

COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

541

AUTOUR DE LA NOTION DE *SACER*

Études réunies
par Thibaud LANFRANCHI

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

2018

Autour de la notion de sacer : [journée d'étude organisée à l'École française de Rome en avril 2014] / études réunies par Thibaud Lanfranchi
Rome: École française de Rome, 2018
(Collection de l'École française de Rome, 0223-5099; 541)
ISBN 978-2-7283-1288-7 (br.)
ISBN 978-2-7283-1289-4 (EPub)
Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/efr/3374>> ©2017
DOI: 10.4000/books.efr.3374

1. Sacré -- Antiquité -- Actes de congrès 2. Religions -- Antiquité -- Actes de congrès 3. Rome -- 509-30 av. J.-C. (République) -- Actes de congrès
I. Lanfranchi, Thibaud, 1981-

CIP – Bibliothèque de l'École française de Rome



ISO/CD 9706

© - École française de Rome - 2018
ISSN 0223-5099
ISBN 978-2-7283-1288-7

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i> , par Thibaud LANFRANCHI	7
Chapitre 1 – <i>Sacer et sacré. Notion emic et catégorie anthropologique</i> , par Danièle DEHOUVE	17
Chapitre 2 – <i>La nozione di sacer in etrusco: dai riti del liber linteus a ritroso</i> , par Valentina BELFIORE	39
Chapitre 3 – <i>Les correspondants de sacer dans les Tables Eugubines</i> , par Emmanuel DUPRAZ	61
Chapitre 4 – <i>Sacer nelle iscrizioni umbre</i> , par Giovanna ROCCA	93
Chapitre 5 – <i>Le sacré en partage. Sakaraklúm, temple ou sanctuaire sur le cippe d'Abella?</i> , par Olivier DE CAZANOVE . . .	115
Chapitre 6 – <i>Sacer e sanctus: quali rapporti?</i> , par Elena TASSI SCANDONE	133
Chapitre 7 – <i>La condizione di homo sacer e la struttura sociale di Roma arcaica</i> , par Roberto FIORI	171
Chapitre 8 – <i>Homo sacer, consecratio et destinatio dis</i> , par Yann BERTHELET	229
<i>Conclusion</i> , par Audrey BERTRAND	241
Bibliographie	251
Index auctorum et locorum antiquorum	279
Index nominum et rerum notabilium	291
Table des matières	299

CHAPITRE 7

LA CONDIZIONE DI *HOMO SACER* E LA STRUTTURA SOCIALE DI ROMA ARCAICA

ROBERTO FIORI

in ricordo di Carlo Venturini

1. *Premessa*

Gli studi di diritto romano sulla figura dell'*homo sacer* si sono concentrati per lo più sui problemi di diritto criminale posti dall'istituto. Lo scopo principale di questo contributo è invece quello di svolgere alcune considerazioni sulle possibili conseguenze della dichiarazione di sacertà qualora il reo non fosse ucciso, anche tenendo conto di condizioni affini a quella dell'*homo sacer*.

Naturalmente, il problema non dovrebbe neanche essere posto qualora si ritenesse che l'*homo sacer* dovesse essere necessariamente ucciso. È dunque opportuno iniziare la nostra analisi con l'esame delle teorie che sostengono la doverosità di tale uccisione.

2. *La teoria della sacratio come sacrificium e il relativo dovere di uccisione del colpevole*

La prima teoria della quale conviene occuparci ipotizza che la *sacratio* avesse come esito l'attribuzione del colpevole alle divinità, al pari di quanto accade nella *consecratio* delle *res sacrae*. Questa

* Il manoscritto è stato consegnato per la stampa nel marzo 2015. L'autore non ha potuto tener conto dei lavori pubblicati dopo tale data.

attribuzione si sarebbe realizzata – sostiene la maggioranza degli autori¹ – in un'uccisione sacrificale.

La teoria è contraddetta sia dalle fonti che parlano di una facoltà concessa a chiunque di uccidere l'*homo sacer*, sia dall'affermazione di Verrio Flacco che non è *fas* che l'*homo sacer* sia immolato. Tuttavia i suoi sostenitori hanno variamente cercato di aggirare questi ostacoli ipotizzando che le notizie si riferiscano a un'epoca più recente, spesso individuata nell'inizio della repubblica², nella quale sarebbe stato alterato il dato essenziale e originario della *sacratio*, ossia la necessità di consegnare alle divinità ciò che è stato loro attribuito in quanto *sacrum*.

Il presupposto fondamentale di questa teoria è dunque una concezione unitaria del *sacrum* che identifica il regime degli *homines sacri* e delle *res sacrae*, sul presupposto che «*sacer* è ciò che appartiene al dio»³. Se però si analizza il passo che più di ogni altro affronta sul piano teorico il rapporto tra *homo sacer* e *res sacrae*, ci si accorge del fatto che una simile concezione unitaria non può essere ammessa.

Il testo è il lemma *Sacer mons* dell'epitome di Festo al *de uerborum significatu* di Verrio Flacco:

¹ Cfr. la letteratura indicata in Fiori 1996, p. 10 s. n. 26. Alla doverosità dell'uccisione dell'*homo sacer* condurrebbe anche la teoria recentemente avanzata da Santi 2004, p. 109 ss. spec. p. 171 s., la quale ipotizza che la *sacratio* consistesse in una uccisione rituale con funzione di *piaculum*, diversa dal *sacrificium* inteso come uccisione rivolta a un destinatario sovrumano, e che dunque la morte dell'*homo sacer* fosse necessaria per ricostituire la *pax deorum*. Ciò sarebbe dimostrato anche dal fatto che il *sacrum* viene trattato nei testi giurisprudenziali sempre con riferimento a una accezione «positiva» dell'aggettivo *sacer*, e che l'accezione «negativa» si troverebbe solo in fonti letterarie (*ibid.*, p. 82 ss.). Le difficoltà di accogliere questa ricostruzione discendono dal fatto che essa non si accorda né con la circostanza che spesso per la *sacratio* è indicata una divinità – il che, assunte le premesse dell'a., condurrebbe a identificarla con un *sacrificium*; né con la chiara attestazione delle fonti che l'uccisione può essere realizzata da chiunque, quindi non da organi della *ciuitas* legittimati a porre in essere uccisioni rituali; sia infine con la circostanza che dalle fonti risultano uccisioni irrivali come quelle di Sp. Melio e Manlio Capitolino (secondo le versioni più credibili: cfr. Fiori 1996, p. 393 ss.) e di Tiberio Gracco (*ibid.*, p. 416 ss.). Peraltro, deve rilevarsi che l'a., pur soffermandosi sull'etimologia di *sacer* (*ibid.*, p. 17 ss.), non si avvede che il termine è usato in diverse lingue indoeuropee per indicare il proscritto (cfr. *infra*, § 4.1), e che perciò non è credibile che l'uso di (*homo*) *sacer* in senso negativo fosse assente nel vocabolario tecnico dei pontefici: se nelle fonti giurisprudenziali della fine della repubblica e del principato troviamo solo usi «positivi» dell'aggettivo, ciò dipende dal fatto che i giuristi trattano del diritto vigente nella loro epoca, quando la *sacratio hominis* è scomparsa da secoli (cfr. *infra* § 2).

² Per un'analisi e una critica di queste proposte rinvio a Fiori 1996, p. 16 ss.

³ Cito da Morani 1981, p. 30, ma è un'idea diffusa.

Fest., p. 422 e 424 L., s.u. *Sacer mons*: *Sacer mons appellatur trans Anienem, paullo ultra tertium miliarium; quod eum plebes, cum secessisset a patribus, creatis tribunis plebis, qui sibi essent auxilio, discedentes Ioui consecrauerunt. At homo sacer is est, quem populus iudicauit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cauetur, si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit. Ex quo quiuus homo malus atque improbus sacer appellari solet. Gallus Aelius (2 uerb. sign. fr. 14 Bremer) ait sacrum esse, quodcumque more atque instituto ciuitatis consecratum sit, siue aedis, siue ara, siue signum, siue locus, siue pecunia, siue quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem priuati[s] suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum. At si qua sacra priuata suscepta sunt, quae ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari, tamquam sacrificium; ille locus, ubi ea sacra priuata facienda sunt, uix uidetur sacer esse.*

Poiché il brano rientra nella cd. «prima parte» della lettera S – ossia in quella sezione di glosse (comune a tutte le lettere) che Verrio Flacco aveva disposto alfabeticamente dopo la prima stesura (che sopravvive nelle cd. «seconde parti», mancanti solo nelle lettere D ed E) in cui le glosse erano disposte seguendo l'ordine degli autori da lui consultati – dobbiamo ritenere che la strutturazione del passo derivi dallo stesso Verrio Flacco⁴, riproducendo il suo metodo espositivo così come esemplificato da Gellio⁵.

Il testo, infatti, può essere distinto in tre sezioni⁶: a) si inizia con una utilizzazione di *sacrum* «*pro locis*»: il monte al di là dell'Aniene, poco dopo il terzo miliario, è detto *Sacer* perché la plebe, separatasi dal patriziato e creati i tribuni della plebe affinché le fossero di ausilio, nel tornare a Roma lo consacrò a Giove; b) si prosegue nella seconda con una utilizzazione «*pro hominibus*»: al contrario, è detto *homo sacer* colui che il popolo ha condannato per un crimine; e non è *fas eum immolari* – ci occuperemo tra breve del significato di questa frase – ma chi lo uccide non è condannato per omicidio; infatti la prima legge tribunicia dispone che se qualcuno uccide colui che in virtù di quella delibera della plebe è *sacer*, non è considerato omicida. Dal che si è soliti chiamare *sacer* ogni *homo malus e improbus*⁷;

⁴ Sulla distinzione in «prime» e «seconde parti» cfr. Müller 1839, p. xvi ss.; Reitzenstein 1887, p. 41 ss.; Strzelecki 1932, p. 43 ss.; Bona 1964, p. 35 ss. (cfr. anche Bona 1987, p. 119 ss.).

⁵ Gell., 18, 7, 5-8 (cfr. Bona 1987, p. 144 ss.).

⁶ Seguo Bona 1987, p. 130 ss.

⁷ Secondo Bona 1987, p. 147, questa sezione si articolerebbe in due sottosezioni: b1) significato giuridico (*pro iure*) dell'espressione: *quem populus iudicauit ob maleficium; neque fas est immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur*; b2) significato generico (*pro hominum multitudine*) della stessa: *quiuus homo malus atque improbus*. Sul significato di quest'ultima frase cfr. però *infra* § 4.4.

c) si finisce con la terza, in cui la definizione del *sacrum*, tratta da Elio Gallo, è organizzata «*pro rebus*», ed è ulteriormente suddivisa in due sottosezioni. La prima sottosezione riguarda propriamente le *res sacrae*, che sono tali se vi sia stata una *consecratio* realizzata *more atque instituto ciuitatis*: templi, altari, statue, luoghi, denari, o qualunque altra cosa che sia oggetto di *dedicatio* e *consecratio*. La seconda sottosezione riguarda un *facere*: si precisa che, per il diritto pontificale, la *dedicatio* di *res* compiuta dai privati non dà vita a un *sacrum*, cosicché i privati possono compiere riti sacri – ad esempio sacrifici – per proprie finalità di culto⁸, ma non possono rendere *sacrae* le *res*⁹.

Ci troviamo, come si vede, di fronte a una pluralità di significati di *sacer/sacrum*.

Verrio Flacco parla innanzi tutto di *res sacrae*, e ci informa del fatto che la *consecratio* e *dedicatio* di una *res* può essere compiuta solo da soggetti pubblici; anzi, altre fonti giurisprudenziali – da P. Mucio Scevola sino a Giustiniano – attestano che per la *consecratio* e la *dedicatio* è necessaria una deliberazione popolare (in età repubblicana; durante il principato, con il mutare della nozione di *lex*, sarà possibile disporla mediante un senatoconsulto o un atto del principe)¹⁰.

Poi ci parla di *sacra*, e precisa che i privati non possono creare *res sacrae*, ma solo realizzare attività di natura religiosa (*sacra*), come i sacrifici, che comportano la *consecratio* dell'animale (e poi, per il consumo delle sue carni, una successiva *profanatio*) ma non una *dedicatio*. Benché spesso confuse, *consecratio* e *dedicatio* sono infatti due istituti diversi: con la prima si separa la persona o la cosa dalla realtà umana, con la seconda si attribuiscono alla divinità le *res*.

⁸ È questo, a mio avviso, il significato di *suae religionis causa*, e non che le *res* siano *religiosae*, come intendono Wissowa 1901, col. 896; Kaser 1949, p. 47; Santi 2004, p. 86.

⁹ Non può condividersi l'interpretazione che della frase *ille locus, ubi ea sacra priuata facienda sunt, uix uidetur sacer esse* fornisce Tassi Scandone 2013, p. 52: «il luogo dove [i *sacra priuata*] si svolgono è da considerarsi comunque *sacer*». La locuzione *uix uidetur* indica una situazione giudicata sostanzialmente impossibile, come mostrano le altre evenienze dell'espressione (Plaut., *Bacch.*, 695; *Most.*, 822; Cic., *Q. Rosc.*, 20; *Cato*, 3, 18; *Phil.*, 2, 67 [= Quint., *inst.*, 8, 6, 70]; *Tusc.*, 5, 113; Ascon., *tog. cand.*, 77 Clark; Quint., *inst.*, 7, 1, 57) e come conferma, in generale, il valore di *uix* come forma eufemistica di negazione (cfr. Hey 1900, p. 527 s.; Hofmann, 1951, p. 308; Hofmann, Szantyr 1972, p. 455).

¹⁰ Sappiamo che il *pontifex maximus* P. Mucio Scevola affermò che ciò che era stato dedicato dalla vestale Licinia *in loco publico iniussu populi* non poteva essere considerato *sacrum* (Cic., *dom.*, 137 = P. Muc., *resp.*, fr. 6 Bremer). Per il principato, cfr. Gai., *inst.*, 2, 5; Marcian., 3 *inst.* D. 1, 8, 6, 3; Ulp., 68 *ad ed.* D. 1, 8, 9 pr.-2. Cfr. anche I. 2, 1, 8. Sull'evoluzione della nozione di *lex* nel principato, basti rinviare a Serrao 1973, p. 117 ss.

Infine ci parla degli *homines*: un *homo* può essere dichiarato *sacer* a seguito di una decisione del *populus* – come avviene per la *consecratio* delle *res* – ma non è *fas eum immolari*. Sul significato di questa frase, come accennavo all'inizio, si è molto discusso, ma il testo è chiaro e si accorda con le numerose testimonianze da cui risulta che l'*homo sacer* poteva essere ucciso da chiunque con impunità e dunque in forme evidentemente diverse dal sacrificio¹¹.

Sembrerebbe pertanto doversi concludere che i valori di *sacer* variano in relazione all'oggetto, così come peraltro avviene negli usi di un altro aggettivo centrale nella materia del diritto divino, ossia *religiosus*. È indubbio infatti che non vi è rapporto tra (a1) le *res religiosae*, che sono *relictæ diis manibus*, come ad esempio il sepolcro¹²; (a2) il *facere religiosum*, identificato con ciò che è fatto *contra deorum uoluntatem*¹³; e (a3) gli *homines religiosi*, che sono coloro i quali stanno attenti a seguire il *mos ciuitatis* quando hanno a che fare con ciò che attiene al divino¹⁴. Allo stesso modo deve riconoscersi che non c'è un rapporto tra (b1) le *res sacrae*, che sono *diis superis consecratae*, come i templi; (b2) il *facere sacrum*, ossia compiere attività di rilievo sacrale; e (b3) gli *homines sacri*, che per i loro crimini possono essere uccisi con impunità.

Nella *sacratio capitis et bonorum* sono presenti sia la consacrazione degli *homines* sia quella delle *res*, ma sulla base di quanto abbiamo detto deve ritenersi che il regime giuridico dell'una e dell'altra sia differente¹⁵.

¹¹ Il divieto di uccidere l'*homo sacer* in forme rituali si desume anche dall'atteggiamento del console e giurista P. Mucio Scevola allorché i senatori gli chiedono di punire con la morte Tiberio Gracco: cfr. Fiori 1996, p. 416 ss.

¹² Ael. Gall., 2 *verb. sign.* fr. 10 Bremer = Fest., p. 348 L., *s.u. religiosus*. Cfr. anche Veran., *pont. quaest.*, fr. 5 Bremer = Fest., p. 366 L., *s.u. religiosum*, dove l'attribuzione a Veranio è di Reitzenstein 1887, p. 49 e p. 53, e il riferimento al sepolcro è integrato nella ricostruzione di Müller 1839, p. 289 e Lindsay 1930, p. 389-390: *Religiosum ac sacrum est, ut templa omnia atque aedes, quae etiam sacratae dicuntur. At quod per se religiosum est, non utique <sacrum est, ut sepulcra,> quod ea non <sacra, sed religiosa sunt>*.

¹³ Ael. Gall., 2 *verb. sign.* fr. 10 Bremer = Fest., p. 348 L., *s.u. religiosus*.

¹⁴ Atei. Capit., *iur. pont.*, fr. 13 Bremer (= fr. 60 Suppl. Strzelecki) = Fest., p. 366 L., *s.u. religiosi* (il passo è attribuito ad Ateio Capitone da Reitzenstein 1887, p. 47 e p. 53). Cfr. anche Varro, *rer. div. ad Caes.*, fr. 175 Funaioli = Aug., *civ.*, 6, 9; Cic., *nat. deor.*, 2, 72. Un'accezione negativa in Nigid. Fig., 11 *comm. gramm.*, fr. 4 Funaioli = Gell., 4, 9, 1.

¹⁵ L'unico testo da cui potrebbe derivarsi una simile coincidenza è Macr., *Sat.*, 3, 7, 5-8, che avvicina l'*homo sacer* a una vittima sacrificale, ma credo di aver dimostrato che l'autore legge le sue fonti tardo-repubblicane sulla base di suggestioni neoplatoniche estranee alla dottrina pontificale romana (Fiori 1996, p. 36 ss.; la mia lettura è stata seguita da Garofalo 2005b, p. 125 s. n. 189; Id., 2013b, p. 11). Occorre anche dire che con ogni probabilità il diverso regime della *consecratio capitis* e della *consecratio bonorum* è relativamente recente. Durante la monarchia,

Alla *consecratio bonorum* segue la *dedicatio*, e ciò determina un'autentica attribuzione della *res* alla divinità, o per meglio dire al suo tempio – perché, spesso lo si dimentica¹⁶, in diritto romano consacrare una *res* significa attribuire questa, o il denaro ricavato dalla sua vendita, al tempio di una divinità¹⁷.

Nella *consecratio* degli *homines* non si determina un « passaggio di proprietà » a favore degli dèi, e in particolare non c'è alcuna *dedicatio*¹⁸. È una situazione analoga a quella riscontrabile nel *uer sacrum*, nel quale la *consecratio* a un dio (Marte, Giove, Apollo) non è seguita da *dedicatio*, cosicché – effettuata la separazione – il popolo è liberato nei confronti degli dèi anche se gli animali consacrati muoiono, tornando profani, vengono rubati o uccisi irrispettamente da un libero o da uno schiavo¹⁹; inoltre i prodotti dell'anno vengono in parte sacrificati e in parte consacrati, e gli uomini solo consacrati, per essere destinati a lasciare la patria e fondare colonie²⁰. Nel *uer sacrum*, la *sacratio* alla divinità e la conseguente *expulsio* valgono da sole a realizzare un *piaculum*²¹, e verisimilmente lo stesso accade nella *sacratio*²², cosicché quando non vi è

la sanzione comminata sembra essere genericamente il *sacer esto*, senza distinguere il *caput* dai *bona*. Si comincia infatti a parlare di *consecratio capitis* e/o di *consecratio bonorum* solo in età repubblicana, e se si accetta l'idea che il termine *caput* indicasse originariamente la rubrica del *ciuis* nei registri censuari, potrebbe pensarsi che la distinzione sia nata con la riforma centuriata. Prima di questa data, è possibile che la *sacratio* fosse concepita unitariamente come una sanzione che colpiva il colpevole e la sua *familia*, se non addirittura la sua *gens*, determinandone la proscrizione e il riacquisto, al gruppo, delle porzioni di *ager* (*gentilicium* o *publicus*) possedute (su tutto ciò cfr. Fiori 1996, p. 61 ss.). Potremmo dunque ipotizzare che, a partire dalla monarchia etrusca, la *consecratio bonorum* sia stata gradualmente ricondotta – da mera conseguenza dell'annullamento giuridico del soggetto – al regime della *consecratio* (e *dedicatio*) delle *res*, con la conseguente possibilità di essere impiegata come pena autonoma.

¹⁶ Cfr. ad esempio Cantarella 1999, p. 23.

¹⁷ Mommsen 1877, p. 57 ss. (= III, p. 67 ss.); Impallomeni 1971, p. 253 n. 99.

¹⁸ È questa distinzione tra « separazione » e « dazione » a rilevare nel diritto sacro romano. L'affermazione di Cantarella 1991, p. 299 s.; Ead. 1998, p. 52 (seguita da Tassi Scandone 2013, p. 140 n. 65), che la *sacratio* costituirebbe un'offerta dell'*homo sacer* alla divinità, e che perciò dovrebbe essere distinta dal *sacrificium* inteso come l'atto che consegna l'offerta al dio – non comportando la semplice offerta (ossia la *sacratio*) « né l'accettazione né la presa di possesso da parte degli dèi » – non trova alcun riscontro nel rituale sacrificale romano: neanche nel *sacrificium* c'è un momento di accettazione dell'offerta da parte del dio, cosicché se la *sacratio* costituisse davvero un'offerta, essa dovrebbe coincidere con il *sacrificium*.

¹⁹ La fonte più affidabile è a mio avviso Liv., 22, 10, 2-6, che riporta una citazione letterale di un documento sacerdotale (cfr. Fiori 1996, p. 45 s.).

²⁰ Strab., 5, 4, 12.

²¹ Fest., *verb. sign. s.u.* Mamertini = Alf. fr. 1 Cornell.

²² Garofalo 1990, p. 15 n. 15, 32; Fiori 1996, p. 53. Che sia la « separazione » del reo dal gruppo, e non la sua morte, a ricostituire la *pax deorum* (cfr. anche *infra*

una specifica divinità offesa, la *sacratio* può anche essere priva di un riferimento agli dèi²³.

Peraltro, ciò si accorda con quanto risulta dalle fonti che riportano le norme che dispongono la *sacratio* e con le testimonianze che descrivono i singoli episodi di *sacratio*.

Nelle norme, l'assenza di ogni riferimento alle divinità è quasi la regola tanto nella più arcaica indifferenziata *sacratio*²⁴ quanto nella più recente²⁵ *consecratio capitis* repubblicana²⁶, mentre al

§ 3.4), è giustamente ribadito da Garofalo 2013b, p. 27 in critica a Tassi Scandone 2013, p. 141, per la quale invece questo scopo sarebbe raggiunto attraverso l'uccisione compiuta da qualunque cittadino (il che avrebbe reso doverosa l'uccisione, ciò che peraltro l'a. qualche pagina dopo non molto coerentemente esclude: cfr. *ibid.*, p. 143).

²³ Cosicché non è possibile desumere dall'assenza dell'indicazione della divinità un ostacolo alla configurazione come *sacratio* della sanzione di un illecito, come invece pensa Scevola 2013, p. 314.

²⁴ Troviamo il richiamo di divinità: in una legge attribuita a Romolo e Tito Tazio, ampliata da Servio Tullio, sulla *uerberatio parentis* (*sacratio diuis parentum*: Fest., p. 260 L., s.u. *plorare*); in una legge di Romolo sul ripudio illegittimo (Plut., *Rom.*, 22, 3: dèi ctonii); in un'altra legge di Romolo sulla clientela (D.H., 2, 10, 3: *sacratio* a «Zeus infero») del patrono o del cliente che violino la *fides* su cui si fonda il rapporto; in una legge di Numa per un comportamento non identificato (Paul.-Fest., p. 5 L., s.u. *aliuta*: *sacratio Iovi*); in un'altra legge di Numa sulla *terminum exaratio* (D.H., 2, 74, 3: forse *sacratio* a *Terminus*). In altri casi – talora negli stessi casi – non vi è testimonianza di alcuna divinità: nella legge di Numa sulla *exaratio terminum* così come riportata da Paul.-Fest., p. 505 L., s.u. *Termino*; nella disposizione contenuta nel cippo del Foro (*CIL*, I², 1), giunta in condizioni che non permettono di ricostruire il complessivo tenore della norma (la proposta di Thurneysen 1901, p. 163, di intendere le lettere *sora* immediatamente successive come un riferimento al dio *Soranus*, è troppo congetturale e non è generalmente seguita: cfr. per tutti Wissowa 1912, p. 238 n. 4). Cfr. anche, in ambito sannita, la *sacratio Ioui* di chi non risponda al *dilectus* (Liv., 10, 38, 3).

²⁵ Cfr. *supra*, n. 15.

²⁶ È presente il richiamo di divinità nella cd. *lex Valeria Horatia de tribunicia potestate* del 449 a.C. (Liv., 3, 55, 7: *sacratio capitis* a *Iuppiter*); si ricorderà poi che Fest., p. 422 L., s.u. *sacratae leges* (cfr. anche Paul.-Fest., p. 423 L., s.u. *sacratae leges*) definisce le *leges sacratae* come quelle in cui si sancisce la *sacratio* del colpevole (e dei suoi beni) *alicui deorum*. È assente il richiamo a divinità: nella *lex* di P. Valerio Publicola (509 a.C.) che stabilisce la *sacratio capitis et bonorum* di chi aspiri al regno (Liv., 2, 8, 1-2; Plut., *Popl.*, 12, 1); in un'altra *lex* di Valerio Publicola che avrebbe stabilito l'impunità per chi avesse ucciso colui che avesse assunto una magistratura senza elezione popolare (Plut., *Popl.*, 11, 3; D.H., 5, 19, 4: ma in questo caso non si parla espressamente di *sacratio*); nella *lex sacrata* plebea del 494 a.C. (D.H., 6, 89, 3; un riferimento alle divinità è assente anche nel testo della *lex tribunicia prima* ricordato da Fest., p. 424 L., s.u. *Sacer mons*; si ricordi poi che Cic., *Balb.*, 33 definisce le *leges sacratae* come quelle in cui *caput eius qui contra fecerit consecratur*, senza richiamare alcun dio; si noti però che la norma sarà riaffermata ed estesa dalla *lex Valeria Horatia de tribunicia potestate*, che prevede la *sacratio capitis* a *Giove*); nella *lex sacrata* plebea del 492 a.C., nella quale la pena di morte di cui parla D.H., 7, 17, 5 è da interpretare certamente come *sacratio capitis*; nelle XII tavole, dove la norma sulla clientela attribuita a Romolo è modificata stabilendo che il solo patrono, in caso di *fraus* al cliente, divenga *sacer*, senza indicazione di divinità (Serv., *Aen.*, 6, 609); nella cd. *lex Valeria Horatia*

contrario – come è ovvio, trattandosi di consacrazione delle *res* a uno specifico tempio – la divinità (Cerere, Semo Sanco) è quasi sempre indicata nella *consecratio bonorum*²⁷.

Lo stesso accade nella descrizione degli episodi, dove non compaiono mai riferimenti alle divinità per la *consecratio capitis* ma solo per la *consecratio bonorum* (a Cerere e a Semo Sanco). Il caso più antico è la *sacratio* di Sesto Tarquinio e della sua famiglia – se non anche della sua *gens* e dei Romani che la avessero accompagnata – a seguito della violazione della *pudicitia* di Lucrezia: conseguenza è l'esilio per alcuni, la morte per altri e il saccheggio

de prouocatione (449 a.C.) nella quale non si parla espressamente di *sacratio* (Liv., 3, 55, 5), ma che verisimilmente costituisce un'estensione del principio fissato dalla *lex de adfectione regni* di P. Valerio Publicola. (La riconduzione alla *sacratio* della sanzione prevista da quest'ultima legge è stata negata, di recente, da Tassi Scandone 2008, 261 ss., essenzialmente sulla base dei seguenti argomenti: mentre nell'*adfectatio regni* la *sacratio* mira a evitare che nasca una magistratura, quella del *rex*, che possa sottrarsi alla punizione, ciò non accadrebbe nel caso in cui si realizzi una magistratura sottratta al vincolo della *prouocatio*; mentre non è *fas* che l'*homo sacer* sia immolato, nella legge del 449 si afferma che è lecito ucciderlo non solo sulla base del *ius*, ma anche del *fas*; inoltre, mentre l'*homo sacer* commetterebbe omicidio ma sarebbe scusato nel processo, della legge del 449 si dice che l'uccisione non può essere considerata un «delitto capitale», e dunque non vi sarebbe necessità di un processo. Si tratta di obiezioni molto deboli. In primo luogo, se si considera che per i Romani la *prouocatio* è uno degli istituti che distinguono l'*imperium* del console da quello del *rex* – cosicché il magistrato che ne sia privo viene percepito come un nuovo re – ci si avvede della notevole affinità di fattispecie. In secondo luogo, non può mettersi sullo stesso piano un divieto di uccisione rituale compiuta dall'autorità, come è l'*immolatio*, con l'uccisione irrituale permessa a chiunque della legge del 449. Infine, anche dell'uccisione dell'*homo sacer* le fonti affermano che non è *parricida* – senza che peraltro ciò elimini la necessità di un processo, che serve almeno ad accertare la qualità di *homo sacer* dell'ucciso – e ciò è confermato dalle discussioni avvenute in senato sulla morte di Cesare, imperviate proprio sull'alternativa tra uccisione legittima e amnistia – su queste ultime, cfr. Fiori 1996, p. 455 ss.).

²⁷ La norma di Romolo sul ripudio ingiustificato così come modificata, verisimilmente a partire dal V sec. a.C. (cfr. *infra* n. 230), commina la *sacratio* di metà dei beni del colpevole a Cerere (Plut., *Rom.*, 22, 3); la *lex sacrata* plebea del 494 a.C. stabilisce la *consecratio* dei beni del colpevole a Cerere (D.H., 6, 89, 3); la cd. *lex Valeria Horatia de tribunicia potestate* (449 a.C.) prevede la *sacratio bonorum* a Cerere Libero e Libera (Liv., 3, 55, 7). L'indicazione della divinità è assente solo in una legge di Romolo che vieta la soppressione degli infanti, in cui si parla di *publicatio* della metà dei beni del *pater* e non di *consecratio* (D.H., 2, 15, 2) – il che può spiegare l'assenza dell'indicazione della divinità, ma induce necessariamente a pensare a una alterazione della norma romulea; nella *sacratio bonorum* stabilita dalla *lex de adfectione regni* di Valerio Publicola (509 a.C.) (Liv., 2, 8, 1-2; Plut., *Popl.*, 12, 1); nella *lex sacrata* plebea del 492 a.C. (D.H., 7, 17, 5) – per la quale è difficile non pensare a un'omissione delle fonti, considerando gli altri casi di *consecratio* plebea. È difficile valutare se la *consecratio* dei *boues* nella *terminum exaratio* così come riportata da Paul-Fest., p. 505 L., s.u. *Termino* possa essere letta come *consecratio bonorum*, poiché normalmente questa non riguarda beni specifici, ma l'intero patrimonio del colpevole o una sua porzione indifferenziata.

dei beni²⁸. Nelle *sacrations* della prima età repubblicana troviamo condanne all'esilio perpetuo, uccisioni irrituali e consacrazione dei beni, talora con riferimento a Cerere²⁹; in un caso, che coin-

²⁸ La moglie di Tarquinio il Superbo, Tullia, fugge dalla reggia inseguita dalle *exsecrationes* della folla che, ovunque ella passi, invoca le Furie su di lei (Liv., 1, 59, 13); Tarquinio il Superbo trova chiuse le mura della città, viene abbandonato anche dall'esercito, che scaccia i suoi figli, e deve andare in esilio (Liv., 1, 60, 2); Sesto Tarquinio viene ucciso a *Gabii* e il suo omicidio resta impunito (Liv., 1, 60, 2); le case di Tarquinio sono rase al suolo (Plut., *Popl.*, 8, 1); i beni dei Tarquini non sono né restituiti agli esuli, né acquistati allo Stato, ma dati da saccheggiare alla plebe, mentre l'agro tra la città e il Tevere è consacrato (Liv., 2, 5, 3; Plut., *Popl.*, 8, 1) – o, per D.H., 5, 13, 2, riconsacrato – a Marte: le messi però non vengono consumate, *quia religiosum erat*, e sono gettate nel Tevere (Liv., 2, 5, 1-3; cfr. D.H., 5, 13, 3; Plut., *Popl.*, 8, 2-3); anche Tarquinio Collatino, marito di Lucrezia, appartenendo alla stessa *gens*, deve lasciare la città per evitare di perdere i beni e di subire qualche altra offesa (Liv., 2, 2, 10; cfr. anche D.H., 5, 13, 4). In questo caso il riferimento a Marte probabilmente non implica una *consecratio* del terreno, nel senso che esso sia divenuto una *res sacra*: considerando che l'area del Campo Marzio era utilizzata per le riunioni del comizio centuriato già durante la monarchia etrusca, è verisimile che la consacrazione consista in una nuova dedica dell'*ara Martis* presente nel *campus* da età remota (Coarelli 1997, p. 182 ss.).

²⁹ Nel 491 a.C., la condanna per *adfectatio regni* – accusa strumentalmente utilizzata dai tribuni della plebe, ma cui è in realtà sottesa un'accusa di violazione delle *leges sacratae*: Fiori 1996, p. 367 ss. (questa strategia non è colta da Pesaresi 2005, p. 32 s. e n. 98) – di Coriolano viene presentata come «esilio perpetuo» (D.H., 7, 64, 5-6; cfr. 8, 23, 1; 8, 29, 1; 8, 61, 3; cfr. anche App., *Ital.*, 3, 5, 1 e 4; Plut., *Cor.*, 20, 4; D.C., fr. 17, 5-6 Boissevain = Zon., 7, 16) e come «confisca» dei beni (D.H., 8, 32, 3). Per Sp. Cassio (486 a.C.) si parla, secondo una versione, di una condanna nel comizio centuriato seguita dalla precipitazione dalla rupe Tarpea (D.H., 8, 78, 5; cfr. 10, 38, 3) e di confisca dei beni (D.H., 8, 79, 3) oltre che di distruzione della casa (Liv., 2, 41, 11; D.H., 8, 79, 3; Val. Max., 6, 3, 1b; Cic., *dom.*, 101) (Pesaresi 2005, p. 69 e n. 216, sminuisce questa versione sulla base della convinzione che il comizio centuriato non avrebbe mai comminato la *sacratio* e che l'*adfectatio regni* non fosse perseguita mediante *sacratio*; tuttavia il primo argomento è una petizione di principio [cfr. anche *ibid.*, p. 111] e il secondo è smentito dalla *lex Valeria de adfectione regni* del 509 a.C. e da tutte le fonti discusse in Fiori 1996, p. 340 ss.); un'altra versione parla di uccisione da parte del padre e consacrazione a Cerere dei beni del colpevole (Liv., 2, 41, 10; D.H., 8, 79, 3; Plin., *nat.*, 34, 15). Nel 455 a.C. la pena invocata contro i consoli T. Romilio e C. Veturio per aver violato la *lex sacrata* del 494 a.C. è l'uccisione con impunità (D.H., 10, 35, 2), e nello stesso anno il processo intentato contro i patrizi che si erano resi responsabili di disordini contro l'approvazione di leggi agrarie e in particolare di offese ai tribuni si conclude con la *consecratio bonorum* a Cerere (D.H., 10, 42, 4). Durante il decemvirato è attestato il caso della *consecratio capitis* di Appio Claudio, senza indicazione di divinità, per aver attentato alla *pudicitia* di Virginia, pronunciata dal padre mentre uccide la figlia per sottrarla al pericolo (Liv., 3, 48, 5). Nel 439 a.C. Sp. Melio è accusato di *adfectatio regni*, viene ucciso, i suoi beni confiscati, la casa distrutta (Varro, *ling.*, 5, 157; Cic., *dom.*, 101; Liv., 4, 14, 5; D.H., 12, 2, 8 e 12, 4, 2-6; Val. Max., 6, 3, 1c; Quint., *inst.*, 3, 7, 20). Non è certo possa essere interpretata come *consecratio capitis* la *datio Manibus* che il *tribunus militum* A. Cornelio Cosso pronuncia nei confronti di Tolumnio, re

volge un *ciuis sine suffragio*, la *consecratio bonorum* a Semo Sanco e la distruzione della casa si accompagnano all'uccisione rituale³⁰. Negli usi abbastanza eccezionali della *sacratio* nella tarda repubblica, legati ad accuse di *adfectatio regni*, abbiamo notizia dell'uccisione irrituale di Tiberio Gracco³¹; della votazione di una *lex de exilio Ciceronis* (58 a.C.) che commina al destinatario la perdita della cittadinanza, la confisca dei beni (che Cicerone ci rappresenta come *consecratio bonorum*) e la demolizione della casa³²; e a seguito dell'uccisione di Cesare – a mio avviso da interpretare come *sacratio*³³ – si pone il problema dell'eventuale *publicatio* dei suoi beni³⁴. Né si fa riferimento ad alcuna divinità in quel passo dei *sermones* di Orazio in cui si indica l'arcaica sanzione della *sacratio* come conseguenza dello spergiuro³⁵.

di Veio, per aver ucciso i *legati* romani violando la *fides* (426 a.C.) (Liv., 4, 19, 3). Nel 385 a.C. Manlio Capitolino – secondo la versione più credibile (cfr. Fiori 1996, p. 379 s. e 396 ss.) – viene *deiectus e saxo* (Varro, fr. 2 Cornell = Gell., 17, 21, 24; Liv., 6, 20, 12; D.H., 14, 4, 1; Plut., *Cam.*, 36, 7; Zon., 7, 23; D.C., fr. 26, 2 Boissevain; 45, 32, 1; Flor., 1, 26, 7; Ampel., 27, 4), i beni confiscati (Zon. 7, 23; D.C., fr. 26, 2 Boissevain) e la casa distrutta (Cic., *dom.*, 101; Plut., *Cam.*, 36, 7; Zon., 7, 23; D.C., fr. 26, 1 Boissevain; Val. Max., 6, 3, 1a) (non è possibile discutere, in questa sede, le recenti ipotesi di Pelloso 2013, p. 95 ss. e di Scevola 2013, p. 275 ss., che negano la possibilità di processi in materia di sacertà). L'unico caso in cui in questi episodi si fa riferimento a «divinità ctonie» (δοθῆναι αὐτὸν εἰς θυσίαν τοῖς καταχθονίοις θεοῖς) è la rilettura del conflitto tra Camillo e Manlio Capitolino operata da Malal., *chron.*, 7, 10-12 (Dindorf, 183, 12-187, 13 = Thurn, 140-143) nella prima metà del VI sec. e ripresa da Cedren., *hist. comp.*, Bekker, 263, 3-264, 7 (seconda metà dell'XI sec.), che tuttavia sembra condotta attraverso l'uso di materiali molto variegati, e dunque non costituisce una testimonianza affidabile (cfr. anche Georg. Mon., *chron.*, 1, 16 [de Boor, 23, 23-24, 20]; sul rapporto tra queste tre fonti rispetto al nostro tema cfr. Beaucamp 2006, p. 84 s. e 92).

³⁰ Nel 329 a.C. Vitruvio Vacco, *dux* di Fondi, muove contro Roma nonostante alla città fosse stata da poco concessa la *ciuitas sine suffragio*, e oltre alla condanna a morte viene disposta la distruzione della casa che questi aveva a Roma e la *consecratio* dei beni, con il ricavato dei quali vengono fatti dei dischi di bronzo collocati nel sacello di Semo Sanco, di fronte al tempio di Quirino (Liv., 8, 20, 8). Su Semo Sanco, verisimilmente uno dei nomi di *Dius Fidius*, e dunque un'epiclesi di *Iuppiter* legata alla *fides* e ai giuramenti, cfr. per tutti Wissowa 1912, p. 130; Latte 1960, p. 126 ss.; Sabbatucci 1988, p. 196 ss.

³¹ Sull'episodio cfr. Fiori 1996, p. 407 ss. L'uccisione di Caio Gracco sembrerebbe invece stata effettuata sulla base di una dichiarazione di *hostis publicus* (cfr. *ibid.*, p. 425 ss.).

³² Cicerone contesta la legittimità delle sanzioni ricevute concentrandosi sull'irregolarità della *lex* (Cic., *dom.*, 34 ss.), i profili penali dell'accusa e della procedura (77 ss.) e i vizi rituali della *consecratio bonorum* (117 ss.).

³³ Cfr. Fiori 1996, p. 451 ss.

³⁴ App., *BC*, 2, 135-136; Suet., *Iul.*, 82.

³⁵ Hor., *serm.*, 2, 3, 179-81. Cfr. anche Plin., *paneg.*, 64, 2-3. Su questi passi cfr. *infra* § 3.2.

In conclusione, siamo indotti a pensare che la giurisprudenza pontificale distinguesse – come in ogni altro ambito del diritto a noi noto – tra la dottrina del *sacrum* relativo alle *res* e quella relativa alle *personae*, e che perciò non sia ammissibile trasferire sulla realtà arcaica le definizioni generali di *sacrum* offerte dalla giurisprudenza tardo-repubblicana³⁶, che scrive in un momento storico in cui sopravvivono nell'ordinamento solo le *res sacrae* e il *facere sacra*³⁷. Non vi sono perciò motivi per immaginare che l'*homo sacer* dovesse essere consegnato agli dèi in forme sacrificali, ossia essere necessariamente ucciso.

3. *L'homo sacer e la punizione degli dèi*

3.1. La dottrina dell'Ottocento e la sua riproposizione

Per comprendere la condizione dell'*homo sacer* e l'eventuale esistenza di un dovere di uccisione, è utile discutere una seconda teoria, in virtù della quale dovrebbero distinguersi, nella persecuzione dell'*homo sacer*, una prima fase in cui le divinità si sarebbero fatte carico della sua punizione, essendo vietato agli uomini di intervenire, e una seconda fase in cui invece l'uccisione del reo sarebbe divenuta interesse della città e perciò sarebbe sorto un dovere di uccisione in capo ai *ciues*.

La formazione di questa ipotesi deve essere rintracciata nella dottrina dell'Ottocento.

Nel 1857, August Danz³⁸ aveva sostenuto che in caso di spergiuro i pontefici avrebbero dichiarato l'*impietas* del colpevole, ossia una condizione detta anche *exsecratio* e coincidente con l'esclusione dai *sacra* e dalle *curiae*, ossia dalla comunità: lo spergiuro sarebbe così divenuto un *hostis*, che come tale poteva essere ucciso o venduto.

Apparentemente simile, la condizione di *impius exsecratus* sarebbe stata in realtà diversa da quella di *homo sacer*: quest'ultimo, come le *res sacrae*³⁹, sarebbe in un preciso rapporto con le divinità, mentre l'*exsecratus* sarebbe escluso da ogni relazione con gli dèi⁴⁰;

³⁶ Le discuto in Fiori 1996, p. 25 ss.

³⁷ Così invece, limitandosi agli studi più recenti, Santi 2004, p. 82 ss. (cfr. *supra* n. 2), seguita da Pelloso 2013, p. 63 ss. (cfr. anche *ibid.*, p. 131 s.).

³⁸ Danz 1857, p. 62 ss.

³⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁰ Inoltre, ritenendo possibile una *sacratio* solo rispetto a divinità determinate, Danz 1857, p. 77 considerava inconcepibile una *consecratio* nel caso di giuramento per tutte le divinità.

la *sacratio* sarebbe sempre fondata su una *lex*, mentre l'*exsecratio* dipenderebbe dalla formula del giuramento⁴¹; l'*homo sacer* – in considerazione della supposta identità con il regime delle *res sacrae* – sarebbe stato riammesso nella comunità mediante una *profanatio*, mentre per l'*exsecratus* sarebbe stato impiegato il procedimento della *resecratio*⁴²; infine, la *sacratio* non sarebbe mai attestata per lo spergiuro, la cui pena sarebbe appunto l'*impietas*. In sostanza, l'*homo sacer* e l'*impius exsecratus* potrebbero essere entrambi uccisi, ma per motivi opposti: il primo, perché viene «dato» agli dèi; il secondo, perché non ha alcun rapporto con gli dèi e dunque con la comunità.

L'ipotesi di A. Danz ha influenzato la seconda e le successive edizioni del *Geist des römischen Rechts* di Rudolph von Jhering⁴³. Se infatti nella prima edizione R. von Jhering aveva sostenuto che la *sacratio* fosse la sanzione di tutti gli illeciti sacrali, consistendo in un bando religioso e civile⁴⁴, successivamente egli ne ha ristretto l'incidenza ai soli casi che menzionano il *sacer esto*⁴⁵ e ha accettato l'idea che vi fossero infrazioni puramente religiose, come lo spergiuro, che avevano come esito la dichiarazione di *impius exsecratus*, consistente in una esclusione (non, come sosteneva A. Danz, anche civile, ma) puramente religiosa⁴⁶. R. von Jhering inserisce infatti la costruzione di A. Danz all'interno della distinzione tra *fas* e *ius*, intesi il primo come diritto religioso – immutabile perché si fonda sulla volontà degli dèi, i quali sono gli unici che possono modificarlo – e il secondo come il diritto di istituzione umana⁴⁷.

Una posizione solo parzialmente diversa è quella di T. Mommsen. Egli ritiene, come il primo R. von Jhering, che possa definirsi *sacratio* ogni sanzione di natura criminale⁴⁸, ma pensa che la sua irrogazione debba sempre discendere da una pronuncia magistratuale – o, per i membri dei collegi sacerdotali, del pontefice massimo. Per quanto riguarda l'esecuzione della *sacratio*, si darebbero diverse possibilità.

⁴¹ Danz 1857, p. 50 s. n. 10.

⁴² *Ibid.*, p. 82 ss.

⁴³ A. Danz (*ibid.*, p. 71 n. 10) lo aveva criticato per aver scambiato la condizione dell'*homo sacer* con quella dell'*impius*. È notevolmente influenzato da A. Danz anche Huschke 1874, p. 374 ss. (su questo rapporto cfr. Fiori 1996, p. 213 s.).

⁴⁴ Jhering 1852, p. 273 ss.

⁴⁵ Jhering 1866, p. 280.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 276. Cfr. anche Pernice 1885-1886, p. 1164 e n. 7 (con critica ad A. Danz).

⁴⁷ Jhering 1866, p. 265 ss.

⁴⁸ Mommsen 1899, p. 900 s. (= III, p. 233 s.): «das personale Strafurtheil ist Uebereignung des Verurtheilten an eine Gottheit».

Quando il comportamento del reo non avesse avuto interesse per il *populus* – ad esempio, in caso di *uerberatio parentis* o di *fraus patroni* – l'effettiva punizione sarebbe stata lasciata agli dèi: un'idea, questa, che troviamo già espressa, nella prima metà dell'Ottocento, da Eduard Platner e Wilhelm Rein⁴⁹. Ciò avrebbe significato che in età monarchica, quando le funzioni di magistrato e sacerdote coincidevano nella stessa persona, la punizione divina potesse essere riunita con quella del *rex*⁵⁰; e che invece in età repubblicana gli illeciti puramente religiosi non avrebbero ricevuto alcuna sanzione dalla *res publica*, avendo quale unica conseguenza l'*impietas*, consistente – anche per T. Mommsen come per R. von Jhering – in un bando religioso⁵¹.

Quando invece l'illecito avesse determinato anche un'offesa al *populus*⁵², la punizione sarebbe stata posta in essere, in alcuni casi, direttamente dal titolare dell'*imperium*⁵³; in altri, in forme irriparabili⁵⁴: la *deiectio e saxo Tarpeio*, l'esecuzione domestica compiuta dal *pater familias*, l'esecuzione popolare, che coincide con il bando («*Ächtung*») ⁵⁵. A quest'ultima forma dovrebbero essere ricondotti, per l'età arcaica, i casi di sacertà in cui si afferma l'impunità per chi uccida il colpevole: la violazione dei doveri tra patrono e cliente e la violazione dei confini (entrambi nella formulazione di Dionigi di Alicarnasso), la *lex Valeria de adfectatione regni*, la *lex Valeria Horatia de prouocatione* e le *leges sacratae plebeae*⁵⁶.

La dottrina immediatamente successiva è stata molto influenzata da queste premesse. Si è diffusa l'idea di una duplicità di ordinamenti, uno religioso e l'altro laico, e si è sostenuto che – poiché solo il secondo avrebbe potuto disporre, nella distinzione tra magi-

⁴⁹ Per Platner 1836, p. 22 ss., la punizione divina passava attraverso la *sacratio*, che permetteva a chiunque di uccidere il colpevole; per Rein 1844, p. 33, la punizione dell'*homo sacer* sarebbe stata «den Göttern oder den Bürgern überlassen».

⁵⁰ Mommsen 1899, p. 580 e n. 1 (= II, p. 284 s. e n. 1); p. 900 s. n. 1 (= III, p. 233 s. n. 1); cfr. p. 681 n. 2 (= II, p. 405 n. 1). Le medesime idee sono ripetute in *Id.* 1890, p. 389 ss.

⁵¹ Mommsen 1877, p. 51 (= III, p. 59), che tuttavia parrebbe aver successivamente mutato idea: in *Id.* 1899, p. 565 s. (= II, p. 267 s.) egli riconduce senz'altro a una tutela pubblica l'ipotesi della *fraus patroni*, e segnala che è dubbio se nei casi della *uerberatio parentis* e del ripudio ingiustificato (per l'a. un «*Verkauf*»: cfr. *infra* n. 230) della moglie *in manu* la *sacratio* costituisse una sanzione puramente religiosa di cui si lasciava l'esecuzione agli dèi, oppure una procedura davanti ai magistrati e ai comizi, e tende a preferire questa seconda ipotesi, in considerazione dell'analogia con la *fraus patroni*.

⁵² Mommsen 1877, p. 52 (= III, p. 60).

⁵³ Mommsen 1899, p. 915 ss. (= III, p. 250 ss.).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 931 ss. (= III, p. 269 ss.).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 935 (= III, p. 275).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 937 ss. (= III, p. 277 s.).

stratura e sacerdozio, di un braccio temporale – esistessero illeciti religiosi non puniti dalla *res publica*, ma dagli dèi⁵⁷. In qualche caso si è addirittura affermato – talora con riferimento al solo *impius*, talaltra anche all'*homo sacer* – che vi fosse un'interdizione alla punizione umana, perché non sarebbe stato lecito sostituirsi agli dèi⁵⁸.

L'atteggiamento degli ultimi decenni è mutato. La maggiore attenzione per il dettato delle fonti ha indotto gli studiosi ad abbandonare l'approccio fortemente schematico della letteratura ottocentesca e a privilegiare uno studio maggiormente esegetico. Si è perciò distinto tra pena di morte e *sacratio*, non intendendo ogni punizione capitale come consacrazione⁵⁹, non è più stato proposto l'accostamento con l'*impietas*⁶⁰, ed è stata superata l'idea che i Romani ritenessero di non poter punire il colpevole perché tale potere spetterebbe agli dèi. L'unica idea che continua a essere riproposta con frequenza è che la *sacratio*, dopo aver privato il colpevole delle garanzie della comunità, determini l'abbandono del reo alla punizione divina, eventualmente realizzata per le mani dell'uomo: un'affermazione che però normalmente non viene inserita all'interno di una distinzione tra differenti piani giuridici, l'uno divino e l'altro umano⁶¹.

In questa sede non sarebbe quindi stato molto importante soffermarsi in modo dettagliato sulle teorie dell'Ottocento⁶² se, come accennavo all'inizio, esse non fossero state nella sostanza riproposte in anni vicini – peraltro estremizzate e commiste con un altro filone di ricerche di derivazione ottocentesca e di chiara impronta evoluzionistica che accosta il *sacer esto* alla concezione del *tabu* così come riletta dalla teoria del sacro come « ganz Anderes » nelle

⁵⁷ Marquardt 1885, p. 277 ss. (= I, p. 331 ss.) e p. 257 e n. 6 (= I, p. 307 n. 4), seguito rispetto all'*impietas* da Pernice 1885-1886, p. 1164 e n. 6, p. 1166 n. 3; Magdelain 1943, p. 120 ss.; De Sanctis 1960, p. 81 (cfr. anche *Id.* 1980, p. 298). Strachan-Davidson 1912, p. 1 ss. e spec. p. 7 ss., benché consideri « fanciful » l'idea che il magistrato non si sentisse di interferire con la punizione divina, legge comunque la *sacratio* – come Mommsen – come una forma di sacrificio.

⁵⁸ Con riferimento all'*impius*: Rein 1844, p. 796; Pernice 1885-1886, p. 1165; Bertolini 1886, p. 268 ss. Con riferimento all'*homo sacer*: Brunnenmeister 1887, p. 152; De Sanctis 1960, p. 81 (cfr. anche *Id.*, 1980, p. 298).

⁵⁹ Forse l'unica sopravvivenza di questa idea è in Gioffredi 1955, p. 14 s.

⁶⁰ Le uniche eccezioni sono forse Kaser 1949, p. 45 ss. e Magdelain 1943, p. 120 ss.

⁶¹ Cfr. ad esempio Tondo 1963, p. 38 ss.; Crifò 1985, p. 49 (cfr. anche *ibid.*, p. 53); Albanese 1988, p. 177; Garofalo 1990, p. 33; *Id.* 2005, p. 115 s.; *Id.* 2013b, p. 20 e 45; Santalucia 1998, p. 12; De Sanctis, 2005, p. 87; Ter Beek 2012, p. 28.

⁶² In Fiori 1996, p. 209 ss. me ne ero occupato essenzialmente rispetto allo spergiuo.

indagini di R. Otto⁶³ – e non avessero trovato il parziale consenso di alcuni tra gli autori di una recente raccolta di scritti in materia di sacertà⁶⁴.

Secondo questa teoria, sino all'inizio della repubblica l'*homo sacer* sarebbe stato attratto, a seguito della sua «separazione» dall'umano, in una sfera del «numinoso» interdetta agli uomini, al punto da determinare quasi «un conflitto giurisdizionale tra gli dei e gli uomini»⁶⁵. L'affermazione di Verrio Flacco che non è *fas* che l'*homo sacer* sia immolato dovrebbe essere intesa nel senso che l'eliminazione dell'*homo sacer* sarebbe stata lecita per il «diritto degli uomini», ma avrebbe comportato profili di illiceità nel *ius sacrum* perché il «sacro» coinciderebbe con un «*tabu* che interdice agli uomini ogni contaminante contatto non ritualmente consentito»⁶⁶, e avrebbe addirittura determinato la *sacratio* anche dell'uccisore⁶⁷. La medesima condizione sarebbe propria dell'*impius exsecratus*, anch'egli attratto nella sfera del «numinoso», al punto che dovrebbe distinguersi tra il *sacer esto* propriamente detto e una più ampia nozione di *sacratio capitis* comprensiva dell'*exsecratio*⁶⁸

⁶³ Mi riferisco alle teorie formulate da Ferdinando Zuccotti in una serie di scritti, delle quali la più recente formulazione è in Zuccotti 2009, p. 1549 ss., cui si farà, soprattutto, riferimento. La dipendenza delle teorie di questo a. – i cui scritti nella maggior parte dei casi non contengono note con riferimenti alla letteratura, ma al più una bibliografia generale in cui però non si menzionano gli studi sin qui ricordati – dalla dottrina dell'Ottocento e del primo Novecento, e in particolare dalle posizioni di Brunnenmeister e De Sanctis (cfr. *supra*, n. 58 e 71), è stata notata già da Pelloso 2013, p. 72 s. n. 29.

⁶⁴ È la raccolta a cura di Garofalo 2013a. Alcuni degli autori che vi hanno partecipato – pur differenziandosi su alcuni aspetti della ricostruzione di Zuccotti (cfr. ad esempio Pelloso 2013, p. 72 ss. n. 29), e pur seguendo un metodo per chi scrive maggiormente condivisibile sia nell'uso delle fonti che della letteratura – hanno accolto l'idea, ai nostri fini centrale, di una distinzione tra la giurisdizione umana e quella divina, cui appartarrebbe l'*homo sacer*: cfr. Pelloso 2013, p. 57 ss. e spec. p. 96 s. n. 65, p. 104 n. 76; Ramon 2013, p. 145 ss. e spec. p. 159 n. 28 (cfr. anche *ibid.*, p. 161 s.: su questa distinzione l'a. fonda, in effetti, l'intera sua ricostruzione); Falcon 2013, p. 204 s. n. 30; p. 208 n. 32; p. 234. Qualche anno prima, a favore dell'esistenza di un «tribunale soprannaturale» e di un «foro celeste» contrapposto a quello «terreno» si era pronunciato anche – rispetto alla punizione dello spergiuro – Calore 2000, p. 159 n. 37 (da leggere in connessione con quanto scritto *ibid.*, p. 74 n. 112).

⁶⁵ Zuccotti 1998, p. 444; cfr. anche *Id.* 1987, p. 250 s.; *Id.* 2000, p. 29 e 33 ss.; *Id.* 2009, p. 1562 s., p. 1571, p. 1577, p. 1587 s., p. 1597. Non molto distante la posizione di Pelloso 2008, p. 152; Falcon 2013, p. 197 n. 12; Ramon 2013, p. 147 ss., per i quali però l'uccisione dell'*homo sacer* sarebbe stata lecitamente realizzata dagli uomini quale *longa manus* della divinità.

⁶⁶ Zuccotti 1998, p. 446; *Id.* 2009, p. 1562.

⁶⁷ Zuccotti, 2009, p. 1557 s.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 1560.

e ipotizzarsi che le due figure discendano entrambe «da una indifferenziata figura più arcaica»⁶⁹.

Il quadro sarebbe mutato all'inizio della repubblica, perché le ipotesi di *adfectatio regni* e di violazione delle *leges sacrae* sarebbero fondate sui giuramenti collettivi pronunciati dai Romani al momento della cacciata dei Tarquini e in coincidenza con la secessione sul Monte Sacro. Poiché questi giuramenti vincolerebbero non il singolo ma l'intera città, cosicché lo spergiuro di uno avrebbe avuto conseguenze per tutti, l'uccisione dell'*homo sacer*, da proibita che era, sarebbe divenuta «relativamente doverosa»⁷⁰ – una variante, come si vede, della teoria di T. Mommsen⁷¹.

La riproposizione in nuova veste della teoria ottocentesca è, come vedremo⁷², molto contraddittoria, ma è comunque utile discuterne sia perché permette di chiarire alcuni problemi generali nello studio del diritto arcaico, sia perché può aiutarci a comprendere meglio la condizione dell'*homo sacer* e il suo rapporto con altri casi in cui la capacità del soggetto subisce a vario titolo limitazioni. Svilupperemo l'analisi partendo da una verifica dell'affermazione secondo cui l'*impietas* e l'*exsecratio* costituirebbero delle situazioni di esclusione analoghe, ma distinte, rispetto alla *sacratio* (§ 3.2). Affronteremo poi il problema dell'esistenza di una duplicità di ordinamenti nell'esperienza romana (§ 3.3) e il connesso problema della configurabilità di una punizione divina dell'*homo sacer* (§ 3.4). Infine, formuleremo alcune conclusioni (§ 3.5).

3.3. *Impietas* ed *exsecratio*

Partiamo dal problema più semplice: possiamo davvero sostenere che l'*impietas* e l'*exsecratio* coincidessero con uno stato di esclusione del reo dalla comunità civile e religiosa, o anche solo religiosa?

Se torniamo alle pagine di A. Danz, ci accorgiamo che egli non è in grado di richiamare alcuna fonte a supporto di questa

⁶⁹ Zuccotti 1998, p. 443 s.; cfr. *ibid.*, p. 447; il rapporto tra *homo sacer* e *impius* è riproposto da questo a. anche in *Id.* 2009, p. 1561 ss. L'a. è seguito da Ramon 2013, p. 147 s. e n. 6.

⁷⁰ Zuccotti 2009, p. 1597; cfr. anche *ibid.*, p. 1958 («relativa doverosità») e p. 1959 (l'uccisione sarebbe divenuta «un evento entro certi limiti normale e per taluni versi doveroso»). L'ipotesi, già presentata in *Id.* 1998, p. 455 s., è stata sviluppata in *Id.* 2007a, p. 6115 ss.; *Id.* 2007b, p. 511 ss.; *Id.* 2009, p. 1588 ss.

⁷¹ Particolarmente nella versione che ne dà De Sanctis 1960, p. 81, che come si è detto riteneva non lecita l'uccisione dell'*homo sacer* per gli illeciti di età monarchica e pensava che in età repubblicana la *sacratio* avesse come effetto la messa fuori legge del reo e la conseguente possibilità di uccisione.

⁷² Cfr. soprattutto *infra* § 3.6.

ricostruzione⁷³. La sua ipotesi è fondata su due serie di testi: una prima serie riguarda il giuramento, e vi si dice che il *ius iurandum* contiene una *exsecratio*; una seconda serie riguarda la condizione di impurità rituale, espressa (anche) dai termini *impius*, *impietas*, e vi si afferma che l'*impius* non può *facere sacra*. Queste affermazioni non sono collegate tra loro, se non in un brano di Plutarco in cui si afferma che il *flamen Dialis* non può giurare perché non si vuole che un uomo « impio e spergiuro » (ἄσεβης καὶ ἐπίορκος) sia chiamato a sovrintendere (κατάρχεται) alle preghiere e ai sacrifici per conto della *ciuitas*⁷⁴.

Senonché né l'*impietas* né l'*exsecratio* coincidono con una esclusione dai *sacra*⁷⁵.

⁷³ Secondo Pernice 1885-1886, p. 1164 n. 7 la ricostruzione di A. Danz è « ebenso künstlich wie unsicher »; più di recente, che essa sia « largamente basata su congetture e ricostruzioni ipotetiche di testi e contesti » è notato anche da Crifò 1985, p. 45 n. 71. Per una critica di altre affermazioni di A. Danz è sufficiente rinviare a Tondo, 1963, p. 62 ss.

⁷⁴ Plut., *quaest. Rom.*, 44: ἡ κοινὸς ὁ τῆς ἐπιorkίας κίνδυνος, ἂν ἀνὴρ ἄσεβης καὶ ἐπίορκος εὐχὼν κατάρχεται καὶ ἱερῶν ὑπὲρ τῆς πόλεως; richiamato da Danz, 1857 p. 64 n. 7. Le altre fonti citate nella nota non hanno alcuna attinenza con il problema: D.H., 2, 23 (relativo all'istituzione dei culti delle *curiae*); 7, 23 (dove si riferisce il discorso con cui Coriolano accusa i plebei di aver rotto per primi i giuramenti); 11, 52 (ma forse il riferimento è a 11, 55, 3, dove c'è un giuramento che prevede come effetto la distruzione [ἐξώλεια] del giurante e dei propri figli). Gli unici passi in cui *periurius* è accostato a *impius* sono: Plaut., *Pseud.*, 974, dove però i due termini fanno parte di una catena di insulti: *malus, legirupa, impurus, peiurus, impius* (ingannevole la citazione, limitata a questi due ultimi termini, di Zuccotti 2009, p. 1564); Cic., *nat. deor.*, 1, 63, dove si afferma che *sacrilegi, impii* e *periurii* non credono negli dèi.

⁷⁵ Danz 1857, p. 64 s. è perciò costretto a richiamare fonti relative ad altri illeciti: D.H., 8, 28, 3, che si riferisce al tentativo di dissuasione di Coriolano dall'attaccare Roma a capo dei Volsci nel 488 a.C. (su questa fonte cfr. *infra* n. 167; sulla sua inconferenza rispetto allo spergiuro cfr. già Crifò 1985, p. 55); Liv., 2, 42, 10-11, dove si dice che alcuni *prodigia* furono spiegati con la circostanza che i *sacra* non erano stati compiuti *rite*, e che la vestale Oppia fu condannata per un comportamento non casto; lo stesso episodio viene raccontato da D.H., 8, 89, 4-5, in cui la vestale si chiama Opimia e si aggiunge che i colpevoli furono fustigati e uccisi (483 a.C.); D.H., 5, 57, 5, dove si afferma che la decisione del senato e del popolo di uccidere i concittadini che avevano ordito una congiura per riportare i Tarquini a Roma avrebbe comportato la necessità di compiere purificazioni prima di compiere i sacrifici (500 a.C.). Altri passi sono richiamati *ibid.*, 65 n. 12: in D.H., 9, 40, 1-4, si ricorda l'uccisione della vestale Urbinia – che aveva compiuto sacrifici per la comunità pur non essendo pura (οὐκ οὖσα καθάρᾳ) – e la morte di quelli che l'avevano indotta al sacrilegio (uno suicida e l'altro fustigato a morte); in Liv., 8, 15, 7-8 l'esclusione dai *sacra* e l'uccisione della vestale Minucia; in Propert., *eleg.*, 4, 6, 9, durante un sacrificio, si dice *ite procul fraudes, alio sint aere noxae*. Peraltro, tra i passi citati, gli unici due in cui si accenna alla *pietas* e all'essere *impius* sono Cic., *leg.*, 2, 19, nel quale si afferma che di fronte agli dèi occorre presentarsi *caste*, con *pietas*, senza sfarzo, e che dei comportamenti contrari è *uindex* la stessa divi-

Per quanto riguarda l'*impietas*, è certamente verisimile – in considerazione del significato del verbo *piare* e di sostantivi come *piaculum*⁷⁶ – che i termini *pious pietas* e i loro opposti *impius impietas* indicassero una condizione di purezza o di impurità rituale tale da permettere o meno il compimento di sacrifici⁷⁷: tracce di questo valore sono in un frammento di Q. Mucio Scevola in cui si afferma che se il pretore ha operato scientemente (*prudens*) in giorni nefasti egli è *impius* e non può *expiare* con un'*hostia piacularis*⁷⁸; nel passo di Plutarco appena richiamato; e in alcune norme ideali – ma verisimilmente conformi ai *mores romani* – fornite da Cicerone nel *de legibus* secondo cui un illecito sacrale inespiable deve considerarsi *impie commissum*, e l'*impius* non deve osare placare con doni l'ira degli dèi⁷⁹.

Non bisogna però confondere l'interdizione al compimento di sacrifici con l'interdizione alla partecipazione ai sacrifici. Non tutti possono sacrificare, ma solo il vertice del gruppo per cui si sacrifica: i magistrati per la *ciuitas*, il *pater* per la *familia*, il *magister* per il *collegium*, ecc.⁸⁰; gli altri membri del gruppo sono *participes*, ma non officianti. La condizione di *impius* impedisce di *piare*, ossia di compiere il sacrificio come officiante, ma non di parteciparvi; essa implica una diminuzione della capacità del soggetto di compiere attività di natura religiosa, non una sua totale cancellazione⁸¹ – che sarebbe effettivamente valsa, come sosteneva A. Danz, a escluderlo dalla comunità. Se dovessimo estendere la previsione riportata dal passo di Plutarco a tutti i *participes*, dovremmo attenderci che non solo al *flamen Dialis*, ma a tutti i Romani fosse proibito di giurare.

nità; e Ov., *fast.*, 2, 623, nel quale si auspica che stiano lontani dal culto dei defunti il fratello *impius*, la madre *acerba* verso i figli, chi ritiene che il padre e la madre vivano troppo, la suocera che perseguita la nuora.

⁷⁶ Una selezione delle fonti su *pious* e termini derivati si trova in Tromp 1921, p. 3 ss.; ma cfr. soprattutto le voci di Rehm 1972a, p. 612 ss.; *Id.* 1972b, p. 620 ss.

⁷⁷ Sul possibile rapporto etimologico con *pūrus* cfr. lo *status quaestionis* in Walde, Hofmann 1954, p. 311 ss.; Ernout, Meillet 1959, p. 511; Schrijver 1991, p. 322 ss.; De Vaan, 2008, p. 468.

⁷⁸ Q. Muc., *resp.*, fr. 1a Bremer = Varro, *ling.*, 6, 30: *Praetor qui tum (sc. diebus fastibus tria uerba) fatus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius aiebat eum expiari ut impium non posse.* cfr. anche Q. Muc., *resp.*, fr. 1b Bremer = Macr., *Sat.*, 1, 16, 10.

⁷⁹ Cic., *leg.*, 2, 22: *Sacrum commissum, quod neque expiari poterit, impie commissum esto; quod expiari poterit, publici sacerdotes expianto. [...] impius ne audeto placare donis iram deorum.* Cfr. 2, 41: *Donis impii ne placare audeant deos.* La medesima interdizione di *facere diuinum*, sia privato che pubblico, cade sul comandante *deuotus* che sia tornato vivo dalla battaglia (Liv., 8, 10, 13), ma in effetti non vi sono fonti che lo qualificino esplicitamente *impius*, come fa invece Wissowa 1912, p. 384.

⁸⁰ Marquardt 1885, p. 120 (= I, p. 145); Scheid 2005, p. 5 s.

⁸¹ Come invece ritengono anche Wissowa, 1912, p. 393; Tromp, 1921, p. 86; Scheid, 1981, p. 153; *Id.*, 2006, p. 27 ss.

Altrettanto distante dall'idea di una « separazione » del reo dal gruppo è la nozione di *exsecratio*⁸².

Questa non è l'effetto di un comportamento illecito – in particolare dello spergiuro – ma è invece una normale componente del giuramento: è, precisamente, quella parte della formula di giuramento in cui il giurante pronuncia l'autocondanna con cui invoca la distruzione del proprio *caput* e dei propri *bona* in caso di spergiuro⁸³. Per questa ragione il termine *exsecratio* talora indica per sineddoche l'intero giuramento⁸⁴ e talaltra genericamente la maledizione⁸⁵.

Nei rari casi in cui l'espressione viene utilizzata per esprimere una condizione personale, essa parrebbe essere impiegata in modo sinonimico rispetto al termine *consecratio*⁸⁶, ossia per indicare la condizione dell'*homo sacer*.

⁸² Lo rilevava, in critica a A. Danz, già Pernice 1885-1886, p. 1164 n. 7: « vor allem ist nirgends bezeugt oder angedeutet, dass der *exsecratus* aus dem Sacralverbande ausgestossen werden musste ». Più di recente, anche Calore 2000, p. 73 ss. ha sostenuto che l'*exsecratio* coincida con l'esclusione dalla comunità e la possibilità di essere uccisi, ma che questa condizione sarebbe diversa da quella dell'*homo sacer*.

⁸³ Lo spiega chiaramente Aug., *psalm.*, 7, 3: *Iurare uidetur per execrationem, quod est grauissima iurisiurandi genus, cum homo dicit: « si illud feci, illud patiar »*. Cfr. anche Serv., *Aen.*, 6, 134: *Iusiurandum per execrationem habent*, e soprattutto Liv., 10, 38, 10, che trattando del giuramento dei Sanniti uniti nella *legio lintheata*, afferma che il *carmen* recitato dai giuranti era *in execrationem capitis familiaeque et stirpis* (cfr. 10, 39, 17, dove si parla di *execrationes iuris iurandi*, e 10, 41, 3: *dira execratio ac furiale carmen, detestandae familiae stirpique compositum*). Cfr. anche Afran., *tog.*, 192 = Non. Marc., *comp. doct.*, s.u. *excrecr[nt]* (Lindsay, 759); Liv., 26, 25, 12; 28, 22, 11; 31, 17, 9; Serv., *Aen.*, 2, 154.

⁸⁴ Sall., *Cat.*, 20, 2; Cic., *Verr.* 2, 5, 104; *Sest.*, 15; *Att.*, 2, 18, 2; Hor., *ep.*, 16, 36 nel commento di Porph., *Hor. ep.*, 16, 36.

⁸⁵ Qui si riscontra il maggior numero di evenienze: è sufficiente rinviare a Oellacher 1974a, col. 1834 s.; *Id.* 1974b, col. 1835 ss.; *Id.* 1974c, col. 1837 ss.

⁸⁶ Serv., *Aen.*, 1, 632: *Hinc etiam sacrum et uenerabile et exsecrandum intellegimus, quia sacrae res de bonis exsecrandorum fiebant*. Non è semplice spiegare Liv., 5, 11, 15: *Pro certo se habere neminem in contione stare qui illo die non caput domum fortunasque L. Vergini ac M. Sergi sit exsecratus detestatusque*. Nel 401 a.C. i *tribuni militum consulari potestate* L. Virginio Tricosto e M. Sergio Fidenate furono accusati dinanzi ai concili della plebe per la cattiva conduzione della *res publica*, ma l'accusa non è chiara (per Ogilvie 1965, p. 649, sarebbe *perduellio*): il processo terminò con una condanna per multa (5, 12, 1), ossia con un esito compatibile con la *lex sacra* del 492 a.C., e Livio scrive che l'accusa fu promossa dai tribuni della plebe P. Curiazio, M. Metilio e M. Minucio per stornare l'attenzione dalle accuse, che il loro collega Cn. Trebonio rivolgeva a *tribuni militum* e a *tribuni plebis*, di violazione delle *leges sacrae* (cfr. 5, 11, 3): tenuto conto di ciò, l'affermazione che i tribuni pensavano che quel giorno nessuno, nella *contio*, non avesse compiuto una *exsecratio* e *detestatio* di *caput*, *domus* e *fortuna* degli accusati, potrebbe essere letta come una eco dei processi capitali tribunizi predecemvirali, e dunque della *sacratio*. Non mi sembra possibile ricostruire il contesto entro cui si colloca Cat., fr. 86 Cornell: *duo exules lege publicati et execrati* (= Prisc., *inst. gramm.*, 8, 16 Keil:

Sia per queste ragioni, sia per palesi motivi di formazione delle parole, appare evidente che il valore dell'*exsecratio* deve essere spiegato non mediante l'*impietas*, bensì per mezzo del rapporto con la *consecratio*. Si tratta di espressioni normalmente non coincidenti⁸⁷, che però esprimono aspetti distinti di un medesimo procedimento che, nell'insieme, è il *sacrare*: mentre in *consecrare* il preverbio *con-* ha valore perfettivizzante, esprimendo il compimento definitivo del procedimento, in *exsecrare* il preverbio *ex-* indica una *sacratio* ancora teorica, che esplicherà i suoi effetti solo in caso di sperggiuro⁸⁸. L'*exsecratio* realizza verbalmente quel che la pietra gettata o l'animale ucciso durante il giuramento rappresentano plasticamente, ossia la distruzione del «doppio» che prefigura la sorte del giurante in caso di sperggiuro⁸⁹: chi pronuncia il giuramento costituisce su di sé una *sacratio* condizionata, cui seguirà l'effettiva *consecratio* solo in caso di *periurium*⁹⁰. È per questa ragione che il giuramento è *sacratum*⁹¹ al punto di poter essere anche chiamato *sacramentum*; che chi ha pronunciato un giuramento diviene *sacratus*⁹²; che un *foedus* può essere *sacratum*⁹³ e le leggi basate su un giuramento sono *sacratae*⁹⁴, anche quando si tratta di giuramenti militari⁹⁵: probabilmente, il verbo *sacrare* aveva assunto tra i suoi significati anche quello di «giurare»⁹⁶.

In questo contesto deve essere inteso anche il verbo *obsecrare*, che indica una invocazione e che sembrerebbe avere valore tecnico

duo exules lege publica execrari), che alcuni (cfr. ad esempio Strachan-Davidson 1912, p. 31 n. 6) interpretano come un riferimento alla *sacratio*.

⁸⁷ Come invece è stato sostenuto da Trinchieri 1889, p. 49 e da Voci 1953, p. 59 s. n. 65 e 74; ma mi pare che l'unico passo in cui ciò accade è Serv., *Aen.*, 1, 632, riportato alla n. 86.

⁸⁸ Fugier, 1963, p. 235.

⁸⁹ È la funzione svolta, nel giuramento greco, dal *κολοσσός*, su cui cfr. per tutti Vernant 1971, p. 343 ss. L'idea del «doppio» è presente anche in alcuni rituali romani in cui dei *signa* erano sostituiti a uomini, come la cerimonia degli Argei (D.H., 1, 38, 3 e Ov., *fast.*, 5, 621 ss.) o il rito che segue alla *deuotio* del soldato, prescelto dal comandante, che sia sopravvissuto allo scontro (Liv., 8, 10, 12).

⁹⁰ Benveniste 1969, 2, p. 168 s.

⁹¹ Inc., *trag.*, 219 Ribbeck.

⁹² Cfr. i *sacrati milites* e la *sacrata nobilitas* dei Sanniti (Liv., 9, 40, 9; 10, 38, 12); le *manus fide sacratae* dopo che le destre si sono unite nel pronunciare un giuramento (Liv., 23, 9, 3) e dove la *fides* ha la sua *sedes sacrata* (Liv., 1, 21, 4).

⁹³ Liv., 39, 37, 16.

⁹⁴ Sulle condizioni entro cui una *lex* può dirsi *sacrata*, soprattutto alla luce di Cic., *Balb.*, 33, rinvio a Fiori 1996, p. 320 ss., con letteratura.

⁹⁵ Liv., 9, 39, 5; Liv., 36, 38, 1; Plin., *nat.*, 34, 43, 5.

⁹⁶ Cfr. OLD 1968, p. 1675: «to make (an oath, etc.) subject to religious sanction», «to bind with an oath».

in un contesto processuale⁹⁷, con un significato non dissimile da *exsecrare*⁹⁸, forse indicando una solenne affermazione giurata compiuta nel processo. Allo stesso modo, il verbo *resecrare* non indica affatto la riammissione nei *sacra*, come sosteneva A. Danz⁹⁹, ma parrebbe piuttosto esprimere l'atto con cui veniva liberato dalla *religio* il soggetto che nel processo comiziale avesse giurato la propria innocenza¹⁰⁰ – forse con una *obsecratio*¹⁰¹ – chiamando gli dèi a testimoni¹⁰².

Tutto ciò potrebbe già essere sufficiente a ipotizzare che per lo spergiuro *sciens* – è verisimile che l'*imprudens* potesse, come in tutti gli altri casi a noi noti¹⁰³, espiare con una *hostia piacularis*¹⁰⁴ –, la sanzione fosse proprio la *sacratio*. Ma ciò è ulteriormente confermato da fonti particolarmente importanti per la ricostruzione del diritto arcaico, ossia da formule giuridiche e da testimonianze della speculazione antiquaria tardo-repubblicana.

⁹⁷ Front., *ep.*, 1, 2, 9 van den Hout = II p. 44 Haines: *obsecrari [...] et resecrari populus aut iudices solebant*.

⁹⁸ Come mostra il rafforzativo *exobsecrare*: Plaut., *Asin.*, 246; *Mil.*, 69.

⁹⁹ Seguito, nella sostanza, da Morani 1981, p. 39; Santi 2004, p. 107; cfr. anche OLD 1968, p. 1628: «to set free from a religious ban».

¹⁰⁰ Non si può desumere molto da Fest., p. 352 e 354 L., *s.u. resecrare*, giunto fortemente mutilo (e non ricostruito neanche da Müller 1839, p. 281 s. e Lindsay 1930, p. 384), se non le parole *innocensque esset*, che parrebbero alludere a un giuramento di innocenza.

¹⁰¹ Lo ipotizzo sulla base di Front., *ep.*, 1, 2, 9 van den Hout = II p. 44 Haines (riportato *supra* n. 97). Un rapporto tra questi due verbi è anche in Plaut., *Aul.*, 684 e *Pers.*, 48, dove però *resecro* sembrerebbe significare «*obsecrare* nuovamente». Per Schilling 1971a, p. 50, la *resecratio* sarebbe la cerimonia inversa della *consecratio*, ma l'a. non porta argomenti al riguardo.

¹⁰² Cfr. Paul.-Fest., p. 353 L., *s.u. resecrare*: *Resecrare soluere religionem, utique cum reus populum comitiis orauerat per deos, ut eo periculo liberaretur, iubebat magistratus eum resecrare*. Questo valore è probabilmente analogo all'uso virgiliano di *resolvere* in un passo dove un prigioniero greco, abbandonato dagli Achei per trarre in inganno i Troiani, afferma che è *fas* per lui sciogliere i *sacrata iura* che lo legano all'esercito acheo (Verg., *Aen.*, 2, 157), uso che Servio grammatico spiega nel senso che lo scioglimento è finalizzato a evitare la *poena* del *sacramentum militiae* (Serv., *Aen.*, 2, 157). Il verbo indica anche l'atto con cui vengono rimosse le *exsecrationes*: cfr. Corn. Nep., *Alc.*, 6, 5, nel quale si dice che, allorché Alcibiade era stato richiamato in patria dopo la condanna per *sacrilegium* cui si era accompagnata la *deuotio* pronunciata dai sacerdoti, questi ultimi erano stati costretti a compiere un atto denominato *resacrare* con il quale ritirarono la *deuotio*; che non si tratti di una esclusione dai *sacra*, come vorrebbe Danz 1857, p. 87, ma di formule di maledizione, è dimostrato dal confronto con le fonti greche: D.S., 13, 69, 2 usa rispettivamente il sostantivo ἁπά e il verbo αἴρω; Plut., *Alc.*, 22, 3 e 33, 3 userà κατάρρα e ἀφοσιόω. Il verbo ha anche valore di «consacrare nuovamente», come in Amm. Marc., 24, 6, 17, dove si dice che Giuliano promette di non compiere più *sacra* in onore di Marte, ed effettivamente *non resecrauit*.

¹⁰³ Cfr. le fonti raccolte in Tromp 1921, p. 38 ss.

¹⁰⁴ Così Danz 1857, p. 97 ss., seguito da Tromp 1921, p. 43 s.

Il primo brano rilevante è un passo di Plinio nel quale viene riportata la formula del giuramento prestato dal console all'atto di assumere la carica magistratuale, e nel quale l'*exsecratio* contiene l'invocazione di una futura *consecratio* all'*ira deorum* del *caput* e della *domus* del giurante che abbia volontariamente mancato al giuramento¹⁰⁵. Benché la fonte sia tarda, i *uerba* del giuramento hanno buone probabilità di essere stati conservati intatti attraverso i secoli, sia per la loro natura formulare, sia per il fatto che quando scrive Plinio la *sacratio* non è più da tempo la sanzione per lo spergiuo.

Il secondo testo è la spiegazione del termine *sacramentum* fornita da Verrio Flacco, il quale scrive – con un argomento, come abbiamo visto, linguisticamente corretto – che la ragione è nel fatto che l'atto viene compiuto inserendo la *sacratio* che discende dal *ius iurandum*¹⁰⁶.

Il terzo gruppo di testimonianze è costituito da alcuni versi di Orazio e dalla spiegazione offerta dai suoi commentatori. Orazio rappresenta la scena in cui un vecchio ricco di nome Oppidio, sul letto di morte, vincola i figli Aulo e Tiberio, l'uno prodigo, l'altro avaro, perché non si facciano troppo solleticare dalla gloria, a non perseguire la carriera magistratuale, indicando come sanzione per lo spergiuo l'*intestabilitas* e il *sacer esto*¹⁰⁷. Naturalmente, all'epoca

¹⁰⁵ Plin., *paneg.*, 64, 2-3: il console in carica *praeiit i uerba* e il principe, nell'assumere la carica di console, *iurauit, expressit explanauitque uerba, quibus caput suum, domum suam, si scienter fefellisset, deorum irae consecraret*. Dato il contesto formulare, è del tutto improbabile l'ipotesi di Huschke 1874, p. 376 n. 69 che il verbo *consecrare* sia qui usato «rednerisch».

¹⁰⁶ Paul.-Fest., p. 467 L., s.u. *Sacramentum*: *sacramentum dicitur, quod iuris iurandi sacratione interposita geritur*; Fest., p. 466 L., s.u. *sacramento*: *sacramento dicitur quod <iuris iurandi sacratio>ne interposita actum <est>*. La ricostruzione della porzione successiva di quest'ultimo passo proposta da Müller 1839, p. 344 è estremamente congetturale: più opportunamente Lindsay 1930, p. 434 preferisce mantenere le lacune.

¹⁰⁷ Hor., *sat.*, 2, 3, 179-181: *Praeterea ne uos titillet gloria, iure / iurando obstringam ambo: uter aedilis fueritue / uestrum praetor, is intestabilis et sacer esto*. Il passo (di cui avevo trattato in Fiori 1996, p. 217 s., ma che continua a non essere discusso da quanti contestano la *consecratio* dello spergiuo: cfr. da ultimo Calore 2000, p. 158 n. 37) è stato giudicato non rilevante da Zuccotti 2009, p. 1603 s., perché ad avviso dell'a. l'espressione *iure iurando obstringam ambo* significherebbe non che il padre ha vincolato i figli facendoli giurare, ma che ha giurato egli stesso, prevedendo la *sacratio* dei figli qualora essi vengano meno al giuramento prestato dal padre. Poiché questa situazione è giuridicamente assurda, l'a. – anziché interrogarsi sulla plausibilità della propria ricostruzione – ne deduce che si tratterebbe «di una semiseria maledizione condizionata» e che perciò la notizia del *sacer esto* non possa essere presa in considerazione; anzi, la fonte convaliderebbe la teoria dell'a. che dallo spergiuo deriva l'*impietas*: «il figlio, andando contro lo *iusiurandum* del *pater*, si dimostrerebbe *impius in parentes*, ossia mancante di *pietas*

del poeta il giuramento non ha più come effetto la *sacratio*, ma Orazio vuole evidentemente rappresentare il vecchio padre come paradigma dei *mores* antichi, e dunque lo fa parlare con espressioni volutamente arcaiche e inattuali, che raggiungono lo scopo parodistico proprio perché autentiche¹⁰⁸. E che questa sia l'ipotesi interpretativa più probabile è confermato dal commento che del testo fa lo Pseudo-Acrone, il quale rileva come in passato gli spergiuri venissero considerati *sacri*, ossia colpevoli nei confronti degli dèi per i quali avevano giurato, e *intestabiles*, perché la loro testimonianza non aveva valore, e aggiunge che la terminologia risale alle XII tavole¹⁰⁹.

verso la volontà paterna espressa in punto di morte e dunque in tal senso appunto *sacer*, nel senso di persona invisa agli dei». È chiaro, però, che Orazio sta facendo riferimento all'uso romano per il quale in un giuramento un soggetto *praeit uerbis* e raccoglie la dichiarazione dell'altro, il quale ripete le parole dettate dal primo soggetto: nel nostro caso il padre detta ai figli il giuramento e pertanto, ottenendo la promessa, li vincola. D'altronde è sufficiente un rapido esame delle evenienze dell'espressione *iure iurando obstringere* per accorgersi che essa indica sempre un legame costituito dal giuramento in capo al medesimo soggetto che ha giurato (cfr. anche OLD 1968, p. 1226): in Caes., *Gall.*, 1, 31, 7 la *ciuitas* degli Edui è vincolata dal giuramento prestato dai suoi membri; in Liv., *perioch.*, 10 l'espressione è usata per indicare il vincolo che lega l'esercito sannita dopo il *sacramentum militiae*; in Val. Max., 5, 3(ext.), 3 si parla di una immaginaria legge contro gli ingrati, e si dice che la città di Atene vi è *iure iurando obstricta*, alludendo al giuramento prestato dai cittadini; in Val. Max., 9, 2(ext.), 6, il persiano Dario è *obstrictus* dal giuramento che ha prestato; in Tac., *ann.*, 1, 14, 4 e in 4, 31, 3 è Tiberio che si vincola mediante un giuramento. Non è ricostruibile il contesto entro cui collocare la notizia di Fest., p. 206 L., s.u. *obiurare*, che *iure iurando obstringere* si dice anche *obiurare* (verbo non altrimenti attestato). Poiché non credo possa sostenersi che Orazio, oltre a inventare una situazione giuridicamente impossibile, abbia anche inventato un uso linguistico inesistente, mi sembra che la proposta qui criticata non possa essere accolta. Rilevo tuttavia che l'a., trattando del giuramento collettivo del popolo romano e della plebe (cfr. *infra* § 3.5), ha sostenuto (erroneamente) che il giuramento dei padri fosse vincolante per i figli al punto di determinarne la *sacratio*: cosicché, se per assurdo si volesse seguire questa ipotesi, si dovrebbe coerentemente ammettere che il brano di Orazio attesti la *sacratio* del giurante anche nell'interpretazione, qui criticata, che ne dà l'a.

¹⁰⁸ Sul linguaggio giuridico in Orazio cfr. da ultima Hassan 2014, spec. p. 67 ss. rispetto al diritto arcaico.

¹⁰⁹ [Acr.], in *Hor. serm.*, 2, 3, 181 Keller: *Intestabilis] periuri sic dicebantur tamquam sacri, hoc est obnoxii numini, per quod iurauerant. Intestabiles appellabantur, quorum testimonium non ualebat. Sacer] execrabilis uel execrandus κατά αντίρρᾱσιν et hoc secundum duodecim tabulas*. Naturalmente, non siamo sicuri che nelle XII tavole ci fosse anche la notizia della *sacratio* degli spergiuri, ma il riferimento garantisce che il commentatore ha dinanzi agli occhi testi relativi al diritto arcaico. Un raccordo tra *intestabilis* ed *execrandus* (ma anche a *malus*, su cui cfr. *infra* § 4.4) si ritrova anche in Porph., in *Hor. serm.*, 2, 3, 181 Hauthal: *Antiqui eos, quos in testamento nolebant admitti, «intestabiles» uocabant, [detestabiles] scilicet, quorum testimonium malum et execrandum esset; sul rapporto fra sacer e detestabilis cfr. anche [Acr.], in *Hor. epod.*, 17, 6 Keller: *sacris autem detestabilibus*.*

È dunque probabile che sia fondata la risalente teoria che vede nella *sacratio* la sanzione per lo spergiuro. D'altronde, potrebbe apparire strano che nel diritto arcaico fossero sanzionati con la *deiectio e saxo* il falso testimonio¹¹⁰ e con una *poena capitis* il *iudex* e l'*arbiter* che si fossero lasciati corrompere¹¹¹ – ossia soggetti che avevano giurato¹¹² e rispetto ai quali la punizione deriva dalla violazione della *fides* – e non fosse stato punito in alcun modo lo spergiuro¹¹³. Né quanto sin qui rilevato è smentito dalle fonti che menzionano la nota censoria come pena per lo spergiuro a partire dall'età medio-repubblicana¹¹⁴: sarebbe sorprendente se la *sacratio* – scomparsa dal diritto criminale romano almeno a partire dalla fine del IV sec. a.C. e riemersa solo sporadicamente nella tarda repubblica come una specie di fossile che, in nome della tradizione dei *maiores*, legittima uccisioni irrituali di avversari politici accusati di *adfectatio regni*¹¹⁵ – fosse sopravvissuta solo per sanzionare lo spergiuro.

Siamo adesso in grado di comprendere meglio anche la testimonianza di Plutarco sulle interdizioni del *flamen Dialis*. Quest'ultimo non può giurare per evitare che il suo eventuale spergiuro lo ponga in una situazione di impurità in cui egli non possa *piare*: in caso di *periurium* il *flamen* sarebbe infatti *impius* anche se il suo spergiuro non fosse ancora stato accertato. Per la sacertà, una preoccupazione analoga non si potrebbe porre: la *sacratio* è uno *status* che deve essere accertato dalla *civitas* – senza un processo se il crimine è manifesto, oppure in un processo successivo a carico dell'uccisore dell'*homo sacer*, o ancora in un processo preventivo in età repubblicana¹¹⁶ – e dunque non potrebbe darsi neanche in ipotesi che il *flamen Dialis* dichiarato *sacer* potesse officiare. Ma prima della dichiarazione di sacertà, lo stato di impurità potrebbe contaminare ugualmente i riti: in realtà, l'*impietas* e la *sacratio* non sono tra loro alternative, perché la seconda determina una situazione di annullamento giuridico che assorbe l'interdizione rituale costituita dall'*impietas*¹¹⁷. Pertanto la testimonianza di Plutarco

¹¹⁰ Tab., 8, 23 = Gell., 20, 1, 53.

¹¹¹ Gell., 20, 1, 7-8.

¹¹² Per il giuramento del testimone cfr. Cic., *Font.*, 30; per quello del *iudex* e dell'*arbiter* cfr. Cic., *inv.*, 2, 126; *Rosc.*, 8 (cfr. 140); *Scaur.*, 17; cfr. *Verr.* 2, 3, 144; *CIL*, I², 582 (*lex Repet.* 1, 36).

¹¹³ Per una parte della dottrina, il falso testimonio e la *perfidia* del *iudex* e dell'*arbiter* implicherebbero uno spergiuro: indicazioni in Fiori 1996, p. 219 n. 194 e 220 n. 197.

¹¹⁴ Cfr. *infra* § 3.4 e n. 183.

¹¹⁵ Mi limito a rinviare a Fiori 1996, p. 407 ss.

¹¹⁶ La mia ricostruzione di questi problemi è in Fiori 1996, p. 479 ss.

¹¹⁷ Trincheri 1889, p. 86; cfr. anche, pur se all'interno di una differente ricostruzione, Scheid, 2006, p. 29.

non contraddice le fonti che parlano di *sacratio* in caso di spergiuro: l'*homo sacer* è anche *impius*, mentre non è necessariamente vero il contrario.

In conclusione: non esiste un *impius execratus*, e né l'*impius* né l'*execratus* sono dei proscritti o degli esclusi. L'*impietas* esprime l'incapacità giuridica di compiere *sacra*, mentre l'*execratio* è l'atto attraverso il quale nel giuramento si precostituiscono virtualmente le condizioni per la *consecratio* che colpirà il colpevole in caso di spergiuro.

3.3. *Ius diuinum* e *ius humanum*

Chiarito che non c'è una «separazione» del colpevole realizzata mediante l'*impietas*, e che l'*execratio* è una fase procedimentale della «separazione» coincidente con la *sacratio* ma non si identifica con i suoi esiti, dobbiamo chiederci se l'unico soggetto che parrebbe effettivamente subire una «separazione» dalla comunità, ossia l'*homo sacer*, esca dal diritto umano per entrare in una dimensione giuridica «altra», denominata diritto divino, nella quale viene sottoposto alla punizione degli dèi.

Il primo problema posto da questo interrogativo è la verifica del rapporto tra *ius humanum* e *ius diuinum*.

A me pare che l'idea che i Romani distinguessero due ordinamenti, uno religioso e uno umano, sia chiaramente debitrice del positivismo ottocentesco¹¹⁸. R. von Jhering considerava questa separazione come una delle caratteristiche della cultura occidentale già nell'antichità¹¹⁹, esattamente nello stesso modo in cui tracciava una netta linea di demarcazione tra diritto ed etica¹²⁰. T. Mommsen trasferiva il problema della separazione tra diritto e religione dal piano delle categorie a quello dei soggetti, sostenendo l'esistenza di una separazione tra magistratura e sacerdozio che avrebbe determinato un differente campo di azione delle due cariche¹²¹. Ma nulla di tutto ciò risulta dalle fonti, e si è da tempo rilevato che nell'esperienza romana arcaica il piano della religione e del diritto tendono a coincidere all'interno di una visione «cosmica» del dover essere¹²².

¹¹⁸ Sulla figura di R. von Jhering nel positivismo del XIX secolo cfr. per tutti Wieacker 1967, p. 150 ss.

¹¹⁹ Nota l'influenza delle idee liberali su questa e altre dottrine Voci 1953, p. 45.

¹²⁰ Cfr. per tutti Mantello 1997, p. 573 ss.

¹²¹ Lo rileva anche Voci 1953, p. 42 s.

¹²² Cfr. per tutti Sabbatucci 1981, p. 173 ss.

Il *ius humanum* e il *ius diuinum* non sono due dimensioni giuridiche aventi una diversa origine, divina e umana¹²³, ma due parti del *ius* della città¹²⁴, delle quali la prima regola i rapporti tra uomini, e la seconda i rapporti tra uomini e dèi¹²⁵: esse non danno

¹²³ È un'idea purtroppo diffusa: cfr. ad esempio Berger 1953, p. 527, che definisce il *ius diuinum* come «laws created by the gods, and governing the relations of men to the gods» (mentre il *ius sacrum* comprenderebbe «the legal principles and institutions which are connected to the relations of men to gods, which questions of cult, sacrifices, temples, consecration, graves, and sacerdotal functions, whenever they may occur»; *ibid.*, 532); Catalano 1962, p. 131 e n. 3 (benché all'interno di un «ordinamento religioso-giuridico unitario»).

¹²⁴ Wissowa 1912, p. 380; Orestano 1939, p. 194 ss. (ma cfr. *infra* n. 125); *Id.* 1967, p. 102 ss.; Talamanca 1989b, p. 31 s. Del tutto peculiare la scelta di Ter Beek 2012, p. 11 ss. e spec. 13 di non tentare di ricostruire il concetto di *ius diuinum* a partire dalle sue evenienze nelle fonti, ma di adottare un concetto generale di «divine law» che coinciderebbe con l'intero diritto arcaico «regarded as having a religious as well as secular character».

¹²⁵ Questa concezione del *ius diuinum* era stata colta già da Orestano 1939, p. 200 ss., che la considerava come la più antica. Tuttavia per l'a., a partire dalla tarda repubblica, le nozioni di *ius diuinum* e *humanum* avrebbero subito una trasformazione, giungendo a indicare una distinzione tra norme di origine divina e umana (*ibid.*, p. 212 ss.; cfr. anche Wieacker 1988, p. 492 n. 6). A questo proposito l'a. cita innanzi tutto Cic., *part. or.*, 129 (*Confitentur in isto genere qui arguuntur se id fecisse ipsum in quo reprehenduntur, sed quoniam iure se fecisse dicunt, iuris est omnis ratio nobis explicanda. Quod diuiditur in duas partes primas, naturam atque legem, et utriusque generis ius in diuinum et humanum ius est distributa, quorum aequitatis est unum, alterum religionis*), dal quale risulterebbe una nozione di *ius diuinum* come «diritto nascente dalla natura sotto un influsso divino», mentre il *ius humanum* sarebbe legato alla *lex* – il tutto sotto l'influenza della distinzione filosofica greca tra δίκαιον νομικόν e δίκαιον φυσικόν. Questa visione sarebbe però fondata su «categorie e di concezioni non ben chiare e ferme nella mente stessa di chi le esprimeva», perché Cicerone nel *De officiis* scrive che la *naturae ratio* è *lex diuina et humana* (3, 23). In realtà nel brano del *De partitione oratoria* Cicerone scrive che la *ratio iuris* si divide in due parti, *natura* e *lex*, e che entrambe rilevano sia nel diritto dei rapporti tra gli uomini (*ius humanum*), sia nel diritto dei rapporti con gli dèi (*ius diuinum*), dei quali uno si fonda sull'*aequitas*, l'altro sulla *religio*; non esiste dunque alcun contrasto con il passo del *De officiis*: d'altronde la stessa distinzione greca si inserisce in una visione del diritto non di origine divina (Burkert 2011, p. 374: «griechische Götter geben keine Gesetz»), ma di solidarietà tra il piano positivo e quello naturale (sull'influenza delle dottrine filosofiche greche, debitorie della religione, su Cicerone, cfr. Fiori 2011, p. 62 ss. e 132 ss.). Anche gli altri brani di Cicerone richiamati dall'a. non sembrano deporre per l'interpretazione proposta, che parrebbe basarsi solo sul mutamento di formula, da *ius diuinum* e *ius humanum* a *ius deorum* e *ius hominum*: cfr. in questo senso il richiamo di Cic., *Phil.*, 11, 29, ove si afferma che Dolabella ha violato *omnia deorum hominumque iura*, come in altre fonti che però parlano di *ius diuinum* e *humanum* e che allo stesso a. appaiono rispecchiare la concezione ritenuta più antica (Orestano 1939, p. 211 n. 38b: Caes., *BC*, 1, 6, 8; Cic., *off.*, 1, 26; S. *Rosc.*, 65; Liv., 8, 11, 1; 9, 8, 6; 31, 30, 4; Suet., *Vitell.*, 11, 2; Flor., 1, 40; Gell., 20, 1, 8; Iul. Vict., *ars rhet.*, 11; *adde*, non richiamati dall'a., Liv., 31, 24, 18 e Tac., *hist.*,

vita a diversi ordinamenti più di quanto faccia la distinzione tra *ius publicum* e *ius priuatum*. La dicotomia tra *res diuini* e *humani iuris*, frequente nelle fonti giuridiche¹²⁶, non è tra *res* dell'ordinamento degli uomini e *res* proiettate in una dimensione metafisica: le *res diuini iuris* sono al di fuori del *ius humanum* perché non interessano i rapporti tra gli uomini, ma rientrano pienamente nel diritto romano¹²⁷. E la definizione delle *nuptiae* come *diuini et humani iuris communicatio*¹²⁸ non va intesa come se il matrimonio romano fosse «laico» e «religioso» allo stesso tempo, ma nel senso che il marito e la moglie condividono la dimensione giuridica familiare sia rispetto agli altri uomini, sia rispetto agli dèi.

In realtà la religione romana «è una religione sociale ed è una religione fatta di atti di culto»¹²⁹, nella quale gli dèi sono parte della comunità, sono, «in certo qual modo, ... cittadini»¹³⁰: nei sacrifici pubblici, che costituiscono il momento della definizione rituale della comunità, ad essi viene riservata una parte – la più nobile – del corpo della vittima, che viene poi distribuito a tutti i partecipanti umani¹³¹; la gestione dei loro beni è affidata ai magistrati¹³², così come l'esecuzione della loro volontà, che viene verificata per mezzo del diritto augurale, mentre l'interpretazione delle regole di *ius diuinum* è rimessa dapprima ai sacerdoti – cosicché può dirsi che un *rex* come Numa è esperto di tutto il *ius diuinum atque*

2, 91); di Cic., *har. resp.*, 34, nel quale si dice che il *ius legatorum* è protetto non solo dal *praesidium hominum*, ma anche dal *ius diuinum*: qui non si tratta di una duplice sanzione, ma di un'unica reazione dell'ordinamento (la *deditio* dei colpevoli) concepita come un *piaculum* (al punto di poter essere legata alla *sacratio*: Fiori 1996, p. 264 ss.); in Cic., *Tusc.*, 1, 64 il *ius hominum* è il diritto della *societas hominum*, ma ciò non è in contraddizione con l'idea di un *ius* comune a uomini e dèi. La stessa tarda identificazione tra *ius diuinum* e *fas* e tra *ius humanum* e *ius* (*iura*, *lex*) non esprime nelle fonti (Serv., *Georg.*, 1, 269; Isid., *etym.*, 5, 2, 2) una differente origine delle norme, ma solo il differente oggetto.

¹²⁶ Gai., *inst.*, 2, 2-3 e 2, 8-9; Gai., 2 *inst.* D. 1, 8, 1 pr.

¹²⁷ Allo stesso modo, si parla di *interdicta diuini iuris causa* non certo per parlare di uno strumento rientrante nella giurisdizione divina, ma per indicare uno strumento processuale pienamente umano che mira a tutelare le *res diuini iuris* (cfr. Paul., 63 *ad ed.* D. 43, 1, 2, 1; Ulp., 67 *ad ed.* D. 43, 1, 1 pr., su cui Orestano 1939, p. 210 s.).

¹²⁸ Mod., 1 *reg.* D. 23, 2, 1.

¹²⁹ Scheid 2001, p. 8.

¹³⁰ Scheid 2001, p. 61; cfr. anche *ibid.*, p. 66.

¹³¹ Sul sacrificio romano come partecipazione e spartizione cfr. per tutti Scheid 1988, p. 267 ss.; Santini 1988, p. 293 ss.

¹³² Mommsen 1877, p. 47 ss. (= III, p. 54 s.), il quale nota che il ruolo dei sacerdoti è di esperti del diritto, ma non si estende oltre la consultazione. Precisa opportunamente che la gestione dei magistrati non esclude l'appartenenza delle *res sacrae* agli dèi Impallomeni 1971, p. 230.

*humanum*¹³³, e che il *pontifex maximus* è *iudex atque arbiter ... rerum diuinarum humanarumque*¹³⁴ – e poi anche ai giuristi laici¹³⁵, posto che la *iuris prudentia est diuinarum atque humanarum rerum notitia*¹³⁶. Tra dèi e uomini esiste dunque una *communitas*¹³⁷, le cui norme non sono dettate dagli dèi ma coincidono con le regole che la *ciuitas*, attraverso i giuristi, scopre nella natura, o che si dà positivamente attraverso *leges* e *senatusconsulta*¹³⁸.

Gli dèi romani, perciò, non solo non sono legislatori¹³⁹, ma nei rapporti con gli *homines* sono sottoposti al diritto romano. Per le stesse ragioni, essi non sono giudici: l'idea di una fase «ordalica» del processo romano è un mito storiografico di origine evoluzionistica, basato sull'errore giuridico che scambia il ruolo degli dèi invocati, in taluni casi, come *testes* – prova che diviene decisiva nel processo umano perché si tratta di testimoni che hanno in misura massima la *fides* – con un ruolo di giudici¹⁴⁰, non considerando che

¹³³ Liv., 1, 18, 1; cfr. 1, 42, 4.

¹³⁴ Fest., p. 200 L, s.u. *ordo sacerdotum*; cfr. Cic., *de orat.*, 3, 134; Liv. 1, 20, 6.

¹³⁵ Non solo Q. Mucio Scevola *pontifex* è esperto di *ius diuinum* e *humanum* (Vell. Pat., 2, 26, 2), ma anche Ateio Capitone (Tac., *ann.*, 3, 70, 3) e Cocceio Nerva (6, 26, 1). Questo sapere non è limitato ai giuristi, ma anche al *princeps*, che deve conoscere le regole per governare (Tac., *ann.*, 4, 38, 3, parlando di Tiberio; [Aur. Vict.], *epit.*, 13, 9, parlando di Traiano; cfr. *CIL*, VI/1, 930 = *FIRA*, I, 154 ll. 18-19), e addirittura agli uomini colti che non praticano il diritto, come ad esempio Virgilio (Macr., *Sat.*, 3, 9, 16).

¹³⁶ Ulp., 1 *reg.* D. 1, 1, 10, 2.

¹³⁷ Cfr. la critica che il *pontifex* Cotta rivolge alla prospettiva epicurea di Velleio in Cic., *nat. deor.*, 1, 116: *Est enim pietas iustitia aduersum deos; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo sit communitas?*

¹³⁸ È per questo che si giustifica quanto scrive Cic., *part. or.*, 129, riportato *supra*, n. 125.

¹³⁹ Lo afferma con chiarezza, e polemicamente, Aug., *civ.*, 2, 4. Secondo Calore 2000, p. 158 n. 37, in Cic., *leg.*, 2, 8-13 si affermerebbe che «i vincoli, tra cui quelli del giuramento, si fondavano, nel lontano passato, sulle credenze religiose, emanazioni dirette della *lex caelestis* (*leg.*, 2, 9), [...] ora invece, che i precetti promanano dalle leggi approvate dal popolo, per distinguere il giusto dall'ingiusto, bisogna ispirarsi alla *ratio summi iouis* (*leg.*, 2, 10) presente in natura (*leg.*, 2, 13)»: se ne potrebbe dunque confermare, «per i tempi ciceroniani, la presenza della dualità tra i valori religiosi e quelli umani». Nulla di tutto ciò è in Cicerone: egli sta adottando la prospettiva stoica secondo cui il vero diritto coincide con la *lex naturae*, e la *lex caelestis* cui fa riferimento è la *ratio mensque sapientis* che precede gli *iussa ac uetita populorum*; questa *ratio* permette al sapiente di percepire la *ratio naturae* che coincide con la *recta ratio* (espressione che traduce il greco ὁρθὸς λόγος) di Giove, e pertanto gli consente di discernere i comportamenti giusti da quelli errati (sulla concezione stoica del diritto e sui suoi fondamenti teologici mi sia permesso di rinviare a Fiori 2011, p. 41 ss. [e spec. 48], 74 ss.).

¹⁴⁰ Sulle teorie che ipotizzano un ruolo degli dèi come giudici nel processo (privato) arcaico cfr. Fiori 2013, p. 213 ss. L'idea che presso tutti i popoli vi sia stata una fase in cui gli dèi erano reputati giudici è un mito dell'evoluzionismo otto-

persino per le materie di *ius diuinum* sono sempre gli uomini a decidere se vi sia stata o meno infrazione¹⁴¹.

Ne deriva che è errato pensare che regole attinenti alla sfera del sacro non siano modificabili dalle norme umane¹⁴²: Cicerone scrive che tanto il *ius humanum* quanto il *diuinum* nascono con la fondazione delle città¹⁴³, e ancora Isidoro di Siviglia e Giustiniiano, in un contesto cristiano che tuttavia continua a impiegare le nozioni classiche, scriveranno rispettivamente che il diritto di una città (*ius ciuile*) è *quod quisque populus uel ciuitas sibi proprium humana diuinaque causa constituit* e che la *legum auctoritas (...)* *et diuinas et humanas res bene disponit*¹⁴⁴. Se così non fosse, non si spiegherebbe perché, ad esempio, nell'editto con cui i consoli fissano la data di convocazione dei comizi centuriati possa essere inserita la prescrizione *ne quis magistratus minor de caelo seruasse uelit*¹⁴⁵: un magistrato maggiore può ordinare a un magistrato minore di non osservare i segni celesti che possano impedire la convocazione dei comizi, perché la volontà divina non è giuridicamente efficace sinché non è dichiarata da un organo della *res publica*¹⁴⁶; come dice Plinio il Vecchio, i segni celesti sono *in potestate* della città¹⁴⁷. Lo stesso accade quando si reprimono dei culti come quello dei Baccanali, allorché il pericolo di violare norme di *ius diuinum* è escluso da provvedimenti sacerdotali e senatori¹⁴⁸. E d'altronde la stessa *sacratio* è presente nell'ordinamento romano non solo in virtù di regole tradizionali del *ius*, ma anche sulla base di *leges regiae* e *leges publicae* che danno vita alle fattispecie e, nel

centesco che non è stato superato nel Novecento: cfr. l'attenta ricostruzione della storia della storiografia sul problema in Nagy 2011, p. 134 ss.; Ead. 2013, p. 65 ss.

¹⁴¹ Cfr. per tutti Scheid 1981, p. 127.

¹⁴² Come invece sostiene Zuccotti 2009, p. 1602 s., seguito nella sostanza da Pelloso 2013, p. 104 n. 76 (che tuttavia *ibid.*, p. 58 n. 4, mi sembra non molto coerentemente, ammette una «comunanza di sistema» tra dèi e uomini). Anche Voci 1953, p. 70, pur affermando che esisterebbe una «duplicità di ordinamenti», dei quali quello religioso sarebbe «garantito dagli dei», ammette (*ibid.*, p. 94) che della *pax deorum* «non è elemento un ordine fisso, che si possa dire "dato" dagli dei: è l'interpretazione umana a stabilire se sia manifesta l'ira degli dei, a cercarne i motivi e i rimedi. L'ordinamento che garantisce la *pax deorum* ha pertanto la possibilità di muoversi e di mutare, e in questo senso è più umano che divino».

¹⁴³ Cic., *Sest.*, 91.

¹⁴⁴ Isid., *etym.*, 5, 5; C., 1, 17, 1, 1 (cfr. Orestano 1939, p. 207 n. 33).

¹⁴⁵ Gell., 13, 15, 1. Cfr. anche Cic., *div.*, 2, 77. Su questa regola cfr. per tutti Aricò Anselmo 2012, p. 221 ss.

¹⁴⁶ Cfr. anche Scheid 1981, p. 145; *Id.* 2001, p. 63.

¹⁴⁷ Plin., *nat.*, 28, 4, 17.

¹⁴⁸ Liv., 39, 16, 7. Cfr. anche Liv., 39, 16, 19, dove si afferma che i *patres* e gli *auī*, che avevano vietato i culti non romani, erano uomini esperti di tutto il *ius diuinum* e *humanum*.

tempo, se necessario, le modificano. Se non si comprende questo, non si riesce neanche a capire per quale ragione la *sacratio* sia stata scelta come sanzione a difesa di nuovi « ordini » al tempo stesso giuridici e religiosi, come la *res publica* e la comunità plebea¹⁴⁹.

Il « diritto umano » non è dunque un diritto degli uomini entro cui si colloca il diritto della città di Roma – questo ruolo è svolto, nella riflessione romana, piuttosto dalla nozione di *ius gentium*¹⁵⁰ – bensì, insieme al « diritto divino », una parte del diritto romano, ossia del sistema di norme che regola la vita della comunità degli uomini e degli dèi in armonia con l'ordine cosmico. Una dimensione giuridica autonoma degli dèi, che costituisca un « ganz Anderes » rispetto agli uomini, è perciò inconcepibile nella religione romana, e ipotizzarne l'esistenza significa proiettare su di essa l'idea ebraica e cristiana di un Dio legislatore e giudice¹⁵¹.

Da questo punto di vista, è sbagliato sovrapporre la nozione romana di *sacer* a quella storico-religiosa di « sacro ». Il termine latino indica una condizione che solo in alcuni casi (per le *res sacrae*) si accompagna a una *dedicatio* agli dèi, mentre in altri (per gli *homines*) esprime solo la « separazione » dalla sfera dei rapporti del gruppo. Ciò fa sì che il termine possa avere a seconda degli usi un'accezione positiva e un'accezione negativa, ma non esprima la « ambivalenza del sacro » di cui discute la dottrina storico-religiosa, ossia una condizione che è nello stesso momento « santa » e « maledetta »¹⁵². In questo senso, i riferimenti di alcuni studiosi alla nozione di *tabu* – un tempo impiegata negli studi storico-religiosi come una sorta di modello teorico di riferimento – sono del tutto fuorvianti, e non essendo il più delle volte inseriti in una sistematica e complessiva ricostruzione della religione romana come

¹⁴⁹ E in effetti è quanto accade a Zuccotti 2009, p. 1592 s., allorché sostiene che la *sacratio* derivante dall'*adfectatio regni* e dalle *leges sacratae* sanzionerebbe comportamenti riguardanti « il contesto umano, ossia il rispetto di regole costituzionali che il popolo Romano ha liberamente deciso di darsi, senza che dunque la norma sanzioni un atto che costituisca di per sé un illecito religioso ». Si prospetta così un'assoluta incomunicabilità tra i due (supposti) ordinamenti, nel senso che una norma umana non potrebbe modificare il diritto sacro esistente, né creare regole rilevanti anche sul piano religioso, che parrebbe appartenere per intero alle divinità (su una linea non molto dissimile si colloca Scevola 2013, p. 275 ss., e spec. 314 ss. e 342 n. 82). In realtà tanto l'*adfectatio regni* quanto la violazione delle *leges sacratae* plebee costituiscono una violazione della *maiestas populi* e della *maiestas plebis* che sono nate con la costituzione repubblicana e con la secessione plebea, ossia principi al tempo stesso giuridici e religiosi (cfr. Fiori 1996, p. 307 ss., 462 ss., 509 ss.).

¹⁵⁰ Mi sia permesso di rinviare a Fiori 2016, p. 109 ss.

¹⁵¹ Per l'idea cristiana basti rinviare per tutti a Bellini 1981, p. 49 s.

¹⁵² Così condivisibilmente Sabbatucci 1984, p. 167. Si veda anche *supra* il primo capitolo di D. Dehouve.

magica e pre-religiosa, appaiono come un espediente per eludere le difficoltà interpretative delle fonti¹⁵³. Sarebbe invece opportuno ricordare – e proprio i giuristi sono i primi a dimenticarlo – che la religione romana, in quanto elaborata da sacerdoti-giuristi, ha essa stessa natura giuridica¹⁵⁴ e dunque è costruita in modo razionale: come scriveva G. Dumézil, «l'homme dit primitif, le Romain du VIII^e siècle ne vivaient pas dans la confusion»¹⁵⁵, e non c'è motivo di immaginare che il pensiero dei primi secoli di Roma fosse dominato dall'irrazionalità, come se il diritto arcaico e il diritto classico fossero espressione non di due fasi storiche della medesima

¹⁵³ In pochi casi, tra gli storici del diritto romano, l'uso di queste categorie è stato davvero consapevole, come ad esempio nell'opera di de Francisci 1959. Per lo più il «*confusionnisme*» in cui alcuni autori vorrebbero rappresentare i Romani (cfr., criticamente, Dumézil 1969, p. 9) si estende alle loro interpretazioni. Restando agli studi in materia di *sacratio*, capita a volte di leggere, nello stesso lavoro, sia una critica alla teoria del *tabu* (Cantarella 1991, p. 417 n. 41, che cita Sabbatucci 1951-1952, p. 97), sia l'affermazione che la *sacratio* sarebbe l'effetto di una maledizione concepita come «sanzione magica» capace di produrre la morte del colpevole (Cantarella 1991, p. 292 ss., 298; *Ead.* 1998, p. 60, che sostanzialmente segue Magdelain 1943, p. 143 s., riproponendo una teoria che altrove proprio Sabbatucci 1984, p. 169 critica). In realtà, i riferimenti alla magia negli studi storico-giuridici sono per lo più episodici, e manca una chiara presa di posizione sul problema degli elementi magici nella religione romana – che invece ad esempio de Francisci 1959, p. 219 n. 61, riteneva sempre necessario distinguere accuratamente. La categoria più frequentemente utilizzata è quella ambigua e incerta del «magico-religioso», né si distingue tra le teorie che interpretano la magia in senso manistico e quelle che invece propendono per una visione animistica. Succede così – per restare ancora negli studi in materia di sacertà – che lo stesso autore difenda la teoria della *sacratio* come *tabu* (Zuccotti 1998, p. 448; *Id.* 2009, p. 1562), ossia una concezione preanimistica, e contemporaneamente sostenga l'esistenza di una «prospettiva animistico-religiosa» (Zuccotti 1998, p. 450; cfr. anche *Id.* 2009, p. 1603); che parli di «orrore numinoso» indotto dal *sacer* (Zuccotti 1998, p. 448 s.; *Id.* 2009, p. 1577 e 1585), con una chiara eco della teoria di R. Otto sul sacro come «numinoso» e come *mysterium tremendum* (teoria che però com'è noto era influenzata dalla dottrina del *mana* ed era critica rispetto all'animismo: cfr. Otto 1921, p. 148 [parte assente nell'ed. 1917]; *Id.* 1932b, p. 11 ss.), e allo stesso tempo, per sostenere che la «messa al bando dalla collettività e la rinuncia ad ogni eventuale pretesa punitiva da parte di quest'ultima costituivano semplicemente il riconoscimento della inquietante dimensione di negatività religiosa che emanava chi si riteneva essere invisibile agli dei e che poteva di per sé essere veicolo di pericoloso contagio numinoso» (Zuccotti 2009, p. 1584 s.) richiami pagine di Sabbatucci 1984, p. 168 e 170, in cui l'«alterità» dell'*homo sacer* è costruita in critica sia alle teorie del *tabu* che a quelle fenomenologiche debitrice del pensiero di R. Otto (*ibid.*, p. 159 ss.). Un'impostazione magistica è anche alla base delle recenti proposte di Ramon 2013, p. 161 ss.; Falcon 2013, p. 191 e spec. 230 ss.

¹⁵⁴ È celebre l'affermazione di Dumézil 1943, p. 192, riprodotta anche in *Id.* 1949, p. 172; *Id.* 1974, p. 130 (cfr. anche *Id.* 1954, p. 150 n. 1), che «les Romains pensent juridiquement». Ma cfr. anche, ad esempio, Sabbatucci 1984, p. 149 ss.

¹⁵⁵ Dumézil 1949, p. 36.

cultura separate da pochi secoli, ma di due mondi distanti e non comunicanti tra loro¹⁵⁶.

3.4. La punizione divina

Siamo in grado, adesso, di valutare in che termini ed entro che limiti possa parlarsi di una «punizione divina» nella *sacratio*.

La dimensione civile e sociale della religione romana fa sì che lo *scelus* individuale si riverberi sempre sull'intero gruppo: il singolo non ha un rapporto personale con la divinità – come accade nella religione cristiana, che è una religione di salvezza individuale – e i suoi comportamenti non sono concepibili nei termini di «peccato» del singolo¹⁵⁷, ma determinano sempre una responsabilità oggettiva della *ciuitas*¹⁵⁸. È per questa ragione che, anche se a Roma si è affermata abbastanza presto l'idea della responsabilità personale in campo criminale¹⁵⁹, gli illeciti di natura religiosa coinvolgono l'intero gruppo: non per la presenza di un pensiero primitivo o per incapacità concettuali – che stranamente opererebbero in alcuni ambiti del diritto e non in altri – ma per il fatto che nel *ius humanum* l'individuo ha un rapporto giuridico con il gruppo di cui è parte, e dunque risponde personalmente per gli illeciti che commette contro gli altri membri o la *ciuitas* nella sua interezza, mentre nel *ius diuinum* l'unico soggetto giuridicamente rilevante è la *ciuitas*, cosicché solo questa risponde per gli illeciti commessi dai suoi membri.

Quando viene posto in essere un comportamento che provoca l'*ira deorum*, gli dèi si rivolgono alla comunità umana¹⁶⁰ così come

¹⁵⁶ Tornano alla mente le parole di Brelich 1966, p. 74, allorché notava che, distinguendo tra una mentalità primitiva e una moderna «si creerebbero quasi due specie umane differenti».

¹⁵⁷ Cfr. Scheid 1981, p. 150: «les Romains ignoraient dans leur religion officielle [...] la notion de péché théologique».

¹⁵⁸ Cfr. ancora Scheid 1981, p. 150 s.: «la peur des Romains ne concernait pas tant le châtement divin qu'un individu risquait de s'attirer personnellement, que le châtement qui menaçait la cité. [...] La peur religieuse et la colère divine concernaient donc uniquement le salut de la communauté, le scrupule religieux était toujours un scrupule "politique"» (cfr. anche *Id.* 2001, p. 20 ss. e spec. p. 35). Occorre però notare che questo a., seguendo Tromp 1921, p. 87, ritiene che la responsabilità della *ciuitas* per gli atti compiuti dai propri membri dipenda da un proprio comportamento colpevole (Scheid 1981, p. 141 e p. 152): tuttavia una simile *culpa* si giustificerebbe sul piano giuridico se la responsabilità della città fosse limitata ai casi di illecito compiuto dai magistrati, che la città ha scelto; al contrario, poiché la responsabilità collettiva si estende ai comportamenti dei cittadini, è più corretto parlare di responsabilità oggettiva.

¹⁵⁹ Venturini 2008, p. 110 ss. e, con specifico riferimento alla *sacratio*, Fiori 1996, p. 64 s.

¹⁶⁰ L'affermazione che gli dèi sono trattati «like fellow-citizens or like another city» è di Scheid 2006, p. 32, che però la riferisce all'*impietas*.

accade nei rapporti tra gruppi familiari all'interno dell'ordinamento romano, oppure tra *populi* in quello che è stato definito il « sistema sovranazionale » romano¹⁶¹. Per evitare una sorta di *bellum* con gli dèi e per conservare la *pax deorum*, la città deve liberarsi della responsabilità derivante dagli atti del suo membro, e a questo fine punisce il reo con una sanzione che è realizzata nel *ius humanum* ma ha effetti anche nel *ius diuinum*¹⁶². La punizione a volte coincide con una messa a morte sacrificale (*deo necari*), altre volte con la recisione di ogni rapporto giuridico tra la comunità e il colpevole (*sacratio*), altre volte ancora, per illeciti meno gravi, con la caducazione di specifici diritti (*impietas*, *intestabilitas*, *improbitas*) – cui in età più recente si affianca o si sostituisce la nota censoria. Nel caso della *sacratio*, una volta che il colpevole sia stato « separato » dal gruppo, egli può essere ucciso impunemente da chiunque oppure può perire per l'intervento divino. Ma così come non è una « pena » in senso giuridico l'eventuale uccisione da parte di un privato, allo stesso modo non è una « pena » in senso giuridico l'eventuale rovina indotta dagli dèi: l'unica sanzione è appunto la *sacratio*.

Non vi è dunque alcuna « dazione » dell'*homo sacer* agli dèi¹⁶³, né un abbandono alla loro « giurisdizione », perché ogni profilo giuridicamente rilevante viene gestito dalla comunità umana, sia nei profili di *ius humanum* che di *ius diuinum*. D'altronde, anche l'*impietas* non deriva solo da illeciti rilevanti sul piano del *ius diuinum*: data l'appartenenza di dèi e uomini alla medesima comunità giuri-

¹⁶¹ Catalano 1965.

¹⁶² Poiché infatti l'*inexpiabilitas* deriva dalla *scientia*, essa riguarda solo il colpevole: la comunità può liberarsi mediante la punizione del reo e il compimento di sacrifici (cfr. ad esempio la *lex luci Spoletina* in *CIL*, XI, 4766 = I², 366 = *FIRA*, III, 71a, nell'interpretazione di Scheid 1981, p. 138; *Id.* 2006, p. 24 s.).

¹⁶³ A ben vedere, lo stesso avviene nel diritto privato rispetto ai *delicta* compiuti dai sottoposti e nel diritto internazionale rispetto agli illeciti compiuti dai membri del gruppo. Nel primo caso il *pater* – se *insciens*, altrimenti è come se egli stesso abbia compiuto l'illecito (Ulp., 18 *ad ed.* D. 9, 4, 2 pr.) – può scegliere se subire la condanna pecuniaria, rispondendo cioè al posto del suo subordinato, oppure troncare i rapporti con il colpevole mediante la *noxae deditio*. Nel secondo caso, il *populus Romanus* può scegliere se esporsi a un *bellum iustum* avversario, oppure recidere la propria relazione mediante la *deditio*. In entrambi i casi, non è necessaria l'accettazione del colpevole da parte dell'offeso, ma il *pater* e il *populus* si liberano con la sola *dimissio* (cfr. per tutti Pugliese 1953, p. 258 ss.; *Id.* 1974, p. 124 s.). Allo stesso modo, nel diritto divino è sufficiente la *sacratio*, non essendo necessaria una « dazione » del colpevole alla divinità, come invece parrebbe pensare Zuccotti 2009, p. 1595. Da quanto precede appare chiaro che non condivido il parallelo operato da Scheid 2006, p. 29 tra *deditio* e *impietas* (che egli intende come stato di esclusione: cfr. n. 81) e la sua critica al rapporto tra *deditio* e *sacratio* (che egli invece – non distinguendo tra il regime delle *res sacrae* e quello degli *homines sacri* delineato *supra* § 2 – intende come formale consegna del reo in proprietà degli dèi).

dica, ogni illecito che determini uno *scelus inexpressibile* provoca una *impietas*, anche quando esso rilevi non solo nei rapporti con gli dèi ma anche nei rapporti tra gli uomini. Non a caso Claudio Donato definisce l'*impius* come chi, nel commettere uno *scelus*, ha violato *et diuina iura et humana*¹⁶⁴, e Cicerone – in una prospettiva venata di stoicismo che però non tradisce la visione romana tradizionale¹⁶⁵ – sostiene che gli illeciti verso la *societas communis humani generis* rendono *impii aduersus deos*¹⁶⁶. E, a pensarci bene, la condizione di *impius* rileva sia sul piano del *ius diuinum*, perché impedisce di *facere sacra*, sia sul piano del *ius humanum*, perché impedisce l'assunzione di ruoli che richiedano la capacità di *facere sacra*¹⁶⁷.

Tutto ciò non è contraddetto dalle fonti invocate dalla dottrina a dimostrazione di una credenza nella vendetta degli dèi sul colpevole.

Il testo più noto è l'affermazione di Tacito che delle offese agli dèi si occupano le stesse divinità (*deorum iniuriarum diis curae*)¹⁶⁸. Tuttavia, se si colloca la frase nel suo contesto, ci si accorge che essa è un'affermazione dell'imperatore Tiberio strumentale all'impunità di uno spergiuro che aveva giurato per il *numen Augusti*, e che viene portata come un esempio dell'iniziale (per Tacito solo apparente) benevolenza dell'imperatore. All'epoca di Tiberio, infatti, la viola-

¹⁶⁴ Claud. Donat., *Aen.*, 2, 175.

¹⁶⁵ Sul rapporto tra stoicismo e tradizione giurisprudenziale nel *de officiis* di Cicerone cfr. Fiori 2011, p. 97 ss.

¹⁶⁶ Cic., *off.*, 3, 28.

¹⁶⁷ Per quanto mi è dato vedere, l'unico caso in cui potrebbe porsi un problema di partecipazione ai sacrifici, e non necessariamente di compimento degli stessi, è D.H., 8, 28, 3 dove Coriolano viene avvertito da M. Minucio che, se attaccherà Roma con l'esercito volsco, egli sarà chiamato uccisore della madre, dei figli, della moglie, rovina della patria, e che nessun uomo pio e giusto (τῶν εὐσεβῶν καὶ δικαίων οὐθεὶς) vorrà più condividere (κοινωνεῖν) con lui i sacrifici, le libagioni, il focolare, neanche tra i Volsci, a causa delle sue azioni empie (ἀσεβήματα). È verisimile che nel testo i riferimenti all'ἀσέβεια traducano il termine latino *impietas*, visto che nelle fonti latine ricorre spesso l'ipotesi dell'*impietas in patriam* (Rehm 1972a, p. 613; *Id.* 1972b, p. 622). Tuttavia occorre ricordare, da un lato, che per il diritto romano Coriolano era un *homo sacer* (cfr. Fiori 1996, p. 362 ss.), e che in quanto tale era già escluso – anche a livello di mera partecipazione – dai *sacra*; dall'altro che tra i Volsci egli aveva il ruolo di comandante dell'esercito (D.H., 8, 11, 1: στρατηγός αὐτοκράτωρ τοῦ πολέμου), e dunque aveva il compito di guidare i sacrifici. È pertanto difficile accettare la verisimiglianza giuridica (al di là di quella storica) del discorso di Dionigi, che in questo caso sembrerebbe avere più che altro valore retorico. Ma anche a volerla accettare, essa non individuerrebbe un regime giuridico dell'*impius* diverso da quello attestato dalle altre fonti.

¹⁶⁸ Tac., *ann.*, 1, 73, 4. L'episodio è narrato anche da D.C., 57, 9, 3. Il passo è richiamato da quasi tutti gli autori: cfr. ad esempio Mommsen 1877, p. 51 n. 4 (= III, p. 59 n. 2); *Id.* 1899, p. 580 n. 1 (= II, p. 285 n. 1); Bertolini 1886, p. 271; Wissowa 1912, p. 388; Garofalo 1990, p. 33 n. 89 e 116; *Id.* 2013b, p. 20; Zuccotti 1998, p. 442; *Id.* 2009, p. 1562.

zione di un giuramento compiuto *per genium principis* integrava il *crimen maiestatis*¹⁶⁹: e se in questo caso l'imperatore decide di non far mettere a morte gli spergiuri – evidentemente compiendo una valutazione analoga a quella che troviamo in opere giurisprudenziali più tarde, che attribuiscono l'invocazione al *genius principis* a un *lubricum linguae*¹⁷⁰ – tuttavia per questo giuramento ancora agli inizi del III sec. d.C. era prevista la fustigazione (e forse la *relegatio in insulam* o la temporanea rimozione dalla curia)¹⁷¹.

La sanzione prevista per chi abbia spergiurato *per genium principis* sarà eliminata nel 223 d.C. da una costituzione di Alessandro Severo¹⁷², certamente indotto dalla circostanza che il nome dell'imperatore era ormai presente in tutte le formule ufficiali di giuramento¹⁷³: l'imperatore motiverà la propria scelta – e qui troviamo un altro passo spesso invocato a dimostrazione della non punibilità dello spergiuro¹⁷⁴ – affermando che la *iurisiurandi contempta religio satis deum ultorem habet*. Ora, questa affermazione attesta certamente la credenza che gli dèi fossero irati per lo spergiuro, e forse anche la circostanza che nel III secolo d.C. fosse ormai attenuata, se non scomparsa, l'idea della responsabilità collettiva della *ciuitas* per gli illeciti di rilevanza religiosa, ma non dimostra certamente che la punizione del falso giuramento fosse normalmente lasciata agli dèi. Anzi, la frase testimonia esattamente il contrario, perché quella di Alessandro Severo è un'innovazione, che peraltro parrebbe limitata al giuramento *per genium principis*: ancora nel 395 d.C., in un contesto ormai cristiano, per lo spergiuro si prevede l'*infamia*¹⁷⁵.

Sono stati poi invocati alcuni brani del *de legibus* di Cicerone.

Il primo è un passaggio in cui si afferma che le pene non consistono tanto nei processi, quanto nella persecuzione che le Furie compiono dei colpevoli, creando angoscia nella loro coscienza: il

¹⁶⁹ Su cui cfr. per tutti Latte 1931, col. 356.

¹⁷⁰ Mod., 12 *pand.* D. 48, 4, 7, 3 e *Paul. sent. fr. Leid.* V. 21-22, su cui Serrao 1956, p. 130 ss.

¹⁷¹ Cfr. Ulp., 22 *ad ed.* D. 12, 2, 13, 6, che cita una costituzione di Settimio Severo e Caracalla. In *Paul. sent. fr. Leid.* V. 22-23 si parla anche di *relegatio* e temporanea rimozione dalla *curia*, ma sulla riconducibilità al III secolo di queste ultime due sanzioni cfr. Serrao 1956, p. 132. Il passo di Ulpiano attesterebbe, per Zuccotti 1998, p. 432; *Id.* 2009, p. 1562, che la punizione dello spergiuro era lasciata agli dèi, dei quali tuttavia nel testo non si fa menzione; inoltre, a suo avviso, la fustigazione – che, com'è noto, era una sanzione criminale sin da epoca remota – rientrebbe nelle « mere ammonizioni » (*Id.* 2000, p. 24; cfr. anche *ibid.*, p. 46).

¹⁷² C. 4, 1, 2 (223 d.C.); cfr. anche C. 9, 8, 2 (224 d.C.).

¹⁷³ Serrao 1956, p. 130.

¹⁷⁴ Cfr. ad esempio Mommsen 1899, p. 580 n. 1 (= II, p. 284 n. 1); Crifò 1985, p. 55 n. 136; Zuccotti 1998, p. 432; *Id.* 2009, p. 1562.

¹⁷⁵ CTh. 2, 9, 3 = C. 2, 4, 41.

brano dimostrerebbe che non c'è punizione umana per gli *impii*¹⁷⁶. Ora, lasciamo da parte il fatto che in questo passaggio Cicerone sta polemizzando con la dottrina epicurea secondo la quale l'ingiustizia coincide con il timore della sanzione¹⁷⁷, e a tal fine afferma – seguendo la dottrina stoica – che a guidare le coscienze deve essere la *natura*, percepita dal *iustus uir ac bonus* come regola di condotta, a prescindere da una punizione¹⁷⁸: già solo questo argomento sarebbe sufficiente a escludere che Cicerone stia qui riportando un principio della religione tradizionale romana. Ciò che più sorprende è che gli interpreti non abbiano rilevato che le pene di cui parla Cicerone non sono relative a illeciti di natura religiosa, ma agli illeciti in generale: egli scrive infatti che non c'è espiatione per i delitti verso gli uomini e per le empietà verso gli dèi¹⁷⁹; il che mostra chiaramente che non sta facendo riferimento agli *scelera inexpiabilia* di cui stiamo trattando, ma all'idea che così come bisogna essere giusti per la giustizia in sé, e non per le punizioni, allo stesso modo non c'è punizione che possa purificare la coscienza. Si tratta dunque di un'affermazione in linea con quanto Cicerone scrive nel *de officiis* allorché, riaffermando la dottrina stoica, sostiene che il *ius iurandum* attiene alla *iustitia* e alla *fides*, non all'*ira deorum, quae nulla est*¹⁸⁰.

Un secondo passaggio appartiene all'elenco delle *leges de religione* contenuto nel secondo libro. Cicerone scrive che per lo spergiuro la pena divina è la rovina (*exitium*), quella umana il disonore (*dedecus*)¹⁸¹. Anche in questo caso, come si vede, non si afferma che

¹⁷⁶ Cic., *leg.*, 1, 40. Il passo è richiamato, ad esempio, da Brunnenmeister 1887, p. 152 n. 2; Marquardt 1889, p. 257; Zuccotti 2009, p. 1570.

¹⁷⁷ Cfr. Epic., *rat. sent.*, 34; sulla concezione epicurea della giustizia mi sia permesso di rinviare a Fiori 2011, p. 19 ss., con indicazione di fonti e letteratura.

¹⁷⁸ Cfr. Cic., *leg.*, 1, 41. Sulla dottrina stoica della giustizia cfr. ancora Fiori 2011, p. 41 ss.

¹⁷⁹ Cic., *leg.*, 1, 40: *At uero scelerum in homines atque in deos in>ietatum nulla expiatio est.*

¹⁸⁰ Cic., *off.*, 3, 104. Potrebbe ritenersi che questo medesimo principio sia espresso da Liv., 5, 11, 16: *Numquam deos ipsos admouere nocentibus manus; satis esse si occasione ulciscendi laesos arment*, dal quale mi sembra risulti chiaramente l'idea che gli dèi non intervengono direttamente nella punizione dei colpevoli (così anche Garofalo 2005b, p. 116 n. 161; *Id.* 2013b, p. 20 e 44 s.; Pelloso 2013, p. 132 n. 109; al contrario, per Crifò 1985, p. 49 e n. 97, il passo andrebbe inteso nel senso che «l'effettività della sanzione sacrale non è compito della collettività ma degli dèi», mentre per Zuccotti 2009, p. 1562, esso significherebbe che non si devono «affidare all'ira divina coloro contro cui gli uomini possono esercitare pianamente i propri strumenti giuridici sanzionatori»).

¹⁸¹ Cic., *leg.*, 2, 22: *Periurii poena diuina exitium, humana dedecus*. Il passo è richiamato, tra gli altri, da Mommsen 1899, p. 580 n. 1 (= II, p. 285 n. 1); Bertolini 1886, p. 268; Wissowa 1912, p. 388 n. 5; Crifò 1985, p. 55 n. 136; Zuccotti 2009, p. 1562.

la sanzione dello spergiuro è affidata agli dèi, ma che l'*ira deorum* porterà all'*exitium*, mentre gli uomini provvederanno a sanzionare il colpevole con il *dedecus*. La *poena diuina* viene spiegata poco più avanti da Cicerone, ancora una volta in prospettiva stoica, non come una serie di eventi nefasti, ma come tormento dell'anima da vivi e come cattiva reputazione da morti¹⁸². Il *dedecus* coincidente con la *poena humana* allude invece chiaramente alla *nota censoria*, che sappiamo essere stata la sanzione dello spergiuro almeno a partire dal III sec. a.C.¹⁸³, e che lo era certamente all'epoca di

¹⁸² Cic., *leg.*, 2, 43-44. Un altro passo spesso richiamato (ad esempio da Danz 1857, p. 65 n. 12 e Mommsen 1899, p. 580 n. 1 [= II, p. 285 n. 1]) è Cic., *leg.*, 2, 19, che però non è ai nostri fini rilevante: non vi si dice che un illecito causa *impietas* e dunque vendetta divina, ma che chi compia *sacra* in condizione di *impietas* (ossia di incapacità di *piare*) viene punito dagli dèi.

¹⁸³ Cfr. il caso, del 216 a.C., dei dieci (tre per App., *Hann.*, 5, 28) romani fatti prigionieri a Canne che vengono inviati a Roma da Annibale per trattare il riscatto, dopo essersi impegnati con un giuramento a tornare. Su questa vicenda esistono essenzialmente due tradizioni (una terza potrebbe essere rappresentata da App., *Hann.*, 5, 28, che non ricorda l'espedito di alcuni prigionieri e afferma che furono rimandati tutti ad Annibale). Per una prima serie di scrittori, allorché il senato rigettò la richiesta, uno solo dei prigionieri rifiutò di tornare, sostenendo di aver già adempiuto al giuramento perché era rientrato nell'accampamento cartaginese con una scusa, ma fu restituito ai nemici (Pol., 6, 58, 12; Cic., *off.*, 3, 113; Liv., 22, 61, 4). Per una seconda tradizione, i prigionieri che avrebbero rifiutato di tornare sarebbero stati più di uno (due per Gell., 6, 18, 9; un numero maggiore per Liv., 22, 61, 5-10; cfr. anche Cic., *off.*, 3, 115, che cita C. Acil., fr. 2 Cornell), e in senato si sarebbe discusso della loro sorte, prevalendo l'opinione che fosse loro consentito di restare Roma. Nonostante questa decisione, gli spergiuri avrebbero subito la nota censoria, che sarebbe consistita, per gli *equites equo publico*, nella perdita del loro *status* e, per tutti, nel *tribu mouere* e nella riduzione ad *aerarii* (Cic., *off.*, 1, 40; Liv., 24, 18, 6) cosicché, ormai detestati dal popolo, gli spergiuri così puniti (per Livio solo alcuni di loro) avrebbero scelto di uccidersi (Gell., 6, 18, 10, che cita Corn. Nep., *exempla*, fr. 2 Peter; Liv., 22, 61, 9; cfr. Val. Max., 2, 9, 8; Zon., 9, 2). L'episodio attesterebbe, per Zuccotti 1998, p. 444 (cfr. anche *Id.* 1987, p. 247 ss.; *Id.* 2000, p. 27 ss.; *Id.* 2009, p. 1562 s.), la «traduzione in termini giuridici del principio *deorum iniuriarum dis curae*», in quanto gli spergiuri sarebbero stati considerati *impii* e, «quasi in un conflitto giurisdizionale tra gli dei e gli uomini», la proposta di restituirli ad Annibale non sarebbe stata seguita perché «non conforme ai principii», «non riguardando tale delitto la giurisdizione degli uomini, bensì quella degli dei»: la pena degli *impii*, si afferma, «giunge infatti su altri piani, diversi da quello fisico, e si risolve in uno stato di perturbamento mentale, dovuto all'ira della divinità sdegnata, che li conduce al suicidio». Ora, al di là del fatto che in nessuna fonte che richiama l'episodio si fa alcun accenno a una punizione divina, né si dice che gli spergiuri vengono chiamati *impii*, e al di là della circostanza che per diverse fonti il prigioniero sarebbe stato rimandato ad Annibale (ma l'a. prende in considerazione, inspiegabilmente, il solo racconto di Gellio), l'a. mostra di non aver compreso la logica della discussione svoltasi in senato: in linea di principio i prigionieri, avendo superato il *pomerium*, erano stati automaticamente reintegrati nella condizione di *ciues*; tuttavia il loro *postliminium* non era *iustum* perché non conforme al *ius iurandum* prestato; perciò la discussione dovette riguardare non

Cicerone, come risulta ancora una volta dal *de officiis*¹⁸⁴. Una sanzione, questa, che spesso viene erroneamente considerata solo « sociale »¹⁸⁵, ma che nel caso dello spergiuro portava alla cancellazione del reo da tribù, centurie ed esercito, alla riduzione a *ciuis sine suffragio* e alla conseguente esclusione dalla vita pubblica¹⁸⁶: una punizione gravissima del tutto rientrante nella sfera del diritto. Neanche il passo di Cicerone – nel quale peraltro si avverte chiaramente l'influenza della dottrina stoica – attesta dunque l'abbandono del colpevole alla punizione divina, e a ben vedere lo stesso *exitium* viene inteso non come una punizione della divinità, bensì come una sorta di ampliamento della nota censoria: il disprezzo dei concittadini è condiviso anche dalla coscienza del colpevole mentre è vivo, e prosegue oltre la sua morte¹⁸⁷.

Non sembra dunque possa affermarsi che i Romani ritenessero che la punizione degli illeciti religiosi, e in particolare dello spergiuro, dovesse essere lasciata alle divinità.

il problema della « giurisdizione » tra uomini o dèi (non si comprende poi come la restituzione ad Annibale possa essere intesa come affidamento alla giurisdizione divina) bensì il problema se un *postliminium iniustum* potesse garantire la reintegrazione al pari di un normale *postliminium*: non a caso Liv., 22, 61, 5 afferma che alcuni senatori erano in dubbio sull'opportunità di far attraversare il *pomerium* ai prigionieri, come si era evitato di fare nel caso di Attilio Regolo (su tutto ciò cfr. Cursi 1996, p. 51 ss.; sul caso di Regolo cfr. *ibid.*, p. 43 ss.). Il passo, in realtà, attesta proprio il contrario di ciò che si intende fargli dire: lo spergiuro era sanzionato dalla *ciuitas* con una delle sanzioni più gravi per un cittadino romano, in quanto interveniva sul *caput* del reo.

¹⁸⁴ Cic., *off.*, 3, 111.

¹⁸⁵ Cfr. ad esempio Calore 2000, p. 157 n. 36. Non saprei individuare le fonti che hanno spinto Zuccotti 1998, p. 453 a sostenere che la nota censoria sarebbe la « presa d'atto » umana della condizione di *impius* come « posizione del soggetto di fronte agli dei ».

¹⁸⁶ Sui vari problemi legati agli effetti delle nota censoria, cfr. da ultimo l'ottimo lavoro di Humm 2010, p. 283 ss. e spec. 295 ss.

¹⁸⁷ Altri passi sono stati richiamati da Zuccotti 1987, p. 249 e n. 40-41; *Id.* 1998, p. 432; *Id.* 2000, p. 26; *Id.* 2009, p. 1562, per sostenere la non punibilità dello spergiuro: Iul., 4 *ad Urs. Fer.* D. 44, 1, 15, che fa riferimento all'opportunità che il pretore non dia una *replicatio doli* contro l'*exceptio iuris iurandi*, per evitare che sia compiuto un accertamento sulla veridicità del giuramento prestato *in iure* (il che si spiega naturalmente non con la volontà di escludere « ogni competenza giurisdizionale umana » [*Id.* 1987, p. 249], ma assai più banalmente con la logica giuridica del giuramento decisorio; cfr. sul testo da ultimo Papa 2009, p. 237 ss.); *Inst.*, 4, 13, 3, che riporta il medesimo principio; nonché Paul., 18 *ad ed.* D. 12, 2, 26 e D. 12, 2, 28, 10, sempre in tema di giuramento decisorio. Si tratta, come si vede, di testi che non hanno nulla a che vedere con il tema in discussione. Non mi sembra possa seguirsi Crifò 1985, p. 55 n. 136 nel sostenere che Serv. auct., *Aen.*, 1, 2 attesterebbe che in diritto romano lo spergiuro è affidato alla divinità: non solo il passo fa riferimento al diritto etrusco, ma in esso si parla di proscrizione, e non si accenna ad alcuna attribuzione del colpevole agli dèi.

I testi dimostrano al contrario che nella tarda repubblica e nel principato la sanzione del falso giuramento coincidesse con la nota censoria oppure, nel caso in cui lo spergiuro integrasse un *crimen maiestatis*, con pene corporali. I casi in cui queste punizioni vengono tralasciate sono da identificare non come regole tradizionali di *ius diuinum*, ma piuttosto con scelte di politica del diritto degli imperatori ispirate a un sentimento di clemenza verso chi abbia spergiurato *per genium principis*.

In età arcaica, la sanzione dello spergiuro era invece la *sacratio*, nella quale l'unico dato giuridicamente rilevante è la «separazione» del colpevole: l'eventuale punizione degli dèi, così come quella degli uomini, ha valore di mero fatto.

3.5. Conclusioni

L'ipotesi di recente riproposta che in età monarchica le strutture della *ciuitas* si disinteressassero dei reati che determinavano *sacratio*, e che questi fossero lasciati alla punizione divina, è dunque priva di ogni giustificazione testuale e discende dalla proiezione, sulla realtà arcaica, di una visione positivista dei rapporti tra religione e diritto.

Ancora meno credibile è l'affermazione che in quest'epoca l'uccisione dell'*homo sacer* avrebbe avuto come effetto l'irrogazione di una (seconda) *sacratio* in capo all'uccisore, colpevole di aver interferito con la punizione divina: non solo di questa regola mancano del tutto prove positive¹⁸⁸, ma per accettarne l'esistenza occorrerebbe mettere da parte tutte le fonti che sostengono, anche per l'età regia, l'impunità dell'uccisore dell'*homo sacer*¹⁸⁹ – per non parlare

¹⁸⁸ Ed è anche in sé intrinsecamente poco credibile, costringendo a ipotizzare «un'intollerabile reazione a catena [...] esiziale per la comunità» (Garofalo 2013b, p. 44).

¹⁸⁹ Cfr. Zuccotti 2009, p. 1552 ss., che ritiene inaffidabile soprattutto Dionigi di Alicarnasso, per i seguenti motivi. In D.H., 2, 74, 3 lo scrittore greco descrive il comportamento illecito della *termini exaratio* mediante i verbi ἀφανίζω e μετατίθημι, che significherebbero «rimuovere» e «spostare»: ciò implicherebbe l'allusione a «un comportamento intenzionale e doloso, oltre che tendenzialmente volto ad uno specifico fine di arricchimento personale, che appare alquanto remoto dall'arcaica visione che riteneva *nefas* il semplice scalzare con l'aratro la pietra anche senza nessuna colpa, in un numinoso contatto con il sacro che coinvolgeva esizialmente, al di là di ogni valutazione soggettiva dell'azione, tanto l'uomo quanto i non senzienti buoi». Senonché non solo il primo verbo può significare anche «distruggere» o «sparire», senza avere necessariamente una sfumatura di volontarietà o addirittura di arricchimento (ad esempio, in Herod., 3, 26 è utilizzato per indicare una persona sparita in una tempesta di sabbia, e in Thucyd., 8, 38, una persona persa in mare), ma – se per assurdo si volesse adottare la metodologia dell'a. – si potrebbe rilevare che il latino *exarare* di Paul.-Fest., p. 505 L., s.u. *Termino* ha anche

del fatto, di cui discuteremo più avanti, che la regola dell'impunità

il semplice significato di «arare» (OLD 1968, 632), cosicché anche questa fonte potrebbe essere giudicata inaffidabile, perché l'illecito potrebbe essere individuato non nella distruzione dei *termini*, bensì con la loro dolosa individuazione mediante l'aratro. In realtà, prima di sostenere l'inaffidabilità di Dionigi, l'a. dovrebbe dimostrare la correttezza della propria concezione degli illeciti giuridico-religiosi, che è non solo discutibile ma senz'altro errata: la differenza tra *scelera expiabilia* e *inexpiabilia* è proprio nell'essere il soggetto *prudens* (Q. Muc., *resp.*, fr. 1a Bremer = Varro, *ling.*, 6, 30); nelle formule di giuramento si precisa che la punizione dello spergiuro deve avvenire solo se egli agisce *dolo malo* (Liv., 1, 24, 7-8) o è comunque *sciens* (Paul.-Fest., p. 102 L., *s.u. lapidem silicem*); nella punizione dell'omicidio è possibile rimediare con un'*hostia piacularis* solo se l'uccisore era *imprudens* (Serv. auct., *buc.*, 4, 43 = FIRA, I, 13 s.), mentre se ha agito *dolo sciens* deve essere considerato *paricidas* (Paul.-Fest., p. 247 L., *s.u. parrici<di> quaestores* = FIRA, I, 13); altri esempi in Tromp 1921, p. 38 ss. e 81 ss.; sul problema dell'emersione dell'elemento della *scientia* nel diritto arcaico cfr. fra gli ultimi Venturini 2008, p. 118 ss. La testimonianza di D.H., 2, 10, 3 (εἰ δέ τις ἐξελεγχθῇ τούτων τι διαπραττόμενος ἔνοχος ἦν τῷ νόμῳ τῆς προδοσίας, ὃν ἐκύρωσεν ὁ Ῥωμύλος, τὸν δὲ ἄλόντα τῷ βουλομένῳ κτείνειν ὅσιον ἦν ὡς θύμα τοῦ καταχθονίου Διός), per l'a. sarebbe invece inaffidabile per due ragioni. Innanzi tutto apparirebbe strana «l'enfasi posta sul presupposto della cattura (τὸν ἄλόντα)» del colpevole, che farebbe pensare a un'influenza dell'istituto greco della ἀτιμία, «che nella sua versione più grave [...] prevedeva appunto il divieto di risiedere nella città, pena – nel caso che l'*atimos* fosse stato appunto sorpreso nei suoi confini – la morte, che in seguito veniva irrogata da un tribunale, ma che in origine sembra potesse essere inferta da un qualunque cittadino»; tuttavia il verbo ἀλίσκομαι può essere facilmente spiegato se lo si lega al precedente ἐξελέγχω (per questi due verbi cfr. Liddel, Scott 1996, p. 66 e 590), che allude evidentemente a un riconoscimento di colpa, e reso come un riferimento al soggetto che è stato riconosciuto colpevole (τὸν ἄλόντα); si noti, peraltro, che non è necessario pensare che Dionigi faccia riferimento a una condanna seguita a un processo, come sosteneva Mommsen 1899, p. 901 n. 3 (= III, p. 234 n. 3), potendo il riconoscimento di colpa espresso da ἐξελέγχω alludere anche a un crimine manifesto (così Garofalo 1990, p. 148 e n. 114), anche in considerazione degli usi di ἀλίσκομαι a indicare la flagranza di reato. In secondo luogo, in questo passo Dionigi affermerebbe che tra i Romani sarebbe esistito ἔθος di consacrare coloro che essi volevano uccidere impunemente, in «una sorta di paradossale scorciatoia religiosa per l'impunità dell'omicidio» – ma direi che, per non accedere a questa lettura, è sufficiente leggere la fonte in modo non strumentale. Per l'a. sarebbero poi inaffidabili anche i passi relativi alla *sacratio* repubblicana: in D.H., 5, 19, 4 e 6, 89, 3 si legge che il colpevole poteva essere ucciso impunemente, ma mentre nella seconda fonte si usa una espressione che dovrebbe corrispondere a *sacer esto* (ἐξάγιστος ἔστω), nella prima si parla di «pena di morte» (θάνατον ἐπιθείς ζημίαν); anche in 7, 17, 5 (*lex sacrata* del 492 a.C.) si parla, accanto a una *consecratio bonorum*, di «pena di morte» (ὁ δὲ μὴ διδοὺς ἐγγυητὴν θανάτῳ ζημιούσθω, καὶ τὰ χρήματ' αὐτοῦ ἱερὰ ἔστω), ossia a una sanzione che porterebbe con certezza – e non solo eventualmente, come la *sacratio* – alla morte del colpevole, e ciò potrebbe apparire incoerente se confrontato con la previsione della più lieve *sacratio* nella *lex sacrata* del 494 a.C., per un illecito più grave. Anche su Plutarco non si potrebbe fare affidamento: cfr. il riferimento a una pena di morte in Plut., *Popl.*, 11, 3 e le difficoltà comportate dall'interpretazione di Plut., *Rom.*, 22, 3. Naturalmente, si tratta di difficoltà artificiose, che si superano pensando a mere imprecisioni terminologiche presenti anche nelle fonti latine: Livio, ad esempio, a volte non parla espressamente di

ricorre anche in paralleli indoeuropei della *sacratio*, e dunque è verisimilmente pre-romana¹⁹⁰.

D'altronde, del tutto inverisimile è anche l'ulteriore segmento di questa ricostruzione, secondo il quale in età repubblicana il regime della *sacratio* avrebbe subito un capovolgimento, divenendo l'uccisione dell'*homo sacer* «relativamente doverosa» perché derivante dai giuramenti collettivi prestati dai Romani in occasione della cacciata dei Tarquini e della secessione plebea del 494 a.C., giuramenti la cui violazione avrebbe avuto l'effetto di rendere Roma «una città spergiura e destinata alla vendetta divina»¹⁹¹.

In primo luogo, questa teoria non tiene conto del fatto che il giuramento collettivo – sia che fosse realizzato per appello nominale oppure, in situazioni di emergenza e urgenza, in modo disordi-

sacratio ma solo di impunità di uccisione (Liv., 3, 55, 5); per non parlare poi di Fest., p. 422 L., s.u. *sacrosanctum*, che nella (errata) ricostruzione dell'a. attesterebbe una pena di morte e tuttavia sarebbe – non comprendo perché – affidabile, dimostrando anzi uno sviluppo nella sacertà (cfr. *infra* n. 191). In realtà l'a. non si rende conto del fatto che talora le imprecisioni e le oscillazioni terminologiche all'interno dell'opera di uno stesso scrittore non sono indici di inaffidabilità, ma al contrario costituiscono una sorta di *lectio difficilior* che garantisce la fedeltà dell'autore al dettato delle fonti di volta in volta utilizzate, che tra loro possono differire nella rappresentazione del medesimo istituto.

¹⁹⁰ Lo stesso Zuccotti 2004, p. 17, in una fase precedente del suo pensiero (cfr. *infra* n. 202) utilizza questo argomento in critica a un lavoro recensito, ma poi non ne tiene conto nelle sue ricerche successive.

¹⁹¹ Zuccotti 2009, p. 1594 s. A parere di questo a., la «relativa doverosità» dell'uccisione dell'*homo sacer* in età repubblicana risulterebbe da Cic., *Tull.*, 47: ... *et legem antiquam de legibus sacratis, quae iubeat impune occidi eum qui tribunum pl. pulsauerit* ...; e da Fest., p. 422 L., s.u. *sacrosanctum*: *sacrosanctum dicitur, quod iure iurando interposito est institutum, si quis id uiolasset, ut morte poenas penderet*. Nel primo passo, l'a. evidentemente ritiene che la doverosità della condotta sia indicata dal verbo *iubere*; nel secondo, nella circostanza che Festo equiparerebbe «la sacertà alla pena di morte» (*ibid.*, p. 1598; cfr. anche p. 1558). Senonché il passo di Cicerone non va inteso nel senso che la legge sacrata «ordini» che sia ucciso impunemente chi abbia attentato al tribuno della plebe, perché in questo caso diverrebbe superflua la precisazione *impune*: il verbo *iubere* va invece reso nel senso che la legge «dispone» che l'uccisione avvenga *impune* (è sufficiente il rinvio a OLD 1968, p. 977; cfr. in questo senso già Garofalo 2013b, p. 42 e Pelloso 2013, p. 75 s. n. 29). E il brano di Festo non fa alcun riferimento necessario alla «pena di morte»: l'espressione *morte poenas penderet* («scontare le pene con la morte») è sufficientemente ampia da comprendere anche una *sacratio* intesa come uccisione non doverosa (così, giustamente, Albanese 1988, p. 165 e n. 38; Garofalo 1990, p. 29 n. 72; *Id.* 2001, p. 70 e n. 77; *Id.* 2013b, p. 42 s.; Pelloso 2013, p. 75 s. n. 29; cfr. Verg., *Aen.*, 7, 595: *ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas*, dove analogamente si parla di scontare le pene con il sangue; a volte troviamo espressioni più precise, che fanno invece riferimento a pene specifiche: cfr. Ter., *Heaut.*, 728: *tergo poenas pendet*; Liv., 31, 31, 7: *tergo et ceruicibus poenas ... pendere*; Ov., *fast.*, 3, 846: *capitis ... pendere poenas*).

nato¹⁹² – vincolava singolarmente il giurante, non potendosi configurare uno « spergiuro collettivo »: ne è prova il fatto che anche nel giuramento collettivo rappresentato dal *sacramentum militiae* l'*exsecratio* è costruita come nelle formule di giuramento individuale, ossia invocando la rovina sul *caput*, la *familia* e la *stirps* del giurante, non sull'intera *ciuitas*¹⁹³. D'altra parte, un regime peculiare del giuramento collettivo sarebbe stato inutile: per quanto abbiamo detto sulla natura sociale e non individuale della religione romana, anche il giuramento singolo avrebbe potuto determinare una responsabilità collettiva di fronte agli dèi nella misura in cui la comunità non si fosse dissociata dallo spergiuro, separandolo¹⁹⁴. È per questo che in alcune formule di giuramento individuale si ritrovano clausole in cui lo stesso giurante chiede agli dèi di non coinvolgere nell'eventuale spergiuro l'intera comunità¹⁹⁵: poiché l'illecito del singolo si ripercuoterebbe sul tutto il gruppo, il giurante chiede nell'*exsecratio* che gli effetti negativi del suo comportamento ricadano solo su di lui. Dunque non c'è alcuna ragione di immaginare una innovazione nella natura della *sacratio*.

In secondo luogo, questa teoria non considera che secondo la tradizione i giuramenti collettivi in discussione furono seguiti dopo non molto tempo da una recezione *lege* delle loro regole: il giuramento di non tollerare alcun re, dalla *lex Valeria de adfectione regni* del 509 a.C.; e il giuramento prestato in occasione della

¹⁹² E ciò a prescindere dalla riconducibilità del primo modello al *sacramentum militiae* e del secondo alla *coniuratio*: sul problema cfr. la discussione in Tondo 1963, p. 4 ss.

¹⁹³ Liv., 10, 38, 10.

¹⁹⁴ La restrizione compiuta da Zuccotti 2000, p. 73 ss., della responsabilità collettiva ai rapporti internazionali, giustificata per il fatto che il giurante è un rappresentante della comunità, è innanzi tutto infondata sul piano testuale, perché vi sono formule di giuramento non necessariamente internazionale in cui il giurante chiede agli dèi di non coinvolgere la comunità: cfr. la formula del giuramento *per Iouem lapidem* – il cui uso che non è circoscritto ai rapporti internazionali: cfr. le testimonianze in Calore 2000, p. 35 ss. – riportata da Paul.-Fest., p. 102 L., *s.u. lapidem silicem* riprodotta alla n. seguente. Ma è anche errata sul piano giuridico. Infatti nei rapporti internazionali, il popolo – qualora ratifichi l'atto – si obbliga al comportamento promesso dal proprio rappresentante ed è pertanto responsabile per la mancata esecuzione di un proprio obbligo; ma se non ratifica l'atto, il popolo rifiuta di obbligarsi cosicché l'unico soggetto inadempiente è il rappresentante, che aveva promesso il comportamento del rappresentato e per questo è divenuto spergiuro.

¹⁹⁵ Paul.-Fest., p. 102 L., *s.u. lapidem silicem*: ... *si sciens fallo, tum me Diespiter salua urbe arceque bonis eiciat, ut ego hunc lapidem*; Pol., 3, 25, 8: Εὐορκούντι μὲν μοι εἴη τάγαθά: εἰ δ' ἄλλως διανοηθεῖν τι ἢ πράξαιμι, πάντων τῶν ἄλλων σωζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων, ἱερῶν, τάφων, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν.

secessione, dalla *lex Valeria Horatia* cd. *de tribunicia potestate* del 449 a.C. Dopo queste votazioni, la sanzione dell'illecito sarebbe stata fondata non più sui giuramenti ma sulle *leges*¹⁹⁶: dunque non si vede la ragione per la quale si sarebbe dovuto scegliere come punizione la *sacratio* – determinando non solo « un non lieve iato nella logica costruttiva e per così dire sistematica della sacertà »¹⁹⁷, ma anche una contraddizione con l'ipotizzata regola secondo cui dallo spergiuro non deriverebbe sacertà¹⁹⁸ – quando sarebbe stato assai più semplice e meno ambiguo il ricorso alla condanna a morte nelle forme del *deo necari*, così come accadrà con il plebiscito Duillio votato contemporaneamente alla *lex Valeria Horatia*¹⁹⁹.

Infine, immaginando che vi sia stato un mutamento di natura nella *sacratio* di età repubblicana, e allo stesso tempo affermando che per le fattispecie di età monarchica sarebbe sopravvissuto il regime precedente – che, in quanto *ius sacrum*, la *lex publica* non avrebbe potuto modificare –, si dovrebbe concludere che in età repubblicana con l'espressione *sacratio capitis* si potessero indicare tre diverse situazioni: (1) le ipotesi di *sacratio* ereditate

¹⁹⁶ I Romani sanno benissimo che un giuramento prestato per i propri discendenti ha un valore sostanzialmente retorico, perché il *ius iurandum* vincola solo il giurante (almeno sul piano del comportamento: la sanzione può poi estendersi alla *familia* e forse addirittura alla *gens*, come avveniva nelle più antiche forme di *sacratio*: cfr. *supra*, n. 15), cosicché le regole da esso poste non sarebbero sopravvissute alla generazione dei giuranti: è per questa ragione che i Romani decidono di riaffermare *lege* quel che avevano prima disposto *religione* (cfr. Liv., 3, 55, 7). Per Zuccotti 2000, p. 44, invece, non « sarebbe comprensibile una legge che non facesse che ribadire quanto già previsto dall'ordinamento », e se ne dovrebbe dedurre che lo scopo delle leggi era proprio di comminare la sacertà. Mutata opinione (cfr. *Id.* 2009, p. 1594), l'a. ha sostenuto che il giuramento vincolerebbe sia i giuranti sia i loro discendenti, e dunque si dovrebbe ritenere che « a rendere "sacro alla divinità" il colpevole di tali illeciti non è tanto la statuizione legislativa in sé considerata, quanto il presupposto sacrale che ne è a monte, ossia l'essere tale norma posta a tutela di una situazione religiosa ». Tuttavia così ragionando non si comprenderebbe la ragione per la quale sarebbero state votate le leggi, sostanzialmente inutili.

¹⁹⁷ Lo ammette anche Zuccotti 2009, p. 1593.

¹⁹⁸ La contraddizione era ancora evitata in Zuccotti 2000, p. 41 s. (cfr. *supra* n. 196).

¹⁹⁹ La *lex Valeria* del 509 a.C. mantiene la *sacratio* perché questa sanzione è necessaria per ovviare al « vuoto di potere » che potrebbe determinarsi in caso di *adfectatio regni*, soprattutto se compiuta dal console, come nel caso di Publicola, e lo stesso fa la *lex Valeria Horatia* del 449 a.C. per dare garanzie alla plebe in considerazione della perdurante assenza di un potere coercitivo in capo ai tribuni (su tutto ciò cfr. Fiori 1996, p. 523 ss.): ma dopo le XII tavole le regole sui processi *de capite ciuis* sono mutate, e pertanto il plebiscito Duillio può prevedere la fustigazione e l'uccisione del colpevole compiuta dall'autorità per chi lasci la plebe senza tribuni (Liv., 3, 55, 14; cfr. ancora Fiori 1996, p. 319 s., 502 e 525 s.).

dall'epoca monarchica, rispetto alle quali la punizione umana sarebbe stata vietata; (2) la *sacratio* derivante dall'*adfectatio regni* e dalla violazione delle *leges sacratae*, nella quale la punizione dello spergiuro del giuramento collettivo sarebbe stata doverosa; (3) la *sacratio* consistente nell'autoconsacrazione del giurante individuale, che non avrebbe nulla a che vedere con le altre forme di *sacratio*, ma che condurrebbe a una situazione di *impietas* identica negli effetti al primo tipo di *sacratio*²⁰⁰. Un'ipotesi che, mi sembra, mette a dura prova il principio secondo cui *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*²⁰¹.

²⁰⁰ Cfr. Zuccotti 2009, p. 1560: la nozione di *sacratio capitis* sarebbe, nelle fonti latine, sinonimica di *sacer esto*, e tuttavia «più ampia, ricomprendendo [...] anche ulteriori fenomeni quali ad esempio l'autoconsacrazione condizionata del giuramento esecratorio»; cfr. anche *Id.* 2000, p. 24, dove si parla di «fomule esecratorie con cui si consacravano agli dei in caso di spergiuro la propria persona e il proprio patrimonio, in parallelo con quanto si ritiene avvenire nella sanzione della sacertà, ove potevano essere colpiti il *caput* o i *bona* ovvero entrambi». Rispetto alle conseguenze di *impietas* e *sacratio*, le posizioni di questo a. sono mutate nel tempo: in *Id.* 1998, p. 455, egli affermava che l'*homo sacer*, a differenza dell'*impius* poteva essere ucciso impunemente (benché tale possibilità sarebbe stata un «contingente aspetto secondario» rispetto alla «affinità strutturale» tra le due sanzioni: cfr. *ibid.*, p. 443), e le stesse affermazioni erano ripetute in *Id.* 2004, p. 17; tuttavia in *Id.* 2009, p. 1571 ss. si è radicalizzata l'idea che anche l'uccisione dell'*homo sacer* non fosse legittima, e dunque si è giunti ad affermare la tesi della sostanziale coincidenza tra le due figure («l'*homo sacer* come *impius*»).

²⁰¹ La teoria qui discussa ipotizza ulteriormente – e senza alcun supporto testuale – che alcune ipotesi di *sacratio* monarchica siano state, per così dire, «rifondate» mediante *leges sacratae* plebee. Si è così tentato di spiegare la duplicità di norme sul rapporto tra patrono e cliente: la prima, com'è noto, attribuita da Dionigi di Alicarnasso a Romolo, che prevedeva la *sacratio* di chiunque avesse violato la *fides*; la seconda, appartenente alle XII tavole, che ha disposto la *sacratio* del solo patrono. A differenza di quel che pensava Serrao 1987, p. 293 ss., che è stato il primo a valorizzare la differenza tra le due disposizioni, la seconda norma non avrebbe sostituito la prima, perché – si sostiene, applicando la lettura positivistica della distinzione tra *ius diuinum* e *ius humanum* che abbiamo sopra criticato – una norma sacrale non potrebbe essere abrogata da parte di una decisione della *ciuitas* (il che sembrerebbe implicare che la *lex regia* di Romolo non possa essere considerata, benché non *publica*, una decisione della *ciuitas*). La norma più antica sarebbe dunque sopravvissuta rispetto alla punizione del cliente, mentre rispetto alla *sacratio* del patrono la norma sacrale sarebbe stata «oscurata» – concetto giuridico nuovo, che parrebbe alludere a una abolizione non abrogativa – dalla decisione della *ciuitas*: in sostanza, la *fraus* del cliente avrebbe portato a una *sacratio* in cui era vietata agli uomini l'uccisione del reo, mentre la *fraus* compiuta dal patrono avrebbe dato vita a una *sacratio* in cui l'uccisione del reo da parte degli uomini è doverosa (Zuccotti 2009, p. 1602 s.).

4. *Sacratio proscrittiva, sacratio non proscrittiva e altre forme sanzionatorie di limitazione giuridica e sociale*

4.1. La *sacratio* come pena « non sacrale »

Le considerazioni sin qui svolte hanno mostrato, credo, che la condizione di *homo sacer* non implica un'appartenenza alle divinità, né nel senso che egli sia destinato agli dèi analogamente alle *res sacrae* e debba essere ucciso in forme sacrificali, né nel senso di una originaria riserva divina di punizione, poi superata in età repubblicana allorché la messa a morte da parte degli uomini sarebbe divenuta doverosa.

A mio avviso – ma è un discorso che qui non può essere ripetuto – la ragione per cui non è *fas* che l'*homo sacer* sia immolato ed è invece permesso a chiunque di ucciderlo, deve essere ricercata piuttosto nel fatto che la *sacratio* è nata per sanzionare comportamenti che i vertici della *familia* o della *ciuitas* non potevano punire per le limitazioni connesse al loro potere coercitivo. Ciò ha fatto sì che nei casi in cui era comminata la *sacratio* non fosse possibile realizzare un'uccisione di tipo sacrificale (*deo necari*), che può essere realizzata solo dal soggetto legittimato a *facere sacra* per conto del gruppo, ossia dal suo vertice. Non vi sono dunque le premesse per ritenere che l'uccisione dell'*homo sacer* abbia mai costituito un dovere per la comunità: la sanzione che svolge la funzione di *piaculum* non è la morte del reo, ma – come avviene nel *uer sacrum* – la sua « separazione », allo scopo di non coinvolgere la comunità nella responsabilità derivante dallo *scelus inexpiable*.

Questo stato di cose induce a ritenere che la *sacratio* – a dispetto delle eco che il nome suscita nell'interprete moderno – non sia una sanzione molto più « sacrale » di altre forme di « separazione » del colpevole rinvenibili in altri ordinamenti indoeuropei²⁰², e in parti-

²⁰² Come avevo già rilevato in Fiori 1996, p. 85, non è dunque condivisibile l'argomento di chi afferma che l'*ἀτμία* greca e la *Friedlosigkeit* germanica non sarebbero confrontabili con la *sacratio* romana perché quest'ultima avrebbe connotazioni sacrali assenti nelle altre due sanzioni (Luzzatto 1934, p. 85 ss., seguito da Crifò 1985, p. 51 n. 107). Persiste nella critica, senza portare nuovi argomenti e tenendo conto solo del regime classico dell'*ἀτμία*, Cantarella 1998, p. 71 (cfr. anche Falcon 2013, p. 208 n. 32), che più in generale esprime perplessità metodologiche sull'uso della comparazione indoeuropea a fini storico-giuridici (*ibid.*, p. 53 n. 35; ma la stessa a. richiama la *Friedlosigkeit* e la simbologia del lupo per fondare la sua congetturale ricostruzione della pena originaria per il *parricidium* [cfr. *infra*, n. 206] e sostiene che a questo dovrebbe essere avvicinato l'*homo sacer*: Ead. 1991, p. 304). Lo stesso fa Zuccotti 1998, p. 426 s. (che però altrove, quando è utile a una diversa critica, ne ammette il rilievo: *Id.* 2004, p. 17).

colare nei diritti germanici, greci, celtici, ittita e forse iranico²⁰³, insieme alle quali essa costituisce verisimilmente l'eredità storica di una sanzione primitiva che consentiva a chiunque di uccidere il reo impunemente²⁰⁴. Se i caratteri religiosi della *sacratio* romana appaiono più evidenti, ciò è verisimilmente dovuto al fatto che solo in latino la radice i.e. **s(e)h2k/g-*, da cui derivano in alcune lingue indoeuropee i nomi del proscritto (cfr. aisl. *sekr*, gr. ἐναγής ed ἐξάγιστος)²⁰⁵, è stata impiegata per indicare anche ciò che è «separato» per essere destinato agli dèi²⁰⁶, e dalla circostanza che la

²⁰³ Mi sia permesso di rinviare a Fiori 1996, p. 73 ss., con indicazioni di letteratura e fonti.

²⁰⁴ È verisimilmente per questo uso peculiare del latino che la sanzione è stata intesa, nel diritto romano, come una *placatio* della divinità offesa, sia attraverso la consacrazione ad essa del *caput*, sia attraverso l'attribuzione dei beni – che in diritto germanico e greco sono confiscati dalla comunità – al tempio del dio. Ma caratteristiche religiose hanno anche tutte queste forme di proscrizione: nei diritti germanici la perdita del *friðr* determinava non solo il venir meno delle garanzie del gruppo costituite dal sistema delle compensazioni legali, ma anche l'esclusione dalla dimensione di «pace» tra l'individuo, il gruppo e il cosmo; allo stesso modo, in età arcaica l'ἀτιμία greca consisteva nella privazione di una condizione socio-giuridica (τιμή) che colloca il soggetto nel gruppo e nel cosmo, legittimando la richiesta di riparazioni per i torti subiti; nei testi iranici, il proscritto è un *dragvant-*, un seguace della *druj-*, ossia del caos nemico dell'ordine (avest. *aša-*); e la proscrizione attestata da Cesare tra i Galli comporta allo stesso tempo una esclusione dai diritti e dai sacrifici: cfr. Fiori 1996, p. 73 ss.

²⁰⁵ Cfr. Fiori 1996, p. 66 ss. Gli esiti più problematici sono quelli greci, ma sulla possibilità che ἄγιος derivi per psilosi da **háγος* < **sh2g-* cfr. per tutti Chantraine 1977, p. 13.

²⁰⁶ Sulla circostanza che le lingue indoeuropee non hanno conservato un vocabolario comune rispetto al «sacro» cfr. per tutti Pagliaro 1953b, p. 112 s.; Benveniste 1969, 2, p. 179 ss. È invece assente, nella cultura romana, la rappresentazione «mitologica» del proscritto come «lupo» che troviamo in altre culture indoeuropee (su tutto ciò cfr. Fiori 1996, p. 99 s.) e che si ritrova solo per indicare altre figure, come quella del *sodalis* che vive ai margini della comunità (cfr. *infra*, § 4.2). Tuttavia, per Cantarella 1991, p. 304 (cfr. anche *Ead.* 1998, p. 70), la condizione dell'*homo sacer* indurrebbe «a pensare a quella dell'uomo-lupo», ossia al parricida, che alcune fonti (*rhet. Her.* 1, 13; Cic., *inv.*, 2, 149; Cinc., *verb. prisc.*, fr. 9 Bremer e Ael. Stil., *inc.*, fr. 23 Funaioli = Fest., p. 174 L., *s.u. nuptias*; [Quint.], *decl. min.*, 299) affermano fosse coperto con una pelle di lupo. Secondo l'a., infatti, la presenza del *folliculus lupinus* dovrebbe essere spiegata con la circostanza che «originariamente (prima che si stabilisse di applicare la *poena cullei*) il parricida veniva punito con la trasformazione in lupo. Veniva, cioè, cancellato dal numero degli esseri umani, espulso dal consorzio civile, costretto, come il *wargus* germanico, a vagare per *siluas* fino al momento in cui – se la morte non l'avesse colto spontaneamente – qualcuno lo avesse legittimamente ucciso» (Cantarella 1991, p. 278 s.). La trasformazione si sarebbe avuta quando si affermò, a Roma, il potere del *pater familias*, perché a questo punto il parricidio sarebbe stato concepito come una mostruosità e dunque la sua punizione sarebbe stata assunta dalle strutture cittadine, senza che però venisse meno l'idea della proscrizione, espressa dal *folli-*

confisca dei beni del reo, presente anche nelle sanzioni degli altri popoli indoeuropei, a Roma è stata realizzata attraverso l'attribuzione dei beni, come *res sacrae*, ai templi delle divinità.

Chiarito che l'*homo sacer* non «appartiene» agli dèi e può sopravvivere alla *sacratio*, tentiamo di comprendere quale posizione potesse egli assumere rispetto alla comunità²⁰⁷.

4.2. La *sacratio* come proscrizione

Sappiamo in primo luogo che a Roma, in alcuni casi, la *sacratio* ha determinato l'esilio dei colpevoli: a volte come scelta volontaria, eventualmente anche prima della condanna²⁰⁸; altre nel senso che la pronuncia sulla *sacratio* viene ricordata dalle fonti come condanna all'esilio, verisimilmente per esprimere la proscrizione legata alla condizione di *sacer*²⁰⁹. In questi casi la *sacratio* annulla il ruolo del

culus lupinus (Cantarella 1991, p. 278 e 289; *Ead.* 1998, p. 70). L'ipotesi non ha riscontri testuali, basandosi unicamente sull'accostamento tra la presenza del *folliculus lupinus* e la simbologia del proscritto come lupo nel diritto germanico – che come abbiamo detto è storicamente connessa alla *sacratio*, non al parricidio – e pone almeno due problemi. Il primo è che per l'a. la *poena cullei* si aggiungerebbe alla proscrizione non solo sul piano diacronico, ma anche su quello sincronico: il condannato sarebbe sia proscritto che messo a morte – con il che non si comprende bene l'utilità della proscrizione. Il secondo è il rapporto con la *sacratio* prima dell'affermazione della *poena cullei*: l'a. afferma che le due sanzioni non sarebbero dissimili «nei fatti» (Cantarella 1991, p. 289), ma non spiega cosa questa somiglianza «di fatto» implichi sul piano giuridico. Giudica «interessanti» le proposte dell'a., ma senza risolverne i problemi, Stolfi 2010, p. 106 s. n. 43.

²⁰⁷ L'interrogativo va posto non solo per l'epoca più arcaica di Roma, ma anche per il periodo del V sec. a.C.: la *sacratio* come mera separazione non ha senso solo «in una situazione economico-sociale “tribale” o se si preferisce “clanica”», come afferma Santi 2004, p. 120, ma anche in una città organizzata, come mostra l'esempio greco dell'*ἀτιμία* totale non proscrittiva (su cui cfr. *infra*). Peraltro, dal punto di vista del diritto della *ciuitas* è irrilevante che l'*homo sacer* possa trovare asilo presso amici o parenti in altre città (cfr. ancora *infra*): lo scopo della sanzione è la «separazione», non la morte.

²⁰⁸ È il caso di Cesone Quinzio, su cui cfr. Fiori 1996, p. 372 ss.

²⁰⁹ L'esilio dei Tarquini viene disposto con una decisione popolare che le fonti rappresentano come una *lex* (Rotondi 1912, p. 189), ma che potrebbe anche essere intesa come una delibera di condanna di tipo «processuale» prima che si fissino le regole del processo popolare con la *prouocatio ad populum* e i processi plebei (sulla vicenda in relazione alla *sacratio* cfr. Fiori 1996, p. 203 s.); rispetto a Coriolano, Livio parla di esilio volontario (2, 35, 6), mentre Dionigi di Alicarnasso di condanna (7, 64, 5-6) (sull'episodio cfr. Fiori 1996, p. 362 ss.); secondo Livio, ai decemviri coinvolti nel tentativo di Appio Claudio di appropriarsi di Virginia viene permesso l'esilio, e lo stesso accade al suo cliente M. Claudio (Liv., 3, 58, 9-10), mentre a proposito di quest'ultimo Dionigi parla nuovamente di condanna (11, 46, 5); in età tardo-repubblicana – ma siamo evidentemente in un altro contesto – lo stesso accade ai seguaci di Tiberio Gracco, che vengono mandati in esilio

colpevole all'interno della comunità, ma non gli impedisce di costituire rapporti giuridici personali all'esterno della stessa.

Lo dimostra la vicenda di Tarquinio il Superbo – nella misura in cui sia ricostruibile come *sacratio*²¹⁰ – che gira per l'Etruria come *supplex* trovando rifugio prima a Gabii, poi a Tarquinia, a Chiusi e infine a Tuscolo²¹¹.

Ma lo attesta soprattutto la sorte di Coriolano – di cui non interessa qui la verità storica, ma il fatto che essa sia apparsa giuridicamente verisimile alle fonti²¹². Quest'ultimo, allontanato da Roma, afferma di non avere più patria né beni²¹³, di non essere più il figlio della propria madre, il marito della propria moglie – che pertanto potrà risposarsi – e il padre dei propri figli²¹⁴: giunto presso i Volsci, si rivolge ad Attio Tullo come supplice (ἰκέτης²¹⁵), invitandolo ad accoglierlo o a « sacrificarlo » (καθιερεύω) – espressione questa che potrebbe alludere, nella fonte di Dionigi di Alicarnasso, alla condizione di *sacer* del supplice – e gli viene dapprima attribuita la cittadinanza di Anzio²¹⁶, poi la possibilità di assumere magistrature²¹⁷. Per quanto *homo sacer* a Roma, egli può dunque trovare asilo presso

senza processo o uccisi (Plut., *TG*, 20, 3) e a Cicerone, per il quale si vota una *lex de exilio* (sul rapporto tra le vicende di Ti. Gracco e Cicerone e il regime della *sacratio* cfr. Fiori 1996, p. 416 ss. e 445 ss.). Questi dati, come rilevavo in Fiori 1996, p. 506, potrebbero attestare l'inesistenza di un dovere di uccisione dell'*homo sacer*, ma non mi pare possano indurre a ipotizzare una originaria identità tra *exilium* e *sacratio*, come propone Pesaresi 2005, p. 81 ss., né mi pare che molto possa dedursi dalla testimonianza di Cat., fr. 86 Cornell (cfr. *supra*, n. 86), che peraltro sembrerebbe doversi datare al 179 a.C. (cfr. per tutti Crifò 1983, p. 61 e n. 175), ossia a un periodo molto lontano da quello in cui per l'a. sarebbero coincisi *sacratio* ed *exilium*.

²¹⁰ Fiori 1996, p. 203 s.

²¹¹ Tarquinio il Superbo gira per l'Etruria chiedendo aiuto come *supplex*: Liv., 2, 6, 1; si rifugia a *Gabii* e poi a Tarquinia: D.H., 5, 3, 1; a Chiusi presso Porsenna: Liv., 2, 9, 1; D.H., 5, 21, 1; e infine a Tuscolo dal genero Mamilio Ottavio: Liv., 2, 15, 7. Secondo D.H., 5, 40, 2, Sesto, uno dei figli di Tarquinio, sarebbe stato accolto dai Sabini, che avrebbe guidato contro Roma.

²¹² Cfr. però, a favore della verità storica di molti particolari, quanto rilevato in Fiori 1996, p. 367 ss.

²¹³ D.H., 8, 7, 1; cfr. 8, 32, 3.

²¹⁴ D.H., 8, 41, 4.

²¹⁵ D.H., 8, 1, 5-6; Plut., *Cor.*, 23, 3. Si noti che questo termine viene spesso utilizzato per indicare soggetti alla ricerca di purificazione dopo un reato: Liddel-Scott 1996, p. 826.

²¹⁶ D.H., 8, 7, 1.

²¹⁷ D.H., 8, 9, 1; cfr. anche 8, 32, 3. Tutto ciò, sembrerebbe, egli non avrebbe potuto ottenere nelle città latine o nelle colonie fondate dai Romani, dove pure avrebbe potuto trovare riparo grazie a legami di parentela (D.H., 8, 6, 4; sul fenomeno colonionario nel V sec. a.C. cfr. per tutti Petrucci 2000, p. 95 ss.): qui avrebbe potuto vivere ἀπραγμόνως, avverbio che indica una vita « tranquilla » ma anche lontana dalla politica (Liddel-Scott 1996, p. 229).

altre comunità, e addirittura essere da queste integrato: un'ulteriore dimostrazione del fatto che l'*homo sacer* non « appartiene » ad alcun dio, perché sarebbe difficile ammettere che in un contesto come quello dell'Italia antica, nel quale viene riconosciuta la rilevanza di principi giuridico-religiosi comuni, si potesse appartenere a un ambito « numinoso » per una comunità e al « diritto degli uomini » per un'altra²¹⁸. D'altronde, a seguire Dionigi, dovremmo pensare che Coriolano potesse essere riammesso alla cittadinanza romana mediante una legge²¹⁹, e senza alcuna necessità di quella *profanatio* che A. Danz, argomentando a partire dal regime delle *res sacrae*, riteneva a tal fine necessaria²²⁰.

Se poi si leggono le storie preservate dalla letteratura islandese e irlandese sui proscritti che, abbandonata la comunità di appartenenza, costituiscono delle *Gefolgschaften* o entrano a farne parte²²¹ iniziando a comportarsi da « lupi »²²², e le si confrontano con il racconto tradizionale circa la *sodalitas* di « lupi » raccoltasi intorno a Romolo²²³ – il cui quadro istituzionale si perpetua, certo con modificazioni, ancora nel V sec. a.C., quando assistiamo alla formazione di gruppi di mercenari slegati dall'appartenenza gentilizia²²⁴ – viene il sospetto che anche gli *homines sacri* romani potessero talora adottare lo strumento della *Gefolgschaft* per costituire, accanto alle associazioni inserite nella comunità, bande dedite al brigantaggio e alla guerra di professione. Ma naturalmente, in assenza di espresse attestazioni delle fonti, si tratta di una mera possibilità.

4.3. La *sacratio* non proscrittiva e altre condizioni a essa vicine

Qualche elemento in più abbiamo rispetto al caso in cui l'*homo sacer* non sia ucciso né proscritto.

²¹⁸ D'altronde per i Romani è *sacrilegium* anche l'affronto recato al tempio di un'altra comunità: cfr. l'esempio di Plemio, su cui cfr. per tutti Scheid 2001, p. 23 ss.

²¹⁹ La legge sarebbe stata condivisa dal senato: D.H., 8, 21, 4; 8, 22, 3; 8, 25, 4; 8, 54, 2.

²²⁰ Cfr. *supra* § 3.1.

²²¹ Cfr. per tutti, per il diritto islandese, Scovazzi 1957, p. 282 ss.; per quello irlandese, Nagy 1985, p. 20 s. (cfr. anche *ibid.*, p. 47 s.).

²²² Sulla simbologia del lupo nel fenomeno delle proscrizioni indoeuropee e nelle *Gefolgschaften*, cfr. Fiori 1996, p. 85 ss. *Adde*, rispetto alla *Gefolgschaft* irlandese, le testimonianze raccolte da McCone 1985, p. 175 s.; *Id.* 1986, p. 15 ss.; *Id.* 1987, p. 104 ss.

²²³ Sui rapporti tra la *sodalitas* di Romolo e le *Gefolgschaften* indoeuropee cfr. Fiori 1999, p. 111 ss.

²²⁴ Cfr. ancora Fiori 1999, p. 118 ss. *Adde*, con ulteriori indicazioni bibliografiche, Di Fazio 2013, p. 195 ss.

Allorché il decemviro Appio Claudio tenta di appropriarsi della fanciulla Virginia per mezzo del suo cliente M. Claudio, assegnandogliela in possesso interinale durante il processo di libertà da questi promosso, il padre della giovane la uccide dichiarando la *sacratio capitis* del decemviro²²⁵. Dal momento della pronuncia, Appio Claudio non è considerato più come un magistrato, ma come un semplice *priuatus*²²⁶, al quale però è negato il diritto di *prouocare ad populum* che spetta a ogni cittadino, essendo egli divenuto estraneo a ogni legge e posto al di fuori del consorzio civile e umano²²⁷ e subendo, dopo il suicidio, la *publicatio bonorum*²²⁸.

Non abbiamo molto più di questo. Occorre però rilevare che per l'età arcaica abbiamo notizia di situazioni in cui la condizione del cittadino era sostanzialmente annullata e che in alcuni casi potevano portare anche a una uccisione legittima, ricordando quindi da vicino la *sacratio*.

La prima ipotesi è la condizione della donna colpevole di essersi procurata l'aborto con l'uso di farmaci, di aver sottratto le chiavi della cella vinaria o di adulterio. Mentre diverse fonti parlano di una uccisione legittima da parte del marito – che costituisce un'eccezione rispetto alla normale estensione della *manus* maritale, che non prevede un *ius uitae ac necis* come la *patria potestas*²²⁹ – Plutarco ricorda una legge di Romolo che avrebbe disposto il ripudio della donna e la *sacratio capitis* e *bonorum* del marito che l'avesse ingiustamente ripudiata²³⁰. La donna colpevole, quando non uccisa, era

²²⁵ Liv., 3, 48, 5: *te, inquit Appi, tuumque caput sanguine hoc consecro*. Su questo episodio cfr. Fiori 1996, p. 201 s. Il tentativo di Pesaresi 2005, p. 57, di spiegare la *sacratio* di Appio Claudio col richiamo a una *adfectatio regni* dei decemviri è smentito dalla lettura di Liv., 3, 57, 1 ss., che lega espressamente all'episodio di Virginia la sua condizione di *legum expers et ciuilis et humani foederis* e l'impossibilità di *prouocare ad populum*.

²²⁶ Liv., 3, 49, 3 e 5.

²²⁷ Liv., 3, 57, 1: [...] *Verginius unum Ap. Claudium et legum expertem et ciuilis et humani foederis esse aiebat*.

²²⁸ Liv., 3, 58, 9.

²²⁹ Le fattispecie di illecito femminile ricordate dalle fonti come forme di uccisione legittima dovevano pertanto riferirsi solo alla moglie del *pater*, la *mater familias* (per questa definizione cfr. Fiori 1993-1994, p. 455 ss.).

²³⁰ Per questa ricostruzione cfr. Fiori 1996, p. 191 ss. e 232 ss. L'interpretazione di questa parte di Plut., *Rom.*, 22, 3 è molto travagliata, e ha dato luogo a notevoli discussioni, concentrate soprattutto sul significato di τὸν ἀποδόμενον e di θύεσθαι. È unanime l'idea che l'ultima frase individui una fattispecie differente rispetto alla prima; conseguentemente, sono state avanzate due ipotesi interpretative: a) intendere ἀποδίδοσθαι nel senso di « vendere » e θύεσθαι (da leggere come passivo) nel senso di « essere consecratus »: la sanzione sarebbe stata dunque una *sacratio* conseguente alla vendita della moglie; b) intendere ἀποδίδοσθαι nel senso di « ripudiare » e θύεσθαι (da leggere come riflessivo) come « offrire un *piaculum* » anche in ipotesi di ripudio legittimo. Entrambe le letture – cui ora va aggiunta l'idea di Pelloso 2013, p. 92 n. 58,

allontanata dalla famiglia del marito – che, a seguito della *conuentio in manum*, era ormai la sua unica famiglia²³¹ – senza essere ritrasmessa nel potere del *pater* originario come avveniva in un divorzio consensuale, quando cioè la donna non aveva compiuto alcun ille-

che si tratti di un'ipotesi di *deo necari*, che tuttavia poggia solo sull'idea che θύεσθαι renda il latino *immolari* – si scontrano, mi sembra, con rilievi difficilmente superabili. La prima, con la circostanza che nel passo Plutarco sta parlando di ripudio, e non di «vendita» della moglie, cosicché l'aggiunta apparirebbe quantomeno incongrua. La seconda, con il fatto che l'offerta di un *piaculum* appare difficile da accettare sia se riferita in generale al ripudio, anche legittimo – perché è inconcepibile il dovere di offrire un *piaculum* in espiazione di un comportamento legittimo – sia se riferita al solo ripudio ingiustificato, perché per questo il *piaculum* è già la *consecratio*. Mi sembra dunque necessario pensare che le due sanzioni si riferiscano al medesimo comportamento. Potrebbe innanzi tutto ritenersi che la prima sia una *consecratio bonorum* a Cerere e la seconda una *consecratio capitis* agli dèi ctonii, analogamente ai casi in cui si stabilisce una *sacratio* del *caput* a Giove e dei *bona* a Cerere Libero e Libera (Liv., 3, 55, 7) – e questa è verisimilmente l'interpretazione che ne dà Plutarco (Cantarella 1999, p. 17, fraintende la mia ipotesi sostenendo che per me Plutarco parlerebbe di una *sacratio bonorum* per il ripudio illegittimo e di una *sacratio* per il ripudio legittimo, e rileva giustamente che una simile lettura indurrebbe a «far dubitare fortemente dell'intelligenza del povero Plutarco»). Tuttavia la circostanza che Plutarco non parli di una *sacratio capitis et bonorum* bensì, in due distinte proposizioni, di una *sacratio capitis* e di una *sacratio bonorum*, potrebbe indurre a ritenere che egli stia giustapponendo due notizie diverse, che egli riporta letteralmente (come sappiamo fosse solito fare: cfr. ad esempio la resa di lat. *locare* con gr. μισθοῦσθαι in Plut., *Marc.*, 5, 2, su cui Fiori 2014, p. 167 n. 479; cfr. anche *supra* n. 109). Se a ciò si aggiunge la circostanza che la consacrazione a Cerere impone l'esistenza di un tempio di questa divinità (votato nel 496 e dedicato nel 493 a.C.), e il fatto che non sembra possibile immaginare una attribuzione di metà dei beni alla moglie prima della possibilità (non di molto precedente le XII tavole) per la donna di non *conuenire in manum*, siamo indotti a ritenere che la notizia sulla *consecratio bonorum* sia più recente, e non precedente il V sec. a.C. (cfr. più ampiamente Fiori 1996, p. 191 ss.).

²³¹ La *conuentio in manum* recideva i legami potestativi tra la donna e la sua famiglia di origine, cosicché la donna entrava nella *manus* del marito se *sui iuris*, oppure, qualora il marito fosse stato *alieni iuris*, la *manus* veniva assorbita dalla *potestas* del *pater* della nuova famiglia (cfr. Fiori 1993-1994, p. 465 ss.; *Id.* 1996, p. 237 s.; Cantarella 1999, p. 18, fraintendendo nuovamente il mio pensiero, sostiene che a mio parere con la *conuentio* la donna non sarebbe entrata nella famiglia del marito). Questa ricostruzione è contestata da Cantarella 1999, p. 19, ad avviso della quale (non solo l'ipotesi sarebbe in contraddizione con quello che lei ritiene essere il mio pensiero, ma) sarebbe «veramente difficile che l'espressione *conuenire in manum* potesse collocare la donna in una posizione diversa dalla *manus*: pensare che la potesse collocare in *potestate* vuol dire far torto alla logica non solo dei giuristi, ma dei romani *tout court*»; sarebbe più logico, per l'a., che la moglie del *filius familias* non fosse sottoposta ad alcuna *potestas* – e dunque a nessun *ius uitae ac necis* – ma solo alla *manus* del marito (*ibid.*, p. 20), trovandosi pertanto in una posizione di gran lunga migliore di quella del marito in *potestate* cui ella era sottoposta. In realtà, quella da me difesa è un'idea che può ben essere considerata *communis opinio*: basti rinviare a Kaser 1971, p. 57 n. 5.

cito²³². Priva di una *familia* e verisimilmente anche di una *gens*, la donna si trovava in una condizione di annullamento giuridico, che non a caso ne permetteva l'uccisione: proprio la gravità di simili conseguenze giustificano la corrispondente gravità della sanzione comminata al marito che avesse compiuto un ripudio ingiustificato²³³.

Una seconda ipotesi è costituita dall'*addictio*, che poteva derivare da una sentenza relativa all'inadempimento di un debito o da un *furtum manifestum*. In entrambi i casi, l'*addictus* poteva non solo essere tenuto in una situazione analoga alla schiavitù dal creditore o dal derubato, ma anche essere ucciso o venduto *trans Tiberim*, segno evidente che egli aveva perso la *ciuitas libertasque* (quando il *fur* fosse stato uno schiavo, la sanzione era la *deiectio e saxo*). Ciò ha indotto una parte della dottrina a identificare l'*addictio* con una *sacratio*²³⁴, anche in considerazione di qualche debole connessione testuale: Virgilio parla di una *manus iniectio* – il procedimento esecutivo che conduceva all'*addictio*²³⁵ – compiuta dalle Parche e descritta come *sacratio*²³⁶, ed è a partire da questo passaggio che Macrobio sviluppa la sua spiegazione di cosa sia la *consecratio capitis*²³⁷.

Vi erano poi coloro che si sottraevano al censo o alla leva (*infrequens* e *incensus*), che secondo alcune fonti subivano la pena di morte e per altre, più numerose, perdevano la *ciuitas libertasque*, subivano la confisca dei beni e venivano venduti all'interno del territorio romano²³⁸: anche in questo caso si è pensato a una origi-

²³² È questa invece l'idea di Cantarella 1999, p. 15 ss. e spec. 21 s., la quale per tutto il contributo non distingue tra divorzio e ripudio unilaterale (che è il nostro caso).

²³³ Il coordinamento tra la punizione della moglie e quella del marito è essenziale per comprendere la logica delle disposizioni. Cantarella 1999, p. 21, critica questa ricostruzione, sostenendo che così ragionando si dovrebbe ritenere che anche le donne ripudiate senza colpa sarebbero cadute in una condizione analoga a quelle colpevoli; ma l'a. non considera che è proprio per evitare questa situazione che si punisce con la *sacratio* il comportamento illecito del marito. Se si dimentica ciò, si finisce per sostenere (come fa l'a.: cfr. *supra* n. 232) che le donne fossero restituite alla famiglia di origine con gli strumenti previsti per il divorzio, con il che verrebbe meno ogni sanzione per le colpevoli e non si giustificerebbe la necessità di indicare le ipotesi di colpa della donna (che peraltro, non va dimenticato, molte fonti sostengono fossero punite con la morte).

²³⁴ Cfr. Fiori 1996, p. 251 n. 323, con bibliografia.

²³⁵ Non è possibile soffermarsi, in questa sede, sulla recente ipotesi di Varvaro 2007, p. 333 ss. secondo cui non vi sarebbe stata una *legis actio per manus iniectioem* per il *fur manifestus*.

²³⁶ Verg., *Aen.*, 10, 419-420.

²³⁷ Macr., *Sat.*, 3, 7, 5-8.

²³⁸ Cfr., per l'*infrequens*, Liebenam 1905, col. 600; per l'*incensus*, Volterra 1956, p. 433 ss.

naria *sacratio*, ma senza elementi testuali²³⁹; potrebbe però ricordarsi che in ambito italico è attestata la *sacratio Ioui* per chi non risponda alla leva²⁴⁰.

Una quarta ipotesi è quella della *deditio* internazionale. In età repubblicana, a fronte di alcune infrazioni della *fides* nei rapporti internazionali – rottura di *foedera* o di *indutiae*, *sponsio* non ratificata dal popolo o dal senato, offese arrecate dai o ai legati – i colpevoli venivano proscritti mediante una *dimissio* che liberava il *populus* dalla responsabilità per gli atti compiuti dai propri membri anche qualora il nemico offeso non avesse accettato la consegna dei colpevoli. In età monarchica e nei primi anni della repubblica questi stessi comportamenti sembrerebbero essere invece sanzionati mediante una uccisione irrituale che condivide alcune caratteristiche della *sacratio*²⁴¹.

Per nessuna di queste ipotesi abbiamo elementi che possano ricondurre con certezza alla *sacratio*, ma potrebbe ipotizzarsi – e si è talora ipotizzato – che essi costituiscano casi di originaria *sacratio* evolutisi in figure diverse, con caratteristiche peculiari. Certo è che in alcuni di questi casi l'eventuale uccisione del colpevole sembrerebbe non permessa a chiunque, ma solo al soggetto a vario titolo offeso dal comportamento illecito, e che nel caso dell'*infrequens* e dell'*incensus* la sanzione è comminata dagli organi della città: il che segnala una differenza non irrilevante con la *sacratio*²⁴².

4.4. Altre forme di *status* giuridico limitato in età arcaica

Vi sono poi posizioni avvicinate dalle fonti a quella dell'*homo sacer*, che tuttavia parrebbero non consentire una uccisione legittima ad alcuno. È il caso dell'*homo malus*, dell'*improbis* e dell'*intestabilis*. Come ricorderemo, Festo scrive che si è soliti chiamare *sacer l'homo malus atque improbus*. A prima vista sembra trattarsi di denominazioni generiche del «criminale», e certamente nel discorso di Verrio Flacco la notazione alludeva alla *Umgangssprache*²⁴³. Ma a ben vedere l'accostamento di questi due termini potrebbe avere un valore formulare – e forse proprio per

²³⁹ Pfaff 1916, col. 1245 s. (ipotesi giudicata non improbabile da Santalucia 1984, p. 117 s. n. 8).

²⁴⁰ Liv., 10, 38, 3, che però ne parla come di una *noua lege*.

²⁴¹ Cfr. Fiori 1996, p. 264 ss.

²⁴² Per queste ragioni in Fiori 1996, p. 232 ss. accostavo alcune di queste figure alla *sacratio* con una certa prudenza, pur rilevando diversi punti di contatto e non escludendo la possibilità che si tratti di istituti a noi noti in una forma più recente (cfr. *ibid.* p. 291 e n. 522).

²⁴³ Come rileva, giustamente, Cascione 2013, p. 98.

questo è entrato nella lingua d'uso²⁴⁴ – perché essi ricorrono in altre fonti in cui si menziona la *sacratio*: nel commento di Porfirione ai versi di Orazio sul *sacer esto* e sull'*intestabilitas* dello spergiuro, leggiamo che gli antichi chiamavano *intestabiles* coloro che non potevano ereditare e il cui *testimonium* era *malum et execrandum*²⁴⁵; lo Pseudo-Acrone richiama a questo proposito le XII tavole, dove effettivamente troviamo, come sanzione per il diniego di testimonianza dei *testes* e del *libripens* presenti alla *mancipatio*, l'*inprobus intestabilisque esto*²⁴⁶.

Se riflettiamo sul valore arcaico di questi termini, ci accorgiamo che ci troviamo dinanzi a una serie di denominazioni tecniche di alcune condizioni giuridiche.

Da un frammento di Catone sappiamo che nel processo romano arcaico il giudice doveva, prima di assolvere il convenuto, non solo verificare se l'attore aveva portato prove, ma anche comparare la condizione delle parti, e in particolare se fossero più *boni* o più *mali*. Queste qualifiche evidentemente riguardavano l'affidabilità (*fides*) delle parti, che era un dato al tempo stesso etico, sociale e giuridico, in quanto si legava al loro *status*: il soggetto più eminente aveva, nella mentalità romana, più *fides* di un soggetto socialmente meno importante, cosicché in mancanza della *fides* di testimoni occorreva tener conto della *fides* delle parti²⁴⁷. La condizione di *malus* individuava il soggetto che, per appartenenza sociale o anche in conseguenza di un comportamento illecito, aveva perso la *fides*²⁴⁸.

Lo stesso valore ha il termine *improbus*. Il suo contrario, *probus*, spesso usato come sinonimo di *bonus*²⁴⁹, indica una condi-

²⁴⁴ *Malus* e *improbus* sono accostati in Plaut., *Aul.*, 213; Lucil., *sat.*, 385 Marx = Non., *comp. doct.*, s.u. *confidentia* (Lindsay, 400); Cic., *Verr.* 2, 1, 37; 2, 2, 101; *fam.*, 6, 6, 10; Asc., *Corn.*, 56 Clark; Liv., 23, 3, 8-9; Sen., *ben.*, 4, 28, 3; Val. Max., 4, 1(ext), 5. Cfr. Plaut., *most.*, 873; *truc.*, 612; Cic., *nat. deor.*, 3, 75 e 3, 81. Cfr. anche l'accostamento di *malus* e *sacer* in Plaut., *Bacch.*, 783-784.

²⁴⁵ Porph., in *Hor. serm.*, 2, 3, 181 Hauthal (riportato *supra* n. 109).

²⁴⁶ [Acr.], in *Hor. serm.*, 2, 3, 181 Keller (riportato *supra*, n. 109). Cfr. Tab. 8, 22 (= Gell., 15, 13, 11; cfr. 7, 7, 2-3): *qui se sieri testarier libripensue fuerit, ni testimonium fatiatur, inprobus intestabilisque esto*. Cfr. anche Sall., *Iug.*, 67, 3; Serv. auct., *Aen.*, 4, 386.

²⁴⁷ Cfr. Cato, *orig.*, fr. 206 Malcovati = Gell., 14, 2, 26, su cui Fiori 2013, p. 169 ss. e spec. 184 ss. Sull'interpretazione di questa testimonianza si è sviluppato, in più sedi, un proficuo dibattito con G. Falcone (cfr. da ultimo Falcone 2014, p. 258 ss.), il quale tuttavia mi attribuisce erroneamente la tesi che l'opposizione *bonus-malus* avesse in età arcaica valore esclusivamente sociale, e non – come invece sostengo – al tempo stesso etica e sociale.

²⁴⁸ Un esame complessivo della figura del *uir malus* in Cascione 2013, p. 91 ss.

²⁴⁹ Cfr. per tutti Hellegouarc'h 1972, p. 494 s. (da collegare con la trattazione del significato di *boni*, *ibid.* p. 484 ss.).

zione di eccellenza sociale ed etica²⁵⁰. Caratteristica del *probus* è ancora la *fides*, che si esprime particolarmente nella credibilità che gli permette di *probare*, mentre è proprio dell'*improbus* di non riuscire a *probare*²⁵¹: quando si perde la qualità di essere *probi*, si determina anche l'*intestabilitas*, ossia l'incapacità di dare o ricevere testimonianza²⁵².

Queste condizioni determinavano, nell'astratta eguaglianza tra *ciues*, notevoli differenze: un soggetto dotato di *fides* viveva la pienezza della condizione del cittadino, ma un soggetto con una minore *fides* aveva meno possibilità di vincere le controversie, di trovare testimoni, di trovare garanti, ecc. Quando oltre a essere *malus* era addirittura *improbus*, egli non poteva testimoniare, e se era *intestabilis* non poteva nemmeno ricevere testimonianza, con l'effetto che gli erano interdetti tutti i principali negozi del *ius ciuile*.

Tutti questi *status* di ridotta o assente affidabilità non comportavano, come dicevo, la possibilità di essere uccisi impunemente, e dunque non vi è motivo di farle coincidere con la *sacratio*²⁵³. Si tratta piuttosto di limitazioni dei diritti del *ciuis* irrogate sulla base del *ius* tradizionale o della legge – ed è a mio avviso con queste, piuttosto che con la *sacratio*, che deve essere comparata la condizione dell'*impius*, la quale determina un'analogia limitazione dei diritti del *ciuis* nel *ius diuinum*.

Ma se colleghiamo queste ultime ipotesi a quanto abbiamo detto circa la condizione della donna ripudiata, dell'*addictus*, dell'*infrequens*, dell'*incensus* e del *deditus*, ci accorgiamo che probabilmente dobbiamo pensare a una pluralità di sanzioni che intervenivano sullo *status* del reo. La *sacratio* permetteva a chiunque l'uccisione del colpevole. L'*addictio*, le colpe della donna e la *deditio*, sembrerebbero permettere l'uccisione del colpevole solo al soggetto offeso, e lo stesso accadeva all'*infrequens* e all'*incensus*, rispetto ai quali il soggetto offeso era la *ciuitas*. Altre sanzioni intervenivano su alcune specifiche capacità giuridiche, come l'*improbitas* e l'*intestabilitas*, trasformando un soggetto di rango elevato (*bonus*) in un membro tra i più umili del gruppo (*malus*), mentre altre ancora

²⁵⁰ Cfr. ad esempio Metell., *or.*, fr. 6 Malcovati = Gell., 7, 11, 3. Secondo l'etimologia più probabile, dalla medesima radice di *probus* (i.e. **pro-b^h(h2)u-o-*) viene ved. *pra-bhú-* «eminente, potente» (Walde, Hofmann 1954, p. 366; Ernout, Meillet 1959, p. 537; De Vaan 2008, p. 490).

²⁵¹ È significativo Cic., *Caec.*, 3: *Si improbi essent, falsi aliquid dicerent, si probi existimarentur, quod dixissent probarent.*

²⁵² Sull'*intestabilitas* cfr. ora, con argomenti convincenti, Humbert 2007, p. 2543 ss.

²⁵³ Come, rispetto all'*improbitas*, propone Pesaresi 2007, p. 4197 s., sulla cui ipotesi cfr. Fiori 2008, p. 471 n. 34.

intervenivano su capacità di diritto divino, come l'*impietas*, determinando contestualmente un'interdizione allo svolgimento di ruoli rilevanti nella *res publica*.

4.5. Il problema della genesi

Le sanzioni che abbiamo sinora descritto disegnano una scala di intensità nelle limitazioni della condizione giuridica del reo. Esse condividono alcuni caratteri comuni, ma sono anche distinte da specifiche peculiarità. Non è dunque semplice ipotizzare il loro rapporto storico.

Come abbiamo visto, è abbastanza certo che la *sacratio* costituisca l'esito romano di una sanzione indoeuropea. Ma gli sviluppi storici di questa sanzione presso gli altri popoli indoeuropei non offrono modelli univoci.

Da un lato, abbiamo casi in cui la sanzione originaria è divenuta un'ampia categoria, assumendo gradazioni e forme differenti. Sappiamo ad esempio che la *Friedlosigkeit* germanica poteva a volte colpire l'intera famiglia del proscritto, altre essere limitata al colpevole; a volte essere definitiva, altre temporanea; a volte assoluta, altre circoscritta ad aree spaziali determinate²⁵⁴. Allo stesso modo, l'*ἀτιμία* greca poteva essere parziale, interessando solo alcuni specifici diritti del cittadino, oppure totale, e in questo secondo caso essere proscrittiva o non proscrittiva – «à l'intérieur», per usare le parole di Gustave Glotz²⁵⁵. L'*ἀτιμία* non proscrittiva, in particolare, era disposta nei confronti di una serie di soggetti che abbiamo già incontrato nel diritto romano – la donna adultera, il debitore insolvente, l'*infrequens* – e poteva anche portare alla vendita del colpevole all'estero²⁵⁶.

Dall'altro lato, abbiamo esempi di diritti in cui per converso sembrerebbe che situazioni di esclusione originariamente diversificate siano state ricomprese entro una categoria unitaria, benché

²⁵⁴ Mi limito a rinviare, per brevità, a Scovazzi 1957, p. 284 ss.

²⁵⁵ Glotz 1904a, p. 25 ss. (che avevo richiamato già in Fiori 1996, p. 506). Si noti che l'*ἀτιμία* non proscrittiva in età classica consisteva «nel divieto di frequentare l'*ἀγορά* e i luoghi sacri e di esercitare i diritti pubblici» (Paoli 1930, p. 307), e nell'impossibilità di tutelare i diritti privati in via processuale (*ibid.* p. 318), e in età arcaica portava a «la mort civile et à l'excommunication» (Glotz 1904a, p. 25 s.), ma non consiste affatto in «una sorta di versione più strettamente religiosa» dell'*ἀτιμία* proscrittiva, come scrive Zuccotti 1998, p. 454, al fine di avvicinarla a quella che egli ritiene essere l'*impietas* (in *Id.* 2009, p. 1595, l'a. avvicina invece – coerentemente con la sua ipotesi – l'*ἀτιμία* non proscrittiva a ogni ipotesi di *sacratio* di età monarchica, quando vi sarebbe stato un divieto di uccisione dell'*homo sacer*, e la esclude invece per l'età repubblicana, quando l'uccisione sarebbe stata doverosa).

²⁵⁶ Glotz 1904a, p. 26 ss.; Paoli 1930, p. 334 s.; Harrison 1971, p. 171 ss.

non omogenea. Ad esempio in Irlanda – che peraltro è il contesto maggiormente confrontabile con quello romano, anche in considerazione della struttura sociale fortemente gerarchica di entrambi²⁵⁷ – all'interno della categoria generale del *deorad*, definita in negativo per opposizione al possidente nativo che gode della pienezza dei diritti (*aurrad*), troviamo il latitante cui è vietato dare riparo (*élúdach*), colui che vive nel gruppo ma può essere ucciso con impunità (*ambue*), lo straniero per il quale è previsto un risarcimento comparato sulla metà di quello della moglie irlandese (*cú glas*), il naufrago o il proscritto entrato al servizio di un uomo libero, il cui risarcimento è pari a un terzo di quello del suo signore (*murchoirte*)²⁵⁸.

Il quadro offerto dai dati romani è ulteriormente differente.

In fondo, l'unica categoria sufficientemente ampia da ricomprendere tutte queste sanzioni è quella del *malus*, opposta al *bonus* come il *deorrad* all'*aurrad*, e dunque si potrebbe essere tentati di escludere una genesi comune e di propendere verso un modello di originaria frammentazione analogo a quello irlandese.

Poiché le diverse sanzioni sembrerebbero legate dal riferirsi tutte alla violazioni dei medesimi principi giuridico-religiosi (e in particolare dei rapporti di *maiestas* e *fides*²⁵⁹) distinguendosi più sul piano quantitativo che qualitativo – un primo livello di annullamento del soggetto che permette a chiunque l'uccisione; un secondo, di annullamento del soggetto tale da permettere l'uccisione (o la vendita) solo ad alcuni soggetti; un terzo livello, in cui la sanzione interviene solo su singoli diritti dell'individuo – potrebbe legittimamente pensarsi a una genesi comune.

Credo però che allo stato delle nostre conoscenze non sia possibile raggiungere conclusioni certe. L'unico risultato che mi sembra di poter considerare sufficientemente affidabile è la necessità di abbandonare la visione unitaria della figura del *ciuis* cui siamo abituati: i Romani non sono tra loro giuridicamente uguali e socialmente diversi, ma appartengono a una struttura ordinata gerarchicamente sia dal punto di vista sociale che dal punto di vista giuridico, all'interno della quale le distinzioni si legano alla nascita ma anche al comportamento dei singoli e alle sanzioni che ne conseguono.

Nei primi secoli di Roma, di questa complessa struttura l'*homo sacer* rappresenta, per così dire, il «grado zero».

²⁵⁷ Rinvio a Fiori 2011, p. 84 ss.

²⁵⁸ Kelly 1988, p. 5 s. Tutti questi soggetti parrebbero poter ottenere una posizione nella comunità essendo parificati agli *aurraid* allorché acquistano un appezzamento di terra (*ibid.*, p. 223).

²⁵⁹ Su tutto ciò cfr. Fiori 1996. Di minore estensione, ma non minore rilievo è il ruolo dell'ordine spaziale costituito dai *termini*, i cui rapporti con la *fides* sono stati di recente approfonditi da De Sanctis 2005, p. 73 ss.

BIBLIOGRAPHIE

I – Sources et recueil d'inscriptions

A – Textes littéraires

Les sources utilisées l'ont en général été à partir de la Collection des Universités de France mais également, selon les cas, de la Loeb Classical Library, des Oxford Classical Texts et de la collection Teubner. Les abréviations utilisées pour les auteurs latins sont celles de l'index du *Thesaurus Linguae Latinae* et, pour les auteurs grecs, celles du *Greek-English Lexicon* de H. G. Liddell et R. Scott.

Éditions spécifiquement citées dans le texte :

CORNELL 2013 = T. J. Cornell (éd.), *The Fragments of the Roman Historians*, 3 vol., Oxford, 2013.

FESTUS = Sextus Pompeius Festus, *De la signification des mots*, Livres I et II, trad. M. A. Savagner, Paris, 1846.

LE BONNIEC 1990 = Ovide, *Les Fastes*, éd. H. Le Bonniec, Paris, 1990.

LENOIR 1979 = Pseudo-Hygin, *Des Fortifications du camp*, éd. M. Lenoir, Paris, 1979.

LINDSAY 1913 = W. M. Lindsay, *Festus. De uerborum significatu cum Pauli epitome*, Stuttgart-Leipzig, 1913.

LINDSAY 1930 = W. M. Lindsay, *Festus. De uerborum significatu*, dans *Glossaria Latina*, IV, Paris, 1930.

MARINONE 1977 = N. Marinone, *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Turin, 1977.

MÜLLER 1839 = C. O. Mueller, *Sexti Pompei Festi de uerborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome*, Leipzig, 1839.

STOK 1999 = Publio Ovidio Nasone, *Opere IV: Fasti e Frammenti*, éd. F. Stok, Turin, 1999.

TRAGLIA 1974 = A. Traglia, *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Turin, 1974.

B – Recueils d'inscriptions

AE = *L'Année épigraphique*, Paris, 1888-.

CIL = *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlin, 1895-

DUVAL 1988 = P.-M. Duval (éd.), *Recueil des inscriptions gauloises*, 2/1, *Textes gallo-étrusques. Textes gallo-latins sur pierre*, Paris 1988.

ILLRP = A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae Liberae rei publicae*, 2 vol., Florence, 1964 et 1972, 2^e édition.

- Imagines Italicae* = M. H. Crawford (éd.), *Imagines Italicae. A Corpus of Italic Inscriptions*, 3 vol., Londres, 2011.
- IUM* = G. Rocca, *Iscrizioni umbre minori*, Florence, 1996.
- ET* = H. Rix, *Etruskische Texte*, 1, *Einleitung, Konkordanz, Indices et 2, Texte*, Tübingen, 1991.
- MARINETTI 1985 = A. Marinetti, *Le iscrizioni sudpicene*, 1, *Testi*, Florence, 1985.
- ST* = H. Rix, *Sabellische Texte. Die texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen*, Heidelberg, 2002.

II – Usuels

- BARDON 1952 = H. Bardon, *La Littérature latine inconnue*, 1, *L'époque républicaine*, Paris, 1952.
- BARDON 1956 = H. Bardon *La Littérature latine inconnue*, 2, *L'époque impériale*, Paris, 1956.
- BENOIST, GOELZER 1938 = E. Benoist et H. Goelzer, *Nouveau dictionnaire latin-français rédigé d'après les meilleurs travaux de lexicographie latine parus en France et à l'étranger et particulièrement d'après les grands dictionnaires de Forcellini, de Georges, de Freund et de Klotz*, Paris, 1938.
- BENVENISTE 1969 = É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Économie, parenté, société*, et 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969.
- BERGER 1953 = A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphie, 1963.
- BREMER 1896 = F. P. Bremer, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt*, 1, Leipzig, 1896.
- BUCK 1928 = C. D. Buck, *A Grammar of Oscan and Umbrian with a Collection of Inscriptions and a Glossary*, Boston, 1928, 2^e édition.
- CHANTRAINE 1977 = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1977.
- CLEASBY, VIGFUSSON 1874 = R. Cleasby et G. Vigfusson, *An Icelandic-English dictionary*, Oxford, 1874.
- CRISTOFANI 1999 = M. Cristofani, *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*, Florence, 1999.
- DAREMBERG, SAGLIO, POTTIER 1877-1919 = C. Daremberg, E. Saglio et E. Pottier (dir.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, 1877-1919.
- DE RUGGIERO 1902 = E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, 3, Rome, 1902.
- DE VAAN 2008 = M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leyde-Boston, 2008.
- ERNOUT, MEILLET 1959 = A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1959, 4^e édition augmentée d'additions et de corrections par J. André.
- FIRA = S. Riccobono, J. Baviera, C. Ferrini, J. Furlani et V. Arangio-Ruiz, *Fontes iuris Romani antejustiniani*, 3 vol., Florence, 1940, 1941 et 1943, 2^e édition augmentée.

- HORNBLOWER, SPAWFORTH 1996 = S. Hornblower et A. Spawforth (éd.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1996, 3^e édition.
- HOFMANN, SZANTYR 1972 = J. B. Hofmann, A. Szantyr, *Lateinische Grammatik. II. Lateinische Syntax und Stilistik*, Munich, 1972, 2^e édition.
- LEUMANN 1977 = M. Leumann, *Lateinische Grammatik. I. Lateinische Laut- und Formenlehre*, Munich, 1977.
- LIDDELL, SCOTT 1996 = H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford, 1996, 9^e édition.
- LIV¹ = H. Rix (dir.), *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Wiesbaden, 1998, 1^{ère} édition.
- LIV² = H. Rix (dir.), *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Wiesbaden, 2001, 2^e édition.
- LTUR = E. M. Steinby (dir.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 5 vol., Rome, 1993-1999.
- OLD 1968 = Oxford Latin Dictionary, Oxford, 1968.
- POCCETTI 1979 = P. Poccetti, *Nuovi documenti italici a complemento del Manuale di E. Vetter*, Pise, 1979.
- RE = G. Wissowa (éd.), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Weimar, 1995, réimpr. des volumes parus à Stuttgart entre 1893 et 1972 (1903 à 1978 pour les Supplementbände).
- ROTONDI 1912 = G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Milan, 1912.
- RS = M. H. Crawford (éd.), *Roman Statutes*, 2 vol., Londres, 1996.
- ThesCRA = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, Los Angeles, 2004-2012.
- UNTERMANN 2000 = J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- VETTER 1953 = E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte, 1, Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg, 1953.
- VON PLANTA 1892-1897 = R. von Planta, *Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte*, Strasbourg, 1892-1897.
- WALDE, HOFMANN 1954 = A. Walde et J.-B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch, II*, Heidelberg, 1954, 3^e édition.

III – Littérature secondaire

Les abréviations des périodiques reprennent celles en usage dans *L'Année philologique*. Elles sont consultables à la page : http://www.annee-philologique.com/files/sigles_fr.pdf.

- ADIEGO 2006 = I.-X. Adiego, *Etrusco marunuxva cepen*, *SE*, 72, 2007, p. 199-214.
- AGAMBEN 1997 = G. Agamben, *Homo sacer. Le Pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, 1997 (trad. de la 1^{ère} édition italienne de 1995 par M. Raiola).
- AGOSTINIANI 1982 = L. Agostiniani, *Le « iscrizioni parlanti » dell'Italia antica*, Florence, 1982.
- AGOSTINIANI 1993 = L. Agostiniani, *La considerazione tipologica nello studio dell'etrusco*, *ILing*, 16, 1993, p. 23-44.
- AGOSTINIANI, NICOSIA 2000 = L. Agostiniani et F. Nicosia, *Tabula Cortonensis*, Rome, 2000.

- AGOSTINIANI, CALDERINI, MASSARELLI 2011 = L. Agostiniani, A. Calderini et R. Massarelli (éd.), *Screhto est: lingua e scrittura degli antichi Umbri. Catalogo della mostra, Perugia, Museo archeologico nazionale dell'Umbria, Gubbio, Palazzo dei Consoli, Sala delle tavole eugubine (22 settembre 2011-8 gennaio 2012)*, Pérouse, 2011.
- AIGNER FORESTI 2004 = L. Aigner Foresti, *Vom zilaθ zum dictator: das oberste Amt in Caere in etruskischer und römischer Zeit*, dans TOMASCHITZ, HEFTNER 2004, p. 219-227.
- ALBANESE 1969 = B. Albanese, *Bidental, Mundus, Ostium, Orci nella categoria delle res religiosae*, *Jus*, 20, 1969, p. 205-249.
- ALBANESE 1988 = B. Albanese, *Sacer esto*, *BIDR*, 91, 1988, p. 145-179 (= *Id.*, *Scritti giuridici*, III, Turin, 2006, p. 3-37).
- ALBANESE 1992 = B. Albanese, *Brevi studi di diritto romano. II. Si ... aliuta faxsit, ipsos Ioui sacer esto*, *Annali dell'Università di Palermo*, 42, 1992, p. 22-30 (= *Id.*, *Scritti giuridici*, III, Turin, 2006, p. 58-66).
- ALBANESI, PICUTI 2014 = M. Albanesi et M. R. Picuti, *Scavi archeologici nel cimitero di Cancelli, Foligno*, dans MANCA, PICUTI, ALBANESI 2014, p. 26-47.
- ALBERTARIO 1911 = E. Albertario, *L'uso classico e l'uso giustiniano di extorquere*, *ZRG*, 32, 1911, p. 307-324.
- AMANN 2004 = P. Amann, *Die etruskischen «Cippen von Rubiera» aus der südlichen Poebene: Neue Vorschläge und Versuch einer Einordnung*, dans TOMASCHITZ, HEFTNER 2004, p. 203-217.
- ANCILLOTTI, CALDERINI 2009 = A. Ancillotti et A. Calderini (éd.), *La città italica. Atti del II convegno internazionale sugli antichi Umbri (Gubbio, 25-27 settembre 2003)*, Pérouse, 2009.
- ANCILLOTTI, CALDERINI, MASSARELLI 2016 = A. Ancillotti, A. Calderini et R. Massarelli (éd.), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica, Forms and Structures of Religion in ancient central Italy, III Convegno Internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri, Perugia-Gubbio 21-25 settembre 2011*, Rome, 2016.
- ANDO, RÜPKE 2006 = C. Ando et J. Rüpke (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, 2006.
- ANDREUSSI 1999 = A. Andreussi, *Pomerium*, *LTUR*, 4, 1999, p. 96-105.
- ARCHI 1937 = G. Archi, *L'epitome Gai. Studio del tardo diritto romano in Occidente*, Milan, 1937.
- ARIAS RAMOS 1953 = J. Arias Ramos, *Apostillas jurídicas a un episodio Numantino*, *Revista de Estudios Políticos*, 68, 1953, p. 33-49.
- ARICÒ ANSELMO 2012 = G. Aricò Anselmo, *Antiche regole procedurali e nuove prospettive per la storia dei comitia*, Turin, 2012.
- BARATTA, MARENGO 2012 = G. Baratta et S. M. Marengo (éd.) *Instrumenta inscripta III. Manufatti iscritti e vita dei santuari in età romana*, Macerata, 2012.
- BASSANELLI SOMMARIVA 1989 = G. Bassanelli Sommariva, *Proposta per un nuovo metodo di ricerca nel diritto criminale: a proposito della sacertà*, *BIDR*, 89, 1989, p. 327-377.
- BATSCH, VÂRTEJANU-JOUBERT 2009 = C. Batsch et M. Vârtejanu-Joubert (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis*, Leyde-Boston, 2009.

- BEAUCAMP 2006 = J. Beaucamp, *La Rome républicaine vue de Byzance: héritage culturel ou passé de l'Empire ?*, dans CAIRE, PITTIA 2006, p. 79-92.
- BELFIORE 2010 = V. Belfiore, *Il Liber linteus di Zagabria. Testualità e contenuto*, Pise-Rome, 2010.
- BELFIORE 2014a = V. Belfiore, *La morfologia derivativa in etrusco. Formazioni di parole in -na e in -ra*, Pise-Rome, 2014.
- BELFIORE 2014b = V. Belfiore, *Il fare etrusco: discussione sulle radici con senso generico di «fare» e conseguenze per i loro derivati*, dans BENELLI 2014, p. 29-41.
- BELFIORE, VAN HEEMS 2010 = V. Belfiore et G. van Heems, *Neue Betrachtungen zum Liber Linteus – die Begriffe hil und sacni*, dans KIEBURG, RIEGER 2010, p. 113-121.
- BELLINI 1981 = P. Bellini, *Res publica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Florence, 1981.
- BENELLI 1998 = E. Benelli, *Quattro nuove iscrizioni etrusche arcaiche dall'agro chiusino*, SE, 64, 1998, p. 213-224.
- BENELLI 2003 = E. Benelli, *Una misconosciuta nota di Gustav Herbig e l'etrusco etera*, *Miscellanea Etrusco Italica*, 3, 2003, p. 209-221.
- BENELLI 2014 = E. Benelli, *Per Maristella Pandolfini cên zic zicuxe*, Pise-Rome, 2014.
- BENNETT 1930 = H. Bennett, *Sacer esto*, TAPhA, 61, 1930, p. 5-18.
- BENZ 1992 = M. Benz, *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus*, Florence, 1992.
- BERQIST 1967 = B. Berquist, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Athènes, 1967.
- BERMOND MONTANARI 1988 = G. Bermond Montanari, *I cippi di Rubiera*. N° 35, SE, 54, 1988, p. 239-244.
- BERTOLINI 1886 = C. Bertolini, *Il giuramento nel diritto privato romano*, Turin, 1886.
- BIANCANI 2014 (1761) = G. Biancani, *De diis topicis Fulginatium ad XII uiros, ac coetum ejusdem Fulginatis Academiae Epistola*, Spello, 2014 (réimpr. anastatique dirigée par E. Laureti de la première édition parue à Foligno en 1761).
- BISPHAM 2000 = E. Bispham, *Mimic. A Case Study in Early Roman Colonization*, dans HERRING, LOMAS 2000, p. 157-186.
- BISPHAM 2006 = E. Bispham, *Coloniâ deducere. How Roman was Roman Colonization during the Middle Republic ?*, dans BRADLEY, WILSON 2006, p. 73-160.
- BIZZARRI 1962 = M. Bizzarri, *La necropoli di Crocefisso del Tufo di Orvieto*, SE, 30, 1962, p. 1-151.
- BLÁSQUEZ, ALVAR 1996 = J. M. Blásquez et J. Alvar (éd.), *La romanización in Occidente*, Madrid, 1996.
- BONA 1964 = F. Bona, *Contributo allo studio della composizione del De uerborum significatu di Verrio Flacco*, Milan, 1964.
- BONA 1987 = F. Bona, *Alla ricerca del De uerborum, quae ad ius ciuile pertinent, significatione di C. Elio Gallo. 1. La struttura dell'opera*, BIDR, 90, 1987, p. 119-168.
- BONDARDO 1996-1997 = M. Bondardo, *Il latino sacer: rivisitazione di un problema linguistico*, AMAV, 173, 1996-1997, p. 229-242.

- BRADLEY, WILSON 2006 = G. Bradley et J.-P. Wilson (éd.), *Greek and Roman Colonization. Origins, Ideologies and Interactions*, Swansea, 2006.
- BRANCA 1941 = G. Branca, *Le cose extra patrimonium humani iuris*, *Annali triestini di diritto, economia e politica*, 12, 1941, p. 1-248.
- BRELICH 1966 = A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Rome, 1966.
- BRUNNENMEISTER 1887 = E. Brunnenmeister, *Das Tödtungsverbrechen im altrömischen Recht*, Leipzig, 1887.
- BRUTTI 2011 = M. Brutti, *Il diritto privato nell'antica Roma*, Turin, 2011.
- BURGER, CALAME 2006 = M. Burger et C. Calame (éd.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris, 2006.
- BURKERT 2011 = W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 2011, 2^e édition.
- BUSACCA 1977 = C. Busacca, *Ne quid in loco sacro religioso sancto fiat?*, *SDHI*, 43, 1977, p. 265-292.
- CAILLÉ 2000 = A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, 2000.
- CAILLOIS 1939 = R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, 1939.
- CAIRE, PITTIA 2006 = E. Caire et S. Pittia (éd.), *Guerre et diplomatie romaines (IV^e-III^e siècles). Pour un réexamen des sources*, Aix-en-Provence, 2006.
- CALAME, LINCOLN 2012 = C. Calame et B. Lincoln, *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, 2012.
- CALDERINI 2001 = A. Calderini, Cupra. *Un dossier per l'identificazione*, *Eutopia*, n.s. 1, 1-2, 2001, p. 45-129.
- CALDERINI 2005 = A. Calderini, *Iscrizioni Umbre*, dans MATTEINI CHIARI 2005, p. 51-72.
- CALDERINI 2015 = A. Calderini (éd.), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica (Atti del 3^o Convegno Internazionale di Studi Umbri dell'IRDAU, Istituto di Ricerca e Documentazione sugli Antichi Umbri, 21-25 settembre 2011)*, Rome, 2015.
- CALDERINI, SISANI 2005 = A. Calderini et S. Sisani, *Cippo terminale iscritto*, dans MATTEINI CHIARI 2005, p. 76-78.
- CALORE 2000 = A. Calore, *Per Iovem lapidem. Alle origini del giuramento*, Milan, 2000.
- CAMPANILE 1996 = E. Campanile, *Per la semantica dell'osco médis*, dans DEL TUTTO PALMA 1996, p. 169-175.
- CAMPANILE, LETTA 1979 = E. Campanile et C. Letta (éd.), *Studi sulle magistrature indigene e municipali in area italica*, Pise, 1979.
- CAMPOREALE 2014 = G. Camporeale (éd.), *Gli Umbri in età preromana. Atti del XXVII Convegno du studi etruschi ed italici*, 2009, Pise, 2014.
- CANTARELLA 1991 = E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milan, 1991.
- CANTARELLA 1998 = E. Cantarella, *La sacertà nel sistema originario delle pene. Considerazioni su una recente ipotesi*, dans HUMBERT, THOMAS 1998, p. 47-71.
- CANTARELLA 1999 = E. Cantarella, *Ripudio, sacertà, condizione femminile: a partire da una recente interpretazione di Plut., Rom., 22*, dans MÉLANGES CANNATA 1999, p. 15-23.
- CANTARELLA 2000 = E. Cantarella, *Les Peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices dans l'Antiquité classique*, Paris, 2000 (trad. de la 1^{ère} édition italienne par N. Gallet).

- CAPOGROSSI-COLOGNESI 2009 = L. Capogrossi Colognesi, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bologne, 2009.
- CAPOGROSSI-COLOGNESI, CURSI 2008 = L. Capogrossi-Colognesi et M. F. Corsi (éd.), *Forme di responsabilità in età decemvirale*, Naples, 2008.
- CARAFÀ 2007-2008 = P. Carafà, *Uccisioni rituali e sacrifici umani nella topografia di Roma*, *Scienze dell'Antichità*, 14/2, 2007-2008, p. 667-703.
- CARANDINI 1997 = A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Turin, 1997.
- CARANDINI 2006 = A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 – 700/675 a.C.)*, Turin, 2006.
- CARANDINI 2007-2008 = A. Carandini, *Uccisioni rituali – sacrifici umani a Roma, tra centro proto-urbano e prima città-stato. Abbozzando una sintesi*, *Scienze dell'Antichità*, 14/2, 2007-2008, p. 705-710.
- CARANDINI 2012 = A. Carandini (éd.) *Atlante di Roma antica*, 2 vol., Milan, 2012.
- CARDONA, ZIDE 1987 = G. Cardona et N. Zide (éd.), *Festschrift for Henry Hoenigswald on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, 1987.
- CARNEVALE, CREMONESI 2014 = L. Carnevale et Ch. Cremonesi (éd.), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, Padoue 2014.
- CARO ROLDÁN 2000 = J.-M. Caro Roldán, *Una aproximación a la naturaleza del uer sacrum*, *Gerión*, 18, 2000, p. 159-190.
- CASCIONE 2013 = C. Cascione, *Vir malus*, dans LOVATO 2013, p. 91-113.
- CASCIONE, MASI DORIA 2013 = C. Cascione et C. Masi Doria (a cura di), *Quid est ueritas? Un seminario su verità e forme giuridiche*, Naples, 2013.
- CATALANO 1960 = P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, 1, Turin, 1960.
- CATALANO 1962 = P. Catalano, *Per lo studio dello ius diuinum*, *SMSR*, 33, 1962, p. 129-153.
- CATALANO 1965 = P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Turin, 1965.
- CATALANO 1978 = P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, *ANRW*, 2, 16, 1, 1978, p. 442-553.
- CAVALLO, FEDELI, GIARDINA 1989 = G. Cavallo, P. Fedeli et A. Giardina (éd.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, 2, Rome, 1989.
- CAZANOVE 2000 = O. de Cazanove, *Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes: le printemps sacré italique*, dans RITES ET ESPACES 2000, p. 253-276.
- CAZANOVE, SCHEID 2003 = O. de Cazanove et J. Scheid (éd.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Naples, 2003.
- CESANO 1902 = L. Cesano, *Fulmen*, dans DE RUGGIERO 1902, p. 323-334.
- CHIARAMONTE TRERÉ, D'ERCOLE, SCOTTI 2010 = C. Chiaramonte Treré, V. D'Ercole, C. Scotti (éd.), *La necropoli di Campovalano. Tombe orientalizzanti e arcaiche II*, Oxford, 2010.
- CHRISTIN 2010 = O. Christin (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, 2010.
- CINQUANTAQUATTRO, PESCATORI 2013 = T. Cinquantaquattro et G. Pescatori (éd.), *Regio 1. Avella, Atripalda, Salerno (Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica, 2)*, Rome, 2013.

- CIOTTI 1964 = U. Ciotti, *Nuove conoscenze sui culti dell'Umbria antica*, dans PROBLEMI DI STORIA 1964, p. 99-112.
- CLARK 2014 = J. H. Clark, *Roman optimism before Cannae. The vow of the uer sacrum (Livy 22.10), Mnemosyne*, 67, 2014, p. 405-422.
- COARELLI 1986 = F. Coarelli (éd.), *Fregellae. 2. Il tempio di Esculapio*, Rome, 1986.
- COARELLI 1988 = F. Coarelli, *Il foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Rome, 1988.
- COARELLI 1996 = F. Coarelli, *La romanización de l'Umbria*, dans BLÁSQUEZ, ALVAR 1996, p. 57-68.
- COARELLI 1997 = F. Coarelli, *Il campo Marzio. I. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Rome, 1997.
- CODRINGTON 1891 = R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford, 1891.
- COLONNA 1966 = G. Colonna, *Selvans Sanchuneta*, SE, 34, 1966, p. 165-172.
- COLONNA 1983 = G. Colonna, *Note di mitologia e di lessico etrusco («Turmuca», Cvera, Esia)*, SE, 51, 1983, p. 143-159.
- COLONNA 1985a = G. Colonna, *Società e cultura a Volsinii*, AnnFaina, 2, 1985, p. 101-131.
- COLONNA 1985b = G. Colonna (éd.), *Santuari d'Etruria*, Milan, 1985.
- COLONNA 1986 = G. Colonna, *Urbanistica e architettura*, dans PUGLIESE CARRATELLI 1986, p. 369-530.
- COLONNA 1988 = G. Colonna, *Il lessico istituzionale etrusco e la formazione della città specialmente in Emilia Romagna*, dans FORMAZIONE DELLA CITTÀ 1988, p. 15-36.
- COLONNA 2004 = G. Colonna, *La disciplina etrusca e la dottrina della città fondata*, Studi Romani, 52, 2004, p. 303-311.
- COLONNA 2007 = G. Colonna, *Il cippo di Tragliatella (e questionni connesse)*, SE, 71, 2007, p. 83-109.
- COLONNA 2012 = G. Colonna, *I santuari comunitari e il culto delle divinità catactonie in Etruria*, AnnFaina, 19, 2012, p. 203-226.
- CORBIER 1989 = M. Corbier, *Le Statut ambigu de la viande à Rome*, DHA, 15/2, 1989, p. 107-158.
- CORBINO, HUMBERT, NEGRI 2010 = A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (éd.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, Pavie, 2010.
- CORRE 2014 = N. Corre, *Les Rites «paradoxaux» dans la religion publique romaine*, thèse dactylographiée de l'EPHE soutenue le 6 décembre 2014, sous la dir. de N. Belayche.
- COWGILL 1987 = W. Cowgill, *The Second Plural of the Umbrian Verb*, dans CARDONA, ZIDE 1987, p. 81-90.
- CRAWFORD 1973 = M. H. Crawford, *Foedus and sponsio*, PBSR, 41, 1973, p. 1-7.
- CRIFÒ 1961 = G. Crifò, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, I, Milan, 1961.
- CRIFÒ 1984 = G. Crifò, *Exilica causa, quae aduersus exulem agitur. Problemi dell'aqua et igni interdictio*, dans DU CHÂTIMENT DANS LA CITÉ 1984, p. 453-497.
- CRIFÒ 1985 = G. Crifò, *L'esclusione dalla città. Altri studi sull'exilium romano*, Pérouse, 1985.

- CRISTOFANI 1967 = M. Cristofani, *Un cursus honorum di Cerveteri*, SE, 35, 1967, p. 609-618.
- CRISTOFANI 1995 = M. Cristofani, *Tabula Capuana: un calendario festivo di età arcaica*, Florence, 1995.
- CULTURA ITALICA 1978 = *La cultura italica*, Pise, 1978.
- CURSI 1996 = M. F. Corsi, *La struttura del postliminium nella Repubblica e nel Principato*, Naples, 1996.
- D'ALESSIO 2013 = M. T. D'Alessio, *Riti e miti di fondazione nell'Italia antica. Riflessioni sui luoghi di Roma*, Scienze dell'Antichità, 19, 2/3, 2013, p. 315-331.
- DANZ 1857 = A. Danz, *Der sacrale Schutz im römischen Rechtsverkehr. Beiträge zur Geschichte der Entwicklung des Rechts bei den Römern*, Léna, 1857.
- DARMS 1978 = G. Darms, *Schwäher und Schwager, Hahn und Huhn. Die Vřddhi-Ableitung im Germanischen*, Munich, 1978.
- DAVID 1984 = J.-M. David, *Du comitium à la roche tarpéienne. Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère*, dans DU CHÂTIMENT DANS LA CITÉ 1984, p. 131-176.
- DE FRANCISCI 1959 = P. de Francisci, *Primordia ciuitatis*, Rome, 1959.
- DE HEUSCH 1986 = L. de Heusch, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, 1986.
- DEHOUE 2006 = D. Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, Paris, 2006.
- DEHOUE 2007 = D. Dehouve, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, 2007.
- DEHOUE 2009 = D. Dehouve, *À propos de la notion d'expulsion*, Archives des Sciences Sociales des Religions, 148, octobre-décembre 2009, p. 25-31.
- DEL PONTE 2004 = R. Del Ponte, *Santità delle mura e sanzione divina*, *Diritto@storia*, 3, 2004. [En ligne]: <http://www.dirittoestoria.it/3/TradizioneRomana/Del-Ponte-Santit%E0-delle-mura.htm>.
- DEL TUTTO PALMA 1996 = L. Del Tutto Palma (éd.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Convegno di studio, Agnone, 13-15 avril 1994, Florence, 1996.
- DÉLIT RELIGIEUX 1981 = *Le Délit religieux dans la cité antique*, Actes de la table ronde de Rome 6-7 avril 1978, Rome, 1981.
- DELLA CORTE 1937 = Della Corte, *La filologia latina dalle origini a Varrone*, Turin, 1937.
- DELLA FINA 2003 = G. M. Della Fina (éd.), *Storia di Orvieto. I. Antichità*, Pérouse, 2003.
- DE MAGISTRIS 2007 = E. De Magistris, *Auguraculum, pomerium e mura della città*, *Diritto@storia*, 6, 2007. [En ligne]: <http://www.dirittoestoria.it/6/Monografie/De-Magistris-Auguraculum-pomerium-mura.htm>.
- DENCH 1995 = E. Dench, *From Barbarians to New Men: Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples from the Central Apennines*, Oxford, 1995.
- DE SANCTIS 1960 = G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, II, Florence, 1960, 2^e édition.
- DE SANCTIS 1980 = G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, I, Florence, 1980, 3^e édition.

- DE SANCTIS 2005 = G. De Sanctis, *Qui terminum exarasset...*, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 98, 2005, p. 73-101.
- DE SANCTIS 2007 = G. De Sanctis, *Solco, muro, pomerio*, *MEFRA*, 119-2, 2007, p. 503-526.
- DE SANCTIS 2009 = G. De Sanctis, *Il salto proibito: la morte di Remo ed il primo comandamento della città*, *SMSR*, 75/1, 2009, p. 63-85.
- DESCOMBES 1980 = V. Descombes, *L'équivoque du symbolisme*, *Cahier confrontation*, 3, 1980, p. 77-94.
- DE SIMONE 1989 = C. De Simone, *Volsinii (Bolsenna) [?]*, n° 128, *SE*, 55, 1989, p. 346-351.
- DETENNE, VERNANT 1979 = M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
- DE VAAN 2012 = M. de Vaan, *Latin Deverbal Presents in -ā-*, dans MELCHERT 2012, p. 315-332.
- DE VISSCHER 1947 = F. de Visscher, *Le Régime romain de la noxalité. De la vengeance collective à la responsabilité individuelle*, Bruxelles, 1947.
- DEVOTO 1931 = G. Devoto, *AIS- etrusco e AIS- mediterraneo*, *SE*, 5, 1931, p. 299-316.
- DEVOTO 1940 = G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*, Rome, 1940, 2^e édition.
- DI FAZIO 2013 = M. Di Fazio, *Mercenari, tiranni, lupi. Appunti sparsi sulla mobilità di gruppi nell'Italia antica tra società urbane e non urbanizzate*, *AnnFaina*, 20, 2013, p. 195-208.
- DI STEFANO MANZELLA 1987 = I. Di Stefano Manzella, *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*, Rome, 1987.
- DUBOURDIEU, SCHEID 2000 = A. Dubourdieu et J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés. Les usages de la langue dans l'Italie romaine*, dans VAUCHEZ 2000, p. 59-80.
- DU CHÂTIMENT DANS LA CITÉ 1984 = *Du châtimement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome, 1984.
- DUMÉZIL 1943 = G. Dumézil, *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris, 1943.
- DUMÉZIL 1949 = G. Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949, 4^e édition.
- DUMÉZIL 1954 = G. Dumézil, *Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome (à propos du latin mos)*, *REL*, 32, 1954, p. 139-162.
- DUMÉZIL 1969 = G. Dumézil, *Idées romaines*, Paris, 1969.
- DUMÉZIL 1974 = G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des étrusques*, Paris, 1974, 2^e édition.
- DUNLAP 1924 = J. E. Dunlap, *The Office of the Grand Chamberlain in the Later Roman and Byzantine Empire*, New York, 1924.
- DUPRAZ 2011 = E. Dupraz, *Osservazioni sulla coesione testuale nei rituali umbri: il caso delle Tavole I e II a*, *Alessandria*, 5, 2011, p. 49-66.
- DUPRAZ 2012 = E. Dupraz, *Sabellian Demonstratives. Forms and Functions*, Leyde-Boston, 2012.
- DUPRAZ 2014a = E. Dupraz, *Zur italischen Rechtssprache: über einige juristische Formeln im Umbrischen und im Lateinischen*, *Linguarum uarietas*, 3, 2014, p. 73-94.

- DUPRAZ 2014b = E. Dupraz, Fetu « *tun/opfern* » + *Akkusativ und* + *Ablativ in den Iguvinischen Tafeln*, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 68, 2, 2014, p. 161-189.
- DUPRAZ 2015 = E. Dupraz, Ampentu dans les Tables Eugubines : « *immoler* » ?, *L'Antiquité classique*, 84, 2015, p. 75-97.
- DUPRAZ 2016 = E. Dupraz, *Die umbrische Anordnung subra. spahmu: Wege der Forschung, Historische Sprachforschung*, 129, 2016, p. 196-220.
- DUPRÉ RAVENTOS, RIBICHINI, VERGER 2008 = X. Dupré Raventos, S. Ribichini et S. Verger (éd.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Rome, 2008.
- DURKHEIM 1896-1897 = É. Durkheim, *Préface, L'Année sociologique*, 1, 1896-1897, p. I-VII.
- DURKHEIM 1968 = É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 5^e édition (1^{ère} édition 1912).
- DURKHEIM 1969 = É. Durkheim, *Journal sociologique*, édité par J. Duvignaud, Paris, 1969.
- DURKHEIM 1973 = É. Durkheim, *Textes, 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, 1973.
- DURKHEIM 1999 = É. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, Paris, 1999.
- EGELHAAF-GAISER 2000 = U. Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, 2000.
- ELIADE 1964 = M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964, nouvelle édition revue et corrigée (1^{ère} édition 1929).
- ELIADE 1965 = M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, 1965 (trad. de la 1^{ère} allemande de 1957 par l'auteur, revue par J. Gouillard).
- ELLIS 1829 = W. Ellis, *Polynesian researches*, Londres, 1829.
- ERNOUT 1961 = A. Ernout, *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines et des inscriptions*, Paris, 1961.
- ESTIENNE 2008 = S. Estienne, *Éléments pour une définition rituelle des « espaces consacrés » à Rome*, dans DUPRÉ RAVENTOS, RIBICHINI, VERGER 2008, p. 687-697.
- FABBRINI 1968 = F. Fabbrini, *Res divini iuris*, *NDI*, 15, 1968, p. 510-565.
- FABBRINI 1970 = F. Fabbrini, *Dai religiosa loca alle res religiosa*, *BDir*, 73, 1970, p. 197-228.
- FABRETTI 1869 = A. Fabretti, *Sopra una iscrizione umbra scoperta in Fossato di Vico*, *AttiReAccScTorino* 4, 1869, p. 785-797.
- FACCHETTI 2008 = M. Facchetti (éd.), *Mlaḡ mlakas. Per Luciano Agostiniani*, Milan, 2008.
- FALCON 2013 = M. Falcon, *Paricidas esto. Alle origini della persecuzione dell'omicidio*, dans GAROFALO 2013, p. 191-274.
- FALCONE 1991 = G. Falcone, *Per una datazione del De uerborum quae ad ius pertinent significatione di Elio Gallo*, *AUPA*, 41, 1991, p. 223-262.
- FALCONE 2014 = G. Falcone, *La formula 'ut inter bonos bene agier oportet et sine fraudatione e la nozione di uir bonus*, dans *Fundamina*, 20/1, 2014 [*Meditationes de iure et historia. Essays L. Winkel*], p. 258-274.

- FANTETTI 1956 = E. Fantetti, *L'inquadrimento classico delle res sanctae, Labeo*, 2, 1956, p. 94-102.
- FERUGLIO 1990 = A. E. Feruglio, *Lamina iscritta*, dans *GENS ANTIQUISSIMA ITALIAE* 1990, p. 354-356.
- FIDES HUMANITAS IUS 2007 = *Fides humanitas ius. Studii L. Labruna*, Naples, 2007.
- FIorentini 1988 = M. Fiorentini, *Ricerche sui culti gentilizii*, Rome, 1988.
- FIORI 1993-1994 = R. Fiori, *Materfamilias*, *BIDR*, 96-97, 1993-1994, p. 455-498.
- FIORI 1996 = R. Fiori, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Naples, 1996.
- FIORI 1999 = R. Fiori, *Sodales. Gefolgschaften e diritto di associazione in Roma arcaica (VIII-V sec. a.C.)*, dans *SOCIETAS-IUS* 1999, p. 99-158.
- FIORI 2008 = R. Fiori, *Fides et bona fides. Hiérarchie sociale et catégories juridiques*, *RD*, 86, 2008, p. 465-481.
- FIORI 2011 = R. Fiori, *Bonus uir. Politica, filosofia, retorica e diritto nel De officiis di Cicerone*, Naples, 2011.
- FIORI 2013 = R. Fiori, *La gerarchia come criterio di verità: boni e mali nel processo romano arcaico*, dans *CASCIONE, MASI DORIA* 2013, p. 169-249.
- FIORI 2014 = R. Fiori, *La convocazione dei comizi centuriati: diritto costituzionale e diritto augurale*, *ZRG*, 131, 2014, p. 60-176.
- FIORI 2016 = R. Fiori, *La formazione del concetto di ius gentium*, dans *Scritti per Alessandro Corbino*, III, Tricase, 2016, p. 109-129.
- FONTANA 2013 = F. Fontana (éd.), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro*, (Trieste, 17-18 febbraio 2012), Trieste, 2013.
- FONTANA 2014 = F. Fontana (éd.), *Sacrum facere. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano*, (Trieste, 19-20 aprile 2013), Trieste, 2014.
- FORMAZIONE DELLA CITTÀ 1988 = *La formazione della città preromana in Emilia Romagna. Atti del Convegno di Studi Bologna-Marzabotto 7-8 dicembre 1985*, Bologna, 1988.
- FORNI 1987 = G. Forni (éd.), *Epigrafi lapidarie romane di Assisi*, Pérouse, 1987.
- FOWLER 1911 = W. W. Fowler, *The Original Meaning of the Word sacer*, *JRS*, 1, 1911, p. 57-63 (= FOWLER 1920, p. 15-24).
- FOWLER 1920 = W. W. Fowler, *Roman Essays and Interpretations*, Oxford, 1920.
- FRANCHI DE BELLIS 1981 = A. Franchi De Bellis, *Le Iovile Capuane*, Florence, 1981.
- FRANCHI DE BELLIS 1988 = A. Franchi De Bellis, *Il cippo abellano*, Urbino, 1988.
- FRAZER 1889 = J. G. Frazer, *Taboo*, dans T. S. Baynes (éd.), *The Encyclopaedia Britannica. A dictionary of arts, sciences and general literature*, Édimbourg, 1889, 9^e édition.
- FRAZER 1981a = J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, 1, Paris, 1981 (trad. de l'édition anglaise de 1911-1915 par P. Sayn et H. Peyre).
- FRAZER 1981b = J. G. Frazer, *Le Roi magicien dans la société primitive*, dans *FRAZER 1981a*, p. 1-480.

- FRAZER 1981c = J. G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme*, dans FRAZER 1981a, p. 481-721.
- FUGIER 1963 = H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963.
- GALLONE 2007-2008 = A. Gallone, *Sepolti tra le mura della prima Roma. Il caso delle tombe sulla pendice palatina*, *Scienze dell'Antichità*, 14/2, 2007-2008, p. 653-665.
- GANSCHINIETZ 1920 = R. Ganschinietz, *Sacer*, *RE*, I A 2, 1920, col. 1626-1628.
- GARCÍA CASTILLERO 1998 = C. García Castillero, *Irlandés antiguo ·berar, umbro ferar y las desinencias medias indoeuropeas de tercera persona*, *Veleia*, 15, 1998, p. 193-227.
- GARGOLA 1995 = D. J. Gargola, *Lands, Laws, and Gods. Magistrates and Ceremony in the Regulation of Public Lands in Republican Rome*, Chapel Hill-Londres, 1995.
- GAROFALO 1990 = L. Garofalo, *Sulla condizione di homo sacer in età arcaica*, *SDHI*, 56, 1990, p. 223-255 (= GAROFALO 2005, p. 11-50).
- GAROFALO 2001 = L. Garofalo, *Iuris interpretes e inviolabilità magistratuale*, *Seminarios Complutenses*, 13, 2001, p. 37-58 (= GAROFALO 2005, p. 51-74).
- GAROFALO 2005a = L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Padoue, 2005.
- GAROFALO 2005b = L. Garofalo, *Homo sacer e arcana imperii*, dans GAROFALO 2005a, p. 75-163.
- GAROFALO 2013a = L. Garofalo (a cura di), *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, Naples, 2013.
- GAROFALO 2013b = L. Garofalo, *Opinioni recenti in tema di sacertà*, GAROFALO 2013a, p. 1-55.
- GENS ANTIQUISSIMA ITALIAE 1990 = *Antichità dall'Umbria a Leningrado*, Pérouse, 1990.
- GEORGOUDI, PIETTRE-KOCH, SCHMIDT 2005 = S. Georgoudi, R. Piettre-Koch, F. Schmidt (éd.), *De la cuisine à l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005.
- GIACOMELLI 1961 = G. Giacomelli, *Il tema aggettivale sakri- in Plauto*, *Studi italiani di filologia classica*, 33, 1961, p. 249-257.
- GIACOMELLI, ROBBIATI BIANCHI 2013 = R. Giacomelli et A. Robbiati Bianchi (dir.), *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino: lasciamo parlare i testi*, Milan, 2013.
- GIOFFREDI 1946 = C. Gioffredi, *La sanctio della legge e la perfectio della norma giuridica*, *Archivio penale*, 2, 1, 1946, p. 166-185.
- GIOFFREDI 1955 = C. Gioffredi, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, Rome, 1955.
- GIRARD 1972 = R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, 1972.
- GLOTZ 1904a = G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.
- GLOTZ 1904b = G. Glotz, *L'Ordealie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904.
- GODELIER 1996 = M. Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, 1996.
- GODELIER 2013 = M. Godelier, *Lévi-Strauss*, Paris, 2013.
- GROTTANELLI, PARISE 1988 = C. Grottanelli et N. F. Parise (éd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Rome-Bari, 1988.

- GUALTIERI, FRACCHIA 2001 = M. Gualtieri et H. Fracchia, *Roccagloriosa II. L'oppidum lucano e il territorio*, Naples, 2001.
- GUALTIERI, POCCETTI 2001 = M. Gualtieri et P. Poccetti, *Frammento di tabula bronzea con iscrizione osca dal pianoro centrale*, dans GUALTIARI, FRACCHIA 2001, p. 187-275.
- GUARINO 1968 = A. Guarino, *L'esegesi delle fonti del diritto romano*, 1, Naples, 1968.
- HAACK 2015 = M.-L. Haack (éd.), *L'Écriture et l'espace de la mort. Épigraphies et nécropoles à l'époque pré-romaine*, Rome, 2015.
- HAHN 2007 = F. H. Hahn, *Performing the Sacred: Prayers and Hymns*, dans RÜPKE 2007, p. 235-248.
- HASSAN 2014 = R. Hassan, *La poesia e il diritto in Orazio tra autore e pubblico*, Naples, 2014.
- HARRISON 1971 = A. R. W. Harrison, *The Law of Athens. II. Procedure*, Oxford, 1971.
- HEIDERMANN 2002 = F. Heidermanns, *Nominal Composition in Sabellic and Proto-Italic*, *TPhS*, 100, 2, 2002, p. 185-202.
- HEIDERMANN, RIX, SEEBOLD 1993 = F. Heidermanns, H. Rix et E. Seebold (éd.), *Sprachen und Schriften des antiken Mittelmeerraums. Festschrift für Jürgen Untermann zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, 1993.
- HELLEGOUARC'H 1972 = J. Hellegouarc'h, *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1972.
- HENZEN 1874 = W. Henzen, *Acta fratrum Arvalium quae supersunt*, Berlin, 1874.
- HERBERT-BROWN 1994 = G. Herbert Brown, *Ovid and the Fasti. An historical study*, Oxford, 1994.
- HERRING, LOMAS 2000 = E. Herring et K. Lomas (éd.), *The Emergence of State Identities in Italy in the First Millennium B.C.*, Londres, 2000.
- HERTZ 1909 = R. Hertz, *La Prééminence de la main droite. Essai sur la polarité religieuse*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 68, 1909, p. 553-580 (= HERTZ 1928, p. 99-129).
- HERTZ 1928 = R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928.
- HETTRICH, HOCK, MUMM, OETTINGER 1995 = H. Hettrich, W. Hock, P.-A. Mumm et N. Oettinger (éd.), *Verba et structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, 1995.
- HEURGON 1942 = J. Heurgon, *Étude sur les inscriptions osques de Capoue*, Paris, 1942.
- HEURGON 1957 = J. Heurgon, *Trois études sur le Ver sacrum*, Bruxelles, 1957.
- HEY 1900 = O. Hey, *Euphemismus und Verwandtes im Lateinischen*, *Archiv für lateinische Lexikographie*, 11, 1900, p. 515-536.
- HOFMANN 1951 = J. B. Hofmann, *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg, 1951, 3^e édition (trad. italienne sous le titre *La lingua d'uso latina*, Bologne, 1985, 2^e édition).
- HUBERT, MAUSS 1968 (1899) = H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans MAUSS 1968, p. 193-307 (paru originellement dans *L'Année sociologique*, 2, 1899, p. 29-138).
- HUGOT 2003 = L. Hugot, *Recherches sur le sacrifice en Étrurie (VIII^e-I^{er} siècles avant J.-C.)*, thèse dactylographiée de l'Université de Nantes, 2003.

- HUMBERT 2007 = M. Humbert, *Intestabilis*, dans *FIDES HUMANITAS IUS* 2007, IV, p. 2543-2558.
- HUMBERT, THOMAS 1998 = M. Humbert et Y. Thomas, *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de A. Magdelain*, Paris, 1998.
- HUMM 2010 = M. Humm, *Il regimen morum dei censori e le identità dei cittadini*, dans CORBINO, HUMBERT, NEGRI 2010, p. 283-314.
- HUSCHKE 1874 = E. Huschke, *Die multa und das sacramentum in ihren verschiedenen Anwendungen*, Leipzig, 1874.
- IMPALLOMENI 1971 = G. Impallomeni, *Sulla capacità degli esseri soprannaturali in diritto romano*, dans *STUDI VOLTERRA* 1971, p. 23-68 (= IMPALLOMENI 1996, p. 227-263).
- IMPALLOMENI 1996 = G. Impallomeni, *Scritti di diritto romano e tradizione romanistica*, Padoue, 1996.
- JACOB 2006 = R. Jacob, *La Question romaine du sacer: ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit*, *RH*, 308, 3, 2006, p. 523-588.
- JAZAYERI, WINTER 1988 = M. A. Jazayeri et W. Winter (éd.), *Languages and Cultures. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlin-New York-Amsterdam, 1988.
- JHERING 1852 = R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, I, Leipzig, 1852.
- JHERING 1866 = R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, I, Leipzig, 1866, 2^e édition.
- JHERING 1880 = R. von Jhering, *L'Esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, 1, Paris, 1880, 2^e édition (trad. de l'édition allemande par O. de Meulenaere).
- KARSENTI 2013 = B. Karsenti, *Loi et sanction. L'« Isolierung » de Yan Thomas*, dans *NAPOLI* 2013, p. 235-248.
- KASER 1949 = M. Kaser, *Das altrömische Ius. Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer*, Göttingen, 1949.
- KASER 1971 = M. Kaser, *Das römische Privatrecht. I. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht*, Munich, 1971, 2^e édition.
- KELLY 1988 = F. Kelly, *A Guide to Early Irish Law*, Dublin, 1988.
- KIEBURG, RIEGER 2010 = A. Kieburg et A. Rieger (éd.), *Neue Forschungen zu den Etruskern. Beiträge der Tagung vom 07. Bis 09. November 2008 am Archäologischen Institut der Universität Bonn*, Oxford, 2010.
- KLEBS 1893 = E. Klebs, 58) *C. Aelius Gallus*, *RE*, I 1, 1893, col. 492-493.
- KOBBERT 1914 = M. Kobbert, *Religiosa loca*, *RE*, I A 1, 1914, col. 575-580.
- LACAM 2008 = J.-Cl. Lacam, *Le Sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines: approche comparatiste*, *MEFRA*, 120-1, 2008, p. 29-80.
- LACAM 2010 = J.-Cl. Lacam, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième guerre punique*, Rome, 2010.
- LAFFI 1978 = U. Laffi, *La lex aedis Furfensis*, dans *CULTURA ITALICA* 1978, p. 121-144.
- LAFFI 1980 = U. Laffi, *La lex area Iouis Salonitanae*, *Athenaeum*, 58, 1980, p. 119-127.

- LANZI 1789 = L. Lanzi, *Saggio di lingua etrusca e di altre antiche d'Italia per servire alla storia de' popoli, delle lingue e delle belle arti*, 2 vol., Rome, 1789.
- LA REGINA 2000 = A. La Regina, *Il trattato tra Abella e Nola per l'uso comune del santuario di Ercole e di un fondo adiacente*, dans *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Rome, 2000, p. 214-222.
- LATTE 1931 = K. Latte, *Meineid*, *RE* XV/1, 1931, col. 346-357.
- LATTE 1960 = K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960.
- LETTA 1979a = C. Letta, *Magistrature italiche e magistrature municipali: continuità e frattura*, dans CAMPANILE, LETTA 1979, p. 33-88.
- LETTA 1979b = C. Letta, *Una nuova coppia di questori eponimi (qestur) da Supinum*, *Athenaeum*, 57, 1979, p. 404-410.
- LÉVI-STRAUSS 1950 = C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, dans MAUSS 1950a, p. IX-LII.
- LÉVI-STRAUSS 1965 = C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1965.
- LIEBENAM 1905 = W. Liebenam, *Dilectus*, *RE*, V 1, 1905, col. 591-639.
- LINDERSKI 1996 = J. Linderski, *Consecratio*, dans HORNBLLOWER, SPAWFORTH 1996, p. 376-377.
- LIU-GILLE 1993 = B. Liou-Gille, *Le pomerium*, *MusHelv*, 50, 1993, p. 94-106.
- LIPPOLIS 1986 = E. Lippolis, *L'architettura*, dans COARELLI 1986, p. 29-41.
- LOVATO 2013 = A. Lovato (éd.), *Vir bonus. Un modello ermeneutico della riflessione giuridica antica (Atti Trani 2011)*, Bari, 2013.
- LOVISI 1999 = C. Lovisi, *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la République romaine (509-149 av. J.-C.)*, Paris, 1999.
- LUGLI 1952 = G. Lugli, *Fontes ad topographiam ueteris urbis Romae pertinentes*, I, Roma, 1952.
- LUZZATTO 1934 = G. I. Luzzatto, *Per un'ipotesi sulle origini e la natura delle obbligazioni romane*, Milan, 1934.
- MAGDELAIN 1943 = A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris, 1943.
- MAGDELAIN 1976-1977 = A. Magdelain, *Le pomerium archaïque et le mundus*, *REL*, 54, 1976-1977, p. 71-109 (= MAGDELAIN 2015, p. 155-191).
- MAGDELAIN 1977 = A. Magdelain, *L'Inauguration de l'Vrbs et l'imperium*, *MEFRA*, 89, 1977, p. 11-29 (= MAGDELAIN 2015, p. 209-228).
- MAGDELAIN 2015 = A. Magdelain, *Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Rome, 2015, 2^e édition.
- MAGGIANI 1988 = A. Maggiani, *Cilnium genus. La documentazione epigrafica etrusca*, *SE*, 54, 1988, p. 171-196.
- MAGGIANI 1998 = A. Maggiani, *Appunti sulle magistrature etrusche*, *SE*, 62, 1998, p. 95-137.
- MAGGIANI 2003 = A. Maggiani, *L'epigrafia di epoca etrusca*, dans DELLA FINA 2003, p. 371-384.
- MALLARMÉ 1945 = S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, Paris, 1945.
- MANCA, PICUTI, ALBANESI 2014 = M. L. Manca, M. R. Picuti et M. Albanesi (éd.), *Il santuario umbro-romano a Cancelli di Foligno. Archeologia a scuola. Esperienza didattica del Liceo Classico «F. Frezzi-B. Angela di Foligno»*, Pérouse, 2014.

- MANCINI 1997 = M. Mancini, *Osservazioni sulla nuova epigrafe del Gargliano*, Rome, 1997.
- MANCO 2006 = A. Manco, *Sull'osco *slagi-*, *AION(ling)*, 28, 2006, p. 273-275.
- MANTELLLO 1997 = A. Mantello, *Un'etica per il giurista? Profili d'interpretazione giurisprudenziale nel primo principato*, dans NOZIONE 1997, p. 573-615.
- MANTOVANI 2013 = D. Mantovani, *Le Détour incontournable. Le droit romain dans la réflexion de Yan Thomas*, dans NAPOLI 2013, p. 21-36.
- MARAS 2009 = D. F. Maras, *Il dono votivo: gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pise-Rome, 2009.
- MARASTONI 2009 = S. Marastoni, *Servio Tullio e l'ideologia sillana*, Rome, 2009.
- MARCHESE 2013 = M. P. Marchese, *Sakaraklúm e fíisnú: valori di testo e valori di lingua*, dans GIACOMELLI, ROBBIATI BIANCHI 2013, p. 139-149.
- MARCHESE 2014 = M. P. Marchese, *Umbro, fesna, osco fíisnú e il campo lessicale correlato*, dans CAMPOREALE 2014, p. 485-489.
- MARINETTI, PROSDOCIMI 1993 = A. Marinetti et A. L. Prodocimi, *Appunti sul verbo latino (e) italico II - Umbrica 2.*, *SE*, 3, 59, 1993, p. 167-201.
- MARQUARDT 1885 = J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III, Leipzig, 1885, 2^e édition.
- MARQUARDT 1889 = J. Marquardt, *Le Culte chez les Romains*, 1, Paris, 1889 (trad. de la 2^e édition allemande de 1885 par J.-B. Brissaud).
- MASSARELLI 2008 = R. Massarelli, *Alcune osservazioni sull'etrusco *tuθ-*, dans FACCHETTI 2008, p. 195-214.
- MASSARELLI 2014 = R. Massarelli, *I testi etruschi su piombo*, Pise-Rome, 2014.
- MATTEINI CHIARI 2005 = M. Matteini Chiari (éd.), *Raccolte comunali di Assisi. Materiali archeologici. Iscrizioni, sculture, pitture, elementi architettonici*, Pérouse, 2005.
- MAUSS 1950a = M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.
- MAUSS 1950b = M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans MAUSS 1950a, p. 3-141 (paru originellement avec H. Hubert dans *L'Année sociologique*, 7, 1902-1903, p. 1-146).
- MAUSS 1968 = M. Mauss, *Œuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968.
- MAUSS 1969 = M. Mauss, *Œuvres, 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, 1969.
- McCONE 1985 = K. McCone, *Varia II: 2. OIr. olc, luch- and IE *w^lk^wos, *lúk^wos 'wolf'*, *Ériu*, 36, 1985, p. 171-176.
- McCONE 1986 = K. McCone, *Werewolves, Cyclopes, Díberga, and Fíanna: Juvenile Delinquency in Early Ireland*, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 12, 1986, p. 1-22.
- McCONE 1987 = K. McCone, *Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen*, dans MEID 1987, p. 101-154.
- MEID 1987 = W. Meid (éd.), *Studien zum Indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck, 1987.
- MÉLANGES CANNATA 1999 = *Mélanges en l'honneur de Carlo Augusto Cannata*, Bâle-Genève-Munich, 1999.
- MEISER 1986 = G. Meiser, *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Innsbruck, 1986.

- MEISER 1988 = G. Meiser, *Umbrisch felsva: das Bankett nach dem Opfer*, dans ZINKO 1988, p. 248-262.
- MEISER 2003 = G. Meiser, *Veni uidi uici: die Vorgeschichte des lateinischen Perfektsystems*, Munich, 2003.
- MEISER 2009 = G. Meiser, *Il primo magistrato degli Umbri*, dans ANCILLOTTI, CALDERINI 2009, p. 179-198.
- MÉLANGES BORGEAUD 2011 = *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges Ph. Borgeaud*, Genève, 2011.
- MELCHERT 2012 = C. Melchert (éd.), *The Indo-European Verb, Proceedings of the Conference of the Society for Indo-European Studies, Los Angeles 13-15 September 2010*, Wiesbaden, 2012.
- MICHEL 1980 = J.-H. Michel, *L'Extradition du général en droit romain, Latomus*, 39, 1980, p. 675-693.
- MIGLIORINI 1952 = B. Migliorini, *Il tipo sintattico «votate socialista»*, *Lingua Nostra*, 13/4, 1952, p. 113-118.
- MOMMSEN 1850 = T. Mommsen, *Unteritalische Dialekte*, Leipzig, 1850.
- MOMMSEN 1876 = T. Mommsen, *Der Begriff des Pomerium*, *Hermes*, 10, 1876, p. 40-50.
- MOMMSEN 1877 = T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, II/1², Leipzig, 1877 (= *Le Droit public romain*, III, Paris, 1893).
- MOMMSEN 1890 = T. Mommsen, *Der Religionsfrelve nach römischem Recht, Historische Zeitschrift*, 64, 1890, p. 389-429 (= *Gesammelte Schriften*, III, Berlin, 1907, p. 389-422).
- MOMMSEN 1892 = T. Mommsen, *Le Droit public romain*, I, Paris, 1892 (trad. de l'édition allemande par P.-F. Girard).
- MOMMSEN 1899 = T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Berlin 1899 (= MOMMSEN 1907).
- MOMMSEN 1907 = T. Mommsen, *Le Droit Pénal Romain*, Paris, 1907 (trad. de l'édition allemande par J. Duquesne).
- MORANI 1981 = M. Morani, *Lat. sacer e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, *Aevum*, 55, 1981, p. 30-46.
- MORANI 1983 = M. Morani, *Su l'espressione linguistica dell'idea di «santuario» nelle civiltà classiche*, dans SORDI 1983, p. 3-32.
- MURANO 2013 = F. Murano, *Le tabellae defixionum osche. Ricerche sulle lingue di frammentaria attestazione*, Pise-Rome, 2013.
- MURATORI 1739-1742 = L. Muratori, *Nouus thesaurus ueterum inscriptionum in praecipuis earundem collectionibus hactenus praetermissarum*, 4 vol., Milan, 1739-42.
- NAGY 1985 = J. F. Nagy, *The Wisdom of the Outlaw. The Boyhood Deeds of Finn in Gaelic Narrative Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1985.
- NAGY 2011 = À. A. Nagy, *L'Ordalie de la philologie classique ou la tentation de l'Autre*, dans MÉLANGES BORGEAUD 2011, p. 134-157.
- NAGY 2013 = À. A. Nagy, *L'Ordalie «primitive» entre sacrifice humain et peine de mort: sur les traces d'un mythe savant*, dans NAGY, PRESCENDI 2013, p. 65-87.
- NAGY, PRESCENDI 2013 = À. A. Nagy et F. Prescendi (éd.) *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, 2013.
- NAPOLI 2013 = P. Napoli (éd.), *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales*, Rome, 2013.

- NIETO BALLESTER 1993 = E. Nieto Ballester, *AVNOM HIRETVM* (Ve. 227), dans HEIDERMANNS, RIX, SEEBOLD 1993, p. 281-292.
- NONNIS 2003 = D. Nonnis, *Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica*, dans CAZANOVE, SCHEID 2003, p. 25-54.
- NONNIS, SISANI 2012 = D. Nonnis et S. Sisani, *Manufatti iscritti e vita dei santuari: l'Italia centrale tra media e tarda repubblica*, dans BARATTA, MARENGO 2012, p. 41-91.
- NOZIONE 1997 = *Nozione formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche* F. Gallo, Naples, 1997.
- NUSSBAUM 1973 = A. Nussbaum, Benuso, couortuso, and the Archetype of Tab. Ig. I and VI-VIIa, *The Journal of Indo-European Studies*, 1, 3, 1973, p. 356-369.
- NUTI 2005 = A. Nuti, *Possessive sentences in early Latin: dative vs. genitive constructions*, *AGI*, 90, 2005, p. 145-173.
- OELLACHER 1974a = H. Oellacher, *Execrabilis*, dans *TLL*, V/2, Leipzig, 1974, col. 1834-1835.
- OELLACHER 1974b = H. Oellacher, *Exsecratio*, dans *TLL*, V/2, Leipzig, 1974, col. 1835-1837.
- OELLACHER 1974c = H. Oellacher, *Exsecro*, dans *TLL*, V/2, Leipzig, 1974, col. 1837-1840.
- OGILVIE 1965 = R. M. Ogilvie, *A commentary on Livy (Books 1-5)*, Oxford, 1965.
- OLIVARES PEDREÑO 2002 = J. C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002.
- ORESTANO 1939 = R. Orestano, *Dal ius al fas. Rapporto fra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, *BIDR*, 96, 1939, p. 194-273.
- ORESTANO 1961 = R. Orestano, *Gallo C. Elio*, *NDI*, 7, Turin, 1961, p. 738.
- ORESTANO 1967 = R. Orestano, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Turin, 1967.
- OTTO 1921 = R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1921, 6^e édition.
- OTTO 1932a = R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, Munich, 1932.
- OTTO 1932b = R. Otto, *Der Sensus Numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts Mythos und Religion*, dans OTTO 1932a, p. 11-57.
- OTTO 1969 = R. Otto, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, 1969 (trad. de l'édition allemande de 1917 par A. Jundt, 1^{ère} édition française 1929).
- PAGLIARO 1953a = A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Florence, 1953.
- PAGLIARO 1953b = A. Pagliaro, *ἱερός in Omero e la nozione di sacro in Grecia*, dans PAGLIARO 1953a, p. 89-122.
- PAOLI 1930 = U. E. Paoli, *Studi di diritto attico*, Florence, 1930.
- PANDOLFINI, MAGGIANI 2002 = M. Pandolfini et A. Maggiani (éd.), *La Tabula Cortonensis e il suo contesto storico-archeologico (Atti dell'incontro di studio 22 giugno 2001)*, Rome, 2002.

- PAPA 2009 = G. Papa, *La replicatio. Profili processuali e diritto sostanziale*, Naples, 2009.
- PELLOSO 2008 = C. Pelloso, *Studi sul furto nell'antichità mediterranea*, Padoue, 2008.
- PELLOSO 2013 = C. Pelloso, *Sacertà e garanzie processuali in età regia e proto-repubblicana*, dans GAROFALO 2013a, p. 57-144.
- PEPPE 2007 = L. Peppe, *Note minime di metodo intorno alla nozione di homo sacer*, *SDHI*, 73, 2007, p. 429-443.
- PERNICE 1885-1886 = A. Pernice, *Zum römischen Sacralrechte. I, Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1885-1886, p. 1143-1203.
- PESARESI 2005 = R. Pesaresi, *Studi sul processo penale in età repubblicana*, Naples, 2005.
- PESARESI 2007 = R. Pesaresi, *Improbe factum. Riflessioni sulla prouocatio ad populum*, dans FIDES HUMANITAS IUS 2007, VI, p. 4179-4205.
- PETRUCCI 2000 = A. Petrucci, *Colonie romane e latine nel V e IV sec. a.C. I problemi*, dans SERRAO 2000, p. 1-177.
- PFÄFF 1916 = I. Pfaff, *Incensus*, dans *RE*, IX 2, 1916, col. 1245-1246.
- PICUTI 2014 = M. R. Picuti, *Tra epigrafia e antiquaria: le iscrizioni di Supunna e delle cultrices collegi Fulginiae nel De Diis topicis Fulginatium di Giacomo Biancani Tazzi*, dans BIANCANI 2014 (1761), p. 129-143.
- PIRAS 2013 = G. Piras, *Moenia, muri e conditores nella tradizione letteraria latina*, *Scienze dell'Antichità*, 19, 2/3, 2013, p. 295-313.
- PIRENNE-DELFORGE, PRESCENDI 2011 = V. Pirenne-Delforge et F. Prescendi (éd.), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, 2011.
- PIZZIRANI 2010 = C. Pizzirani, *Identità iconografiche tra Dioniso e Ade in Etruria*, *Hesperia*, 26, 2010, p. 47-69.
- PLATNER 1836 = E. Platner, *Quaestiones historicae de criminum iure antiquo Romano*, Marbourg, 1836.
- POCCETTI 2001-2002 = P. Poccetti, *Osco « sereukidimā-, sakarakidimā- », SPFB(klas)*, 6-7, 2001-2002, p. 251-265.
- POCCETTI 2009 = P. Poccetti (éd.), *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Rome, 2009.
- POCCETTI 2011 = P. Poccetti, *XI. Héritage commun ou résultat de la latinisation ? La particule coordonnante et dans les inscriptions des langues sabelliques*, *REL*, 89, 2011, p. 20-36.
- PONTANO 2008 (1618) = *Discorso di Fabio Pontano sopra l'antichità della città di Foligno al molto ill.re sig. il signor Lodovico Iacobilli*, Foligno, 2008 (réimpr. anastatique dirigée par L. Sensi de la première édition parue à Pérouse en 1618).
- POULTNEY 1959 = J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959.
- PRESCENDI 2007 = F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007.
- PROBLEMI DI STORIA 1964 = *Problemi di storia e archeologia dell'Umbria: atti del I Convegno di studi umbri (Gubbio, 26-31 maggio 1963)*, Gubbio-Pérouse, 1964.

- PROSDOCIMI 1978a = A. L. Prosdocimi (éd.), *Popoli et civiltà dell'Italia antica*, 6, *Lingue e dialetti*, Rome, 1978.
- PROSDOCIMI 1978b = A. L. Prosdocimi, *L'umbro*, dans PROSDOCIMI 1978a, p. 585-788.
- PROSDOCIMI 1984 = A. L. Prosdocimi, *Le Tavole Iguvine*, 1, Florence, 1984.
- PROSDOCIMI 1988 = A. L. Prosdocimi, Sacerdos «qui sacrum dat» sacrum dare and sacre facere in ancient Italy, dans JAZAYERY, WINTER 1988, p. 509-523.
- PROSDOCIMI 1989a = A. L. Prosdocimi, *Le religioni degli Italici*, dans PUGLIESE CARRATELLI 1989, p. 475-545.
- PROSDOCIMI 1989b = A. L. Prosdocimi, *Le lingue dominanti e i linguaggi locali*, dans CAVALLO, FEDELI, GIARDINA 1989, p. 11-91.
- PROSDOCIMI 2008 = A. L. Prosdocimi, *L'italico del Nord*, AION(ling), 30, 2008, p. 11-107.
- PROSDOCIMI 2009a = A. L. Prosdocimi, *Il ciclo lustrale (TI, VIb 48-VIIa = Ib 10-45; VIIb). Appunti 1978-2008*, dans ANCILLOTTI, CALDERINI 2009, p. 199-402.
- PROSDOCIMI 2009b = A. L. Prosdocimi, *Note sull'onomastica di Roma e dell'Italia antica*, dans POCETTI 2009, p. 71-151.
- PROSDOCIMI, MARINETTI 1993 = A. L. Prosdocimi et A. Marinetti, *Appunti sul verbo italico (e) latino*, dans RIX 1993a, p. 219-280.
- PROSDOCIMI, DEL TUTTO PALMA 1978 = A. Prosdocimi et L. Del Tutto Palma, *Cippo abellano*, PCIA, VI, Rome, 1978 (= *Lingue e dialetti dell'Italia antica*, Rome, 1978, p. 853-859).
- PUGLIESE 1953 = G. Pugliese, *Obbligazione del capofamiglia e responsabilità diretta del colpevole nel regime della nossalità*, dans Studi E. Albertario, I, Milan, 1953, p. 235-272.
- PUGLIESE 1974 = G. Pugliese, *Appunti sulla deditio dell'accusato di illeciti internazionali*, Rivista Italiana di Scienze Giuridiche, 18, 1974, p. 1-44.
- PUGLIESE CARRATELLI 1986 = G. Pugliese Carratelli (éd.), Rasenna. *Storia e civiltà degli Etruschi*, Milan, 1986.
- PUGLIESE CARRATELLI 1989 = G. Pugliese Carratelli (éd.), Italia omnium terrarum parens. *La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Sicali, Elimi*, Milan, 1989.
- PULGRAM 1960 = E. Pulgram, *The Oscan Cippus Abellanus: A New Interpretation*, AJA, 81, 1, 1960, p. 16-29.
- QUATTORDIO MORESCHINI 1985 = A. Quattordio Moreschini (éd.), *L'etrusco e le lingue dell'Italia antica. Atti del convegno della Società Italiana di Glottologia (Pisa, 8 e 9 dicembre 1984)*, Pise, 1985.
- RADKE 1987 = G. Radke, *Zur Entwicklung der Gottervorstellung und der Gotterverherung in Rom*, Darmstadt, 1987.
- RAFANELLI 2010 = S. Rafanelli, *La religione etrusca in età ellenistica. Rituale e iconografia fra tradizione e contaminazioni*, Bollettino di Archeologia online, I, 2010, volume speciale, F/ F8/ 5. [En ligne]: http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/5_RAFANELLI.pdf.
- RAMON 2013 = A. Ramon, Verberatio parentis e ploratio, dans GAROFALO 2013a, p. 145-190.
- RAPPAPORT 1999 = R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, 1999.

- REHM 1972a = B. Rehm, *Impietas*, dans *TLL*, VII/1, Leipzig, 1972, col. 612-614.
- REHM 1972b = B. Rehm, *Impius*, dans *TLL*, VII/1, Leipzig, 1972, col. 620-626.
- REIN 1844 = W. Rein, *Das Criminalrecht der Römer von Romulus bis auf Justinianus*, Leipzig, 1844.
- REITZENSTEIN 1887 = R. Reitzenstein, *Verrianische Forschungen*, Breslau, 1887.
- RENARD 1962 = M. Renard (dir.), *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles-Berchem, 1962.
- RIGOBIANCO 2013 = L. Rigobianco, *Su numerus, genus e sexus. Elementi per una grammatica dell'etrusco*, Rome, 2013.
- rites et espaces 2000 = *Rites et espace en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du village d'Acy-Romance (Ardenne/France)*, Rome, 19-19 Avril 1997, 2000.
- RIVES 2012 = J. B. Rives, *Control of the Sacred in Roman Law*, dans TELLEGEN-COUPERUS 2012a, p. 165-180.
- RIX 1976 = H. Rix, *Umbrisch ene ... kupifiaia*, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 34, 1976, p. 151-164.
- RIX 1978 = H. Rix, *Die Altersangabe in der oskischen Inschrift Ve. 70 und osk.-umbr. akno- «Jahr»*, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 37, 1978, p. 149-163.
- RIX 1985 = H. Rix, *Descrizioni di rituali in etrusco e in italico*, dans QUATTORDIO MORESCHINI 1985, p. 21-37.
- RIX 1991 = H. Rix, *Etrusco un, une, unux «te, tibi, uos» e le preghiere dei rituali paralleli nel Liber Linteus*, *ArchClass*, 43, 1991, p. 665-691.
- RIX 1993a = H. Rix (éd.), *Oskisch-Umbrisch. Texte und Grammatik*, Wiesbaden, 1993.
- RIX 1993b = H. Rix, compte-rendu de *La Civiltà dei Falisci. Atti del XV Convegno di studi etruschi ed italici (Civita Castellana-Forte Sangallo, 28-31 maggio 1987)*, Florence, 1990, *Kratylos*, 38, 1993, p. 83-87.
- RIX 2000 = H. Rix, «Tribù», «stato», «città» e «insediamento» nelle lingue italiche, *Archivio glottologico italiano*, 85, 2, 2000, p. 196-231.
- RIX 2002 = H. Rix, *La seconda metà del nuovo testo di Cortona*, dans PANDOLFINI, MAGGIANI 2002, p. 77-86.
- ROCCA 1996 = G. Rocca, *Ancora sul dossier italico di Cerere*, dans DEL TUTTO PALMA 1996, p. 645-658.
- ROCCA 2010 = G. Rocca, *L'iscrizione vascolare della tomba 100*, dans CHIARAMONTE TRERÉ, D'ERCOLE, SCOTTI 2010, p. 153-156.
- ROSENSTEIN 1986 = N. Rosenstein, *Imperatore Victi : The Case of C Hostilius Mancinus*, *ClAnt*, 5.2, 1986, p. 230-252.
- RONCALLI 2012 = F. Roncalli, *Ripensare Volsinii: la città del Fanum Voltumnae*, *AnnFaina*, 19, 2012, p. 183-202.
- RUDHARDT 1958 = J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Droz, 1958.
- RÜPKE 2001 = J. Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Munich, 2001.
- RÜPKE 2007 = J. Rüpke (dir.), *A Companion to Roman Religion*, Malden (Mass.)-Oxford-Carlton (Victoria), 2007.

- SABBATUCCI 1951-1952 = D. Sabbatucci, *Sacer*, SMSR, 23, 1951-1952, p. 91-101.
- SABBATUCCI 1981 = D. Sabbatucci, *Il peccato «cosmico»*, dans DÉLIT RELIGIEUX 1981, p. 173-177.
- SABBATUCCI 1984 = D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale*, Rome, 1984, 2^e édition.
- SABBATUCCI 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milan, 1988.
- SACRIFICES DANS L'ANTIQUITÉ 1981 = *Les Sacrifices dans l'Antiquité*, Genève, 1981 (*Entretiens de la Fondation Hardt*, 27).
- SANDOZ 1979 = C. Sandoz, *Le Nom d'une offrande à Iguvium: ombr. vestigia*, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 74, 1, 1979, p. 339-346.
- SANFILIPPO 1954 = C. Sanfilippo, *Istituzioni di diritto romano*, Rome, 1954, 3^e édition.
- SANTALUCIA 1984 = B. Santalucia, *Alle origini del processo penale romano*, *Iura*, 35, 1984, p. 47-72 (= SANTALUCIA 2009, p. 115-138).
- SANTALUCIA 1994 = B. Santalucia, *Studi di diritto penale romano*, Rome, 1994.
- SANTALUCIA 1998 = B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milan, 1998, 2^e édition.
- SANTALUCIA 2009 = B. Santalucia, *Altri studi di diritto penale romano*, Padoue, 2009.
- SANTI 2004 = C. Santi, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Rome, 2004.
- SANTINI 1988 = C. Santini, *Il lessico della spartizione nel sacrificio romano*, dans GOTTANELLI, PARISE 1988, p. 293-302.
- SASSATELLI 1981 = G. Sassatelli (dir.), *Corpus speculorum etruscorum. Italia, 1. Bologna. Museo civico, 1*, Rome, 1981.
- SCARPI 2014 = P. Scarpi, *Delimitazioni del sacro*, dans CARNEVALE, CREMONESI 2014, p. 13-43.
- SCEVOLA 2013 = R. Scevola, *L'adfectatio regni di M. Capitolino: eliminazione sine iudicio o persecuzione criminale?*, dans GAROFALO 2013a, p. 275-344.
- SCHEID 1981 = J. Scheid, *Le Délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, dans DÉLIT RELIGIEUX 1981, p. 117-171.
- SCHEID 1982-1983 = J. Scheid, *Religions de Rome, Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V^e Section. Sciences religieuses*, 91, 1982-1983, p. 355-364.
- SCHEID 1983 = J. Scheid, *La religione a Roma*, Rome-Bari, 1983 (réédité en 2001).
- SCHEID 1988 = J. Scheid, *La spartizione sacrificale a Roma*, dans GOTTANELLI, PARISE 1988, p. 267-292.
- SCHEID 1990 = J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Rome, 1990.
- SCHEID 1995a = J. Scheid, *Les Espaces culturels et leur interprétation*, *Klio*, 77, 1995, p. 424-432.
- SCHEID 1995b = J. Scheid, *Les Espaces rituels et leur exégèse*, dans *Le Temple lieu de conflit*, Louvain, 1995 (*Cahiers du CEPOA*, 7), p. 61-72.

- SCHEID 1998a = J. Scheid, *Commentarii fratrum Arualium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, 1998.
- SCHEID 1998b = J. Scheid, *La Religion des Romains*, Paris, 1998.
- SCHEID 1998c = J. Scheid, *Les Incertitudes de la uoti sponsio. Observations en marge du uer sacrum de 217 avant J.-C.*, dans HUMBERT, THOMAS 1998, p. 417-425.
- SCHEID 1999 = J. Scheid, *Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain : façons romaines de penser l'action*, ARG, 1, 1999, p. 184-203.
- SCHEID 2001 = J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001, 2^e édition.
- SCHEID 2005 = J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.
- SCHEID 2006 = J. Scheid, *Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome*, dans ANDO, RÜPKE 2006, p. 14-33.
- SCHEID 2009 = J. Scheid, *Les Pontifes romains et le parjure*, dans BATSCH, VÂRTEJANU-JOUBERT 2009, p. 183-191.
- SCHEID 2010 = J. Scheid, *Appartenenza religiosa ed esclusione dalla città*, dans CORBINO, HUMBERT, NEGRI 2010, p. 347-365.
- SCHEID 2011 = J. Scheid, *Les Offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains*, dans PIRENNE-DELFORGE, PRESCENDI 2011, p. 105-115.
- SCHIAVONE 2005 = A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Turin, 2005.
- SCHILLING 1954 = R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Rome, 1954.
- SCHILLING 1962 = R. Schilling, *À propos des exta : l'extispicine étrusque et la litatio romaine*, dans RENARD 1962, p. 1371-1378.
- SCHILLING 1971a = R. Schilling, *L'Originalité du vocabulaire religieux latin*, *RBPh*, 49, 1971, p. 31-54.
- SCHILLING 1971b = R. Schilling, *Sacrum et profanum. Essai d'interprétation*, *Latomus*, 30, 1971, p. 953-969.
- SCHIRMER 1998 = B. Schirmer, *Studien zum Wortschatz der Iguvinischen Tafeln : die Verben des Betens und Sprechens*, Francfort, 1998.
- SCHNEGG-KÖHLER 2002 = B. Schnegg-Köhler, *Die augusteischen Säkularspiele*, Munich-Leipzig, 2002.
- SCHRIJVER 1991 = P. Schrijver, *The Reflexes of the Proto-Indo-European Laryngeals in Latin*, Amsterdam-Atlanta (GA), 1991.
- SCHULZ 1968 = F. Schulz, *Storia della giurisprudenza romana*, Florence, 1968 (trad. de l'édition allemande par G. Nocera).
- SCOVAZZI 1957 = M. Scovazzi, *Le origini del diritto germanico*, Milan, 1957.
- SCUBLA 2003 = L. Scubla, *Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire, Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, 22, 2003, p. 197-221.
- SCUBLA 2008 = L. Scubla, *Préface*, dans TAROT 2008, p. 13-24.
- SERRAO 1956 = F. Serrao, *Il frammento Leidense di Paolo. Problemi di diritto criminale romano*, Milan, 1956.
- SERRAO 1973 = F. Serrao, *Legge (Diritto romano)*, *Enciclopedia del diritto*, XXIII, Milan, 1973, p. 794-850 (= SERRAO 1974, p. 5-130).
- SERRAO 1974 = F. Serrao, *Classi partiti e legge nella repubblica romana*, Pise, 1974.

- SERRAO 1981a = F. Serrao (éd.), *Legge e società nella repubblica romana*, I, Naples, 1981.
- SERRAO 1981b = F. Serrao, *Lotte per la terra e per la casa a Roma dal 485 al 441 a.C.*, dans SERRAO 1981a, p. 51-180.
- SERRAO 1987 = F. Serrao, *Patrono e cliente da Romolo alle XII tavole*, dans *Studi A. Biscardi*, VI, Milan, 1987, p. 293-309.
- SERRAO 2000 = F. Serrao (éd.), *Legge e società nella repubblica romana*, II, Naples, 2000.
- SERRAO 2006 = F. Serrao, *Diritto privato, economia e società nella storia di Roma*, I, Naples, 2006, 3^e édition.
- SIMONELLI 2001 = A. Simonelli, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, *Aevum*, 75, 2001, p. 119-162.
- SINI 2002 = F. Sini, *Sanctitas: cose, Dei, (uomini). Premesse per una ricerca sulla santità nel diritto romano*, *Diritto@storia*, 1, 2002. [En ligne]: <http://www.dirittoestoria.it/lavori/Contributi/Sini%20Sanctitas.htm>.
- SISANI 2001 = S. Sisani, *Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, Rome, 2001.
- SISANI 2009 = S. Sisani, *Vmborum gens antiquissima Italiae. Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria preromana*, Pérouse, 2009.
- SMITH 1889 = W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: Fundamental Institutions*, Édimbourg, 1889.
- SMITH, TASSI SCANDONE 2013 = C. Smith et E. Tassi Scandone, *Diritto augurale romano e concezione giuridico-religiosa delle mura*, *Scienze dell'Antichità*, 19, 2/3, 2013, p. 455-474.
- SOCIETAS-IUS 1999 = Societas-Ius. *Munuscula di allievi a Feliciano Serrao*, Naples, 1999.
- SOLAZZI 1957 = S. Solazzi, *Ritorni su Gaio, Iura*, 8, 1957, p. 1-16.
- SORDI 1983 = M. Sordi (éd.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milan, 1983.
- SOUZA 2004 = M. de Souza, *La Question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne, 2004.
- SOUZA, PETERS-CUSTOT, ROMANACCE 2012 = M. de Souza, A. Peters-Custot et Fr.-X. Romanacce, *Le Sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, 2012.
- STEINMETZ 1892 = R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 2, Leyde, 1892.
- STEINMETZ 1894 = R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 1, Leyde-Leipzig, 1894.
- STOLFI 2010 = E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologne, 2010.
- STOPPONI 2003 = S. Stopponi, *I templi e l'architettura templare*, dans DELLA FINA 2003, p. 235-273.
- STRACHAN-DAVIDSON 1912 = J. L. Strachan-Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law*, 2 vol., Oxford, 1912.
- STRZELECKI 1932 = L. Strzelecki, *Quaestiones Verrianae*, Varsovie, 1932.
- STUDI VOLTERRA 1971 = *Studi E. Volterra*, III, Milan, 1971.
- SVENBRO 2005 = J. Svenbro, *La thusia et le partage. Remarques sur la "destruction" par le feu dans le sacrifice grec*, dans GEORGOUDI, PIETTRE-KOCH, SCHMIDT 2005, p. 217-225.

- TALAMANCA 1989a = M. Talamanca (dir.), *Lineamenti di storia del diritto romano*, Milan, 1989.
- TALAMANCA 1989b = M. Talamanca, *I mores ed il diritto*, dans TALAMANCA 1989a, p. 29-35.
- TAMBURINI 1985 = P. Tamburini, *Altare con dedica a Tinia*, dans COLONNA 1985b, p. 45.
- TAROT 1999 = C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolisme. Sociologie et science des religions*, Paris, 1999.
- TAROT 2008 = C. Tarot, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, 2008.
- TASSI SCANDONE 2008 = E. Tassi Scandone, *Leges Valeriae de prouocatione. Repressione criminale e garanzie costituzionali nella Roma repubblicana*, Naples, 2008.
- TASSI SCANDONE 2013 = E. Tassi Scandone, *Quodammodo diuini iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae*, Naples, 2013.
- TER BEEK 2012 = L. J. Ter Beek, *Divine law and the penalty of sacer esto in early Rome*, dans TELLEGEN-COUPERUS 2012a, p. 11-29.
- TELLEGEN-COUPERUS 2012a = O. Tellegen-Couperus (éd.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Leyde, 2012.
- TELLEGEN-COUPERUS 2012b = O. Tellegen-Couperus, *Sacred Law and Civil Law*, dans TELLEGEN-COUPERUS 2012a, p. 147-165.
- THOMAS 1981 = Y. Thomas, *Parricidium [I. Le père, la famille et la cité. La lex Pompeia et le système des poursuites publiques]*, MEFRA, 93-2, 1981, p. 643-715.
- THOMAS 1988 = Y. Thomas, *Sanctio, les défenses de la loi, L'Écrit du Temps*, 19, 1988, p. 61-84.
- THOMAS 1993 = Y. Thomas, *De la « sanction » et de la « sainteté » des lois à Rome. Remarque sur l'institution juridique de l'inviolabilité*, *Revue française de théorie juridique*, 18, 1993, p. 135-151.
- THOMAS 2002 = Y. Thomas, *La Valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2002/6, 57^e année, p. 1431-1462.
- THOMSEN 1980 = R. Thomsen, *King Servius Tullius. A Historical Synthesis*, Gyldendal, 1980.
- THURNEYSSEN 1901 = R. Thurneysen, *Vermuthungen zur Iouxmenta-Inschrift*, *RhM*, 56, 1901, p. 161-166 (= THURNEYSSEN 1991, p. 252-257).
- THURNEYSSEN 1991 = R. Thurneysen, *Gesammelte Schriften. I. Indogermanisches. Italisches. Romanisches*, Tübingen, 1991.
- TOMASCHITZ, HEFTNER 2004 = K. Tomaschitz et H. Heftner (éd.), *Ad Fontes! : Festschrift für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag*, Vienne, 2004.
- TONDO 1963 = S. Tondo, *Il sacramentum militiae nell'ambiente culturale romano-italico*, *SDHI*, 29, 1963, p. 1-123.
- TONDO 1973 = S. Tondo, *Leges regiae e paricidas*, Florence, 1973.
- TOUTAIN 1911 = J. Toutain, *Sacrificium*, dans DAREMBERG, SAGLIO, POTTIER 1877-1919, IV.2 (R-S), 1911, p. 973-980.
- TRINCHERI 1889 = T. Trincheri, *Le consacrazioni di uomini in Roma*, Rome, 1889.
- TROMP 1921 = S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis*, Leyde, 1921.
- UNTERMANN 1954 = J. Untermann, *Der Wortschatz des Cippus Abellanus und der Tabula Bantina*, Tübingen, 1954.

- UNTERMANN 1995 = J. Untermann, *Umbrisches*, dans HETRICH, HOCK, MUMM, OETTINGER 1995, p. 345-355.
- VALERI 1994 = V. Valeri, *Wild Victims. Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huauclilla, History of Religions*, 34/2, novembre 1994, p. 101-131.
- VALVO 1987 = A. Valvo, *Lapides profaneis, intus sacrum. Alcune osservazioni intorno a CIL, I², 1486, Aevum*, 61, 1987, p. 113-122.
- VAN WONTERGHEM 1984 = F. van Wonterghem, *Superaequum, Corfinium, Sulmo. Forma Italiae. IV, 1*, Florence, 1984.
- VARVARO 2007 = M. Varvaro, *Osservazioni sulla pretesa esistenza di una legis actio per manus iniunctionem in relazione al furtum manifestum*, dans *Studi G. Nicosia*, VIII, Milan, 2007, p. 333-368.
- VAUCHEZ 2000 = A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000.
- VENTURINI 2008 = C. Venturini, *Sanzioni di crimini e principio di colpevolezza nell'assetto decemvirale: alcuni rilievi*, dans CAPOGROSSI-COLOGNESI, CURSI 2008, p. 109-131.
- VERNANT 1971 = J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1971, 2^e édition.
- VERSNEL 1976 = H. S. Versnel, *Two types of Roman Deutotio, Mnemosyne*, S. IV, 29, 1976, p. 365-410.
- VERSNEL 1981 = H. S. Versnel, *Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous God*, dans *SACRIFICES DANS L'ANTIQUITÉ* 1981, p. 136-194.
- VOCI 1953 = P. Voci, *Diritto sacro romano in età arcaica, SDHI*, 19, 1953, p. 38-103.
- VOLTERRA 1956 = E. Volterra, *Sull'incensus in diritto romano, RAL*, 11, 1956, p. 289-312 (= VOLTERRA 1991, p. 433-437).
- VOLTERRA 1991 = E. Volterra, *Scritti giuridici*, II, Naples, 1991.
- WATKINS 1995 = C. Watkins, *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York, 1995.
- WEBSTER 1952 = H. Webster, *Le Tabou. Étude sociologique*, Paris, 1952 (trad. de la 1^{ère} édition anglaise de 1942 par J. Marty).
- WEISS 2010 = M. Weiss, *Language and Ritual in Sabellic Italy. The Ritual Complex of the Third and Fourth Tabulae Iguvinae*, Leyde-Boston, 2010.
- WIEACKER 1967 = F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen, 1967, 2^e édition (= *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, II, Milan, 1980).
- WIEACKER 1988 = F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte*, I, Munich, 1988.
- WISEMAN 1995 = T. P. Wiseman, *Remus, a Roman Myth*, Cambridge, 1995.
- WISSOWA 1901 = G. Wissowa, *Consecratio, RE*, IV 1, 1901, col. 896-902.
- WISSOWA 1912 = G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912, 2^e édition.
- WYLIN 2000 = K. Wylin, *Il verbo etrusco. Ricerca morfosintattica delle forme usate in funzione verbale*, Rome, 2000.
- ZIMMERMANN 2010 = B. Zimmermann, *Travail, labor/work, Arbeit*, dans CHRISTIN 2010, p. 397-406.

- ZINKO 1988 = C. Zinko (éd.), *Akten der Österreichischen Linguistentagung - Graz, 25.-27. Oktober 1985 (mit noch unpublizierten Beiträgen der Tagung Salzburg 1983)*, Graz, 1988.
- ZUCCOTTI 1987 = F. Zuccotti, *Il testamento di Publicio Malleolo* (Cic., *De Inv.*, 2, 50, 148 s.; *Auct. ad Her.*, *Rhet.*, 1, 13, 23), dans *Studi A. Biscardi*, VI, Milan 1987, p. 229-265.
- ZUCCOTTI 1998 = F. Zuccotti, *In tema di sacertà*, *Labeo*, 3, 1998, p. 417-459.
- ZUCCOTTI 2000 = F. Zuccotti, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico*, Milan, 2000.
- ZUCCOTTI 2004 = F. Zuccotti, *Bellum iustum o del buon uso del diritto romano*, *RDR*, 4, 2004, p. 1-64.
- ZUCCOTTI 2007a = F. Zuccotti, *Il giuramento collettivo dei ciues nella storia del diritto romano*, dans *FIDES HUMANITAS IUS* 2007, VIII, p. 6115-6144.
- ZUCCOTTI 2007b = F. Zuccotti, *Giuramento collettivo e leges sacratae*, dans *Studi G. Nicosia*, VIII, Milan, 2007, p. 511-558.
- ZUCCOTTI 2009 = F. Zuccotti, *Dall'arcaica sacertà consuetudinaria alla sacertà politica protorepubblicana*, dans *Scritti G. Melillo*, III, Naples, 2009, p. 1549-1609.