi perpetrati da doganieri e dazieri¹³.

¹² WAQUET 1984, 95.

¹³ Per essere tutelati da questo genere di prevaricazioni, i valesiani non esitarono a rivolgersi persino al Governo di Madrid, come accadde nel 1674, quando presentarono al re Carlo II un' *Informatione* che esponeva le loro ragioni contro il tentativo di stabilire a Varallo un banco per la riscossione del dazio sulle merci in entrata e in uscita dallo Stato. In quella occasione, il sovrano riconobbe che queste «novità» sarebbero state «di pregiudizio, aggravio, e disturbo gravissimo» per la Valle e garantì «che fosse mantenuta la Valsesia nel diritto di estrarre dal Novarese senza limitazione i grani ad essa bisognevoli». Cfr. sASV, Museo

Su questa difficile condizione della popolazione s'innestò una profonda crisi politica, che incrinò dall'interno sia il rapporto tra le diverse comunità valesiane sia la fiducia di queste nei confronti del Consiglio Generale della Valsesia¹⁴. Tra i valesiani cominciò a prendere consistenza l'idea che i propri rappresentanti non fossero più in grado di tutelare gli interessi locali di fronte al Governo di Milano e ai suoi funzionari o, peggio, che essi avessero consapevolmente ridotto in miseria la Valle e deliberatamente la mantenessero in quello stato, allo scopo di ricavarne illeciti profitti, impedendo la circolazione delle provviste e il passaggio dei viveri verso le vallate superiori. A tale motivo d'insoddisfazione si aggiungeva il malcontento espresso dai cosiddetti «montanari», che, lamentando una composizione del Consiglio fortemente sbilanciata a favore dei varallesi, reagì duramente contro di loro in aperti dissidi¹⁵.

Il Senato di Milano tentò di far fronte a questa situazione, emanando ripetutamente ordini che imponevano il rispetto delle regole e delle procedure poste a garanzia della rappresentanza e della libertà di espressione all'interno del Consiglio Generale. Malgrado questi provvedimenti, «alcuni poco attenti, indotti più dal capriccio che dalla ragione», sovvertendo lo stesso Consiglio, prendevano decisioni contrarie al bene pubblico e causavano, così, proteste e «confusioni»¹⁶. L'autorevolezza del governo centrale sembrava percepirsi in modo assai labile in questo territorio alpino, forse per la sua lontananza dalla capitale o forse per la benevolenza dei podestà inviati da Milano, i quali, invece di vigilare affinché fossero rispettate le norme, spesso partecipavano alle dinamiche locali, frapponendo gli interessi personali al proprio dovere e consentendo a quei notabili valesiani che «si erano stabiliti à poco à poco nella administratione» della Valle di arrivare a «prevertire» anche alcuni membri del Senato di Milano e «di tenere i Giudici come loro dipendenti, i popoli come schiavi»¹⁷.

Calderini, m. 4, *Informatione per la Val Sesia in prova di che non si possa metter posta, ne libro dell'Impresario dei Datii in essa Valle, allegata a un ordine di Carlo II, re di Castiglia e duca di Milano*, 26 giugno 1674.

¹⁴ Per un approfondimento sulla composizione e sui compiti del Consiglio Generale della Valsesia cfr. GARAVAGLIA 2002, 39-114.

¹⁵ La corruzione all'interno del Consiglio Generale della Valle e il conseguente malumore del popolo sono raccontati in TONETTI 1979, 506 ss.; 1883, 26: «Lo scompiglio e la concussione erano entrati nell'amministrazione pubblica; e nel popolo era scomparsa la fiducia verso i propri governanti».

¹⁶ *Ordines Illustrissimi Magistratus ordinarii et Senatus excellentissimi. Primo quod consules & Consiliarii debeant intervenire Consiliis generalibus personaliter & non per substitutos. Secundo, quod omnes qui aliquid proponere voluerint debeant prius sedere in ordine cum aliis ut ab omnibus bene audiantur. Tertio, quod modeste loquantur, nec fiat tumultus. 11 febbraio 1668*, in *Privilegia, promissiones et capitula*, cit. in TONETTI 1979, 504.

¹⁷ FASSOLA 1686, 21.

Durante la seconda metà del Seicento, le tensioni politiche in Valsesia raggiunsero l'apice. La corruzione dei funzionari pubblici si era infiltrata così a fondo nel tessuto politico, che questi, «o accordatamente o sommessivamente complici» – affermava, a fine Ottocento, Federico Tonetti nella sua documentatissima *Storia della Vallesesia* – «volgevano a loro cenno gli affari e gli interessi privati e pubblici»¹⁸. Due secoli prima del Tonetti, anche Giovanni Battista Feliciano Fassola aveva denunciato con forza gli «utili particolari» del notabilato di Varallo, «utili particolari» che avevano portato alla totale degenerazione del governo valesiano: causidici e avvocati, «insinuandosi nel maneggio pubblico, si erano abbandonati al loro proprio *interesse* e [...] per aumentare i loro profitti havevano messo in discordia, & in confusione tutto il paese». Il termine «interesse» è qui utilizzato dal Fassola nell'accezione che si era imposta nell'uso comune agli inizi del Seicento, un'accezione più ampia di quella che si affermò nei secoli successivi: «interesse» come ricerca di tutto ciò che serviva a un individuo, non soltanto per conseguire un vantaggio materiale ed economico, ossia per accrescere la propria ricchezza, ma anche per aumentare il proprio potere e il proprio prestigio¹⁹. Potere e prestigio che i maggiorenti varallesi contro i quali polemizzava il Fassola, mentre si erano appropriati delle risorse che appartenevano al «popolo della Valle», erano riusciti a concentrare nelle proprie mani, in «sfreggio» al dettato di statuti e convenzioni²⁰.

Difesa del proprio «interesse» e «sfreggio» alle libertà valesiane furono le accuse rivolte nel Seicento, non solo dal Fassola, a quegli amministratori che per consolidare la propria condizione economica, sociale e politica avevano «tradito» la natura stessa del governo valesiano, gettando i presupposti di una crisi istituzionale che ne avrebbe messo in discussione i fondamenti stessi. Quel Consiglio Generale, un tempo «cossì libero et piano» – si legge in un Memoriale del 1670 – «che si fece e costituì statuti cossì belli quali sono stati fin ora la conservazione di quel Paese», si era, infatti, lasciato traviare da alcuni suoi membri: Giovanni Battista Grampa, «causidico» del Collegio dei notai della Corte Superiore della Valsesia, e suo figlio Marco, responsabili della condotta e della distribuzione del sale. I due Grampa erano stati denunciati da Carlo Giuseppe Alberganti e da Clemente Giacobini (delegato della ferma del sale) per aver concluso un contratto sfavorevole agli interessi dei valesiani ed erano stati esclusi dal Consiglio Generale. Il documento insiste sulle motivazioni di tale provve-

¹⁸ TONETTI 1979, 508.

¹⁹ Analoga evoluzione semantica ha subito anche la parola «corruzione», che, alla fine della sua traiettoria semantica, cominciò a essere riferita alla corruzione monetaria, ma che nei testi di Machiavelli era utilizzata per indicare il deterioramento della qualità del governo. Cfr. HIRSCHMAN 1979, 33-34.

²⁰ Sui rapporti tra comunità locali e potere centrale cfr. TORRE 1983; 1986, 221-235.

dimento estremo: padre e figlio avevano stabilito in Valle una vera e propria dittatura, alternandosi tra loro nella carica di sindaco – a dispetto di quanto previsto dagli Statuti – e commettendo molteplici abusi a danno della libertà e degli interessi dei valesiani.

La denuncia contro i Grampa ci permette d'intuire quali comportamenti fossero, nella Valsesia del Seicento, percepiti come corrotti e per quale motivo lo fossero²¹. «Corrotto» era chiunque minasse il carattere “democratico” del Consiglio Generale, che – afferma il Memoriale – «ora è quasi ridotto come era il Parlamento d'Inghilterra al tempo di Cromuelle il Tiranno e si fa solo per apparenza ed esteriore perché nell'interno già detti Grampa et loro aderenti avanti d'entrarvi hanno stabilito quello che vogliono et guai a chi vi si oppone». Neppure il podestà inviato dal Governo di Milano riusciva a contenere il potere acquisito dai Grampa, i quali influenzavano le decisioni dell'organo di governo valesiano, a discapito del «beneficio pubblico»²². Fu dunque necessario l'intervento del Senato, che prese una serie di provvedimenti in favore del Consiglio Generale, garantendo il regolare svolgimento delle sue sedute e la libertà di pensiero e di parola per i suoi consiglieri, affinché potessero «votare senza pericolo»²³. Preservare il ruolo del Consiglio valesiano contro le prevaricazioni dei suoi stessi membri fu la via intrapresa dal Governo di Milano per attuare anche nella Valle quelle misure già adottate un secolo prima in tutto il resto del dominio, misure che avevano lo scopo di individuare e punire i responsabili di abusi pubblici, a tutti i livelli dell'amministrazione statale, non importava se fossero «il presidente del [Senato], un senatore o qualsiasi altro ufficiale»²⁴. Che si trattasse di «corruzione» («il misfatto di cui si rendono colpevoli tutti coloro che sono rivestiti da qualche autorità allorché si lasciano vincere dalla seduzione») oppure di «concussione» («il delitto che commette un

²¹ Il valore di casi di scandalo come quello suscitato dai Grampa nella Valsesia del Seicento è quello di aver alimentato un dibattito, dal quale possiamo evincere quali siano stati i comportamenti esplicitamente considerati corrotti, sbagliati o repressibili in certi tempi e luoghi, oltre che le modalità con cui essi si sono espressi e le motivazioni per le quali la percezione di tali comportamenti sia cambiata. Cfr. KERKHOFF, KROEZE, WAGENAAR 2013, 19-30.

²² sASV, Museo Calderini, Miscellanea Manifesti, m. 4.

²³ sASV, Museo Calderini, Miscellanea Manifesti, m. 4, *Riconoscendo l'illustrissimo Sig. Senatore Antonio Maria Erba delegato dal Senato Eccellentissimo di Milano*, 19 agosto 1670, cit. in STORTI STORCHI 1990, 85.

²⁴ PETRONIO 1972, 177. Nello Stato di Milano – come ha dimostrato Federico Chabod – già dal Cinquecento ci si era posti il problema di verificare l'integrità degli ufficiali di governo, i quali dovevano giurare di non aver ottenuto l'incarico attraverso vie illecite, ossia «direttamente o indirettamente, egli stesso, o per interposta persona, avendo dato o promesso qualcosa a qualcuno». Cfr. CHABOD 1958, 110.

ufficiale pubblico, o un uomo rivestito di qualsiasi autorità, nell'esigere da coloro che dipendono dal suo ministero diritti maggiori di quelli attribuitigli dai regolamenti»²⁵) – termini che durante l'età moderna erano spesso usati indifferentemente –, questi pubblici ufficiali avevano comunque, nella sostanza, esercitato una forma di contropotere effettivo, che avrebbe potuto mettere irrimediabilmente a repentaglio il ruolo delle istituzioni di governo e l'autorità del sovrano.

La sfiducia nelle istituzioni, che la vicenda dei Grampa aveva contribuito a far emergere e la miseria della popolazione a confermare, continuò a nutrire quel malcontento generale che già da qualche tempo serpeggiava tra gli abitanti della Valle e che aspettava il momento propizio per esplodere. Ciò accadde nel 1678, quando il podestà Giovanni Battista Masnago fece pubblicare un editto che imponeva ai valesiani nuove regole tese a limitare l'acquisto e il transito dei grani; queste disposizioni provenienti da Milano suscitarono la reazione dei «montanari», convinti che a Varallo s'intercettassero i cereali per poi venderli a prezzi esorbitanti alle povere popolazioni della montagna. In tutta la Valsesia cominciarono a circolare lettere anonime, che incitavano alla rivolta e indicavano persino il luogo e il giorno preciso in cui questa avrebbe dovuto avere inizio:

Molto illustre Comunità di Alagna e Pregiumelle.

Si invia questa a darne parte come si sono risolti li huomini di questa nostra Valle con tutti suoi arnesi necessari per portarsi a Varallo a difesa delli nostri antichi privilegi che cadenti stanno per il mal governo, dove si è fatto disposizione con tutte le altri Valli, già in punto avvisate cioè Val Sermenta, et Val Mastallone che per il giorno dell'Assontione della Beata Vergine che sarà lunedì prossimo si troveremo tutti a Varallo, et unitamente gridando Viva il gran Monarcha Potentissimo nostro Re di Spagna e mora il mal governo, perciò restaranno tutti avvisati provvedere a ciò va provisto, qual del zelo de loro signori indubitato si spera la prontezza.

Nostro Signor felicitì, et con fervore ne attendiamo le sperienze. A dì 11 agosto 1678. Affezionatissimi zelanti per mantener li nostri privilegi²⁶.

Il 15 agosto 1678 i «montanari» occuparono il Palazzo pretorio e misero in fuga il podestà, che si rifugiò a Nonio, sul Lago d'Orta. Gli fu impedito di tornare fino a che non fosse stato revocato l'editto sui grani e non fossero stati individuati

²⁵ MERLIN 1841. La definizione presente nell'ultima delle tre edizioni seicentesche del *Vocabolario della Crusca* conferma la tendenza ad assimilare al significato di «concussione» quello di «corruzione»; vi si legge infatti: «La concussione è quando alcuno è in uffizio, toglie per paura alcuna cosa a' sudditi; ovvero quando non vuole quello, di che egli è tenuto, se non gli è data pecunia; ovvero quando alcuno ufficiale toglie per forza alcuna cosa più, che non è il suo soldo, o salario; ovvero quando uno accusa, e per pecunia si rimane di non accusare» (*Vocabolario dell'Accademia della Crusca* 1691, vol. 2, 377).

²⁶ TONETTI 1883, 114-115.

e puniti tutti i colpevoli di «malversazioni pubbliche e di private concussioni nell'esercizio delle loro cariche e dei loro uffici», colpevoli che avevano agito indisturbati all'interno del Governo valesiano. I sediziosi si rivolsero verso le case di quei notabili di Varallo che ritenevano maggiormente responsabili degli illeciti consumati ai danni dei valesiani (i Luini, i Baldo, i Ranzio, i Mataccio); alcuni di loro si erano rifugiati nel Palazzo della famiglia Morgiazzi, che fu preso d'assalto e saccheggiato.

A risolvere la difficile situazione fu il marchese Gabrio Serbelloni di Romagnano, che, in occasione della festa della Madonna Assunta, si trovava in visita al Sacro Monte di Varallo insieme con la sua famiglia²⁷. Il Serbelloni riuscì a sedare il tumulto popolare e offrì ai valesiani la propria intermediazione presso il governatore di Milano; raccolse in un memoriale le informazioni necessarie non solo a far comprendere al governatore le ragioni che avevano suscitato la rivolta della popolazione – che «lamentavansi del mal Governo d'alcuni suoi compatriotti, che per arricchirsi loro mettevano in rovina e disperazione questo povero popolo, come più ampiamente mi riservo significare con la viva voce a Vostra eccellenza»²⁸ –, ma anche a individuare i responsabili «di sì pernicioso eccesso», coloro i quali avevano fatto «negotiatione per loro privati fini, et guadagni delle Bollette con le quali si suol distribuire le limitazioni de' grani concesse alla detta Valle»²⁹. Non solo «guadagni», dunque, ma anche «privati fini». Questa sottolineatura evidenzia, come abbiamo già avuto modo di osservare a proposito degli «interessi particolari» denunciati dal Fassola, quale fosse la duplice funzione svolta dalla corruzione: ridistribuire non soltanto denaro, sostenendo il tenore di vita dei notabili locali (funzione economica), ma anche potere, conferendo una maggiore autorità a un'oligarchia locale le cui prerogative il governo centrale tentava in ogni modo di arginare (funzione politica)³⁰.

La documentazione valesiana lascia intendere che le malversazioni compiute da alcuni maggiori di Varallo fossero parte di una strategia con cui essi intendevano sottrarre potere al Governo di Milano, anche a costo di affamare il loro popolo. Fa riflettere la lettera con la quale il podestà Masnago, il giorno successivo alla “rivolta dei Morgiazzi”, da Nonio si scusava col Consiglio Generale per aver trascurato il «benefitio comune» pubblicando l'editto sui grani

²⁷ GARAVAGLIA 2005, (d'ora in poi *Verbali*), 34, 30 settembre 1678.

²⁸ Lettera del marchese Serbelloni al governatore di Milano, principe di Ligne, 16 agosto 1678, in TONETTI 1883, 85-86. Gabrio III Serbelloni, discendente di Gabrio I, era stato condottiero di Carlo V e aveva acquistato per 107.000 lire imperiali il feudo di Romagnano (cfr. RIZZI 2012, 287).

²⁹ *Verbali*, 32, 4 settembre 1678.

³⁰ Cfr. WAQUET 1984, 108. Per un approfondimento riguardo alle funzioni della corruzione, cfr. HUNTINGTON 1968, 63-64.

e predisponere un manifesto «per reintegrare chiunque fosse stato da lui mal soddisfatto, o aggravato dalla sua giustizia». Le parole del podestà sembrano far trasparire un disegno sottostante ai fatti di cui egli si era dichiarato direttamente responsabile: una trama intessuta dai suoi «finti amici», che avevano tutto l'interesse a presentarlo agli occhi dei valesiani come reo di aver calpestato i loro privilegi; egli, in realtà, si sentiva vittima di una macchinazione e dichiarava che «se non fosse stato ingannato, non avrebbe lasciato pubblicare quell'editto magistrale che ha menato tanta rovina per la sinistra interpretazione che hanno fatto li suddetti finti amici per innalzare le loro macchine»³¹. Di fatto il podestà Masnago non fu riabilitato e, «in reazione della comozione del popolo valesiano, seguita il lunedì quindici del corrente mese [agosto] per la quiete del medemo», il suo incarico fu affidato al marchese Serbelloni³².

I Verbali delle sedute del Consiglio Generale della Valsesia riferiscono dettagliatamente la cronaca dei giorni che seguirono la “rivolta dei Morgiazzi”. Tra il 26 agosto e il 24 settembre 1678, il Consiglio presieduto da Gabrio Serbelloni varò una serie di misure repressive volte a punire «i trasgressori delle gride in materia di *sfrosi*»: si decise di imporre una taglia di 25 scudi contro chi si fosse indebitamente impossessato di denaro pubblico; furono rimossi dagli incarichi di governo e costretti ad allontanarsi dalla Valle quei maggiorenti di Varallo sui quali si erano concentrate le accuse più pesanti e i rancori più forti, primi fra tutti i Morgiazzi; si riformò il sistema della Reggenza, che da quel momento sarebbe stata affidata a dodici reggenti generali, «persone d'integrità fedeli, et habili à sostener tal carico», che si sarebbero occupati di governare e amministrare la Valsesia a nome di tutto il Consiglio Generale. S'inviò, inoltre, a Milano una delegazione formata da Giuseppe Gerolamo Perdomo, Clemente Giacobino e Giovanni Giacomo Calcino, col compito di ottenere dal governo centrale la facoltà di approvvigionarsi liberamente di sale ovunque, anche in un altro Stato; i tre deputati avrebbero dovuto operare congiuntamente «e ne uno senza l'altro avrebbe potuto venire ad alcuna determinazione», in modo tale da escludere ogni possibilità che «contro il beneficio del ben publico andassero commettendo diversi *sfrosi* in pregiudizio dell'habitanti di questa Valle»³³.

Per incoraggiare la delazione e scovare i corrotti, il Consiglio promise una ricompensa a chi avesse denunciato persone colpevoli o complici di «*sfrosi*». Questo termine era usato in area lombardo-piemontese per indicare la violazione di un bando pubblico, la quale poteva essere attuata frodando o l'erario (con

³¹ Lettera del podestà Giovanni Battista Masnago al governatore di Milano, 16 agosto 1678, in TONETTI 1883, 86-87.

³² *Verbali*, 30, 26 agosto 1678.

³³ *Verbali*, 30-37, 26 agosto 1678-24 settembre 1678.

l'importazione o l'esportazione di merci sottoposte a gabella) o il volere della legge (importando o esportando oggetti legalmente vietati)³⁴. Tale violazione, oltre ad avere pesanti ripercussioni economiche sulle finanze pubbliche, avrebbe potuto celare il tentativo da parte dei maggiorenti locali di sottrarsi all'autorità del governo centrale e di alimentare pericolosi focolai di agitazione politica o sociale; per questo motivo, il governatore decise di inviare in Valsesia Carlo Francesco Toppa, in veste di nuovo podestà con delega di questore, affinché «prendesse esattissime informazioni contro tutti quelli che vengono nominati nel memoriale della Valsesia sporto a Sua Eccellenza dal conte Gabrio Serbelloni come autori d'haver fatta negotiatione per loro privati fini et guadagni»³⁵. L'indagine del questore Toppa fu condotta con estrema cura, malgrado nella questione fossero coinvolte «persone di molta influenza ed appartenenti ad alcune delle principali famiglie di Varallo», e i responsabili delle malversazioni che avevano portato alla “rivolta dei Morgiazzi” furono rimossi dalle loro cariche e allontanati dalla Valle.

Seguì un breve periodo di pace, interrotto nel 1681, quando i Morgiazzi convinsero il nuovo governatore di Milano, il conte di Melgar, a farli rientrare nella loro terra. Non deve sorprendere che la richiesta di questa famiglia accusata di abusi ai danni della Valle fosse stata accettata a distanza di soli tre anni dalla sommossa del 15 agosto. Negli Stati d'età moderna, infatti, non tutti i colpevoli di reati di questo genere furono puniti con ugual rigore; le leggi che consentivano alla giustizia di perseguire i responsabili di atti di corruzione esistevano, ma spesso il sovrano doveva tener conto delle ripercussioni che con una repressione indiscriminata egli avrebbe potuto causare: suscitando il malcontento tra i notabili, privati al tempo stesso delle risorse economiche e della rispettabilità, avrebbe rischiato di mettere a repentaglio l'ordine sociale, «sfidando apertamente una classe sociale su cui, peraltro, si appoggiava»³⁶. Nello Stato di Milano, a maggior ragione, dove i continui conflitti tra il governatore, da una parte, e il Senato, dall'altra, lasciavano ampi spazi allo sviluppo della corruzione, non sorprende che si sia adottata una linea più “morbida”, come quella scelta dal conte di Melgar nei confronti dei Morgiazzi. A partire dai fondamentali studi di Federico Chabod sull'amministrazione milanese³⁷, infatti, l'analisi della documentazione d'archivio ha dimostrato che, fino a tutto il periodo della dominazione spagnola, ogni

³⁴ Il verbo «*sfròsà*» (dal cui la parola «*sfròs*») risale al latino «*fraudare*», dal quale derivano le forme «*froxare*, *frosare*, *sfròsare*», e indica il contrabbando, ossia l'agire contro i bandi e le leggi. Cfr. CHERUBINI 1843, 204; VITTORIO DI SANT'ALBINO 1859, 1047.

³⁵ *Verbali*, 32, Lettera del governatore di Milano al signor Carlo Francesco Toppa, 4 settembre 1678.

³⁶ WAQUET 1984, 199.

³⁷ CHABOD 1985, 243-279; 453-521. PETRONIO 1981, 253-328.

strumento di controllo sull'attività dei funzionari si rivelò inefficace, con buona probabilità anche a causa della composizione sociale dell'amministrazione statale, che era riservata unicamente al patriziato. Contro questo «modo personale e “patrizio” di concepire e gestire lo Stato» – imperniato sulla solidarietà generata dai legami di sangue, sulle alleanze matrimoniali, sull'aspirazione comune a un titolo nobiliare, su interessi professionali condivisi – e contro l'omertà ad esso correlata risultò vano ogni tentativo di realizzare una qualche forma di sorveglianza su chi ricopriva le cariche pubbliche³⁸.

Se è vero che il Governo di Milano decise di riabilitare i Morgiazzi per non inasprire gli animi (questi fecero, infatti, continuamente ricorso al governatore, affinché accettasse le loro istanze), rischiando così di compromettere l'equilibrio tanto faticosamente raggiunto in Valle, è anche vero che il loro ritorno sconvolse nuovamente l'ordine pubblico: «pubblici e privati litigi si riaccessero, risorsero le fazioni, si affilarono di nuovo le armi dei partiti, e nelle pubbliche amministrazioni tornò il disordine»³⁹. Rientrati in Valsesia, i Morgiazzi ricominciarono a «ingerirsi nel pubblico ministero», privando dei loro incarichi, minacciando e perseguitando gli avversari politici.

In questa intricata e difficile situazione, il Consiglio Generale riconobbe in Giovanni Battista Feliciano Fassola la persona giusta alla quale affidare l'incarico di reggente generale della Valle⁴⁰. Fassola era da poco ritornato dalla Francia, dove aveva soggiornato per una decina di anni. Si era guadagnato un posto alla Corte di Luigi XIV, grazie alla sua amicizia col duca di Vendôme e alla sua attività dalle molteplici sfaccettature: divinazione, astrologia, politica, spionaggio, storiografia, tutte vocazioni che l'illustre valesiano parve non percepire mai come contraddittorie, quanto piuttosto come intercambiabili⁴¹, come s'intuisce dalla vicenda legata alla pubblicazione nel 1682 della sua *Historia della guerra d'Holanda*. Qui Fassola aveva riportato, per ordine diretto o indiretto di Luigi XIV, una pagina del trattato di alleanza franco-britannica contro l'Olanda, siglato segretamente a Dover, nel 1670, da Enrichetta Stuart (moglie del duca di Orléans) e da Carlo II d'Inghilterra; la divulgazione di questo segreto di Stato avrebbe, nelle intenzioni del sovrano francese, inasprito ulteriormente i già difficili rapporti tra il Parlamento e il monarca inglese, ponendo quest'ultimo in cattiva luce agli occhi dell'opinione pubblica. Probabilmente per celare le sue macchinazioni, Luigi XIV fece arrestare l'autore dell'*Historia della guerra d'Holanda* e ne fece sequestrare i volumi. Ciò non bastò, tuttavia, a sviare i sospetti della diplomazia inglese a Parigi, come attesta lo scambio epistolare tra l'ambasciatore inglese

³⁸ PETRONIO 1981, 266.

³⁹ TONETTI 1979, 512.

⁴⁰ La nomina del Fassola compare in *Verbali*, 87, 8 ottobre 1683.

⁴¹ Cfr. TORRE 1995, 300-307.

Lord Preston e il Segretario di Stato Sir Jenkins, laddove il primo si diceva persuaso che lo storiografo di Corte avesse ricevuto dal re di Francia «*a pension [...] and a sum of ready money*»⁴².

Dopo sei mesi di reclusione nella Bastiglia, nel 1683, Giovanni Battista Feliciano Fassola fece ritorno nella propria terra d'origine. In Valsesia trovò un contesto politico e sociale gravemente alterato dalla corruzione del governo, dalle discordie tra le comunità di Valle e da un malcontento generale:

Oltre l'imminente ritorno de gli esigliati [i Morgiazzi], v'erano le dissensioni tra la Corte Superiore, ed Inferiore, le fazioni di Varallo, il Contratto de' sali non ben liquidato con il Piemonte, e non eseguito con Milano. Le convenzioni de' grani alterate con bollette, e mandati, la giustizia venale, e sregolata, il paese trattenuto in litiggi, e querele, e diventato per cinque confinanti giurisdizioni lo scacco de' ladri, e banditi impraticabile per le strade, e non sicuro nelle case⁴³.

Ai valesiani parve che nessuno meglio del Fassola, «uomo energico e prudente, disinteressato», potesse far fronte a questa drammatica situazione. La scelta di affidare al Fassola la Reggenza della Valsesia piacque sia ai valesiani sia al Governo di Milano, che in lui vedeva la capacità di portare un po' di pace nella Valle. «S.E. ha accolta con piacere la notizia nella persuasione ch'egli nel servizio di S.M. corrisponderà alla fiducia ricevuta, operando con zelo e puntualità»: così scriveva il segretario di Stato per gli affari di guerra in una lettera inviata da Milano «al Senor Conde Fassola de Santo Maiol». La medesima stima esprimeva anche il reggente dello Stato, senatore Antonio Maria Erba:

Accuso la favoritissima sua, dalla quale veggio con sommo mio gusto il di lui ritorno alla patria e che dal Consiglio Generale di cotesta Valle sia stato eletta alla carica di Reggente, sperando con la di lei prudenza, e disinvoltura verranno le cose di costi messe in uno stato d'una perfetta quiete per comune beneficio, né io mancarò mai di contribuire in ciò tutto quello, potrà dipendere dalle mie debolezze per il desiderio, che tengo del publico bene, e rendo in tanto ogni maggior gratia dell'honore ha voluto farmi [...]⁴⁴.

Fassola si rivelò un amministratore attento e responsabile del denaro pubblico, ma non solo. In primo luogo approvvigionò i magazzini di vettovaglie; quindi regolò la provvista del sale, riservando «al Pubblico que' vantaggi, che sogliono farsi a chi maneggia», contrariamente a quanto facevano gli altri deputati, che «mendicavano sempre viaggi a [Milano] e commissioni per lucri, e finita una faccenda suscitavano un'altra per sostentarsi gli uni e gli altri, e per

⁴² DALRYMPLE 1773, 83, cit. in RASTELLI 2015, 457.

⁴³ FASSOLA s.d., 49-50.

⁴⁴ FASSOLA 1686, 34-36.

tutto vi mischiavano avvocati e procuratori»⁴⁵; infine concesse la libertà di commercio dei cereali provenienti dal Novarese e dal Vercellese, provvedimenti indispensabili a garantire la sussistenza alle popolazioni montanare, che già da molto tempo erano penalizzate dalle decisioni del notabilato varallese – i Toppino, i Giordano, i d’Adda, i Castellani, i Gibellini, gli Alberganti e le altre famiglie che «maneggiavano» a vario titolo gli affari pubblici: i Preti, i Chiarini, i Draghetti, i Morgiazzi⁴⁶ –, notabilato che da questi traffici traeva la propria fortuna economica e il proprio prestigio politico, come sottolineava il Fassola ricordando le ragioni che avevano condotto alla “rivolta dei Morgiazzi”:

Alzatasi in tirannide la prepotenza d’alcuni, corrotta la giustizia, e le Leggi, sconsacrate le convenzioni de’ sali, e de’ grani in modo che i popoli privi de i difensori, sentendosi morire martiri dell’oppressione, e della fame circa dieci mila presero le armi nell’anno 1678, e ne seguirono sradicamenti di case e l’esilio de’ concussori quali appoggiati da qualche aderente loro in Milano, minacciando ogni anno con la forza spagnuola di rientrare tenevano inquieta questa Provincia⁴⁷.

L’essenza politica della Valsesia era stata snaturata dagli abusi dei suoi governanti. Questa vallata alpina era per Fassola un vero e proprio Stato a sé, una piccola “repubblica” montanara, «libera, assoluta nel suo governo unico, indipendente»⁴⁸, che, a partire dal Trecento, era riuscita a preservare le sue «libertà» dall’ingerenza di poteri esterni. Organizzata sotto un’unica forma di rappresentanza – l’*Universitas Vallis Sicidae* – e regolata dagli Statuti, la Valle aveva affermato la propria autonomia, che da questi traeva forza e legittimità, e si era finalmente affrancata da quanti volevano accampare su di lei diritti giurisdizionali e fiscali. Nel Seicento, però, sul vivere civile regolato dal corpo normativo degli Statuti si era imposta la «prepotenza di alcuni», di quei maggiorenti di Varallo che avevano «corrotta la giustizia, e le Leggi» per preservare i propri interessi personali. Il senso dell’interesse generale e il gusto della libertà, che per secoli avevano guidato l’azione del Consiglio Generale della Valle, avevano ceduto il passo al conseguimento del vantaggio di pochi, proprio

⁴⁵ I «curiali varallesi» – continuava il Fassola – commettevano ogni sorta di «garbugli» per fomentare le liti: invece di portarle a termine, – poiché «*dum pendet rendet*» –, trasformavano le cause civili in cause criminali. Cfr. FASSOLA 1684, 4v.

⁴⁶ Cfr. sASV, Museo Calderini, m. 28, Famiglia d’Adda. Il verbo «maneggiare» deriva dal sostantivo «maneggio», termine che qui è connotato da una certa ambiguità, poiché, se nel *Vocabolario dell’Accademia della Crusca* (1691, vol. 3, 995) compare con l’accezione di «negozio, traffico, affare», in CHERUBINI 1841, 32, «*manégg*» sta per «raggiro, briga, intrigo», significato che ben si adatta alla situazione descritta dal Fassola.

⁴⁷ FASSOLA s.d., 46-47.

⁴⁸ FASSOLA 1684, 1v.

di quei notabili varallesi, i quali, disprezzando Statuti e Privilegi, avevano introdotto nel corpo politico valesiano una «malattia» che – secondo il ragionamento di Machiavelli – era il «prodotto di depravazioni personali, si traduceva nella morte della libertà e nel trionfo della tirannia»⁴⁹.

Anche la nomina del podestà – denunciava il Fassola – era oscurata dall'ombra della corruzione. Corrotti erano persino i giudici, i quali si arricchivano spartendosi le pene pecuniarie che gli Statuti prevedevano per chi frodava il Fisco della Valle. L'onestà del Fassola suscitò le invidie di Guglielmo Maria d'Adda, della sua fazione («particolarmente dottori») e del podestà, «che non veniva nel desiderato lucro» e che contribuì a «rendere il conte insopportabile»⁵⁰. Per questo motivo, i suoi avversari politici «progettarono con alcuni Ministri di Milano», cosicché, scaduto l'anno di Reggenza, il Fassola non fu riconfermato nel suo incarico. Nel Consiglio Generale riunito per nominare un nuovo reggente fu proposto il nome dello stesso d'Adda, il quale, grazie agli intrighi progettati ad arte, fu eletto con la maggioranza dei voti. Molti membri del Consiglio insorsero contro questa decisione, ma la reazione dei «concussori» fu violenta:

Perseguitarono con infinite estorsioni i Consoli, e Comunità calpestandole con soldatesche. Ognuno sà quante prigionie, Famiglie rovinate, la Valle poi aggravata, piena di litiggi, zizanie, violenze, priva di provisioni, ritornata alla fame, più non v'è giustizia. Il Podestà fa il soldato, e non il Giudice [...]⁵¹.

Nella Valle si riaccese la paura di un'insurrezione popolare come quella del 1678. Per questo motivo, i detrattori del Fassola tramarono affinché egli fosse catturato e bandito dalla Valsesia, usufruendo dell'appoggio del podestà. Questi – affermava l'ex-reggente generale – era «un porcaccio, povero poi pitocco, avido di quattrini, sempre pronto a venderli». L'Alberganti, perfettamente conscio «della sua avarizia, per tenerlo franco», gli aveva sborsato cento filippi e così «il podestà s'incaricò d'ordire la trappola»: far figurare il Fassola come nemico della Corona spagnola e sostenitore della Francia, farlo bandire dallo Stato di Milano e ottenere che fosse arrestato in tutti gli Stati in cui fosse passato⁵². Reso vittima di questa «inaudita persecuzione», Fassola non fece più ritorno in Valsesia e si stabilì definitivamente in Francia, dove riacquistò il favore della Corte di Luigi XIV. Al servizio del sovrano francese si dedicò alla stesura di opere di riflessione storico-politica (come i *Mémoires du comte de Saint-Majole suivant le système présent* e i *Mémoires sur l'état de l'Italie faits pour le Roy, par le Comte de St-Maiole*

⁴⁹ BONADEO 1973, 3-28.

⁵⁰ FASSOLA 1684, 5r.

⁵¹ FASSOLA 1686, 58.

⁵² FASSOLA 1684, 15r-15v.

depuis 1691 jusqu'en 1696), di informative su alcuni Stati italiani (sui Ducati di Savoia, di Parma, di Mantova e di Modena, su Venezia e sullo Stato Pontificio), di carte geografiche, disegni e topografie (come le carte del Milanese e la bella *Carta delle Valli di Sesia* allegata alla *Supplica* che il Fassola rivolse a Luigi XIV per ottenere da lui asilo politico⁵³). Risalgono rispettivamente al 1685 e al 1686 *Il Salvamento del Signor Conte Fassola di S. Majolo Regente Generale di Valsesia lettera intercetta* e l'*Informatione* per la Valsesia, i due libelli ai quali il Fassola, ormai al sicuro in Francia, affidava la difesa del proprio operato; qui l'autore denunciava, mescolandoli tra loro, "mali" politici e vizi individuali dei propri conterranei, lasciandoci intuire quale fosse la lettura che dei fenomeni corruttivi circolava nel Seicento. Che dalla storia valesiana siano scaturiti "discorsi" sulla corruzione – i quali grazie al Fassola circolarono tra Italia e Francia – conferma ancora una volta il dinamismo politico delle valli alpine, di queste realtà che, seppur periferiche, fornirono il loro apporto alla formazione e allo sviluppo degli Stati italiani d'età moderna⁵⁴.

BIBLIOGRAFIA

- BLANCO 2013: L. BLANCO, *Introduzione*, in *Naturalmente divisi. Storia e autonomia delle antiche comunità alpine*, a cura di L. Giarelli, Tricase (LE).
- BONADEO 1973: A. BONADEO, *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley.
- CAVALLERA 2010: M. CAVALLERA, *Un «motore immobile». Emigrazioni maschili di mestiere e ruolo della donna nella montagna lombarda dell'età moderna*, in *Donne e lavoro. Prospettive per una storia delle montagne europee*, a cura di N. Valsangiacomo - L. Lorenzetti, atti del Convegno internazionale (Mendrisio, 11-13 settembre 2008), Milano, 26-67.
- CHABOD 1958: F. CHABOD, *Usi e abusi nell'amministrazione dello Stato di Milano a mezzo il '500*, in *Studi in onore di G. Volpe*, vol. I, Firenze.
- CHABOD 1985: F. CHABOD, *Alle origini dello Stato moderno*, in *Carlo V e il suo Impero*, Torino, 243-279.
- CHABOD 1985: F. CHABOD, *Usi e abusi nell'amministrazione dello Stato di Milano*, in *Carlo V e il suo Impero*, Torino, 453-521.
- CHERUBINI 1841: F. CHERUBINI, *Vocabolario milanese-italiano di Francesco Cherubini*, volume terzo, Milano.

⁵³ FASSOLA s.d.

⁵⁴ Per un quadro complessivo del contributo della storia valesiana alle vicende che interessarono i Ducati milanese e sabauda, Stati d'antico regime ai quali la Valsesia appartenne tra XV e XVIII secolo, cfr. TORTAROLO 2015.

- CHERUBINI 1843: F. CHERUBINI, *Vocabolario milanese-italiano di Francesco Cherubini*, volume quarto, Milano.
- CHITTOLINI 1996: G. CHITTOLINI, *Principe e comunità alpine*, in *Città, comunità e feudi negli Stati dell'Italia settentrionale (XIV-XVI secolo)*, Milano, 127-144.
- COVINI 2011: M.N. COVINI, *Bibliografia di Giorgio Chittolini 1965-2009*, in *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Firenze, XVII-XXXI.
- DALRYMPLE 1773: J. DALRYMPLE, *Memoirs of Great Britain and Ireland from the Dissolution of the Last Parliament of Charles II until the Sea-Battle of La Hogue*, vol. II, 2^a ed., London.
- DE FRANCO 2015: D. DE FRANCO, *La Valsesia negli Stati sabaudi*, in *Storia della Valsesia in età moderna*, a cura di E. Tortarolo, Vercelli, 129-147.
- FASSOLA 1684: G.B.F. FASSOLA, *Il Salvamento del Signor Conte Fassola di S. Majolo Regente Generale di Valsesia lettera intercetta*, ms.
- FASSOLA 1686: G.B.F. FASSOLA, *Informatione per la Valsesia*, s.l.
- GARAVAGLIA 2002: G. GARAVAGLIA, *Potere politico e strategie familiari nella Valsesia del XVII secolo. Interrogativi e proposte di ricerca da un riesame dei verbali del «Consilium Generale Vallis Sicidae», 1624-1707*, «ACME», LV, 2, 39-114.
- GARAVAGLIA 2005: G. GARAVAGLIA, *Verbali del Consiglio Generale della Valsesia (1675-1720)*, a cura di G. Garavaglia, Varallo Sesia (VC).
- HIRSCHMAN 1979: A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano (= *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton 1977).
- HUNTINGTON 1968: S. HUNTINGTON, *Political order in changings societies*, New Haven (Conn.)-London.
- KERKHOFF, KROEZE, WAGENAAR 2013: T. KERKHOFF, R. KROEZE, P. WAGENAAR, *Corruption and the Rise of Modern Politics in Europe in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. A Comparison between France, the Netherlands, Germany and England. Introduction*, «Journal of Modern European History», XI, 1, 19-30.
- MERLIN 1841: P.-A. MERLIN, *Indice alfabetico generale e ragionato delle materie contenute nel repertorio di giurisprudenza e questioni di diritto di Merlin coll'indicazione dei luoghi analoghi dei recenti codici italiani*, Venezia.
- PETRONIO 1972: U. PETRONIO, *Il Senato di Milano. Istituzioni giuridiche ed esercizio del potere nel Ducato di Milano da Carlo V a Giuseppe II*, Milano.
- PETRONIO 1981: U. PETRONIO, *La burocrazia patrizia nel Ducato di Milano nell'età spagnola (1561-1706)*, in *L'educazione giuridica*, IV, tomo 1: *Il pubblico funzionario: modelli storici e comparativi*, Perugia, 253-328.
- RASTELLI 2015: C. RASTELLI, *Giovanni Battista Feliciano Fassola conte di S. Maiolo. Vita e avventure di un valesiano tra Italia e Francia*, in *Storia della Valsesia in età moderna*, a cura di E. Tortarolo, Vercelli, 443-466.
- RIZZI 2012: E. RIZZI, *Storia della Valsesia*, Milano.
- SELLA 1984: D. SELLA, *Sotto il dominio della Spagna*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, vol. XI, *Il Ducato di Milano dal 1535 al 1797*, Torino.
- Statuta Curiae superioris Vallis Sicidae*, Varallo 1624.

- STORTI STORCHI 1990: C. STORTI STORCHI, *Aspetti generali della legislazione statutaria lombarda in età viscontea*, in *Legislazione e società nell'Italia medievale. Per il VII centenario degli statuti di Albenga (1288)*. Atti del convegno Albenga, 18-21 ottobre 1988, Bordighera, 71-101.
- Supplica di Primi Conte Fassola di S. Maiolo, Reggente Generale delle Valli di Sesia, ruinato da i Spagnuoli in odio alla Vostra Maestà. Nella cui giustificazione si veggono i Dritti della Corona di Francia su l Ducato di Milano*, s.d. ma precedente 1691.
- TONETTI 1883: F. TONETTI, *Le famiglie valesiane. Notizie storiche*, Varallo.
- TONETTI 1979: F. TONETTI, *Storia della Vallesesia e dell'Alto Novarese*, Borgosesia (= *Storia della Vallesesia e dell'Alto Novarese*, Varallo 1875-1880).
- TORRE 1983: A. TORRE, *Stato e società nell'ancien régime*, Torino.
- TORRE 1986: A. TORRE, *Tra comunità e Stato: i rituali della giustizia in Piemonte tra '600 e '700*, «Publications de l'École française de Rome», IC, 1, 221-235.
- TORRE 1995: A. TORRE, *Fassola (Primi Feliciano) Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 39, Roma, 300-307.
- TORRE 1995: A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia.
- TORRE 2011: A. TORRE, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Roma.
- TORTAROLO 2015: E. TORTAROLO, *Storia della Valsesia in età moderna*, a cura di E. Tortarolo, Vercelli.
- VITTORIO DI SANT'ALBINO 1859: *Gran Dizionario piemontese-italiano compilato dal cavaliere Vittorio di Sant'Albino*, Torino.
- Vocabolario dell'Accademia della Crusca*, terza edizione, 1691, vol. 2, in <http://www.lessicografia.it>.
- Vocabolario dell'Accademia della Crusca*, terza edizione, 1691, vol. 3, in <http://www.lessicografia.it>.
- WAQUET 1984: J.-C. WAQUET, *La corruzione. Morale e potere a Firenze nei secoli XVII e XVIII*, Milano.
- ZANZI 2004: L. ZANZI, *Le Alpi nella storia d'Europa. Ambienti, popoli, istituzioni e forme di civiltà del mondo "alpino" dal passato al futuro*, Torino.

DEBORAH BESSEGHINI

Dono e corruzione come vettori di mondializzazione.
Il caso di Anita O’Gorman alla vigilia del processo di indipendenza
dell’America spagnola (1808-1809)

1. Due imperi atlantici: mediatori, cultura del dono e commerci globali nel
tardo Settecento

Il saggio si propone di analizzare attraverso un caso di studio alcune connessioni tra due elementi fortemente presenti nella storia dell’espansione delle reti commerciali europee nell’età moderna: il ‘dono’, particolarmente in relazione con diverse declinazioni dell’idea di ‘corruzione’, e la figura del ‘mediatore’ in un contesto trans-imperiale. Il dono ha avuto una funzione centrale nella costruzione delle reti e dei canali del commercio globale europeo, tanto per il tradizionale utilizzo come strumento della diplomazia – compreso l’uso quasi di campionario di merci idealmente da vendere in un dato paese, nel contesto di missioni commerciali e diplomatiche (come quella di Macartney in Cina) –, quanto come strumento di corruzione, che permetteva di superare barriere artificiali alla circolazione delle merci¹. La categoria di ‘mediatore trans-imperiale’ è stata recentemente elaborata da Natalie Rothman sulla base dello studio delle relazioni commerciali e politiche tra Venezia e l’Impero Ottomano nei secoli XVI e XVII, come tipologia particolare di mediatore attiva al crocevia di reti trans-imperiali e dotata di identità, fedeltà, esperienze e appartenenze multiple². Questo concetto si adatta particolarmente bene al mondo atlantico del tardo XVIII secolo, così come al nostro caso di studio, che riguarda una donna di origini francesi, sposata a un irlandese e naturalizzata spagnola a Buenos Aires, che fu attiva nel trovare punti di equilibrio tra interessi imperiali e personali distinti. Londra e Buenos Aires – gli scenari dove si colloca la vicenda – erano centri nevralgici di imperi la cui dimensione globale può essere meglio compresa se se ne analizza l’evoluzione economico-politica alla luce dell’inserimento, non solo dei loro commercianti e funzionari, ma anche più in generale dei loro sudditi (Rothman parla di “trans-imperial subjects”) e persino di figure apparentemente marginali come le donne (come Anita O’Gorman), in ampie reti di legami

¹ BERG 2006; BURSHEL 2013; SIEBENHÜNER 2013.

² ROTHMAN 2012.

religiosi, commerciali e familiari attraverso cui le categorie di ‘inclusione’ e ‘esclusione’ si sono formate e trasformate, fino a far emergere realtà composite in cui figure extraufficiali di mediatori divennero, come vedremo, centrali.

Anne O’Gorman (1775-1847), nota come Anita, è una figura quasi mitologica in Argentina, perché fu l’amante del viceré Jacques (detto Santiago) de Liniers (1753-1810)³, eroe della *reconquista* di Buenos Aires al tempo dell’invasione inglese del 1806. La fama di Anita è stata inoltre accresciuta dal fatto che, poco dopo la sua morte, la nipote Camila O’Gorman (1825-1848) fuggì per amore con il sacerdote Ladislao Gutiérrez, generando uno scandalo di ampia eco, utilizzato dagli oppositori di Juan Manuel de Rosas (1793-1877) per stigmatizzare l’inumanità del dittatore, quando Camila venne fucilata per il suo atto. Alle vicende amorose delle due donne sono state dedicate diverse opere d’arte e di intrattenimento in Argentina⁴.

Meno noto è il fatto che, come viceregina ufficiosa, nel 1808-1809 Anita O’Gorman fosse al centro del sistema di corruzione che consentiva di fatto il commercio diretto inglese a Buenos Aires, alla vigilia del processo che portò alla separazione della regione dalla Spagna. Fu anche coinvolta in intrighi politici rispetto ai quali rimane un mistero quanto fosse artefice e quanto fosse oggetto, tanto da essere talvolta definita “la Mata-Hari dell’America del Sud”⁵. Era una mediatrice trans-imperiale informale, la persona cui gli stranieri, e soprattutto gli Inglesi, offrivano doni per poter concludere a Buenos Aires affari che contravvenivano i regolamenti spagnoli sul commercio con le Indie. Questa influenza derivava, da un lato, dal potere politico informale che O’Gorman aveva saputo guadagnarsi in quanto amante del viceré del Río de la Plata, e probabilmente anche dalla volontà del viceré di utilizzarla come tramite per evitare con i mercanti inglesi uno scontro inopportuno nel contesto politico dell’epoca, in un equilibrio di interessi, minacce e favori che analizzeremo. Dall’altro lato, tale influenza derivava dai suoi legami familiari e personali con commercianti globali al centro di reti d’affari in vorticosa espansione, nel contesto dei mutamenti commerciali e finanziari causati dalle guerre napoleoniche. La figura di O’Gorman può inoltre essere utilizzata come chiave per una riflessione sulla funzione politico-sociale del dono nel momento del crepuscolo dell’impero

³ Su Liniers: CORCUERA IBÁÑEZ 2006; SOCOLOW 2007.

⁴ Nel film *Camila* (1984), di María Luisa Bemberg, alcune scene cruciali sono dedicate ad Anita. La biografia romanzata di Anita di Silvia Miguens, *Ana y el Virrey* (Buenos Aires, 1998), è costruita come un dialogo tra l’anziana Anne e la giovane Camila. Per la letteratura, si pensi al racconto *Una sombra donde sueña Camila O’Gorman*, di Enrique Molina (1973).

⁵ *La Nación*, 15 marzo 1998.

spagnolo in America, anche in riferimento alle discussioni che in quegli anni si andavano sviluppando in Inghilterra su dono e corruzione in relazione all'impero.

Nella storia delle relazioni dell'Europa con il resto del mondo, il ruolo del dono è ancora ampiamente da indagare. Già all'epoca dei primi contatti con l'Oriente, era presente l'idea che il dono nelle relazioni politiche e commerciali fosse da intendersi come atto gratuito, privo di valore prestabilito e da considerarsi altrimenti, nel caso in cui fosse fissato per esso un 'prezzo', come un tributo o una forma di corruzione. Vasco da Gama rifiutò di attenersi alle indicazioni dei locali sui doni da offrire allo Zamorin di Calicut, pregiudicando così in parte l'esito della missione, sulla base dell'idea che un dono non può essere forzato. Altri simili incidenti avvennero in seguito, ma, come nota Siebenhüner, nella relazione tra Europei e autorità locali in India l'incomprensione culturale intorno alle pratiche del dono era solo un aspetto. Anche nella diplomazia europea le aspettative sul valore dei doni avevano un ruolo consolidato dalla tradizione e con il tempo i mercanti e gli inviati in India avevano ben compreso quali erano le aspettative delle controparti. Talvolta, però, non venivano messe a disposizione degli inviati sufficienti risorse per rispondere alle richieste delle corti orientali e l'idea del dono come atto gratuito poteva essere utilizzata, insieme allo stereotipo della cupidigia e della corruzione orientali, per giustificare fallimenti nella diplomazia commerciale che non si potevano imputare esplicitamente e pubblicamente alle scelte dei sovrani e delle compagnie privilegiate europee⁶. Nel caso della relazione tra l'Europa e l'Impero Ottomano nel XVII secolo, gli inviati asburgici contestavano invece l'idea che un dono al Sultano dovesse avere un 'prezzo' o un valore prestabilito, perché permaneva una certa ambiguità sulla natura di questi doni, se fossero o meno tributi⁷. La stessa ambiguità sul dono come tributo accompagnò l'apertura delle relazioni inglesi con la Cina alla fine del XVIII secolo⁸. Bisogna dunque guardare con cautela alle interpretazioni che evidenziano una profonda differenza culturale e antropologica nella concezione del dono tra Oriente e Occidente dall'età moderna, perché assai spesso l'enfasi su questa differenza era figlia dell'opportunità. Tuttavia, intorno alla fine del XVIII secolo, l'idea del dono come atto esclusivamente gratuito contribuì effettivamente a definire il concetto inglese di 'corruzione' proprio in relazione ai rapporti con l'Oriente.

Nella sua monografia del 2011 sul lavoro di Marcel Mauss, Harry Liebersohn ha sottolineato come la distinzione esplicita tra contratto e dono, inteso quest'ultimo come atto gratuito che non implica reciprocità, fosse presente già in

⁶ SIEBENHÜNER 2013.

⁷ BURSCHEL 2013.

⁸ BERG 2006.

Hobbes. Tuttavia, nell'interpretazione di Liebersohn, la concezione del dono come atto non necessariamente gratuito, ma nemmeno necessariamente riducibile alla categoria del commercio, che Mauss attribuisce alle società 'arcaiche', avrebbe trovato il suo decisivo superamento nell'ambiente intellettuale britannico solo alla fine del Settecento. Tale cambiamento nella mentalità, mediato dalla tradizione filosofica materialista, dall'illuminismo scozzese e dall'utilitarismo di Bentham, sarebbe alla base dell'atteggiamento di Edmund Burke, e in seguito di James Mill, di fronte alla prassi amministrativa, considerata corrotta, del governo della *East India Company* in India⁹. Il caso di Warren Hastings e delle accuse rivoltegli da Burke, anche in relazione ai cospicui doni ricevuti durante la sua amministrazione come Governatore Generale del Bengala, sarebbe emblematico. Il dono venne visto in questo caso come spia di corruzione, non come forma di riconoscimento reciproco di ruoli sociali all'interno di un sistema nel quale si dona e si contro-dona in modo non necessariamente 'remunerativo', non solo nella forma di oggetti e favori, ma anche scegliendo di intraprendere determinate opere a beneficio della comunità¹⁰. Nel 2006 Nicholas Dirks¹¹ rifletteva sulla spettacolarizzazione del cliché del dispotismo orientale nel corso del processo contro Hastings, come un elemento centrale nell'affermarsi in Gran Bretagna dell'idea che la società indiana fosse inevitabilmente corrotta e corrosiva dell'integrità morale del singolo (anche del singolo europeo), e che dunque avesse necessità di essere corretta attraverso quelle strutture impersonali del potere che l'Europa andava costruendo da tempo e del cui perfezionamento si fecero promotori entusiasti Bentham e Mill.

Si è molto riflettuto e scritto su come gli Inglesi vedessero l'India alla fine del Settecento e nell'Ottocento. La storiografia ha ragionato assai meno su come vedessero il mondo ispanico nello stesso periodo, quando la cosiddetta *Leyenda Negra* non era più al centro del dibattito pubblico, avendo lasciato come perdurante eredità quella che è stata definita come 'l'orientalizzazione' degli Spagnoli e dei Creoli nella cultura britannica: la tendenza, cioè, quasi ad assimilare gli Spagnoli ai pagani escludendoli dal novero dei popoli europei, ad 'etnicizzarli' in quanto in parte discendenti di mori ed ebrei¹². Nel XVIII secolo,

⁹ LIEBERSOHN 2011, 9-23, 29-34. Sulla *History of British India* di Mill, si veda: ABBATTISTA 1979.

¹⁰ Vale la pena segnalare qui la recensione del 2013 di Carlos Contreras al libro postumo di Alfonso Quiroz sulla corruzione in Perù, nella quale si parla di un persistente atteggiamento "anti-latino" nelle fonti diplomatiche statunitensi di età contemporanea, per cui gli Statunitensi non terrebbero conto dei "constumbres de reciprocidad tradicional", definendo qualsiasi forma di dono come corruzione (CONTRERAS CARRANZA 2013, 214).

¹¹ DIRKS 2006,

¹² GRIFFIN 2002; PAQUETTE 2011, 146.

i *grand tourists* britannici non sceglievano in genere come meta la Spagna (dove si recavano invece diversi mercanti e diplomatici inglesi), anche a causa del timore dell'Inquisizione, alimentato dalla propaganda anticattolica attraverso narrazioni talvolta fantasiose¹³. Tuttavia, come ha mostrato John Elliott, il mondo spagnolo e il mondo inglese continuarono per secoli a interagire, osservarsi e imitarsi a vicenda¹⁴. In un saggio del 2011 sulle rappresentazioni britanniche del mondo ispanico, Gabriel Paquette ha esaminato, tra l'altro, la voce piuttosto fuori dal coro di William Robertson, che in *The History of America* del 1777 aveva analizzato la vicenda della dominazione spagnola in America, esprimendo ammirazione e ottimismo per le riforme borboniche ed elogiando la scelta spagnola di non assegnare a una compagnia privilegiata un monopolio ampio come quello della *EIC*. Robertson divenne bersaglio dell'ironia di coloro che faticavano ad accantonare i pregiudizi anticattolici e anti-ispanici, trovandosi maggiormente a proprio agio con la critica smithiana del sistema monopolistico spagnolo come barbaro e nefasto¹⁵. La *Leyenda Negra*, in buona sostanza, venne riformulata in questo periodo in Inghilterra in relazione, non più alla religione, ma al commercio e all'industria¹⁶.

La tendenza a razionalizzare l'amministrazione e a liberalizzare il commercio si era affermata nell'America Spagnola già dalla metà del Settecento, e negli anni Sessanta Cuba era divenuta la prima regione dell'impero a beneficiare di una forma di 'commercio libero'. Per comprendere come stava cambiando la regolamentazione del commercio alla fine del XVIII secolo, basti qui nominare il regolamento del *comercio libre* del 1778, che consentiva il commercio diretto tra i porti abilitati di America e Spagna; il *comercio de negros*, inaugurato nel 1789 (a Buenos Aires nel 1791) che consentiva agli stranieri di importare schiavi nelle colonie e di esportare *frutos del país* su navi anche straniere; il *comercio de neutrales* del 1797, conseguenza del blocco marittimo britannico durante le guerre contro la Francia, ma già sperimentato durante la Rivoluzione Americana, che permetteva di utilizzare navi 'neutrali' e consentiva il commercio diretto con i porti non nemici della Spagna. L'abrogazione della norma nel 1799 fu largamente ignorata in America e il sistema venne ripristinato nel 1804 sulla base di

¹³ ROBERTSON 1988; HONTANILLA 2008; GONZÁLEZ CRUZ 2010.

¹⁴ ELLIOTT 2006.

¹⁵ PAQUETTE 2011, 151-152.

¹⁶ PAQUETTE 2011, 153. La storiografia degli ultimi trent'anni ha profondamente messo in discussione l'esistenza di un nesso diretto tra le riforme borboniche – chiamate da John Lynch “la seconda conquista” – e il processo delle indipendenze. Oggi è generalmente accettata l'interpretazione che mette al centro della crisi la cosiddetta ‘acefalia dell'impero’, ovvero la prigionia del re e l'incertezza sui destini della Spagna durante l'occupazione francese della Penisola del 1808-1813 (GUERRA 1992; RODRIGUEZ O. 1993).

licenze¹⁷. Gli unici esclusi, in teoria, erano i nemici della Spagna, innanzitutto gli Inglesi, ma l'importazione di prodotti britannici (e dell'India britannica) prosperò nell'America Spagnola grazie all'intermediazione di mercanti di diverse nazionalità, soprattutto Statunitensi. Negli anni Novanta del Settecento, il Board of Trade definì il commercio indiretto con l'America Spagnola come di grande interesse per il regno¹⁸. I monopolisti di Cadice erano stati in parte sostituiti da nuove e dinamiche figure di mercanti globali ispanici, come l'andaluso Tomás Antonio Romero e il *porteño* Pedro Duval, i cui commerci si estendevano dal Baltico agli Stati Uniti, dall'Africa alla Spagna, all'America Latina¹⁹. Il governo britannico – va ricordato – riconosceva almeno in parte il successo delle riforme borboniche nell'incrementare il commercio, soprattutto nella regione del Río de la Plata, tanto che alla fine del XVIII secolo temeva l'affermarsi di un più solido legame tra la colonia e la Spagna²⁰.

L'immagine della 'monarchia spagnola' in Inghilterra era allora mediata da esuli più o meno volontari, come Francisco de Miranda (1750-1816) e José Blanco White (1775-1841), che avevano posizioni assai critiche nei confronti del proprio paese d'origine. Miranda, il 'precursore' delle indipendenze ispanoamericane, divenne amico di Mill e soprattutto di Bentham. Mentre Miranda lavorava a stretto contatto con il governo di Pitt il Giovane per preparare rivoluzioni contro la Spagna in America – opera che avrebbe avuto come effetto collaterale l'invasione inglese di Buenos Aires del 1806 –, Bentham progettava di mettere in pratica le proprie idee sul governo scrivendo le costituzioni dei futuri stati indipendenti e avrebbe in seguito instaurato rapporti con il *libertador* Simón Bolívar²¹.

Gli intellettuali britannici cominciarono a vedere il mondo ispanico in una luce più positiva negli anni della Guerra Peninsulare, quando decine di migliaia di Inglesi si trovarono a combattere fianco a fianco con Spagnoli e Portoghesi, per cacciare i Francesi dalla Penisola Iberica. Secondo David Howarth, tuttavia, gli Inglesi non seppero in genere comprendere appieno tale mondo, pur utilizzandolo come fonte di ispirazione per il romanticismo gotico²². In effetti, balza agli occhi la persistenza di pregiudizi anti-ispanici e anticattolici sfogliando i diari di viaggiatori, mercanti e soldati britannici nell'America Spagnola dei primi decenni dell'Ottocento, in particolare quelli di Alexander Gillespie (1810), Mary Graham (1824), Samuel Height (1831), Basil Hall (1824), Thomas Kinder (redatto

¹⁷ COONEY 1986; PEARCE 2007; STEIN - STEIN 2009.

¹⁸ CUENCA-ESTEBAN 2014, 65.

¹⁹ GALMARINI 1980; HEREDIA 1986.

²⁰ LANG 1975, 75-79.

²¹ PAQUETTE 2011, 154; WILLIFORD 1980.

²² HOWARTH 2007.

tra il 1808 e il 1810, ma pubblicato solo nel 2010), John Miers (1826), John Miller (1828), Robert Proctor (1825), John P. e William P. Robertson (1838 e 1843). Gli ispanoamericani erano spesso giudicati sulla base di cliché: i poveri come innocenti vessati da un sistema corrotto, o come pericolosi banditi; i membri dei ceti più elevati (salvo eccezioni) erano descritti come ambiziosi e avidi, predisposti alla corruzione: una serie di stereotipi che si ritrovano in Oriente. Anche nelle comunicazioni degli informatori del governo britannico conservate ai National Archives di Kew, e persino nelle lettere private dei mercanti inglesi, si nota la stessa visione del mondo ispanoamericano come profondamente corrotto. Possiamo scegliere un esempio che si riferisce ad Anita O’Gorman, definita dal mercante Alexander Graves come la persona che aveva portato a Buenos Aires “the old system of corruption and venality in the public departments to a greater height than had ever before been known”²³. Si dava per scontato, insomma, che il sistema di governo fosse tradizionalmente corrotto. Tale giudizio derivava anche dall’esperienza secolare della porosità dell’America Spagnola al contrabbando di merci, di cui gli Inglesi avevano sempre beneficiato.

L’amministrazione spagnola in America non era tuttavia quel sistema coloniale predatorio che si è a lungo ritenuto fosse. La gestione della riscossione e dell’allocazione delle entrate era condivisa da diversi soggetti, portatori di interessi privati e/o locali, e ciò consentiva di amministrare l’impero distribuendo le risorse al suo interno in modo piuttosto concertato e sulla base di ampie autonomie²⁴. Scrive Alejandra Irigoin in relazione al sistema fiscale dell’impero:

This ambiguity in the private and public property rights to taxation should not be defined as venality, nor the arrangement equated to other patrimonial states, like France. By the very nature of the Spanish Monarchy [...] a great deal of local autonomy (sovereignty) existed in the governance of colonial town and cities²⁵.

Il sistema delle licenze per il commercio neutrale in epoca borbonica era uno degli ambiti in cui gli interessi della burocrazia ispanoamericana e quelli dei mercanti inglesi potevano coincidere. L’interesse ad approvvigionare una colonia in difficoltà e a rimpinguare le casse pubbliche con introiti doganali, o l’interesse di un funzionario a partecipare a un lucroso affare, talvolta attraverso i propri familiari, o nella forma di un prezioso dono ricevuto, erano motori coincidenti, ma il punto non era la corruzione (*venality*), ma le scelte politiche e amministrative che continue guerre e l’esistenza di molteplici interessi imponevano.

²³ TNA FO 63/85, Graves a Strangford, 13 luglio 1810.

²⁴ GRAFE - IRIGOIN 2008; GRAFE - IRIGOIN 2012.

²⁵ IRIGOIN 2016, 2.

Basti qui citare il caso descritto da Adrian Pearce dell'intendente di Caracas, Juan Vincente de Arce, che nel 1803 proibì il commercio con i neutrali e le colonie straniere, compreso quello degli schiavi, adducendo a motivazione di tale scelta, oltre al ritorno alla pace, i problemi sorti a seguito dell'emanazione del decreto sul *comercio de negros*, che, come nello stesso anno affermava in una comunicazione a Madrid anche il viceré del Río de la Plata, Joaquín del Pino (1729-1804), aveva favorito il contrabbando²⁶. Arce procedette assegnando a singoli mercanti a lui legati licenze particolari per l'importazione di schiavi in navi straniere. Anche il britannico George Frederick Lenz firmò con Arce un contratto per importare migliaia di schiavi in Venezuela e per esportare tabacco nella Guaiana, salvo poi importare notevoli quantità di farina e esportare anche argento verso i Caraibi britannici²⁷. La partecipazione legale di sudditi britannici nel commercio ispanoamericano era possibile con il sistema delle licenze e sulla base della volontà di un alto funzionario spagnolo. Nel 1804 anche Del Pino agì sulla base di criteri simili e concesse permessi ad alcune navi statunitensi e non ad altre: il mercante locale danneggiato da questa iniziativa, Manuel de Sarratea (1774-1849), ottenne in seguito a Madrid un importante risarcimento, del quale parleremo²⁸.

La gestione privata dell'amministrazione pubblica, che a volte implicava il dono e lo scambio di favori, altre volte effettiva corruzione, contribuiva ad armonizzare tra loro gli interessi dei diversi mercanti spagnoli, quelli del re e quelli dei suoi funzionari, in un equilibrio abbastanza solido. La monarchia poteva trarre beneficio indiretto dalla tolleranza di attività economiche illecite nella misura in cui ciò contribuiva a finanziare l'amministrazione coloniale (attraverso gli affari dei funzionari cui non bastava il salario, per esempio) e nella misura in cui la ricchezza rafforzava la fedeltà delle élite. E d'altronde, anche nell'impero britannico la gestione privata dell'amministrazione pubblica e persino la corruzione avevano contribuito talvolta ad armonizzare gli interessi tra madrepatria e colonie. Nel corso del Settecento, avevano alimentato quel "salutary neglect"²⁹ che consentiva alle colonie nordamericane di godere di ampia autonomia ancora alla vigilia della rivoluzione. Infine va ricordato che la corruzione nella *East India Company* era anche un mezzo attraverso il quale la struttura del governo britannico in India si reggeva, perché grazie al contrabbando

²⁶ HEREDIA 1986, 40-42; PEARCE 2007, 176, 200.

²⁷ PEARCE 2007, 200.

²⁸ HEREDIA 1986, 48-76.

²⁹ L'espressione era in uso già nel corso dei dibattiti che accompagnarono la Rivoluzione Americana in Inghilterra e nella storiografia viene utilizzata talvolta con significato ironico. Si veda: HENRETTA 1972.

i funzionari minori si arricchivano e guadagnavano prestigio sociale, nonostante i bassi stipendi³⁰.

2. Storia di una viceregina ufficiosa a Buenos Aires e del suo dispensare favori agli Inglesi

Marie Anne Perrichon de Vandeuil nacque nel 1775, sull'isola di Réunion, che allora si chiamava Île de Bourbon, sulla rotta di ritorno dall'India. Suo padre, Étienne Perrichon (1746-?), apparteneva a una famiglia nobile ed era entrato al servizio della Compagnia delle Indie Orientali francese. Nel 1792, Anne sposò Thomas O'Gorman (1760-1816?), un ufficiale irlandese che aveva scelto di servire la Francia in quanto cattolico, con il quale ebbe almeno tre figli: Adolphe (il padre di Camila), Thomas e María, nata a Montevideo nel 1797. Nel 1793, per coerenza con le proprie convinzioni realiste, la famiglia Perrichon-O'Gorman si trasferì alle Canarie, e poi, nel 1797, a Buenos Aires, dove già viveva ed esercitava la professione di protomedico Michael Gorman (1749-1819), lo zio di Thomas O'Gorman. Quest'ultimo chiese e ottenne dal *Secretario de Hacienda*, Miguel Cayetano Soler (1746-1808), la naturalizzazione spagnola per sé e per la famiglia e i permessi necessari per intraprendere alcuni affari, come importare cinquecento schiavi africani per imprese agricole in Paraguay e un numero imprecisato di lavoratori esperti nella salatura della carne dall'Irlanda³¹. Nel 1800, O'Gorman ottenne dallo stesso Soler il permesso per intraprendere il commercio su navi neutrali tra l'America del Sud e i porti di Filadelfia e Amburgo³².

Nel 1797 giunse a Buenos Aires anche William Pius White (1770-1842), un mercante nordamericano con il quale la famiglia Perrichon-O'Gorman aveva stretto un rapporto d'affari sull'Île Maurice e cui sarebbe rimasta legata³³. Nelle Indie Orientali, White era stato socio di Home Popham (1762-1820), l'ammiraglio che nel 1806 pianificò e diresse l'attacco navale grazie al quale la corona britannica conquistò Buenos Aires per un anno. Si ritiene che White abbia inviato a Popham informazioni su Buenos Aires prima dell'invasione³⁴.

³⁰ DIRKS 2006.

³¹ AGI, Estado, 78, N. 5, 1797. Nel 1802, Manuel Belgrano (1770-1820) avanzò al *Consulado* di Buenos Aires una proposta simile: favorire l'immigrazione di conciatori irlandesi, per migliorare la competenza tecnica rioplatense in settori produttivi strategici e reggere meglio la concorrenza soprattutto britannica (BRILLI 2016, 122).

³² AGI, Estado 79, N. 19, 12 settembre 1800.

³³ AGN Biblioteca Nacional, Legajo 438, Miguel Gorman a Ana O'Gorman, 9 dicembre 1809.

³⁴ ROBERTS 1938, 36, 99, 104-5; NEWITT 2010, 154-155.

Esisteva a Londra una ditta di nome White, Menzies & Co. che commerciava con l'America attraverso la Spagna e con la quale, almeno dal 1805, era in affari Manuel de Sarratea, appartenente a una delle più importanti famiglie di Buenos Aires e cognato del viceré Liniers³⁵. Come risarcimento per i danni causategli dal viceré Joaquin del Pino nel caso delle navi statunitensi cui si accennava sopra, Sarratea ottenne da Manuel Sisto Espinoza, il presidente della *Caja de Consolidación* che doveva raccogliere i crediti liquidati della chiesa cattolica, un permesso per importare una consistente quantità di argento dal Perù per la *Caja*, ed esportare da Lisbona verso l'America Spagnola merci comprate a Londra dagli agenti della White, Menzies & Co, forse collegabile sulla base di alcuni indizi alla ditta Gordon & Murphy, attiva grazie a licenze spagnole nell'acquisto di argento in America per il Tesoro Britannico³⁶. È da notare che la Spagna era allora in guerra con l'Inghilterra, dove la convertibilità della sterlina era stata sospesa per tentare di arginare il flusso di metalli preziosi verso l'estero e dove c'era dunque più bisogno che mai di ottenere argento ispanoamericano. Marten Buist testimonia che nello stesso 1805 destavano interesse a Londra i movimenti di uno "spagnolo" di nome "Saratea", che cercava di ottenere permessi per esportare merci britanniche a Lima, Buenos Aires, Caracas e Vera Cruz, in cambio di argento da ottenere con documenti spagnoli e da importare in Inghilterra, in associazione con la ditta Gordon & Murphy³⁷.

Nell'ultimo periodo della guerra contro la Spagna, la Gran Bretagna riuscì a intercettare, attraverso i cosiddetti *Bullion Contracts* – ovvero accordi particolari del *Board of Trade* e del Tesoro con alcune ditte in possesso di licenze spagnole per commerciare con le colonie, come il cartello Hope/Baring, la ditta Gorman Brothers e la Gordon & Murphy – parte dell'oro e dell'argento americani destinati a pagare i sussidi di guerra spagnoli a Napoleone. Questo rappresentava anche un incentivo al commercio indiretto inglese con l'America Spagnola³⁸. Il 24 novembre 1806, Thomas O'Gorman ottenne dal citato Soler un permesso per esportare con quattro spedizioni, da Lisbona o da porti spagnoli verso Valparaíso, Arica, Callao e Lima, prodotti di qualunque genere e provenienza ("sin exepcion alguna"), in cambio del servizio di trasporto verso Lima di carta e di seimila quintali di mercurio destinati alla lavorazione dell'argento di Potosí. Dalla costa sudamericana del Pacifico, poteva spedire "al puerto de Europa que mas le

³⁵ Era fratello della moglie di Liniers, Martina de Sarratea, morta nel 1805 durante il viaggio di ritorno dal territorio di Misiones, dove Liniers era stato governatore.

³⁶ HEREDIA 1986, 65, 70; STEIN - STEIN 2009, 342.

³⁷ BUIST, 1974, 324 e 328.

³⁸ JIMÉNEZ CODINACH 1988; PEARCE 2007 e 2009.

convenga” monete e prodotti coloniali³⁹. Nel 1807, Thomas O’Gorman ottenne per la ditta Gorman Brothers, cui era legato negli affari e probabilmente da rapporti di parentela, un ulteriore permesso per commerciare coi porti del Pacifico e per esportare da Lima tre milioni di pesos. La ditta Gorman Brother aveva anche un “accordo privato” (come viene definito negli archivi del *Foreign Office*) con il Tesoro Britannico per l’acquisto di metalli preziosi in America⁴⁰. Sappiamo che dal 1807 Thomas O’Gorman era attivo in Cile e Perù come agente della Gorman Brother e che nel 1809 era atteso in Spagna⁴¹.

Anita O’Gorman e il viceré Liniers erano dunque legati a commercianti attivi nel trasporto di metalli preziosi dall’America verso la Penisola Iberica e l’Inghilterra, allora nemica della Spagna. Difficile stabilire se vedessero nell’Inghilterra un baluardo contro le idee rivoluzionarie che avevano distrutto i privilegi del loro ceto in Francia e come abbiano accolto l’avvento del regime napoleonico e l’alleanza tra la Spagna e la Francia. Bisogna però precisare che questa alleanza favorì la carriera di Liniers, che nel precedente contesto d’inimicizia con la Francia era stato accusato di cospirare contro la Spagna da Martín de Álzaga (1755-1812), antagonista politico di Liniers e suo concorrente anche negli affari⁴². Secondo la ricostruzione di Carlos Roberts, comunque, nel 1804 White avrebbe elaborato un progetto per l’indipendenza del Río de la Plata, insieme a Liniers e a suo fratello, il conte Jacques Louis (1749-1809), mercante internazionale, negriero e imprenditore legato al conte di Floridablanca (1728-1808). Il progetto sarebbe stato consegnato a Pitt dai corrispondenti di White della ditta White & Murphy a Londra, identificabile con una ditta legata alla citata Gordon & Murphy⁴³.

Durante la spedizione dell’ammiraglio Popham, quando il generale britannico William Carr Beresford (1768-1856) prese possesso di Buenos Aires (e del tesoro ivi custodito, subito mandato in Inghilterra), nel luglio 1806, Liniers era il capitano del porto. Da fuori città, il 12 agosto, riuscì a organizzare il contrattacco spagnolo anche grazie all’aiuto di Juan Martín de Pueyrredón (1776-1850) e al

³⁹ ANC, Capitanía General, Vol. 762, ff. 86-87.

⁴⁰ TNA FO 72/90, O’Gorman Brothers al conte Bathurst, 14 novembre 1809; ROBERTS 1938, 39.

⁴¹ TNA FO 72/90, Charles T. O’Gorman a Gorman Brothers, 23 ottobre 1809; NEWITT 2010, 175. Oltre a Thomas, il responsabile dell’affare per conto della ditta era Charles Thaddeus O’Gorman (1785-1853), che sarà console britannico in Messico. Ci sono elementi che inducono a pensare che Thomas fosse cugino di Charles, un cui fratello, Michael Arthur, sarà il bisnonno dello storico messicano Edmundo O’Gorman e dell’architetto Juan O’Gorman, amico di Frida Kahlo e di Diego Rivera.

⁴² SOCOLOW 2007, 4-5.

⁴³ ROBERTS 1938, 52; STEIN - STEIN 2009.

contributo di Álzaga. Gli abitanti di Buenos Aires si sollevarono contro gli Inglesi e Beresford si arrese a Liniers⁴⁴.

Il nuovo eroe di Buenos Aires era probabilmente già l'amante di Anita O'Gorman. Secondo una celebre versione romanzata dei fatti, mentre alla testa delle sue truppe marciava lungo la strada che non a caso oggi si chiama *Reconquista*, Liniers si sarebbe fermato per raccogliere un fazzoletto che Anita aveva lasciato cadere dal suo balcone, facendo alla donna un saluto militare. I due convissero apertamente. Liniers assunse le funzioni di viceré, prima di fatto, e poi formalmente dal 1808. Anita Perrichon divenne la prima donna della città e presto fu soprannominata 'la Perichona', per assonanza con 'la Perricholi': l'attrice Micaela Villagas (1748-1819) che era stata l'amante del viceré del Perù, Manuel de Amat, trent'anni prima.

Liniers governò il vicereame del Río de la Plata nel mezzo di notevoli sconvolgimenti. Nel 1807 dovette respingere un secondo tentativo di invasione dalla vicina Montevideo, dove gli Inglesi avevano nel frattempo continuato a esercitare il contrabbando con Buenos Aires. Perrichon, White e Romero erano considerati i mercanti che più si erano legati agli Inglesi, durante l'occupazione⁴⁵. Ventura Marcó dal Pont, agente di Thomas O'Gorman, inaugurò allora un commercio diretto di pellami, sego e cuoio dal Río de la Plata verso Londra⁴⁶. Persino Liniers e Martín de Sarratea, suo suocero e agente a Buenos Aires della *Compañía de Filipinas*, fecero buoni affari con merci che gli Inglesi avevano dovuto vendere velocemente dopo la sconfitta⁴⁷.

I fatti del 1808 in Spagna aprirono una fase di grande incertezza in Sud America. Le abdicazioni dei Borbone indotte da Napoleone a Bayona generarono la cosiddetta 'acefalia dell'impero', poiché le colonie non riconobbero Giuseppe Bonaparte come sovrano, mentre Ferdinando VII era sotto la custodia dei Francesi. Dopo la nascita della resistenza antifrancesa in Spagna, che gli Inglesi appoggiarono, la Gran Bretagna intensificò le pressioni per commerciare direttamente con l'America Spagnola, ora alleata. L'embargo statunitense contro il commercio britannico e francese, decretato il 22 dicembre 1807 dal Presidente Jefferson come reazione a ripetuti episodi di violazione della neutralità statunitense, soprattutto da parte britannica, aveva chiuso il canale principale attraverso il quale le merci britanniche giungevano da anni nell'America Spagnola e la Gran Bretagna non intendeva perdere l'opportunità di aprirne uno diretto. I

⁴⁴ HUGHES 2013; GRAINGER 2015.

⁴⁵ GALMARINI 1980, 416.

⁴⁶ COONEY 1986, 32. Dal Pont avrebbe amministrato i beni di Anita durante l'esilio a Rio de Janeiro: AGN Protocolos de escribanos, Registro 3, 1810, 18 gennaio.

⁴⁷ TJARKS - VIDAURRETA 1962, 22.

legami tra l'America e la Spagna si erano indeboliti: la madrepatria era sconvolta dalla guerra civile e la Gran Bretagna, con la sua egemonia marittima, poteva mettere concretamente e apertamente in discussione il sistema commerciale spagnolo. Anche se dal 1808 ci furono nell'America Spagnola alcuni casi di apertura generale al commercio diretto inglese, come quello di Cuba, i funzionari coloniali utilizzarono in genere le licenze particolari e la tolleranza non generalizzata del contrabbando, per affermare il principio secondo il quale il commercio diretto con la Gran Bretagna era da considerarsi un fatto eccezionale, legato alla nuova fase della guerra in Europa.

L'Ammiraglio William Sidney Smith (1764-1840), capo della Stazione Navale Britannica a Rio de Janeiro, propose immediatamente a Liniers un'alleanza in funzione "antigallica", che venne accettata. I Portoghesi premevano per invadere il vicereame spagnolo dal Brasile con il pretesto di assicurare Buenos Aires all'alleanza antifrancesa e gli Inglesi erano stati sul punto di appoggiare l'iniziativa⁴⁸. La Gran Bretagna prevedeva di concludere un ampio trattato commerciale con la Spagna antifrancesa in un futuro non lontano e dunque non c'era l'intenzione di negoziare con Liniers un trattato commerciale⁴⁹. La protezione inglese contro la remota possibilità di un attacco francese sul Río de la Plata si accompagnava inoltre a minacce di rappresaglia, nel caso in cui Liniers avesse messo in atto misure di confisca contro i mercanti inglesi. Scriveva Smith:

Quel malheur, si on était réduit à faire des représailles pour recouvrir un équivalent au valoir si injustement enterré des propriétaires!⁵⁰

Nel 1808-1809, giunsero sul Río de la Plata, principalmente da Rio de Janeiro – dove il Principe Reggente del Portogallo aveva aperto il commercio diretto con gli Inglesi – almeno 41 mercantili britannici, quasi tutti pesantemente armati⁵¹. Liniers avrebbe in seguito scritto alla Giunta di Siviglia che, non avendo nessuna alternativa e non potendo allontanarli con la forza, aveva cercato "de sacar en cierto modo el mas util partido", rilasciando ad alcuni mercanti inglesi permessi per importare per conto del governo forniture militari, cogliendo l'occasione per rimpinguare le casse dello stato con gli introiti della dogana⁵².

Anita O'Gorman era la donna cui rivolgersi per ottenere questo genere di permessi, poiché la sua posizione centrale, sia nelle reti mercantili internazionali

⁴⁸ TNA FO 63/59, Strangford a Canning, 26 luglio 1808.

⁴⁹ AGN VII 17-6-2, Smith a Liniers, 24 marzo 1809.

⁵⁰ TNA FO 72/90, Smith a Liniers, 16 gennaio 1809.

⁵¹ AGN X 36-5-1; TNA FO 52/157, Staples a Castlereagh, 20 gennaio 1810.

⁵² GONZÁLEZ CLIMENT - GONZÁLEZ CLIMENT 1972, 540.

che avevano alcuni punti terminali nel Sud America spagnolo, sia nella politica interna del vicereame, le consentiva di agire per armonizzare interessi divergenti, selezionando i mercanti cui concedere come privilegi e favori quelle opportunità commerciali che avrebbero potuto essere estorte con la minaccia e la violenza e che per ragioni di opportunità politica il viceré non poteva estendere in modo generalizzato agli Inglesi, ma che nessuna delle parti desiderava divenissero oggetto di conflitto. La sua intercessione presso il viceré era esercitata in cambio di doni, come emerge dal racconto del mercante Thomas Kinder (1781-1847). Questi doni erano visti dagli Inglesi come un'aperta forma di corruzione, tanto che Kinder parla di un 'prezzo', di un valore indicativo, che essi dovevano avere⁵³. Anche il mercante Alexander Graves scrisse senza mezzi termini: "she sold her influence on the Government to every one who can pay the price of it"⁵⁴. Infine, alcuni membri del partito di Álzaga scrivevano al *Consejo de Regencia* che Liniers tollerava il contrabbando dei mercanti inglesi, se veniva effettuata un'elargizione ad Anita del 20 o 25% rispetto al valore del carico⁵⁵. Nell'affrontare specificamente il tema del contrabbando, Kinder, testimone più imparziale degli altri, racconta di questo sistema di corruzione:

To prevent your vessel being ordered out of the harbour, you will likewise have to make a friend of somebody, who has the General [Liniers]'s favour [...] one of whom is Sarratoa [Sarratea] the brother-in-law of Liniers [...]. Under a more cautious conduct, 10.000 [dollari spagnoli] presented to Mrs. O'Gorman, in due form, would certainly have obtained him leave to sell⁵⁶.

O'Gorman non si limitava a intercedere perché venissero concesse licenze per commerciare legalmente con Buenos Aires, ma era anche, secondo diverse testimonianze, al centro della rete del contrabbando inglese. E il contrabbando non produceva introiti per le casse pubbliche. Scriveva Zachary Macauley, un mercante inglese critico nei confronti di Liniers:

But with all he [Liniers] pays the most marked attention to all the Englishmen in Buenos Aires, [...] [i dazi] are now placed in the shape of bribes for the privilege of smuggling to a *French Lady* who lives with him, and manages the landing of the Cargoes [...], his own revenues derived through this female favourite⁵⁷.

Grazie a questo sistema di contrabbando tollerato, il porto di Buenos Aires

⁵³ NEWITT 2010, 175, 184.

⁵⁴ TNA FO 63/85, Graves a Strangford, 13 luglio 1810. Corsivo mio.

⁵⁵ TJARKS - VIDAURRETA 1962, 18.

⁵⁶ NEWITT 2010, 182-184.

⁵⁷ TNA FO 72/90, Macaulay a Canning, 10 agosto 1809, allegato. Corsivi miei.

era informalmente aperto agli Inglesi. Secondo le stime di Kinder e del suo socio, l'informatore del governo britannico Robert Staples, tra novembre 1808 e novembre 1809, i mercanti britannici sul Río de la Plata vendettero merci per un valore totale di 1.653.000 sterline, per la gran parte contrabbando⁵⁸. Una cifra considerevole.

Anita era divenuta una mediatrice decisiva all'interno dell'intricato sistema dei commerci trans-imperiali atlantici all'epoca delle guerre napoleoniche. Liniers stava utilizzando per certi versi un mezzo tradizionale di gestione dei traffici commerciali: la concessione di privilegi da parte di un alto funzionario dell'impero spagnolo. Non potendo e non volendo estendere apertamente e in modo sistematico tali privilegi ai tanti mercanti inglesi che giungevano sul Río de la Plata in questa fase iniziale della crisi dell'impero spagnolo – poiché la posizione del governo di Siviglia sull'apertura del commercio diretto inglese non gli era nota e perché Liniers aveva ragione di temere l'ostilità dell'élite mercantile *porteña* –, lo faceva attraverso Anita, che tuttavia non era un soggetto passivo, ma sceglieva in prima persona chi favorire. Non è poi da dimenticare che l'altro mediatore informale per questi traffici citato nelle fonti, anche se in misura minore, era il cognato di Liniers, Manuel de Sarratea, che come O'Gorman aveva forti legami con l'Inghilterra e che agiva a Buenos Aires attraverso i suoi dipendenti e soci.

Le dimensioni del fenomeno del contrabbando tollerato raggiunsero così proporzioni mai viste. Il contesto era mutato con l'«acefalia dell'impero» e il potere del viceré si era indebolito. Parte delle istituzioni cittadine – particolarmente il gruppo di Alzaga –, che in assenza di opportuna contrattazione entravano da sempre in conflitto coi funzionari del re, ingaggiarono un confronto duro con Liniers, di origini francesi e sostenuto in modo incerto dal debolissimo governo antifrancese di Siviglia. Anita trovò nelle istituzioni locali di Buenos Aires nemici ancora più inconciliabili. Nonostante il fatto che avesse trascorso buona parte della sua vita in territorio spagnolo, e che avesse ottenuto da tempo la naturalizzazione spagnola, a Buenos Aires non divenne mai un membro a pieno titolo dell'élite. Anita, come Aspasia, rimase insomma una straniera nella società in cui era divenuta la prima donna. Nemmeno i mercanti inglesi vedevano Anita come una di loro, nonostante il suo matrimonio e nonostante i legami d'affari del marito con l'Inghilterra, che certamente erano elementi essenziali del suo ruolo di mediatrice trans-imperiale. Come abbiamo visto, Anita era definita dagli Inglesi «a French Lady».

⁵⁸ TNA FO 72/157, Staples a Castlereagh, 20 gennaio 1810. Su Staples si veda: BESSEGHINI 2016.

3. La disgrazia di una donna, la crisi di un impero

L'influenza di Anita andava oltre il suo dispensare favori ai commercianti e aveva implicazioni politiche. Un esempio riguarda White: durante le invasioni inglesi questi aveva aiutato gli assalitori e aveva scelto di seguirli a Montevideo⁵⁹. Nonostante ciò, una volta respinta anche la seconda invasione inglese, White godette della protezione di Liniers⁶⁰. Secondo Kinder, che frequentò White durante il suo soggiorno a Buenos Aires, questo accadde perché Anita intercesse in suo favore. Sappiamo che White e Anita si conoscevano da tempo. Kinder avanzava però una spiegazione precisa del favore di cui godeva l'americano: i cospicui doni.

W[hite] being supposed to have gratified her with presents to the amount of at least 30,000 dollars, & in consequence [...] he enjoys commercial advantages beyond every other man⁶¹.

Questa e altre simili testimonianze su O'Gorman ci dicono molto del modo in cui gli Inglesi la vedevano. In una lettera del luglio 1809 all'ambasciatore britannico in Brasile, Lord Strangford (1780-1855), Anita è definita dal mercante Alexander Graves come "a woman who held all observances and obligations of no account, which stood between her and the gratification of her voluptuousness and ambition". Scrive Graves:

These, though not strictly a moral people, are extremely scrupulous in the observance of exterior decency [...]. [O'Gorman] exercised an almost unbounded sway over him [Liniers]. She filled many public situations with her unprincipled acquaintances [...] giving besides in her illicit commerce with Liniers, which she blazoned forth by every means in her power, an example of licentiousness, of a character at once the most depraved and audacious. This open undisguised flagitiousness gave great offence to all the better classes of the people, and as they saw also that it was very much through her ascendancy over the Viceroy, that the vicious and profligate were promoted to rank and employments, [...] they regarded her as one of their greatest enemies, at the same time that they held her in contempt, as a woman equally destitute of virtue and of decency.⁶²

Ana Perrichon de O'Gorman, come si diceva, era invisa per i suoi comportamenti scandalosi, perché potevano prestarsi a una lettura politica. Il matrimonio della figlia di Liniers, María del Carmen de Liniers y Sarratea, con

⁵⁹ ROBERTS 1938; HUGHES 2013; GRAINGER 2015.

⁶⁰ TJARKS - VIDAURRETA 1962, 15, nota.

⁶¹ NEWITT 2010, 175.

⁶² TNA FO 63/85, Graves a Strangford, 13 luglio 1810.

un fratello di Anita, Jean Perrichon, celebrato il 26 dicembre 1808, fu appunto una mossa politicamente azzardata. Nell'élite *porteña* cominciarono a insinuarsi sospetti sull'intenzione di instaurare una dinastia di Perrichon-Liniers a Buenos Aires. Tale unione era irregolare in relazione alle norme sui matrimoni dei familiari dei viceré di Spagna, che non potevano imparentarsi con famiglie del posto senza apposito permesso, per evitare che interesse pubblico e interesse familiare entrassero in conflitto. Álzaga denunciò il matrimonio presso la Giunta di Siviglia e organizzò una rivolta contro Liniers, il 1 gennaio 1809, sventata dal Colonnello Cornelio Saavedra (1759-1829) del partito cosiddetto 'creolo', che da quel momento ebbe il viceré sotto la propria influenza⁶³. Álzaga venne condannato alla deportazione in Patagonia, destino da cui lo salvò il governatore di Montevideo, Francisco Javier Elío (1767-1822), che il precedente 18 settembre, poco dopo l'arrivo delle notizie sulla creazione delle giunte antifrancesi in Spagna, aveva proclamato l'autonomia di Montevideo dal viceré Liniers, in nome di Ferdinando VII. All'inizio del 1809, Montevideo aprì il commercio diretto con l'Inghilterra e Liniers reagì con un blocco del Río de la Plata che deviava i mercantili inglesi verso Buenos Aires, a sua volta vanificato dall'intervento della Marina Britannica⁶⁴.

Ciò che attirò su Liniers i maggiori sospetti – a Buenos Aires, come a Rio de Janeiro, Montevideo, Siviglia e Londra – fu l'origine francese. James Burke, un agente segreto del governo britannico, nel 1804 era stato mandato in missione a Buenos Aires, a seguito della visita a Londra di alcuni indipendentisti. Aveva fatto il viaggio dall'Inghilterra e concluso affari con Thomas O'Gorman⁶⁵, ma a Buenos Aires si era fatto passare per francese e per prussiano, pur rivelando ad alcuni la sua vera identità. I dispacci di Burke dalla Spagna e dall'America Latina contribuirono a far sorgere i successivi sospetti britannici, alimentati da Elío, sulla lealtà di Liniers alla coalizione antifrancesa⁶⁶.

Il mercante Zachary Macauley scrisse al *Foreign Secretary*, George Canning, che a Montevideo c'era bisogno di armi da fuoco per la difesa contro eventuali attacchi di Liniers, poiché Elío riteneva che le notizie sulle prime sconfitte delle forze antifrancesi in Spagna avrebbero indotto il viceré "to throw off the mask and to attempt securyng this viceroyalty for Joseph Bonaparte"⁶⁷. Macauley sospettava che Liniers preferisse tollerare il contrabbando, piuttosto che consentire

⁶³ JOHNSON 2011, 270.

⁶⁴ TJARKS - VIDAURRETA 1962, 16-19; TNA FO 72/91, Smith a Liniers, 19 marzo 1809.

⁶⁵ ROBERTS 1938, 38, 54-55.

⁶⁶ TNA FO 72/81.

⁶⁷ TNA FO 72/90, Macauley a Canning, 10 agosto 1809.

il commercio diretto generalizzato con la Gran Bretagna, per permettere a persone che gli erano molto vicine, soprattutto ad Anita, di intascare le elargizioni dei mercanti. Questo non solo per avidità, ma per una sorta di piano per rafforzare la loro posizione in vista di un qualche colpo di mano di natura politica. Mosso da queste riflessioni, un anonimo mercante inglese “of more than ordinary intelligence”, agente di Macauley, organizzò una spedizione al Capo di Buona Speranza, per comprare armi da vendere a Montevideo⁶⁸. E tuttavia, proprio un carico d’armi dal Capo venne trattenuto a Rio de Janeiro dall’ambasciatore britannico, Lord Strangford, per evitare che la sua consegna a Montevideo potesse fornire a Liniers il pretesto per agire contro gli interessi dei mercanti inglesi a Buenos Aires⁶⁹. La versione del mercante William Dunn sembra confutare le convinzioni di Macauley. Nel luglio del 1809 questi scrisse a Rio de Janeiro che Liniers era sul punto di aprire ufficialmente il commercio diretto con gli Inglesi. Tuttavia, Strangford interpretava tale promessa come un tentativo di Liniers di ottenere l’appoggio degli Inglesi per la progettata resistenza contro la sua probabile sostituzione⁷⁰.

Nel 1808, il *War Secretary*, Lord Castlereagh, aveva deciso di mandare nuovamente Burke sul Río de la Plata, con l’incarico di assicurare “the people of that Country” che l’Inghilterra aveva unicamente lo scopo di difendere la regione dalla Francia, e di comunicare che, se la Spagna fosse caduta interamente in mani francesi, gli Inglesi si aspettavano che l’America Spagnola si rendesse indipendente⁷¹. Burke riuscì a compiere questa parte della missione nel 1809, parlando con alcuni “friends of independence” al porto, ma non riuscì a stabilire un contatto positivo con Liniers. Il viceré, infatti, riconosciuto pubblicamente come l’uomo che qualche anno prima aveva mentito sulla sua identità, lo fece immediatamente reimbarcare per Rio de Janeiro. Scrisse Burke: “he accused me of being the author of all the revolutions of the Country”⁷². Tuttavia Burke aveva anche un’altra missione per conto di Carlotta Gioacchina di Borbone, principessa del Portogallo, sorella del deposedo re di Spagna e candidata come reggente per l’America Spagnola con l’appoggio dell’ammiraglio Sidney Smith⁷³: allontanare Anita O’Gorman da Liniers. Stando a quanto scrisse Burke, Carlotta era convinta che Anita avrebbe indotto Liniers a non accettare di cedere il potere a un altro

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ TJARKS - VIDAURRETA 1962, 21.

⁷⁰ HALPERÍN DONGHI 1972, 37; TNA FO 72/90, Dunn a Cunningham, 15 luglio 1809; Strangford a Canning, 16 agosto 1809.

⁷¹ TNA FO 72/91, Castlereagh a Burke, 4 agosto 1808; Castlereagh a Smith, 4 agosto 1808.

⁷² TNA FO 72/81, *Narrative of Col. Burke*.

⁷³ TERNAVASIO 2015.

viceré, o a lei come reggente. Burke sostenne in seguito di essere riuscito a far allontanare Anita grazie a una lettera inviata a Liniers, della quale però non si conosce il contenuto⁷⁴. Si è ipotizzato che Burke avesse rivelato che Anita era una spia inglese, ma non risultano prove. L'interpretazione più diffusa è che Liniers abbia allontanato Anita nel tentativo di mantenere il potere e di recuperare il rapporto con il *Cabildo*⁷⁵.

Anita O'Gorman venne mandata a Rio de Janeiro, dove forse divenne l'amante dell'ambasciatore Strangford. In una lettera dell'agosto 1810 di Alexander Graves allo stesso Strangford, Anita veniva indicata come l'amante di un inglese con un incarico pubblico importante a Rio de Janeiro, che si riteneva avrebbe esercitato provvisoriamente il ruolo di agente britannico a Buenos Aires. Il tono allusivo della lettera di Graves induce a pensare che possa trattarsi dello stesso Strangford. Graves lo informava che O'Gorman era odiata a Buenos Aires e che sarebbe stato assai controproducente per gli Inglesi se avesse accompagnato l'inviato britannico: la cosa avrebbe potuto essere accettata dai Creoli in nome dei buoni rapporti con l'Inghilterra, ma non dagli Spagnoli più in vista (riferimento certo al partito di Álzaga)⁷⁶. Non venne mandato nessun inviato a Buenos Aires, fino alla nomina a console di Robert Staples nel 1811.

Nel luglio 1809, Liniers venne sostituito nella carica di viceré da Baltasar de Cisneros (1756-1829) a seguito delle molte richieste alla Giunta di Siviglia in tal senso, tra le quali quelle della principessa Carlotta e di Elío. Anche l'*Audiencia* di Buenos Aires (massimo organo giudiziale del vicereame) aveva chiesto la rimozione di Liniers: non perché i suoi membri condivisero i sospetti di Elío nei suoi confronti – un “escudo imaginario”, per usare le loro parole – ma perché la sollevazione di gennaio e la Giunta di Montevideo a parere dell'*Audiencia* mettevano profondamente in discussione, affermando esplicitamente l'autonomia di governo, il rapporto tra madrepatria e territori americani, ed era dunque necessario nominare un viceré spagnolo per togliere ai promotori di tale autonomia “el pretexto” sulla base del quale l'idea giuntista si stava diffondendo nel vicereame (a Chuquisaca e a La Paz c'erano già state altre sollevazioni)⁷⁷. È da ricordare che Mariano Moreno (1778-1811), tra i principali ideologi di una lettura radicale e centralista dell'esperienza ‘giuntista’, che sarebbe iniziata nel 1810 a Buenos Aires, veniva dal partito di Álzaga⁷⁸. Quando il nuovo viceré decretò l'indulto per i protagonisti del pronunciamento del gennaio 1809,

⁷⁴ TNA FO 72/81, *Narrative of Col. Burke*

⁷⁵ ROBERTS 1938, 358; HALPERÍN DONGHI 1972, 37; *El Clarín*, 25 ottobre 2016.

⁷⁶ TNA FO 65/85, Graves a Strangford, 13 luglio 1810.

⁷⁷ GANDIA 1954, 281.

⁷⁸ Sui ‘morenistas’ si veda: TERNAVASIO 2009, 77-80.

l'*Audiencia* scrisse a Siviglia contro il provvedimento nel caso dei capi del movimento, soprattutto di Álzaga, per il valore simbolico dei suoi gesti politici. È tuttavia da notare che Álzaga e Elío, entrambi spagnoli, in seguito furono oppositori della Giunta di Buenos Aires: la loro azione si era infatti diretta contro Liniers, mentre sarebbero stati alleati dell'ultimo viceré, Cisneros⁷⁹.

Il 6 novembre 1809, Cisneros legalizzò il commercio diretto con la Gran Bretagna secondo regole piuttosto restrittive e i mercanti inglesi si trovarono a rimpiangere le più ampie possibilità di fatto dell'epoca di Liniers. Kinder raccoglieva probabilmente una opinione diffusa, quando scriveva: "Cisneros demonstrated the greatest jealousy and dislike of the English"⁸⁰. Staples scrisse in proposito a Castlereagh:

The measures of Viceroy Cisneros [...] soon became very unpopular, they were directed by the old Spaniards, whose principal aim was to exclude all foreigners, and keep the creoles in subjection⁸¹

L'opposizione di parte dell'élite aveva influito sul testo emanato. Álzaga e Martín de Sarratea erano i più influenti tra gli oppositori del nuovo regolamento, a parere degli Inglesi in quanto legati a interessi monopolistici⁸².

La liberalizzazione del commercio diretto portò concrete limitazioni agli Inglesi, che non potevano più risiedere a Buenos Aires, né possedervi magazzini, case o terreni, né stabilirvi ditte. Soprattutto, non potevano esportare argento⁸³. Il sistema di Liniers aveva insospettito gli Inglesi e il partito di Álzaga, ma la liberalizzazione del commercio diretto ebbe risultati più traumatici, perché scontentò tutte le parti, con una serie di compromessi, che generarono una regolamentazione il cui rispetto non era economicamente sostenibile per nessuno⁸⁴. Nei caffè di Buenos Aires si prese a parlare contro il viceré. Gli Inglesi erano tra i protagonisti di tali discussioni e Staples scrisse a Castlereagh, pur in termini impliciti, che un cambio di regime era necessario a Buenos Aires⁸⁵. I mercanti inglesi non rispettavano la nuova normativa e Cisneros decretò la loro espulsione, che sarebbe divenuta esecutiva, dopo vari rinvii, il 26 maggio del

⁷⁹ GANDIA 1954.

⁸⁰ NEWITT 2010, 208.

⁸¹ TNA FO 72/157, Staples a Castlereagh, 22 giugno 1812.

⁸² TNA FO 72/90, Mackinnon a Canning, 9 settembre 1809; SOCOLOW 1975, 22.

⁸³ TNA FO 72/90, Mackinnon a Canning, 10 dicembre 1809; PRONI D1567/F/1/5, Staples a Montgomery, Staples & Co, 26 novembre 1809.

⁸⁴ TNA FO 72/90, Mackinnon a Canning, 9 settembre 1809.

⁸⁵ TNA FO 72/157, Staples a Castlereagh, 20 gennaio 1810; TNA FO 72/107, Mackinnon a Canning, 4 febbraio 1810.

1810⁸⁶. E tuttavia, il 25 maggio 1810, alla notizia della conquista francese di Siviglia, dopo un *Cabildo Abierto*, assemblea pubblica e plenaria, guidato da alcuni ex sostenitori della Principessa Carlotta – come Juan José Castelli (1764-1812), già considerato da Burke il leader del partito filo-britannico⁸⁷ – il viceré venne deposto e una giunta assunse il governo in nome di Ferdinando VII. Con questo atto iniziava il processo che avrebbe portato all'indipendenza dell'Argentina dalla Spagna. Gli Inglesi vi ebbero un ruolo indiretto, se non altro nella misura in cui, come abbiamo visto, Castlereagh aveva fatto sapere a Buenos Aires che avrebbe sostenuto l'indipendenza delle colonie spagnole in caso di sconfitta delle forze antifrancesi in Spagna ed è noto che la deposizione di Cisneros fu una conseguenza dell'arrivo di notizie catastrofiche dalla Spagna, che era ormai quasi interamente in mani francesi (non si poteva certo prevedere che la Guerra Peninsulare sarebbe stata vinta). I promotori della rivoluzione del 25 maggio avevano dunque buone ragioni per pensare che avrebbero ottenuto l'appoggio dell'Inghilterra.

4. Dono e corruzione come vettori di mondializzazione: le opzioni in gioco e l'ironia della sorte

Susan Socolow ha definito la sorte “an important element in history that tends to be overlooked”, proprio in riferimento alla vicenda di Liniers⁸⁸. Nell'agosto del 1810, Castelli ordinò la fucilazione dell'ex viceré Liniers, il francese, che era rimasto fedele al governo di Cadice (la capitale della Spagna antifrancesa) e stava organizzando a Cordoba la resistenza contro la Giunta di Buenos Aires. La stessa sorte subì, due anni dopo, Álzaga. Al tempo di Cisneros, la casa di Anita O'Gorman a Rio de Janeiro era divenuta punto di riferimento degli esiliati rioplatensi. Ciò nonostante, quando Anita dovette rientrare a Buenos Aires nel 1810, dopo l'insediamento della Giunta, poté sbarcare solo grazie all'intercessione del capitano inglese Robert Ramsay, e dietro la solenne promessa che si sarebbe ritirata nella sua casa in campagna, senza più fare vita pubblica. Così fece. Coltivò comunque l'amicizia di diversi inglesi, tra i quali i fratelli Robertson, autori di un celebre resoconto sulla vita a Buenos Aires in quegli anni⁸⁹. Sul destino di

⁸⁶ TNA FO 63/85, Rappresentanza dei mercanti britannici a Lord Strangford, 9 settembre 1810, allegato; TNA FO 72/157, Staples a Castlereagh, 2 giugno 1810.

⁸⁷ TNA FO 72/81, Burke a Liverpool, 25 novembre 1809.

⁸⁸ SOCOLOW 2007, 1.

⁸⁹ ROBERTSON - ROBERTSON 1843, 159-60.

Thomas O’Gorman non ci sono notizie certe, ma sappiamo che Anita si definiva vedova nel 1818⁹⁰.

Analizzare il caso di O’Gorman attraverso lo schema concettuale che abbiamo esposto all’inizio, in riferimento alla funzione del dono nell’espansione dei commerci, con la distinzione tra dono come atto gratuito che cementa legami politico-sociali (e che presuppone un contro-dono in termini non necessariamente ‘remunerativi’), e dono come atto di corruzione a danno della società, è utile a porre in luce un aspetto sottovalutato della crisi del 1808. L’amministrazione dell’impero spagnolo si poggiava largamente sulla gestione privata degli interessi pubblici, sul pragmatismo dei funzionari locali. È dunque possibile ipotizzare che la politica di Liniers di fronte alle pressioni britanniche per aprire il commercio diretto con Buenos Aires fosse in linea con la tradizione, come il sostanziale appoggio dell’*Audiencia* sembra confermare. Liniers, tuttavia, venne percepito come corrotto da una parte dell’élite cittadina e diverse componenti del *Cabildo* (forse l’istituzione più ‘impersonale’ nel contesto) si resero protagoniste delle rivoluzioni ‘giuntiste’ di Montevideo e Buenos Aires, che finirono col danneggiare in modo irreparabile la struttura dell’impero, ponendo in luce l’assenza del fondamento di unità in mancanza del re.

Nel contesto dell’‘acefalia dell’impero’, l’azione di governo degli alti funzionari non era più giustificata dal loro rapporto diretto con il re, anche se poteva essere tollerata in vista del suo ritorno. Nel caso di Liniers, la percezione di un’amministrazione corrotta e la rottura del rapporto di fiducia con parte dell’élite si spiegano innanzitutto alla luce delle dimensioni assunte dal fenomeno del contrabbando tollerato, che sul Río de la Plata nel 1808, complice la vicinanza di Rio de Janeiro, erano divenute davvero impressionanti. Come testimonia lo stesso Liniers, la massiccia presenza di mercantili inglesi sul fiume, l’alleanza con la Gran Bretagna (che, anche al netto delle minacce di Sidney Smith, rendeva inopportuno reagire con severità) e l’incertezza sui desiderata spagnoli intorno all’apertura o meno del commercio diretto con la Gran Bretagna resero le opzioni a disposizione estremamente ridotte. Queste erano: la concessione di licenze in un numero sufficientemente contenuto e di natura tale da non attirare le critiche del governo di Siviglia e dell’élite mercantile di Buenos Aires; e la tolleranza del contrabbando. Quest’ultima attività sarebbe stata totalmente non remunerativa per il vicereame, ma il contrabbando non poteva essere contrastato con efficacia. Il dono divenne dunque un mezzo attraverso il quale il viceré affermava la propria autorità nei confronti dei mercanti stranieri, ottenendo una sorta di dazio volontario il cui valore tendeva a uniformarsi: di fatto, un ‘prezzo’ da pagare per indurre negligenza nei controlli. Pratica, questa, che certo non era nuova nelle

⁹⁰ AGN, Protocolos de escribanos, Registro 4, 1818.

colonie spagnole, né in quelle britanniche, dove la corruzione aveva sempre avuto un ruolo nell'armonizzare interessi privati e pubblici, al di là delle rigidità dei regolamenti sul commercio⁹¹. Sappiamo che i Sarratea riscuotevano indirettamente alcuni di questi doni e che talvolta lo facevano i collaboratori del viceré⁹². Ma secondo diverse testimonianze era soprattutto Anita, la persona che in fondo aveva meno da perdere nel caso di uno scandalo, a ricevere i doni e le elargizioni dei mercanti e, stando a quanto riporta Macauley, Liniers aveva accesso agli introiti di tale attività. A quanto ammontassero questi fondi e come Anita e/o Liniers li abbiano utilizzati, a Buenos Aires e a Rio de Janeiro, eventualmente per quali scopi politici, è da indagare, se mai sarà possibile. La percezione, alimentata dal partito di Alzaga, di un crimine avallato apertamente dal vertice dell'amministrazione certamente rappresentava di per sé un danno al vicereame. Liniers, tuttavia, non disponeva di molte opzioni.

Le resistenze all'apertura del commercio diretto con la Gran Bretagna erano forti, comprese quelle che provenivano da persone legate a Liniers, come Martín de Sarratea, come dimostrano le enormi difficoltà di Cisneros nell'elaborare e nel gestire l'applicazione del decreto del 6 novembre 1809. Cisneros aveva preso la decisione anche alla luce di una lunga discussione pubblica nella quale il gruppo che chiedeva l'apertura del commercio diretto, capeggiato da Moreno, si era dimostrato particolarmente abile. Tuttavia, ai tempi di Liniers questo movimento di opinione non era ancora forte. Come abbiano reagito altri funzionari dell'impero di fronte a simili circostanze e che alternative avessero a loro disposizione sarà trattato nel dettaglio in altra occasione. Quello che possiamo dire è che tra le circostanze fortunate e sfortunate che misero Liniers in una posizione delicatissima e nel contempo di grandissimo potere, la sua origine francese, unita alla xenofobia che l'invasione francese della Spagna giustificava, fu la più sfortunata. E questo rappresenta certamente un elemento di unicità rispetto ai casi di altri viceré di Spagna in quel momento.

È possibile ipotizzare che l'apertura del commercio diretto con gli Inglesi nei termini della concessione di favori personali fosse a Buenos Aires quasi la maschera dietro cui si nascondeva la crisi della monarchia spagnola, ma che nel contempo fosse uno dei mezzi attraverso i quali il sistema globale che aveva il suo fulcro in Spagna tentava ancora di conservarsi, reagendo alle pressioni esterne come un ventre molle. Proprio nel breve periodo in cui O'Gorman fu viceregina ufficiale, e in parte attraverso di lei, le circostanze aprirono il Río de la Plata al commercio diretto inglese. Non potendo arrestare i processi in atto, Liniers tentò di controllare l'enorme potenziale economico e politico-relazionale rappresentato

⁹¹ TRUXES 2012.

⁹² NEWITT 2010, 183.

dai mercanti britannici, attraverso rapporti personali cementati dallo scambio di favori, compreso un trattamento particolarmente cortese nei confronti di alcuni commercianti, come quando Kinder venne invitato a pranzo dal viceré nella *quinta* di Anita⁹³. La nostra interpretazione è che, in assenza di altri strumenti adeguati a gestire una situazione del tutto nuova, il dono, già un vettore di ‘mondializzazione’, divenne un mezzo attraverso il quale fronteggiare – rapidamente come era necessario – una concentrazione eccezionale di spinte verso l’ulteriore apertura dell’America Spagnola al mondo, nel contesto incertissimo dei primi mesi dell’‘acefalia dell’impero’, quando indirizzi, gerarchie e fondamenti erano tutti da riscrivere. Prima che si trovassero altre e più articolate risposte, per meno di un anno, questo strumento fu nelle mani di Anita O’Gorman.

BIBLIOGRAFIA

- ABBATTISTA 1979: G. ABBATTISTA, *James Mill e il problema indiano*, Milano.
- BERG 2006: M. BERG, *Britain, Industry and Perceptions of China: Matthew Boulton, ‘Useful Knowledge’ and the Macartney Embassy to China, 1792-94*, «JGH», I, 2, 269-288.
- BESSEGHINI 2016: D. BESSEGHINI, *Commercio britannico e imperialismo informale in America Latina. Robert P. Staples tra Río de la Plata, Perù e Messico (1808-1824)*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Trieste.
- BRILLI 2016: C. BRILLI, *Genoese Trade and Migration in the Spanish Atlantic, 1700-1830*, Cambridge.
- BUIST 1974: M.G. BUIST, *‘At Spes non Fracta’: Hope & Co. 1770-1815*, Den Haag.
- BURSCHEL 2013: P. BURSCHEL, *A Clock for the Sultan: Diplomatic Gift-giving from an Intercultural Perspective*, «MHJ», XVI, 2, 547-563.
- CONTRERAS CARRANZA 2013: C. CONTRERAS CARRANZA, *A. W. Quiroz, Historia de la corrupción en el Perú, Lima, 2013*, «Economía», XXXVI, 72, 212-214.
- COONEY 1989: J.W. COONEY, *Neutral Vessels and Platine Slavers: Building a Viceregal Merchant Marine*, «JLAS», XVIII, 1, 25-39.
- CORCUERA IBÁÑEZ 2006: M. CORCUERA IBÁÑEZ, *Santiago Liniers: primera víctima de la violencia política argentina*, Buenos Aires.
- CUENCA-ESTEBAN 2014: J. CUENCA-ESTEBAN, *British ‘Ghost’ Exports, American Middlemen and the Trade to Spanish America, 1790-1819*, «WMQ», LXXI, 1, 63-98.
- DIRKS 2006: N.B. DIRKS, *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*, Cambridge Mass.

⁹³ NEWITT 2010, 191.

- ELLIOTT 2006: J.H. ELLIOTT, *Empires of the Atlantic World*, New Haven.
- GALMARINI 1980: H.R. GALMARINI, *Comercio y burocracia colonial. A propósito de Tomás Antonio Romero*, «Investigaciones y ensayos», XXVIII/XXIX, 387-424/407-439.
- GANDIA 1954: E. GANDIA, *Antecedentes de los sucesos de mayo de 1810 en Buenos Aires: el juicio de la audiencia*, «Revista de Historia de América», XXXVII/XXXVIII, 277-294.
- GONZÁLEZ CLIMENT - GONZÁLEZ CLIMENT 1972: Au. GONZÁLEZ CLIMENT - An. GONZÁLEZ CLIMENT, *Historia de la marina mercante argentina*, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ CRUZ 2010: D. GONZÁLEZ CRUZ (ed.), *Extranjeros y enemigos en Iberoamérica: la visión del otro*, Madrid.
- GRAFE - IRIGOIN 2012: R. GRAFE - A. IRIGOIN, *A Stakeholder Empire: The Political Economy of Spanish Imperial Rule in America*, «EHR», LXV, 2, 609-651.
- GRAFE - IRIGOIN 2008: R. GRAFE - A. IRIGOIN, *Bargaining for Absolutism: A Spanish Path to Nation-State and Empire Building*, «HAHR», LXXXVIII, 2, 173-210.
- GRAINGER 2015: J.D. GRAINGER, *The British Campaigns in the South Atlantic 1805-1807*, Barsley.
- GRIFFIN 2002: E. GRIFFIN, *From Ethos to Ethnos: Hispanizing 'the Spaniard' in the Old World and the New*, «The New Centennial Review», II, 1, 69-116.
- GUERRA 1992: F.X. GUERRA, *Modernidad e independencias: ensayo sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid.
- HALPERÍN DONGHI 1972: T. HALPERÍN DONGHI, *Argentina: de la revolución de independencia a la confederación rosista*, Buenos Aires.
- HENRETTA 1972: J.A. HENRETTA, *'Salutary Neglect': Colonial Administration under the Duke of Newcastle*, Princeton.
- HEREDIA 1986: E.A. HEREDIA, *Cuando Sarratea se hizo revolucionario*, Buenos Aires.
- HONTANILLA 2008: A. HONTANILLA, *Images of Barbaric Spain in English Eighteenth-Century British Travel Writing*, «SECC», XXXVII, 1, 119-143.
- HOWARTH 2007: D. HOWARTH, *The Invention of Spain: Cultural Relations between Britain and Spain (1770-1870)*, Manchester.
- HUGHES 2013: B. HUGHES, *The British Invasions of the River Plate 1806-1807*, Barnsley.
- IRIGOIN 2016: A. IRIGOIN, *The Echoes of the Napoleonic Wars in Spanish America*, LSE Conference Paper.
- JIMÉNEZ CODINACH 1988: G. JIMÉNEZ CODINACH, *Veracruz, almacén de plata en el Atlántico. La Casa Gordon y Murphy, 1805-1824*, «Historia Mexicana», XXXVIII, 2, 325-353.
- JOHNSON 2011: L.L. JOHNSON, *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810*, Durham.
- LANG 1975: J. LANG, *Conquest and Commerce: Spain and England in the Americas*, New York.
- LIEBERSOHN 2011: H. LIEBERSOHN, *The Return of the Gift: European History of a Global Idea*, Cambridge.

- LYNCH 1989: J. LYNCH, *Bourbon Spain, 1700-1808*, Oxford-Cambridge Mass.
- MARICHAL 2007: C. MARICHAL, *Bankruptcy of Empire: Mexican Silver and the Wars between Spain, Britain and France, 1760-1810*, Cambridge.
- NEWITT 2010: M. NEWITT, *War, Revolution and Society in the Rio de la Plata, 1808-1810*, Oxford.
- PAQUETTE 2011: G. PAQUETTE, *Visiones británicas del Mundo Atlántico español, c.1740-1830*, «Cuadernos de Historia Moderna», X, 145-154.
- PEARCE 2009: A. PEARCE, *The Hope-Barings Contract: Finance and Trade between Europe and the Americas, 1805-1808*, «HER», CXXIV, 511, 1324-1352.
- PEARCE 2007: A. PEARCE, *British Trade with Spanish America, 1763-1808*, Liverpool.
- ROBERTS 1938: C. ROBERTS, *Las invasiones inglesas*, Buenos Aires.
- ROBERTSON 1988: I. ROBERTSON, *Los curiosos impertinentes: viajeros ingleses por España desde la accesión de Carlos III hasta 1855*, Madrid-Barcelona.
- ROBERTSON - ROBERTSON 1843: J.P. ROBERTSON - W.P. ROBERTSON, *Letters from South America*, London.
- RODRÍGUEZ 1993: J.E. RODRÍGUEZ O., *La independencia de la América española: una reinterpretación*, «Historia Mexicana», XLII, 3, 571-620.
- ROTHMAN 2012: E.N. ROTHMAN, *Brokering Empire: Trans-Imperial subjects between Venice and Istanbul*, New York.
- SIEBENHÜNER 2013: K. SIEBENHÜNER, *Approaching Diplomatic and Courtly Gift-giving in Europe and Mughal India: Shared Practices and Cultural Diversity*, «MHJ», XVI, 2, 525-246.
- SOCOLOW 2007: S.M. SOCOLOW, *2007 CLAH Luncheon Address: History and the Goddess Fortune: The Case of Santiago de Liniers*, «The Americas», LXIV, 1, 1-9.
- SOCOLOW 1975: S.M. SOCOLOW, *Economic Activities of the Porteño Merchants: The Viceregal Period*, «THAR», LV, 1, 1-24.
- STEIN - STEIN 2009: B.H. STEIN - S.J. STEIN, *Edge of Crisis: War and Trade in the Spanish Atlantic, 1789-1808*, Baltimore.
- TERNAVASIO 2015: M. Ternavasio, *Candidata a la corona: la infanta Carlota Joaquina en el laberinto de las revoluciones hispanoamericanas*, Buenos Aires.
- TERNAVASIO 2009: M. Ternavasio, *Historia de la Argentina, 1806-1852*, Buenos Aires.
- TJARKS - VIDAURRETA 1962: G.O.E. TJARKS - A. VIDAURRETA, *El comercio inglés y el contrabando*, Buenos Aires.
- TRUXES 2012: T.M. TRUXES, *Dutch-Irish Cooperation in the Mid-Eighteenth Century Wartime Atlantic*, «Early American Studies», X, 2, 302-334.
- WILLIFORD 1980: M. WILLIFORD, *Jeremy Bentham on Spanish America: An Account of Letters and Proposals to the New World*, Baton Rouge-London.



Marie Anne Perrichon de Vandeuil (1775-1847)

PIERANGELO GENTILE

Doni e controdoni tra onore e scandalo:
dalla tabacchiera di Carlo Alberto al caso Herz

Discorrendo dello scadimento morale dei reggitori dello Stato che accettavano con disinvoltura doni di valore, così scriveva l'ex ministro delle finanze della destra storica, Quintino Sella, a Domenico Farini, presidente della Camera dei deputati del Regno d'Italia, il giorno di Capodanno del 1884:

Caro Amico,

Da tre anni in questo giorno io sono grandemente tentato di scriverti. Mi trattenni sempre per una ragione di riguardo, che sicuramente apprezzerai. Ma alla terza tentazione non resisto più specialmente perché ormai mi pare di tradire in certo modo l'amicizia che mi hai dimostrata, qualora più lungamente io taceessi.

A me non pare corretto che il Presidente della Camera dei deputati accetti doni di valore dalla Camera e mi spiace che un simile precedente sia stabilito da un uomo [come te] che porta uno dei più gloriosi nomi del nostro risorgimento.

Ai tempi di Vittorio Emanuele, Menabrea aveva cominciato a ricevere, ed i maligni dicono a chiedere, doni.

Nel 1870 [*ndr*: allorché Sella era ministro delle finanze] Vittorio Emanuele II mi annunciò l'invio di un bel cavallo, ed io risposi che non avendo il fieno per due cavalli, e troppo rincrescendomi vendere quello che avevo, ero costretto di supplicare perché nulla mi fosse mandato. A Giovanni Lanza [*ndr*: allora presidente del consiglio] venne spedito un magnifico vaso cinese o giapponese. Mi fu detto che quando gli fu portato, non si degnò di guardarlo. Il fatto è che il vaso fu lasciato al Palazzo Braschi, ove dovrebbe ancora trovarsi. Dopo quel tempo, non si parlò più di doni. Naturalmente non discorro di fagiani, daini ed altre simili amabilità tanto più gentili quanto minore importanza hanno. Solo allorché Vittorio Emanuele andò a Vienna e a Berlino lo si persuase di dover fare cosa gradita a quelle città acquistando bronzi, orologi, monili, ecc., che furono divisi... anche tra quelli che avevano consigliato l'acquisto. Veramente io sono di così infelice costituzione che mentre mi rallegro tutto se posso donare ad altri, al primo momento mi sale poco meno il rosso al viso se altri dona a me. Quindi devi dare molta tara alle mie opinioni sopra questi argomenti. Ma ti confesso, che se per rispetto alla sua autonomia mi astengo dall'entrare nell'interno di Casa Reale, il mio sentimento è che né ministri né altri estranei alla Casa Reale propriamente detta dovrebbero accettare doni di valore. Ma supponiamo la cosa tollerabile per chi ha posto di nomina regia. È assai diverso il caso di chi è nominato dalla Camera, e non abbisogna neppure della approvazione del Re. Sono certo che tu, come non dubiti della mia devozione al Re, del mio affetto per te, e della mia reverenza al tuo nome, mi approverai di averti detto ciò

che io sento in questa delicata quistione. Naturalmente tu farai ciò che la tua coscienza ti detta, ed io non ho sicuramente pretesa di infallibilità¹.

Sella aveva colto nel segno e smosso la coscienza del presidente della Camera. Pochi giorni dopo, un uomo molto vicino a Farini, il deputato marchigiano Filippo Mariotti, scriveva a Sella: «la tua lettera al Farini ha fatto tale penosa impressione che io amerei tu lo vedessi in giornata»².

Quest'esempio, tratto dal repertorio dell'epoca unitaria e liberale (ma che pare possa essere generalizzabile) bene introduce la problematica della moralità per il politico se accettare o meno doni; accettazione che implica necessariamente un'obbligazione intrinseca. Vorrei dunque fare qualche considerazione su una categoria particolare di dono: quello fatto dai sovrani nei confronti dei servitori della corte o dello Stato; o dai sovrani o chi per essi, nei confronti di potenziali alleati per la realizzazione di determinati obiettivi, con una particolare declinazione della politica estera.

Cercherò di mostrare, attraverso esemplificazioni documentate da fonti edite e inedite attinenti alle vicende ottocentesche dei regni di Sardegna e d'Italia, come i diversi soggetti in campo ebbero a interpretare questo favore, quali furono i significati notori e reconditi del gesto, le ricadute personali, politiche e sociali, le aspettative, i vincoli, le conseguenze. Tenendo presente che nel torno di tempo considerato si assiste a una evoluzione del concetto di dono, soprattutto in rapporto all'iniziativa del sovrano: mentre ancora in clima di Restaurazione il dono è fatto *motu proprio* del monarca per meriti nei suoi personali confronti, che si sovrappongono a quelli maturati verso lo Stato, da Carlo Alberto in avanti e ancora di più in regime costituzionale, per il dono, specialmente di onorificenze e titoli, si configura un progressivo ribaltamento, presentandosi il gesto come un riconoscimento *in primis* nei confronti del regno e poi del monarca.

È un fenomeno che ben si osserva negli ordini cavallereschi: in quello mauriziano, ad esempio, a seguito della riforma del 1831 si accentua la dimensione di ricompensa "statale" al merito, mentre viene ridimensionata quella dinastica. Più intangibile appare invece l'ordine dell'Annunziata, che fino al 1860, con la collazione al borghese Luigi Carlo Farini (che aveva consegnato i plebisciti dell'Emilia a Vittorio Emanuele II), restò il segno visibile del vincolo tra il sovrano e un'alta aristocrazia ancora al governo e alla corte. Tra prestigio e "inflazione" (come non ricordare la celebre frase di Vittorio Emanuele II che recitava: «un sigaro e una croce di cavaliere non si negano a nessuno») il conferimento di onorificenze, dalla seconda metà dell'Ottocento diventa oggetto di contrattazione e pressione da parte di governo e parlamento. La valenza

¹ SELLA 2005, lettera di Quintino Sella a Domenico Farini, 1° dicembre 1884, 371-372.

² SELLA 2005, lettera di Filippo Mariotti a Quintino Sella, 7 gennaio 1884, 372.

simbolica della prerogativa regia (nel donare onorificenze il monarca trasfonde una parte della sua regalità e della sua presunta forza morale nella persona prescelta, innalzandola e avvicinandola a sé³) si accompagna ai vantaggi materiali in fatto di consenso e legittimazione. Fattori che non lasciano indifferenti le rampanti classi dirigenti chiamate a “costruire” la nazione⁴.

Permane invece inalterata la valenza del dono “privato” da parte del sovrano di oggetti di pregio, che possono assumere un doppio significato, ambiguo: rispetto a una impersonale onorificenza rappresentano un *memento* sia dell’esistenza di un rapporto individuale con il sovrano stesso, sia della cessazione di quel rapporto.

1833-34: la tabacchiera del re

Un esempio piuttosto eloquente di quest’ultimo caso è raccontato da Giuseppe Manno nelle *Note Sarde* del 1868. Manno fu uno dei più importanti *grand commis* al servizio sabauda, due volte presidente del Senato (tra il 1849 e il 1855, e ancora tra il 1864 e il 1865), figura poliedrica di magistrato, politico, storico, letterato⁵. In quella sorta di autobiografia, l’autore racconta un episodio piuttosto significativo occorsogli durante la giovinezza, quando ricopriva la carica di precettore dei principi Vittorio Emanuele e Ferdinando, figli di Carlo Alberto. Il Carignano, sul trono dal 1831, costretto nei primi anni di regno a fare i conti con le congiure mazziniane che scoppiavano a nord come a sud del suo Stato, si fece assertore di un assolutismo spinto agli eccessi. Ora, i principi eredi (uno di quattordici anni e l’altro di dodici), avvertivano sulla propria pelle l’estrema tensione politica del tempo. Quando nel 1830 era stata abbattuta la monarchia dei Borbone, erano state date precise istruzioni perché il governatore salvaguardasse l’innocenza dei piccoli duchi, raccontando «sotto l’aspetto più esatto», soprattutto nella parte che atteneva «alla Santa Religione», le disgrazie grandissime che colpivano chi non si faceva sostenitore e difensore del culto⁶. Insomma, nell’isolamento del castello di Moncalieri dove erano stati relegati gli eredi, nulla doveva trapelare in fatto di novità politiche⁷. Di conseguenza doveva comportarsi Giuseppe Manno, che era stato scelto come insegnante proprio per aver ricoperto

³ ZIRONDA 1911-1915, 201.

⁴ Per l’evoluzione generale del concetto di onorificenza cfr. BARBERO - MERLOTTI, 2009; per l’epoca in oggetto, MONTALDO, 1998, 169-196; COLOMBO 1999, 79-100; GENTILE 2011, 81-84.

⁵ Su Manno cfr. la voce di MONSAGRATI 2007, *ad vocem*, e in particolare MATTONE 2009.

⁶ Su questo episodio, cfr. GENTILE 2011, 21-26.

⁷ Cfr. GENTILE 2013, 1121-1132.

la carica di segretario privato di Carlo Felice, il predecessore di Carlo Alberto. Manno era però nella condizione particolare di essere anzitutto uomo di legge, ed è evidente che avvertisse il dovere di indottrinare i principi sulla legislazione dello Stato. Ma le lezioni di istituzioni dovevano essere calibratissime. Tanto più quando Manno, d'accordo con il governatore, prese l'iniziativa, sulla scorta di caute "aperture" amministrative del sovrano, di parlare del «progredire di benefici civili», e non, come afferma lo stesso autore, di «innovamenti politici», perché «nessuno avrebbe creduto prudenza il fiatare in quei primi e misteriosi anni del novello regno».

E qui viene il colpo di scena, che lasciamo alla penna efficace dello stesso protagonista:

Fatto fu, che [...] venni chiamato a corte; e quivi, accolto io colla consueta garbata benignità dai Reali Principi, m'indicarono eglino l'oggetto della straordinaria chiamata, ponendomi in mano un astuccio, e dicendomi che il re desiderava ritenessi nell'acchiuso pegno una memoria onorevole dell'opera da me impiegata, partecipando alla loro istruzione. Conteneva l'astuccio una splendida tabacchiera, con numerosi diamanti disposti a figurare e fregiare la regia cifra. Allorché pertanto, dopo ritirati dall'udienza, e le parole migliori di ringraziamento sapute da me pronunziare in quell'inaspettato incontro, io apersi l'astuccio, e mi vidi folgorare all'occhio tanta dovizia di gioiello, dissi tosto a me stesso: benché aurea e brillantata, o tabacchiera mia, sei pur sempre simbolo di vero ed anticipato congedo. Mi confermarono in questo mio passaggio inopinato a precettore emerito le parole impigliate del governatore; meglio ancora le parole deviative, con cui Carlo Alberto, abilissimo schermitore, volle parare i ringraziamenti che per tal dono mi credetti in obbligo di rassegnargli⁸.

Congedo anticipato, disimpegno, quasi beffarda punizione: il dono in questo caso diventa vettore di un messaggio crudele come la scarsa stima da parte del re per un "cortigiano" che aveva osato accennare nelle sue lezioni alla possibilità di un ordine politico diverso da quello assoluto. Normalmente il dono era una onorificenza, che costituiva il premio per l'opera prestata a palazzo, proprio come occorso nello stesso ambito – la corte dei principi – a Cesare Saluzzo, il governatore congedato a fine servizio con il collare dell'Annunziata. Nel caso di Manno un soprammobile, prezioso quanto inutile come una tabacchiera, segnava invece il discrimine: laddove una onorificenza poteva essere esibita pubblicamente sulla divisa onde far pompa dei meriti acquisiti, la tabacchiera assumeva il valore di un compenso "privato" e "statico", un ricordo fine a se stesso, esteticamente gradevole quanto muto nel codice degli onori.

⁸ MANNO 2003, 195-196

1849: la *gloriosa* croce mauriziana

Le onorificenze potrebbero in effetti essere definite come *doni* che parlano il linguaggio degli onori, espressioni del merito; ma anche moneta di scambio da usare all'occorrenza. Un caso particolarmente significativo ebbe come protagonista Carlo Alberto durante l'esilio in Portogallo. Dopo la disastrosa sconfitta di Novara del 23 marzo 1849 e la repentina decisione di abdicare, il re di Sardegna si era deciso ad affrontare subito, senza indugi, il viaggio verso il Portogallo. Una "via crucis" lunga 2.500 chilometri, durata ben 27 giorni. Poi, il 19 aprile, il re stremato faceva il suo ingresso a Oporto: dopo aver *donato* al regno tutte le sue preziose collezioni private custodite nell'Armeria, nella Biblioteca, nella Pinacoteca e nel Medagliere, Carlo Alberto prendeva alloggio in un semplice albergo, per trasferirsi poi in affitto in una modesta casetta; solo in un secondo tempo avrebbe optato per una piccola villa, *Entre Quintas*, sulle rive del Douro, sempre in affitto, dove si sarebbe spento in solitudine dopo appena tre mesi di soggiorno⁹. In una condizione dimessa, lontana dai fasti di corte, circondato solo da pochi fedeli domestici, dal medico personale e dal confessore, Carlo Alberto viveva gli ultimi giorni della sua esistenza fornendo inconsapevolmente prezioso materiale biografico a Luigi Cibrario, lo storico di corte che avrebbe messo nero su bianco le gesta leggendarie del re "magnanimo e martire", colui che per la causa dell'indipendenza italiana aveva sacrificato corona e scettro¹⁰. L'episodio del dono di una sua croce mauriziana a un cittadino inglese si inserisce proprio in un canone cavalleresco pienamente in linea con il carattere "mistico" ed enigmatico del personaggio¹¹. Ma prima della mitizzazione operata da Cibrario, la vicenda emerge nella sua autenticità attraverso le lettere dell'inviato sardo a Oporto, il cavaliere Edoardo De Launay. Questi, il 19 maggio 1849, metteva a giorno il presidente del consiglio Massimo d'Azeglio, come alla porta di Carlo Alberto, conte di Barge, avesse bussato «il signor Joseph James Forrester», cittadino inglese, uno dei più ricchi negozianti di Oporto e tra i maggiori produttori di vino della regione, per offrire in dono la carta militare del paese, dei vigneti dell'alto Douro, nonché un lavoro sul corso del fiume dalla frontiera di Spagna fino al suo sbocco in mare. A quanto pare l'opera topografica dell'inglese, molto stimata, rimessa in duplice copia per farne anche omaggio al regnante Vittorio Emanuele II, aveva già fruttato all'autore diverse onorificenze: la croce di commendatore del Cristo e di cavaliere dell'ordine della Concezione di Portogallo, di cavaliere dell'ordine di Carlo III di Spagna, e una medaglia di Pio

⁹ GENTILE 2014a, 229-242.

¹⁰ GENTILE 2015, 11-21.

¹¹ BORDONE 1993, 75-96.

IX così come dell'imperatore di Russia. Non poteva dunque sfuggire al personaggio l'occasione ghiotta di appuntarsi al petto un altro riconoscimento dei propri meriti di geografo. E Carlo Alberto lo volle soddisfare, chiedendo al primo ministro sardo di farsi interprete presso il figlio del desiderio di insignire Forrester della croce dei Santi Maurizio e Lazzaro¹². Quando il 30 giugno Carlo Alberto seppe però che l'onorificenza non era ancora giunta a Forrester, provvide egli stesso a regolarizzare la situazione: mostrando all'inglese la sua benevolenza nel modo più lusinghiero, decise di donargli una delle sue croci indossate durante la guerra di indipendenza, lasciando allibito l'inviato De Launay, rammaricato che una memoria storica cadesse nelle mani di uno straniero, e consolato solo dal fatto che all'ex sovrano appartenessero ancora altre due croci con cui egli aveva calcato i campi di Lombardia¹³. Il conferimento di una croce a un "vinattiere" faceva emergere la parabola discendente che aveva interessato l'ordine mauriziano durante il regno di Carlo Alberto. Il merito (per quanto discutibile...) aveva preso il sopravvento sullo *status*. Seppure «personaggio di spirti eminentemente cavallereschi»¹⁴, il Carignano era pur sempre colui che aveva fondato un ordine civile al merito¹⁵ e sentenziato la ricompensa al borghese «qui sert et la mérite»¹⁶.

Quale fosse comunque il significato di quella onorificenza era chiaro a tutti: all'inglese Forrester, che si faceva rilasciare una dichiarazione scritta di autenticità; al savoiardo De Launay, che già aveva compreso il valore "religioso" che si sprigionava da una "reliquia" patriottica. Molti anni dopo, per fare solo un esempio dell'importanza simbolica assunta dai cimeli nel Risorgimento, alla morte del re d'Italia Vittorio Emanuele II, la città di Torino sarebbe stata risarcita del danno di non avere il corpo del sovrano tumulato a Superga proprio con il *dono* da parte di Umberto I di oggetti (elmo, sciabola, medaglie e onorificenze) appartenuti al padre e della somma di un milione di lire per un monumento al Gran Re da innalzarsi nell'antica capitale¹⁷. Se De Launay rimase sfavorevolmente colpito dal gesto di Carlo Alberto, non così fu per Cibrario, che interpretò il dono quale sentimento di regia bontà; un episodio, dal carattere "internazionale", degno di entrare nella galleria delle leggende carlo-albertine:

Tra i cittadini che posero a disposizione del re le loro ville, vi fu il commendator Giuseppe Jacopo Forrester, inglese; questi avendo avuto l'onore di fare omaggio a Carlo

¹²Archivio di Stato di Torino [d'ora in poi ASTo], Corte, lettere ministri, Portogallo, lettera di De Launay a Massimo d'Azeglio, 19 maggio 1849.

¹³ASTo, Corte, lettere ministri, Portogallo, lettera di De Launay a Massimo d'Azeglio, 30 giugno 1849.

¹⁴BORDONE 1993, 76.

¹⁵MONSAGRATI 2004, 125-141.

¹⁶GENTILE 2015, 116.

¹⁷LEVRA, 1992; 2011. GENTILE, 2012.

Alberto, e per suo consiglio anche al re Vittorio Emanuele II, delle due carte da lui egregiamente delineate del corso del Douro, e della regione vinifera dell'alto Douro, seppe dal cavaliere De Launay d'essere stato nominato cavalier dell'ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro. Mentre s'aspettava l'invio della decorazione, Forrester essendosi recato dal Re Carlo Alberto per ringraziarlo dell'onore che Sua Maestà gli avea procurato, il Re gli domandò se avea la croce. Rispostogli di no ripigliò: «io le darò una delle mie. Mi dispiace che non è nuova, ma l'ho portata sul campo di battaglia». E così fece. L'inglese gli si gettò ai piedi, ed abbracciò piangendo sulle sue ginocchia: tanto lo commosse quel sentimento di bontà regia così altamente e squisitamente gentile. Ora quella croce è conservata come una preziosa reliquia¹⁸.

1856: il vaso di Sèvres e il collare dell'Annunziata

Dalle onorificenze torniamo ai doni, soffermandoci in particolare su quello virtuoso che interessò Camillo Cavour. Il sontuoso vaso di Sèvres che l'imperatore Napoleone III ebbe a regalare nel 1856 al primo ministro del regno di Sardegna, fa ancora oggi bella mostra di sé nel castello settecentesco di Santena, dimora di campagna della famiglia. Si tratta certamente di un dono eccezionale, non solo per la qualità artistica dell'oggetto, ma anche per le circostanze storiche che lo determinarono. Era il chiaro segno del consolidarsi di un'amicizia tra due Stati che nel giro di un paio di anni si sarebbe trasformata nell'alleanza politico-militare determinante per la seconda guerra di indipendenza. Fu a seguito della partecipazione del Piemonte al conflitto di Crimea a fianco degli alleati franco-inglesi, a sostegno dell'impero turco e contro la Russia, che Cavour ebbe la possibilità di partecipare al congresso di Parigi. Dopo l'evento bellico al quale il piccolo regno sabaudo aveva dato il proprio contributo con l'invio di un contingente di 21.000 uomini al comando di Alfonso La Marmora¹⁹, sedere al tavolo di pace assieme alle più grandi potenze europee costituiva il capolavoro diplomatico del Conte: l'occasione per dimostrare il primato nazionale del regno sardo nel composito contesto italiano. Quando fu poi data la parola a Cavour, nella seduta dell'8 aprile 1856, si compiva il primo passo verso la ripresa di quel progetto di indipendenza ed espansionismo che si era interrotto nel 1849 con la disfatta di Novara. Qualche giorno dopo il suo *exploit* internazionale, Cavour scriveva a La Marmora come la Francia e l'Inghilterra avessero in modo esplicito ed aperto riconosciute pessime le condizioni d'Italia e come fosse interesse europeo il migliorarle: scopo che poteva essere raggiunto solo con l'ingrandimento del Piemonte a scapito dell'Austria. Il vaso che Napoleone III

¹⁸ CIBRARIO 1850, 255.

¹⁹ CAVICCHIOLI-GENTILE, 2015, 16-26.

riservava al primo ministro sardo (75 centimetri di diametro e 63 di altezza, di colore verde-grigio-azzurro decorato con putti e quattro monocromi turchini raffiguranti i quattro Elementi²⁰) non era solo un oggetto di eccezionale manifattura, pari a quelli che solitamente venivano dati in omaggio ai sovrani d'Europa; l'imperatore dei francesi con quel dono dimostrava l'interesse verso la causa del Piemonte e la stima nei confronti del suo "trionfale" primo ministro, con il quale avrebbe più tardi stretto gli accordi segreti di Plombières alla base della guerra contro l'impero asburgico. Cavour, in genere piuttosto freddo nei confronti dei riconoscimenti, degnò di particolare attenzione quell'omaggio imperiale: decise infatti di rivolgersi al più abile ebanista dell'epoca, Gabriele Capello detto il Moncalvo, in servizio alla corte dei Savoia, perché realizzasse un piedistallo che ne esaltasse l'importanza. Quanto al gesto del Bonaparte, Cavour era ben conscio del significato. Celiando sugli umori di uno dei capi della democrazia subalpina, Cavour scriveva a Rattazzi il 17 aprile 1856: «L'Imperatore mi ha regalato un vaso di porcellana di Sèvres di un grandissimo valore. Se [Lorenzo] Valerio lo sa, poveretto me, mi accuserà di avere venduta l'Italia»²¹.

Il dono dell'imperatore fu seguito dagli onori del re di Sardegna: nel corso dell'udienza privata del 29 aprile 1856 Vittorio Emanuele II insigniva del Collare dell'Annunziata, massima onorificenza del regno, il conte di Cavour²². Quando il giorno dopo il primo ministro riceveva il libro degli statuti dell'antico ed esclusivo ordine equestre fondato da Amedeo VI nel 1364, Luigi Cibrario, ministro degli esteri, si sarebbe fatto interprete del sovrano gradimento «pei segnalati servizi che l'Eccellenza Vostra rende[va] da più anni allo Stato sia in qualità di Ministro sia in quella di Presidente del Consiglio e soprattutto pel fortunato e dignitoso indirizzo dato alla politica estera e per la nobilissima parte che la Sardegna [aveva] rappresentato nelle conferenze di Parigi». Certo, nonostante i dipinti e le sculture ufficiali non manchino di ritrarre il conte con le onorificenze al petto, Cavour fu sempre piuttosto refrattario a quei doni, benché rispettasse le usanze diplomatiche del tempo facendosi lui stesso promotore di scambi di decorazioni nei confronti di personalità degne di speciale benemerenda²³. Rievocava il suo segretario particolare, Isacco Artom:

Spesso Cavour si canzonava di sé, specialmente quand'era obbligato a comparire in grande uniforme nelle feste ufficiali. Tranne nelle occasioni in cui non poteva farne a meno, egli non portava mai decorazioni, ed aveva poca simpatia per coloro che ama[va]no far pompa di nastri. Alcuni avendogli proposto di istituire un ordine nuovo, destinato a

²⁰ PETTENATI 1992, 145-149.

²¹ CAVOUR 1992, 415-416.

²² CAVICCHIOLI 2010, 19-22.

²³ ROCCIA, 2010, 13-18.

tener luogo di quelli che v'erano nei diversi stati della penisola, egli vi si rifiutò: “Non vedete che la tendenza della società presente è contraria a siffatte idee? Perché creare nuove cause di ineguaglianza, quando una irresistibile forza spinge tutte le classi verso l'uguaglianza? Scommetto che fra cinquant'anni non vi sarà più alcun ordine cavalleresco in Europa”. Se questa profezia si avvererà, non so dire; ma codeste parole d'un uomo ch'era fregiato di quasi tutti gli ordini europei, mi parvero degne d'essere riferite²⁴.

1876: il Codex Astensis

Seppure anche Vittorio Emanuele II sia stato prodigo di doni “vistosi” e “impegnativi” (durante il capodanno del 1861, ad esempio, omaggiò Rattazzi di una magnifica strenna consistente in una pendola con due candelabri, per rimarcare pubblicamente il “favore” nei confronti del politico alessandrino, avversario di Cavour²⁵) torniamo alle onorificenze, facendo un salto avanti nel tempo, dal Piemonte cavouriano all'Italia postunitaria. Completamente refrattario alle decorazioni, Quintino Sella nel 1876 riuscì a trasformare il personale vantaggio di una onorificenza straniera in un “dono” per la collettività: cosa che accrebbe la sua fama pubblica e alimentò il mito di politico onesto, retto e generoso. Il caso del *Codex Astensis* è piuttosto noto, ma vale la pena ripercorrerlo in questa sede nell'ottica delle strategie del dono, specialmente per il periodo in cui viene a collocarsi: nel pieno dell'epoca liberale, a pochi giorni dalla caduta della Destra storica. Sella, non più ministro da tre anni, ma autorevolissimo esponente della parte politica erede di Cavour, venne nominato plenipotenziario a Vienna per risolvere un complicato problema riguardante le ferrovie: la separazione finanziaria e amministrativa tra la Società dell'Alta Italia e la *Südbahn*, ovvero le tratte ancora sotto la competenza asburgica. La firma del trattato italo-austriaco, il 29 febbraio 1876, vide protagonisti l'ex ministro delle Finanze italiano, Quintino Sella, e il ministro degli esteri austriaco, conte Gyula Andrassy²⁶. Ma in quei convulsi giorni di trattative economiche e diplomatiche, il politico biellese trovò il tempo di esaudire un desiderio dell'amico Pietro Vayra, archivista presso il regio Archivio di Stato di Torino: consultare presso gli archivi imperiali, per compilarne un indice, l'importantissimo *liber iurium* miniato del comune di Asti che prendeva il nome di *Codex Astensis* o Malabayla e che era praticamente sconosciuto agli studiosi italiani per essere stato trasferito prima dell'Unità da Modena a Vienna. Fu a quel punto che Sella fece l'azzardo: al posto di accettare dall'imperatore una onorificenza per sé (sempre fedele a ciò che aveva

²⁴ ARTOM 1906, 304. Si veda anche GENTILE 2014B, 86-90.

²⁵ GENTILE 2011, 194.

²⁶ CANDELORO 1978, 95-97.

scritto nel 1857 all'astronomo Schiaparelli: «vi prego di lasciar stare i cavalierati e simili minchionerie, buone [...] ad accalappiare i gonzi. Io non ho ancora fatto uso del menomo pezzo di nastro o di croce, e spero di continuare lungo tratto in questo mio proposito»²⁷), il biellese osò chiedere in dono la raccolta di oltre mille carte risalenti al periodo tra l'XI e il XIV secolo, attestanti il periodo aureo di Asti e del suo dominio commerciale e politico nel nord della penisola. Dietro alla scelta di Sella c'era non soltanto l'interesse dell'erudito, o il fiuto dello storico bramoso di acquisire dati giuridici, economici e culturali di uno dei più importanti Comuni dell'Italia medievale. Per Sella, presidente dell'Accademia dei Lincei²⁸, l'operazione di riportare in patria il *corpus* documentario rappresentava una vittoria, testimonianza ricca e corposamente probante – come ha scritto Quazza – dell'età gloriosa «nella quale le libertà della *civitas* italiana [erano] state difese con successo contro l'Impero degli Svevi». Insomma, Sella intuì la forza storico-simbolica del *Codex*. E nei giorni in cui la Destra storica cedeva forzatamente il testimone del governo alla Sinistra, Sella vedeva nel recupero della raccolta non soltanto l'occasione per dar lustro al giovane Stato con una «tradizione eccezionale di forza etico-politica», ma anche l'opportunità di recuperare prestigio nel credo liberale a quel partito di stampo cavouriano che sembrava aver perso smalto²⁹. La richiesta di Sella fu accolta. Lo stesso giorno della firma dell'accordo, il 29 febbraio 1876, Sella ricevette dal ministro degli esteri austriaco questa lettera, assai significativa:

Monsieur le Chevalier,

La place du Codex Astensis étant à Asti, dont il conserve les glorieux souvenirs et non pas à Vienne, où il n'a qu'une valeur scientifique et artistique, l'Empereur et Roi, mon Auguste Souverain, a tenu à offrir à Votre Excellence l'original même du manuscrit dont Elle désirait faire prendre copie. Je me conforme en conséquence aux ordres de Sa Majesté en Vous transmettant ci-joint le Codex Astensis, et je ne doute pas que ce témoignage de sympathie pour l'illustre homme d'État et pour la Ville qui si souvent Lui a accordé ses suffrages, ne soit pour Votre Excellence un nouveau gage des liens d'intimité qui unissent les Souverains d'Autriche-Hongrie et d'Italie, ainsi que Leurs deux pays³⁰.

Se è probabile che a perorare il dono fosse stato il direttore degli Archivi di Corte, Alfred von Arneth, autore di una biografia in tre volumi del principe Eugenio di Carignano³¹, che giusto qualche giorno prima, il 21 febbraio 1876, era diventato socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei, è vero che il gesto

²⁷ SELLA 1980, lettera di Sella a Giovanni Virginio Schiaparelli, 7 maggio 1857, 211-213.

²⁸ Su quest'aspetto, GUARDO - ROMANELLO 2012.

²⁹ QUAZZA 1992, 330-331.

³⁰ SELLA 1887, XX.

³¹ ARNETH 1858.

dell'imperatore veniva ad assumere «la dignità di un evento eclatante, soprattutto in un'Italia alla ricerca di prestigio e consenso internazionale in ogni campo»³².

E così rispondeva Sella, qualche giorno dopo, il 1° marzo 1876 al ministro degli esteri austriaco:

Monsieur le Comte,

Je suis très sensible à l'honneur qui m'est fait par Sa Majesté l'Empereur et Roi en me chargeant de présenter en son auguste nom le Codex Astensis à la Ville d'Asti, et de témoigner ainsi à Sa Majesté le Roi mon Auguste Souverain, à l'Italie et aux savants italiens ses sentiments de sympathie. Sa Majesté le Roi et l'Italie apprécieront hautement ce témoignage, les savants italiens seront très-reconnaissants de ce document important pour l'histoire des communes italiennes, et quoique je ne sois pas le représentant d'Asti, je suis sûr que cette ville sera très touchée par cet acte de munificence impériale³³.

Perorando la pubblicazione del codice nella tornata del 19 marzo 1876 della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Licei, Quintino Sella sottolineava il carattere di quel dono come conquista scientifica, il quale non solo non impoveriva molti «onde arricchire pochi», ma arricchiva «la universalità degli studiosi non meno del fortunato conquistatore». Seguire il dotto straniero Ficker che del Codex Astensis «più di ogni altro parlò» e che aveva dimostrato nel medioevo la maggiore influenza dell'Italia sulla Germania, che non quella della Germania sull'Italia, doveva incoraggiare gli italiani a studiare la storia del diritto del proprio paese come «uno dei lati più brillanti del [patrio] passato».

Controdoni all'atto di cortesia dell'imperatore d'Austria nei confronti della scienza italiana poteva solo essere il fatto di rendere «il Codice di pubblica ragione»; ovvero, mandare ad Arneth che si era privato di un «sì splendido ornamento del suo Archivio» la pubblicazione della raccolta «entro un volume degli Atti della comune Accademia»³⁴. Sella si era dato intanto da fare per rendere giustizia all'«attestato di simpatia all'Italia certamente non ordinario». Aveva scritto al ministro dell'Interno Girolamo Cantelli, mettendolo a giorno del «monumento preziosissimo della più alta importanza per la storia dei comuni italiani», che a Vienna si reputava valesse non meno di cinquantamila lire. Siccome il miglior modo per dimostrare all'imperatore che il governo italiano apprezzava l'atto di munificenza asburgico era la pubblicazione, egli chiedeva un contributo di 18.000 lire per far stampare l'opera. Gliene arrivarono solo 6000, più 2000 messe a disposizione dal ministro della pubblica istruzione³⁵. Sella non

³² FISSORE 1986, 232.

³³ SELLA 1999, 263-264.

³⁴ SELLA 1887, 5-6.

³⁵ SELLA 1999, lettera di Sella al ministro dell'Interno, 4 marzo 1876, 264-265.

si arrese. Il 31 marzo riprendeva la penna in mano per scrivere al successore di Cantelli, Giovanni Nicotera, al fine di ottenere un ulteriore contributo in denaro per rendere onore «ad un dono scientifico di un potente alleato ed amico d'Italia»³⁶. Fu il nuovo ministro della Sinistra storica Nicotera a comprendere le ragioni dell'antico ministro della Destra storica Sella: concesse subito le ulteriori 15.000 lire richieste per l'edizione a cura dell'Accademia dei Lincei³⁷. Un primo passo, culturale, verso la Triplice Alleanza. Il biellese riuscì così ad intraprendere l'opera, conscio dell'impresa politica e morale di aver riportato in patria un simile trofeo. Qualche anno dopo, in una lettera allo storico Domenico Carutti, Sella lamentava come nelle bozze della storia del codice preparate per l'*Annuario* dell'Accademia fossero presenti inesattezze e incongruenze: egli desiderava che fosse messo bene in evidenza come il fatto che lui avesse rimesso il manoscritto alla città di Asti non fosse stato un precetto dell'imperatore, ma un atto della sua volontà³⁸. Il concetto doveva essere chiaro: l'imperatore aveva donato il codice a Quintino Sella; Quintino Sella aveva donato il codice alla città di Asti. Spentosi nel 1884, egli non fece in tempo a vedere completata l'edizione del manoscritto, attestatasi in cinque volumi solo nel 1887³⁹; la leggenda del binomio Sella-Codex Astensis si era già però consolidata: l'anno della morte del celebre statista biellese, Giacomo Gorrini, nella sua opera storica su Asti scriveva:

A me accadde spesso di sentirmi richiedere se veramente non siasi esagerata l'importanza del Codex Astensis, e se non abbia in gran parte contribuito alla sua fama il fatto di essere stato donato da un Imperatore al Presidente dell'Accademia dei Lincei⁴⁰.

1895: il caso Herz

Al virtuoso e limpido episodio legato alla “leggenda” di Quintino Sella, può far da contraltare – anche come esempio della degenerazione del sistema politico e parlamentare di fine secolo – lo scandaloso e torbido caso che venne alla ribalta nel 1895 per mezzo della pungente penna del bardo della democrazia, Felice Cavallotti⁴¹. Si tratta in questo contesto non di un dono vero e proprio; semmai di un episodio di corruzione mascherato come dono e al cui centro sta, ancora una

³⁶ SELLA 1999, lettera di Sella al ministro dell'Interno, 31 marzo 1876, 274-275

³⁷ SELLA 1999, lettera di Sella al ministro dell'Interno, 5 aprile 1876, 275.

³⁸ SELLA 2005, lettera di Sella a Domenico Carutti, 13 febbraio 1883, 193.

³⁹ CODEX ASTENSIS, 1880-1887.

⁴⁰ GORRINI 1884, 298.

⁴¹ Sul personaggio e sul caso, GALANTE GARRONE 1976, p. 650 e GALANTE GARRONE 1996, pp. 30-33.

volta, una onorificenza. Il 22 giugno 1895 i lettori trovarono in edicola un supplemento ai giornali “Il Secolo” di Milano e “Il Don Chisciotte” di Roma, intitolato *Lettera agli onesti di tutti i partiti*. Cavallotti aveva deciso di dar fuoco alle polveri contro il presidente del consiglio Francesco Crispi, confezionando un’accurata inchiesta che faceva riferimento all’equivoca attività politica dello statista di Ribera e a uno scandalo rimasto fino ad allora ai margini dell’attenzione pubblica: sulla base di una dettagliata e quasi maniacale raccolta di documentazione prodotta dalla magistratura francese, interviste e testimonianze, il leader dei radicali costruiva un pamphlet *ad hoc* con l’obiettivo di demolire la moralità e la credibilità di uno degli uomini politici più in vista del tempo, giudicato bugiardo, dissimulatore, violento, prepotente. La vicenda, molto complessa e risalente agli inizi del 1891, all’epoca del primo governo guidato dal siciliano, vedeva sostanzialmente Crispi accusato di aver fatto concedere dal sovrano il gran cordone dei Santi Maurizio e Lazzaro all’equivoco affarista franco-americano, preteso scienziato, Cornelius Herz dietro pagamento di 50.000 lire da parte del banchiere francese Jacques Reinach, poi finito suicida, cliente dello studio Crispi e ricattato da Herz per la questione dello scandalo di Panama⁴². Crispi era finito sotto inchiesta per il ritrovamento del suo nome accanto alla cifra versata (senza causale), all’interno di un elenco affidato da Reinach a un amico prima di togliersi la vita, dal titolo *Somme consegnate da me a Herz in conseguenza del suo ricatto* e finito poi in pasto alla stampa. Come Crispi, Herz e Reinach fossero entrati in contatto l’un con l’altro è presto detto: nel 1890, in epoca di Triplice Alleanza, nel tentativo di negoziare un’intesa segreta con la Francia che avesse come risultato l’acquisizione di Tripoli per l’Italia in cambio del riconoscimento dell’annessione francese della Tunisia, Crispi aveva avviato informali colloqui con il banchiere Reinach, presentatosi come emissario segreto del presidente della Repubblica Freycinet e del ministro degli Esteri Ribot. Un favore chiedeva però Reinach al presidente del consiglio del regno d’Italia: che si mobilitasse per far concedere il gran cordone mauriziano a Cornelius Herz, rampante milionario, molto amico del presidente Freycinet; un gesto che avrebbe senz’altro favorito gli accordi. Herz non era un personaggio sconosciuto a Crispi: gli era stato presentato la prima volta a Napoli, nel 1889. Dal canto suo, il faccendiere si era dichiarato amico dell’ambasciatore italiano a Parigi, Menabrea (il figlio di quest’ultimo lavorava alle sue dipendenze), spacciando altre importanti aderenze politiche. All’offerta di Reinach, Crispi prese tempo con la scusa che la decorazione richiesta poteva solo essere la contropartita a grandi servizi resi all’Italia⁴³. Per la magmatica situazione della politica internazionale tutto rimase

⁴² Per una ricostruzione puntuale, MARENGO 1987, 489-509.

⁴³ DUGGAN 2000, 711-712.

in sospenso; fino a quando Crispi decise di passare inspiegabilmente all'azione una volta lasciato il potere: nell'ultima udienza reale dell'8 febbraio 1891, dopo aver rassegnato le dimissioni il 31 gennaio e prima dell'entrata in carica del successore Rudini, il 9 febbraio, Crispi sottoponeva a Umberto I, per la firma, il decreto di concessione a favore di Herz, senza accompagnarlo dalla prescritta relazione da parte del consiglio dell'Ordine. La candidatura di Herz era presentata fraudolentemente come sostenuta dal presidente Freycinet. Lo stesso giorno Crispi riusciva a ottenere il diploma dal segretario dell'ordine, Domenico Berti, quando di norma occorrevano almeno quindici giorni per il suo rilascio. Umberto I, compreso di essere stato raggirato, si diede subito da fare per rimediare all'increscioso accaduto: prima incaricò l'ambasciatore Ressmann di verificare dalla bocca di Freycinet l'attendibilità delle asserzioni di Crispi; e il presidente ebbe a smentire categoricamente ogni rapporto con l'affarista; poi mandò il segretario generale della Real Casa, Urbanino Rattazzi, direttamente a casa dell'ex presidente del consiglio per farsi restituire il diploma; e il politico siciliano, messo alle corde, fu pronto in ultima istanza a tirar fuori dal cassetto un bell'assegno di 60.000 lire elargito da Herz a favore dell'Ordine mauriziano con cui, visto che i titoli di merito non persuadevano, si poteva "aggiustar tutto". A quel punto, con l'appoggio di Rudini, il re d'Italia prese la situazione in mano: nei giorni dello scandalo ebbe a raccontare in confidenza all'aiutante di campo Paulucci che «fu [lui] che ritirò il decreto, revocandolo con altro decreto»⁴⁴. Come ha scritto Paolo Colombo, «una croce accordata o rifiutata poteva essere determinante per l'immagine pubblica della monarchia e per la reputazione del re»⁴⁵. L'osservazione dello studioso, relativa alle conseguenze della croce di grand'ufficiale dell'Ordine militare di Savoia concessa *motu proprio* dal monarca al generale Bava Beccaris per «rimeritare il servizio» reso «alle istituzioni e alla civiltà» in occasione dei moti milanesi del maggio 1898, è quanto mai suggestiva in questo contesto⁴⁶: con quel "dono" Umberto I aveva probabilmente firmato la sua condanna a morte; "contro dono" sarebbero state le tre pallottole mortali che l'anarchico Gaetano Bresci avrebbe esploso contro il re d'Italia la sera del 29 luglio 1900⁴⁷. Qualche anno dopo il regicidio, Bava Beccaris, ripensando all'accaduto e rimirando con tristezza la sua gran croce, avrebbe scritto:

Sua Maestà volle [...] mandarmi le insegne di Grand'Ufficiale della croce di Savoia, ch'è una delle onorificenze più ambite da un militare. Ma questa concessione [...] è stata

⁴⁴ PAULUCCI 1986, 25 giugno 1895, 135.

⁴⁵ COLOMBO, 1999, 94-95.

⁴⁶ COLOMBO, 1999, 95. Più in generale ALFASSIO GRIMALDI, 1970, 419.

⁴⁷ Sulla mitologia scaturita da quell'evento, BOTTERI 2001, 295-339; in particolare GENTILE 2016, 273-292.

biasimata da parecchi, anche da uomini d'idee temperate, perché – scrivevano essi – la particolare natura dei fatti non giustifica appieno l'onorificenza [...]. E, per dire il vero, io non posso negare un certo valore alla loro considerazione, che cioè, essendo la repressione d'una sommossa un atto di rivolta contro i propri concittadini, non debbono, quelli che ne ebbero il penoso incarico, credere d'aver compiuto un'azione superiore al loro dovere, né essere stimati degni di particolare ricompensa⁴⁸.

BIBLIOGRAFIA

- ALFASSIO GRIMALDI 1970: U. ALFASSIO GRIMALDI, *Il re "buono"*, Milano.
- ARNETH 1858: A. VON ARNETH, *Prinz Eugen von Savoyen: nach den handschriftlichen Quellen der kaiserlichen Archive*, Wien.
- ARTOM 1906: E. ARTOM, *L'opera politica del senatore I. Artom nel Risorgimento Italiano*, parte I, *Collaborazione col Conte Camillo di Cavour*, Bologna.
- BARBERO - MERLOTTI 2009: *Cavalieri. Dai templari a Napoleone. Storie di crociati, soldati e cortigiani*, a cura di A. Barbero - A. Merlotti, Milano.
- BAVA BECCARIS s.d.: F. BAVA BECCARIS, *Ricordi 1851-1898*, a cura dell'Istituto Istruzione Superiore "G. Vallauri", Fossano.
- BORDONE 1993: R. BORDONE, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Napoli.
- BOTTERI 2001: I. BOTTERI, *Rielaborare il lutto, costruire la memoria. Il regicidio di Umberto I a scuola e sui giornali*, in *La morte del re e la crisi di fine secolo*, a cura di M. Malatesta, Roma, 295-339.
- CANDELORO 1978: G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, vol. VI, *Lo sviluppo del capitalismo e del movimento operaio 1871-1896*, Milano.
- CAVICCHIOLI 2010: S. CAVICCHIOLI, *Le onorificenze sabaude*, in *Onorificenze cavouriane nel castello di Santena*, Santena, 19-22.
- CAVICCHIOLI - GENTILE 2015: S. CAVICCHIOLI - P. GENTILE, *Amici per l'Italia. Cavour e La Marmora tra diplomazia ed esercito*, Biella-Santena.
- CAVOUR 1992: C. CAVOUR, *Epistolario*, vol. XIII, a cura di C. Pischetta - M.L. Sarcinelli, Firenze.
- CIBRARIO 1850: L. CIBRARIO, *Ricordi d'una missione in Portogallo*, Torino.
- CODEX ASTENSIS 1880-1887: *Codex Astensis qui de Malabayla communiter nuncupatur*, Roma.
- COLOMBO 1999: P. COLOMBO, *Il re d'Italia. Prerogative costituzionali e potere politico della Corona (1848-1922)*, Milano.
- DUGGAN 2000: C. DUGGAN, *Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi*, Roma-Bari.

⁴⁸ BAVA BECCARIS s.d., 383-384.

- FISSORE 1984: G. G. FISSORE, *Quintino Sella e il "Codex Astensis"*, in *Quintino Sella tra politica e cultura*, a cura di C. Vernizzi, Torino.
- GALANTE GARRONE 1976: A. GALANTE GARRONE, *Felice Cavallotti*, Torino.
- GALANTE GARRONE 1996: A. GALANTE GARRONE, *L'Italia corrotta 1895-1996*, Roma.
- GENTILE 2011: P. GENTILE, *L'ombra del re. Vittorio Emanuele II e le politiche di corte*, Torino-Roma.
- GENTILE 2012: P. GENTILE, *Nelle stanze di Re Vittorio. Un Inventario dagli Archivi del Quirinale*, Torino.
- GENTILE 2013: P. GENTILE, *Vita al castello: il giovane Vittorio Emanuele*, in *L'Unità nell'occhio dell'Europa*, a cura di E. Kanceff, Moncalieri, vol. II, 1121-1132.
- GENTILE 2014A: P. GENTILE, *Dopo la sconfitta. L'esilio portoghese di Carlo Alberto, re di Sardegna, e Umberto II, re d'Italia*, in *Portogallo e Piemonte. Nove secoli (XII-XX) di relazioni dinastiche e politiche*, a cura di M.A. Lopes - B.A. Raviola, Roma, 229-242.
- GENTILE 2014B: *La casa di Camillo Cavour. Storie e oggetti dal Castello di Santena*, a cura di P. Gentile, Santena.
- GENTILE 2015: P. GENTILE, *Carlo Alberto in un diario segreto. Le memorie di Cesare Trabucco di Castagnetto 1834-1849*, Torino-Roma.
- GENTILE 2016: P. GENTILE, *Morte e apoteosi. Regolare i destini politici della nazione da Carlo Alberto a Umberto I*, in *Regolare la politica. Forme e pratiche della regolazione della politica dal tardoantico all'età contemporanea*, a cura di P. Cozzo - F. Motta, Roma, 273-292.
- GORRINI 1884: G. GORRINI, *Il Comune di Asti e la sua storiografia*, Firenze.
- GUARDO - ROMANELLO 2012: *Quintino Sella Linceo*, a cura di M. Guardo - A. Romanello, Roma.
- LEVRA 1992: U. LEVRA, *Fare gli italiani. memoria e celebrazione del Risorgimento*, Torino.
- LEVRA 2011: U. LEVRA, *Il Museo Nazionale del Risorgimento di Torino*, Milano.
- MANNO 2003: G. MANNO, *Note sarde e ricordi*, a cura di A. Accardo - G. Ricuperati, Cagliari.
- MARENGO 1987: F. D. MARENGO, *Lo scandalo della decorazione Herz*, «Rassegna storica del Risorgimento», IV, 489-509.
- MATTONE 2009: A. MATTONE, *Giuseppe Manno magistrato, storico, letterato tra Piemonte della Restaurazione e Italia liberale*, Napoli.
- MONSAGRATI 2004: G. MONSAGRATI, *Gli «amplessi di più splendida accoglienza»: Carlo Alberto, la politica delle onorificenze e l'Ordine civile di Savoia*, in *Monarchia, tradizione, identità. Germania, Giappone e Italia tra Ottocento e Novecento*, Milano, 125-141.
- MONSAGRATI 2007: G. MONSAGRATI, *Manno, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXIX, ad vocem, Roma.
- MONTALDO 1998: S. MONTALDO, *Gli ordini cavallereschi*, in *Milleottocentoquarantotto*, a cura di U. Levra - R. Roccia, Torino, 169-176.

- PAULUCCI 1986: P. PAULUCCI, *Alla corte di Re Umberto. Diario segreto*, a cura di G. Calcagno, Milano.
- PETTENATI 1992: S. PETTENATI, *Un omaggio politico e diplomatico di Napoleone III a Camillo Cavour: il vaso di Sèvres*, in *Il Castello di Santena. Storia e cultura nella dimora dei Cavour*, Torino, 144-149.
- QUAZZA 1992: G. QUAZZA, *L'utopia di Quintino Sella. La politica della scienza*, Torino.
- ROCCIA 2010: R. ROCCIA, *Il merito quale unica fonte d'onore*, in *Onorificenze cavouriane nel castello di Santena*, Santena, 13-18.
- SELLA 1887: Q. SELLA, *Del codice d'Asti detto de Malabayla. Memoria*, Roma.
- SELLA 1980: *Epistolario di Quintino Sella*, vol. I (1842-1865), a cura di G. Quazza - M. Quazza, Roma.
- SELLA 1999: *Epistolario di Quintino Sella*, vol. V (1875-1878), a cura di G. Quazza - M. Quazza, Roma.
- SELLA 2005: *Epistolario di Quintino Sella*, vol. VII (1882-1884), a cura di G. Quazza - M. Quazza, Roma.
- ZIRONDA 1911-1915: G. ZIRONDA, *Re*, in *Il Digesto Italiano*, vol. XX, 1, Torino, 195-203.

PARIDE RUGAFIORI

Italia 1920-1960: dono e corruzione tra etica, politica e impresa. Riflessioni dal caso Gaslini

Gerolamo Gaslini è stato un imprenditore di rilievo tra gli anni venti e sessanta del Novecento, tale da meritarsi un posto nella ristretta cerchia dei grandi imprenditori privati dell'Italia fascista e repubblicana. Ha costruito e guidato un gruppo conglomerale di consistenti dimensioni, dal preminente profilo alimentare (oleario in particolare) e chimico ma con attività importanti anche in altri settori. Ai primi anni quaranta le principali imprese di sua proprietà sempre assoluta e sotto il suo governo monarchico, sono: la capogruppo Gaslini spa (con quattro stabilimenti principali, a Genova-Bolzaneto, Trieste, Trieste Sant'Andrea, Napoli, Bari e numerosi altri minori sparsi in tutta Italia); imprese alimentari (Arrigoni, Wamar, Van den Bergh, Lo Faro, Genepesca); agricole (Fondi rustici, grande impresa con 22 tenute variamente dislocate sul territorio nazionale), bancarie (Banca Belinzaghi, Banca Saretti) e altre ancora come Litacrom, Materiali refrattari e diverse società commerciali e immobiliari.

E oltre che grande imprenditore Gaslini è stato un grande e innovativo filantropo. Ha ideato e costruito a sue spese a Genova l'Istituto intitolato alla figlia Giannina Gaslini, prematuramente scomparsa a 11 anni, inaugurato nel 1938 alla presenza di Benito Mussolini, duce del fascismo. Non un ospedale classico, bensì un moderno centro polifunzionale per la cura, l'assistenza e la ricerca a favore dell'infanzia, un istituto all'avanguardia, tanto da essere conosciuto e apprezzato anche all'estero. Con alla base una concezione della salute – la concezione di Gaslini – molto avanzata per quegli anni e per l'Italia, dove neppure esistono gli ospedali pediatrici.

Inoltre Gaslini ha donato l'ingente intero suo patrimonio alla Fondazione Gerolamo Gaslini, costituita nel 1949 e divenuta ente di diritto pubblico nel 1950 tramite una legge ad hoc. Di fatto una fondazione holding d'impresa guidata dallo stesso Gaslini, il presidente, ma sotto il controllo pubblico in realtà più formale che sostanziale, con la missione di creare e gestire reddito a partire dal profitto d'impresa cioè delle imprese controllate ricevute in dono da Gaslini. Il profitto per sostenere il non profit, ovvero l'attività dell'Istituto Giannina Gaslini. Un modello unico e originale nell'Italia degli anni cinquanta e sessanta, quando il fenomeno delle fondazioni rimane di scarso rilievo. Anche in Europa, dove larga parte delle maggiori fondazioni di origine industriale, peraltro diverse da questa,

si costituisce solo dalla prima metà dei sessanta e in un contesto neocapitalistico lontano dalla cultura gasliniana.

In ambedue i casi si tratta di doni (di beni sia materiali che immateriali) in senso proprio, potremmo dire: intenzionali, volontari, all'insegna dell'altruismo sociale, senza contropartita né reciprocità né finalità strumentali, con l'unico fine di garantire la concreta realizzazione del diritto alla salute per tutti – in questo caso i bambini – senza differenze di trattamento e discriminazioni a seconda dello stato legale, sociale, religioso fin dall'inaugurazione dell'Istituto nel 1938 (anno delle leggi razziali), e in un contesto sanitario e politico ancora fortemente ancorato, al contrario, a una visione ed a una pratica dell'assistenza ospedaliera intesa come beneficenza.

Nulla a che vedere dunque con elargizioni a fini paternalistici di controllo e manutenzione sociale dei lavoratori – in cui rientrano casi come i Crespi e i Marzotto – né con pratiche di welfare d'impresa più o meno intrecciate a esigenze di buona immagine esterna aziendale. In Gaslini non si innervano motivazioni di questo tipo. Per l'imprenditore – di origini lombarde, meglio brianzole, nato a Monza nel 1877 – l'impresa, i suoi meccanismi, i suoi obiettivi sono separati dalla filantropia. Gaslini non attribuisce all'impresa alcuna responsabilità sociale, se non quella di fare profitto e creare occupazione. Né ha mai usato la Fondazione, la sua attività filantropica per valorizzare le proprie aziende, i loro prodotti.

Quelle di Gaslini sono azioni concrete dai risultati operativi a tutt'oggi – l'Istituto e la Fondazione – che trovano radici nella dimensione etica, dei “valori ultimi”, in cui l'etica della convinzione (di matrice religiosa) s'intreccia all'etica della responsabilità (di matrice laica), per dirla con Max Weber. Qui si colloca il fondamento della scelta altruistica del dono e dell'autogrificazione – la vera unica sentita ricompensa – del donatore che costruisce e consolida così la propria identità, impegnando onore e prestigio.

E se dai valori etici si passa ai valori monetari, troviamo sicura conferma dell'entità davvero consistente dei due grandi doni in oggetto. Pur con la necessaria prudenza del caso, si può valutare nell'equivalente di oltre 58,3 milioni di euro (valore al 2015) l'elargizione per la costruzione dell'Istituto Giannina Gaslini (contro, ad esempio, i 52,7 milioni (in euro) spesi per la costruzione dell'Ospedale Molinette di Torino). Mentre l'ammontare del patrimonio donato alla costituzione della Fondazione corrisponde a 56,1 milioni di euro in valori ufficiali, certo inferiori ai valori reali, valutati da fonti giornalistiche coeve tra i 640 e i 960 miliardi di lire (pari a 362,2 e 543,3 milioni di euro).

Il caso di Gerolamo Gaslini – di sicuro interesse – richiama a questioni generali di grande rilievo e attualità e si offre alla nostra riflessione da varie prospettive. Tra queste, una, utile per l'analisi del tema in oggetto, consiste nel far centro sui rapporti tra il donatore, Gaslini, e le istituzioni – rappresentate dagli uomini al vertice – che sono di principale beneficio per le sue attività. Rapporti estesi a questioni di varia natura ma che contribuiscono anche, con diverse

modalità e incidenza, affinché i doni di Gerolamo si traducano in realtà concrete, operative. Nell'ambito del sistema politico italiano, fascista prima e repubblicano poi. In estrema sintesi, si tratta dei rapporti con il vertice dello Stato fascista, nella persona di Benito Mussolini in quanto Capo del governo e, di fatto, del Partito nazionale fascista; con la Chiesa cattolica di Pio XII, tramite il cardinale Giuseppe Siri, arcivescovo di Genova; con i vertici dello Stato repubblicano, impersonati da Alcide De Gasperi, presidente del Consiglio, Mario Scelba, ministro dell'Interno, ed Ezio Vanoni, ministro delle Finanze. Tutti rapporti che in questa sede vengono ricostruiti con particolare attenzione alla dimensione dei passaggi di denaro, aspetto tanto essenziale quanto trascurato dagli storici, anche per la comprensibile rarità di fonti attendibili al riguardo.

Nel caso del rapporto con Mussolini, a partire dal 1928 – quando Gaslini si iscrive al Partito nazionale fascista per opportunità piuttosto che per convinzione – e fino al 1942, emergono le sollecitazioni del duce a che Gaslini a metta a sua disposizione denaro destinato a fini diversi individuati dallo stesso Mussolini: intervento in un'operazione immobiliare dove sono coinvolti fascisti e grossi nomi della finanza romana, opere assistenziali, acquisto della Pietà michelangiotesca detta Prenestina donata allo Stato, elargizioni a «Il Popolo d'Italia» – organo ufficioso del partito fascista e del governo –, acquisto di manoscritti e libri donati all'Università di Genova e all'Accademia di Brera, aiuti alle popolazioni colpite da incursioni nemiche. A questi scopi Gaslini versa in contanti tra 9,5 e 10,1 milioni calcolati in euro. In questi casi si tratta di dazioni – dalle quali Mussolini non ricava un beneficio economico personale diretto, bensì d'immagine – a volte non direttamente funzionali né contestuali all'ottenimento da parte di Gaslini di contropartite specifiche, ma comunque utili al fine di conseguire risultati favorevoli alle sue attività imprenditoriali e anche a quelle filantropiche centrate sull'ospedale pediatrico che tanto gli sta a cuore. In rapida sintesi si tratta di decreti di esenzione da imposte per atti di liberalità; di interventi per rimuovere ostacoli alla realizzazione dell'ospedale, far ottenere materie prime alle aziende del gruppo, consentire l'acquisto di imprese importanti (quali Oleifici nazionali e Fondi rustici) e per ottenere la nomina a senatore del regno e la concessione reale del predicato di conte di San Gerolamo.

Nel caso del rapporto con la Chiesa cattolica, Gaslini versa nel 1946 l'equivalente di circa 467mila euro (per la Missione segreta di studio per l'emigrazione costituita dalla Pontificia commissione di assistenza, per opere assistenziali del Vaticano e a favore della parrocchia dell'Istituto e dell'inclusa antica abbazia di San Gerolamo). Ma il grande trasferimento a favore della Chiesa cattolica è un altro, tanto immateriale quanto decisivo. Quindici anni dopo, nel 1961 – ormai ultraottantenne e malato – su insistenza della figlia Germana e del cardinal Siri trasferisce statutariamente la presidenza della Fondazione al vescovo di Genova, come ancora oggi. Del resto l'influenza politica – e morale – della Chiesa cattolica, tramite Siri, ha offerto interventi utili a Gaslini già durante la

guerra, per un possibile suo asilo in Vaticano, e nel dopoguerra, a sostegno del progetto di Fondazione quando, nella Repubblica, a decidere sono uomini di formazione cattolica, politici della Democrazia cristiana.

Infatti, non senza contrasti e tensioni – come del resto anche nel rapporto con Mussolini – da De Gasperi, Scelba e Vanoni l'imprenditore filantropo ottiene la legge del 1950, approvata con una sostanziale unanimità in Parlamento. Legge che erige la sua Fondazione a ente di diritto pubblico, agevolato da benefici fiscali (pur ridotti rispetto alle richieste) e riconosce ampi margini di autonomia discrezionale al suo vertice.

In realtà a far vincere Gaslini è la forza del dono in vita di un intero patrimonio tanto consistente, la forza morale tenacemente messa in campo che gli fa ottenere una legge ad hoc e dai contenuti favorevoli tanto peculiari.

Nelle relazioni con i vertici del ceto politico di governo repubblicano non risultano dazioni di alcun genere, centrali invece nel rapporto con Mussolini e, in minor parte, con la Chiesa cattolica, che però ottiene alla fine il risultato più consistente, ovvero il controllo della Fondazione Gerolamo Gaslini con il suo patrimonio e, tramite la Fondazione, dell'Istituto Giannina Gaslini.

Come valutare i comportamenti di questo imprenditore e filantropo nel rapporto con il potere politico?

Il suo caso s'inserisce nella tipologia classica, prevalente, dell'imprenditore italiano della sua generazione, tra fine Ottocento e prima metà del Novecento, che preferisce sviluppare una pressione lobbistica di natura personale, diadica, diretta – in questo caso ad alto livello decisionale – tipica peraltro del lobbismo italiano. Siamo nell'ambito dello scambio politico, garantito dalla fiducia reciproca, al cui interno l'imprenditore mette a disposizione risorse che servono alla costruzione e al consolidamento del consenso dei suoi interlocutori politici.

Tutto questo è particolarmente evidente nel rapporto con Mussolini, il meglio documentato dalle fonti. Il contesto è quello di un regime totalitario, pur imperfetto, a partito unico, con il Capo del governo che è di fatto anche capo del partito, un partito articolato verticalmente su tutta la società nazionale e fattore di integrazione politica degli interessi dalla periferia al centro e viceversa. Sembra dunque oggettivamente poco realistico che il grande imprenditore possa prescindere da buoni rapporti con il Capo del governo, essenziali per realizzare un'attività filantropica di tanto grandi dimensioni ed estese funzioni pubbliche. Nel rapporto con Gaslini, Mussolini denota alcuni tratti, ben noti agli storici, dell'agire del duce, teso a definire la figura di un capo pragmatico e passionale al tempo stesso, moralmente irreprensibile, garante degli interessi generali del popolo contro ogni interesse particolare e personalistico, contro l'affarismo illegale in nome della superiore moralità dello Stato fascista, lo Stato etico. Lo scarto tra immagine e realtà è notevole: diffusa è infatti l'immoralità comportamentale, anche nel rapporto con gli affari, di larga parte del ceto politico fascista e dello stesso, spregiudicato Mussolini, tollerante verso amici e camerati

disonesti e in realtà poco interessato alle questioni morali, a meno che non siano utili alle proprie esigenze politiche.

Tuttavia *quel* duce, *quel* profilo di capo politico costruito e alimentato da Mussolini con evidente cura e sagacia, non può non piacere al Gaslini imprenditore il quale vi si riconosce in misura crescente pur nella diversità dei ruoli, si specchia nella sua immagine, vi trova conforto e conferma della giustezza del proprio agire all'insegna degli stessi valori che il duce fa propri e legittima agli occhi degli italiani. Ma nello scambio politico in oggetto emergono comportamenti tali da potersi inquadrare in una fattispecie di reato? Premesso che una qualche coeva percezione dall'esterno della vicenda è ovviamente preclusa dalla stretta riservatezza in cui viene mantenuta a maggior ragione nel quadro totalitario del regime, rigido controllore dell'informazione e della magistratura, e che nessuno dei due protagonisti dello scambio – il politico e l'imprenditore – fa allusioni in merito né tanto meno mostra alcuna preoccupazione, nel loro reciproco rapporto si individuano i tratti della corruzione, ovvero l'abuso di ruoli e risorse pubbliche con il fine di ottenere vantaggi privati?

Difficile sostenerlo. Mussolini non si appropria a beneficio personale diretto delle risorse messe a sua disposizione da Gaslini. Se poi si fa riferimento alla fattispecie del reato di concussione, sarebbe Gaslini il concusso con il duce nel ruolo di concussore. Ma per il codice Rocco, in vigore dal 1930, il solo possibile concusso è la Pubblica amministrazione, mentre in questo caso non s'intravede reato contro la Pubblica amministrazione.

Invece un conflitto di interessi potrebbe individuarsi nella sollecitazione da parte del Capo del governo di un'elargizione a favore de «Il Popolo d'Italia», giornale di sua proprietà. Ma anche in questo caso si profila un comportamento che costituisca reato?

Di fatto la vicenda sembra rimanere nei confini di passaggi reciproci di favori nell'ambito del tradizionale scambio politico senza travalicare in una fattispecie di reato, almeno secondo la codificazione penale allora vigente. E tuttavia il caso di scambio tra il grande imprenditore e filantropo Gaslini e il Capo del governo fascista Mussolini richiama a una questione che potrebbe essere oggetto di discussione e approfondimento.

In sede di valutazione storica, si motiva sul piano metodologico l'uso euristico della categoria di reato anche e a maggior ragione quando non sancito dalla codificazione coeva vigente e da procedimenti penali e amministrativi e sentenze? Una domanda forse retorica?

BIBLIOGRAFIA

Il testo dell'intervento richiama ai risultati di una ricerca su Gerolamo Gaslini pubblicati

- in RUGAFIORI 2009, cui si rinvia per approfondimenti e più estesi riferimenti bibliografici che completano quanto segue.
- BASSI 2000: A. BASSI, *Dono e fiducia. Le forme di solidarietà nelle società complesse*, Roma.
- BAYERTZ - BAURMANN 2002 (1998): K. BAYERTZ - M. BAURMANN, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, a cura di P.P. Portinaro, Torino.
- BRUNI - ZAMAGNI 2004: L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna.
- BUNASORTE 2006: N. BUNASORTE, *Siri. Tradizione e Novecento*, Bologna.
- CONTI - SILEI 2005: F. CONTI - G. SILEI, *Breve storia dello stato sociale*, Roma.
- GASPERINI 1998: G. GASPERINI, *Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Milano.
- GEMELLI 2004: *Filantropi di ventura. Rischio, responsabilità, riflessività dell'agire filantropico*, a cura di G. Gemelli, Bologna.
- GENTILE 1995: E. GENTILE, *La via italiana al totalitarismo*, Roma.
- GENTILE 1996: E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Bologna.
- GODBOUT 1993 (1992): J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Torino.
- LUPO 2000: S. LUPO, *Il fascismo. La politica in un regime totalitario*, Roma.
- MAUSS 1965 (1950): M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino.
- MELIS 1999: *Etica pubblica e amministrazione. Per una storia della corruzione nell'Italia contemporanea*, a cura di G. Melis, Napoli.
- RUGAFIORI 1999: P. RUGAFIORI, *Imprenditori e manager nella storia d'Italia*, Roma-Bari.
- RUGAFIORI 2009: P. RUGAFIORI, *Rockefeller d'Italia. Gerolamo Gaslini imprenditore e filantropo*, Roma.
- SEN 1982: A. SEN, *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge-London.
- SENNET 2004 (2003): R. SENNET, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Bologna.
- SILEI 2004: G. SILEI, *Lo stato sociale in Italia. Storia e documenti*, Manduria.
- TITMUS 1970: R.M. TITMUS, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London.
- WEBER 1973 (1919): M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, nota introduttiva di D. Cantimori, Torino.
- ZUNINO 1985: P.G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna.

PAOLO SILVESTRI

Welfare State e tassazione. Il punto critico della libertà: tra dono e corruzione

Introduzione

Il welfare state può essere inteso alla stregua di un sistema moderno di circolazione del dono? Ma un dono così concepito, una volta che è istituzionalizzato, regolarizzato e sanzionato attraverso meccanismi giuridici come la tassazione e la redistribuzione, non rischia di essere perverso o corrotto, cioè di non essere più dono, e non lasciare spazio a moventi genuinamente altruistici? Di più, se la logica utilitarista del mercato può corrompere o creare effetti di ‘*crowding out*’ (‘allontanamento’ o ‘spiazzamento’) di sentimenti o moventi altruistici, cosa ci fa pensare che il welfare state non possa anch’esso essere una fonte di corruzione?

In questo articolo intendo avanzare due tesi correlate. 1) Il modo in cui questi problemi sono stati solitamente posti e affrontati: a) è soggetto a fallacie – fra cui la falsa dicotomia e la fallacia di composizione; b) è troppo riduttivo e semplicistico – bisognerebbe almeno cercare di chiarire di che tipo di ‘dono’ o ‘corruzione’ stiamo parlando, e chi (o cosa) è il ‘donatore’, il ‘corruttore’, il ‘donatario’ e / o il ‘corrotto’. 2) Le risposte a questi problemi non possono essere trovate seguendo un approccio meramente teorico, né possono essere semplicemente basate su prove empiriche, ma devono tener conto della sempre problematica, ambigua e imprevedibile libertà umana.

Svilupperò gli argomenti a favore di queste tesi attraverso un riesame critico di due posizioni opposte – quelle di Titmuss e Godbout – assunte qui come paradigmatiche, cioè esemplificative di altre posizioni ad esse simili o assimilabili (§§ I e II). Svilupperò poi una reinterpretazione della teoria del “punto critico” di Einaudi, intesa come una più complessa e ricca spiegazione antropologica dei problemi e delle risposte qui considerate (§ III).

Più in particolare, i termini del dibattito che intendo analizzare non sono andati oltre (semplificando un po’) la mera contrapposizione tra chi ha visto nei meccanismi redistributivi dello stato sociale un moderno sistema di circolazione del dono (Mauss [1923-1924] 1990) – un’idea successivamente sviluppata da Titmuss (1970) attraverso l’analogia tra dono di sangue, inteso come dono a estranei, e welfare state – e coloro che hanno sostenuto che la redistribuzione istituzionalizzata dello Stato, da un lato è incompatibile con qualsiasi idea di dono

poiché si regge su un sistema di imposte di carattere coercitivo, e dall'altro è sempre suscettibile di pervertire o spiazzare l'idea stessa del dono (Godbout, Caille 2000: 68-85).

Vedremo come la riflessione interdisciplinare di Luigi Einaudi – all'intersezione tra economia, diritto e politica –, proprio in quanto antropologicamente più complessa e ricca delle precedenti, è non solo più interessante ma anche più esplicativa dei limiti insiti nel modo di porre i problemi summenzionati. Essa inoltre permette di far luce sul perché questi problemi non possano essere risolti con un approccio meramente teorico o empirico, senza cioè chiamare in causa la tanto concreta quanto sempre ambivalente libertà umana.

1. Il dono

Il libro di Titmuss, *The gift relationship. From human blood to social policy* ([1970] 1997), è ormai riconosciuto come un classico degli studi di “social policy”, e non ha mai smesso di suscitare riflessioni, lodi e critiche¹. Il libro è presentato da Titmuss sullo sfondo dei suoi precedenti studi sul welfare state britannico, di cui è stato uno dei principali difensori e sostenitori:

the study originated, and grew over many years of introspection, from a series of value questions formulated within the context of attempts to distinguish the ‘social’ from the ‘economic’ in public policies and in those institutions and services with declared ‘welfare’ goals (Titmuss [1970] 1997: 57, corsivo mio).

Il libro si basa su un'analisi comparativa dei sistemi di donazione del sangue nel Regno Unito e negli Stati Uniti, rispettivamente, un sistema basato su donatori volontari e un sistema in cui l'offerta di sangue è principalmente gestita da imprese for-profit operanti sul mercato, dove il ‘donatore’ di sangue riceve una remunerazione per il sangue donato. Il principale scopo di Titmuss è mostrare come il sistema volontario britannico, basato sull'altruismo, sia superiore al sistema di mercato americano sia dal punto di vista *morale* che *economico*. Non di meno, questo studio finì con il sollevare interrogativi vicini alla “political philosophy” – “fundamental issues posed by philosophers for centuries” – e persino “methaphysical questions” (ivi: 58-59), temi sui quali Titmuss stesso si sentiva meno sicuro, come ammesso sin dalla prefazione al suo libro.

Nell'economia del presente articolo lasceremo da parte le tesi più specificamente economiche di Titmuss volte a criticare i vari ‘fallimenti del

¹ Per un'analisi approfondita delle discussioni suscitate dal libro di Titmuss vd. FONTAINE 2002.

mercato' del sangue, cioè la sua inefficienza allocativa – crea spechi, carenze o surplus di sangue, e può condurre alla distribuzione di sangue contaminato – e produttiva – in termini di maggiori costi amministrativi e burocratici rispetto al sistema su base volontaria. Queste tesi, in effetti, non hanno resistito al passare del tempo (Berrige 1997; Le Grand 1997: 333-34) e alle dure smentite della storia, come nel caso dell'*affaire du sang* in Francia (Casteret 1992, Godbout [2000] 2002: 73), un sistema anch'esso su base volontaria, attraverso il quale, tuttavia, è stato messo in circolazione sangue contaminato. Ciononostante, il lavoro di Titmuss rimane ancora oggi un monito agli economisti circa i rischi insiti nell'"abuso" del ragionamento economico (Solow 1971).

Ci concentreremo invece sulle questioni più specificamente morali e filosofiche di *The gift relationship*. Seguendo il modo in cui Titmuss imposta, nell'introduzione, i temi principali del suo studio, si possono individuare almeno due grandi questioni: 1) la questione ideologica; 2) il ruolo dell'altruismo nelle società moderne e la connessa questione della libertà. Un'analisi attenta del testo mostra però come le tesi e gli argomenti sostenuti da Titmuss siano diversi e non sempre amalgamati in un quadro coerente ed unitario². Proverò quindi a distinguere analiticamente, ai fini dell'analisi critica che intendo svolgere, queste tesi e argomenti di Titmuss.

La questione ideologica

La questione ideologica è esplicitata da Titmuss tanto all'inizio quanto alla fine dell'introduzione. Da un punto di vista contingente, *The gift relationship* è anche un tentativo di risposta a coloro che avevano sostenuto la necessità di introdurre un mercato del sangue negli UK e di trattare il sangue come una merce, alla stregua di ogni altro bene di mercato (Cooper, Culyer 1968). Tuttavia, l'opera ha una lunga gestazione, iniziata molti anni prima, e va compresa nell'orizzonte

² Nelle conclusioni Titmuss tenta di fornire un quadro unitario delle tesi da lui sostenute, anche se il nesso tra le stesse, e quali siano le tesi principali o secondarie, non è del tutto chiaro:

"The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community, lowers scientific standards, limits both personal and professional freedoms, sanctions the making of profits in hospitals and clinical laboratories, legalizes hostility between doctor and patient, subjects critical areas of medicine to the laws of the marketplace, places immense costs on those least able to bear them – the poor, the sick and the inept – increases the danger of unethical behaviour in various sectors of medical science and practice, and results in situations in which proportionately more blood is supplied by the poor, the unskilled (and) the unemployed, Negroes and other low income groups and categories of exploited human populations of high blood yielders. Redistribution in terms of blood and blood products from the poor to the rich appears to be one of the dominant effects of the American blood banking systems" (Titmuss [1970] 1997: 314).

della difesa socialista e comunitarista del welfare state da parte di Titmuss (Fontaine 2002; Reisman 2001 e 2004: 790-92; Scott, Seglow 2007: 103-111). Egli temeva che la *commodification* o mercificazione del sangue, cioè la sua riduzione a bene di consumo avrebbe condotto alla mercificazione di ogni altro bene e servizio distribuito dal welfare state (Titmuss [1970] 1997: 263) – sanità, educazione, assicurazioni sociali, sicurezza etc. – o alla colonizzazione di questi ambiti da parte dei “individualistic private markets”:

all policy would become in the end economic policy and the only values that would count would be those that could be measured in terms of money and pursued in the dialectic of hedonism. Each individual would act egoistically for the good of all by selling his blood for what the market would pay. To abolish the moral choice of giving to strangers could lead to an ideology to end all ideologies (Titmuss [1970] 1997: 58).

Pertanto, concludeva Titmuss nella sua introduzione,

this study, in one small sector of human affairs, disputes both the death of ideology and the philistine resurrection of economic men in social policy. It is therefore concerned with the values we accord to people for what they give to strangers; not for what they get out of society (ivi: 60).

Queste battute iniziali testimoniano la presenza di una serie di dicotomie – probabilmente riconducibili al desiderio di Titmuss di “distinguere il ‘sociale’ dall’‘economico’”³ – non sufficientemente esplicitate e tematizzate: stato/mercato, società/individuo, altruismo/egoismo, gratuità/interesse, dono/scambio. Nel discorso di Titmuss, tali dicotomie risultano particolarmente estremizzate al punto da presentarsi come falsi dilemmi o come una forma di manicheismo. Basti qui rilevare quel “bipolarismo manicheo” (Reisman 2004: 780) con cui Titmuss pensa e si rappresenta la questione dono/scambio e sociale/economico:

The grant, or the gift or unilateral transfer – whether it takes the form of cash, time, energy, satisfaction, blood or even life itself – is the distinguishing mark of the social [...] just as exchange or bilateral transfer is a mark of the economic (Titmuss 1968: 22).

Si ha a volte l'impressione che Titmuss, nel tentativo di combattere l'ideologia di mercato, finisca nella classica trappola dell'ideologia dell'anti-ideologia. A questo riguardo, come afferma Reisman, uno dei più attenti studiosi di Titmuss, è vero che “he never accepted that market could complement welfare and need not be its enemy” (Reisman 2004: 780).

³ Sulla questione economico/sociale e l'influenza di Boulding su Titmuss, vd. FONTAINE 2002, 411-12.

La stessa caratterizzazione del dono unilaterale e la riflessione sul dono di sangue come dono a stranieri e forma di altruismo impersonale ha suscitato non poche critiche, in primis fra gli antropologi, già a partire dalla problematica rilettura di Mauss *nel contesto* di *The gift relationship*:

customs and practices of non-economic giving [...] thus may tell us much, as Marcel Mauss so sensitively demonstrated in his book *The Gift*, about the texture of personal and group relationships in different cultures, past and present. We are reminded, whenever we think about the meaning of customs in historical civilizations, of how much we have lost, whatever we may have otherwise gained, by the substitution of large-scale economic systems for systems in which exchange of goods and services was not an impersonal but a moral transaction, bringing about and maintaining personal relationships between individuals and groups (Titmuss [1970] 1997: 124-125).

L'insistenza di Titmuss sul ruolo e l'importanza del dono impersonale sembra sortire effetti paradossali e contrari a quelli da lui voluti. Come infatti si è spesso notato, nel lavoro di Titmuss le caratteristiche tipiche del dono, cioè il legame e la *relazione personale* tra donante e ricevente e il circuito del dare-ricevere-ricambiare, finiscono con lo svanire, al punto che *The gift relationship* è sembrato persino "mistakenly named" (Douglas 1971). Il dono così concepito sembra appiattito sul solo momento del dare (Godbout [2000] 2002: 71). Di più, l'interesse di Titmuss per l'altruismo impersonale non solo lo allontana dalla concezione del dono come tipicamente appartenente a un contesto relazionale, familiare o comunitario, ma una tale concezione dell'altruismo impersonale "is as far removed from the feelings of personal interaction as any marketplace" (Arrow 1972: 360), rendendo le dinamiche del dono impersonale difficilmente distinguibili da quelle impersonali del mercato, criticate da Titmuss.

In sintesi, nel pensiero di Titmuss sembrerebbe sussistere una tensione irrisolta tra una concezione del dono impersonale, puro e libero – di cui il dono di sangue è l'emblema –, e un'istanza comunitarista che invece si nutre di legami affettivi e relazioni personali.

Titmuss però sottolinea più volte che la sua è una riflessione sul senso di comunità non delle società arcaiche, bensì delle società moderne (v. Titmuss [1970] 1997: 276-79), e che la questione della distinzione tra 'economico' e 'sociale' lo aveva condotto inevitabilmente a porsi domande sulla

morality of society and of man's regard or disregard for the needs of others. Why should man not contract out of the 'social' and act to their own immediate advantage? Why give to strangers? – a question provoking and even more fundamental moral issue: who is my stranger in the relatively affluent, acquisitive and divisive society of the twentieth century? What are the connections then, if obligations are extended, between the reciprocals of giving and receiving and modern welfare system? (Titmuss [1970] 1997: 57-58).

Rimane tuttavia il sospetto che Titmuss *proietti* sulla moderna *big society* il suo spirito comunitarista, o quantomeno il sospetto che egli tema, per usare la terminologia di Tönnies da lui richiamata, che il “*do, ut des*” della *Gesellschaft* finisca per colonizzare lo “scambio di doni” su cui si reggerebbe la *Gemeinschaft* (Titmuss [1970] 1997: 278). Ciò lascerebbe pensare che il ragionamento di Titmuss sia costantemente soggetto a una sorta di *fallacia di composizione*.

Un modo per salvare Titmuss da queste accuse potrebbe essere quello di insistere sul significato del sottotitolo *from human blood to social policy*, lì dove il passaggio “from ... to” può essere spiegato non tanto in termini logici quanto in termini simbolici: il dono di sangue come fondamento *simbolico* del legame sociale. Torneremo su questo nel prosieguo.

Qui importa però insistere sulla fede di Titmuss, tanto incondizionata quanto non (teoreticamente) giustificata, nell’idea che una “socialist social policy” avrebbe dovuto alimentare il senso di comunità, cioè funzionare come linfa e collante del legame sociale. Questo ci conduce alle successive questioni.

Altruismo e libertà nella società moderna

Il problema del ruolo dell’altruismo nella società moderna e la connessa questione della libertà è anch’esso formulato da Titmuss nell’introduzione:

[this] study is about the role of altruism in modern society – hence its title. It attempts to fuse the politics of welfare and the morality of individual wills. Men are not born to give; as newcomers, they face none of the dilemmas of altruism and self-love. How can they and how do they learn to give [...]? (Titmuss [1970] 1997: 59)

Sebbene Titmuss ammetta di “non rispondere a queste grandi domande”, egli non abbandona mai la convinzione del ruolo imprescindibile di una *socialist social policy* per alimentare l’altruismo nella società e il legame sociale, anche se questo assunto non è mai dimostrato. Nell’esaminare “the extent to which specific instruments of public policy encourage or discourage, foster or destroy the individual expression of altruism and regard for the needs of others”, Titmuss è interessato a comprendere

whether these instruments or institutions positively created areas of moral conflict for society by providing and extending opportunities for altruism in opposition to the possessive egoism of the marketplace. If the opportunity to behave altruistically – to exercise a moral choice to give in non-monetary forms to strangers – is an essential human right, then this book is also about the definition of freedom. Should men be free to sell their blood? Or should this freedom be curtailed to allow them to give or not to give blood? And if this freedom is to be paramount, do we not then have to regard social policy institutions as agents of altruistic opportunities [...] and not simply utilitarian instruments of welfare? (Titmuss [1970] 1997: 59).

Policy and processes should enable men to be free to choose to give to unnamed strangers. They should not be coerced or constrained by the market. In the interests of the freedom of all men, they should not, however, be free to sell their blood or decide on a specific destination of the gift. The choice between these claims – between different kinds of freedom – has to be a social decision; in other words, it is a moral and political decision for the society as a whole (ivi: 310).

La questione della libertà, formulata in termini così dicotomici – tralasciando il pur rilevante uso improprio, erroneo o “fuorviante” di concetti e termini giuridici (Singer 1973: 313) – appare, ed in effetti è apparsa a molti, paradossale, se non insensata. Questo dilemma della libertà, se analizzato in termini rigorosamente logico-formali, ed assumendo una nozione di libertà come insieme di opportunità di scelta, è davvero incomprensibile. L’introduzione di un mercato del sangue dovrebbe incrementare la libertà delle persone se e nella misura in cui incrementa le opportunità di scelta, in questo caso tra donare e vendere il proprio sangue (Arrow 1972: 349-50). Da questa prospettiva è difficile comprendere come il mercato possa essere “coercitivo” o “costrittivo”.

Anche se si può avere l’impressione che l’idea di libertà di Titmuss rinvii a una concezione più “profonda”, importante e valoriale della libertà – la libertà di donare, intesa quasi come una sorta di libertà positiva se non un “privilegio” (Lomasky 1983; Stewart 1984), sono d’accordo con chi ha sostenuto che il lavoro di Titmuss non abbia nulla a che fare con il problema della libertà (Archard 2002: 90-91; Scott, Seglow 2007: 108-109).

Direi di più: se *The gift relationship* riguarda, secondo il suo autore, la “definizione di libertà”, tale definizione non è mai formulata. Anzi, si ha di nuovo l’impressione che nel contrapporre due tipi di libertà (quella di donare e quella di vendere il sangue), e supponendo che ‘dono=libertà’ e ‘mercato=coercizione’, Titmuss costruisca un *false dilemma*, e finisca ancora una volta intrappolato nell’ideologia dell’anti-ideologia.

La posizione di Arrow, tuttavia, è non meno ideologica. Al fondo della critica di Arrow sembra esserci quella che Mirowski (2001) ha denominato la “futility thesis”, cioè la non necessità di introdurre il dono, l’altruismo e le questioni etiche nell’analisi economica. Assumendo le “altruistic motivations” come “scarce resource”, Arrow ritiene che sarebbe meglio che “ethical behavior to be confined to those circumstances where the price system breaks down” (Arrow 1972: 355)⁴.

⁴ “Like many economists, I do not want to rely too heavily on substituting ethics for self-interest. I think it is best on the whole that the requirement of ethical behavior be confined to those circumstances where the price system breaks down as suggested above. Wholesale usage of ethical standards is apt to have undesirable consequences. We do not wish to use up recklessly the scarce resources of altruistic motivation, and in any case ethically motivated

A difesa di Titmuss, Peter Singer critica e in parte rovescia le tesi di Arrow. In primo luogo, l'altruismo è ben lungi da essere una risorsa scarsa: in un contesto appropriato, l'altruismo alimenta l'altruismo. In secondo luogo, Singer sostiene che il cuore dell'analisi di Titmuss sia il problema della non facile separabilità tra economia ed etica⁵, e, in particolare, l'analisi degli effetti dell'introduzione di norme di mercato nella sfera morale: "I find it hardest to act with consideration for others when the norm in the circle of people I move in is to act egoistically. When altruism is expected of me, however, I find it much easier to be genuinely altruistic" (Singer 1973: 319).

2. La corruzione

A questo riguardo, una delle tesi conclusive di Titmuss – "the commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community" (Titmuss [1970] 1997: 314) – è stata variamente ripresa come uno dei suoi lasciti più fecondi. È il cosiddetto "argomento della corruzione" (Le Grand 1997a: 337-38, 1997b; Reisman 2004; Fontaine 2004), che alcuni filosofi come Sandel (2012: 122-25) hanno riletto alla luce della letteratura sul "crowding out effect"⁶. Anche se questo richiederebbe una migliore precisazione, come spiegato da Archard, del se e in che misura l'"effetto domino" paventato da Titmuss sia o non sia una variante dell'argomento "imperialismo del mercato" (Archard 2002)⁷.

Il punto che tuttavia qui interessa comprendere è: 1) se e in che senso la commercializzazione del sangue *corrompe* non solo i moventi altruistici ma *anche* il senso di comunità o il legame sociale, e 2) quale sia il 'nesso' tra dono di sangue, legame sociale e social policy.

La corruzione del legame sociale?

Titmuss sembra dare per scontato che "altruismo" sia sinonimo di "socialità" e legame sociale. In quest'ottica l'erosione o corruzione dei sentimenti altruistici condurrebbe alla corruzione del legame sociale:

behavior may even have a negative value to others if the agent acts without sufficient knowledge of the situation" (Arrow 1972: 354-355).

⁵ Su questo v. anche HAUSMAN, MCPHERSON 2006: 301-304.

⁶ In particolare Sandel si riferisce a FREY *et al.* 1996; FREY - OBERHOLZER-GEE 1997; FREY - JEGEN 2001.

⁷ Un'interpretazione nei termini dell'"imperialismo dell'economia" è quella di MARCHIONATTI - CEDRINI 2016.

the evidence [...] shows the extent to which commercialization and profit in blood has been driving out the voluntary donor. Moreover, it is likely that a decline in the spirit of altruism in one sphere of human activities will be accompanied by similar changes in attitudes, motives and relationships in other spheres (Titmuss [1970] 1997: 263).

In verità, Titmuss dimostra al massimo che l'introduzione di un mercato di compravendita del sangue "drives out" o corrompe lo spirito donativo. Mentre invece non fornisce prove della sua conclusione, che sembra essere più l'espressione di un timore che di una articolata spiegazione: manca cioè una spiegazione del nesso probabilistico ("it is likely ...") tra effetto di "driving out" nell'ambito del sistema di dono del sangue ed effetto di corruzione "in other spheres" o in altri ambiti del welfare state (timore fra l'altro richiamato, come abbiamo visto, sin dall'introduzione di *The gift relationship* nel contesto della questione ideologica).

Del resto, non siamo di fronte a una sorta di fallacia di composizione? Anche assumendo, come fa Titmuss, che circa l'80 per cento dei donatori di sangue possa essere classificato come "altruista" – cioè "having a high sense of social responsibility towards the needs of other members of society" (ivi: 302-303)⁸ – rimane il fatto che i donatori di sangue sono una percentuale molto esigua dell'intera popolazione (in media il 3-4% della popolazione, nei paesi occidentali). Come può la corruzione dello spirito di dono in questa piccola *parte* della popolazione determinare la corruzione di *tutto* il legame sociale?

Per rispondere a questa domanda occorre comprendere il modo in cui Titmuss pensa il 'nesso' tra dono di sangue, legame sociale e social policy.

Il 'nesso' tra dono di sangue e social policy. La questione del fondamento simbolico del legame sociale

Azzardo la seguente interpretazione filosofico-giuridica e filosofico-politica di *The gift relationship*: il sottotitolo '*From human blood to social policy*' sottende una metafora organicistica al fondo del pensiero di Titmuss, più precisamente, attraverso l'analogia tra corpo umano e corpo politico Titmuss intuisce la necessità di una sorta di riferimento simbolico fondatore del legame sociale⁹.

Questa interpretazione è basata sulle prime pagine del primo capitolo di *The gift relationship*, completamente trascurate dal dibattito successivo alla sua

⁸ Titmuss interpreta in un senso molto ampio l'altruismo dei donatori di sangue. Sulla scorta delle risposte fornite dai donatori di sangue al questionario sottopostogli da Titmuss, si possono tuttavia avere seri dubbi circa questa interpretazione: vd. SCOTT - SEGLOW 2007, 106-107.

⁹ Vd. n. 13.

pubblicazione, dove Titmuss analizza l'importanza cruciale del significato simbolico del sangue per diverse culture, società e religioni. Leggiamone solo l'incipit:

There is a bond that links all men and women in the world so closely and intimately that every difference of colour, religious belief and cultural heritage is insignificant beside it. Never varying in temperature more than five or six degrees, composed of 55 percent water, the life stream of blood that runs in the veins of every member of the human race proves that the family of man is a reality (ivi: 61).

Il dono di sangue, come “dono a stranieri” e, in quanto tale, non soggetto ad alcun ritorno-remunerazione economica, incentivo o disincentivo, premio o punizione, è una sorta di dono puro che, nell'analisi di Titmuss ([1970] 1997: 127-8, 140), assurge a simbolo, indice o “indicator” del legame sociale:

one of the most sensitive universal social indicators which [...] tells us something about the quality of relationships and of human values prevailing in a society (Titmuss [1970] 1997: 59).

La mia interpretazione, mi pare altresì corroborata da quella di Fontaine, il quale riassume così il senso dell'opera di Titmuss:

blood, so crucial to bodily integrity, was ideally suited for illustrating the centrality of gift giving to the maintenance of the integrity of the body politic. Its transfusion could carry life or death into the body; metaphorically, the gift of blood illustrated the consolidation of the social bond, while its sale stood for social collapse. What made for the impact of Titmuss's book, then, was [...] also its reflections on *what it is that holds a society together*. And here Titmuss argued that a “socialist” social policy, in encouraging the sense of community, played a central role (Fontaine, 2002: 404, corsivo mio).

A questo riguardo, riprendendo nel penultimo capitolo la questione del dono e dell'altruismo nelle società moderne, questione formulata nei termini di “who is my stranger?”, Titmuss scrive:

we speak here [...] of those areas of personal behaviour and relationships which lie outside the reciprocal rights and obligations of family and kinship in modern society. We are chiefly concerned – as much of social policy is – with ‘stranger’ relationships, with processes, institutions and structures which encourage or discourage the intensity and extensiveness of anonymous helpfulness in society; with ‘ultra obligations’ which derive from our own characters and are not contractual in nature. In the ultimate analysis, it is these concerns and their expression which distinguish social policy from economic policy or, as Kenneth Boulding put it, ‘... social policy is that which is centred in those institutions that create integration and discourage alienation [Boulding 1967: 7]’ (Titmuss [1970] 1997: 279).

Titmuss aveva ben chiaro che, alla fine della sua ricerca, si era ritrovato tra le mani questioni che trascendevano i suoi stessi scopi: *in primis* il problema dell'obbligazione (sociale e politico-giuridica), cioè, citando Isaiah Berlin,

the central question of politics – the question of obedience and coercion: “why should I (or anyone) obey anyone else?”. “Why should I not live as I like?” [Berlin 1969: 121] Why should I not ‘contract out’ of ‘giving relationships’? (Titmuss [1970] 1997: 305).

La questione cruciale sollevata dal lavoro di Titmuss è non solo “what sort of society do we want?” (Singer, *ivi*: 320), ma, prima di tutto, cosa tiene assieme una società. Titmuss pur intuendo che ciò che tiene assieme le “relazioni” tra gli “stranieri” delle società moderne sono i riferimenti simbolici e fondanti delle istituzioni sociali, e che anche la questione dell’“obbligazione” non può prescindere dalla credenza dei membri di una società in questi riferimenti simbolici e istituzionali, sposta continuamente l’accento sul valore di una “socialist social policy” quale garante del legame sociale, contro la potenziale corruzione di esso da parte del mercato. L’intuizione del valore simbolico del dono di sangue come riferimento-simbolico-fondatore del legame sociale, sembra quasi ridursi a una strategia di legittimazione della socialist social policy, e la questione filosofica politica e giuridica del legame sociale rimane, in fin dei conti, in sospeso. Il sottotitolo del suo libro è ‘From human blood to *social policy*’, non ‘From human blood to *social bond*’.

“Quando lo stato sostituisce il dono”

Passiamo ora ad analizzare alcune delle principali obiezioni a Titmuss formulate da Godbout in un capitolo de *Lo spirito del dono* intitolato *Quando lo stato sostituisce il dono* (Godbout 2002: 65-85): 1) lo stato non coincide con il sistema del dono; 2) lo stato può anche pervertire il dono; 3) l’imposta non è il dono.

Godbout sostiene che “anche se lo stato intrattiene stretti rapporti con il dono, non fa parte dello stesso universo, ma di una sfera che si basa su principi diversi” (*ivi*: 69). In particolare, nella produzione di servizi al cittadino lo stato “collabora” con ambiti della società che hanno una maggiore vocazione al dono: il terzo settore, come il settore associativo e del volontariato, e le reti primarie, come la famiglia. Ma la loro coabitazione non è facile, poiché

lo spirito del dono entra in contraddizione con il principio di uguaglianza che svolge lo stesso ruolo, nel sistema statale, di quello di equivalenza per il mercato. Ora, il dono si basa su un principio diverso: esso rifugge dal calcolo, che lo contrappone tanto al principio pubblico di eguaglianza quanto al principio mercantile di equivalenza (*ivi*: 76-77).

In secondo luogo, il rischio paventato da Godbout è che lo stato finisca con

il colonizzare (o “sostituirsi” a) gli ambiti della socialità primaria, come è stato agli albori del welfare state, soprattutto nella misura in cui si fa dispensatore di servizi universali. Qui Godbout sembra quasi rovesciare le tesi di Titmuss: *l’effetto di allontanamento delle motivazioni altruistiche è causato dallo stato.*

L’intervento dello stato tenderà sempre a trasformare l’atto gratuito di qualcuno in lavoro non pagato, a cambiarne il senso, e a effettuare la decostruzione sociale del dono inserendolo in un modello di equivalenza monetaria. Contrariamente a quel che lascia intendere Titmuss, l’assunzione dei programmi sociali da parte dello stato – che evidentemente resta auspicabile per altre ragioni, come la giustizia – non ha necessariamente un effetto di trascinamento, non stimola necessariamente le “disposizioni altruistiche” dell’individuo. Essa può al contrario rompere delle reti di dono (ivi: 78).

La terza critica di Godbout tocca un altro punto fragile della costruzione di Titmuss: egli trascura completamente il lato delle ‘entrate’ del welfare state, vale a dire le imposte, e sembra assumere implicitamente, ma senza alcuna spiegazione al riguardo, che donare il sangue sia come pagare le imposte allo stato.

La genesi dello stato moderno è consistita nel passare “dal dono all’imposta”, per riprendere la frase di Alain Guéry (1983). Ma un dono “imposto” non è un dono. [...] [L’imposta, in quanto] imposizione [e] costrizione (in parte liberamente consentita nel caso dei regimi democratici, dove la rappresentanza precede la tassazione, per riprendere la formula celebre) è esattamente il contrario di un dono volontario (ivi: 79-80)¹⁰.

Godbout, pur insistendo sul fatto che Titmuss avrebbe confuso il sistema di dono con il sistema statale, sembra però voler attenuare la sua contrapposizione a Titmuss, lì dove riconosce che occorre introdurre delle sfumature e porre

la questione dei limiti dell’intervento dello Stato-providenza [...], limiti oltre i quali il processo si capovolgerebbe. La diffusione del rapporto tra estranei a partire dallo stato può facilmente produrre effetti perversi se non è accompagnata dalle reti sociali e non è ‘in fase’ con esse (ivi: 80, corsivo mio).

Infine, Godbout sembra voler in ogni caso salvare Titmuss per quanto riguarda la sua intuizione del dono a estranei quale specifico della modernità, anche se esso è classificato da Godbout in una “quarta sfera”, oltre la classica tripartizione “casa”, “mercato”, “stato” (ivi: 83).

Se si può essere d’accordo con le tre principali obiezioni di Godbout a Titmuss – lo stato non è il dono; lo stato può anche pervertire il dono; l’imposta non è il dono –, occorre precisare due questioni importanti della sua riflessione

¹⁰ Un argomento simile è stato avanzato da SEGLOW 2004.

per evitare di cadere nel solito gioco dei falsi dilemmi o delle esclusioni reciproche tra tesi contrapposte: la questione dell'imposta come "coercizione" e la "questione dei limiti". La tesi "imposta=coercizione" testimonia una concezione un po' riduttiva delle istituzioni da parte di Godbout e rischia di riprodurre in maniera eguale e contraria la tesi di Titmuss "mercato=coercizione". La questione del limite, invece, introduce a una riflessione più pacata e meno ideologica sul rapporto stato/mercato. Un'adeguata comprensione di questi aspetti permette di riformulare e superare tanto la fallacia di composizione di Titmuss quanto le false dicotomie sin qui incontrate.

3. Il punto critico della libertà

È a questo riguardo che la lunga e profonda riflessione di Einaudi sul buon governo e la good society si mostra di particolare efficacia e profondità.¹¹ Richiamerò implicitamente alcune delle questioni emerse nella precedente ricostruzione critica, e mostrerò, a mo' di riflessioni conclusive, come esse debbano essere comprese in un quadro antropologico più complesso e meno riduttivo.

Mi concentrerò su ciò che considero l'apice della riflessione di Einaudi, cioè la riflessione che va dai due capitoli conclusivi dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria* (Einaudi 1940) alle successive riflessioni epistemologiche (Einaudi 2017) sino alle *Lezioni di politica sociale* (Einaudi 1949). Si tratta di una riflessione eminentemente antropologica e umanistica, all'intersezione tra scienza delle finanze, storia, economia, filosofia del diritto e della politica.

L'imposta come coercizione: il problema dell'obbligazione politico-giuridica

Einaudi aveva sostenuto ripetutamente che quasi tutta la sua riflessione teorica nella Scienza delle finanze poteva riassumersi nel tentativo di togliere all'imposta quella "taccia" di "[essere] imposta", cioè di toglierle quel senso di costrizione, di ciò che "grava" e "pesa" sul contribuente. La domanda "perché pagare le tasse?" era divenuta nelle sue riflessioni la questione politico-giuridica per eccellenza, cioè il problema dell'obbligazione: perché obbedire alla legge? Vale a dire il problema che, come visto in precedenza, era rimasto in sospeso (nell'analisi di Titmuss), oppure concepito in maniera riduttiva, assimilando cioè la tassazione alla mera coercizione (nell'analisi di Godbout).

¹¹ Riprendo in questa sede una serie di conclusioni a cui sono pervenuto in alcuni miei lavori precedenti: SILVESTRI 2008, 2012a 2012b e soprattutto SILVESTRI 2015 e 2017 da cui è tratta la sintesi dei paragrafi III.1 e III.2 qui di seguito.

Attraverso una riformulazione delle teorie delle élite e della legittimità (Mosca, Pareto, Michels)¹², Einaudi (1940) comprende come la cosiddetta “coercizione” dell’imposta non sarebbe necessariamente percepita come tale se il potere (e il potere di tassare) si fonda su valori condivisi e riconosciuti, su un senso condiviso di fiducia reciproca, o come da lui chiamato, “clima di “compromesso” e “accessione”, vale a dire di riconoscimento reciproco, prima di tutto tra maggioranza e minoranza.

Significativa, a questo proposito, è la sua critica a Wicksell ([1896] 1967). Wicksell aveva cercato di superare, contemporaneamente, sia uno dei principali limiti della teoria contrattualista della giustizia fiscale nota come principio del beneficio-ricevuto (la difficoltà di conoscere o misurare il vantaggio ottenuto dall’individuo come remunerazione delle tasse pagate, e il problema delle “preferenze rivelate”), sia la questione della coercizione. Questo ‘superamento’ sarebbe dipeso dai meccanismi del consenso e del voto democratico, in particolare attraverso complicati meccanismi di voto e regole di unanimità, così che la decisione sulle politiche fiscali fosse l’espressione di un consenso libero. Pur idealmente avallando l’intuizione di Wicksell, Einaudi (1940: 287ss.) sottolinea che il consenso è, prima di tutto, il presupposto del voto democratico e non (solo) il suo risultato, altrimenti la decisione della maggioranza non sarebbe mai riconosciuta dalla minoranza. In altre parole, Einaudi non ricerca una ‘soluzione’ di ‘ingegneria costituzionale’ ai due problemi summenzionati, ma rinvia ai fondamenti culturali, morali e simbolici, vale a dire alle ‘risorse’ fiduciarie (o a quello che oggi viene chiamato il ‘capitale sociale’) e simboliche (Silvestri 2012a) che costituiscono il fondamento di ogni legame sociale, e attraverso le quali le società riescono a superare i cosiddetti ‘dilemmi sociali’, come quello dei beni pubblici e del free rider.

In questa prospettiva, la classe governante, a condizione che sia riconosciuta (e governi) in nome di valori condivisi, è una figura di *terzietà* che sta al di là della mera legalità o positività della legge e garantisce l’equilibrio del sistema e la sua legittimità, inclusa la legittimità delle tasse¹³. Come scrive Einaudi nelle parole conclusive dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*:

¹² Sul tema dell’élite e i suoi sviluppi nella tradizione italiana di Scienza delle finanze, vd. SILVESTRI 2006, FORTE - SILVESTRI 2013.

¹³ Si tratta di una questione fondamentale: “per poter essere esercitato in modo duraturo, il potere deve essere riconosciuto. Senza questo riconoscimento, esso è destinato a degenerare ben presto o nella violenza o nel crimine. Da ciò deriva la famosa domanda [...] da Bodin a Kelsen, e che si rivela ancor oggi di grande attualità: che cosa differenzia un governo da una banda di ladri? Le risposte a questa domanda...chiamano tutte in causa l’idea di un Riferimento. Riconosciamo il potere solo quando si riferisce a un senso a cui aderiamo” (SUPIOT 2006, 175).

A far pagare *coattivamente* imposte son buoni i reggitori qualunque. Ma il capo scelto dalla *valentior pars* dei cittadini [...] intende elevare i mortali dalla città terrena alla città divina, dove la parola “imposta” è sconosciuta, perché tutti sanno la ragione ed il valore del sacrificio offerto sull’altare della cosa comune (Einaudi 1940: 297, corsivo mio).

La (buona) politeia e i casi storici di imposta come dono

Per comprendere meglio il fenomeno fiscale, Einaudi (1940: 265ss) lo studia attraverso una ricerca storico-antropologica, quasi etnografica, o, per così dire, seguendo il principio *ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi jus; ergo ubi homo, ibi jus ... e ubi homo, ubi societas e ibi tributum*. In questo modo, Einaudi separa il problema dell’obbligo fiscale dalle risposte basate sull’imperativismo giuridico della sua epoca e facenti perno sulla nozione di *sovranità* statale, al fine di comprendere questo problema nell’orizzonte della sempre problematica tensione antropologica tra legge e libertà, istituzionale e individuale.

Attraverso un’analisi approfondita della finanza pubblica di modelli storicamente esistiti di buon governo e buona società, in primis la Polis di Pericle, Einaudi scopre l’esistenza delle *liturgie*: forme di contribuzione fiscale volontaria, “oblazioni spontanee” o “donazioni volontarie” alla *res publica*.

Il ‘dono’ fiscale è qui non solo una figura fondamentale di contribuzione libera e non coartata, ma è inteso anche come ciò che è al di là dell’approccio economico alla tassazione basato sul principio del beneficio-ricevuto, cioè al di là del principio di equivalenza e del mero calcolo costi-benefici, o del ‘dare’ e dell’‘avere’ derivanti dal sistema fiscale. Di questo ‘dono’ fiscale Einaudi mette in evidenza il suo potenziale per il legame sociale e, allo stesso tempo, la sua ambiguità e fragilità strutturale. Dalla sua analisi emerge come il dono è sempre suscettibile di essere mutato da una buona a una cattiva forma di dono, nonché in grado di minare quello stesso legame sociale. Per inciso, si noti come questa riflessione di Einaudi possa anche essere riletta come un superamento tanto del “bipolarismo manicheo” dono/scambio di Titmuss, quanto dello schematismo di Godbout, il quale sembra non aver conoscenza della teoria della tassazione nota come principio del beneficio-ricevuto, dove lo scambio di “equivalenti” entra in gioco, seppur in maniera problematica e irrisolta, nel rapporto tra contribuente e stato.

Per questa via, Einaudi scopre la presenza latente nella Polis periclea, come in ogni società, di circoli virtuosi e viziosi – in questo caso, ad esempio: “ambizione” ed “emulazione”, e “paura” e “invidia” tra coloro che contribuiscono con le liturgie (principalmente i ricchi), e tra questi e gli altri cittadini. Tali circoli virtuosi/viziosi, dipendenti dalle relazioni sociali e politiche (orizzontali e verticali) di reciprocità, sono al centro di un equilibrio sociale “estremamente delicato”, in cui il sistema fiscale svolge un ruolo centrale nella distribuzione degli oneri e dei benefici tra i cittadini: “la città tocca il fastigio più alto non a causa della finanza da essa condotta, ma la finanza periclea è nel tempo stesso

condizione effetto ed indice della città giunta a perfezione politica” (ivi: 272, corsivo mio).

Il punto critico della libertà

Questa riflessione condurrà Einaudi alla formulazione della teoria del punto critico, che è il nucleo teorico delle sue *Lezioni di politica sociale*. È una teoria epistemologica e antropologica del limite e della libertà (Silvestri 2012a: 89-91; Heritier 2012), e, allo stesso tempo, una teoria esplicativa dei circoli viziosi/virtuosi fondanti ogni società ed istituzione, il cui fondamento ultimo è basato, nel *bene* e nel *male*, sulla libertà umana. Questa libertà è fondamentale e fondativa, da un punto di vista antropologico. È la libertà-responsabilità di fare il bene e il male, con i suoi conseguenti effetti a livello sociale: è una libertà sempre in bilico tra buono e cattivo governo, buona e cattiva società.

La teoria del punto critico afferma semplicemente che nei fenomeni sociali (siano essi associazioni di individui, istituzioni, culture e tradizioni, famiglie, mercato, stato, terzo settore etc.) esiste sempre un punto, una soglia, oltrepassata la quale ciò che prima era ‘buono’ si tramuta in ‘cattivo’ o viceversa. Dal punto di vista epistemologico è una teoria della conoscenza “negativa”: sappiamo che esiste questo limite, ma non sappiamo se e quando lo supereremo (Heritier 2012).

La teoria del punto critico nasce da una riflessione di Einaudi sulle ragioni dell’ascesa e della caduta delle società, e in quanto tale diviene una riflessione sulla tenuta o disgregazione del legame sociale. Questa tenuta o disgregazione del legame sociale dipende, in ultima istanza, dall’esercizio concreto della libertà e della responsabilità da parte degli individui componenti la società: dal rapporto che gli individui intrattengono tra di loro e con le istituzioni.

Non esiste una regola teorica la quale ci dica quando la diversità degenera nell’anarchia e quando l’uniformità è il prodotto della tirannia. Sappiamo soltanto che esiste un punto critico, superato il quale ogni elemento della vita sociale, ogni modo di vita, ogni costume che era sino ad allora mezzo di elevazione e di perfezionamento umano diventa strumento di degenerazione e di decadenza (Einaudi 1949: 231).

Nelle *Lezioni di politica sociale* non c’è alcuna contrapposizione ideologica tra stato e mercato, non ci sono i ‘buoni’ e i ‘cattivi’, per almeno due ragioni.

In primo luogo, perché le “forze” del “bene” e del “male” coesistono sempre in ogni individuo, in ogni ambito sociale e in ogni epoca (Einaudi 2017): tanto *nello* stato, quanto *nel* mercato, come anche *nella* società civile. Del resto, nelle *poleis* antiche la *corruzione* dei circoli virtuosi del dono (fiscale) non poteva essere imputata al mercato (non essendoci un mercato come lo conosciamo oggi). Semmai, questa corruzione del dono era spiegata da Einaudi attraverso una più realistica e ricca analisi delle passioni umane relazionali (invidia, odio, paura, etc.). Questa *relazionalità* è la causa di una *dinamica* sostanzialmente *non predicibile e non formalizzabile da un punto di vista teorico*.

In secondo luogo perché il problema della linea di demarcazione tra stato e mercato non è un problema risolvibile teoreticamente, semmai, e anzitutto, è un *problema di limiti*, che vale tanto per l'ingerenza dello stato nel mercato, quanto per l'eventuale ingerenza o allargamento della logica economica del mercato in altri ambiti. È il problema, ad esempio, di capire se e quando l'intervento dello stato si trasforma da fisiologico in patologico. Certo, da liberale qual era, Einaudi era più propenso a sostenere, per dirla con Montesquieu, che il "potere corrompe, e il potere assoluto corrompe assolutamente", ma non aveva mai risparmiato critiche nemmeno al potere economico e al capitalismo monopolistico.

Di fronte all'emergente welfare state, Einaudi si mostra molto favorevole al principio dell'"egualianza nei punti di partenza", ma mostra subito come la discussione sulla validità e ambito di applicazione di questo principio non possa essere risolta teoreticamente, dipendendo ancora una volta dalle dinamiche, non predicibili, delle relazioni sociali e politiche, e, in ultima analisi, dalla libertà-responsabilità umana.

A questo riguardo, la sua analisi dei pro e contro della "garanzia statale di un minimo di vita" (o quello che oggi chiameremmo un reddito minimo garantito) e dell'introduzione di un sistema pensionistico universale è illuminante, sia per comprendere il ragionamento sulla questione del limite, sia perché individua lucidamente tre potenziali fonti di *corruzione del welfare state, nel doppio senso oggettivo e soggettivo*.

La concessione di un dono gratuito non produce di solito gratitudine e sforzo per meritare il dono, ma recriminazioni per l'insufficienza di esso. E come le scene più abbominevoli di contegno indecente fra persone ordinariamente bene educate si osservano nei grandi ricevimenti, nei quali è offerto elegante ed abbondante rinfresco; così è temibile la corsa al chiedere da parte degli elettori e al promettere di partiti politici aumenti alla miserabile e spregevole cifra della pensione di stato. Dopo brevissimi anni si dimenticherà la premessa essenziale del sistema: che la misura della pensione debba essere fissata ad un livello che sia un punto di *partenza*, e si finirà per mutarla in guisa che essa sia per i più il punto di arrivo, crescendo a dismisura lo stimolo dell'ozio [...] Roma non cade sotto i colpi dei barbari, era già caduta prima, guasta dalla corruzione interna la quale aveva trovata lapidaria espressione nelle immortali parole *panem et circenses* (Einaudi 1949: 86).

Nelle *Lezioni di politica sociale* Einaudi non individua solo il problema per cui il welfare state può corrompere lo spirito donativo, di aiuto reciproco e mutua assistenza insito nella socialità primaria. Egli individua anche quei fattori di rischio che molti anni dopo, a partire dalla (mai finita) crisi del welfare state, verranno considerati tra i peggiori 'mali' e malfunzionamenti del welfare state: 1) il rischio insito nel concepire e mettere in pratica un welfare state come dono puro e "gratuito"; 2) il rischio che la classe politica strumentalizzi il 'dono' del welfare state per fini di consenso politico, diventando a sua volta fonte di

corruttela e clientelismi, e che i cittadini, a loro volta, si lascino corrompere da questi ‘doni’ (un caso particolare di ‘dono avvelenato’); 3) il rischio che il welfare state corrompa l’etica del lavoro e lo spirito di iniziativa, autonomia e responsabilità (creando quelle situazioni che verranno poi chiamate di *welfare dependency*), e che, in ultima istanza, finisca con l’allontanare o ‘spiazzare’ lo stesso senso di responsabilità collettiva (si v., fra gli altri: Goodin 1993, 1998; Schmidt 1998: 63-72; Pearson 2000: 21-22; Saunders 2007: 54). Dunque, un effetto sostanzialmente contrario a quello che una “socialist social policy” avrebbe dovuto realizzare.

A questo riguardo, è stato giustamente sostenuto che se si può parlare di “*limiti morali del mercato*” (Sandel 2012) occorre ricordare che ci sono anche “*limiti morali del welfare*” (Curchin 2016). Non basta però, a questo riguardo, portare prove empiriche per argomentare pro o contro queste tesi¹⁴, e tanto meno per risolvere la questione del limite. Le prove empiriche possono al massimo dimostrare la verità di una situazione storicamente contingente, o al limite l’esistenza di diverse culture del mercato o del welfare state o della cosiddetta “tax morale”¹⁵.

La soluzione di questi dilemmi morali (del mercato e del welfare) non è infatti fornita da Einaudi né in chiave teorica, né con prove empiriche (se non parzialmente attingendo al ‘laboratorio’ della storia, e in ragionamenti ispirati dalla prudenza e/o additando i rischi derivanti dal superamento di quei limiti), né in chiave meramente istituzionale, appunto perché tale ‘soluzione’ rinvia al punto critico della libertà individuale e collettiva. Questo non vuol dire che le istituzioni non siano importanti. Ma un conto sono le istituzioni, o la “lettera” della “legge”, un altro è il loro “*spirito*”, per usare la distinzione di S. Paolo, richiamata da Einaudi:

la libertà, che è esigenza dello spirito, che è ideale e dovere morale, non abbisogna di istituzioni giuridiche che la sanciscono e la proteggono, non ha d’uopo di vivere in questa o quella specie di società politica, autoritaria o parlamentare, tirannica o democratica; di una particolare economia liberistica o di mercato ovvero comunista o programmata. La libertà esiste, se esistono uomini liberi; muore se gli uomini hanno l’animo di servi (Einaudi 1949: 239).

La libertà non dipende da fatti esteriori come l’organizzazione sociale e politica. Queste sono non la causa, ma il risultato della libertà o della sua mancanza. Se in una società esiste un bastevole numero di uomini veramente liberi, non importa quale sia la sua organizzazione economica sociale o politica. La lettera non potrà uccidere lo spirito (ivi: 241).

¹⁴ Si v. ad esempio Gintis 2012 e Bowels 2012.

¹⁵ Si v., ad es., Hirschmann (1982); Esping-Andersen (1990); Alm, Torgler (2006).

In una società autenticamente liberale e di cittadini ‘adulti’ e responsabili, la risposta a questi dilemmi non può che essere rinviata alla loro libertà e responsabilità: alla loro capacità o incapacità di tenere in vita quello spirito, e alla loro capacità o incapacità di non lasciarsi “uccidere” da quelle istituzioni che hanno creato per servire la libertà e non per asservirla.

BIBLIOGRAFIA

- ALM, J., TORGLER, B. (2006), “Culture differences and tax morale in the United States and in Europe”, *Journal of Economic Psychology*, 27: 224-246.
- ARCHARD 2002: D. ARCHARD, *Selling yourself: Titmuss’s argument against a market in blood*, «The journal of ethics», VI, 1, 87-102.
- ARROW 1972: K.J. ARROW, *Gifts and exchanges*, in *Philosophy & Public Affairs*, 343-362.
- BERRIDGE 1997: V. BERRIDGE, *AIDS and the gift relationship in the UK*, in Titmuss [1970] 1997, 15-40.
- BOULDING 1967: K. BOULDING, *The Boundaries of Social Policy*, «Social Work», XII, 3-11.
- BOWLES 2012: S. BOWLES, *How Markets Crowd In Morals*, “Boston Review”, June 25, 2012 (<http://bostonreview.net/bowles-markets-crowd-in-morals>)
- COOPER - CULYER 1968: M. COOPER - A. CULYER, *The Price of Blood: An Economic Study of the Charitable and Commercial Principle*, Institute of Economic Affairs, London.
- CURCHIN 2016: K. CURCHIN, *From the Moral Limits of Markets to the Moral Limits of Welfare*, «Journal of Social Policy», XLV, 101-118, doi:10.1017/S0047279415000501.
- DEI 2008: F. DEI, *Il dono del sangue tra realtà biomedica, contesti culturali e sistemi di cittadinanza*, in *Il dono del sangue, per un’antropologia dell’altruismo*, a cura di F. Dei - M. Aria - G.L. Mancini, Pisa, 9-40.
- DOUGLAS 1971: M. DOUGLAS, *Review of ‘The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy’*, «Man», n.s., VI, 3, 499-500.
- EINAUDI [1940] 1959: L. EINAUDI, *Miti e paradossi della giustizia tributaria*, Torino.
- EINAUDI 1949: L. EINAUDI, *Lezioni di politica sociale*, Torino.
- EINAUDI 2017: L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value judgments in Economic Sciences*, critical edition with an Introduction and Afterword by P. Silvestri, London-New York.
- ESPING-ANDERSEN 1990: G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.
- FONTAINE 2002: P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science. Richard Titmuss and the Institute of Economic Affairs, 1957-1973*, «Isis», XCIII, 3, 401-434.

- FONTAINE 2004: P. FONTAINE, *Richard Titmuss on social cohesion: a comment*, «European Journal of Political Economy», XX, 795-797.
- FORTE - SILVESTRI 2013: F. FORTE - P. SILVESTRI, *Pareto's sociological maximum of utility of the community and the theory of the elites*, in J. G. Backhaus (ed.), *Essentials of Fiscal Sociology. Conceptions of an Encyclopedia*, Series: Finanzsoziologie - Volume 5, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2013, pp. 231-265.
- FOURCADE - HEALY 2007: M. FOURCADE - K. HEALY, *Moral views of market society*, «Annual Review of Sociology», XXXIII, 285-311.
- FREY - JEGEN 2001: B.S. FREY - R. JEGEN, *Motivation Crowding Theory*, «Journal of Economic Surveys», XV, 5, 589-611.
- FREY - OBERHOLZER-GEE 1997: B.S. FREY - F. OBERHOLZER-GEE, *The Cost of Price Incentives: An Empirical Analysis of Motivation Crowding-Out*, «American Economic Review», LXXXVII, 4, 746-55.
- FREY - OBERHOLZER-GEE - EICHENBERGER 1996: B.S. FREY - F. OBERHOLZER-GEE - R. EICHENBERGER, *The Old Lady Visits Your Backyard: A Tale of Morals and Markets*, «The Journal of Political Economy», CIV, 6, 1297-1313.
- GINTIS 2012: H. GINTIS, *Giving Economists Their Due*, «Boston Review», June 25, 2012 (<http://bostonreview.net/gintis-giving-economists-their-due>)
- GODBOUT - CAILLÉ [2000] 2002: J.T. GODBOUT - A.C. CAILLÉ, *L'Esprit du don*, Paris; trad. it: *Lo spirito del dono*, in collaborazione con A. Caillé, nuova edizione aumentata, Torino 2002.
- GOODIN 1993: R.E. GOODIN, *Moral atrophy in the Welfare State*, «Policy Sciences», XXVI, 63-78.
- GOODIN 1998: R.E. GOODIN, *Social Welfare as a Collective Social Responsibility*, in *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*. Cambridge.
- GOODIN - HEADLEY - MUFFELS - DIRVEN 1999: R.E. GOODIN - B. HEADLEY - R. MUFFELS - H.J. DIRVEN, *The Real Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.
- HAUSMAN - MCPHERSON 2006: D.M. HAUSMAN - M.S. MCPHERSON, *Economic Analysis, Moral Philosophy and Public Policy*, Cambridge.
- HERITIER 2012: P. HERITIER, *Useless Non-Preaching? The Critical Point and the Complex Anthropology of Freedom in Luigi Einaudi*, in HERITIER - SILVESTRI 2012, 275-312.
- HIMMELFARB 1994: G. HIMMELFARB, *A de-moralized society: The British/American experience*, «Public Interest», CXVII, 57-80.
- HIRSCHMAN 1982: A.O. HIRSCHMAN, *Rival interpretations of market society: civilizing, destructive, or feeble?*, «Journal of Economic Literature», XX, 1463-1484.
- LE GRAND 1997A: J. LE GRAND, *Afterword*, in TITMUSS 1997, 333-339.
- LE GRAND 1997B: J. LE GRAND, *Knights, Knaves or Pawn? Human behavior and social policy*, «Journal of Social Policy», April, 149-69.
- LOMASKY 1983: L.E. LOMASKY, *Gift Relations, Sexual Relations and Freedom*, «The Philosophical Quarterly», XXXIII, 132, 250-258.
- MARCHIONATTI - CEDRINI 2016: R. MARCHIONATTI - M. CEDRINI, *On the Theoretical*

- and Practical Relevance of the Concept of Gift to the Development of a Nonimperialist Economics*, «Review of radical political economy», 1-17.
- MAUSS 1990 [1923-24]: M. MAUSS, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, New York.
- MIROWSKI 2001: P. MIROWSKI, *Refusing the gift*, in *Postmodernism, Economics and Knowledge*, ed. by S. Cullenberg - J. Amariglio - D.F. Ruccio, New York, 431-458.
- REISMAN 2001: D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: Welfare and Society*, 2nd ed., London.
- REISMAN 2004: D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: welfare as good conduct*, «European Journal of Political Economy», XX, 771-794.
- SANDEL 2012: M. SANDEL, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. London.
- SANDERS 1999: W. SANDERS, *Unemployment Payments, the Activity Test and Indigenous Australians: Understanding Breach Rates*, CAEPR Research Monograph 15. Canberra.
- SATZ 2010: D. SATZ, *Why Some Things Should Not be for Sale: The Moral Limits of Markets*, New York-Oxford.
- SAUNDERS 2007: P. SAUNDERS, *The Government Giveth and the Government Taketh Away*, St Leonards The Centre for Independent Studies, <http://journals.cambridge.org>.
- SCHMIDTZ 1998: D. SCHMIDTZ, *Taking Responsibility*, in *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*. Cambridge.
- SCOTT - SEGLOW 2007: N. SCOTT - J. SEGLOW, *Altruism*, New York.
- SEGLOW 2004: S. SEGLOW, *Altruism and freedom*, in J. SEGLOW (ed.), *The ethics of altruism*, London: Frank Cass.
- SHEARMUR 2001: J. SHEARMUR, *Trust, Titmuss and blood*, «Economic Affairs», XXI, 1, 29-33.
- SINGER 1973: P. SINGER, *Altruism and commerce: a defense of Titmuss against Arrow*, in «Philosophy & public affairs», II, 3, 312-320.
- SILVESTRI 2006: P. SILVESTRI, *Il buongoverno nel pensiero di Einaudi e Mosca: tra governo della legge e governo degli uomini*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XL, 2006, pp. 157-196.
- SILVESTRI 2008: P. SILVESTRI, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*. Soveria Mannelli.
- SILVESTRI 2012A: P. SILVESTRI, *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life: Between Law and Freedom*, in *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society*, ed. by P. Silvestri - P. Heritier, Firenze, 55-95.
- SILVESTRI 2012B: P. SILVESTRI, *After-word. Which (good-bad) man? For which (good-bad) polity?*, in *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society*, ed. by P. Heritier - P. Silvestri, Firenze, 313-332.
- SILVESTRI 2012C: P. SILVESTRI, *Economia, diritto e politica nella filosofia di Croce. Tra finzioni, istituzioni e libertà*, Torino.

- SILVESTRI 2015: P. SILVESTRI, *Anthropology of freedom and tax justice: between exchange and gift. Thoughts for an interdisciplinary research agenda*, in «Teoria e critica della regolazione sociale», II, 115-132.
- SILVESTRI 2016: P. SILVESTRI, *Freedom and taxation between good and bad polity, and the economist-whole-man*, in L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value judgments in Economic Sciences*, London-New York.
- SLOTERDIJK 2010: P. SLOTERDIJK, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, Berlin; trad. it.: *La mano che prende e la mano che dà*, Milano 2012.
- SOLOW 1971: R.M. SOLOW, *Blood and thunder*, «Yale Law Journal», LXXX, 1696-1711.
- STAROBINSKI 1995 [1994]: J. STAROBINSKI, *Largesse*, édition de la Réunion des Musées nationaux, Paris 1994; trad. it., Torino 1995.
- STEINER 2003: P. STEINER, *Gifts of blood and organs: the market and "fictitious" commodities*, «Revue française de sociologie», XLIV, 5, 147-162.
- STEWART 1984: R.M. STEWART, *Morality and the market in blood*, «Journal of applied philosophy», I, 227-237.
- SUPIOT [2005] 2006: A. SUPIOT, *Homo Juridicus*, Paris; trad. it.: *Homo Juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Milano 2006.
- SUTTON 2009: P. SUTTON, *The Politics of Suffering*, Carlton, Melbourne.
- THANE 1978: P. THANE, *Introduction*, in *The Origins of British Social Policy*, ed. by P. Thane, London.
- TITMUSS 1968: R.M. TITMUSS, *Commitment to Welfare*, London.
- TITMUSS [1970] 1997: R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship. From human blood to social policy*, ed. by A. Oakley - J. Ashton, expanded and updated edition, London.
- WICKSELL 1896 [1967]: K. WICKSELL, *Finanztheoretische Untersuchungen*, Jena; engl. transl.: *A new principle of just taxation*, in *Classics in the theory of public finance*, ed. by R. Musgrave - A.T. Peacock, London, 72-118.

LUCA BAGETTO

Carisma globale contro istituzioni globali? Per un ripensamento dell'eredità politica degli anni '70

1. Le Costituzioni post-fasciste

Le Costituzioni post-fasciste in Italia e in Germania hanno cercato la composizione della libertà della persona con il vincolo di solidarietà, per reagire all'oppressione fascista dell'idea della personalità umana e del principio della solidarietà sociale. Il fascismo aveva applicato l'idea della comunità degli spiriti, che vanno tutti nella stessa direzione sotto la guida del capo. Dopo questa esperienza, a nord e a sud delle Alpi, in forme peculiari e secondo i tratti originali delle storie nazionali, si è cercato un temperamento della libertà e del vincolo, della dignità della persona e dell'istanza della giustizia sociale, nella singolarità solidale delle differenze. Si trattava della composizione, sotto il segno del popolarismo cristiano, della tensione storica tra liberalismo e socialismo, cioè tra la centralità della libertà della persona umana e l'attenzione alla cooperazione o solidarietà o dipendenza reciproca degli uomini nella società¹. In Italia in particolare, dove era forte il consenso per il socialismo, i lavori dell'Assemblea Costituente hanno articolato sempre questo doppio accento, che sollecitava in modo benefico sia la componente liberale, sia la componente socialista.

Gli esempi di composizione di queste due anime erano peraltro numerosi nelle tradizioni politiche allora attive. Ce ne siamo dimenticati per effetto di una tendenza alla polarizzazione e alla radicalizzazione che appartiene al carattere del nostro Paese, e che si manifesta costantemente nella squalifica morale dell'avversario politico, sempre portatore di indegni interessi inconfessabili.

Invece, è utile andare a rileggere Luigi Einaudi, il quale tiene a smentire “che il liberalismo sia sinonimo di assenza di Stato o di assoluto lasciar fare e lasciar passare”, e che “il socialismo sia la stessa cosa dello Stato proprietario e gestore dei mezzi di produzione”². L'opposizione al fascismo non è stata condotta sulla polarizzazione di questi due registri, ma sul loro accostamento. *Giustizia e Libertà*, e poi il *Partito d'Azione*, erano guidati da idee di liberalismo sociale e di

¹ EINAUDI 2012, 135.

² EINAUDI 2012, 135.

socialismo liberale che confluirono in particolare, con accenti diversi, nel Partito Repubblicano di Ugo La Malfa e nel Partito Socialista di Pietro Nenni, attenti al tema della libertà nella società e nello Stato. Per parte sua, la Democrazia Cristiana di Alcide De Gasperi, nell'impronta che ha dato alla Costituzione, componeva anch'essa spontaneamente l'idea della libertà personale con quella del vincolo di solidarietà posto dallo Stato: in essa, la composizione dell'anima liberal-democratica con l'anima popolare favoriva uno spontaneo riconoscimento nel vincolo dello Stato, secondo un interclassismo che garantiva una certa armonica rappresentanza delle diverse categorie sociali.

Proprio l'accento sulla solidarietà costituiva un freno a quella perversione della libertà della persona che consisteva nel suo tramutarsi in pura difesa di posizioni di vantaggio³. E rispetto alla tradizione socialista, la sollecitazione della libertà delle iniziative dei cittadini costituiva un analogo freno nei confronti della perversione opposta, quella dell'egualitarismo: contro ogni sistema di compressione della personalità umana, contro l'alienazione alla collettività della responsabilità del singolo, il principio della libertà della persona era il baluardo opposto al comunismo internazionale, vincolato all'Unione Sovietica. Moro, prima delle prese di distanza di Berlinguer, scriveva: "la contrapposizione è tra l'unità oppressiva e disumana e l'unità libera e viva"⁴.

In questo programma, condiviso da così vaste forze della rappresentanza, l'obiettivo del pluralismo sociale era perseguito da un'idea di sostanza della convivenza. Per un verso, non si trattava, nella Costituzione, di compiere la pura azione negativa di porre limiti allo Stato, secondo l'idea del liberalismo anglosassone più puro. Per un altro verso, non si trattava di imporre una piatta uguaglianza, ma di creare lo spazio dinamico di una progressiva perequazione⁵. In questa cornice veniva disegnato il quadro della conciliazione delle grandi masse popolari con lo Stato, in attesa di colorarlo con la compiuta maturità democratica del Paese.

Era il progetto condiviso in particolare da Moro e La Malfa⁶, di conquistare le masse allo Stato nato dalla quella Resistenza che "affonda le sue radici nella storia del nostro Stato risorgimentale"⁷. Si trattava di promuovere lo sviluppo del Mezzogiorno, per liberare "vasti ambienti finora sottratti alla cittadinanza ideale e convinta della patria"⁸; di conquistare al gioco democratico gli ex-fascisti, i

³ SODDU 2008; MORO 2011;

⁴ MORO 2011, 70 (1965).

⁵ MORO 2011, 152 (1962).

⁶ SODDU 2008, cap. 7.

⁷ MORO 2011, 44; cfr. anche 30; 43; 51; 161.

⁸ MORO 2011, 30; SODDU 2008, 298.

cattolici ancora reduci dal *non expedit*, e le masse urbanizzate dei lavoratori. L'obiettivo era di avvicinare tutte queste componenti allo Stato, concepito non già come tutela di immediati interessi, ma come una sede nella quale gli interessi si compongono. Si trattava di dare forma, e forma parlamentare, ai diversi impulsi che sorgevano dal presente, di valorizzare l'intera società nel libero confronto, che è già strumento di dialogo, tra i partiti di massa. Dei quali si difendeva la funzione di orientamento e mediazione, cioè la possibilità di formare e di articolare la volontà politica nazionale. La lotta contro il fascismo, e contro ogni genere di totalitarismo, aveva riconquistato proprio l'autonomia delle libere associazioni umane, di cui i partiti si consideravano i simboli essenziali.

L'idea di una sostanza della convivenza si nutreva quindi della possibilità di dare forma alle masse, di dare attualità democratica a istanze che erano rimaste escluse dalla partecipazione e dall'adesione alla *res publica*. La funzione di dare forma e ordine non era ancora stata proscritta da una sensibilità e una retorica ostili a ogni delimitazione del flusso pulsionale. Sul secondo comma dell'articolo 1 della Costituzione si era svolta, in seno alla prima sottocommissione e alla commissione dei Settantacinque, una disputa che occorre tener presente. Si discuteva su questo testo: "La sovranità emana dal popolo ed è esercitata nelle forme e nei limiti della Costituzione e delle leggi". Si trattava di una formulazione preliminare rispetto al compromesso poi raggiunto, circa la sovranità che "appartiene al popolo". Dov'è il baricentro? La preziosa espressione "*emana dal popolo*" non equivale infatti all'espressione "*risiede nel popolo*", come pure alcuni volevano; né equivale a dire che la sovranità spetta allo Stato anche se emana dal popolo⁹.

Non è forse il caso di evocare la storia filosofica dell'emanazione, ma è sufficiente sottolineare che con questo modello di *appartenenza non disponibile* della sovranità al popolo la Costituzione fonda la rappresentanza su una dimensione non già orizzontale ma verticale. È quanto è stato poi espresso nei termini dell'assenza di vincolo di mandato dei rappresentanti del popolo. Basta segnalare la centralità della mediazione rappresentativa in una sovranità che *emana* dal popolo, per capire che il potere si origina qui da una ulteriorità che non si esaurisce nell'orizzontalità di un'immanenza, nella quale risiederebbe. Le conseguenze della interpretazione della sovranità sull'intera dimensione del politico ci sono diventate chiare solo adesso, nel contesto di una radicale squalifica della mediazione rappresentativa dei partiti e delle istituzioni.

Perché se la sovranità *risiede* nel popolo, allora si apre la via di una squalifica della rappresentanza, o di una sua riduzione ai compiti di una semplice delega commissaria, come accade col portavoce che è vincolato a dire quanto gli è stato

⁹ MORO 2008, 14-17, dall'intervento all'Assemblea costituente del 13 marzo 1947.

affidato di dire. Ogni deroga a questo mandato appare come un tradimento della fiducia degli elettori: viene etichettata come trasformismo e corruzione della democrazia. Se invece la sovranità *emana* dal popolo, allora si comprende il significato dell'assenza di vincolo di mandato dei rappresentanti del popolo, quale è sancita dalla Costituzione. Il singolo deputato non rappresenta nell'Assemblea solamente coloro che gli hanno affidato il loro voto, ma rappresenta l'interesse della nazione. Non vi è un mandato vincolante tra gli elettori e l'eletto, come se quest'ultimo fosse un semplice esecutore e portavoce della volontà dei cittadini. Il rappresentante non è un commissario del popolo, come nella tradizione bolscevica e giacobina. Vi è qualcosa di ulteriore che va a costituire l'origine del potere, e che fonda la centralità della mediazione rappresentativa. Ogni rappresentante indica verso qualcosa che non è presente e disponibile, l'interesse della nazione, che è presente nella forma di una evocazione, e quindi di un vuoto di legittimità immediata. L'interesse della nazione suggerisce che la rappresentanza si fonda su un sapere ulteriore, che non è esaurito dalla competenza degli elettori e del loro portavoce¹⁰.

Si sa perché i padri costituenti hanno voluto sancire l'assenza del vincolo di mandato, dopo la stagione della dittatura: per evitare un padrone della rappresentanza, quale si è presentato e si presenta tuttora nei populismi della presunta democrazia diretta e nella loro intima tendenza totalitaria. E se si guarda a fondo, si vedrà che l'assenza di una legittimità immediata della rappresentanza sta proprio a sottolineare la centralità della mediazione, e l'importanza dell'assenza nella costituzione stessa della legittimità. Si tratterà allora di gettare uno sguardo sul modo di intendere questa assenza.

Nel frattempo, il progetto avviato da Moro e La Malfa con i governi di centro-sinistra, di avvicinare le masse allo Stato, è purtroppo fallito. Non è qui la sede per proporre un'analisi delle cause. Al dato storico di un Paese che quantomeno diffida delle istituzioni si sono aggiunti il trauma di Piazza Fontana, e poi una costante squalifica ideologica della nozione del potere e dell'esercizio della sua responsabilità. Ma venendo meno il progetto di portare a compimento la democrazia, è venuta meno anche l'idea di una sostanza della convivenza. Che cosa ci tiene insieme? Qual è il legame sociale che dà sostanza alle istituzioni? Il dualismo che viene recentemente urlato tra Parlamento e Governo, come se il Governo fosse la malvagia imposizione verticale – dall'alto di corrotti interessi dei poteri forti – sulla benigna orizzontalità dei cittadini e della democrazia diretta, misura la sofferenza della verticalità della rappresentanza. Perché anche il Parlamento è inteso come negazione della rappresentanza mediatrice, come presenza vivente dei cittadini, intercambiabili, delegati permanenti, senza riguardo

¹⁰ ELIA 2008, cap. II: *Il Governo come comitato direttivo del Parlamento*, 15 ss.

alle mancanze, essenzialmente uguali anche nelle qualità e nelle competenze della complessità. Come nella tradizione rousseauiana, giacobina e sovietica, il Parlamento, cioè l'insieme dei commissari del popolo, tende ad assorbire in sé le funzioni dell'esecutivo, in un orizzontalismo che è tanto più schiacciato sull'immanenza quanto più è agito da un Padrone assoluto che domina, decide e incombe.

Aldo Moro aveva diagnosticato con esattezza la sindrome che andava profilandosi, di una crisi della messa in forma istituzionale degli impulsi che provenivano dalla società. Già prima del referendum sul divorzio del 1974, aveva colto che

“una società evoluta [...] gestisce direttamente molte cose, deferisce meno al potere politico, intende conservare integra una propria penetrazione e comprensione dei problemi e fare le proprie influenti proposte”¹¹.

E poi, accogliendo in modo fruttuoso la lezione di quel referendum, rilevava:

“C'è una sproporzione, una disarmonia, una incoerenza tra società civile, ricca di molteplici espressioni ed articolazioni, e società politica, tra l'insieme delle esigenze, nel loro modo naturale e immediato di manifestarsi, e il sistema apprestato per farvi fronte e soddisfarle. Le aspirazioni dei cittadini emergono e si affermano più velocemente che il formarsi delle risorse economiche e il perfezionarsi degli strumenti legislativi. Antiche ingiustizie non sono state ancora riparate. Non è solo debole e intermittente la nostra economia, ma è discontinua, nel suo stesso impetuoso fiorire, la vita sociale; stanca la vita politica, sintesi inadeguata e talvolta persino impotente dell'insieme economico-sociale del Paese. Non dico tutto questo per scoraggiare, ma invece perché si moltiplichino le energie e si applichi la più tesa attenzione, [...] dovunque [...] c'è un'istituzione che non riesce ad assolvere, puntualmente, il proprio compito”¹².

Avvicinandosi quindi il culmine della grande crisi, rilevava nel 1976:

“È diminuito il potere dello Stato [...] di unificazione e di guida della vita nazionale. Il sistema democratico nel suo insieme, venuti meno in qualche misura alcuni binari nei quali incanalare la vita sociale, manifesta qualche segno di debolezza. [...] L'equilibrio tra le crescenti libertà della società moderna ed il potere necessario all'ordine collettivo è fra i più grandi, se non il più grande problema della nostra epoca. [...] No, non sono pessimista. [...] So che, pur con distorsioni ed errori, per i quali si paga talvolta un alto prezzo, avanza nella nostra epoca una nuova umanità. [...] Insomma, malgrado la crisi, sotto la crisi, è un nuovo mondo che si affaccia e al quale è doveroso e insieme saggio dare spazio. [...] Noi non siamo chiamati a far da guardia alle istituzioni, a preservare un

¹¹ MORO 2011, 77 (1969).

¹² MORO 2011, 84 (1974).

ordine semplicemente rassicurante. Siamo invece chiamati a raccogliere, con sensibilità popolare, con consapevolezza democratica, tutte le invenzioni dell'uomo nuovo a questo livello dello sviluppo democratico. [...] Questa impazienza diffusa, questa attesa ardente, questa pretesa sacrosanta di contare tutti allo stesso modo, ebbene tutto questo, che è il portato della nostra civiltà democratica, non ci è estraneo neppure in minima parte"¹³.

E tuttavia, qual è lo spazio delle istituzioni rappresentative rispetto all'emergere di questo movimento vitale? Così Moro rispondeva alle inquietudini Movimento Studentesco del '77:

“Vi sono ancora una volta equilibri da rispettare, assetti istituzionali da salvaguardare, esigenze di sintesi e di ordine da non disattendere. Altrimenti un movimento vitale, segno importante di tempi nuovi, rischia di essere distorto, fino a divenire, invece che una ragione di composta e utile novità, un principio di confusione, uno strumento di disgregazione, un pericolo di instabilità e di indominabilità nella società italiana. A un eccesso criticabile di strutture verticali può allora subentrare un abuso della dimensione orizzontale. [...] Un nuovo ordine; nuovo sì, ma un ordine, uno Stato che sappia essere, pur nell'incessante riprodursi delle ragioni di cambiamento, un vero Stato e non l'incerta espressione di un potere in realtà inesistente.

E ora dobbiamo rilevare con amarezza che, nella contestazione di quello che viene chiamato spregiativamente il sistema, anche se esso è il sistema democratico, si finisce per non credere nella propria libertà creativa e per negare la libertà degli altri. È la violenza come alternativa disperata alla libertà"¹⁴.

Nel frattempo, giungeva nel luglio del '77 il documento degli intellettuali francesi che denunciava la repressione dello Stato italiano contro gli studenti e gli operai. I primi firmatari erano Sartre, Foucault, Deleuze, Guattari. L'elemento che più colpisce di quel documento è la squalifica, come essenzialmente oppressiva, di ogni mediazione per la costruzione di un ordinamento. Il compromesso storico veniva inteso come un piano di spartizione dello Stato, per meglio esercitare il controllo repressivo sui militanti operai e sui dissidenti intellettuali, e garantire l'ordine reazionario con provocazioni e soprusi sudamericani. Eppure il compromesso storico era stato inteso da Moro come l'inserimento più attento di istanze e sensibilità del PCI, se non nell'esecutivo, almeno nella costruttiva considerazione parlamentare, nell'accettazione di suoi emendamenti e proposte, ancora nella prospettiva di allargare la base popolare di adesione alle istituzioni. Dal PCI, il compromesso storico era stato inteso come la certificazione della sua presa di distanza dal comunismo sovietico che aveva ormai esaurito la sua spinta propulsiva: come l'opzione definitiva per un

¹³ MORO 2011, 87-90 (1976).

¹⁴ MORO 2011, 91-92 (1977).

socialismo che garantisse l'esistenza di diversi partiti, il pluralismo e tutte le libertà. Anche l'accettazione della NATO nel 1972 segnalava che il PCI aveva colto il carattere delicato di questo snodo decisivo del Paese.

Rispetto alla raffinatezza coraggiosa di Moro, La Malfa e Berlinguer, l'approccio dei filosofi francesi appare ignaro della sintassi politica della responsabilità, e dell'altezza del compito giuridico-politico del Paese, con la sua storia; e si palesa essere succube di un'idea carismatica, estatica, puntuale, dell'interruzione del sistema, secondo un gesto di negazione indeterminato, a ripetizione. Un gesto che è stato di fatto ancora sempre ripetuto dalla sinistra critica nei decenni a seguire, in spregio a ogni costruzione politica effettiva. Al perseguimento di un progetto effettivamente emancipativo si è ripetutamente preferita la politica come gesto di testimonianza di coerenza identitaria, secondo il precetto della negazione assoluta. Ma la testimonianza in politica non è forse "la nobile e dolorosa espressione di un declino inevitabile", secondo le parole di Moro¹⁵? Anzi, la sua nobiltà non è forse andata nel frattempo perduta?

Quel che Moro non poteva immaginare, è che il modello col quale il sistema italiano ed europeo si sarebbe dovuto confrontare nei decenni successivi non sarebbe stato quello di un PCI, e di una alternativa al sistema, ormai completamente affrancati dal vincolo di solidarietà con l'URSS e con il comunismo internazionale. Dopo la caduta del Muro, a parte la parentesi di una troppo breve stagione, sulla costruzione politica dell'ordinamento ha prevalso nuovamente la denuncia gnostica della malvagità dell'ordinamento. Troppo potente è parso il nemico – la globalizzazione e il potere del flusso delle informazioni e del denaro – per nutrire la fiducia di poter vincere la predazione globale, e mutarla in un modello emancipativo. Sicché oggi la sinistra critica è ancora e solamente la sinistra di Foucault e Deleuze, e i partiti di sinistra al governo sono ancora considerati ignobili alla stessa stregua del PCI di Berlinguer e del compromesso storico.

Il centro del problema è la questione dell'evento, cioè la riflessione sul dono come interruzione della normalità. L'irruzione del Nuovo porta i tratti della sorpresa e dell'esposizione a qualcosa che non è a disposizione di una ragionevolezza calcolante. La nascita di qualcosa di nuovo avviene nella puntualità di un cambiamento radicale. Com'è noto, la chiamata di Paolo, il suo essere disarcionato, è diventata nel pensiero critico il modello della negazione rivoluzionaria dell'ordinamento della legge¹⁶. Vorrei mettere brevemente in

¹⁵ MORO 2011, 58 (1962).

¹⁶ Lungo tutto il Novecento, il pensiero rivoluzionario si è richiamato alla versione gnostica di Paolo, cioè a Marcione: dal Bloch di *Geist der Utopie* (BLOCH 1918) al Badiou di *Saint Paul. Le problème de l'universalisme* (BADIOU 1998). Su questo modello di negazione assoluta mi permetto di rimandare a BAGETTO 2016.

questione che la negazione assoluta del malvagio ordinamento presente sia l'unico modello di emancipazione che abbiamo a disposizione, tutto il resto riducendosi a vergognoso servilismo nei confronti degli sporchi interessi dei poteri forti. E poiché il dono introduce il vuoto dell'assenza di ragionevolezza, e una lacuna incolmabile nella logica del *redde rationem*, ecco che siamo di nuovo confrontati con la relazione della sovranità con l'assenza.

2. Conservazione dell'estremismo?

Prima di muovere qualche contestazione al modello carismatico di negazione assoluta della legge e dell'ordinamento del presente, vorrei suggerire che l'estremismo della negazione assoluta è fatto della stessa pasta dell'anarco-capitalismo; e che sia l'anarco-rivoluzionario, sia Gordon Gekko, non solo sono gemelli, ma non sono neanche così alternativi, nella loro furia, alla quieta ragionevolezza del conservatore dell'ordine. Tanto gli eroi della mobilitazione totale (delle energie rivoluzionarie, e dei capitali) quanto il quieto curatore delle proprie posizioni acquisite muovono dalla convinzione che i paradigmi storici siano posti dalla volontà più stabile, cioè dalla volontà del più forte. Entrambe le parti condividono un'accezione biologistica del paradigma. Il conservatore conserva quell'ordine posto per conservare la propria posizione in esso: per negare assolutamente il movimento storico-politico e affermare quell'ordine nel quale egli è più forte. L'anarco-negatore vuole continuamente negare e rovesciare l'ordine, per conservarsi uguale a se stesso, cioè forte del movimento incessante della vita e del flusso che la alimenta al meglio. Entrambi ripetono il gesto di Mauss, che ricercava "un'equa combinazione di realismo e di idealismo"¹⁷. Per il conservatore, il realismo è il mercato orientato all'utile e alla sua legge darwiniana della giungla, e l'idealismo è la dimensione del dono, la generosità della domenica e l'inutilità ricreativa dell'arte. Per l'eroe dei flussi, l'idealismo è l'insoddisfazione dell'esistente e la negazione sempre ripetuta che appartiene alla energetica rivoluzione avanguardistica permanente, laddove il realismo è l'orizzontalità del materialismo storico (da Gordon Gekko goduto privatamente, dal rivoluzionario anarchico auspicato socialmente). Per entrambi gli schieramenti, realismo e idealismo sono completamente scissi tra di loro, come sono scissi in Marx il valore d'uso e la rappresentazione dell'immaginazione. Sono tenuti insieme dalla volontà di affermazione.

Funziona, un'equa combinazione di idealismo e realismo che presupponga una radicale opposizione dei due elementi? No, non funziona: il mercato, se è

¹⁷ MAUSS 2002, 122.

puro realismo predatorio dell'utile, separato da e contrapposto alla rappresentazione immaginativa che pure appartiene al valore di scambio, non può fondare un legame sociale. Per l'anarco-rivoluzionario l'immaginazione diviene allora l'ineffettualità gnostica del sogno del Totalmente Altro; per l'anarco-capitalista, l'immaginazione diviene la perversione privata, per definizione anti-sociale, di un consumo senza limiti. Non si può affrontare l'epoca della estensione globale degli scambi con l'armamentario teorico, condiviso da Gordon Gekko e da Toni Negri, del crudele e freddo mercato in cui si effettuano scambi essenzialmente ineguali, per cui ogni operazione economica è essenzialmente la legge della giungla, cioè la violenza che un soggetto più forte esercita su un soggetto più debole. Se continueremo a pensare così, saremo destinati a rimanere prigionieri del paradigma del presente.

Se vuole avere oggi una chance di emancipazione, il pensiero critico deve saper vedere nello scambio l'esposizione reciproca a un meno di identità, a una identità più fratta e meno persuasa della propria rotondità. Lo scambio di merci è già il transito dalla dimensione materiale al prevalere della catena significante, la quale mostra quindi di non essere perfettamente fluida e levigata. Il disaggiustamento del presente globalizzato, il suo essere *out of joint*, disloca la presenza a sé del presente, la ripete in quel doppio, in quella rappresentazione intensamente mediata e mai sicuramente affidabile che informa la nostra esistenza attuale. Il mondo fantasmatico della globalizzazione, nel suo continuo gioco di specchi, potrebbe anche offrire la chance di rompere lo specchio narcisistico-appropriativo di ogni soggetto che si illuda di essere presente a se stesso, e di trovare in questo la propria forza. Lo scambio globale fa segno verso il rapporto con l'altro che appartiene, come alienazione potenzialmente benefica, alla capitalizzazione e al suo credito.

La via per imprimere alla globalizzazione una virata emancipativa passa quindi attraverso le immagini, le rappresentazioni, i *reportages*, le mediazioni fiduciarie e gli accreditamenti che costituiscono l'esperienza nel tempo degli scambi globali¹⁸. E non è estranea alla logica globale del capitale la dimensione dell'eccedenza, che può interrompere la ragionevolezza del calcolo economico creando rapporto fiduciario, debito ed esposizione. Nella sua logica eccessiva, il credito del dono crea vincoli duraturi, laddove il baratto, con la sua nostalgia di prossimità, è un segno di instabilità dell'ordinamento politico. Bisognerebbe saper pensare l'economia come un sistema di promesse che trasforma la dipendenza reciproca in una garanzia generale. In questa prospettiva il credito non è uno strumento di asservimento, ma di emancipazione. Contro la tendenza attuale a cercare in modo reattivo le piccole patrie, le calde prossimità e le comunità etiche,

¹⁸ DERRIDA 1994, 194.

dobbiamo rimanere fedeli all'apertura dell'*oikos* per stare in modo emancipativo dentro la globalizzazione.

Siamo proprio convinti che la Spectre del potere sia adesso unipolare, e che il sistema sia per definizione chiuso? Perché dovremmo essere condannati a tautologizzare la chiusura soffocante in un sistema che è una prigione intrascendibile del debito e del controllo bio-politico, ordito dalla Spectre mondiale dei malvagi poteri astratti, ubiqui e inafferrabili? Possiamo forse fondare un legame sociale, se intendiamo la dimensione della rappresentazione, con la sua astrazione, solo come una domenica della vita, un momento parassitario rispetto alla serietà di coloro che lavorano davvero, come piace credere alla tecnocrazia al potere? Sarà solo Gordon Gekko a capire *il valore* dell'arte astratta? E la stessa domanda va posta al pensiero antagonista: si può fondare un legame sociale sul materialismo della spiegazione economica di ogni fenomeno sociale, relegando l'astratto della rappresentazione del denaro, delle forme simboliche e della comunicazione globale nel deposito malvagio della Spectre del potere mondiale? E poi: come il materialismo della spiegazione economica può conferire sostanzialità all'azione politica? Il materialismo storico riesce davvero a evitare di ridurre l'azione politica al puntuale momento carismatico della negazione sempre ripetuta?

Che il problema sia percepito dal pensiero critico, è testimoniato dallo sforzo che esso ha compiuto per conferire sostanzialità istituzionale all'attualismo carismatico della rivoluzione. Badiou indica la necessità del momento della fedeltà, dell'*habitus* e della legge per sostenere e rendere possibile il desiderio. Nel suo studio su Paolo, parla di una "consistenza etica"¹⁹ che permetta di sostenere la frattura dell'evento mediante le norme di una situazione storica.

Ma in che cosa consiste questa sostanza che sostiene? Come possono gli instabili momenti estatici dell'incontro con una verità giungere a innervare la prosaica quotidianità che fa la storia, trovando in essa la serietà del reale, e perdendo in essa il narcisistico tratto incostante e velleitario?

Nel pensiero francese, che oggi guida ancora la corrente interpretazione filosofico-politica della legge, della sovranità, della rivoluzione e dello stato d'eccezione, il rapporto tra carisma e istituzione è articolato dallo strutturalismo. Nella sua griglia concettuale, che in Francia ha fatto da balia a ogni pensiero del Novecento, quel rapporto veniva definito nei termini del rapporto tra struttura ed evento, tra piano sincronico e linea diacronica. Non è qui la sede per ricordare l'enorme contributo apportato dallo strutturalismo, con l'idea di un gioco di rimandi tra segni che ci scrivono. Il rimando porta in primo piano l'assenza che il linguaggio è rispetto alla cosa. Questo nulla ha scalzato sia l'idea di Dio come

¹⁹ BADIOU 1998, 60. Cfr. anche BADIOU 2003.

garante di un ordine, sia la nozione stessa di origine, anche intesa al modo gnostico, come dissidio originario anziché come unità originaria.²⁰ Tuttavia, sarebbe il momento di chiedersi se queste cose le abbia dette meglio Saussure, oppure Heidegger. Perché Saussure è riconducibile al neokantismo di Cassirer, per il quale siamo passati da un mondo di cose a un mondo di segni delle cose. Ma Heidegger ha mostrato che il tessuto dei segni non è liscio e levigato come la memoria culturale, in cui tutto torna e tutto rimane.²¹

Invece, poiché nello strutturalismo l'accento cadeva sulla struttura sincronica come gioco di rimandi, che veniva considerato insuperabile, la prospettiva era sempre polarizzata dalla parte dell'intrascendibile orizzontalismo strutturale dei segni, che veniva presentato come la vera critica del paradigma tradizionale del potere e della verità. All'interiorità veniva contrapposta l'esteriorità, alla profondità la superficie, all'alto/basso il pop, all'esistenzialismo lo studio degli uomini come formiche... La critica del potere stava nel riferimento alla struttura orizzontale, che come tale è intrascendibile e definitivamente immanente. La storia per lo strutturalismo non è propriamente un evento, ma uno spazio immanente. Il pericolo autoritario rappresentato dalla tradizione consisteva nell'interruzione dell'immanenza di questo spazio, secondo gli accenti voltaireani che sono arcinoti. Quella interruzione si chiamava "stato d'eccezione", per la quale era facile stracciarsi le vesti con un bel riferimento alla teologia politica di Carl Schmitt, per sentirsi moralmente migliori. Nella corrente dominante del pensiero critico, il tessuto orizzontale dei segni è come fatto di seta: non si lacera mai.

Lo strutturalismo e il post-strutturalismo si sono poi accorti che anche i segni fanno sistema e paradigma chiuso, cioè tendono a trasformarsi in una prigione. È stata, ai miei occhi, anche la prigione di Foucault. Si è cercato di uscirne o con l'idea che la pura indicazione del flusso di *eventuali* possibilità alternative valga già come liberazione dalla cogenza dei paradigmi (Foucault, Deleuze); oppure con l'idea che l'evento sia ciò che costruisce a posteriori la propria causa, per non dover credere che l'evento sia verticale (Zizek; Virno); oppure ancora, con l'idea che le norme devono essere articolate intorno a un vuoto (Agamben, Esposito). Queste tre vie in genere si compongono insieme. Proprio perché il tessuto dei segni è considerato intrascendibile, la Legge è percepita come sempre oppressiva, e non si riesce a pensare una legge liberante.

²⁰ RECALCATI 2016, 3-5, e n. 9.

²¹ Heidegger mostra che non si abbandona la struttura metafisica della verità come adeguazione all'oggetto, se si mette da parte una teoria rappresentativa del linguaggio e si muove dall'idea che la verità di una proposizione dipende dalla coerenza che la lega con la totalità del linguaggio. Cfr. COSTA 2006, 132.

Di qui l'idea, variamente declinata, dell'*homo sacer* come portatore – e non già *rappresentante* – del vuoto: un elemento che appartiene al mondo, ma anche non gli appartiene più. Un elemento che sta contemporaneamente dentro e fuori la legge. È un tentativo di interrompere la catena significativa senza uscire dall'orizzontalità. L'*homo sacer* è ciascuno di noi in quanto schiacciato da un potere spietato e intrascendibile, ma in fondo è anche la figura della redenzione, una sorta di “impossibile testimone del miracolo”²², che “conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica”²³. La liberazione nasce infatti da un massimo di risentimento per l'esclusione (che bisogna alimentare), e non propriamente da una forma di speranza.

Pensare le norme a partire da un vuoto significherebbe allora, in questo orizzontalismo, interrompere lo stato d'eccezione, sospendere la sospensione, sospendere l'esclusione-inclusione. Ma l'orizzontalismo non può comprendere l'eccezione che interrompe una oppressione: riesce soltanto a tautologizzare una cappa oppressiva, e a sperare nell'esplosione della pentola a pressione. L'orizzontalismo storico-materiale non vuol vedere che l'eccezione che esso demonizza è quel medesimo vuoto che si vuole aprire nel sistema. L'orizzontalismo non può vedere che l'eccezione è diventata la normalità, secondo la diagnosi di Benjamin²⁴, non già perché ve ne sia troppa e venga agitata in modo surrettizio per imporre un potere senza limiti, ma proprio al contrario perché l'eccezione, con la sua verticalità, è diventata la normalità orizzontale. Il carattere *teologico* dell'argomentazione politica sta qui, e per capirlo occorre uscire dagli equivoci del materialismo storico. Solo così si potrà comprendere Paolo, nel suo legame con la Legge, e liberarlo dagli equivoci dello gnosticismo marcionita che demonizza gli ordinamenti e articola esclusivamente una negazione assoluta.

Bisogna senz'altro partire da un vuoto: ma *non* aprirlo nell'orizzontalità, perché allora esso viene subito richiuso, mangiato in essa. È esattamente quanto succede nella tendenza del pensiero critico verso la comunità etica, verso le calde relazioni del valore di legame, che colmano con la loro prossimità i vuoti dell'astrazione globale. Non sarà questa la via dell'emancipazione: nella globalizzazione, questa opzione diventerà solo un gesto reattivo, di conservazione delle posizioni del passato, di disconoscimento di nuove emergenze, dettati dalla paura del futuro: come già possiamo vedere nelle posizioni reazionarie e conservatrici della sinistra critica, nelle politiche del lavoro e nella riforma delle istituzioni. Bisogna esporsi a un vuoto, *non* pensare di costruirlo o delimitarlo.

²² SANTNER 2005, 27.

²³ AGAMBEN, 2005, 92.

²⁴ BENJAMIN 1998, 79.

Invece, si continua a pensare a partire dal modello neo-kantiano della posizione di un ordine, come se la verità fosse in gioco nella sintassi che meglio si impone. La chiamano “egemonia culturale”, in termini gramsciani, ma, visto che oggi l’egemonia è agita da forze globali, intendono il tessuto dei segni non già come una possibilità del nuovo, bensì come la condanna di un padrone. Si continua a credere che il *pharmakon*, il veleno-rimedio, la prigione-liberazione, la legge con un vuoto, sia la negazione della legge dello scambio globale, con la sua astrazione, e il suo immediato riempimento con la comunità del puro carisma, dell’amore tra simili ideologici che condividono i significati dopo aver creato una lingua comune, per poter finalmente godere come mandrilli, liberati dalla presenza del sadico e verticale Padre capitale della colpa. In questa interpretazione, l’assenza del Padre non è niente di eccezionale: non è un vuoto, ma uno riempimento tendenzialmente sensibile; il miracolo di una vita totalmente nuova diventa allora un’idea infantile, e la normalità della posizione del paradigma a opera della volontà più forte esaurisce alla fine tutto il quadro²⁵.

Di qui, i tratti fondamentali dell’attuale pensiero critico del sistema: un’idea gotica del potere, ubiquo, malvagio e intrascendibile; un necessitarismo del debito insuperabile che schiaccia l’individuo sotto l’interesse del capitale; la squalifica dell’approccio giuridico ai conflitti (l’elemento giuridico non è forse asservito agli interessi del grande capitale?) e quindi la rimozione dei conflitti dall’ordine politico della serietà del reale, e la loro assegnazione all’ordine della morale; la conseguente demonizzazione morale dell’avversario politico, il moralismo sacrificale della ricerca costante del colpevole, e la vocazione alla rabbiosa violenza totale; una ossessione smascherante che eleva ogni problema locale a sintomo della Spectre malvagia degli arconti di questo mondo.

Il tema della ambivalenza orizzontale del veleno/rimedio è stato articolato in diversi modi. Quel che l’*homo sacer* è per Agamben, nell’interpretazione di Vattimo è la nozione heideggeriana di *Verwindung*, cioè la ripresa della tradizione che introduce anche un distorcimento innovativo; il *petit décalage* di Sartre, cioè l’introduzione di un piccolo scarto nei segni che ci hanno scritto, è anche la persuasione di Foucault, che l’alienazione strutturale del significante prepara contemporaneamente ciò che le resiste²⁶. Si cerca quindi una interruzione orizzontalistica: l’ideologia dominante e la chiamata rivoluzionaria sono una

²⁵ L’analisi di René Girard sul sacrificio mitico, sull’espulsione e il linciaggio del capro espiatorio, e sul mutamento biblico del paradigma, viene in questo contesto teorico ostinatamente bandita, Girard valendo come un vero capro espiatorio. Cfr. GIRARD 1978.

²⁶ VATTIMO 1985; SARTRE 1971-1972; FOUCAULT 1969; ALTHUSSER 1972; ŽIŽEK 2002. La posizione di RECALCATI 2012 segna a mio parere il transito da una prospettiva foucaultiana della ripetizione del tessuto dei segni a una prospettiva kierkegaardiana della nascita del nuovo dalla ripetizione del segno.

medesima cosa, condividendo il modo di interpellare l'individuo attraverso la sottomissione. Di qui, l'idea di una emancipazione attraverso uno smascheramento paranoico, nel quale tutto è segno, tutto è sintomo della cattura alla quale siamo condannati. Se non puoi cambiare l'esplicito set di dettami ideologici, puoi però cambiare il sottostante set di osceni dettami non scritti del super-ego sadico del potere.

Che cosa significa, in questa prospettiva, aprire un vuoto emancipativo nell'insieme dei segni? Il vuoto aperto da Marx nella società borghese consiste nell'indicazione del proletariato, che non possiede niente, al centro della compiaciuta pienezza delle leggi di coloro che posseggono il capitale. Ma per pensare questa mancanza di proprietà non basta il materialismo storico. Il proletariato è un *evento* non nella sua povertà materiale, ma nella sua assenza di proprietà immobile, di stabilità, di reputazione: qualcosa che rimanda alla qualità fluida e fantasmatica dello scambio, più di quanto solitamente non si creda. La disciplina del vuoto che verrebbe aperta dal pensiero marxista non conduce tanto alla interruzione dello stato delle cose e alla vita nuova, quanto piuttosto all'isteria di elevare ogni difficoltà locale a sintomo generale e problema strutturale, in un parossismo di smascheramento sintomatico della malvagità del potere.

Il pensiero critico è catturato costantemente all'interno del sistema. Nella meditazione sulla legge, anche Kafka viene spesso letto come un eroe della tautologia, invece che come il pensatore di un enigmatico surplus rispetto al gioco dei segni²⁷. Spinoza – davvero il primo ebreo liberale della storia –, invece di essere compreso come il pensatore della libertà nella legge, viene sempre presentato come il pensatore della santificazione libertaria della necessità impersonale, per incrementare la potenza di esistere²⁸. Contro la tendenza spontanea del pensiero critico a lasciarsi catturare *energicamente* nell'interno del sistema, occorre suggerire di pensare a partire dalla possibilità di ricominciare, non a partire dalla condanna che l'effettività è. Si tratta di qualcosa che già Arendt aveva mostrato a Heidegger, col primato della nozione di nascita su quella di morte come fenomenologia dell'effettività. Anche se Heidegger era infinitamente più escatologico di questo orizzontalismo.

²⁷ SANTNER 2005, 24.

²⁸ DELEUZE 1991, 158: “Un piano d'immanenza non dispone di una dimensione supplementare: il *processus* di composizione deve essere afferrato per se stesso, attraverso ciò che dà, in ciò che esso dà. [...] Non vi è più forma, ma solo rapporti di velocità fra particelle infime di una materia non formata. Non vi è più soggetto, ma solo stati affettivi individuanti la forza anonima”.

3. Spettri di Marx?

Si è cercato spesso di fare di Marx un pensatore dell'astratto, per mostrare la sua attualità neo-kantiana, nell'epoca del passaggio da un mondo di cose a un mondo di segni delle cose²⁹. Ma Marx non è un pensatore dell'astratto, e il neo-kantismo, come argomenterò brevemente, è ancora una teoria del dominio e della prigione: la stessa prigione nella quale si è cacciato Foucault.

Anche Derrida, in modo a mio parere più profondo, ha cercato di far credito a Marx di un pensiero dell'astratto, pur riconoscendo subito la difficoltà e l'audacia di un progetto circa gli spettri di Marx, circa uno spirito in Marx. Quel che è in gioco è la memoria del comunismo, una memoria che testimonia di una interruzione. Come si eredita la rivoluzione? Come la si ripete³⁰? Come si ricorda al sistema la sua propria insufficienza, e la necessità di qualcosa d'altro?

Come è solito fare, anche in questo caso Derrida rende omaggio e merito al testo che analizza, e poi inizia a demolirlo. È quel misto di malcreanza e di ossequio che appartiene alla decostruzione, e che a noi interessa per il suo appello a entrare dentro al sistema per poterlo cambiare. Ma in questo caso – nel caso di Marx – le cose sono ancora più cariche di tonalità emotiva, e presentano una difficoltà in più.

L'omaggio a Marx è condivisibile: bisogna tener presente che era appena uscito il libro di Fukuyama su *La fine della storia*, il quale pur essendo superficiale e scolastico, aveva avuto una immediata enorme diffusione, a sancire la nuova *pax romana* del capitalismo del migliore dei mondi possibili. E poi l'89 era appena accaduto, la bandiera rossa era stata ammainata sul Cremlino il giorno di Natale del '90, ed era giusto rendere l'onore delle armi a un'idea di uguaglianza e giustizia sociale.

Tuttavia, se 'marxismo' significa non credere di essere nel migliore dei mondi possibili, allora definirsi marxisti è facile e anche vuoto. Qual è la difficoltà in più in questo omaggio a Marx, che segnala la permanenza ineliminabile dei suoi

²⁹ ALTHUSSER 2006, 19-20, 51, 54. Althusser svolge la stessa argomentazione di Cassirer in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), applicandola a Marx invece che a Kant. Marx avrebbe demolito il modo classico e poi ebraico-cristiano di intendere la conoscenza come rispecchiamento di un dato immediato. Il testo della storia, nel *Capitale*, non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos), secondo quella complicità religiosa, feticistica, tra l'Essere e il Logos, tra l'essenza delle cose e la sua lettura. Quel modello religioso, che perdurerebbe ancora nel Sapere Assoluto hegeliano, conduceva alla persuasione che il concetto astratto fosse apertamente visibile, "presente tra di noi in persona, tangibile nella sua esistenza sensibile – in cui *questo* pane, *questo* corpo, *questo* viso e *quest*'uomo sono lo spirito stesso" (ALTHUSSER 2006, 19).

³⁰ DERRIDA 1994, 73, 174.

spettri, i quali ossessioneranno sempre ogni stato di cose presenti con un'idea messianica di giustizia? Si tratta appunto della difficoltà di fare di Marx un pensatore dell'astratto. Per citare ancora una volta il criterio della filosofia della prassi, si potrebbe dire: trovatemi *un marxista* che non demonizzi l'astratto del valore di scambio.

Come dicevo, Derrida riconosce subito il tratto paradossale della sua interpretazione. "Ci si chiede chi mai oserà parlare di uno spirito di Marx"³¹. Come si può porre la questione dello spirito, della sopravvivenza che ossessiona (*hante*, per una *hantologie*) e interrompe la normalizzazione, all'interno del pensiero di Marx? Perché la domanda sulla composizione di interruzione e continuità, di rivoluzione e storia, è *la* domanda, quella più interessante e promettente, che scardina l'idealizzazione cristiano-borghese della semplice assicurazione della presenza e dei suoi interessi. Nella capacità di porre questa domanda sta la forza del pensiero di Derrida. Tuttavia è vano credere di poter arruolare Marx: la purezza del valore d'uso, con la sua prossimità, il suo tellurismo, la sua chiamata alla piccola patria, è una pietra miliare del marxismo, come si palesa adesso, in mezzo ai marosi della globalizzazione, nella tendenza del pensiero critico verso la comunità etica (e – diciamolo – verso l'economia curtense).

L'internazionalismo della rivoluzione ha potuto celare questo tratto finché si è trattato della fase espansiva del bolscevismo. Ma poi, abbiamo potuto capire che nel simbolo della falce e del martello, lo strumento contadino non era solo un retaggio delle arretrate condizioni della Russia zarista, né il martello guardava alle ampie relazioni dell'industria e alla rete del commercio dei suoi prodotti. L'insistenza del marxismo sulle crisi di sovrapproduzione si origina dall'ostilità per la fantasmagoria della merce, cioè dal suo carattere di feticcio: la merce, che è la cosa trasfigurata dal valore di scambio, è un prodotto della mente a cui si attribuisce surrettiziamente una realtà. Proprio come succede nella *religione* – come ripetono ancora adesso i marxisti ortodossi ed eterodossi, compunti. Il mercato, per loro, è *religioso*, cioè il frutto di una superstizione che toglie dignità alla concreta vita terrena. Non si tratta solo del monito contro un consumismo perverso e schiavizzante quale lo conosciamo oggi (anche se bisognerà evitare il paternalismo nei confronti di masse *manipolabili e irresponsabili*): si tratta piuttosto di una più originaria proscrizione dell'astrazione dello scambio, che oggi più che mai costituisce invece l'essenza dell'esperienza.

È questa l'argomentazione centrale del primo libro del *Capitale*. Tralascio l'insostenibilità della distinzione, decisiva per il marxismo, tra la concretezza del lavoro manuale e l'astrazione del lavoro intellettuale e dello scambio simbolico.

³¹ DERRIDA 1994, 10; e poi 42, 54, 57, 61, 63, 72, 78-79, 90, 111, 115, 118.

Il crampo mentale riguarda proprio l'intero quadro fiduciario, dell'accreditamento della realtà, che per il marxismo è una questione che non si pone, bastando e avanzando la certezza sensibile. La dimensione della fede, del dar credito, appartiene per esso alla psicologia infantile. Sul nesso tra mercato, umiliazione della vita e astrazione *religiosa* (la religione del capitale...) ³², la koiné intellettuale marxista è unanime, e anche la vulgata. Il materialismo storico, col suo riduzionismo, è più vivo che mai, e non si vede traccia della contaminazione su di esso del valore di scambio e della sua inestirpabile esposizione all'altro. Il marxismo strutturalistico ha accettato il gioco dei segni solo a condizione di trasformarlo in una fattualità neo-materiale.

Tutta la storia del mondo viene ridotta al denaro come astrazione feticistica che ci fa credere, come *la religione*, a cose che non esistono realmente, per sottometterci a un dominio e a una volontà di appropriazione, secondo l'essenza dell'Occidente e alla sua congiura di padroni e preti. Il denaro non può apparire, agli occhi del marxismo, come la prima dislocazione della presenza delle cose, e della loro cogenza. Il marxismo è strutturalmente chiuso alla esposizione all'alterità e alla dislocazione che appartiene a ogni rappresentazione – *in primis*, al denaro. Il valore d'uso, nella sua materialità, diventa quindi il motivo dell'ossessione materiale per il valore di scambio come essenza maligna della realtà, come depredazione invece che come esposizione all'Altro. *Questo* è il marxismo: altro che spiriti e *hantologie*... Lo spettro che si aggira per l'Europa è solo la rabbia, intessuta di paura. E come abbiamo imparato, può essere anche di destra, e di estrema destra.

Quindi se da un lato si può anche condividere l'interpretazione che vede in Marx il pensatore del Nuovo, tuttavia affermare "il messianico come marchio incancellabile dell'eredità di Marx" ³³ è molto problematico. L'eredità del messianico viene dal racconto biblico, che è appunto parola, spirito. Dio è presente come parola, come rivelazione, cioè come nulla, e Marx ha problemi con gli spiriti dell'eredità e del racconto: con il logos, con l'assenza, con la rappresentanza. Nel marxismo, ortodosso ed eterodosso, il rappresentante del popolo non è stato forse sempre un commissario del popolo, cioè un semplice portavoce, che espungeva accuratamente ogni dimensione di ulteriorità e di assenza dal suo mandato? Come abbiamo visto, il commissario del popolo, secondo la tradizione rousseauiana e giacobino-montagnarda, rappresenta *la presenza* di chi lo delega, ed è vincolato al mandato esplicito, a chiare lettere, che gli è stato affidato. Nelle istituzioni liberali il rappresentante del popolo non ha invece vincolo di mandato proprio perché nell'Aula rappresenta non soltanto chi lo ha eletto e la sua volontà esplicita,

³² Si veda FRANCHINI 2011.

³³ DERRIDA 1994, 40.

ma l'interezza della nazione. Questa è l'ulteriorità e l'assenza che il marxismo non conosce, e anzi ripudia.

Derrida ha tentato di fare di Marx il passaggio dallo spirito come idealizzazione della presenza allo spirito come interruzione della normalità soddisfatta. Invano: Marx non è il pensatore del messianico, cioè dell'ulteriore assenza che interrompe la legge, ma il pensatore dell'insopportabilità di una situazione e dell'ineluttabilità del rovesciamento. Non interrompe la legge, ma insegna l'intrascendibilità e l'ultimità ineluttabile della negazione, nella costrizione dell'immanenza. La mutazione verso il Nuovo è in gioco nella pratica, e nella pratica la mutazione entra nella filosofia.³⁴ È la trasformazione rivoluzionaria del mondo quanto porta il Nuovo dentro la ripetizione che appartiene alla idealizzazione, cioè alla semplice interpretazione del mondo (che si limita a raddoppiarlo). Vi è *nuovo* solo finché la frattura rivoluzionaria mantiene la sua spinta propulsiva, come aveva capito Berlinguer. Quel che Derrida chiama *messianismo* marxista è solo la necessità della rivoluzione permanente. Il criterio della prassi, per cui la verità è ciò che è *fatto* sempre di nuovo, non conosce spirito. Vi è bensì uno spirito del *fare*, del passare costantemente ad altro, come nell'attualismo di Gentile. Ma il *fatto* non conosce il respiro del debito di ossigeno, la mancanza, l'infedeltà alla presenza, e non può quindi determinare una nuova idea di raddoppiamento, di idealizzazione e quindi di capitale, come vorrebbe Derrida.

Perché Derrida cerca, come Kierkegaard³⁵, una risposta al mistero della ripetizione, che deve poter dare inizio a qualcosa di nuovo. E cerca il Nuovo non già a partire dal rifiuto dell'astratto valore di scambio, ma a partire da esso: "Che sarebbero i Lumi senza il mercato?"³⁶ La ripetizione è una forza misteriosa, che appunto ci fa andare avanti, per abitudine o per rinnovamento. La sua essenza è più difficile da afferrare di quanto non si creda. Lo si è visto all'origine della filosofia moderna, quando Kant ha creduto di capire, oltrepassando Hume, che il concetto è qualcosa di più dell'abitudine, cioè della semplice ripetizione dell'occorrenza empirica. Il concetto è una ripetizione sorprendente, che introduce nell'esperienza qualcosa che in essa non si vede, a priori: questo era l'assunto di Kant. La sua ripetizione mette in crisi il buon senso dell'induzione, della ripetizione sempre uguale e controllata dell'esperienza. Ma il marxismo ha trasformato l'elemento a priori della conoscenza – quel qualcosa di sorprendente che non è presente nei fatti – nella materialità fattuale e necessaria del lavoro del braccio che agisce sulla cosa. Sembra che il nuovo nella ripetizione sia

³⁴ DERRIDA 1994, 47.

³⁵ KIERKEGAARD 1996.

³⁶ DERRIDA 1994, 202.

introdotto dalla prassi di trasformazione: e tuttavia la prassi è sì nuova, ma conduce esattamente al biologismo fattuale della necessità di Foucault e Deleuze, nella forma della costante possibilità dell'attuarsi inesorabile della potenza.

Per chiarire questo punto bisogna rifarsi al legame del marxismo con la forza biologica della generazione della vita, e con la religione della Madre natura³⁷. Ed è utile rileggere il *Nietzsche* di Heidegger, che si è opposto ante litteram alle interpretazioni vitalistico-biologistiche di Nietzsche. Lì è già compresa da Heidegger la questione della ripetizione della rivoluzione, attraverso una meditazione su che cos'è la prassi di trasformazione "di tutti i valori". La prassi, dice Heidegger, non ha una matrice biologico-materiale. Mi stupisce che Derrida non veda che il problema di eventuali *spettri* di Marx (dell'eredità della rivoluzione) è il problema della definizione della prassi di trasformazione, cioè il problema dell'interpretazione non biologistica di Nietzsche. Perché si può accostare Nietzsche a Marx solo se si interpreta il primo come il teorico della fuga dall'essere *teorico*, verso il divenire e la sua forza biologica di negazione e di rinnovamento. Allora non è importante che qualcosa sia vero, ma che debba esser tenuto per vero, proprio come poi verrà affermato da Foucault³⁸. Di qui, l'idea di *non insistere* su niente, e porre il flusso vitale del divenire come valore: la storia è la necessità menzognera di schematizzazioni, con le quali *si impongono* forme secondo bisogni pratici decisi da volontà di dominio³⁹. Non è forse questa, nel dettaglio, la vulgata della sinistra critica sulla globalizzazione?

Nietzsche afferma nell'eterno ritorno la continua possibilità dell'attuarsi della potenza vitale. Ma Heidegger prende distanza da quel biologismo e quel fisiologismo che sono pur presenti in Nietzsche⁴⁰. La macchina materiale, cioè la completa meccanizzazione delle cose, e l'allevamento dell'uomo, hanno un carattere metafisico⁴¹, cioè dicono qualcosa dell'essere, e non sono riducibili al piano positivistico-materiale. Si tratta infatti di rilevare il doppio registro, *animal* e *rationale*, della storia della metafisica occidentale: quando si insiste sugli spiriti animali dell'umano, si segue una vena fondamentale della metafisica. Non è forse esattamente questo il registro dell'*Anti-Edipe* di Deleuze⁴²?

Si tratta di opporsi tanto alla metafisica della tradizione quanto al puro biologismo materiale del flusso dell'azione, che Heidegger intuiva come eventuale erronea interpretazione di Nietzsche, poi regolarmente abbracciata da

³⁷ Su questo tema rinvio al primo capitolo di BAGETTO 2016.

³⁸ HEIDEGGER 1995, 443.

³⁹ HEIDEGGER 1995, 460, 477.

⁴⁰ HEIDEGGER 1995, 120, 132, 197, 207, 427, 238.

⁴¹ HEIDEGGER 1995, 787.

⁴² HEIDEGGER 1995, 775: quando parla della creazione artistica come organo della volontà di potenza, Heidegger precisa che essa non è il cieco dissolvimento nel delirio e nell'ebbrezza. Come non pensare, qui, a DELEUZE 1972?

Foucault e Deleuze. Perché la domanda di Heidegger cerca un essere, una stabilità, che non appartenga più al registro del *porre*, del *verum=certum=factum*, della verità posta nel giudizio. Il percorso del pensiero occidentale è giunto fino all'uomo kantiano, che attraverso il suo giudizio diviene "l'ente dinanzi al quale viene portato e per mezzo del quale giustificato come tale tutto ciò che è"⁴³. La domanda di Heidegger è in fondo la domanda della psicoanalisi (come si paleserà quando lui andrà in crisi, dopo il '45): come si può comandare la stabilità che è funzionale alla vita, senza credere di essere un Io? Come componiamo la costante trasformazione (il divenire) con la stabilità di un orizzonte (l'essere)?

La dottrina dell'eterno ritorno è per Heidegger una dottrina dell'essere, non una prassi di puro divenire. Occorre però liberare Nietzsche da alcuni equivoci che lui stesso non ha sciolto. L'eterno ritorno è ripetizione e stabilità: ma non quella stabilità del *porre* a cui tiene il soggetto liberal-neokantiano, tutto intento alle sue proprietà e ai suoi diritti; né quella ripetizione continua che piace al marxismo post-strutturalistico, quel flusso di forza biologica che *pone* il nuovo paradigma. Il *porre* neokantiano e marxista muove sempre dalla stabilità dell'essere-presente e dall'ansia di controllo, assicurazione e dominio sull'ente. Dalla presenza rassicurante dell'ente, la metafisica è passata con Cartesio e Kant alla presenza rassicurante della rappresentazione dell'ente (*verum=certum*), e con Marx alla rassicurazione del *verum=factum* – ma la rassicurazione fondata sulla nostalgia della presenza è la stessa.

Questa è l'origine dell'anti-istituzionalismo della filosofia politica dominante. Si è confusa la posizione di un ordine con l'imposizione di un padrone, e si è cercata l'emancipazione nella continua appropriazione dell'imposizione, come se in questo modo non ci si sottomettesse invece a un padrone invincibile – la forza biologica della vita stessa.

Come dobbiamo allora intendere l'irruzione del dono, che interrompe la normalità? Come possiamo articolare il momento carismatico del cambiamento radicale al momento istituzionale dell'ordinamento, per evitare il velleitarismo di una politica che vive solo di continue negazioni indignate? Il rapporto tra libertà e legge, che ancora ci assilla proprio come assillava Kant, viene oggi tendenzialmente risolto apportando una correzione comunitaristica agli astratti meccanismi del mercato: le banche del tempo, il *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (M.A.U.S.S.), cercano di aggirare la freddezza del valore di scambio con il calore del valore di legame. Come abbiamo visto, si tratta dell'esortazione di Mauss a un'equa composizione di idealismo e realismo. Sviluppando l'indicazione del *Saggio sul dono* circa il fatto che l'atto di *traditio* di una *res* crea vincoli spirituali, si recupera la millenaria costruzione di relazioni

⁴³ HEIDEGGER 1995, 796.

attraverso lo scambio di cose, e si fa dello scambio economico un incontro tra persone. Nel dono non si riceve solo un oggetto materiale, ma un frammento dello spirito del donatario. Il dono genera un debito e un vincolo non già meramente materiale, di mercato, di freddo interesse regolato dall'astratto del denaro, ma un vincolo di relazione, faccia a faccia, a partire dalla concretezza dell'esperienza vissuta. Così si cerca di ridare un'anima comunitaria alle relazioni globali fondate sugli anonimi meccanismi di mercato. È un bisogno di prossimità più che giustificabile.

Tuttavia bisogna badare a non fare del valore di legame la versione new age del valore d'uso. Abbiamo senz'altro bisogno di appartenenza, e si tratta senz'altro, nelle nostre realtà politico-istituzionali, di trovare una risposta al bisogno di dare sostanza alla relazione sociale. Ma non ci deve sfuggire che, nel contesto della globalizzazione, il fatto di condividere i significati all'interno di una calda comunità, e di creare una lingua comune, secondo i principi dell'economia civile, non esce dalla logica economicistica del contratto e dell'obbligazione.⁴⁴ Nella costante esposizione all'altro che costituisce la globalizzazione, la costruzione di calde comunità potrà avvenire solo nella forma di contratti sempre insuperabilmente privati, e non di leggi che diano costituzione al nostro tempo. Il pensiero antagonista pensa all'emancipazione nei termini deleuziani di una legge senza Padre costitutivo: occorre creare nuovi legami, fluidi e senza limiti costitutivi, per dissolvere lo Stato-Padre, e tornare tra le braccia della Madre, di Demetra, del Grande Grembo primordiale, della forza generatrice della natura. Si tratta di legami contrattuali, temporanei, per spremere le migliori condizioni del momento, per ottimizzare il godimento ed essere felici adesso, perché no?

Ma è un modello che ha solo fatto virare i progetti di trasformazione sociale degli anni '70 verso una sinistra fatta di individualismo anarchico, affamato esclusivamente di diritti privati e di negazione del potere. Si è creduto di poter costruire la *res publica* con la demolizione del diritto pubblico, essendo l'elemento giuridico manipolato, marxianamente, dai poteri economici. Squalificando il diritto pubblico, si è creduto di costruire un socialismo di diritto privato. In questo modo abbiamo invece solo alimentato il pasto dei demagoghi. In particolare nel nostro Paese, per la sua storia culturale, questa direzione alimenterà solo la convergenza, già ampiamente descritta, tra il pensiero critico, il populismo informatico e la borghesia appropriativa⁴⁵, con la loro comune tendenza a costituirsi in consorterie di potere *extra legem*. Del resto, la nostra tradizione

⁴⁴ MAUSS 2002, 94. ZAMAGNI-BRUNI 2004.

⁴⁵ PERNIOLA 2011. Manca per ora un'analisi della convergenza italiana della sinistra antagonista con il Movimento 5Stelle.

nazionale, che conosce la forza della famiglia, conosce anche la tensione tra la costruzione di relazioni *buone* e l'universalità della legge. Il dono invece non crea una calda comunità, ma debito ed esposizione.

Bisogna senz'altro interrompere la legge del circolo chiuso, del ritorno, dell'interesse, della partita doppia delle uscite e dei ritorni. Ma non lo possiamo fare con lo strumento del carisma anti-istituzionale, perché esso nella globalizzazione ci porterà solo a negare, furiosamente o furbescamente, la legge dell'ordinamento, e a riproporre la chiusura del circolo. Bisogna invece proporre una legge costituzionale che componga il carisma con l'istituzione: che sappia prevedere giuridicamente la propria interruzione, e apra la possibilità di far nascere qualcosa di nuovo. Per far questo, bisognerà saper rileggere filosoficamente l'esperienza politica di Moro, La Malfa e Berlinguer.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN 2005: G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino.
- ALTHUSSER 1972: L. ALTHUSSER, *Lénine et la philosophie*, Paris.
- ALTHUSSER 2006: L. ALTHUSSER, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. ALTHUSSER - É. BALIBAR - R. ESTABLET - P. MACHEREY - J. RANCIÈRE, *Leggere il Capitale* (1964), a c. di M. Turchetto, Milano.
- BADIOU 1998: A. BADIOU, *Saint Paul. Le problème de l'universalisme*, Paris.
- BADIOU 2003: A. BADIOU, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen.
- BAGETTO 2016 cds: L. BAGETTO, *Il potere che avvince. Paolo e l'interruzione della legge*, in corso di stampa.
- BENJAMIN 1998: W. BENJAMIN, *Tesi sulla filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, tr. it. di R. Solmi, Torino.
- BLOCH 1918: E. BLOCH, *Geist der Utopie*, München.
- COSTA 2006: V. COSTA, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Milano.
- DELEUZE 1991: J. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Milano.
- DELEUZE 1972: G. DELEUZE - F. GUATTARI, *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris.
- DERRIDA 1994: J. DERRIDA, *Spettri di Marx* (1993), tr. it. di G. Chiurazzi, , Milano.
- EINAUDI 2012: L. EINAUDI, *Prediche inutili*, Milano.
- ELIA 2009: L. ELIA, *Costituzione, partiti, istituzioni*, Bologna.
- FOUCAULT 1969: M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris.
- FRANCHINI 2011: S. FRANCHINI, *Introduzione a Il Capitalismo Divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, a c. di M. Jongen, ed. it. a c. di S. Franchini, Milano-Udine.

- GIRARD 1978: R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris.
- HEIDEGGER 1995: M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), ed. it. a c. di F. Volpi, Milano.
- KIERKEGAARD 1996: S. KIERKEGAARD, *La ripetizione* (1843), tr. it. di D. Borso, Milano.
- MAUSS 2002: M. MAUSS, *Saggio sul dono* (1923), tr. it. di F. Zannino, Torino.
- MORO 2011: A. MORO, *La democrazia incompiuta*, a c. di A. Ambrogetti, Milano.
- PERNIOLA 2011: M. PERNIOLA, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milano-Udine.
- RECALCATI 2012: M. RECALCATI, *Jacques Lacan. I, Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano.
- RECALCATI 2016: M. RECALCATI, *Jacques Lacan. II, La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Milano.
- SANTNER 2005: E. L. SANTNER, *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor*; in S. ŽIŽEK - E.L. SANTNER - K. REINHARD, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago.
- SARTRE 1971-1972: J.-P. SARTRE, *L'idiote de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 3 vols., Paris.
- SODDU 2008: P. SODDU, *Ugo La Malfa. Il riformista moderno*, Roma.
- VATTIMO 1985: G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano.
- ZAMAGNI-BRUNI 2004: S. ZAMAGNI - L. BRUNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna.
- ŽIŽEK 2002: S. ŽIŽEK, *Benvenuti nel deserto del reale* (2002), tr. it. di M. Senaldi, Roma.

PAOLO HERITIER

Ambivalenze dei circoli del dono e della vendetta: la giustizia come reciprocità

Il tema dell'ambivalenza del circolo del dono è stata oggetto di infiniti commentari in seguito al celebre saggio di Marcel Mauss, nelle diverse prospettive dell'antropologia culturale, della fenomenologia e della sociologia. Nell'impossibilità di indicare anche solo una bibliografia indicativa, sembrerebbe improbabile avere ancora qualche elemento da aggiungere a questo amplissimo dibattito. Seguendo tuttavia l'analisi compiuta da Anspach sul tema del passaggio dalla vendetta al dono qualche osservazione può essere svolta intorno all'inserimento nel campo di studi di una figura della giustizia come reciprocità, da una prospettiva di estetica giuridica¹.

Nel suo testo *A buon rendere*² Anspach individua una formula "quasi matematica"³ mediante la quale è possibile descrivere la vendetta come *l'uccisione (di colui che ha ucciso)*. Il vendicatore che colpisce l'omicida vendicandosi diviene a sua volta omicida e tale azione "fa passare l'operatore dell'*uccidere* all'interno della parentesi, dov'è destinato a diventare a sua volta oggetto dello stesso tipo di operazione"⁴. L'uccisore per vendetta si espone a sua volta, inevitabilmente, a essere ucciso, dando luogo al 'circolo della vendetta', lo speculare esatto del 'circolo del dono'.

Si afferma così, secondo Anspach, una relazione tra chi uccide e chi è ucciso non duale, ma ternaria: in cui l'uccisore e l'ucciso, nel loro divenire parte di una struttura relazionale istituzionalizzata – la vendetta – agiscono come *strumenti* di un elemento terzo che viene ipostatizzato, reso sacro. La vendetta, così deificata, sovrasta i comportamenti degli uomini: a essa la società non potrà più sottrarsi⁵.

¹ Mi riferisco qui alla mia proposta di affiancare una lettura estetica a quella ermeneutica ed epistemologica del giuridico, HERITIER 2012.

² ANSPACH 2007.

³ Il riferimento implicito alla concezione della giustizia come proporzione di Aristotele può essere inserito fin da subito e ritornerà in seguito.

⁴ ANSPACH 2007, 14.

⁵ Su questa tema, oltre il noto VERDIER 1980-1984, recentemente, tra filosofia del diritto e antropologia giuridica, uno sguardo tra globale e locale è stato offerto da LORINI, MASIA 2015.

Questa terzietà malevola riproduce la medesima struttura di terzietà da cui trae origine, e mediante cui si conserva, il fondamento sacrale e sacrificale del giuridico⁶. Che tuttavia il tema della vendetta non sia solo di rilevanza storica lo mostrano le analisi speculari di Dupuy e di Nader in relazione all'attentato alle torri gemelle di New York.

Il primo, muovendo dalla teoria mimetica di Girard, indica come sia impossibile eliminare il fenomeno ambivalente del sacro e del sacrificio dall'analisi, connettendola con la sua teoria del punto fisso esogeno⁷. Secondo Dupuy, di fronte alla violenza il sacro è la dimensione inumana, in quanto meccanica, nella genesi violenta del religioso ove il sacrificio è un rituale, ossia una rappresentazione, una messa in scena, perfettamente codificata. Vale a dire, il meccanismo con il quale "una folla presa da frenesia omicida si riunisce e fa corpo attorno a una vittima, che essa giudica evidentemente colpevole di tutti i mali che la opprimono" e in cui i gesti di coloro che partecipano all'omicidio collettivo, anche i loro sentimenti, "possono assomigliare a quelli che praticano o che provano gli officianti di un rituale sacrificale"⁸.

⁶ Il classico tema dell'origine sacrificale del giuridico nell'esperienza romanistica emerge anche nella filosofia del diritto di Vico, che, nella sua rivisitazione personalissima della storia del diritto romano, si riferisce alla necessità di muovere dalla storia sacra, si vedano VICO 2012, VICO 1974. Sul tema dell'origine sacrale del diritto naturale romano, ONIDA 2012, 93. Con riferimento alla storia romana, si veda, da ultimo, SANTI 2004. Da una prospettiva filosofica, HERITIER 2014, in particolare il paragrafo "L'apparire sacrale del terzo: il diritto tra sacrificio e antropologia", 94-101.

⁷ DUPUY 2002, 38: una formalizzazione logica del concetto giuridico di terzo, da cui Anspach trae spunto per configurare il tema del meccanismo della vendetta. Ho analizzato il concetto di punto fisso endogeno ed esogeno in Dupuy e la sua rilevanza per il pensiero giuridico in HERITIER 2012, 2, 125-135.

⁸ Così descrive efficacemente Dupuy la sua visita a New York dopo l'attentato, descrivendo il processo di creazione di un sacro vittimario ambivalente: "Era l'inizio di dicembre 2001 e decisi di camminare a Manhattan, dall'Upper East Side ove risiedevo fino al sito. Per sei ore passeggiavo mentre mi dirigevo grosso modo verso sud, attento ai visi che incrociavo e a quest'atmosfera da dopo-catastrofe che dà la sensazione che il tempo si sia fermato. In maniera molto inusuale, gli sguardi non si sottraevano, le bocche non si contraevano in quel sorridere automatico con il quale l'Americano tipo tiene a distanza lo sconosciuto che lo osserva in modo appena insistente. Al contrario, i passanti sembravano ricercare il contatto visivo e forse anche fisico. Quando arrivai a Canal Street l'odore si fece acre a tal punto da darmi la nausea e il caos divenne progressivamente insopportabile. Ma come si individua un vuoto, un'assenza, una mancanza? Nelle vie nord-sud che conducevano al World Trade Center la fantastica altezza delle torri non molto tempo fa schiacciava tutto, ma il loro biancore aveva qualcosa di rassicurante. Al loro posto ormai non v'era nulla. Mi occorsero tre ore buone per fare il giro del sito. Le rovine fumavano ancora. Una processione di camion portava via in un flusso incessante delle forme metalliche tormentate, sorta di

Quando l'epistemologo di Stanford parla del sacrificio come di un rituale e dell'emergere del senso di sacro in relazione a una strage si sta indicando con precisione lo stesso dispositivo antropologico che è situato all'origine del diritto, come riferimento a una terzietà che lo fonda liturgicamente in modo sacrale e che mantiene un tratto profondamente ambivalente⁹.

Non a caso Dupuy cita un'intervista del 1998, in cui Osama Bin Laden prova a spiegare le ragioni del terrorismo e della propria azione invocando il principio di reciprocità: "Sono gli Americani che hanno cominciato. La replica e il castigo

scheletri di creature che si immaginava mostruose, verso misteriosi centri di smistamento ove si avrebbe saputo individuare, in mezzo alla lamiera, resti umani. Immensi proiettori illuminavano il tutto, dando alla scena l'aspetto di un film di Steven Spielberg. Quel che mi prese, tuttavia, come tutti gli altri visitatori-pellegrini che vedevo sbalorditi quanto me, fu qualcosa che nessuna fotografia, nessun film ha potuto rendere, intendo dire la grandezza stessa del disastro, ivi compresa l'altezza, che l'immaginazione magnificava, delle torri nella presenza della loro assenza... Parlando e pensando in inglese, la sola parola che mi venne in mente per dire quel che provavo allora fu quella di *awe*. Questo termine, che designa un'emozione nella quale si mescolano il genere di terrore, di venerazione e di meraviglia che può suscitare il sacro o il sublime, non ha equivalente semplice in francese. La traduzione che preferisco è quella di "terrore sacro". Sì, il sacro, nella sua ambivalenza fondamentale, era ben presente sul sito... Che cosa dunque ha reso il sito dell'attentato sacro e di che sacro si tratta? Della religione musulmana, che era quella dei terroristi? Oppure del cristianesimo, giudicato l'ispiratore del "risentimento vittimario" nel senso in cui lo intende Éric Gans? Queste sono suggestioni assurde. Allora, però, che cosa resta come spiegazione possibile?

Credo che la risposta risieda in quel che l'antropologia religiosa, quando esisteva ancora, considerava come una delle sue conclusioni più sicure. All'origine del sociale e del culturale si trova quel che Durkheim chiamava "le forme elementari della vita religiosa" e, tra queste, occupandone il posto primordiale, stanno i rituali sacrificali. Ancora a monte di questi si trova il "gruppo in effervescenza", la cui forma originaria è senza dubbio l'omicidio collettivo commesso da una folla infuriata su una vittima innocente. Non è un autosacrificio quello che i forsennati dell'11 settembre hanno compiuto, come lo dà a intendere l'ideologia del martirio ostentata per compiacenza dai loro accomandanti e ripresa ingenuamente da tutti coloro che si abbandonano al "risentimento vittimario". No, è un vero sacrificio, nel senso antropologico del termine. Se i terroristi, con il loro ignobile omicidio, hanno reso il sito del loro misfatto sacro è, come ce lo indica l'etimologia, perché hanno *sacrificato* delle vittime innocenti". DUPUY 2010, 33-36.

⁹ Personalmente ho avvertito qualcosa di simile, un sentimento collettivo di sacralità di uno spazio, dopo il recente attentato sulla *Promenade des Anglais* di Nizza, quando, a Nizza per una Summer School in Law and Humanities, nei successivi tre giorni di lutto nazionale mi sono recato nella Promenade cosparsa di lumini e macchiata dal sangue, osservando a un tempo il lutto di molti e alcuni turisti intenti a farsi impunemente dei 'selfies' da postare su Facebook, sul luogo ormai divenuto mediatico. Secondo Vico (e la tradizione del diritto naturale a partire da Antigone) la sepoltura dei morti e il rispetto dei morti è precisamente uno degli elementi che distinguono l'uomo dall'animale, constatazione che pone seri interrogativi anche sulle nostre civiltà presunte civilizzate.

devono esercitarsi seguendone scrupolosamente *il principio di reciprocità*, soprattutto quando si tratta di donne e bambini. Quelli che hanno lanciato delle bombe atomiche e fecero ricorso ad armi di distruzione di massa contro Nagasaki e Hiroshima erano gli Americani. Queste bombe potevano fare la differenza tra i militari e le donne e i bambini?”¹⁰.

Intervistato a seguito di quello che aveva inteso essere un “Hiroshima contro l’America”, l’attentato dell’11 settembre, Osama Bin Laden ritornava sul punto già espresso nel 2002, asserendo: “Se noi uccidiamo i re degli infedeli, i capi dei crociati e i civili infedeli è come contropartita per quelli tra i nostri bambini che hanno messo a morte. *Ciò è permesso dalla legge coranica e dalla logica*”. Viene riportato da Dupuy anche la domanda del giornalista nel surreale dialogo, che vuol essere sicuro di capire bene: “Quel che lei ci dice è che si tratta di una forma di *reciprocità*. Loro uccidono i nostri innocenti, dunque noi uccidiamo i loro innocenti, è questo?” e la conseguente risposta di Bin Laden: “ripeto che noi vi siamo autorizzati *sia dalla legge dell’Islam che dalla logica*”¹¹.

Chiamando implicitamente in causa il dispositivo della terzietà giuridica e la sua origine sacrale a partire dal tema del dono, Dupuy osserva quindi come sembri che Osama abbia letto Lévi-Strauss e prenda le sue parti: “La legge umana che impone la reciprocità dello scambio sarebbe dunque la manifestazione di una necessità di ordine logico, e conseguentemente anche meccanico”, finendo poi per concludere che il fatto che il terrorismo islamico sia il riflesso mostruoso dell’Occidente cristiano che esso aborrisce “è manifesto nella sua retorica vittimaria”¹².

In un contributo dedicato alla vendetta, Laura Nader analizza il tema del rapporto tra giustizia e principio di reciprocità applicandolo invece, specularmente, alla “logica” della punizione americana: “Il 1° maggio 2011 Barack Obama, il presidente degli Stati Uniti nonché un costituzionalista formatosi ad Harvard, riferì al popolo americano che gli Stati Uniti avevano condotto un’operazione speciale che aveva condotto all’uccisione di Osama Bin Laden: “il leader di *al Qaeda*, il terrorista responsabile dell’uccisione di migliaia di uomini, donne e bambini innocenti”¹³. Nader osserva poi come prima di concludere il discorso, Obama disse “Giustizia è fatta”, notando come il popolo

¹⁰ O. BIN LADEN, citato in DUPUY 2010, 29. Da tutt’altra prospettiva, dopo gli attentati di Parigi del novembre 2015, interrogandosi sulla genesi del termine, Laurent De Sutter interpreta come un fenomeno estetico le gesta degli attentatori, legato alla civiltà dell’immagine più che a una questione religiosa. DE SUTTER 2016.

¹¹ O. BIN LADEN, citato in DUPUY 2010, 29-30.

¹² DUPUY 2010, 29-30.

¹³ NADER 2015, 6.

americano potesse essere soddisfatto della sua ricerca della giustizia e come anche Hilary Clinton, laureata a Yale e Segretaria di Stato, e Joe Biden, costituzionalista e vice Presidente, si fossero riferiti all'uccisione di Osama bin Laden in termini di giustizia e di priorità per la sicurezza nazionale.

La conclusione di Nader è che sia possibile pensare alla uccisione di Osama bin Laden come a un esito inevitabile (che può però essere percepito come una vendetta da chi lo subisce) oppure come a un'ingiustizia: "L'assassinio programmato di un individuo disarmato che non solo non ha ricevuto un regolare processo ma non ha neppure ricevuto una sepoltura¹⁴, dal momento che il suo corpo è stato gettato in mare"¹⁵. Pensare a Osama bin Laden come a 'un individuo disarmato' è probabilmente eccessivo, ma indubbiamente il riferimento duplice alla reciprocità a base della vendetta – in situazioni che sconfinano dal territorio del diritto a quello della guerra (o del terrorismo) – indica l'attualità di un problema che non può essere solo riferito ai costumi di popolazioni scomparse o di zone di un paese in mano a organizzazioni territoriali di stampo mafioso, ma appare ben più radicato nelle società civili come struttura latente di comportamento, legate al tema del nesso tra violenza, sacro e politico. Come se la sacralizzazione delle vittime implicasse la giustizia nella forma obbligatoria della logica della vendetta, di un necessario sacrificio umano, al di fuori di ogni discorso circa i diritti dell'uomo.

Anspach, muovendo dalla prospettiva teorica di Girard e Dupuy, cerca di comprendere *logicamente* il dispositivo che interrompe il 'circolo della vendetta', rilevando la presenza del sacrificio nell'emergere della figura della terzietà come meccanismo. Come già precisato, a partire dalla legge del taglione (uccidere colui che ha ucciso) si osserva l'instaurarsi nella società o nella relazione tra gruppi (e l'accademia non è certo esente da questa logica tribale, presente non solo in alcuni laureati di Yale e Harvard, come rileva Nader) di un regresso infinito della violenza, che ne perpetua l'esercizio¹⁶. Il suo interesse tuttavia è riferito al meccanismo opposto, non al generarsi della vendetta a partire dalla reciprocità, ma alla genesi dello scambio sociale a partire dalla vendetta attraverso quell'autosacrificio a cui egli conferisce il nome di dono: "Invertire il ciclo della vendetta equivale a dare all'altro in anticipo"¹⁷.

¹⁴ Anche in questo caso, occorre ricordare come per Vico e per Antigone, la sepoltura sia ciò che distingue l'uomo dall'animale. Anche qui, il non ricorrere a un luogo in cui bin Laden sia stato sepolto può essere letto come attacco al diritto naturale o tentativo di interrompere la possibile controvendetta simbolica sottraendo il simbolo su cui esercitare la violenza, ma, in modo ambivalente, in modi assai più razionali ed utilitaristici.

¹⁵ NADER 2015, 8.

¹⁶ ANSPACH 2007, 14.

¹⁷ ANSPACH 2007, 20.

Aspach riferisce a questo proposito il racconto di un rito di alcune popolazioni dell’Africa centrale, osservato nel paese dei Moussei nell’offrire un sacrificio alla *Sulukna* (vendetta resa divina), definita “affare molto potente”. Un soggetto terzo, non membro dei due gruppi coinvolti nella faida, ad esempio uno schiavo, compie un sacrificio consistente nel tagliare un animale in due, in un luogo neutro, posto tra i due gruppi in contesa¹⁸. “Per uscire dalla vendetta – osserva Anspach – i guerrieri moussei non le voltano le spalle, al contrario, le dedicano un culto”¹⁹.

Per uscire dal circolo negativo della vendetta occorre il riferimento a una potenza sovrumana, e “si esce dal circolo vizioso della reciprocità violenta tramite un rito a sua volta violento: il sacrificio”²⁰. Occorre, però, per rispettare la logica della vendetta e al tempo stesso interromperla, una vittima che non abbia già ucciso e che non sia quindi anch’essa responsabile di omicidio: sacrificio dunque è “uccidere (colui che non ha ucciso)”: ecco la logica del sacrificio che presiede all’interruzione della vendetta e che assumerebbe un significato generale, non limitato a quella popolazione, ma espressivo di una modalità antropo-logica.

L’interesse per questa pratica è per il *dispositivo sacrificale e culturale* che consente il passaggio dal circolo della vendetta alla logica dello scambio sociale: alla vendetta si dedica un culto, si offre un sacrificio al fine di interromperne la forza. Essa, infatti, è autonoma (è una figura di quello che Dupuy definisce il punto fisso esogeno): sfugge al controllo degli uomini, che senza rigettarla nello spazio del sacro, del divino, del terzo, non riescono a sottrarvisi senza passare per quel luogo terzo, definito come sacrale (in fondo, il luogo del tabù freudiano e dell’interdetto).

Il sacrificio, così, potrebbe interrompere il circolo della violenza mimandone la dinamica normativa, spostandone il flusso verso un terzo che non partecipa al conflitto, il sacrificato: secondo la logica comunicativa per la quale alla legge del taglione (uccidere chi ha ucciso) si sostituisce la norma/sacrificio (uccidere colui che *non* ha ucciso)²¹. Una ripetizione (una scena mimata) istituirebbe così una differenza, facendo evolvere la collettività, ove il sacrificio non diventerebbe solo un rito, ma anche “la presentazione di un’offerta” – del tutto rilevante per comprendere l’origine sacrificale del diritto e forse persino l’emergere dell’idea del diritto naturale²² – offerta che intende ottenere in cambio un ciclo in cui

¹⁸ L’invocazione dell’officiante il sacrificio, non appartenente a nessuno dei due gruppi suona “Ecco, o *sulukna* (affare molto potente), ti sgozziamo un animale, affinché nessuno sia più ucciso!”. ANSPACH 2007, 20.

¹⁹ ANSPACH 2007, 21.

²⁰ ANSPACH 2007, 21.

²¹ ANSPACH 2007, 21.

²² Come rileva Onida, “La partecipazione degli animali non umani al diritto si esprime anche attraverso il sacrificio cruento nel sistema giuridico-religioso romano in cui il rito è

nessuno sia più ucciso, anticipante una reciprocità positiva. Come precisa Anspach, “invertire il ciclo della vendetta significa donare in anticipo, e donare all’altro in anticipo significa offrire se stessi in sacrificio all’altro. Cominciamo così a vedere in che modo il sacrificio costituisca già in sé il modello del dono”²³ la cui logica può allora essere precisata come la logica dello scambio: donare (a colui che donerà).

Il dispositivo enunciato da Anspach, e radicato nel pensiero di Dupuy e di Girard, può essere letto in chiave giuridica, ponendo il problema della “terza persona”²⁴, dell’istituzione della terzietà nella società. Si passa così dalla vendetta al ben noto circolo del dono dei Maori, descritto dal saggio/sacerdote Rainapiri, di cui parla Mauss nel suo noto *Saggio sul dono*²⁵ e che Hénaff, nella sua ampia analisi del dono cerimoniale a cui si rinvia, schematizza nel seguente modo, illustrandone il doppio flusso di circolazione $A \rightarrow B \rightarrow C$, $C \rightarrow B \rightarrow A$: “Un oggetto di valore (*taonga*) viene donato da A a B, il quale a sua volta lo gira a C; quest’ultimo, successivamente, contraccambia il dono a B. Costui si sente in obbligo, in virtù di una forza, lo *hau*, che pervade la relazione, di donare ad A l’oggetto ricevuto da C (*notiamo che non è lo stesso oggetto donato da A*)”²⁶.

Il problema che però si pone, passando dalle società arcaiche e tribali alle moderne società rette dallo scambio, è precisamente quale sia l’aspettativa di colui che ha donato verso l’altro. Chi ha ricevuto donerà a sua volta o invece non si comporterà da *free rider*, approfittando dell’anticipo del dono ricevuto senza contraccambiarlo?

Se infatti è vero che il sacrificio “è innanzitutto offerta, esso è allora il rapporto, basato sul dono cerimoniale, fra gli uomini e gli dei”²⁷, allora, come sembra riconoscere Lévi Strauss, il dono è una scommessa, ove per vincere

essenziale per la sussistenza del valore fondamentale della *pax deorum*”. ONIDA 2012, 93. E ancora l’autore nota come il sacrificio di animali, nella critica svolta da Arnobio contro la crudeltà dei riti sacrificali pagani, venga visto come “l’atto che spezza il vincolo naturale fra tutti gli esseri animati”, 97. Sulla base di queste considerazioni l’imperatore Costantino rifiuterà le pratiche del sacrificio cruento aprendo “la strada alla concezione dello *ius naturale* che Giustiniano riprende”, 98.

²³ ANSPACH 2007, 22.

²⁴ Titolo anche di un fortunato libro: ESPOSITO 2007.

²⁵ MAUSS 2002.

²⁶ HÉNAFF 2006, 177. Sul notissimo e ampiamente discusso tema dello *hau* e delle infinite interpretazioni che ne sono state date, oltre alla lettura di Hénaff e Anspach, almeno DUPUY 2010. A Hénaff, la rivista “Teoria e Critica della Regolazione sociale” ha dedicato un numero, TRCS, Milano 2010. Recentemente M. Hénaff ha dedicato un intero volume al tema della reciprocità criticando il dibattito filosofico sul dono e introducendo il tema della terzietà: HÉNAFF 2012. Su Mauss, M.A.U.S.S 2010.

²⁷ HÉNAFF 2006, 279.

bisogna assumersi il rischio iniziale. Occorre un elemento di fiducia volto a far pensare che il circolo positivo si chiuderà. Elemento, questo, che spinge Anspach a introdurre una dimensione temporale di proiezione nel futuro, introducendo la necessità del “fatto di dare non a colui che *ha* dato, bensì a colui che donerà”²⁸: riconoscendo che, nell’avviare il circolo, non v’è garanzia di ritorno nelle società non arcaiche, che si appoggiano necessariamente su un’attesa di corrispondenza.

Nella celebre descrizione maussiana dello spirito dello *hau* presso i maori, Anspach si sofferma sulla necessità di comprendere l’intervento della terza persona C: tratto che appare inutile, però, se si muove “dal presupposto moderno secondo cui qualsiasi tipo di scambio è una transazione che avviene tra due individui”²⁹.

L’intervento della terza persona, in una prospettiva giuridica, può essere letto come il nome stesso del legame sociale, di cui il fondamento simbolico del giuridico è il nome, suscettibile di una storia evolutiva. L’estetica giuridica è precisamente la disciplina che studia l’evoluzione di questo fondamento: a partire dall’immagine del corpo reale dell’imperatore del diritto romano e del pontefice medioevale, per passare al corpo finzionale del Leviatano di Hobbes, fino alla versione logica della Grundnorm del giuspositivismo di Bobbio e Kelsen e fino alla sua versione perversa, al corpo del dittatore novecentesco e alle sue trasfigurazioni mediatiche post-totalitarie nelle democrazie (e nei mercati e nei media) dell’Occidente³⁰.

Per Anspach, il passaggio dal circolo della vendetta a quello del dono “richiede che venga superata la mancanza di fiducia che ostacola le transazioni fra nemici”³¹. Ed è proprio la terzietà, il fondamento simbolico del diritto visto nella sua evoluzione storica che consente il legame sociale, quell’elemento di fiducia che permette la costituzione della società assicurata dal diritto. Dal punto di vista giuridico, però, Anspach non sembra cogliere l’intera dimensione storica della fondazione simbolica del giuridico. Correttamente egli coglie l’elemento di terzietà sociale insito nel mercato e nella moneta: “La mano invisibile del mercato rimanda all’autotrascendenza sociale, come gli spiriti invisibili che presiedono agli scambi presso i maori”³². Per poi individuare però come solo lo stato, di fronte ai fallimenti del mercato e alla possibilità dell’insinuarsi di cicli negativi entro il mercato³³, sia l’analogo moderno che replica la logica di quell’“affare molto

²⁸ ANSPACH 2007, 43.

²⁹ ANSPACH 2007, 35.

³⁰ Per l’enunciazione di questo schema, HERITIER 2012 *vol* 2. e HERITIER 2014.

³¹ ANSPACH 2007, 42.

³² ANSPACH 2007, 56.

³³ Anspach si riferisce qui all’analisi di Dupuy del nesso fra mercato, folla e panico,

potente” in cui occorre *credere* e che deve contrastare il permanere del ciclo negativo: “Volendo invertire un ciclo di reciprocità negativa, il primo passo deve essere fatto dallo stato: grazie alla sua mediazione, gli individui escono dal circolo vizioso passando dall’alto. Nel suo discorso del 1933, Roosevelt non si limita a sollecitare un ripristino della fiducia; egli promette che lo stato in persona si assumerà il compito già urgente, quello di “dare un lavoro alla gente”...”³⁴.

In un’ottica di estetica giuridica – e dunque attenta all’evoluzione del “luogo terzo fondatore” in cui occorre credere per innescare il circolo virtuoso nella società e non il suo contrario – tuttavia, non appare possibile individuare solo nello stato il soggetto, definitivo ed ultimo in quanto virtualmente eterno, incaricato del ruolo di innescare il circolo positivo e il legame sociale. Esso rappresenta solo una delle esperienze storiche, quella attuale, pur se in crisi, in cui ha preso forma la terzietà simbolica del fondamento giuridico della società: potenzialmente anch’esso soggetto a una fine e a una sostituzione/secolarizzazione.

Le acute analisi di Anspach possono indicare con una certa chiarezza la radice antropologica di questo dispositivo, ma a esse occorre aggiungere, come ha fatto Legendre con la psicoanalisi Lacaniana, che il diritto ha conosciuto questi problemi ben prima che essi fossero scoperti dalle scienze sociali contemporanee. Anche se ne ha perduto la consapevolezza, anche a causa dell’eccesso di positivismo esclusivo di tutto ciò che non è puro o morale dal suo ambito: smarrendo la consapevolezza della terzietà del fondamento del vivere sociale che tuttavia inconsapevolmente costudisce.

Il punto si collega alla rivalutazione del credere come forma del sapere rilevante per comprendere il giuridico, il fenomeno del “credito”, insito nella forma della terzietà. Le forme moderne in cui l’economico e il giuridico hanno sostituito lo “hau” dei Maori, il legame sociale nella sua forma propria delle società antiche, passano entrambe per l’idea di *terzietà istituzionale*: sia che si tratti della terzietà del mercato (la mano invisibile di Smith, l’ordine spontaneo di Hayek, la nozione stessa di moneta, che esattamente si definisce per la sua anticipazione temporale), sia che si tratti della idea classicamente giuridica di fondamento terzo delle istituzioni. Entrambe queste *nozioni fondatrici* hanno una componente relazionale e finzionale: non descrivono la realtà come questa si presenta, ma sono volte a rendere possibile il legame sociale fondando il versante *fisiologico* della relazione tra cittadini, la possibilità della circolazione di credito tra essi, anche nella consapevolezza che tale credito possa essere disatteso e frustrato.

ancora una volta riferito al concetto di ‘punto fisso endogeno’ in DUPUY 2003, 71, che qui non abbiamo la possibilità di richiamare.

³⁴ ANSPACH 2007, 64.

La terzietà del diritto ha esattamente questa funzione sociale. Semplicemente, la concezione moderna del diritto ne ha indicato solo il tratto patologico del dispositivo: definire, come fanno Kelsen e Bobbio, il diritto a partire dall'ero-gazione della sanzione ha certamente un tratto realistico, nell'indicare un tratto specifico e utilitaristico proprio delle ciniche società moderne, realizzando un sapere scientifico sul discorso giuridico. Tuttavia, questa definizione, da sola, non appare sufficiente a tenere in piedi le istituzioni: essa deve essere accostata a una diversa concezione del diritto, che (alcune correnti de) la filosofia del diritto, di matrice prima giusnaturalistica e poi antropologica, ha sempre provato a difendere, volta a ripristinare la circolazione del "credito" nella società.

Questa strada passa attraverso la ripresa della considerazione dell'elemento sacrale e di terzietà che presiede al diritto, nella correlazione (e nella distinzione) necessarie per comprendere anche la ripresa dell'elemento sacrale che presiede al sapere economico.

Diritto e economia sono, nelle società moderne, saperi dominati dall'idea di terzietà (del mercato, della legge) che devono essere compresi nella loro articolazione, e non semplicemente ridotti l'uno all'altro. Se qualche cosa ha da insegnare il dibattito sul dono e lo scambio al discorso giuridico è esattamente questo: sta nella forma della loro correlazione la possibilità di un legame sociale.

Il punto essenziale del riconoscimento del carattere simbolico della terzietà del e nel giuridico è però riferito alla ripresa del *valore fiduciario* di un rapporto di interlocuzione tra uomo e realtà: il riferimento è al lessico giuridico e antropologico dei rapporti di credito e di debito³⁵, scambi che sono fondati "sull'idea di un *pagamento differito* che sarebbe l'esecuzione di una promessa"³⁶. In altre parole, "l'effetto scenico generato dalla smaterializzazione della materialità tramite quello scarto che le parole producono per rendere possibile la relazione umana a sé e al mondo"³⁷ indica come *la realtà si presenti sempre all'uomo come un pagamento differito, garantito da una promessa, da un'operazione di credito accordato nel mondo*³⁸.

La realtà in questo senso non va da sé, deve essere accreditata, anche allorché si presenta come evidente. Per questo motivo l'uomo conduce un discorso sulla realtà anche allorché la presenta come un dato di fatto, in modo dogmatico: se fosse veramente un dato di fatto, non sentirebbe l'esigenza di precisarlo: "*il nostro commercio con il mondo è una vasta operazione di credito*, presupponendo quindi

³⁵ Giuridicamente, nella sfera del diritto, LEGENDRE 2009, 223. ma anche dal punto di vista antropologico, MAUSS 2002.

³⁶ LEGENDRE 2009, 223, sottolineatura nostra.

³⁷ LEGENDRE 2009, 223.

³⁸ LEGENDRE 2009, 223.

il legame con questo mondo al quale apparteniamo e da cui siamo separati, il legame di identità/alterità, materiale e strumento delle civiltà antiche o contemporanee. E le tradizioni, che gli Occidentali hanno designato sotto il generico di “religioni”, testimoniano dell’inventività umana per fare di questo legame un rapporto di credito e di debito”³⁹, un riferimento, come precisa Legendre, al simbolico, lo spazio della moneta divisa in due che lega e obbliga le parti in una relazione fiduciaria e giuridica.

Questo elemento che appartiene all’origine stessa del giuridico e del politico è stato studiato, a partire dal *Saggio sul dono* di Mauss⁴⁰, in relazione al rapporto tra il fenomeno sociale dello scambio e quello del dono in antropologia culturale, in filosofia, in economia a partire dalla società tribali. In ambito giuridico, però, con il diffondersi del positivismo giuridico si è perduta la consapevolezza del problema del fondamento e solo recentemente si sta costruendo una teoria della terzietà del fondamento del legame sociale volta a recuperare il ruolo della terzietà inteso nella sua complessa evoluzione storica. E anche ove questo riconoscimento è stato precisato, manca ancora, mi pare, l’individuazione del suo nesso con la teoria classica della giustizia.

Lo scenario infatti è stato oggetto di molti dibattiti, ma senza un diretto riferimento al problema della giustizia. Il decostruzionista francese Jacques Derrida⁴¹ ha mostrato efficacemente come la nozione di “dono” possa essere ridotta alla nozione di scambio: nelle società tribali, ma anche in quelle contemporanee e nelle relazioni personali, secondo la sua prospettiva, la pretesa realtà del “dono” può ben nascondere una realtà soggiacente di calcolo, intesa nella forma dello scambio meramente utilitaristico. Il dono, in altre parole, è fenomeno *ambiguo, sempre trasformabile nel suo contrario*, come le analisi di Anspach sul circolo della vendetta mostrano. A partire da questa constatazione Derrida ritiene che il fenomeno del dono sia “impossibile”⁴² e contraddittorio. Per esistere, il dono non deve essere percepito come tale, altrimenti si riduce a mero rapporto di scambio. Il dono è dunque *presente*⁴³ solo se non è presente, se non è disponibile.

Un ragionamento analogo si potrebbe proiettare in ordine alla nozione di *Welfare State* e delle relazioni stato-individuo: ed è in qualche misura il percorso

³⁹ LEGENDRE 2009, . 224.

⁴⁰ MAUSS 2002.

⁴¹ DERRIDA 2006.

⁴² Impossibilità da intendere come l’unica possibilità disponibile all’uomo, caratteristica della decostruzione (si veda su Derrida, PETROSINO 1983).

⁴³ Nei due sensi del termine italiano e francese: “temporalmente” presente, ma anche presente come “regalo”.

che Anspach sembra avviare nel suo testo. Il problema è comprendere quale sia oggi la forma della terzietà in grado di innescare cicli positivi e di disinnescare cicli negativi, se non addirittura forme di reciprocità violenta in grado di condurre nuovamente alla guerra.

Anche il concetto di scambio, tuttavia, non è al riparo dall'individuazione di una forma di paradossalità, pensato sul modello critico mediante il quale Derrida pensa il dono. Il concetto economico di scambio non è mai solo "puro" scambio, anche in esso si annidano residui "non sinallagmatici" della relazione, che non può mai essere duale, ma è sempre anch'essa ternaria. Essa non è mai riferibile solo all'individuo e al suo autofondarsi, ma rinvia sempre al legame sociale che la fonda anche laddove si presenta come totalmente utilitaristica: lo scambio postula sempre l'esistenza di un 'mercato' terzo in cui sia possibile scambiare. Vi è in altre parole sempre inequivocabilmente un residuo, un *resto* non "meritato" ma fortuito (donato?), nel processo di mercato. Si può allora forse sostenere che lo scambio contiene in sé "del dono", della "grazia"? Non siamo certo i primi a individuare nella grazia una giustificazione del profitto⁴⁴. E in ogni caso la giustificazione dell'ordine di mercato non è aliena dal ricorso a meccanismi "a mano invisibile", come è noto. Senza poter entrare in questi temi, tuttavia, appare possibile notare come si può certo dire che ogni relazione duale viene istituita dalla terzietà, dal legame sociale presupposto e creduto che fonda la società e che appare invisibile.

Tornando alla fenomenologia francese, è noto come il filosofo cattolico francese Jean-Luc Marion critichi radicalmente l'impianto teorico attuato da Derrida in relazione al dono⁴⁵. Egli sostiene che sia assurdo negare l'esistenza di qualcosa come il dono nelle nostre società e nelle nostre vite e fa così del dono (o meglio del principio della donazione) un tratto fenomenologico, riferibile alla riduzione fenomenologica husserliana⁴⁶. Così il richiamo husserliano al ritorno alla cosa, principio metodologico fondatore, viene sostituito dal richiamo alla

⁴⁴ Non appare possibile analizzare in questa sede il tema, che implicherebbe l'analisi della nozione di grazia con riferimento a molti autori, tra cui Weber, anche se il tema permane centrale in riferimento al discorso che si condurrà in seguito, in particolare in relazione alla lettura di Seneca del mito delle Tre Grazie, con riferimento ad Aristotele. Su questo tema, anche sul Cristianesimo, si veda tuttavia Henaff 2006, 354-366, intorno al modello di Seneca (e poi di San Paolo) in relazione al concetto di grazia, che viene interpretato da Hénaff come il passaggio a una concezione individualistica dell'individuo e al conseguente rimando al divino. Pur se il tema del confronto tra Seneca e Aristotele è centrale in relazione allo sviluppo del tema in chiave storica, non appare indispensabile per il discorso che qui viene condotto con riferimento alla concezione aristotelica.

⁴⁵ MARION 2001.

⁴⁶ MARION 1989.

donazione: “tanta riduzione quanta donazione” o ancora “ciò che si mostra prima si dà (dona)”. La donazione diviene così una sorta di filosofia prima (“Viviamo nella donazione”)⁴⁷. Con riferimento al dibattito sulle nozioni di dono e scambio, Marion elabora poi una riduzione fenomenologica del donante, del donatore e del dono alla donazione. Egli reintroduce così, contro Derrida, la differenza tra il fenomeno del dono e il fenomeno dello scambio, sostenendo e argomentando la possibilità di individuare un fenomeno riconducibile al “dono” nel nostro mondo, anzi costitutivo della nostra realtà umana (la “donazione”).

Il teologo e compositore italiano Pierangelo Sequeri rivolge infine una critica sia a Marion sia a Derrida, a proposito del rapporto tra dono e scambio⁴⁸. Egli nota come non sia possibile, in sede teologica, concepire la questione della relazione col divino nei termini del “puro dono”, intesa senza contraccambio dal lato “umano”. Se la nozione di Dio deve avere qualche senso, essa non può ricadere nella stessa ambiguità delle nozioni di dono o di scambio (o neppure di fondamento del giuridico, aggiungerei): un Dio concepito come ambiguo e non affidabile⁴⁹, semplicemente non può essere pensato come divino. Dio, la concezione del Dio cristiano, d’altra parte non è quella di un soggetto che assiste indifferente agli eventi terrestri: egli chiede all’uomo comportamenti precisi, azioni, fede, entro una relazione. D’altra parte, evidentemente, la pretesa richiesta di Dio non può ritenersi assoggettabile alla logica economica dello scambio (anche se a volte è stata intesa proprio in questo senso in sede ecclesiale). La logica del rapporto col divino deve rispondere a un principio non retto dal calcolo e dallo scambio, ma riferita a un’idea di “scambio” non determinato, non soggetto a calcolo; scambio riferito alla libertà, a un’accezione *qualitativa* e non *quantitativa* della nozione, retta dall’idea di *libera reciprocità*.

Una figura di scambio che non è possibile calcolare, restando tuttavia una reciprocità che interpella l’azione dell’uomo e non un puro “dono a perdere” è assai differente dalla nozione “utilitarista” dello scambio economico e chiama in causa il problema della giustizia (dello scambio e del dono). La potremmo definire l’idea di uno *uno scambio non quantitativo, ma qualitativo, interpellante* la reciprocità nella forma della libertà dell’uomo e non della legge, introducendo la categoria qualitativa, relazionale, affettiva della terzietà nel dibattito giuridico (*affectio iuris*), a sua volta retta da un’estetica e rinviante a una ‘svolta affettiva in fenomenologia’.

La questione può essere riassunta con la domanda su chi voglia assumersi oggi (su chi debba ricadere) il debito, il sacrificio, del legame sociale di cui parla

⁴⁷ MARION 1989, 13-85.

⁴⁸ SEQUERI 1999.

⁴⁹ SEQUERI 1996

Anspach. Sequeri si chiede quali istituzioni, o quali individui siano in grado di affrontare il problema di una violenza sociale che si è diffusa in una società moderna fino a farla divenire invivibile⁵⁰: una società, potremmo dire, in cui il fenomeno dell'inversione del circolo del dono in circolo della vendetta appare dietro l'angolo, come abbiamo visto nella relazione tra i terroristi e gli Stati Uniti.

Come precisa il teologo milanese la società contemporanea appare il luogo delle regole e dei vincoli sempre in contrasto con le relazioni personali, intese come condivisioni di affetti e di scopi vitali. La società fissa le regole, che sono appunto legami vincolanti e opprimenti, mentre le relazioni sono gli affetti, affidati alla libertà di ciascuno intesa come assolutezza del soggetto liberale autofondato: finalmente emancipati da ogni genere di regole. Osserva Sequeri come: "In questo modo di sentire, la società sono i legami imposti, la comunità sono gli affetti liberi. La contrapposizione è formata: se si vogliono sviluppare gli affetti, bisogna sottrarre tutto quello che si può ai legami, tenendo in piedi solo quelli che ci sono utili. E viceversa, se ci si lascia coinvolgere dai legami sociali, si devono proporzionalmente ridurre gli spazi della libertà e degli affetti. A questo punto è chiaro che... la società è *invivibile per definizione*"⁵¹. Si constata presto che la comunità affettiva, di ogni genere, è per definizione invisibile per la società: essa se ne disinteressa, la considera non efficiente, instabile, aleatoria. Tale quadro appare riferibile alla mancanza di una concezione di giustizia in grado di sorreggere l'articolazione tra l'individuale e il sociale in termini non meccanicistici o meramente utilitaristici, pur se appare impossibile individuare una via di uscita da questa *impasse*.

Siamo giunti probabilmente al termine di quell'epoca in cui il carico del debito del legame sociale è stato assunto dallo Stato: se tempo fa era stato l'idea monoteistica del divino ad assumersi questo carico fondativo, nella modernità proprio l'assunzione su di sé del debito da parte dello Stato Leviatano e poi democratico era stato uno dei segni della sua sovranità.

Il problema del debito pubblico (e il riapparire virulento della questione delle forme sociali del dono e dello scambio) solleva questo nucleo esplosivo, è il segno di una nuova crisi radicale della concezione del legame sociale in una società dove esso "si è portato talmente al di sotto della soglia necessaria di *cooperazione* e di *fiducia* reciproca, da poter essere vissuto soltanto come un insieme di regole procedurali, incapaci a mediare forme collettive del senso"⁵². Ove il legame tra visibilità e invisibilità si è corrotto, a livello collettivo e anche individuale, fino alla *facebookizzazione* degli affetti.

⁵⁰ SEQUERI 2002, 121-122.

⁵¹ SEQUERI 2002, 121-122.

⁵² SEQUERI 2002, 130.

Seguendo la prospettiva di Sequeri, l'ambivalenza della nozione del dono, dello scambio e conseguentemente anche della nozione di terzietà mi pare abbia impedito al dibattito contemporaneo di individuare in modo proficuo la connessione antropologica del dibattito sociologico e filosofico sul dono e sullo scambio alla sua radice nella questione della giustizia, con riferimento ad Aristotele. A conclusione dell'articolo, vorrei quindi analizzare due teorie, una di un filosofo del diritto, Giampaolo Azzoni, e uno di un economista, Massimo Amato, che mi sembrano, sia pur e in maniera differente, riaprire il tema della rilevanza della concezione classica di giustizia in relazione a questi ambiti, riferendosi entrambe agli stessi passi dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*⁵³.

Azzoni⁵⁴ svolge un'interessante analisi della nozione aristotelica di giustizia, precisando come, accanto alle classiche distinzioni tra giustizia distributiva e giustizia peggiorativa, vi sia una terza possibile accezione, che egli raffigura come la giustizia delle Grazie, riferibile al tema della giustizia universale, ma di cui indichiamo qui la natura propriamente estetica, in quanto associata all'immagine del Tempio da edificarsi alle Grazie nella *polis*.

Se infatti, classicamente, la giustizia distributiva si riferisce all'attività del distribuire "onore e ricchezza o quanti altri beni possano essere divisi tra i membri della comunità politica"⁵⁵ (e quanto si può ripartire nella comunità trova oggi una versione celebre nella teoria rawlsiana), la giustizia aristotelica cosiddetta peggiorativa è invece "capace di portare riparazione nelle relazioni"⁵⁶, distinguendo tra le relazioni di ambito civilistico (che definiscono l'abito della giustizia commutativa, riferibile alla vendita, al pagamento e così via) e quelle di ambito penalistico (la cosiddetta giustizia correttiva, riferibile a al furto o all'omicidio ecc.). Notoriamente, il testo aristotelico individua in primo luogo poi la corrispondenza fra la giustizia distributiva, sempre riferibile al merito, e la proporzione geometrica a quattro termini, il giusto consistendo "in una sorta di proporzione"⁵⁷. In secondo luogo viene precisato come la proporzione a tre termini o aritmetica sia invece riferibile alla giustizia peggiorativa, che si fonda su una visione quantitativa volta a ripristinare la parità tra le parti, in cui la legge non guarda al merito, ma "soltanto alla natura del danno"⁵⁸, trattando le parti come uguali. Si tratta di una disuguaglianza che il giudice, il giusto personificato, cerca di rendere uguale ove l'uguale è il medio mentre il guadagno e la perdita sono il

⁵³ ARISTOT., *Etica Nicomachea*, V. Le traduzioni sono tratte da ARISTOTELE 1986.

⁵⁴ AZZONI 2008.

⁵⁵ ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1130 b, 31-32. (333)

⁵⁶ ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1131a, 1. (333)

⁵⁷ ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1131 a, 29, (337).

⁵⁸ ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1132 a, 4-5 (341).

più e il meno: “Quando uno è stato ferito e l’altro l’ha colpito, o ha ucciso e l’altro è stato assassinato, tra il patire e l’agire c’è una divisione in parti disuguali, ma con la perdita il giudice cerca di ristabilire l’uguaglianza, togliendo dal guadagno”, precisa Aristotele⁵⁹.

Ritroviamo qui dunque il tema del nesso tra il dono e lo scambio nei termini descritti da Sequeri come rapporto tra un elemento qualitativo e uno quantitativo, fondandolo nella concezione aristotelica della giustizia. Lo scambio ‘qualitativo’, è riferibile alla giustizia distributiva secondo il merito o la qualità della persona, come precisa Giuliani, mentre quello quantitativo è riferibile alla giustizia peggioratrice o del contraccambio, che quindi si riferisce all’intervento del giudice. Egli osserva come non sia casuale che Aristotele passi a considerare, subito dopo l’analisi delle due forme di giustizia, la dottrina dei pitagorici riferita al reciproco, definita uno dei passi più controversi del libro V dell’*Etica a Nicomaco*: “La tradizione filosofica occidentale – fin dai commentatori occidentali – ha trascurato tale concezione, oscillando tra la sua riduzione alla giustizia correttiva oppure a quella distributiva”⁶⁰. In realtà, come precisa Azzoni nel suo riferirsi a Giuliani, alla tradizione storiografica sulla giustizia è però sfuggito⁶¹ come vi sia una terza di accezione, *la giustizia come reciprocità*.

Essa indica precisamente come il mondo della giustizia non sia “quello del calcolo, ma del ragionamento prudentiale. Non vi è qui posto per una ragione matematica come vorrebbero i pitagorici, ma per una ragione pratica, dialettica. L’indagine viene condotta sempre ricorrendo ad un procedimento confutatorio, polemico, controversiale: attraverso il confronto delle opinioni, sempre sottoposte ad una sorta di contraddittorio ideale”⁶². La giustizia come reciprocità, secondo Giuliani, “diviene criterio di soluzione per tutti i problemi relativi al pareggiamento di un equilibrio: nella rettificazione di un torto, nello scambio, nella vita politica e persino nell’amicizia”⁶³. La reciprocità, intesa quasi come una sorta di giustizia ‘naturale’⁶⁴ posta oltre il positivismo giuridico fa emergere un quadro assai diverso da quello della giustizia tradizionale: “presuppone una

⁵⁹ ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1132 a, 7-10 (341).

⁶⁰ GIULIANI 1970, 728 (in seguito inserito in GIULIANI 1985: “La giustizia distributiva ha per scopo l’assegnazione di beni e di onori tenendo conto delle differenze di merito, di qualità degli individui; essa presuppone quattro termini: due cose e due persone”).

⁶¹ AZZONI 2008, 309, GIULIANI 1970, 726..

⁶² GIULIANI 1970, 737.

⁶³ GIULIANI 1970, 738.

⁶⁴ Come precisa Giuliani conclusivamente la rivalutazione della giustizia come reciprocità potrebbe aiutarci a ristabilire “la credenza, offuscata dal positivismo, in una sorta di giustizia naturale, che non ha la sua giustificazione nella sola volontà di un legislatore onnisciente e onnipotente”. GIULIANI 1970, 756.

fenomenologia del ‘giusto’ considerato nel suo aspetto dinamico, in quanto considera situazioni che implicano movimento, o scambio”⁶⁵.

Denominata giustizia catalattica⁶⁶, in un’accezione che giungerà fino ad Hayek, ma che non può essere nuovamente ridotta al mero scambio, la giustizia come reciprocità esprime *la terzietà simbolica ed estetica del fondamento del legame sociale nella sua possibile ambivalenza, di circolo del dono o di circolo della vendetta, di istituzione di una comunità retta da regole oppure dalla violenza*. Essa è una figura estetica di giustizia in quanto ben rappresentata da Aristotele con l’immagine delle Grazie, intesa come espressione della circolarità continua dei *benefici*, l’idea che le divinità *danzino in circolo*, facendo circolare i benefici: elemento poi individuato da Seneca, che Azzoni connette efficacemente al circolo del dono di Mauss già descritto, osservando che il tema è sfiorato da Godbout⁶⁷.

L’idea che sia presente nella giustizia come reciprocità simbolizzata dalle Grazie l’idea del circolo, per cui *la prima dà il beneficio, l’altra lo riceve e la terza lo ricambia prendendo una nuova iniziativa*, è non a caso indicato nella parte del libro in cui Aristotele analizza la moneta come mezzo per misurare tutti i beni⁶⁸. Esse, che proteggono l’idea della giustizia come reciprocità, sono rappresentate proprio all’ingresso della *polis*: poste all’ingresso dell’Acropoli di Atene⁶⁹, rappresentate *pubblicamente*, secondo l’Aristotele dell’*Etica a Nicomaco*, nella traduzione di Karl Polanyi: “È per questo motivo che nella pubblica piazza abbiamo eretto un santuario alle Grazie che ricordasse a ognuno il dovere di ricambiare i favori; proprio della Grazia è infatti non solo il dovere di ripagare i favori ricevuti una volta, ma di prendere un’altra volta l’iniziativa di fare noi stessi un favore”⁷⁰. Le vesti delle Grazie, così, sono trasparenti perché i benefici debbano essere ben visibili⁷¹. Proprio come visibile, lo si diceva, deve essere l’immagine della giustizia, che “deve essere vista essere fatta”⁷².

Questa terza idea di giustizia mi pare la figura estetica e simbolica della giustizia come ciò che tiene insieme le altre due forme di giustizia: una giustizia terza, che non può essere catturata e fermata in una dimensione statica, ma che

⁶⁵ GIULIANI 1970, 739.

⁶⁶ GIULIANI 1970, 732-33, AZZONI 2008, 310. Non appare possibile qui seguire questa linea di sviluppo del discorso, come già precisato.

⁶⁷ AZZONI 2008, 316.

⁶⁸ ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1133 a, 20, (349).

⁶⁹ “La giustizia come reciprocità è sotto la protezione delle Grazie e si attua attraverso l’iniziativa spontanea degli uomini”. AZZONI 2008, 325, 314.

⁷⁰ AZZONI 2008, 314.

⁷¹ AZZONI 2008, 324.

⁷², p. 2.

rappresenta lo stesso movimento – dialettico, direbbe Giuliani – del dinamismo sociale, della crisi e del superamento della crisi, dell’istituzione e della dissoluzione delle civiltà e delle culture.

Non a caso Aristotele connette la proporzione alla reciprocità⁷³ per riportare a un livello di uguaglianza fondativo di tutte le arti nella società⁷⁴. Questa è già una precisa teoria della istituzione di una comunità sociale fondata sull’uguaglianza e la differenza, come viene immediatamente precisata da Aristotele: “Infatti non da due medici sorge una comunità, ma da un medico e da un contadino, e in generale da diversi e non da uguali. Però bisogna portarli ad un livello di uguaglianza”⁷⁵: vi sarà reciprocità quando si sarà costituito un livello di uguaglianza⁷⁶. Proprio la necessità di riportare a un livello di uguaglianza richiede l’istituzione per legge di una misura di tutte le cose, che è la moneta, sulla cui relazione con la giustizia mi riferirò alla lettura che ne offre Massimo Amato. Anche al fine di chiarire, proprio in relazione alla rimozione del tema della giustizia come reciprocità⁷⁷ a seguito degli studi di Mauss, almeno in parte

⁷³ “L’addizione secondo la diagonale produce lo scambio conforme a proporzione. Siano A un architetto, B un calzolaio, C una casa, D un paio di scarpe. Dunque bisogna che l’architetto prenda dal calzolaio la sua opera, e che gli dia in cambio la propria. Se dunque, in primo luogo, si realizza il giusto secondo la proporzione e, poi, si ha il reciproco, si avrà quello che diciamo” ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1133 a, 9, (347).

⁷⁴ Che infatti scomparirebbero se “alla quantità ed alla qualità prodotte dal fattore attivo non corrispondessero una pari quantità e qualità ricevute dal fattore passivo”. ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1133 a, 15, (349).

⁷⁵ ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1133 a, 17, (349).

⁷⁶ “...cosicché il medesimo rapporto che intercorre tra un contadino e un calzolaio sussisterà anche tra l’opera del calzolaio e quella del contadino”. ARISTOT., *Eth. Nic.* V, 1133 a, 32, p. 349.

⁷⁷ Sia sufficiente indicare a titolo esemplificativo come in due note traduzioni del testo, il riferimento all’immagine del tempio delle Grazie sia sostanzialmente ignorata. Nella traduzione di Marcello Zanatta il reciproco (l’*antipeponthòs*) viene considerato non coincidere né con la giustizia distributiva né con la giustizia correttiva, che tuttavia sono entrambe connesse al principio della corrispettività per cui la disamina del tema del *antipeponthòs* “...dopo la trattazione delle due forme della giustizia particolare, risponde all’idea di un’appendice nella quale si puntualizza determinatamente un’istanza che, in modo soffuso, si dispiega per tutto il discorso”. M. ZANATTA, in ARISTOTELE 1986 *vol. I.*, n.1., 555. Si potrebbe quasi dire che il reciproco è il fondamento estetico del discorso sulla giustizia e in questo senso esso sembra quasi rinviare al successivo esame del diritto naturale compiuto nel seguito del libro da Aristotele. Tuttavia Zanatta non coglie il riferimento al tempio delle Grazie, limitandosi a rinviare a Seneca e, nella successiva nota 7 “Al fine gioco di parole che Aristotele intreccia tra il nome della divinità e il nome proprio”, 257. Carlo Natali, autore della traduzione e delle note per un’altra edizione dell’*Etica*, addirittura, dopo aver sostenuto che il libro sulla giustizia “ha una struttura piuttosto confusa, specie nella seconda parte” e traducendo *antipeponthòs* con contraccambio, non ritiene di inserire neppure una nota per il riferimento al Tempio delle Grazie. C. NATALI, *Note*, in ARISTOTELE 1999, 485-495. Riconosce invece la

perché sia considerato celebre quanto criptico l’inserimento della questione della moneta nell’analisi della giustizia⁷⁸.

Non sorprenderà allora come i passaggi di Aristotele riferiti alla concezione della moneta siano oggetto dell’analisi non di filosofi del diritto, ma di un economista come Massimo Amato, la cui interpretazione appare però centrale per intendere la questione della giustizia. Senza poterne approfondire l’analisi, se non assai brevemente, occorre tuttavia rilevarne l’indubbia rilevanza per la filosofia del diritto.

Per l’economista bocconiano, la moneta, infatti, ha una fondazione dogmatica, nel senso dell’antropologia dogmatica di Legendre, tratto che avvicina il tema della moneta a quello del giuridico. Nel chiedersi cosa sia la moneta, Amato precisa che non si tratta semplicemente di un simbolo o di una cifra rinviante a un codice convenzionalmente stabilito, ma di “un *emblema* istituito per una comunità *in nome* di un’istanza di sovranità”⁷⁹. Proprio in quanto emblema istituito in nome della sovranità essa rimanda alla “fondazione di un legittimità che, a sua volta, non può essere disgiunta dalla fondazione di una verità”. La moneta diviene in questo modo un emblema nel senso specifico che la sua verità deve poter legittimamente apparire senza che sia necessario ricorrere ogni volta a dimostrazioni, elemento da cui deriva il tratto dogmatico della sua fondazione.

Questa lettura estetico giuridica del fenomeno dogmatico della moneta⁸⁰ chiarisce il nesso tra moneta, sovranità e giustizia nella storia della cultura occidentale, già intravisto alle sue origini nel libro quinto dell’*Etica a Nicomaco* da Aristotele e introduce in Amato a una lettura affatto particolare della moneta, il cui luogo proprio è la circolazione stessa “come compimento in ogni istante della sparizione della moneta”⁸¹. Il punto rilevante rilevante per la concezione della giustizia è che “in gioco con la moneta è qualcosa che non è dell’ordine del guadagno ma della perdita, e della sua distribuzione fra i partecipanti a una comunità di lavoro”⁸². Si tratta, dunque, in termini aristotelici, di una questione

rilevanza del tema HÉNAFF 2006, 436-444, che, pur assegnando al tema del reciproco, letto correttamente anche in relazione al tema del rituale e del liturgico, una grande rilevanza, tuttavia non sembra rendersi conto della dimensione estetica ed affettiva del concetto. Il punto sarà analizzato però non in questo articolo, ma in volume dedicato alle neuroscienze affettive in relazione alla questione della giustizia.

⁷⁸ Come scrive ad esempio Natali a questo proposito in un’introduzione breve all’*Etica* di Aristotele: “...si inserisce un capitolo, celebre quanto criptico, sulla giustizia degli scambi commerciali e sulla funzione della moneta”. NATALI 1997, 267.

⁷⁹ AMATO 2010, 95.

⁸⁰ In senso legandriano: rimando al mio lavoro già citato HERITIER 2012 *vol. 2*.

⁸¹ AMATO 2010, 100.

⁸² AMATO 2010, 105. Come già osservata da Zanatta (vedi n. 74) l’*antipeponthòs* non

di giustizia (distributiva) – ma in cui il reciproco non può essere riferito alla nozione stessa, ma al suo fondamento simbolico nel tema della sovranità come istituzione dogmatica di una verità, nella forma estetica dell’emblema.

Tale visione della moneta come legata alla perdita e non al guadagno conduce l’economista a intendere la *polis* “come uno spazio terzo verso cui tutti i *politai* sono singolarmente e preventivamente indebitati”⁸³. In questo contesto la reciprocità è una condizione necessaria per il dispiegamento di una comunità di scambi, dunque un obbligo. V’è però qualcosa che non può essere: la moneta “non può mai essere un inizio”⁸⁴. Questo è precisamente il luogo e il compito della giustizia come reciprocità, legata antropologicamente al tema della mancanza ed esteticamente alla figura del tempio delle Grazie: l’istituzione di un luogo fondato che permette la circolazione dei beni. La moneta è uno di questi nomi, secondo Amato, la cui istituzione qualifica la *kháris* come la dimensione, il luogo, in cui lo scambio può essere pensato nella forma di una risposta al debito originario di cui la comunità, la *polis*, consiste. La *kháris* è il luogo in cui lo scambio può apparire propriamente come tale solo all’interno di una dimensione “che non è identificabile attraverso esso, standogli al contempo abissalmente affine”⁸⁵. Questa dimensione comporta “l’ineguaglianza, nella forma di una necessaria differenza degli scambianti e dei beni scambiati”. Essa non può essere intesa come una semplice obbligazione normativa alla reciprocità posta dal potere, ma come un luogo estetico fondativo: l’immagine del Tempio delle Grazie posto “bene in vista” nella città.

L’inizio dell’economia ha – andando forse oltre la stessa visione di Amato, ma in una linea certamente convergente di filosofia del diritto – la forma istituita della *kháris*, del tempio delle Grazie come fondazione estetico-giuridica della *polis*. Secondo Amato, e la sua inversione nella concezione dell’economia e della moneta, il punto di partenza del legame sociale non è lo scambio di beni posseduti, ma lo scambio della mancanza che dà accesso alla comunicazione economica per l’uomo: ove la *kháris* è quello che Sequeri intendeva riferendosi alla fondazione

coincide con la giustizia distributiva in quanto non opera solo nella distribuzione di beni pubblici, ma sembra presupporre il tema del reciproco, proprio come la giustizia correttiva; potremmo dire che il reciproco è il fondamento *comune* della giustizia particolare, che potrebbe essere in questo senso legato al tema del diritto naturale o del fondamento dogmatico della moneta in nome della sovranità.

⁸³ AMATO 2010, 211.

⁸⁴ AMATO 2010, 213.

⁸⁵ AMATO 2010, 200. Egli precisa come la parola non debba essere ancora tradotta, allorché la traduzione potrebbe portare a indulgere alla tendenza di accostare tale dimensione alla tematica del dono e dello scambio cara agli antropologi culturali, ove dono e scambio sono compresi in una relazione di reciprocità, allorché per Aristotele non è affatto così, in quanto egli chiama in causa la dimensione della terzietà.

*invisibile del visibile*⁸⁶, vale a dire la “dimensione di risposta appropriata al regime di debito originario in cui consiste la comunità”⁸⁷. Ancora: essa consente l’umanizzazione di questo debito, istituito in modo da essere umanamente sopportabile, ove il Tempio delle Grazie è, socialmente, la “figurazione di questo tratto concessivo inerente al rendere grazie”⁸⁸, e al prendere l’iniziativa di fare un nuovo favore inteso come forma della circolazione della mancanza nella comunità⁸⁹. Se tale mancanza è la dimensione, il luogo, che tiene insieme ogni bisogno e ogni scambio propriamente umano, in quanto garanzia, la moneta diviene così garanzia anche e soprattutto “dell’impossibilità del venire a mancare della mancanza”⁹⁰ e dell’impossibilità per la mancanza di irrompere nella forma dell’assoluto.

L’economia istituita dalla *kháris* nella forma della comunicazione e della circolazione della mancanza nella *polis*, raffigurata nel Tempio delle Grazie costituisce il luogo terzo che è l’origine stessa della società, in una fondazione a un tempo economica e giuridica della sovranità, che rende conto anche dell’impossibilità di concepire l’economia senza il diritto e il diritto senza l’economia, di più, dell’impossibilità di entrambi di costituire una società senza riferirsi alla *kháris* intesa come regime umano della mancanza. In questo senso, e conclusivamente, “*lo scambio è sempre uno scambio, in partita doppia, di mancanza contro mancanza: mancanza (di usi intravisti di cose non disponibili presso di sé) contro mancanza (di cose disponibili presso di sé di cui non si intravede nessun uso). Un bene, per essere scambiato (e non scambiabile) non può essere in uso*”⁹¹.

Questa definizione volta a rovesciare l’idea tradizionale di scambio⁹² non può

⁸⁶ SEQUERI 2002, 121-122: invertendo il dispositivo di Amato, leggendo Sequeri tramite Legendre, potremmo dire che la moneta è l’emblema visibile del fondamento invisibile della società.

⁸⁷ AMATO 2010, 213.

⁸⁸ AMATO 2010, 215.

⁸⁹ “Ciò che la moneta mette in opera è la *mancanza*”, AMATO 2010, 226; “La moneta è... *quel* nulla che rende possibile al corrispondenza fra i rapporti in cui consiste una *comunicazione di scambio*” AMATO 2010, 213.

⁹⁰ AMATO 2010, 229.

⁹¹ AMATO 2010, 234.

⁹² A mero titolo di esempio per un discorso che non può essere qui analizzato, riportiamo queste riflessioni di Menger: “il principio che conduce gli uomini allo scambio non è altro che quello che li guida nella loro intera attività economica, ossia l’aspirazione a soddisfare i loro bisogni nella maniera più completa possibile. Il piacere che gli uomini provano nello scambio *economico* di beni è la gioia che essi in generale provano quando, per un qualsiasi evento, si giunge a provvedere alla soddisfazione dei loro bisogni meglio di quanto sarebbe avvenuto se quell’evento non fosse accaduto” e sulla distinzione tra valore d’uso e valore di scambio: “Il valore d’uso è dunque l’importanza che i beni acquistano per noi perché ci

esser qui approfondita se non per la sua rilevanza antropologico-giuridica: anche ad esempio la teoria dei diritti dell'uomo non può essere considerato come l'idea che lo stato e il diritto siano in grado di assicurare in ogni condizione beni o garantire la felicità o un *Welfare State* (si tratta di un'aspettativa sottoposta a condizioni di fattibilità e non assoluta), ma al contrario come la questione che rileva sia sempre quella di chi voglia assumersi (su chi sia *giusto* ricada) il debito, il sacrificio, del legame sociale⁹³. Il richiamo di Sequeri alla violenza sociale diffusa in una società in corso di diventare invivibile, in cui in cui legge e libertà sono inconciliabili e ove questa distinzione corrisponde a quella fra (forza degli) ragione e (forza degli) affetti, intende sollevare la provocazione *di un uso pubblico, giuridico, estetico del termine affectus*, che vuole indicare che la questione relazionale degli affetti non è affatto estranea a quella della riconfigurazione del legame sociale all'epoca della "globalizzazione"⁹⁴.

L'analisi della questione della reciprocità tra circoli virtuosi e circoli viziosi sembra così condurre a una visione legata a una svolta affettiva nella filosofia del diritto, da configurarsi dopo la svolta linguistica *à la Rorty* e una iconica *à la Mitchell*. Il libro V dell'Etica Nicomachea sembra potersi prestare, anche nel suo riferimento alla posizione bene in vista del Tempio dedicato alle Grazie, a una simile lettura.

BIBLIOGRAFIA

- AMATO 2010²: M. AMATO, *L'enigma della moneta e l'inizio dell'economia*, Napoli-Salerno.
- ANSPACH 2007: M. ANSPACH, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino (trad. it. di *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris 2002).
- ARISTOTELE, 1986: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, 2 vol., Milano.
- ARISTOTELE 1999: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma.
- AZZONI 2008: G. AZZONI, *L'idea di giustizia tra il relativo e l'universale*, in *Diritto, politica e realtà sociale nell'epoca della globalizzazione. Atti del XXIII congresso nazionale della Società italiana di filosofia politica e giuridica, Macerata, 2-5 ottobre 2002*, a cura di G. Torresetti, Macerata, 289-328.

assicurano in modo *diretto* la soddisfazione di bisogni, in circostanze in cui non si potrebbe provvedere a tali bisogni se non vi fosse la disponibilità di tali beni; il valor di scambio, invece, è l'importanza che i beni acquistano per noi perché il loro possesso assicura lo stesso risultato, nelle stesse circostanze, in maniera *indiretta*". C. MENGER 2001, 189, 245.

⁹³ SEQUERI 2002, 121-122.

⁹⁴ HERITIER 2014, 105.

- CANULLO 2004: C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry e J.L. Chrétien*, Torino.
- DERRIDA 2006: J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano (trad. it. di Donner le temps, *La fausse monnaie*, Paris 2001).
- DE SUTTER 2016: L.DE SUTTER, *Théorie du kamikaze*, Paris.
- DUPUY 2003: J.P. DUPUY, *La Panique*, Paris.
- DUPUY 2010: J. P. DUPUY, *Avevamo dimenticato il male? Pensare la politica dopo l'11 settembre*, Torino (trad. it. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après l'11 Septembre*, Paris 2002).
- ESPOSITO 2007: R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino.
- GIULIANI 1970: A. GIULIANI, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», XXIV, 722-756.
- GIULIANI 1985: A. GIULIANI, *La definizione aristotelica della giustizia. Metodo dialettico e analisi del linguaggio normativo*, Perugia.
- GOODRICH 2009: P. GOODRICH, *Screening Law*, «Law and Literature», XXI, 1, 1-23.
- HÉNAFF 2006: M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Troina (trad.it. *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002).
- HÉNAFF 2012: M. HÉNAFF, *Le don des Philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris.
- HERITIER 2012: P. HERITIER, *Estetica giuridica*, 2 vol., Torino.
- HERITIER 2014: P. HERITIER, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Bologna.
- LEGENDE: P. LEGENDRE, *Leçons IX. L'autre Bible de L'Occident: le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris.
- LORINI, MASIA 2015: *Antropologia della vendetta*, a cura di G. Lorini - M. Masia, Napoli.
- MARION 1989: J.L. MARION, *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris.
- MARION 2001: J.L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris (trad.it. *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino 2001).
- MAUSS 2002: M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino (trad. it *Essai sur le don*, Paris 1950).
- C. MENGER 2001: C. MENGER, *Principi fondamentali di economia*, Soveria Mannelli (trad. it *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien 1871).
- NADER 2015: L. NADER, *Vendetta, barbarie e Osama bin Laden. Al punto di partenza*, in *Antropologia della vendetta*, , a cura di G. Lorini - M. Masia, Napoli, 3-10.
- NATALI 1997: C. NATALI, *Etica*, in *Guida ad Aristotele*, a cura di E. Berti, Roma, 242-282.
- ONIDA 2012: P.P. ONIDA, *Prospettive romanistiche del diritto naturale*, Napoli.
- PETROSINO 1983: S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Napoli.
- M.A.U.S.S. 2010: Revue du M.A.U.S.S. 36, 2/2010, "Marcel Mauss vivant".

- SANTI 2004: C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma.
- SEQUERI 1999: PA. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Roma, 107-155.
- SEQUERI 1996: PA. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia.
- SEQUERI 2002: PA. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano.
- TCRS 2010: Teoria e critica della regolazione sociale, "*Reciprocità e genesi del legame sociale*", Milano.
- VERDIER 1980-1984: R. VERDIER, *La vengeance, Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vols., Paris.
- VICO 2012: G. VICO, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730, e 1744*, a cura di V. Vitiello - M. Sanna, Milano.
- VICO 1974: G. VICO, *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze.

ROCCO SCIARRONE

Dono, scambio e capitale sociale.
Alle basi della forza e persistenza delle reti mafiose

1. L'accostamento tra dono e mafia è meno azzardato di quanto a prima vista possa apparire. Con riferimento al fenomeno mafioso, o più precisamente al comportamento dei mafiosi, potrebbe essere appropriato parlare di dono «avvelenato» oppure di dono «mascherato», ma anche di «pseudodono»¹. Si potrebbe poi ricorrere alla distinzione tra dono autentico e dono falso, come pure al concetto di dono «perverso»². In effetti, nell'universo simbolico delle mafie trovano ampio spazio diverse rappresentazioni del dono, mentre nelle pratiche mafiose risultano da sempre diffuse sia differenti formule di simulazione del dono sia un uso strumentale del «linguaggio» del dono. I mafiosi tendono a presentarsi tradizionalmente come «benefattori» e «altruisti»³, ovvero come «donatori» generosi, soprattutto in qualità di erogatori di «regali» e di «favori», assecondando e amplificando modalità di comportamento più generalizzate. Lo ha notato, ad esempio, Giovanni Falcone: «È incredibile quanti regali si fanno in Sicilia. Perché il regalo è il segno tangibile di rispetto: più se ne ricevono più si è certi di essere un personaggio importante, ammirato, venerato. [...] Il regalo rientra nelle normali attestazioni di stima. [...] Il regalo, al di là del suo aspetto munifico, riflette precisi rapporti economici e di potere. [...] Un modo come un altro per creare relazioni durature. Nella mafia e al di fuori di essa»⁴.

I mafiosi seguono la logica e la retorica del dono per essere riconosciuti come soggetti in grado di concedere favori. Elargiscono favori per ottenere in cambio altri favori⁵. Come si dirà meglio in seguito, il loro potere poggia su una rete relazionale ampia ed eterogena, che viene rappresentata dagli stessi mafiosi come una configurazione di «amici degli amici», composta da soggetti che si scambiano

¹ ZANARDO 2004. Cfr. anche SALSANO 1998.

² STAROBINSKI 1995.

³ È questa una delle principali modalità attraverso cui gli stessi mafiosi hanno alimentato l'idea di una mafia originaria «buona» e «generosa», che difende i deboli, lotta contro le ingiustizie e ripara i torti subiti. Cfr., ad esempio, LUPO - MANGIAMELI 1990; SANTINO 1995.

⁴ FALCONE - PADOVANI 1991, 87-88.

⁵ PEZZINO 1990.

volontariamente (almeno in apparenza) dei favori. D'altra parte, com'è noto, il dono implica sia un certo livello di fiducia, in quanto si basa su aspettative di reciprocità, sia la partecipazione a una relazione che crea obbligazioni e legami sociali⁶. L'adesione al dono dovrebbe essere voluta e non subita, ma in realtà nessun dono è gratuito⁷; inoltre, il tipo di relazione che ne discende presenta molti gradi di ambiguità, non è del tutto trasparente e si può facilmente trasformare in «ricatto»⁸. È quanto accade, in molti casi, con i mafiosi. Non bisogna infatti dimenticare che essi sono «specialisti» nell'uso della violenza e mettono a frutto questa competenza per costruire e consolidare il loro potere. Il fondamento di quest'ultimo non risiede però, come spesso si ritiene, soltanto nella violenza. Da sempre, i mafiosi sono anche specialisti di relazioni sociali, ovvero sono abili nel produrre, accumulare e impiegare «capitale sociale», inteso qui in senso sociologico come insieme di risorse relazionali che un attore trae dalla rete di relazioni in cui è inserito e che può impiegare per fini diversi⁹. Da questo punto di vista, il dono è rilevante in quanto crea – come si è detto – legami e obbligazioni sociali, quindi è produttivo in termini di capitale sociale. D'altra parte, esso non comporta necessariamente uno scambio simmetrico ed equivalente: può poggiare su diversi tipi di reciprocità¹⁰ e può svolgere anche funzioni di regolazione sociale¹¹. Il dono si basa su un dare e ricevere, ma può anche implicare un dare e prendere. Esso comunque sottende sempre una logica di reciprocità che, come vedremo, è molto importante per l'agire mafioso. Il dono si insinua infatti tra lo scambio utilitaristico e i rapporti di autorità, contrassegnando uno «spazio di “gioco” tra libertà e obbligatorietà»¹². Accettare un dono significa riconoscere il donatore ed essergli riconoscente. Per questa ragione esso può essere accettato anche contro voglia, perché si preferirebbe non contrarre un legame di riconoscenza e di riconoscimento. I mafiosi cercano invece di instaurare proprio legami di questo tipo, in modo da essere riconosciuti e accrescere il loro capitale sociale.

Le relazioni fondate sul dono e sulla reciprocità sono importanti per fondare i legami interni all'organizzazione mafiosa, vale a dire i legami di solidarietà, lealtà e appartenenza. Ad esempio, la progressione di carriera nella 'ndrangheta è contrassegnata da ciò che viene rappresentato come il dono di un «fiore», vale

⁶ MALINOWSKI 1973; MAUSS 2002; ARIA - DEI 2008.

⁷ DOUGLAS 2007.

⁸ ZANARDO 2004.

⁹ BOURDIEU 1986; COLEMAN 1990. Per un'applicazione del concetto di capitale sociale alle mafie, cfr. SCIARRONE 2009; SCIARRONE - STORTI 2016.

¹⁰ SAHLINS 1980; ANSPACH 2007.

¹¹ POLANY 1974; CELLA 1997.

¹² PROVASI 2014, 278.

a dire la «dote» che simbolizza il grado che si riceve da altri uomini d'onore per avanzare nella scala gerarchica dell'organizzazione¹³.

Persino il «pizzo» – il meccanismo dell'estorsione-protezione¹⁴ – funziona secondo un principio di reciprocità e, in molti casi, è esplicitamente presente l'elemento del dono. Spesso, infatti, a fronte dell'offerta di protezione troviamo la richiesta di un «regalo» per i detenuti oppure per le loro famiglie o per supportare le spese legali che devono fronteggiare. Ed è significativo che non di rado la stessa richiesta di denaro sia presentata come un regalo che è opportuno offrire in occasione di particolari festività, come Pasqua e Natale. Non si tratta di un semplice travestimento dell'estorsione con le sembianze del dono, il gioco è più sottile. L'obiettivo è quello di creare comunque un legame, di stabilire un'obbligazione sociale e uno scambio attraverso la stipulazione di un contratto di protezione, che implica diversi gradi di reciprocità.

La protezione ha un costo, ma i mafiosi preferiscono che sia regolata non dalla logica della compravendita ma, se possibile, da quella del dono. Dipende anche dalla disponibilità degli interlocutori: così alcuni sono *clienti* dei mafiosi, comprano (sono spesso costretti a comprare) la protezione, altri sono invece loro *amici*, ricevono la protezione come un favore (un dono), ovviamente se sono disponibili a contraccambiare. Con riferimento al pizzo è illuminante quanto raccontato dal collaboratore di giustizia Nino Giuffrè, importante esponente di Cosa Nostra:

«... non ho mai chiesto una lira ad imprenditori e commercianti del mio paese per una questione di rispetto [...], abbiamo ritenuto utile, [...], di tenerci le persone vicine e appositamente di rispettarle e di non far pagare nessun pizzo [...]. Perché? Ho detto per una questione di rispetto, anche per una questione che *quando una persona paga non deve altro, cioè magari non è soggetta a favori*. Viceversa, *non pagando ci si poteva chiedere tranquillamente qualche cortesia, qualche favore*, e per quanto riguarda discorsi politici e per quanto riguarda discorsi anche di natura giuridica [...] affrontavamo il discorso tranquillamente e serenamente perché non avevamo mai danneggiato noi i nostri compaesani, in linea di massima tenendo sempre le persone vicine, *curandoli anche un pochino nei loro interessi*, senza nessuna richiesta, senza nessun ostacolo nelle loro iniziative imprenditoriali e commerciali»¹⁵.

I mafiosi preferiscono quindi che i loro interlocutori siano «soggetti a favori», se possibile meglio non farli pagare in modo da poter chiedere loro «qualche cortesia, qualche favore», per questo sono disponibili a prendersi cura «un pochino» anche dei loro interessi.

¹³ TRUMPER - NICASO - MADDALON - GRATTEI 2014.

¹⁴ CATANZARO 1988; GAMBETTA 1992.

¹⁵ UCCELLO - AMADORE 2009, 215, corsivo aggiunto.

La logica della reciprocità e del dono è ancora più importante per le «relazioni esterne» della mafia, quelle cioè che i mafiosi intrecciano con esponenti dell'economia legale, della politica e delle istituzioni. Relazioni produttive, ancora una volta, di capitale sociale e fondamentali per strutturare l'area grigia delle collusioni e delle complicità, vero punto di forza delle reti mafiose.

2. I gruppi mafiosi si qualificano per la capacità di radicarsi in un territorio, di disporre di notevoli risorse economiche, di influenzare la vita politica e istituzionale a livello locale e nazionale, ricorrendo all'uso di un apparato militare, ma ricercando anche un certo grado di consenso sociale. Troviamo in questi tratti la valenza insieme economica e politica del fenomeno mafioso: una struttura criminale orientata al tempo stesso alla ricerca del profitto e del potere, con gradi diversi di radicamento in un dato territorio¹⁶. Coerentemente, una caratteristica di lunga data dei gruppi mafiosi riguarda l'esistenza di rapporti di cooperazione con soggetti che esercitano funzioni legittime, ovvero che detengono posizioni di potere politico e sociale. Questi rapporti sono ricercati attivamente non solo dai mafiosi, ma anche da esponenti delle istituzioni, della politica e dell'economia.

I mafiosi tendono a costituire gruppi strutturati, dotandosi di un'organizzazione e stabilendo confini tra l'interno e l'esterno. Questi confini, in molti casi, sono fissati sul piano culturale e simbolico attraverso rituali di iniziazione e specifici segni di riconoscimento della posizione ricoperta all'interno dell'organizzazione. Riti e formule di giuramento non sarebbero spiegabili in presenza di gruppi cementati esclusivamente da legami primari, ovvero da vincoli di sangue. Questi sono importanti in tutte le mafie, ma si combinano in modo variabile con legami più formali. In realtà sono presenti più linee di strutturazione, così che in alcuni casi legami familiari e parentali costituiscono il nucleo centrale del gruppo criminale che poi si allarga attraverso affiliazioni più o meno formalizzate.

Le associazioni mafiose mostrano simultaneamente un elevato livello di chiusura sociale verso l'interno – quindi confini più o meno cristallizzati anche a livello simbolico e normativo – e un elevato livello di apertura verso l'esterno – quindi confini altamente variabili a seconda delle circostanze. Il loro successo dipende essenzialmente dalla capacità di procurarsi all'esterno la *cooperazione*, attiva o passiva, di altri attori sociali e, in particolare, di instaurare *rapporti di scambio* – di collusione e complicità – nei circuiti economici, politici e istituzionali.

¹⁶ SCIARRONE 2006. Sui processi di espansione territoriale in aree non tradizionali, in particolare nelle regioni del Centro e Nord Italia, cfr. SCIARRONE 2014.

Come anticipato, le principali competenze di cui dispongono i mafiosi sono, da un lato, l'uso specializzato della violenza, dall'altro, la capacità di manipolare e utilizzare relazioni sociali, ovvero di accumulare e impiegare capitale sociale¹⁷. La mafia è distinguibile da altre forme di criminalità organizzata proprio in virtù del patrimonio relazionale di cui si avvale. Attraverso l'uso di capitale sociale i mafiosi sono in grado di creare legami di sostegno attivo e di ottenere quel consenso necessario alla loro sopravvivenza e riproduzione. Essi costruiscono e gestiscono reti di relazioni che si muovono e articolano in modo informale in ambiti e contesti istituzionali diversi, riuscendo a mobilitare risorse materiali e finanziarie che utilizzano per il conseguimento dei propri fini.

I mafiosi tendono a intrecciare reticoli sociali a elevata densità e a manipolare per i propri scopi reti di relazioni diversamente finalizzate. Si ha così una utilizzazione intensiva delle relazioni, che provoca sia un effetto di moltiplicazione dei legami sia un effetto di ramificazione degli stessi. In particolare, come si è detto, sono molto rilevanti le relazioni che un'organizzazione mafiosa instaura con l'*esterno*, con le diverse sfere della società civile, dell'economia, della politica e delle istituzioni. Questa struttura relazionale rende disponibile capitale sociale, fruibile non solo dai mafiosi ma anche dagli stessi soggetti esterni all'organizzazione, con cui i primi instaurano rapporti di scambio e cooperazione.

Rispetto alla prospettiva teorica del capitale sociale, Alessandro Pizzorno ha distinto tra «capitale sociale di solidarietà» e «capitale sociale di reciprocità»¹⁸: il primo è tipico di gruppi coesi, i cui membri sono legati tra loro in modo forte e duraturo e agiscono quindi secondo principi di solidarietà di gruppo; il secondo riguarda quel tipo di relazioni basate su legami meno coinvolgenti e pervasivi che, consentendo la cooperazione con attori esterni al gruppo di appartenenza, offrono riconoscimento e legittimazione. Lo stesso Pizzorno osserva che il capitale sociale di solidarietà può essere rintracciato all'interno dei gruppi mafiosi. Da quanto si è detto, dovrebbe essere tuttavia chiaro che per la riproduzione della mafia sono importanti anche forme di capitale sociale di reciprocità. Oltre ai legami di lealtà intragruppo, sono infatti rilevanti le relazioni verso l'esterno.

Una caratteristica importante delle reti mafiose è che esse sono costituite non solo da legami «forti» (a maglie strette, come sono quelli di identificazione e di appartenenza), ma anche da legami «deboli», vale a dire da relazioni a maglie larghe, strumentali e flessibili¹⁹. Questo può essere controintuitivo rispetto all'immagine corrente della mafia, rappresentata piuttosto come una rete densa e compatta. Eppure, a parte un nucleo centrale costituito da legami forti, i *network*

¹⁷ SCIARRONE 2009; 2011.

¹⁸ PIZZORNO 1999.

¹⁹ SCIARRONE 2006; 2009.

mafiosi presentano una configurazione prevalentemente a maglie larghe. È proprio questa la ragione che rende molto difficile disfare una rete mafiosa, soprattutto svelare e sanzionare le relazioni instaurate nell'ambito della sfera economica e politica, basate il più delle volte proprio su un intreccio di legami deboli. Questi ultimi sono per definizione sfuggenti, difficili da individuare e isolare, e quindi anche da contrastare.

La presenza di legami deboli permette alla rete di estendersi verso l'esterno: questi legami sono infatti dotati di una peculiare forza²⁰, poiché tendono a ramificarsi, stabilendo connessioni tra soggetti eterogenei, e rendono quindi più aperta e dinamica la rete. Nel caso della mafia, i legami deboli devono essere intesi più precisamente come legami «laschi», in quanto denotano un nodo elastico e flessibile, che lascia gioco alle corde che lo compongono, ma che non è affatto sul punto di sciogliersi²¹.

Una proprietà di questi legami è che essi riescono a funzionare da «ponte» tra due o più *network*, che possono avere una elevata interdipendenza interna ma sono tra loro separati, cioè non hanno collegamenti esterni. Nella maggioranza dei casi, i mafiosi tendono a sfruttare proprio i «buchi strutturali» delle reti²², ovvero l'assenza di relazioni fra cerchie sociali distinte. In questo modo, sono in grado di controllare il flusso di informazioni e il coordinamento delle azioni fra gli attori che si trovano da una parte e dall'altra del «buco», riuscendo a creare legami di sostegno attivo e a porsi come intermediari fra diverse reti di relazioni.

Le forme di capitale – economico, sociale, culturale – che circolano all'interno di un *network* possono essere convertite in «capitale simbolico». Quest'ultimo è importante perché serve a legittimare il potere, costruendo una visione accettata e riconosciuta dell'ordine sociale²³. Nel caso della mafia, il potere viene legittimato proprio attraverso le reti di relazioni che si intrecciano con soggetti esterni all'organizzazione criminale, in particolare figure sociali e professionali riconducibili alle classi dirigenti, in quanto occupano posizioni di responsabilità nell'ambito dell'organizzazione sociale, vale a dire «posizioni dalle quali si può esercitare influenza diretta su decisioni a rilevanza collettiva»²⁴.

Si tocca qui il nodo della questione mafiosa: i processi di legittimazione e di costruzione del consenso su cui si fonda e perdura il potere mafioso²⁵. Com'è noto, molti osservatori tendono a spiegare il consenso di cui godono i gruppi mafiosi in termini di condivisione o comunanza di codici culturali e valoriali

²⁰ GRANOVETTER 1973.

²¹ BONAZZI 1995.

²² BURT 1992.

²³ BOURDIEU 1986.

²⁴ ROSITI 2001, 189.

²⁵ SCIARRONE 2006.

rispetto alla società locale di riferimento. È spesso tenuto in secondo piano il fatto che, in realtà, «l'organizzazione mafiosa si appropria dei codici culturali, li strumentalizza, li modifica, ne fa un collante per la propria tenuta»²⁶. Sin dalle origini, siamo davanti «a un gruppo di potere, il quale esprime un'ideologia che intende creare consenso all'esterno e compattezza all'interno»²⁷.

Questa lettura del fenomeno è compatibile con quella che mette in luce i meccanismi attraverso i quali la mafia cambia la struttura degli incentivi degli individui che interagiscono nel contesto in cui essa è radicata. A differenza del singolo criminale, «la famiglia mafiosa che detiene il monopolio del crimine in una determinata comunità nutre, per via del monopolio stesso, un interesse moderatamente inclusivo e scommette in una certa misura sul reddito della comunità, tenendo perciò in conto – nell'uso del suo potere coercitivo – l'interesse della comunità»²⁸. Con quest'ottica, si può comprendere perché, in presenza di un gruppo criminale che è riuscito a insediarsi su un territorio e a controllarlo efficacemente, i «sudditi» – pur essendo vittime dell'estorsione – finiscano per preferire «tale regime alle sporadiche ruberie dei banditi nomadi». In altri termini, il «bandito stanziale» – essendo portatore di un interesse inclusivo riguardo al territorio da lui controllato – garantisce ordine e vantaggi anche alla popolazione, per cui l'estorsione permanente risulta alla fine di gran lunga migliore di una situazione di anarchia: «Il suo comportamento, pertanto, non è quello del lupo che attacca l'alce, bensì analogo a quello dell'allevatore che si assicura che la propria mandria sia protetta e riceva la giusta razione di acqua»²⁹.

Il comportamento del «bandito stanziale» non è dunque predatorio, anzi è del tutto compatibile con la logica (e la strategia) del dono. D'altra parte, un aspetto che forse non è stato sufficientemente tematizzato negli studi sulla mafia e che risulta in controtendenza rispetto alle visioni correnti del fenomeno è che i mafiosi, nella maggioranza dei casi, tendono a evitare «giochi a somma zero», del tipo chi vince piglia tutto (se non ovviamente nei confronti di coloro che si pongono o sono percepiti come avversari). Essi preferiscono piuttosto «giochi a somma positiva», in cui tutti i partecipanti al gioco hanno qualcosa da guadagnare. In altri termini, i mafiosi optano per «giochi cooperativi», tanto è vero che privilegiano chiaramente strumenti atti a favorirli, come appunto il dono, ma anche la negoziazione e l'offerta di incentivi (non solo materiali ma anche simbolici).

In ogni caso, la cooperazione con la mafia produce benefici selettivi, nel senso che solo chi coopera può usufruire dei vantaggi che ne derivano. Del resto,

²⁶ LUPO 1996, 20.

²⁷ LUPO 1996, 21.

²⁸ OLSON 2001, 5.

²⁹ OLSON 2001, 11.

promettere o offrire vantaggi – che qui possiamo intendere anche come «doni» – a chi è disposto a cooperare può implicare poi pretendere una contropartita, ovvero la reciprocità dello scambio. La cooperazione comporta a sua volta una qualche forma di riconoscimento e, in definitiva, di legittimazione. Reciprocità, iterazione ed estensione dello scambio creano equilibri cooperativi che tendono a essere ricorsivi e a stabilizzarsi nel tempo. Proprio in questi giochi cooperativi trovano fondamento i meccanismi di costruzione del consenso di cui gode la mafia e, insieme, quelli che strutturano l'area grigia in cui si sviluppano le sue «alleanze nell'ombra»³⁰.

3. Area grigia è un'espressione suggestiva, che rappresenta una metafora efficace per descrivere lo spazio opaco in cui prendono forma relazioni di collusione e complicità con la mafia, coinvolgendo un'ampia varietà di attori, diversi per competenze, risorse, interessi e ruoli sociali. Essa può funzionare, ad esempio, come un meccanismo di regolazione e di selezione delle opportunità economiche che va a vantaggio di coloro che sono in grado di «mettersi d'accordo» o, nella prospettiva qui adottata, di interagire attraverso l'offerta di doni e lo scambio di favori.

L'area grigia non è l'esito di una estensione dell'area dell'illecito nel lecito, quanto di una commistione tra le due aree, che si realizza attraverso legami sempre più stretti tra crimine economico e crimine organizzato, tra mondo della politica, criminalità dei colletti bianchi e mafie. D'altra parte, le imprese mafiose rivelano comunque un'elevata capacità di realizzare profitti non solo per la possibilità di avvalersi di mezzi preclusi alle imprese lecite nella regolamentazione della concorrenza, nella gestione della forza lavoro, nella disponibilità di risorse finanziarie³¹, ma anche perché possono contare su competenze e risorse che derivano dai rapporti di scambio e collusione intrecciati con amici, complici e alleati³².

L'area grigia è dunque uno spazio di relazioni e di affari in cui si sviluppano accordi e intese criminali. Le principali figure che operano al suo interno sono imprenditori, politici, professionisti e funzionari pubblici. Questo spazio è importante per la riproduzione delle mafie, in quanto fornisce – come abbiamo detto – quelle risorse di capitale sociale necessarie ai gruppi criminali per estendere le proprie reti in molteplici direzioni e ottenere sostegno e legittimazione. Del resto, intrattenere rapporti con i mafiosi permette anche agli altri attori di ricavare capitale sociale da utilizzare per i propri obiettivi.

³⁰ SCIARRONE 2011.

³¹ ARLACCHI 1983.

³² SCIARRONE 2011.

L'area grigia ha una variegata articolazione interna, con configurazioni variabili a seconda dei contesti, dei settori di attività, delle capacità criminali, della posta in gioco e dei rapporti di forza. I mafiosi non sono sempre e necessariamente in posizione dominante, né sono gli attori che dispongono in via esclusiva di competenze di illegalità. Essi si distinguono per il possesso di risorse qualificate, riconducibili fondamentalmente all'uso specializzato della violenza, alle funzioni di intermediazione tra reti diverse, e più in generale all'abilità di accumulare e impiegare capitale sociale. Dal canto loro, gli attori esterni detengono altre risorse specifiche – di tipo economico gli imprenditori, di autorità i politici, tecniche i professionisti e normative i funzionari pubblici – in virtù delle quali possono godere di autonomia di azione e di un patrimonio di relazioni più o meno privilegiate.

Per comprendere il funzionamento dell'area grigia è dunque importante porre attenzione ai *network* e ai legami che connettono tra loro i diversi attori coinvolti in situazioni specifiche. Nella maggioranza dei casi, le relazioni di cui stiamo parlando configurano reti policentriche, nelle quali contano molto di più i legami orizzontali di quelli verticali, e che si caratterizzano per la presenza di figure di mediazione, che possono favorire accordi e negoziazioni. Il fatto che i mafiosi non occupino necessariamente le posizioni più «centrali» della rete non fa venire meno il loro potere di intermediazione, che – come sappiamo – è uno dei tratti che tradizionalmente li caratterizza. In quanto imprenditori sociali, ovvero esperti di relazioni, i mafiosi cercano di mantenere nelle proprie mani le funzioni di intermediazione dei *network* in cui sono inseriti. Queste funzioni hanno un carattere polivalente, in quanto – oltre a essere veicolo di informazioni rilevanti – possono assumere diverse forme: «legami ponte» (mettono in collegamento); «legami di garanzia» (fanno rispettare i patti); «legami filtro» (regolano e selezionano l'accesso a risorse e opportunità, funzionando da «barriera» o imponendo un «pedaggio» di ingresso). Questi tipi di legame sono funzionali alla logica del dono, ovvero possono attribuire a scambi e transazioni la *forma* del dono.

Tra i mafiosi e i soggetti che si muovono nell'area grigia è ravvisabile un processo di vicendevole riconoscimento, in base al quale si scambiano beni e servizi, si avvalgono gli uni delle risorse e delle competenze degli altri, si sostengono per conseguire specifici obiettivi (che possono essere distinti, ma complementari), e in alcuni casi costituiscono alleanze organiche per tutelare o perseguire interessi comuni. È proprio in questo modo che tendono a instaurarsi i giochi a somma positiva di cui si è detto e in cui trova spazio la logica dello scambio, che spesso si combina – confondendosi e sovrapponendosi – con la logica della reciprocità tipica del dono.

Questa commistione tra scambio, dono e reciprocità è funzionale alla persistenza e alla riproduzione delle reti mafiose. Un punto di forza di queste ultime è dato proprio dall'indeterminatezza che esse sono in grado di produrre,

cosicché tutto appare sfuggente e mutevole: le pratiche e le retoriche del dono si prestano bene a questo fine, rendendo estremamente opaco e indefinito il confine tra vittime e complici, tra favore imposto e favore sollecitato, tra chi offre, chi riceve e chi restituisce il dono.

Bibliografia

- ANSPACH 2007: M. ANSPACH, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino.
- ARIA - DEI 2008: *Culture del dono*, a cura di M. ARIA - F. DEI, Roma.
- ARLACCHI 1983: P. ARLACCHI, *La mafia imprenditrice. L'etica mafiosa e lo spirito del capitalismo*, Bologna.
- BONAZZI 1995: G. BONAZZI, *Storia del pensiero organizzativo*, Milano.
- BOURDIEU 1986: P. BOURDIEU, *The Forms of Capital*, in *Handbook of Theory and Research in the Sociology of Education*, ed. by J.G. Richardson, New York, 241-258.
- BURT 1992: R.S. BURT, *Structural Holes. The Social Structure of Competition*, Cambridge.
- CATANZARO 1988: R. CATANZARO, *Il delitto come impresa. Storia sociale della mafia*, Padova.
- CELLA 1997: G.P. CELLA, *Le tre forme dello scambio. Reciprocità, politica e mercato a partire da Karl Polanyi*, Bologna.
- COLEMAN 1990: J.S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge.
- DOUGLAS 2007: M. DOUGLAS, *Nessun dono è gratuito*, «Equilibri», XI, 3, 405-420.
- FALCONE - PADOVANI 1991: G. FALCONE - M. PADOVANI, *Cose di Cosa Nostra*, Milano.
- GAMBETTA 1992: D. GAMBETTA, *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*, Torino.
- GRANOVETTER 1973: M. GRANOVETTER, *The Strength of Weak Ties*, «American Journal of Sociology», 78, 1360-1380.
- LUPO 1996: S. LUPO, *Storia della mafia dalle origini ai giorni nostri*, Roma.
- LUPO - MANGIAMELI 1990: S. LUPO - R. MANGIAMELI, *Mafia di ieri, mafia di oggi*, «Meridiana», 7-8, 17-44.
- MALINOWSKI 1973: B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Torino.
- MAUSS 2002: M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino.
- OLSON 2001: M. OLSON, *Potere e mercato. Regimi politici e crescita economica*, Milano.
- PEZZINO 1990: P. PEZZINO, *Una certa reciprocità di favori. Mafia e modernizzazione violenta nella Sicilia postunitaria*, Milano.

- PIZZORNO 1999: A. PIZZORNO, *Perché si paga il benzinaio. Nota per una teoria del capitale sociale*, «Stato e mercato», 3, 373-394.
- POLANYI 1974: K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Torino.
- PROVASI 2014: G. PROVASI, *Dono, reciprocità, legame sociale. La lezione sempre attuale del «Saggio sul dono» di M. Mauss*, «Iride», XXVII, 72, 273-294.
- ROSITI 2001: F. ROSITI, *Sulle virtù pubbliche. Cultura comune, ceti dirigenti, democrazia*, Torino.
- SAHLINS 1980: M.D. SAHLINS, *Economia dell'età della pietra*, Milano.
- SALSANO 1998: A. SALSANO, *Dono e pseudodono nel mondo dell'utile*, «Iride», 24, 323-340.
- SANTINO 1995: U. SANTINO, *La mafia interpretata. Dilemmi, stereotipi, paradigmi*, Soveria Mannelli.
- SCIARRONE 2006: R. SCIARRONE, *Mafia e potere: processi di legittimazione e costruzione del consenso*, «Stato e mercato», 3, 369-401.
- SCIARRONE 2009: R. SCIARRONE, *Mafie vecchie, mafie nuove. Radicamento ed espansione*, Roma.
- SCIARRONE 2011: *Alleanze nell'ombra. Mafie ed economie locali in Sicilia e nel Mezzogiorno*, a cura di R. SCIARRONE, Roma.
- SCIARRONE 2014: *Mafie del Nord. Strategie criminali e contesti locali*, a cura di R. SCIARRONE, Roma.
- SCIARRONE - STORTI 2016: R. SCIARRONE - L. STORTI, *Complicità trasversali fra mafia ed economia. Servizi, garanzie, regolazione*, «Stato e mercato», 3, 353-390.
- STAROBINSKI 1995: J. STAROBINSKI, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Torino.
- TRUMPER - NICASO - MADDALON - GRATTERI 2014: J.B. TRUMPER - A. NICASO - M. MADDALON - N. GRATTERI, *Male lingue. Vecchi e nuovi codici delle mafie*, Cosenza.
- UCCELLO - AMADORE 2009: S. UCCELLO - N. AMADORE, *L'isola civile. Le aziende siciliane contro la mafia*, Torino.
- ZANARDO 2004: S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Milano.

Fonti e studi di Storia Antica

Collana fondata da

SILVIO CATALDI

1. Πλοῦς ἐς Σικελίαν. *Ricerche sulla seconda spedizione ateniese in Sicilia*, a cura di Silvio CATALDI, 1992, pp. 128, € 12,91. **978-88-7694-095-2**
2. Elisabetta BIANCO, *Atene «come il sole». L'imperialismo ateniese del V secolo a.C. nella storia e oratoria politica attica*, 1994, pp. X-198, € 15,49. **978-88-7694-183-5**
3. Elisabetta BIANCO, *Gli Stratagemmi di Polieno. Introduzione, traduzione e note critiche*, 1997, pp. 296, € 15,49. **978-88-7694-309-9**
4. Pietro COBETTO GHIGGIA, *L'adozione ad Atene in epoca classica*, 1999, pp. 374, € 23,24. **978-88-7694-372-2**
5. A.R.W. HARRISON, *Il diritto ad Atene*, traduzione italiana, premessa e aggiornamento bibliografico a cura di Pietro COBETTO GHIGGIA; I. *La famiglia e la proprietà*, 2001, pp. XXVIII-368; II. *La procedura*, 2001, pp. X-292, 2 voll. indivisibili, € 51,65. **978-88-7694-561-X**
6. Cristina CUSCUNÀ, *Antioco di Siracusa. I Frammenti*, testo, note critiche, traduzione e commento, 2003, pp. X-194, € 16,00. **978-88-7694-630-6**
7. Gianluca CUNIBERTI, *La polis dimezzata. Immagini storiografiche di Atene ellenistica*, 2004, rist. 2006, pp. 212, € 16,00. **978-88-7694-674-8**
8. Monica BERTI, *Fra tirannide e democrazia: Ipparco figlio di Carmo e il destino dei Pisistratidi ad Atene*, 2005, pp. 252, € 20,00. **978-88-7694-814-7**
9. Elisabetta BIANCO, *Lo stratego Timoteo*, 2007, pp. 192, € 18,00. **978-88-7694-983-8**
10. Enrica CULASSO GASTALDI, *Le prossenie ateniesi del IV secolo a.C.: gli onorati asiatici*, 2004, pp. 360, € 25,00. **978-88-7694-676-4**
11. *Poleis e Politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie e progetti costituzionali*, Atti del Convegno internazionale di Storia greca (Torino, 29-31 maggio 2002), a cura di Silvio CATALDI, pp. X-550, € 70,00. **978-88-7694-713-2**

12. Franco GHINATTI, *I decreti dalla Grecia a Creta*, 2004, pp. XII-292, 72 tavv. f.t., € 25,00. **978-88-7694-771-X**
13. [ARISTOTELE], *Economici. Introduzione, testo rivisto*, traduzione e commento, a cura di Marcello VALENTE, 2011, pp. 344, € 25,00. **978-88-6274-309-9**
14. Giovanna DAVERIO ROCCHI, *Frontiere del Parnasso. Identità etnica e dinamiche locali nella Focide antica*, 2011, pp. XVI-156, € 15,00. **978-88-6274-311-2**
15. Gianluca CUNIBERTI, *Cleonimo di Atene traditore della patria*, 2012, pp. 248, € 20,00. **978-88-6274-313-6**
16. *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, a cura di Silvio CATALDI, Elisabetta BIANCO, Gianluca CUNIBERTI, 2012, pp. XXVIII-574, € 70,00. **978-88-6274-199-6**
17. Marcello VALENTE, *I prodomi della guerra di Corinto nelle testimonianze delle «Elleniche» di Ossirinco e delle «Elleniche» di Senofonte*, 2014, pp. 176, € 17,00. **978-88-6274-538-3**

Finito di stampare nel novembre 2017
da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso

