

IUS IMAGINUM E “ISOLA SACRA”: UNA NUOVA IPOTESI  
A proposito di una recente relazione di Francesco Paolo Casavola

Dario Annunziata\*

1- *Mos, fas, ius, lex*. 2- *Ad memoriam posteritatem*. 3- *Vetus consuetudo*. 4- *Gentilicia funera*. 5- *Ius imaginum e patria potestas*. 6- *Mos patrius et disciplina*. 7- *Ius imaginum e mos maiorum*. 8- *Praeclari viri*.

1.- *Mos, fas, ius, lex*

In un'illuminante relazione recentemente pubblicata<sup>1</sup>, il Professore Francesco Paolo Casavola, ricollegandosi ad alcuni lavori precedenti<sup>2</sup>, ha, a mio avviso, fornito suggestivi e affascinanti spunti di riflessione su un argomento, com'è noto, centrale per la storia dell'esperienza giuridica romana. In poche pagine, infatti, l'illustre studioso ha proposto una nuova concezione della *familia* romana, del ruolo assunto dal *pater familias* e, in definitiva, di tutto l'ordinamento romano, ponendo a base dello stesso la centralità dell'istituto familiare, emblematicamente definito quale “isola sacra”<sup>3</sup>. La *familia*, quindi, non più come entità politica<sup>4</sup> o organismo economico<sup>5</sup>, ma come luogo di origine di un'intera civiltà, base fondante della *civitas* romana, a caratura fortemente religiosa e impianto magico-sacrale<sup>6</sup>.

“In quell'antichità senza data”<sup>7</sup> il diritto, argomenta Casavola, “non è altro che il legame che unisce il mondo dei vivi e quello dei morti”. Tutta l'esistenza del *civis Romanus* della prima era è forgiata e calibrata sul culto dei morti: la cura della casa, i pasti, i rituali. In quest'ottica, il *mos maiorum* è

\* Assegnista di ricerca presso Università degli studi di Roma “La Sapienza”.

<sup>1</sup> F. Casavola, *Fondamenti del diritto antico*, relazione introduttiva al convegno su *Vita/morte. Le origini della civilizzazione antica* (Centro Studi sui Fondamenti del diritto antico, Università “Suor Orsola Benincasa”, Napoli, 21/10/2014), in M. del Tufo, F. Lucrezi (Curr.), *Vita/Morte. Le origini della civilizzazione antica*, Napoli 2016, 9 ss., anticipata su *Iura & Legal System* 2 (2015) B, 275 ss., ora anche in Id., *Hominum causa. Scritti antichistici 2000-2016*, a cura di F. Lucrezi e L. Minieri, Madrid 2016, 81 ss.

<sup>2</sup> F. Casavola, *Ius ex scripto ex non scripto*, Napoli 2013, ora in Id., *Hominum causa* cit., 55 ss.

<sup>3</sup> Cfr. F. Casavola, *Dall'identificazione del “pater familias” alla società naturale*, in *La Famiglia e i suoi diritti nella comunità civile e religiosa. Atti del VII Colloquio giuridico 1986*, Roma 1987, 27-37, ora in Id., *Sententia Legum tra mondo antico e moderno* III, Napoli 2004, 43 ss.

<sup>4</sup> Cfr. P. Bonfante, “*Res Mancipi*” e “*nec mancipi*”, Roma 1888-89; G. Bonfante, (a cura di G. Crifò), *Corso di diritto romano. Diritto di famiglia*, Milano 1963.

<sup>5</sup> V. Arangio Ruiz, *Le genti e la città*, Messina 1914; Id., *Istituzioni di diritto romano*<sup>14</sup>, Napoli 1976.

<sup>6</sup> Per uno sguardo d'insieme sugli aspetti sociali, giuridici ed economici della religione romana, cfr. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912; J. Bayet, *Historie politique et psychologique de la religion romaine*, Parigi 1957; J. Scheid, *La religione a Roma*, ed. it. Roma-Bari 1983; G. Dumèzil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana. Con un'appendice sulla religione degli etruschi*, ed. it. Milano 2001; F. Sini, *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001; J. Champeaux, *La religione dei romani*, ed. it. Bologna 2002.

Più specificamente, per quanto riguarda la visione religiosa della morte, cfr. J. G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, ed. it. Milano 1985; B. Zannini Quirini, *L'aldilà nelle religioni del mondo classico*, in P. Xella (Cur.), *Archeologia dell'inferno*, Verona 1987, 263-305; R. Jones, *Le usanze funerarie a Roma e nelle province*, in J. Wachter (Cur.), *Il mondo di Roma imperiale*, 3, Roma-Bari 1989, 319-347; I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992; L. Magnani, *L'idea della morte nel mondo romano pagano*, in N. Criniti (Cur.), “*Lege, nunc, viator...*”. *Vita e morte nei “carmina latina epigraphica” della Padania centrale*<sup>2</sup>, Parma 1998, 23-45. C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven 2007. Cfr. anche del Tufo, Lucrezi, *Vita/Morte* cit., *passim*.

<sup>7</sup> Casavola, *Fondamenti del diritto* cit., 10.

il primo scavo del cantiere del diritto su cui si poggeranno le fondamenta di un'intera esperienza giuridica.

“Finchè durò l'isola familiare”, scrive ancora l'autore, “questa fu il regno dell'obbedienza”. Il *mos* era la norma, la regola, consuetudinaria certo, ma pur sempre imperativo efficace e vigente. Il “costume” degli avi, degli anziani e dei *maiores*, era norma, ma non necessariamente comando, a volte insegnamento, comportamento, strada da seguire.

Al *mos* si aggiunge il *fas*, la volontà degli dei, che rende ancora più solido il “dominio dell'obbedienza”, per poi arrivare, quindi, al *ius*.

Esso nasce, infatti, nella ricostruzione casavoliana, quando si esce dall'isolamento familiare, dove “le generazioni viventi erano governate da quelle trapassate”, per giungere, a seguito di un “percorso di civilizzazione”, a una società basata sul diritto, elemento imprescindibile, in una comunità più ampia, al fine di garantire la pacifica convivenza<sup>8</sup>.

E infine, lungo un processo lento, ma fluido e disteso, la *lex*, “*surda ac inexorabilis*”<sup>9</sup>, comando generale e astratto.

La felice sequenza con cui si compendia questo processo è rappresentata, quindi, da monosillabi: *mos*, *fas*, *ius* e *lex*. La *scientia iuris* romana nascerà solo successivamente, quando non basteranno più i comandi generali e astratti, ma sarà necessaria un'attività interpretativa, estensiva, calzante, volta a vestire di ulteriori concetti, parametri e categorie ciò che era stato dato.

Ma se, nell'ottica di Casavola, in quell'antichità senza data, il diritto non è altro che il legame che unisce morti e vivi, diviene allora particolarmente importante indagare le modalità con le quali si stabilisce il dialogo tra i due mondi e, dunque, le prassi e i rituali volti ad accompagnare il defunto verso la sua nuova esperienza ultraterrena e, parimenti, a renderne stabile la presenza anche nel mondo dei vivi.

La valenza del culto dei morti e delle modalità di sepoltura sono ben conosciute dalla dottrina romanistica, che all'argomento ha dedicato ampia attenzione e numerosi saggi, volti a chiarirne i contorni e i significati<sup>10</sup>.

Solo il rispetto delle prassi rituali funerarie, magico-sacrali, e di una sepoltura effettuata secondo canoni religiosi e precise norme, consentiva, infatti, il mantenimento della *pax*, l'armonia delle *familiae* e la sostanziale integrità della *societas*<sup>11</sup>.

In quest'ottica è stato notato che, ai fini di una corretta sepoltura (e dunque di un felice dialogo tra i due mondi), erano necessari il rispetto di taluni requisiti, sia oggettivi che soggettivi, oltre all'osservanza di esigenze rituali<sup>12</sup>, sorte in un tempo altresì lontano, senza data, appunto.

## 2.- *Ad memoriam posteritatem*

<sup>8</sup> *Ivi*, 11.

<sup>9</sup> Liv., *Ab Urbe cond.*, 2.55.

<sup>10</sup> Cfr. N. Criniti, *Parole di pietra: morte e 'memoria' nell'Italia antica*, in *Ager Veleias* 2. 07 (2011), 1 ss.

<sup>11</sup> Cfr. G. Franciosi, *Sepolcri e riti di sepoltura delle antiche "gentes"*, in Id. (Cur.), *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, I, Napoli 1984, 35-80; Id., *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*<sup>6</sup>, Napoli 1999, 301 ss; S. Settis (Cur.), *Civiltà dei romani. III. Il rito e la vita privata*, Milano 1992; G. Wesch-Klein, “*Funus publicum*”, Stuttgart 1993; A. Allara, *Corpus et Cadaver, la "gestion" d'un nouveau corpus*, in F. Hinard (Cur.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris 1995, 69-79; H. Lindsay, *Death-pollution and Funerals in the City of Rome*, in V. M. Hope, E. Marshall, *Death and Disease in the Ancient City*, London 2000, 152-173; N. Criniti, “*Mors antiqua*”. *Bibliografia orientativa sulla morte e il morire a Roma*, in *Ager Veleias* 5. 10 (2010), 1 ss.; L. Minieri, *L'insepoltura nel mondo antico*, in del Tufo, *Lucrezi, Vita/Morte* cit., 62.

<sup>12</sup> Cfr. Minieri, *L'insepoltura* cit., 63.

Qualsiasi indagine sul rapporto vita/morte nell'epoca romana non può prescindere, a mio avviso, dalla disanima della singolare usanza, dal contenuto incerto, nebbioso e contraddittorio, e dal significato oscuro e ambivalente, che va sotto il nome di *ius imaginum*<sup>13</sup>.

Si tratta, in particolare, com'è noto, di un rito funerario, con cui venivano onorati alcuni *cives*, descritto in modo preciso da Polibio<sup>14</sup> e testimoniato, altresì, da Cicerone e da Plinio (dunque da letteratura non giuridica<sup>15</sup>). Tale usanza, che si colloca sul piano non solo giuridico, ma anche religioso, antropologico e storico, pone, infatti, una serie di problemi di difficile soluzione che hanno stimolato un'ampia discussione tra gli studiosi<sup>16</sup>.

La prima, interessantissima, testimonianza da cui prendere le mosse risulta essere la descrizione che Polibio<sup>17</sup> fa di tale usanza:

“Al momento della celebrazione delle esequie di un cittadino illustre - attesta lo storico romano - lo si porta pomposamente nel foro presso i rostri e in presenza di tutto il *populus*, un suo figlio in età pubere, o in sua assenza, il parente più prossimo, sale in tribuna e discorre del valore del deceduto e di tutte le imprese da questi compiute mentre era in vita.

In questo modo tutti lo ricordano e hanno in mente le sue gesta; il lutto diviene comune a tutti, non solo ai familiari o a coloro che hanno avuto modo di apprezzare le sue gesta. Dopo la celebrazione della liturgia funeraria, tale immagine del trapassato è posta nel luogo più in vista della casa, in un sacrario di legno.

L'immagine è fatta di cera e riproduce le sembianze del defunto, sia nell'aspetto che nel colorito. In occasione di sacrifici pubblici, i Romani espongono tali immagini e le onorano; quando muore qualche altra persona della famiglia, tali maschere vengono indossate da qualche membro familiare simile nella

<sup>13</sup> L'espressione *ius imaginum*, com'è noto, non si rinviene in nessun passo della letteratura antica ed è stata coniata solamente nel XVI secolo ad opera di C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum libri duo*, Venetiis 1560, lib 2 cap. 20. Sul *ius imaginum* cfr. T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*<sup>3</sup>, I, Leipzig 1887, 442; R. Bianchi Bandinelli, *Archeologia e cultura*, Roma 1979, 172 ss.; H. Blümner, *Die römischen Privataltertümer*, München 1911, 493 ss.; A. N. Zadoks-Josephus Jitta, *Ancestral Portraiture in Rome and the Art of the last Century of the Republic*, Amsterdam 1932, 97 ss.; R. West, *Römische Porträt-Plastik*, München 1933, 32 ss.; O. Vessberg, *Studien zur Kunstgeschichte der Römischen Republik*, Lund 1941, 42-43 e 194-5; T. Hölscher, *Die Anfänge der römischen Repräsentationskunst*, in *R.M.* 85 (1978), 325 ss.; G. Lahusen, *Untersuchungen zur Ehrenstatue in Römischen Literarische und epigraphische Zeugnisse*, Roma 1983, 113 ss.; Id., *Zum römischen Bildnisrecht*, in *Labeo* 31 (1985), 308 ss.; J. P. Rollin, *Untersuchungen zu Rechtsfragen römischer Bildnisse*, Bonn 1979, 8 ss.; F. Lucrezi, *Ius imaginum, nova nobilitas*, in *Labeo* 32 (1986), 131 ss. Adde, M. Talamanca, *Pubblicazioni pervenute alla direzione*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 91 (1988), 585 ss.; F. Dupont, *Les morts et la mémoire: le masque funèbre*, in Id. (Cur.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen 1987, 167 ss.; E. Montanari, *Imagines maiorum*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 70 (2004), 5 ss.; Id., *Fumosae imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana*, Roma 2009; C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari. Sponsalia, matrimonio, dote*, Roma 2005, 501; G. De Sanctis, *Mos, imago, memoria. Un esempio di come si costruisce la memoria culturale a Roma*, in S. Botta (Cur.), *Abiti, corpi, identità: significati e valenze profonde del vestire*, Firenze 2009, 123-148; L. Kofanov, *Origini e sviluppi del concetto di "persona" nella Roma repubblicana*, in *Diritto@storia* 9 (2010).

<sup>14</sup> Sull'autenticità della testimonianza di Polibio, cfr. A. Valente Perrone, *A proposito della "costituzione mista": Polibio*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 56 (1990), 347 ss.

<sup>15</sup> Sotto la voce "imago" del *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae* (W. De Gruyter, Vol. 3, 1933, 390), infatti, si trovano solamente due citazioni della parola al genitivo da parte dei giuristi. La prima è di Papiniano (D. 34.2.12: ...*imaginis, non tabulae legatum*); la seconda di Marciano (D. 7.1.41) in tema di *usus fructus*.

<sup>16</sup> Appare particolarmente interessante, in questo senso, la cosiddetta prospettiva "antropologica del diritto" che, seppure non ignota alla romanistica del secolo scorso, nel corso degli ultimi anni sta avendo rapida diffusione, superando tutte le originarie diffidenze. Cfr., in proposito, per la bibliografia e per un primo approccio alla letteratura romanistica, L. Maganzani, *Romanistica e antropologia. Per un dialogo interdisciplinare*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 106 (2012), 137 ss. Adde, in senso contrario, F. Zuccotti, *Vivagni XVI-VXII. Il diritto romano e l'antropologia giuridica: il rischio di una soverchia superficialità*, in *Rivista di diritto romano* 16-17 (2016-2017) 58 ss (estr.). Cfr anche A. McClintock, *Giuristi Nati. Antropologia e diritto romano*, Bologna 2016.

<sup>17</sup> Pol 6.53. Per la traduzione, ci si è avvalsi di Polibio, *Storie*, III (Libri V-VI), a cura di D. Musti, Milano 2002. Cfr. anche L. Bianchi, *Polibio e le "vere immagini" del funerale romano*, in *Aevum Antiquum* 7 (1994) 137-153.

statura e nel corpo così che possano partecipare alla cerimonia funeraria. Le persone che indossano tali maschere hanno delle vesti orlate di porpora se il defunto è stato console o stratego; toghe purpuree se censore; se, invece ha ottenuto altri onori, delle vesti ricamate d'oro".

Nel prosieguo del racconto, poi, lo storico greco si rallegra dello spettacolo a cui sta assistendo, considerandolo nobile e splendido e affermando:

“Cosa infatti potrebbe essere più bello del vedere, tutte insieme, quasi vive e spiranti, le immagini degli uomini che hanno ottenuto fama col loro valore?”.

Ancora, Polibio attesta che l'oratore incaricato della lode funebre, dopo aver parlato della persona deceduta, ricorda le imprese e i successi dei suoi antenati, cominciando dal più antico;

“cosicché la fama degli uomini valorosi, continuamente rinnovata, è fatta immortale, mentre la gloria dei benefattori della patria viene resa nota a tutti e tramandata ai posteri”.

Altrettanto interessante è osservare quanto afferma Cicerone in tre passi estrapolati da altrettante opere<sup>18</sup>: Cic., *Verr.*, 2.5.14.36 (...*antiquiorem in senatu sententiae dicendae locum, togam pratextam, sellam curulem, ius imaginis ad memoriam posteritatemque prodendae...*), dove si menziona, appunto, un *ius imaginis*<sup>19</sup> riconosciuto quale diritto necessario al fine di tradire la propria memoria ai posteri; Cic., *Pro Rab. Post.*, 7.16 (...*imago ipsa ad posteritatis memoriam prodita*), in cui si menziona l'*imago* come immagine da trasmettere alle nuove generazioni; Cic., *De Leg. Agr.*, 2.1.1: (*Est hoc in more positum, Quirites, institutoque maiorum, ut ei qui beneficio vestro immagine familiae suae consecuti sunt eam primam habeant contionem, qua gratiam benefici vestri cum suorum laude coniungant*), in cui si chiarisce che la possibilità di conservare le *imagines* non è concessa a chiunque.

Una breve descrizione del medesimo rituale, inoltre, è contenuta nella *Naturalis Historia* di Plinio (Plin. *Nat. Hist.*, 35.2.2.6: *aliter apud maiores in atriis haec erant, quae spectarentur; non signa externorum artificium nec aera aut marmora: expressi cera vulnus singulis disponebantur armariis, ut essent immagine, quae comitarentur gentilicia funera, semperque defuncto aliquo totus aderat familiae eius qui unquam fuerat populus. Stemmata vero linei discurrebant ad immagine pictas*), dove si dà contezza che nel costume degli antenati (*apud maiores*) vi erano negli atri immagini dei defunti, in modo tale che, quando morisse qualcuno, esse erano portate in corteo come se fosse presente tutta la *familia* al completo, formata da morti e vivi.

Quindi, alla morte di un cittadino illustre, veniva ricavata dal suo volto una maschera di cera<sup>20</sup>, denominata *imago*, conservata dai familiari in un apposito sacrario situato, verosimilmente, nell'*atrium* della casa. Tali immagini venivano occasionalmente esposte e venerate durante alcune feste pagane e durante, soprattutto, alcune cerimonie funerarie dagli altri membri illustri della medesima *familia*.

In particolare, infatti, alla successiva morte, le maschere erano indossate durante la cerimonia da persone viventi, al fine di dare l'impressione che anche i defunti partecipassero al relativo rituale. Per schematizzare le informazioni in nostro possesso, e volendo tentare una prima ricostruzione del tema, è possibile scindere due diverse fattispecie, descritte da Polibio: a) una prima serie di regole consuetudinarie, che disciplinavano l'uso delle maschere dei defunti da parte di persone viventi durante alcune cerimonie funerarie, che va sotto il nome di "*ius imaginum*"; b) un'altra

<sup>18</sup> Cfr. Lucrezi, *Ius imaginum* cit., 132

<sup>19</sup> Sulla differenza tra *ius imaginum* e *ius imaginis*, ampiamente, Lucrezi, *Ius imaginum* cit., 143 ss.

<sup>20</sup> *Ivi*.

serie di regole, parimenti, sembra, consuetudinarie, che consentiva a talune *familiae* l'esposizione pubblica delle immagini dei defunti<sup>21</sup>.

Quindi, da un lato, abbiamo una serie di norme, forse orali, forse consuetudinarie, probabilmente non scritte, volte a disciplinare la "cura dell'onore" dei cittadini "illustri", dall'altro, un complesso meccanismo in virtù del quale i vivi e i morti celebrano, insieme, il "passaggio" tra due mondi comunicanti: quello degli avi, che dettano il comando e individuano la strada, e quello dei vivi, rispettosi degli insegnamenti impartiti<sup>22</sup>.

Sembrano quindi diversi gli interessi tutelati nell'ambito del descritto rituale: innanzitutto, l'interesse del soggetto passato a miglior vita a una sepoltura onorevole e a una cerimonia funebre tradizionale. Vi è poi l'interesse, altrettanto rispettato e tutelato, della sua *familia* a manifestare la grandezza dell'avo, mostrando pubblicamente le sue effigi e, in questo modo, carpirne la grandezza, custodirne gli insegnamenti<sup>23</sup>.

Ma, a ben vedere, c'è un terzo interesse: quello di tutta la collettività al rispetto di forme rituali disciplinanti il rito del passaggio, volto al ricordo dell'insegnamento impartito dal morto, ormai divenuto "avo" e quindi, in qualche modo, divinizzato<sup>24</sup>.

Pare opportuno, in ogni caso, focalizzare l'attenzione sulle tre maggiori testimonianze che trattano dell'argomento: Polibio, Cicerone e Plinio, distinguendo, opportunamente, i vari periodi storici in cui esse si collocano.

Polibio, storico di origine greca, scrive la sua descrizione nel secolo II a.C., in piena epoca repubblicana, e risulterebbe, pertanto, la fonte più antica a noi pervenuta. Cicerone, invece, rende le sue brevi testimonianze qualche decennio dopo, durante la crisi della *res publica* e i sussulti sociali precedenti l'instaurazione del principato, mentre Plinio scrive la *Naturalis Historia* nel periodo flavio, quando l'assetto istituzionale imperiale, un secolo dopo la presa di potere augustea, si era ormai assestato. Tali differenze cronologiche appaiono importantissime per spiegare le palesi differenze che discendono dalla lettura delle tre fonti.

Com'è noto, Polibio avrebbe assunto nelle descrizioni che faceva dei costumi dei Romani una prospettiva neutra e "distaccata", limitandosi a una descrizione obiettiva degli eventi a cui aveva direttamente assistito. Ciononostante, egli ritiene opportuno "giudicare" come meritevole l'uso romano delle *imagines* durante le cerimonie funebri<sup>25</sup> al fine di tramandare ai posteri la fama degli

<sup>21</sup> Sulla qualificazione del *ius imaginum* come diritto consuetudinario (*Gewohnheitsrecht*) cfr. K. Schneider, H. Meyer, s. v. *Imagines maiorum*, in *PWRE* 9.1 (1916) 1097 ss.

<sup>22</sup> Come scrive Lucrezi, *Ius imaginum* cit. 147, tra i morti e vivi si creava una continuità diretta, intensamente pubblicizzata, imperniata sul culto della memoria. Cfr. anche Franciosi, *Sepolcri* cit., 37.

<sup>23</sup> Di contro, invece, l'istituto della "*damnatio memoriae*" sarebbe servito a cancellare la memoria di una persona, così da evitare che essa fosse tramandata ai posteri. Cfr., per tutti, N. Criniti, "*Memoria mortuorum*" nel Mediterraneo antico, in *Ager Veleias* 5 (2010) 9-21, con ampia bibliografia.

<sup>24</sup> Cfr., a esempio, quanto sostenuto da Minieri, *L'inspolitura* cit., 64. L'Autore, interessato a indagare il problema della sepoltura dei defunti sotto diversi punti di vista, individua un interesse pubblico generale, non dunque riferito al solo rituale del *ius imaginum*, a una giusta sepoltura. Una forte argomentazione, a sostegno di tale ipotesi, è rappresentata da un frammento di Modestino contenuto in D. 28.7.27, in cui il giureconsulto risolve in modo paradigmatico una disputa tra un erede testamentario e un erede legittimo. In sostanza, il caso sottoposto alla decisione del giurista era rappresentato dal mancato rispetto di una condizione apposta al testamento dal *de cuius*, il quale aveva chiesto all'erede istituito di "gettare i suoi resti in mare". Non avendo questi eseguito la volontà testamentaria, pertanto, l'erede legittimo insisteva per dichiarare l'invalidità dell'*heredis institutio*. Modestino risolve la contesa con una singolare decisione, lodando, in definitiva, l'operato dell'erede testamentario, in quanto la sepoltura era necessaria per la memoria della condizione umana. Cfr., sul punto, A. Trisciungoglio, *Dispersione delle ceneri del cadavere: considerazioni romanistiche in margine a Mod. 8 resp. D. 8.7.27 pr.*, in *TSDP* 5 (2012), 2-28.

Per quanto riguarda, invece, la questione igienico-sanitaria del mancato rispetto delle norme funerarie, cfr. S. Castagnetti, *Le "Leges Libitinae" flegree. Edizione e commento*, Napoli 2012.

<sup>25</sup> Cfr. Montanari, *Fumosaes imagines* cit., 41 ss.

uomini celebrati<sup>26</sup>. In altri termini Polibio pare “fotografare” ciò che osserva, limitandosi a descrivere in modo particolareggiato un solo aspetto dei riti funerari romani, quello relativo, appunto, alle immagini degli antenati che, preventivamente custodite presso la casa, erano indossate da alcuni volontari (probabilmente, familiari *clientes*, o semplici amici, conoscenti, o anche servi o prezzolati) in occasione del rito, inteso più come spettacolo che come vero e proprio “diritto”.

Nella narrazione viene posta l’enfasi sul significato che tale costume assume nei confronti della cittadinanza, la quale partecipa al lutto ascoltando le gesta di cui il defunto si è reso partecipe quando era ancora in vita. Un lutto che, diventando comune a tutti, funge da monito nei confronti della collettività: solo il rispetto di ciò che è “prima” consente al “dopo” di preservare la volontà divina.

Cicerone, invece, parla solo incidentalmente del *ius imaginum* e sembrerebbe che le informazioni più preziose che si ricavano dalle sue testimonianze riguardino, sostanzialmente, il carattere “ristretto” di tale diritto, limitato a pochi onorevoli cittadini e, dunque, non estendibile a tutti. Plinio, nella *Naturalis Historia*, circa due secoli dopo Polibio e uno dopo Cicerone, parla del *ius imaginum* come di un costume arcaico, menzionando le maschere presenti nell’*atrium* delle case che sarebbero servite per far partecipare anche i defunti ai successivi lutti familiari.

Non bisogna omettere di specificare, inoltre, che le prospettive dei tre autori sono profondamente diverse. Mentre Polibio assiste direttamente al rito e si limita a descrivere il rituale (dando, tuttavia, qualche giudizio “valoriale”), Cicerone lo menziona in diversi passaggi con intenti differenti e determinati, per lo specifico fine di volta in volta prefissato. Plinio, invece, ne parla mentre sta discorrendo delle arti figurative romane, ed è a lui estraneo un intento “storico”, di testimonianza del passato o di attestazione di un uso antico, di cui mostra, in effetti, di avere soltanto un vago ricordo, probabilmente appreso dai racconti di altri e, forse, ancora presente nel patrimonio morale e culturale di molti cittadini romani.

Plinio, inoltre, fornisce due informazioni apparentemente discordanti rispetto a quelle che ricaviamo dallo storico greco.

In primo luogo, la specificazione che le maschere funerarie erano fatte di “cera” individua un preciso modo di esecuzione delle stesse, mentre Polibio omette qualunque particolare circa il materiale utilizzato. Potrebbe trattarsi di un’omissione, o anche del segno di un mutamento storico, nel senso che le tecniche di esecuzione delle maschere sarebbero mutate nel corso degli anni che separano i due autori.

Ulteriore differenza riguarda i soggetti che avrebbero partecipato al rituale. Mentre Polibio parla, infatti, di “funerali officiati in onore di qualche persona in vista”<sup>27</sup>, Plinio sembra affermare, genericamente, che l’ultimo morto della *familia* fosse accompagnato, durante il rito funerario, dalle maschere di tutti gli antenati.

Particolarmente interessante è anche notare i diversi termini con cui Polibio, Plinio e Cicerone individuano le maschere adoperate. Mentre Polibio utilizza, infatti, il termine greco *pròsopon*, Cicerone e Plinio usano la parola “*imago*”, che differisce di molto, com’è noto, dall’usuale traduzione latina del termine greco, *persona*<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ivi*, 43.

<sup>27</sup> *Ivi*, 54.

<sup>28</sup> Cfr. Kofanov, *Origini e sviluppi* cit., 3. La letteratura presente sull’origine etimologica del termine *persona*, e le differenze dal suo omologo greco *pròsopon*, è ampia. Si vedano, tra i più recenti interventi: A Corbino, M. Humbert, G. Negri, *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell’identità nell’esperienza giuridica romana*, Pavia 2010; O. Sacchi, *Antica Persona. Alle radici della soggettività in diritto romano, tra costruzione retorica e pensiero patristico*, Napoli 2012; J. M. R. Alba, *Persona, Desde el derecho romano a la teología cristiana*, Granada 2012; F. Casavola, *Il problema della persona*, in L. Monaco, O. Sacchi (Curr.), *Individui e “res publica” dall’esperienza giuridica romana alle concezioni contemporanee. Il problema della “persona”*, Napoli 2013, 24 ss., ora in Casavola,

Già da una prima, sommaria e veloce, disanima delle fonti citate emergono, quindi, diversi nodi da sciogliere<sup>29</sup>.

### 3.- *Vetus consuetudo*

Un primo problema da affrontare, con riferimento a tale controverso istituto, è, infatti, quello dell'individuazione del periodo in cui collocarne la nascita ed, eventualmente, della verifica delle trasformazioni che esso ebbe nel corso dei secoli. Sul punto, la dottrina appare particolarmente divisa, a causa della scarsità delle fonti disponibili, inesistenti prima del II sec. a.C.<sup>30</sup>.

Secondo una prima impostazione esegetica<sup>31</sup>, il *ius imaginum* sarebbe sorto in epoca mediorepubblicana, sulla base di quanto testimoniato da Plinio, secondo cui la tecnologia della produzione delle maschere da cera sarebbe nata solamente alla fine del IV secolo a.C.<sup>32</sup>.

In linea con tale argomentazione è stato affermato, inoltre, che il *ius imaginum* sarebbe lo specchio di una contrapposizione tra ceti, tra plebei e patrizi, e che la sua genesi sarebbe maggiormente spiegabile e comprensibile se collocata negli anni successivi alle leggi Licinie Sestie del 367, quando il sostanziale coronamento delle rivendicazioni della plebe, con l'accesso al consolato<sup>33</sup>, avrebbe comportato uno 'spostamento' dell'antica contrapposizione dal terreno specificamente politico a quello della propaganda e del costume<sup>34</sup>.

Diversa è, invece, la tesi di chi propende per una datazione più antica, affermando che nulla osta a pensare che, anticamente, le maschere si facessero con una tecnologia più primitiva, come, tra l'altro, implicitamente attesterebbe lo stesso Plinio<sup>35</sup>.

Questi, infatti, avrebbe scritto che l'arte del modellamento della creta e della cera sarebbe stata portata in Italia già nel VII sec. a.C.<sup>36</sup> e che Appio Claudio Cieco, console nel 495 a.C., avrebbe collocato insieme gli scudi e le maschere degli antenati con le iscrizioni dei loro nomi nel tempio dedicato a Bellona. A favore di tale tesi, recentemente adottata da Kofanov<sup>37</sup>, si ricorda anche che Dionigi d'Alicarnasso nota come l'uso romano di effettuare la *laudatio funebris* sia più antico di quello greco, databile almeno al VII secolo a.C.

Cerchiamo, quindi, di fare ordine intorno alle testimonianze utili ai fini di una datazione del costume, tenendo, in ogni caso, presente che non è possibile individuare una data precisa o un provvedimento giuridico dal quale esso sarebbe sorto<sup>38</sup>. La nascita del *ius imaginum*, infatti, si colloca evidentemente sul piano del costume sociale, della prassi consuetudinaria e non su quello meramente giuridico-formale.

---

*Hominum Causa. Scritti antichistici (2000-2016)*, a cura di F. Lucrezi, L. Minieri, Madrid-Barcellona-Buenos Aires-San Paolo 2016, 15 ss.

Essenziale punto di riferimento sul tema resta R. Orestano, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Torino 1968.

<sup>29</sup> Le fonti menzionate sembrano essere, in realtà, gli unici passi della letteratura antica in cui è esplicitamente, o implicitamente, menzionato il *ius imaginum*.

<sup>30</sup> Il silenzio delle fonti sul tema è stato variamente spiegato. Da ultimo, cfr. Montanari, *Fumosae imagines* cit., 89 ss., il quale ritiene comprensibile che nessun *monumentum* conservasse memoria di tali cerimonie, in quanto un'auto-rappresentazione alla comunità come quella in esame avrebbe potuto trasformarsi in una celebrazione della singola *familia* a spese della collettività, inconcepibile in ambiente repubblicano.

<sup>31</sup> Cfr. Rollin, *Untersuchungen zu Rechtsfragen* cit., 12 ss.

<sup>32</sup> Plin., *Nat. Hist.*, 25.153.

<sup>33</sup> Per tutti, cfr. A. Guarino, *La rivoluzione della plebe*, Napoli 1975.

<sup>34</sup> Cfr. Lucrezi, *Ius imaginum* cit., 159.

<sup>35</sup> Kofanov, *Origini e sviluppi* cit., 3.

<sup>36</sup> Plin., *Nat. Hist.*, 35.151-152.

<sup>37</sup> Kofanov, *Origini e sviluppi* cit., 4.

<sup>38</sup> Com'è noto, nessun giureconsulto (perlomeno a nostra conoscenza) menziona il "*ius imaginum*".

La prima data da cui partire è ovviamente quella di redazione delle “Storie” di Polibio, ossia la prima testimonianza certa nella quale si parla espressamente di *ius imaginum*. Com’è noto, Polibio giunge a Roma nel 166 a.C. come ospite-ostaggio acheo, e diviene imparziale e distaccato osservatore degli usi e dei costumi romani, per i quali comincia a provare una forte ammirazione. Di tale “osservazione” diretta rende testimonianza con la stesura della sua preziosa opera storiografica.

Dunque, l’unico dato da cui possiamo partire con certezza è sicuramente l’arco di tempo in cui dovrebbe collocarsi la redazione delle Storie<sup>39</sup>, ossia verso metà del II secolo a.C.<sup>40</sup> Tale periodo temporale rappresenta, com’è ovvio, soltanto il punto finale della semiretta, ossia il periodo prima del quale è sicuramente sorta l’usanza: Polibio ha infatti una conoscenza diretta del costume che, nel momento in cui scrive, sta osservando con i propri occhi.

Partendo da tale dato, la maggioranza degli studiosi, come si è visto, propende per una datazione del *ius imaginum* al IV secolo a.C., in particolare dopo le leggi Licinie Sestie<sup>41</sup>, che, com’è noto, hanno riconfigurato i rapporti sociali tra patrizi e plebei, mentre isolate sono le opinioni di chi propende per una datazione più antica.

Tale collocazione storica si deve, essenzialmente, alla configurazione del *ius imaginum* come risultato di una nuova manifestazione della contrapposizione tra patrizi e plebei, sorta nell’ambito del patriziato, per sottolineare l’esclusione della plebe dal beneficio derivante dall’autorità dei *maiores*.

In altri termini, si è affermato che, poiché ai plebei era preclusa l’organizzazione gentilizia<sup>42</sup>, caratteristica propria del patriziato, il *ius imaginum* risulterebbe un privilegio specifico della *nobilitas* patrizia e come tale dovrebbe collocarsi nell’ambito del conflitto intercorso tra i due ordini sociali tra il V e il IV secolo a.C. Tale impostazione esegetica, come vedremo, risulta in realtà contraddetta dalle fonti ed è stata, infatti, superata dalla più recente dottrina.

Al fine di trarre maggiori elementi di valutazione in ordine alla datazione dell’istituto occorre, però, occuparsi preliminarmente di altri elementi che sorgono dalla lettura delle fonti.

Oltre ai citati problemi di datazione, infatti, dai testi esaminati emergono palesi e numerose contraddizioni, dubbi e quesiti che hanno generato un’ampia discussione in dottrina, volta a

<sup>39</sup> Non appare superfluo rammentare che il 35° libro dell’opera polibiana non è giunto a noi in forma completa, ma ne conosciamo parzialmente il contributo grazie agli *excerpta* curati dall’Imperatore Costantino VII Porfirogenito nel X sec. d.C.

<sup>40</sup> Sull’epoca in cui è stato scritto il VI libro delle storie di Polibio non vi è unanimità di vedute in dottrina. Le diverse teorie formulate, in ogni caso, collocano tale libro tra il 160 e il 133 a.C. Cfr. F. De Martino, *Storia della Costituzione romana*<sup>2</sup>, II, Napoli 1973, 440.

<sup>41</sup> Com’è noto, le leggi Licinie Sestie avrebbero rappresentato un momento di svolta, o di conclusione del lungo contrasto tra patrizi e plebei, accelerando un processo di trasformazione delle strutture politico-istituzionali e sociali di Roma. Tra la vasta letteratura, rinviamo, per tutti, solo a Guarino, *La rivoluzione cit., passim* e L. Capogrossi Colognesi, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bologna 2009, 96 ss.; F. Costabile, *Temi e problemi dell’evoluzione storica del diritto pubblico romano*, Torino 2016, 47 ss.

<sup>42</sup> Cfr. F. De Martino, *La “gens”, lo stato e le classi in Roma antica*, in *Studi in onore di V. Arangio Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento* 1, Napoli 1953, 27 ss.; Id., *La costituzione della città-stato*, in A. Momigliano, A. Schiavone (Cur.), *Storia di Roma* 1, Torino 1988, 350 ss.; A. Alföldi, *Zur Struktur des Römerstaates, im V. Jahrhundert v. Chr.*, in O. Reverdin (Cur.), *Les origines de la république romaine*, Vandoeuvres-Genève 1966, 231; M. Balzarini, v. “Plebs”, in *NNDI* 13 (1966) 143; V. Giuffrè, “Plebei gentes non habent”, in *Labeo* 16 (1970) 329 ss.; M. Torelli, *Tre studi di storia etrusca*. 1. *Terra e forme di dipendenza: Roma ed Etruria in età arcaica*, in *DArch* 8 (1975) 36 ss.; E. Ferenczy, *From the Patrician State to the Patricio-plebeian State*, Budapest 1976, 18 ss.; L. Capogrossi Colognesi, *La terra in Roma antica* 1, Roma 1981, 9 ss.; F. Serrao, *Diritto privato economia e società nella storia di Roma* 1, Napoli 1984, 95 ss.; A. Schiavone, *I saperi della città*, in Momigliano, Schiavone, *Storia di Roma* cit., 557 ss.; M. A. Levi, *Plebei a patrizi nella Roma arcaica*, Como 1992, 21 ss.; A. Manzo, *L’organizzazione gentilizia nelle Dodici Tavole*, in Franciosi, *Ricerche* cit., 115 ss.

chiarire, da un lato, il contenuto e i limiti del cosiddetto *ius imaginum* e, dall'altro, l'individuazione dei soggetti a cui sarebbe stato riconosciuto tale diritto.

Ci si è chiesti, infatti, in cosa esattamente consistesse il diritto all'immagine, quali fossero le prerogative che esso includeva, se il rito descritto da Polibio e testimoniato da Cicerone e Plinio avesse o meno una propria decisa configurazione in termini giuridici e quali fossero i punti di contatto con altri istituti tipici romani, quali, ad esempio, il diritto a ricevere un'immagine pubblica.

Sul punto, sembra possibile individuare tre diversi orientamenti.

Una prima impostazione<sup>43</sup> ha configurato il *ius imaginum* descritto da Polibio essenzialmente come il diritto di custodire le maschere dei defunti nell'*atrium* domestico e di farle sfilare in occasione dei successivi funerali di taluni membri illustri della stessa *gens*. Tale diritto insisterebbe, quindi, su *res privatae*, quali sarebbero le maschere funerarie, e andrebbe tenuto distinto dal diverso diritto a farsi raffigurare, a spese dello stato, in una statua esposta al pubblico, che sarebbe sorto sull'onda del culto della personalità degli uomini delle istituzioni diffusosi a partire da Cesare.

È poi stato osservato che tale diritto, essendo riconosciuto essenzialmente ai magistrati, ma insistendo su *res privatae*, avrebbe assunto la configurazione di "un'onorificenza pubblica concretantesi in un diritto privato"<sup>44</sup> e si collocherebbe su un duplice assetto: quello individuale, di vedersi rappresentati dopo la morte, e quello collettivo dell'intera *familia* a custodire le *imagines* dei propri avi<sup>45</sup>. Tale diritto avrebbe avuto una valenza essenzialmente politica, magico-sacrale durante il III e il II secolo e avrebbe avuto, poi, un diverso sviluppo dovuto alla mutata configurazione costituzionale romana e soprattutto all'emersione di una nuova *nobilitas*, basata non più sull'appartenenza sociale, ma sulla *pecunia*<sup>46</sup>.

Secondo un altro e diverso punto di vista<sup>47</sup>, invece, il *ius imaginum* non sarebbe mai esistito come tale, dovendosi, invece, riconoscere soltanto l'esistenza del diritto, proprio dei magistrati, a vedersi raffigurati in una statua eretta a spese della collettività. Da un lato, quindi, Polibio avrebbe testimoniato soltanto una mera usanza, confinata in ambito privato, che dovrebbe collocarsi, quindi, sul piano del mero costume, senza alcun riflesso di tipo giuridico; dall'altro, Cicerone avrebbe fatto riferimento, nei passi citati, al cd. "Bildnisrecht" relativo alle statue pubbliche<sup>48</sup>.

Isolata è la posizione, invece, di chi ritiene che il *ius imaginum* comprenda tanto il diritto a custodire le immagini dei defunti illustri nell'*atrium* della casa e a farli sfilare durante i cortei funebri, quanto quello a vedersi erette immagini pubbliche<sup>49</sup>.

#### 4.- *Gentilicia funera*

Soffermiamoci ora sulla questione dell'attribuzione di tale onorificenza, intendendola, sulla scorta della testimonianza di Polibio, come diritto a custodire pubblicamente le immagini dei propri avi e a farle indossare ai membri del gruppo parentale in occasione dei riti funerari.

<sup>43</sup> Risalente a Mommsen, *Römisches Staatsrecht* cit., 447.

<sup>44</sup> Lucrezi, *Ius imaginum* cit., 145.

<sup>45</sup> *Ivi*, 147.

<sup>46</sup> Cfr. anche Montanari, *Fumosaes imagines* cit., 93.

<sup>47</sup> Zadoks-Josephus Jitta, *Ancestral Portraiture* cit., 30 ss.

<sup>48</sup> Rollin, *Untersuchungen* cit., 28.

<sup>49</sup> Lahusen, *Untersuchungen* cit., 113 ss.

La questione dell'individuazione dei soggetti titolari di tale singolare privilegio è però complicata dall'oscurità delle fonti menzionate, che ha portato i diversi autori che hanno affrontato il problema a fornire le soluzioni più disparate<sup>50</sup>.

Al riguardo, sembra possibile dividere le teorie formulate in due filoni fondamentali.

Secondo una prima impostazione esegetica, il *ius imaginum*, sorto come prerogativa gentilizia e dunque patrizia, avrebbe avuto una graduale trasformazione, interessando, col passare dei secoli, una cerchia sempre più ampia di persone, come ad esempio tutti quei plebei che ormai, in età medio repubblicana, erano stati sostanzialmente equiparati al patriziato<sup>51</sup>, ovvero tutti coloro che avessero avuto accesso alle magistrature<sup>52</sup>.

Altro filone interpretativo, invece, sottolineando il carattere gentilizio del *ius imaginum*, sostiene che tale onorificenza fosse appannaggio esclusivo dei patrizi. In tale gruppo di teorie si colloca l'opinione di chi, partendo dalla premessa iniziale (in virtù della quale il *ius imaginum* sarebbe inscindibilmente legato ai *gentilicia funera*, come testimoniato da Plinio<sup>53</sup> e da altre testimonianze letterarie<sup>54</sup>), sottolinea come l'ordinamento gentilizio fosse una caratteristica esclusiva del patriziato e sostiene, pertanto, che "la maschera di cera venisse forgiata alla morte di un cittadino di nascita patrizia, che avesse almeno ricoperto la carica di edile curule" e che, una volta creata, tale oggetto venisse a far parte del patrimonio politico e morale della *gens* del defunto<sup>55</sup>.

Nucleo comune a tutte le teorie sembra essere, però, l'attribuzione del *ius imaginum*, quanto meno inizialmente, ai soli patrizi, in virtù del carattere gentilizio dello stesso ricordato da molteplici fonti.

Tale automatica riconduzione (*gens*-patriziato) si deve, com'è noto, alla celebre frase di Livio (10.8.9) che scherniva i plebei per essere, appunto, privi di *gens* e all'analoga testimonianza di Aulo Gellio (*Noct. Act.*, 10.20.5 e 17.21.27), ed è stata sostenuta con forza da molteplici autori<sup>56</sup>. Tuttavia, tale impostazione risulta essere stata superata, sulla base di molteplici e condivisibili argomentazioni, da diversi autori<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> Il *ius imaginum*, infatti, è stato considerato come privilegio senatorio (Rollin, *Untersuchungen* cit., 37), prerogativa dei magistrati (Momsenn, *Römisches Staatsrecht* cit., 443), o di tutta la *nobilitas* (U. Brasiello, s.v. "Nobiles", in *NNDI* 11 (1968), 420).

<sup>51</sup> Momsenn, *Römisches Staatsrecht* cit., 421

<sup>52</sup> Bianchi Bandinelli, *Archeologia* cit. 173.

<sup>53</sup> Plin., *Nat. Hist.*, 35.2.2.6.

<sup>54</sup> Plin. *Nat. Hist.*, 35.2.2.28; Val. Max., 8.15.1; Tac., *Ann.*, 3.5 e 4.9.2.

<sup>55</sup> Lucrezi, *Ius imaginum* cit., 156.

<sup>56</sup> Cfr., per tutti, V. Giuffrè, "Plebeii gentes non habent" cit., 329 ss.; De Martino, *Storia della Costituzione* cit., II, 140 ss.; G. Franciosi, *La plebe senza genti e il problema della "rogatio Canuleia"*, in Id., *Ricerche* cit., 119 ss.; Id., *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, Napoli 1978; M. A. Levi, *Le gentes a Roma e le XII tavole*, in *Dialogues d'Histoire Ancienne* II 21 (1995), 121-147.

<sup>57</sup> Cfr. G. Falcone, *Liv. 10.8.9. "Plebeii gentes non habent"?*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 60 (1994), 613-622, con ampia bibliografia. Lo studioso espone gli argomenti più pregnanti volti a scardinare la *communis opinio* secondo cui i plebei non avrebbero conosciuto l'organizzazione gentilizia: 1) Le XII Tavole si rivolgono sia ai patrizi che ai plebei (e quindi anche a questi ultimi risulterebbero applicabili le disposizioni che presuppongono la *gens*, come ad esempio, la celebre attribuzione del patrimonio del *de cuius* in caso di assenza di *heredes sui in potestate* e *adgnati* (*gentiles familiam habent*: Tab. 5.5); 2) La testimonianza di Liv. 4.1.2, secondo cui i *patres* si sarebbero ribellati alla *rogatio Canuleia* relativa all'abrogazione del detestato divieto di *conubium* tra plebei e patrizi, affermando che ciò avrebbe comportato un "*confundi iura gentium*"; 3) Nelle fonti al sostantivo *gens* viene spesso affiancata la specificazione *patricia*, superflua se non fosse esistita anche una *gens* plebea; 4) Una testimonianza letteraria di Svet. *Tib.*, 1 distingue una *gens Claudia patricia* da una plebea; 5) Implicitamente anche Cic., *Ad Fam.* 9.12.2, parlerebbe di *gentes plebeae*.

Sulla base di tali osservazioni, formulate da una molteplicità di studiosi, Falcone, ridimensionando, quindi, il valore probatorio da attribuire al controverso passo di Livio, sottolineando come esso appaia una testimonianza isolata, da inserire nel suo generale contesto e da collegare ai numerosi passi in cui il termine *gens* viene utilizzato come sinonimo

Sembra essere questa la prospettiva da cui parte, recentemente, Montanari, per dimostrare, con verosimiglianza, che il *ius imaginum* fosse stato già all'origine sganciato dalla distinzione tra patrizi e plebei e che, dunque, tale istituto non sembri riflettere una contrapposizione tra ceti sociali.

Venuto meno, infatti, il parallelismo *gens*-patriziato, viene parimenti meno anche l'automatica attribuzione del *ius imaginum* ai soli patrizi, che risulterebbe, anzi, contraria anche a tutte le testimonianze letterarie in nostro possesso, le quali non parlano mai, espressamente, di prerogativa patrizia.

##### 5.- *Ius imaginum* e *patria potestas*

Tornando alle argomentazioni di Casavola dalle quali siamo partiti, il descritto rituale che va sotto il nome di *ius imaginum* sembra particolarmente interessante sotto il profilo del significato da attribuire a esso sul piano dei rapporti vita/morte e, quindi, del ruolo stesso assunto dal *pater familias* all'interno di una comunità cittadina.

Nell'ottica dello studioso, infatti, Roma nasce come comunità essenzialmente contadina, legata al *mos maiorum* inteso come nucleo iniziale di *ius*, in un'atmosfera essenzialmente magico-sacrale, in virtù di uno stretto rapporto che lega il mondo dei vivi a quello dei morti, ed è da questa peculiare struttura religiosa dell'isolamento familiare che deriva l'ordinamento delle persone, tutte assoggettate al potere di un unico soggetto, denominato *pater*<sup>58</sup>.

Sulla peculiare natura, la genesi e il contenuto della *patria potestas* sono state formulate, com'è noto, disparate teorie, volte a comprendere, da un lato, il funzionamento e la base teorica, dall'altro il significato, pubblico e privato, dell'istituto<sup>59</sup>.

Alla teoria "politica" di Pietro Bonfante si è contrapposta, in passato, com'è noto, quella "economica" di Arangio Ruiz<sup>60</sup>; negli ultimi decenni, poi, sono stati avanzati diversi tentativi di interpretazione di tipo "evoluzionistico", volti a chiarire, di volta in volta, le peculiarità di ogni

---

di *nobilitas*, conclude che non vi sono significativi elementi per escludere l'esistenza della *gens* anche presso i plebei. Nella stessa direzione anche Talamanca, *Pubblicazioni pervenute* cit., 586.

In questo senso, significativi spunti di riflessione in Montanari, *Fumosae imagines* cit., 10 ss., Adde C. Badel, E. Montanari, *Fumosae imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana*, in *Revue de l'Histoire des religions* 3 (2014) 499-502.

<sup>58</sup> Casavola, *Fondamenti del diritto* cit., 12.

<sup>59</sup> Tra la sterminata bibliografia sulla *patria potestas*, rinviamo soltanto ai seguenti lavori, particolarmente significativi: Bonfante, *Res Mancipi* cit.; Arangio Ruiz, *Le genti* cit.; M. Kaser, *Der Inhalt der "patria potestas"*, in *ZSS* 58 (1938) 62-87; C. Castello, *Studi sul diritto familiare e gentilizio romano*, Roma 1972; A. M. Rabello, *Effetti personali della "patria potestas"*. *Dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano 1979; P. Voci, *Storia della "patria potestas" da Augusto a Diocleziano*, in *Iura* 31 (1980) 37-100; L. Capogrossi Colognesi, s.v. *Patria Potestà (diritto romano)*, in *Enciclopedia del Diritto* 32 (1982) 242-249; G. Lobrano, *Pater et filius eadem persona*, Milano 1984; B. Albanese, *Note sull'evoluzione storica del "ius vitae ac necis"*, Palermo 1991; R. P. Saller, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge 1994; Id., *"Pater familias", "mater familias", and the Gendered Semantics of the Roman Household*, in *Class. Phil.* 94 (1999) 182-197; A. Arjava, *Paternal Power in Late Antiquity*, in *KRS* 88 (1998) 147-165; E. Cantarella, *Fathers and Sons in Rome*, in *Classical World* 96.3 (2003) 181-198; K. J. Hölkesskamp, *Under Roman Roofs. Family, House and Household*, in H.I. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge 2004, 113-138; C. Felipe Amunátegui Perelló, *Origen de lo poderes del paterfamilias. El pater familias y la patria potestas*, Madrid 2009; P. Scholz, *Den Vätern folgen, Sozialisation und Erziehung der Republikanischen Senatsaristokratie*, Heidelberg 2011; A. C. Harders, s.v. *Paterfamilias*, in *The Encyclopedia of Ancient History* 2012, 5081-5083; F. Lamberti, *La famiglia romana e i suoi volti. Pagine scelte su diritto e persone in Roma antica*, Torino 2014.

<sup>60</sup> Cfr. F. Gallo, *Idee vecchie e nuove sui poteri del "pater familias"*, in *Poteri negotia actiones nella esperienza romana arcaica*. Atti del convegno di diritto romano di Copanello, 12-15 maggio 1982, Napoli 1984, 29-51.

Per le critiche alla teoria di Bonfante, cfr. P. Voci, *Esame delle tesi del Bonfante su la famiglia romana arcaica*, in *Studi in onore di V. Arangio Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento* 1, Napoli 1953, 101-146.

singolo aspetto della *patria potestas*, indagato sotto un profilo diacronico, in una più precisa contestualizzazione temporale e tenendo conto dei percorsi di mutamento descritti dalle fonti. Molto, però, sembra che resti ancora da indagare riguardo alla nascita di tale controverso istituto e, in modo particolare, al perché di tale genesi<sup>61</sup>.

Nelle brevi pagine di Casavola, tuttavia, è possibile intravedere una nuova concezione del ruolo assunto, nei primi anni, dal *pater familias*: un ruolo che non appare più né soltanto endofamiliare, né politico, ma magico-sacrale-religioso. Il *pater* è il custode dei *sacra familiaria*, l'interprete della volontà degli avi e il depositario dei comandamenti da essi impartiti, quali garanti dell'"isola sacra"<sup>62</sup>.

Il *filius familias* è destinato a diventare, a sua volta, *pater familias*, seguendo una linea di continuità priva di interferenze<sup>63</sup>.

Dunque il rapporto *pater-filius* come fulcro centrale dell'esperienza giuridica romana, quale patto di natura che lega i diversi componenti della *familia*. Essa è, infatti, entità sociale, prima ancora che giuridica, strutturata come una piramide, al cui vertice, com'è noto, si colloca il *pater familias* quale capo supremo e indiscusso, titolare di potere assoluto sui suoi sottoposti e unico in grado di essere proprietario di un patrimonio. Tutti, dentro e fuori dalla *familia*, sono tenuti a rispettarne le prerogative e la supremazia.

Si è ricavata dalle fonti, com'è noto, una distinzione dei poteri del *pater familias* in cinque facoltà essenziali: *ius vitae ac necis*, *ius vendendi*, *ius noxae dandi*, *ius exponendi* e *ius tollendi*<sup>64</sup>. Ma il potere del *pater familias*, come emerge dalla ricostruzione di Casavola, discende direttamente dagli antenati, della cui volontà egli è interprete e custode. La struttura della *familia* romana, quindi, non si esaurirebbe più nei rapporti che legano i soggetti *sui iuris* e i sottoposti, privi di capacità giuridica, ma dovrebbe essere integrata con l'analisi dei legami che uniscono gli antenati, ormai trapassati nel mondo dei morti, e i vivi, custodi gelosi degli insegnamenti ricevuti.

La *familia*, quindi, intesa come unica entità al cui interno sono ricompresi morti e vivi, potrebbe essere raffigurata come una piramide capovolta, al cui vertice si colloca il *pater familias*. Ma, diversamente dalla concezione corrente, che vede il *pater* alla sommità della piramide, si può invece immaginare che questo vertice sia collocato in basso, alla base della piramide. Il *pater familias*, infatti, esercita la *potestas* nei confronti dei suoi discendenti, ma a sua volta subisce quella degli antenati, della cui volontà diviene l'unico interprete e garante (cfr. fig. 1).

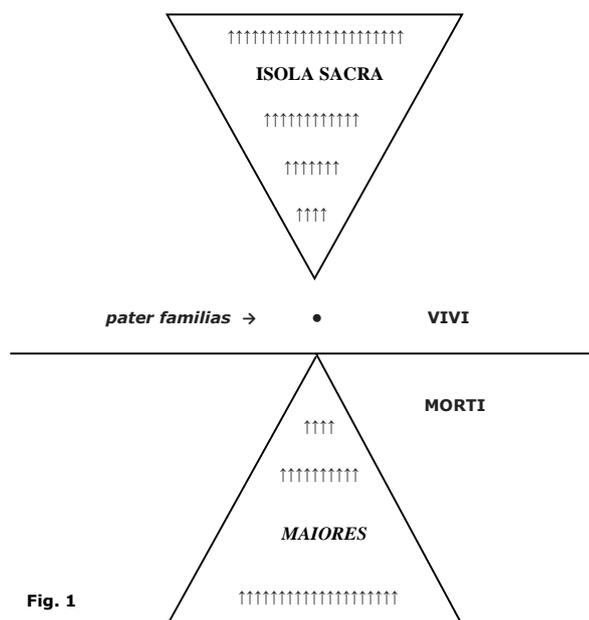


Fig. 1

<sup>61</sup> Lamberti, *La famiglia romana* cit., 5

<sup>62</sup> Nel *mare magnum* della letteratura specifica sui *sacra familiaria*, mi si consenta di rinviare soltanto a A. Maiuri, *Sacra privata*, Roma 2013.

<sup>63</sup> Spunti significativi in Lobrano, *Pater et filius* cit., *passim*. Cfr. anche O. Diliberto, *La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 81 (2015), 426.

<sup>64</sup> Cfr., per tutti, G. Franciosi, *Corso storico istituzionale di diritto romano*, Torino 2014, 328 ss.

Il *pater*, quindi, rappresenta il vertice di due piramidi, speculari l'una all'altra: una dei vivi, visibile e palpabile, destinata a smembrarsi di continuo, l'altra dei morti, invisibile, destinata, invece, ad accrescersi senza sosta, attraverso il progressivo ingresso dei *patres* nel regno dei morti.

Se la superficie della terra rappresenta, e non solo in senso simbolico<sup>65</sup>, il limite tra regno dei vivi e dei morti (i primi operano sopra di essa, i secondi riposano sotto di essa), il *pater*, vertice delle due piramidi, riceve la sua forza e il suo potere proprio dal suo essere il più vicino a tale linea, il primo destinato a entrare nel regno dei morti, del quale figura già, in pratica, quale rappresentante, capo indiscusso, perciò, dell'"isola sacra".

I *filii familiarum* lo seguono e gli ubbidiscono in vita, pronti a prenderne il posto: "*pater et filius eadem persona*"<sup>66</sup>. I *maiores* gli trasmettono le loro volontà, ricordando ciò che "*antiquitus placuit*"<sup>67</sup>.

La pratica denominata *ius imaginum*, in questo senso, potrebbe avere un altro compito: ricordare alla collettività, e soprattutto ai *filii* e ai sottoposti in generale, che il potere del *pater* trova linfa e vitalità in quello degli antenati, che solo gli avi stessi hanno la facoltà di trasmettere.

Anzi, non sarebbe fuori luogo ipotizzare che la pratica della sfilata delle *imagines* sia nata proprio per tale motivo, ossia per ricordare, in un momento di crisi della forza potestativa, ai *filii* in cerca di ricchezza, che la forza promana solo dal mondo dei morti. In tal senso, quindi, appare molto

<sup>65</sup> Il valore della sepoltura diventa, in quest'ottica, un fattore non solo sociale, ma anche legittimante: i *maiores*, infatti, si trovano sotto la terra in senso non solamente metaforico, ma altresì fisico, con le loro ossa, e da lì impartiscono i loro insegnamenti. Non a caso le tombe appartengono alla categoria delle *res divini iuris* solo qualora contengono già resti umani, mentre non lo sono prima della celebrazione del rito funebre e la relativa inumazione (D. 11.7.2.4-5 *Ulp. lib. 25 ad ed.*). Cfr. A. Galante, *La condizione giuridica delle cose sacre*, Milano-Roma-Napoli 1903, 4 ss.; G. Branca, *Le "res extra commercium humani iuris"*, in *Annali dell'Università di Trieste*, Trieste 1941, 238 ss.; G. Scherillo, *Lezioni di diritto romano. Le cose. Concetto di cosa, cose "extra patrimonium"*, Milano 1945, 87 ss.; F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963, 118-122; F. Fabbrini, *Res divini iuris*, in *NNDI* 15 (1968) 544; Id., *Dai "religiosa loca" alle "res religiosae"*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 63 (1970) 124 ss.; G. I. Luzzatto, *Sepolcro*, in *NNDI* 17 (1970) 31-33; E. Tassi Scandone, *Quodammodo divini iuris*, Napoli 2013, 3 ss.

Sulle misure di tutela dei cadaveri, cfr., per tutti, P. Ziliotto, *L'ingiuria al cadavere e il soggetto passivo dell'illecito*, in L. Garofalo (Cur.), *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche I*, Pisa 2015. Cfr. anche, per quanto riguarda l'editto *de sepulchro violato*, F. Casavola, *Studi sulle azioni popolari romane. Le "Actiones populares" I*, Napoli 1958, specie 23 ss.

<sup>66</sup> Lobrano, *Pater et filius* cit., 30 ss. Com'è noto, l'affermazione secondo cui "*pater et filius eadem persona*" si ricava da una costituzione giustiniana del 531 (C. I. 6.26.11) volta a disciplinare questioni ereditarie. In tale provvedimento l'imperatore motiva la soluzione in termini di *coniunctio* tra "*pater et filius*", affermando: "*cum et natura et pater et filius eadem persona paene intelleguntur*". Secondo Lobrano, stupisce anzitutto il carattere assiomatico del postulato che conduce a due possibili interpretazioni. In primo luogo, infatti, l'espressione utilizzata sembrerebbe sottolineare il carattere illimitato della *patria potestas*, che assorbirebbe e cancellerebbe le persone dei *filii*. Altra spiegazione, invece, piuttosto che sul carattere assorbente della *patria potestas*, insiste sul carattere sostitutivo della stessa. In altri termini, il *filius familias* non sarebbe impedito ad avere una propria "*persona*", ma al contrario, la realizzerebbe in quella stessa *potestas* che costituisce l'essenza del *pater*. Secondo tale interpretazione, quindi, la *patria potestas*, almeno in epoca giustiniana, sarebbe costitutiva della persona dei figli.

Sull'uso del termine "*persona*" in ambito giuridico, cfr. G. Melillo, "*Personae*" e "*status*" in *Roma antica*, Napoli 2006, 1 ss.; G. Boniolo, G. De Anna, U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano 2007; A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza giuridica romana*, Pavia 2010; U. Vincenti, *Categorie del diritto romano*, Napoli 2007, 1 ss.; U. Agnati, "*Persona iuris vocabulum*". *Per un'interpretazione giuridica di "persona" nelle opere di Gaio*, in *Rivista di Diritto Romano* 9 (2009) 1 ss. (estr.); O. Sacchi, *Antica Persona. Alle radici della soggettività in diritto romano, tra costruzione retorica e pensiero patristico*, Napoli 2012; J. M. R. Alba, *Persona, Desde el derecho romano a la teologia cristiana*, Granada 2012; P. P. Onida, *Persona e personalità*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, a cura di E. Sgreccia, A. Tarantino, 10 (2016) 315-330.

<sup>67</sup> Cfr. Casavola, *Ius ex scripto* cit., 20 ss. Al tema di questo potere vincolante e normativo scaturente dal passato e dai *mores maiorum* sarà dedicato il prossimo convegno, previsto per il 21/05/2018, del Centro Studi sui Fondamenti del diritto antico (Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" di Napoli), dal titolo, appunto, "*Antiquitus Placuit*" (in occasione del quale mi riservo di tornare su alcune tematiche toccate in queste pagine).

probabile una nascita abbastanza recente del *ius imaginum*, che potrebbe, infatti, collocarsi a ridosso dell'epoca polibiana, come tentativo di difesa di una *patria potestas* minacciata da montanti sentimenti di insofferenza da parte dei *filii familiarum*, non più disposti a ubbidire incondizionatamente. Lo storico greco, quindi, avrebbe osservato un fenomeno relativamente nuovo, sorto come reazione a una destabilizzazione della struttura potestativa.

#### 6.- *Mos patrius et disciplina*

Il *ius imaginum*, pertanto, rappresenterebbe lo specchio di una contrapposizione latente, nascosta e immanente alla società romana, ma non già tra ceti, tra patriziato e plebe, bensì tra *filii* e *patres*, tra vecchie e nuove generazioni che, com'è noto, si sarebbe radicalizzata proprio negli anni immediatamente antecedenti alla descrizione polibiana<sup>68</sup>.

Com'è noto, l'antagonismo fra padri e figli si manifesta in tutte le società antiche, laddove si riscontrano più acute forme di discriminazione sociale, oppressione e disuguaglianza<sup>69</sup>. A Roma, in particolare, la struttura particolare della *patria potestas* funzionava attraverso un "continuo processo dinamico nel tentativo di superare le tensioni fra diversi classi d'età, la cui conflittualità era direttamente connessa all'esercizio dell'*auctoritas*"<sup>70</sup>.

Il rapporto tra padre e figlio, nella civiltà romana, avrebbe avuto una connotazione del tutto singolare, determinata dalla 'terribile'<sup>71</sup> *auctoritas* esercitata dal *pater* nei confronti dei discendenti, sottoposti a una subordinazione sia fisica, che economica. Tale condizione di continua dipendenza nei confronti del proprio avente potestà sarebbe stata avvertita dai figli come una insopportabile violenza. I diversi momenti di manifestazione di tale insofferenza avrebbero generato, tra i *patres*, un crescente senso di paura nei confronti dei propri discendenti<sup>72</sup>, il cui desiderio di indipendenza sarebbe stato visto come potenzialmente pericoloso<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. Lucrezi, *Senatusconsultum Macedonianum*, Napoli 1992, 153, che ricorda come la consapevolezza dell'intrinseca ambiguità e dell'oscura violenza latente nel rapporto padre-figlio abbia sconvolto la coscienza dell'uomo contemporaneo grazie alle rivelazioni di Sigmund Freud. Questi, infatti, avrebbe ipotizzato che la preistoria dell'umanità sia stata segnata da un crimine primigenio, ossia la soppressione del padre ad opera dei suoi figli, i quali avrebbero riunito le forze per assassinare il genitore, divorandone il cadavere per acquisirne, in questo modo, il ruolo. Con l'instaurazione di un'organizzazione sociale basata sulla condivisione di regole comuni, poi, si sarebbe avuto un rifiuto di tale parricidio rituale e una rimozione della vittoria dei figli sui padri, ma il ricordo di tale primigenio atto delittuoso avrebbe sempre perseguitato la storia dell'umanità. Si sarebbe passati, in questo modo, da una società senza *pater* a una società patriarcale e la costituzione della famiglia avrebbe restituito al padre molti dei suoi primigeni diritti. Se da un lato, quindi, il *pater* avrebbe rinnovato la sua dispotica supremazia, dall'altra i figli avrebbero conservato un atteggiamento ambivalente nei confronti del genitore.

Dal lato storico, com'è ovvio, l'esistenza di tale effettivo crimine primordiale è priva di qualsiasi attendibilità e non è che una fantasiosa, quantunque suggestiva, invenzione del creatore della psicanalisi, ma resta, sul piano antropologico, la lucidità dell'analisi freudiana, volta a sottolineare fenomeni in gran parte realmente esistenti, sia nelle società antiche, che in quelle moderne, quali a esempio lo scivoloso rapporto tra padri e figli nell'ambito delle dinamiche familiari. Il pensiero di Freud su questi temi è esposto soprattutto in *Totem und Tabu*, ed. it. Roma 1976, 150 ss.

<sup>69</sup> Alla tematica è dedicato il libro, E. Pellizer, N. Zorzetti (Curr.), *La paura dei padri nella società antica e medievale*, Roma-Bari 1983, ove, in particolare, cfr. P. Botteri, *Figli pubblici e padri privati: "tribunicia potestas" e "patria potestas"*, 49 ss. Cfr. anche E. Cantarella, *Come uccidere il padre, genitori e figli da Roma a oggi*, Milano 2017.

<sup>70</sup> Cfr. Botteri, *Figli pubblici e padri* cit., 49.

<sup>71</sup> Cfr. P. Bonfante, *Corso di diritto romano 1 Diritto di famiglia*, Roma 1925, rist. a cura di G. Bonfante, G. Crifò, Milano 1963, 100.

<sup>72</sup> Cfr. L. Labruna, *"Vim fieri veto". Alle radici di un'ideologia*, Napoli 1971, 4.

<sup>73</sup> Com'è noto, la crescente paura del patricidio è causa di molteplici interventi normativi con cui si cerca di esorcizzare quella che le fonti presentano come un'aberrazione dell'umanità. È molto nota, ad esempio, la colorita aggettivazione ad esso riservata nella celebre orazione ciceroniana in difesa di Roscio di Ameria (Cic., *Pro S. Roscio Am.*, 13.37; 13.38; 22.62, 23.65, 24.68) che qualifica l'uccisione del proprio padre come un crimine *atroce, immane, singulare, scelestum, nefarium, acerbum*. Tutta la letteratura latina, in realtà, è costellata da episodi di figli che, nei vari contesti,

Se la potestà paterna è già ben definita nella Roma gentilizia e rimase, anche in seguito, il fondamento della *familia* e dell'intera società romana<sup>74</sup>, il *ius imaginum* sembra collocarsi nell'area sociale di tutti quegli strumenti volti a garantirne il funzionamento<sup>75</sup>.

Già dagli anni tra il III e il II secolo, infatti, a seguito delle guerre puniche che avrebbero condotto Roma all'egemonia totale nel Mediterraneo, nella società romana si diffuse una grande ricchezza che determinò, com'è noto, un duplice effetto. Da un lato, le nuove generazioni mutarono il modo di vivere: non più cittadini dediti all'agricoltura, alla coltivazione e alla guerra, ma uomini in gran parte affascinati dall'Oriente e dalle nuove forme di lusso del mondo ellenistico. Dall'altro, i *patres familias* dovettero escogitare nuovi strumenti per tentare di arginare il fenomeno, che, dal momento che accendeva nei loro sottoposti bramosia, cupidigia e avidità, li allontanava fatalmente dall'obbedienza passiva al loro volere dei.

Tra questi strumenti, un posto di primo piano sembra essere acquisito del descritto costume: le maschere degli antenati, indossate dai membri del gruppo di appartenenza, sarebbero servite a ricordare a tutti i sottoposti che l'*auctoritas* promana solo dall'al di là, dal regno dei morti.

A seguito dell'espansione militare e mercantile dei secoli III e II, infatti, molti *cives* romani si erano profondamente arricchiti grazie all'esercizio di attività commerciali<sup>76</sup>. Il ceto degli *equites* aveva raggiunto un'elevata agiatezza economica e si era creata, pertanto, una nuova classe dirigente romana sganciata dall'aristocrazia patrizia dei secoli precedenti.

Con la supremazia nel Mediterraneo, inoltre, il contatto con l'Oriente e, in particolare, con la Grecia era diventato più stretto, cosicché i *cives* romani cominciarono a studiare e parlare il greco. Questo fenomeno, conosciuto come ellenizzazione della società romana, avrebbe determinato forti

---

tendono insidie alla vita del proprio padre Tale crescente tensione avrebbe determinato una serie di provvedimenti volti a tutelare il complesso dei *patres* da tale pericolo, fino a condurre all'emanazione, in epoca imperiale, del famoso *Senatusconsultum Macedonianum*, che avrebbe ostacolato la concessione di *mutua pecunia* ai *filiis familiarum*, considerati insidiosi per la vita del *pater*.

Non a caso, la denominazione del provvedimento sarebbe legata al nome di un certo Macedo, accusato di aver ucciso il proprio padre. Com'è noto, infatti, un'opinione diffusa e ampiamente condivisa da parte della dottrina, ritiene che la dazione di denaro in prestito ai figli (privi di capacità patrimoniale in quanto sottoposti alla *potestas* paterna) sarebbe stata considerata pericolosa sotto due punti di vista: a) Il *filius familias*, indebitandosi nei confronti di spietati usurai, sarebbe entrato in una spirale di vizio e corruzione (Svet., *Vesp.*, 11: *libido atque luxuria*), correndo il rischio di essere costretto dai propri creditori a desiderare la morte del padre per acquisire parimenti la capacità patrimoniale e l'eredità; b) inoltre, la disponibilità di beni da parte dei figli sarebbe stata più in generale osteggiata, o comunque vista con sfavore, in quanto avrebbe determinato una sorta di fuoriuscita dalla copertura della *patria potestas*, che presupponeva una subordinazione della capacità patrimoniale e negoziale dei figli alla volontà paterna. Cfr., da una vasta bibliografia, tra gli ultimi contributi: E. Nardi, *L'oltre dei parricidi e le bestie incluse*, Milano 1980; J. L. Murga Gener, *El S.C. Macedoniano y "las acciones adiectitiae qualitatis"*, in *Actas II Congreso iberoamericano de derecho romano*, Murcia 1998, 351-374; B. Perrián Gómez, *Antecedentes y consecuencias del s.c. Macedoniano*, Valencia 2000; S. Longo, *Senatusconsultum Macedonianum. Interpretazione e applicazione da Vespasiano a Giustiniano*, Torino 2012, con ampia bibliografia. Adde, F. Lucrezi, *Ancora sul "Senatusconsultum Macedonianum"*, in *Rivista di Diritto Romano* 14 (2014), 1-10.

<sup>74</sup> Cfr. Franciosi, *Clan gentilizio* cit., 19 ss.; J. P. Neraudau, *La jenuesse dans la littérature et les Institutions de la Rome Rèpublicaine*, Parigi 1979, 165 ss.

<sup>75</sup> Cfr. Lobrano, *Pater et filius* cit., 32, che ricorda come la *patria potestas* abbia avuto una vicenda storico-dogmatica ad andamento continuamente calante. La legislazione regia, la giurisprudenza pontificale in epoca proto-repubblicana, la cultura greca nella età della tarda repubblica, il cosmopolitismo dei primi secoli imperiale e, da ultimo, il cristianesimo, avrebbero, infatti, concorso tutti al progressivo indebolimento della originaria, illimitata, potestà del *pater*. Cfr. in proposito, anche F. Casavola, *Giuristi adrianei. Con note di prosopografia e bibliografia di G. De Cristofaro*, Napoli 1980, 200 ss., ora in Id., *Giuristi adrianei. "Incunabula mentis"*, *Classici del novecento*, Roma 2011.

<sup>76</sup> Sulla nozione di *homo novus*, cfr. M. Dondin-Payre, *Homo novus: uno slogan de Caton à César*, in *Historia* 30 (1981), 22-81, in cui l'autore analizza tutte le interpretazioni che sono state fornite sull'espressione. Adde M. Piani, *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari 1992, 193 ss; F. Lucrezi, *prefazione a [Q. Tullio Cicerone], Commentariolum petitionis*, Napoli 2001.

cambiamenti anche nel costume e nella cultura: i ricchi romani mostravano, in effetti, di gradire le comodità e il lusso propri dello stile di vita ellenistico. Ben presto sarebbe divenuto frequente inviare i giovani in Grecia per studiare, ovvero ricorrere a maestri pedagoghi greci – spesso, schiavi istruiti, prigionieri di guerra – per l’istruzione dei *fili*.

Una larga parte dell’aristocrazia romana, in primis la *gens* degli Scipioni, avrebbero accolto volentieri la cultura greca e le mode dei paesi conquistati<sup>77</sup>, mentre un’altra parte dell’aristocrazia fondiaria credeva che la diffusione della cultura ellenistica avrebbe condotto a una dissoluzione del costume romano, temendo che il lusso avrebbe distrutto l’antica frugalità romana.

L’incontro con la cultura ellenistica avvenuto tra il III e il II secolo, quindi, avrebbe comportato la messa in discussione del *mos maiorum*, allontanando la cultura romana dalle sue origini<sup>78</sup>.

Com’è noto, il più stretto avversario della nuova moda sarebbe stato Catone il Censore, il quale condusse una serie di processi contro taluni personaggi, rei di godere di un eccessivo lusso<sup>79</sup>, oltre che di osteggiare la stessa comunità degli Scipioni.

Proprio i *censores* rappresentavano, in effetti, insieme ai *pontifices*, quei magistrati il cui operato maggiormente influiva sulle dinamiche familiari<sup>80</sup>. Fra le attività principali dei censori, infatti, vi era la redazione del censimento che assumeva una primaria importanza per l’attribuzione dei diritti politici<sup>81</sup>, ma ancor di più, il cosiddetto *regimen morum*, ossia il diritto di interrogare i *cives* sulla loro vita pubblica e privata.

Nell’esercizio di tale facoltà il  *censor* avrebbe goduto della più ampia discrezionalità, che trovava un limite sia nella collegialità della carica sia, probabilmente, nell’*intercessio* dei tribuni<sup>82</sup>, oltre che nelle reazioni che decisioni ingiuste avrebbero scatenato nel popolo<sup>83</sup>.

Una conferma dell’influenza dell’attività dei censori nei confronti della vita familiare, e quindi anche dell’esercizio della *patria potestas*, la si può ricavare proprio dall’attività di Catone, il quale, come già ricordato, si erse a difensore dell’antica e frugale vita romana, schierandosi apertamente contro il lusso e l’immoralità. Plutarco, nel descrivere le modalità con cui Catone giunse alla censura, mostra chiaramente come tale magistratura conferisse il potere di sindacare la vita privata dei cittadini, e attesta come larga parte dell’aristocrazia senatoria, dedita probabilmente ad attività considerate immorali, si fosse scagliata contro la sua candidatura<sup>84</sup>.

Secondo la testimonianza del biografo, Catone, lungi dal mostrarsi accondiscendente nei confronti del popolo, rimproverava aspramente i cattivi costumi, colpevoli, a suo dire, di corrompere la nobile stirpe dei romani.

Nel momento in cui Catone esercita la censura, come ricordato, Roma era caratterizzata da un’ampia diffusione della cultura greca, che avrebbe comportato, in alcuni componenti della nobiltà romana (specialmente nei *fili familias*), l’indifferenza e l’incredulità nella religione, la corruzione della vita privata e familiare, e altri simili conseguenze<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> Nel cosiddetto circolo degli Scipioni, a esempio, operarono persone di cultura quali Terenzio, Lucilio e lo stesso Polibio. Cfr. G. Pasquali, *Epitome del pensiero politico occidentale*, Roma 2016, 118 ss.

<sup>78</sup> Cfr. B. Spadolini, *Educazione e società. I processi storico-sociali in Occidente*, Roma 2007, 98 ss.

<sup>79</sup> Per una disanima della legislazione sul lusso romano, cfr. A. Bottiglieri, *La legislazione sul lusso nella Roma repubblicana*, Napoli 2002, con ampia bibliografia. Cfr., sul punto e sulla funzione dei censori, anche A. Manzo, “*Lustratio*” e divieto del “*suffectus*”. *Due aspetti sacerdotali del censore*, di prossima pubblicazione.

<sup>80</sup> Cfr. Rabello, *Effetti personali* cit., 109 ss., secondo cui i *censores* rappresentarono la principale fonte dell’intervento statale nella regolamentazione del potere paterno nel periodo repubblicano.

<sup>81</sup> *Ivi*, 110 ss. Come nota l’Autore, l’*incensus* poteva essere privato sia del proprio patrimonio che addirittura della libertà.

<sup>82</sup> Cfr. De Martino, *Storia della costituzione* cit., II, 427 ss.

<sup>83</sup> Così già Rabello, *Effetti personali* cit., 111.

<sup>84</sup> Plut., *Marcus Cato*, 16.1.

<sup>85</sup> Cfr. V. Giannelli, *Trattato di storia romana*, I, Roma 1965.

Il quadro ideale della *familia* romana, secondo la concezione di Catone, può desumersi dal discorso che Cicerone attribuisce a quest'ultimo:

Cic., *Cato Maior*, 11.37: “*Quattuor robustos filios, quinque filias, tantam domum, tantas clientelas Appius regebat et caecus et senex...tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos; metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant; vigeat in illa domo mos patrius et disciplina*”.

In particolare, quindi, secondo la testimonianza dell'Arpinate, Catone stette a sottolineare come vigesse *in illa domo* (riferendosi ad Appio Claudio Cieco) sia il *mos patrius* sia la disciplina, riferendosi al giusto uso, da parte del *pater familias*, dei suoi diritti-doveri. Per converso, Catone avrebbe evidenziato l'importanza del rispetto, da parte di tutta la *familia*, *filii* compresi, del costume dei padri e, più in generale di quel *mos maiorum* ormai in profonda crisi.

Dopo la seconda guerra punica, il controllo da parte della Repubblica romana sull'esercizio della *patria potestas* e in particolare sull'educazione dei figli, sarebbe divenuto, quindi, ancora più importante, attesi i mutati costumi sociali, influenzati dall'ellenismo dilagante in Roma, e la trasformazione del modo di vivere dei *cives*, che avrebbero minato, secondo alcuni, le fondamenta della società romana.

La contrapposizione, che abbiamo definito latente e immanente in tutte le società antiche<sup>86</sup>, tra padri e figli sembra, quindi, ulteriormente aggravarsi agli inizi del II secolo a.C.

La corruzione dei costumi, che avrebbe condotto i giovani romani ad allontanarsi sempre di più dalle esperienze militari per dedicarsi all'*otium*, è un bersaglio privilegiato dello stesso Polibio, a testimonianza di quanto fosse diffuso il convincimento che il diffondersi della cultura greca (di cui lo stesso Polibio era portavoce) avrebbe causato tale involuzione morale<sup>87</sup>. Lo storico greco, infatti, si sarebbe detto disgustato dai comportamenti moralmente riprovevoli, soprattutto dei giovani, che a suo giudizio “si sarebbero dedicati alla pederastia e all'amore per le cortigiane e che avrebbero, ben presto, adottato nelle loro distrazioni i gusti dei greci”<sup>88</sup>.

Dunque Polibio mostra di ammirare la pratica dello *ius imaginum*, spendendo parole di elogio e definendolo nobile ed illustre<sup>89</sup>, mentre si scaglia contro la dissoluzione dei costumi romani che, a suo dire, avrebbero finito per distruggerne la stessa civiltà.

Tali mutamenti sociali non avrebbero potuto non avere ripercussioni anche sull'istituto potestativo, sul suo esercizio e, in generale, sull'intera struttura familiare.

La *patria potestas*, infatti, a seguito di tali mutamenti nel costume e nella morale, avrebbe continuato il suo processo di evoluzione, attraverso diverse modifiche nella sua applicazione pratica, che le avrebbe permesso di perpetuarsi, pur mutando forma e alleggerendo la propria forza coercitiva. È solo grazie a questa opera di adattamento e reinterpretazione che la *patria potestas* avrebbe superato questa fase di crisi, così da permettere, ancora, a Gaio, alla metà del II secolo d.C., di vantarsi del fatto che nessun altro popolo, all'infuori di quello romano, aveva mai conosciuto un istituto simile<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Cfr. Lucrezi, *Senatusconsultum* cit., 153.

<sup>87</sup> È appena il caso di ricordare che Polibio sarebbe stato amico e consigliere di Publio Cornelio Scipione Emiliano, figlio di Lucio Paolo Emilio, ma adottato dal figlio dell'Africano. Cfr. A. Dosi, *Eros: l'amore in Roma antica*, Roma 2008, 58.

<sup>88</sup> Pol., 31.25.

<sup>89</sup> Pol., 6.53.

<sup>90</sup> Gai., 1.55: *...in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus. Quod ius proprium civium Romanorum est: fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus.* Cfr. F. Casavola, *Gaio nel suo tempo*, in *Labeo* 12 (1966) 16 ss., ora in Id., *Sententia Legum tra mondo antico e moderno* I, Napoli 2000, 15 ss.

### 7.- *Ius imaginum e mos maiorum*

Se, dunque, la pratica della sfilata delle *imagines* è funzionale alla *patria potestas* e, pertanto, a sottolineare il fondamento dell'*auctoritas* paterna, d'altro canto non può non rilevare la valenza pubblica, insieme politica e religiosa, dell'usanza. Com'è stato osservato, in effetti, il *ius imaginum* conserverebbe una funzione non solo simbolico-religiosa, ma più prettamente politica e istituzionale<sup>91</sup>. Attraverso la finzione delle *imagines*, infatti, i romani sarebbero riusciti a “tradurre in forme plastiche quel forte senso di continuità che avevano della propria storia”<sup>92</sup>.

La loro funzione principale sarebbe stata quella di preservare la memoria dei *maiores*, di cui si riproducevano le sembianze e anche le movenze<sup>93</sup>. Si comprende, quindi, perché il privilegio delle *imagines* non sarebbe stato riconosciuto a tutti: solo chi aveva antenati degni di essere considerati *maiores* avrebbe potuto giovare del prezioso rituale. Significativa, in tal senso, la testimonianza di Plauto nell'*Amphitruo*. Lo schiavo Sosia ha incontrato il dio Mercurio, che aveva assunto le sue sembianze e, sconvolto, si allontana dicendo:

Plaut., *Amphitruo*, 458-459: “*Nam hicquidem omnes imaginem meam, quae antehac fuerat, possidet. Vivo fit quod numquam quisquam mortuo faciet mihi*”.

Com'è stato osservato, l'inquietudine del povero Sosia deriva dall'aver visto in vita una propria *imago*, che di regola (qualora si fosse trattato di un personaggio considerato degno) avrebbe dovuto vedere solamente da morto<sup>94</sup>. Dunque solo quando si è passati dal mondo dei vivi a quello dei morti si può possedere una *imago*, ed è come se la morte sdoppiasse l'individuo: da una parte il corpo, destinato alla sepoltura e quindi alla dissoluzione, indirizzato nella parte bassa della piramide familiare, dall'altra un volto di cera, conservato sugli *armaria* dei vivi, esibito nei funerali, quindi nella piramide “in alto”, a testimonianza delle qualità civili e morali dell'individuo<sup>95</sup> (cfr. fig. 2).

---

Difatti, non sembra possibile individuare istituti simili nelle altre civiltà antiche. In Grecia, a esempio, l'equivalente politico della *familia* sembra essere non tanto l'οἶκος, la cui accezione giuridica è molto controversa [Cfr., tra gli ultimi lavori, S. Ferrucci, *L'“oikos” nel diritto attico. Pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese classica*, in *Dike* 9 (2006) 183-210], bensì la πόλις, come necessario corollario della visione aristotelica dell'essere umano quale ζῷον πολιτικόν. Cfr., a esempio, Casavola, *Fondamenti del diritto* cit., 87, che nota come per i greci “tutto si fa *nomos*”: lo sfondo è quello dell' “individualismo dominante”, tanto che il sistema onomastico avrebbe rifiutato il patronimico, per lasciare il “*polites* senza il condizionamento familiare”. Cfr. anche Casavola, *La famiglia dalla identificazione* cit., 30 ss.

Nondimeno, posando lo sguardo presso il vicino oriente mediterraneo, anche la civiltà ebraica, ove pur vigeva un ordinamento di tipo patriarcale, non avrebbe conosciuto l'omologo della *familia*, in quanto l'esistenza di un unico Dio non sarebbe stata compatibile con la presenza di un altro padrone. Vivi e morti sono ugualmente sottoposti alla volontà di Dio, un legame che accomuna tutte le *toledòt* (generazioni) passate, presenti e future: infatti, in ebraico, il concetto della parola “storia” si rende, in genere, proprio con *toledòt*.

<sup>91</sup> Cfr. De Sanctis, *Mos, imago* cit., 131 ss.

<sup>92</sup> *Ivi*, 130.

<sup>93</sup> Sovente, in effetti, sarebbero stati ingaggiati dei veri e propri mimi, ossia soggetti addestrati ad imitare le movenze del defunto, così da far sembrare la rappresentazione quanto più veritiera possibile. Cfr. De Sanctis, *Mos, imago* cit., 128.

<sup>94</sup> De Sanctis, *Mos. Imago* cit., 131.

<sup>95</sup> *Ivi*, 132.

La maschera di cera, pertanto, avrebbe assolto a una funzione principale, ossia quella di rinsaldare l'alleanza tra i due mondi, quello dei vivi e quello dei morti. Da tale ultimo mondo si sarebbe originato quel *mos maiorum* che Casavola definisce comando non scritto e inviolabile<sup>96</sup>.

Le *imagines*, in quest'ottica, non sarebbero semplici oggetti della memoria, dal valore puramente simbolico<sup>97</sup>, ma segni tangibili di un'alleanza tra antenati e discendenti. Con la riproduzione fisica dei movimenti e dei segni esteriori di tutti i defunti illustri della *familia*, la collettività percepisce evidenti segnali e ammonimenti provenienti dall'oltretomba, attraverso una funzione che può dirsi diacronica<sup>98</sup>.

Polibio sembra attestarlo chiaramente nel momento in cui spende il suo elogio della pratica: "Cosa infatti potrebbe essere più bello del vedere, tutte insieme, quasi vive e spiranti, le immagini degli uomini che hanno ottenuto fama col loro valore?"<sup>99</sup>

Il *ius imaginum*, quindi, sembra funzionale alla tenuta costituzionale del *mos maiorum*, della *familia* quale isola sacra e degli ordinari rapporti tra generazioni vecchie e nuove, messe in crisi dai cambiamenti sociali originati dai turbamenti sociali, economici e di costumi verificatisi nei decenni a cavallo tra il III e il II secolo a.C., con il tumultuoso passaggio da un'economia statica e rurale a un mondo mercantile, retto dalla sete di guadagno e da nuove forme di edonismo.

Di fronte a comportamenti che i romani avrebbero considerato moralmente discutibili, contro cui si sarebbero scagliati, come si è visto, Catone, i *censores* e in genere tutti i difensori del "vecchio mondo", sarebbe sorto un rito simbolico volto a puntellare, consolidare e rinsaldare quell'antico patto di alleanza tra vivi e morti, alla cui base si colloca il cosiddetto *mos maiorum*, legge non scritta, orale, consuetudinaria, ma vincolante<sup>100</sup>.

Com'è stato detto, infatti, per comprendere appieno la valenza del *mos maiorum*, bisogna aver presente anche il suo contrario, ossia il concetto di *res novae*: mancando una qualsiasi vera fede nel progresso della società e nel valore del tempo, i romani avrebbero guardato alle novità, in ricorrenti occasioni, con una forma di pregiudiziale sospetto e diffidenza<sup>101</sup>.

## 8.- Praeclari viri.

<sup>96</sup> Casavola, *Fondamenti* cit., 12 ss.

<sup>97</sup> Cfr. De Sanctis, *Mos, imago* cit., 133;

<sup>98</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964, 262.

<sup>99</sup> Pol., 6.53

<sup>100</sup> Casavola, *Fondamenti* cit., 13 ss.

<sup>101</sup> Cfr. R. Syme, *La rivoluzione romana*, ed. it. Torino 1962, 317; E. Romano, *Allontanarsi dall'antico. Novità e cambiamento nell'antica Roma*, in *Storica* 34 (2006) 7-42. Sul valore del tempo nella società romana cfr. ancora Casavola, *Il tempo del diritto*, in *Diritto@storia* 4 (2005) 687 ss., ora in Casavola, *Hominum Causa* cit., 123 ss.; M. D'Orta, *Diritto e tempo. L'idea di "progresso" del diritto dall'antichità alla modernità*, Torino 2012.

Sul concetto di *ius novum* e sul suo iter evolutivo, anche con riferimento al suo rapporto con il *mos maiorum*, cfr. F. Tuccillo, *Editto e "ius novum" sulle tracce del "quod quisque iuris"*, Napoli 2018, 135 ss.

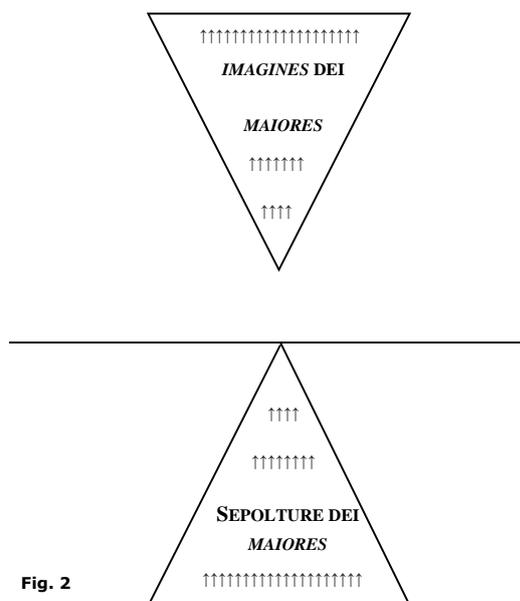


Fig. 2

Abbiamo visto come il *ius imaginum* sia sorto, probabilmente, come reazione sociale all'eccessiva sregolatezza dei *filii familias*, come forma di tutela della tenuta dell'ordinamento costituzionale romano.

Il funerale gentilizio romano si sarebbe rivelato ben presto "un laboratorio antropologico straordinario", tale da costituire una delle modalità con cui si sarebbe costruita la memoria culturale a Roma<sup>102</sup>. Con la celebrazione del rituale, lo spettatore (sia quello oculare che, eventualmente, quello di seconda mano, ossia colui a cui in seguito la rappresentazione sarebbe stata raccontata, e che l'avrebbe poi a sua volta descritta ad altri), infatti, non solo avrebbe ricordato il passato comune, ma sarebbe stato spinto ad emulare la grandezza degli avi. Ne troviamo conferma nelle parole che Sallustio attribuisce a Quinto Fabio Massimo e a Publio Cornelio Scipione. I due illustri cittadini, infatti, avrebbero dichiarato che sarebbe stata proprio la visione del rito funerario gentilizio a infondere nei loro animi l'amore per la virtù:

Sall., *Bellum Iugurthinum*, 4.5: *Nam saepe ego audivi Q. Maximum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, cum maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi. Scilicet non ceram illam neque figuram tantam vim in sese habere, sed memoria rerum gestarum eam flammam egregiis viris in pectore crescere neque prius sedari, quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit.*

È dunque la visione delle mirabili gesta degli antenati, emblematicamente ricordate tramite la finzione delle *imagines*, che avrebbe spinto i due giovani ad eguagliare gli avi.

Il *ius imaginum*, quindi, avrebbe assolto, principalmente, due funzioni: una, che potremmo definire didattica, quasi come fonte di cognizione del cosiddetto *mos maiorum*, inteso quale complesso consuetudinario di regole orali costituenti l'essenza giuridica del popolo romano a partire dalle epoche più antiche (l'antichità senza data, appunto<sup>103</sup>); un'altra di tipo costitutivo, rafforzativo e consolidante della *patria potestas*, tanto più necessaria dopo le guerre puniche, quando, come si è visto, si sarebbe verificata una rapida diffusione, presso le giovani generazioni e, in particolare presso i *filii familias*, di modi di vivere lussureggianti, considerati moralmente discutibili<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Cfr. De Sanctis, *Mos, imago* cit., 139. L'autore sottolinea la funzione didattica del rito, evidenziando come le immagini riproducano iconicamente le regole cui deve attenersi la collettività, consentendo la visualizzazione fisica di un codice di condotta (*mos maiorum*) intrinsecamente orale. Sulla costruzione della memoria culturale nelle società antiche, cfr. anche I. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, ed. it. Torino 1997; U. Fabietti, V. Matera, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma 1999, 63 ss.

<sup>103</sup> Casavola, *Fondamenti* cit., 9 ss. Cfr. anche De Sanctis, *Mos, imago* cit., 141, secondo cui la presenza di una *imago* avrebbe destato, in chi si fosse imbattuto, un naturale desiderio di emulazione. L'autore sottolinea, inoltre, come la storia, per i romani, non sarebbe mai stata una semplice ricognizione del passato a scopo conoscitivo, ma più propriamente una ricerca intimamente legata a un impegno personale e morale. Quando, a esempio, Cicerone definisce la storia quale *magistra vitae*, non allude a una semplice metafora, bensì al ruolo educativo e didattico, nonché morale e finanche giuridico, che proviene dal passato e dal comportamento degli avi, dai quali promana il cosiddetto *mos maiorum*. Cfr. anche la testimonianza di Tito Livio, secondo cui il passato costituisce il faro sia per l'azione politica che per la vita privata: Liv., *Ab urbe cond. Praefatio*, 10: *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in illustri posita monumento intueri. Inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod vites.*

<sup>104</sup> Un esempio di tale funzione idealmente attribuita allo *ius imaginum* sembra rappresentato dall'episodio della controversia tra Tito Manlio Torquato (console nel 165) e il *filius* Decimo Silano, già governatore della Macedonia, accusato dai provinciali di malversazione. Oltre che dalla gravità dell'accusa, la posizione del *filius* sembra aggravata dal fatto di essere discendente, come suo padre, del celebre Tito Manlio Torquato Imperioso, console nel 340, che non aveva esitato a far giustiziare il figlio considerato colpevole di aver disobbedito agli *imperia* consolari. Torquato, quindi, dopo aver verificato l'attendibilità delle accuse, avendo esaminato il caso al cospetto delle *imagines* degli antenati custodite nell'*atrium* della propria casa, restando fedele alle proprie tradizioni familiari, avrebbe giudicato il *filius* indegno di far parte della *familia* e, più in generale, della *res publica*, costringendolo a scomparire. Silano, così, colpito dalla decisione severa del *pater*, si sarebbe tolto la vita. L'episodio è narrato in Val. Max., *Factotum et*

Anzi, le fonti esaminate sembrano suggerire che il potere paterno discenda direttamente dalla *voluntas* degli antenati e che sia intimamente connesso al *mos maiorum*: al *pater* sono attribuite tutte le facoltà connesse alla *potestas* perché egli soltanto rappresenta il vertice di entrambe le piramidi familiari: sia i vivi che i morti, su piani idealmente diversi, costituirebbero, quindi, un unico complesso familiare, nel quale le regole di vita sarebbero dettate, ovviamente, dal *mos maiorum*, impianto costituzionale dell'“isola” familiare.

Sotto tale profilo, in ogni caso, il *ius imaginum* rappresenterebbe un indizio, che riteniamo abbastanza significativo, di un fondamento religioso e morale della *patria potestas*. Al *pater familias*, e solo a lui, in altri termini, è riconosciuto il diritto di esercitare un'autorità cogente e normativa, in quanto è lui il soggetto più vicino al mondo dei morti, primi e veri titolari del *potis esse*, della *potestas*. Le prerogative connesse allo status di *pater*, e in definitiva l'intero istituto della *patria potestas*, rappresentano, quindi, realmente l'espressione di un'“isola sacra”, da cui nascono *mos, fas, ius, lex* e, infine, *scientia iuris*.

## Abstract

A partire dalla recente definizione dell'istituto familiare romano come “isola sacra”, offerta dal Professore Francesco Paolo Casavola, si è cercato, nel presente lavoro, di approfondire il significato che, nella società romana, assume il cosiddetto “*ius imaginum*”, ossia il diritto a custodire pubblicamente le immagini dei propri avi e a farle indossare ai membri del gruppo parentale in occasione dei riti funerari. Si affronta, peraltro, una tematica fondamentale dell'esperienza giuridica romana, costituita dalla centralità della figura del *pater* all'interno della *familia* romana e dei suoi complessi e variegati rapporti con il mondo magico-sacrale del *ius* e del *fas*.

This work starts from the definition of the roman family institution as a “sacred island”, that has been defined by Professor Francesco Paolo Casavola. Here we tried to elaborate on the meaning the “*ius imaginum*” has in the roman society, which is the right to publicly hold the images of one's own ancestors and the right to have them worn by the entire family group during funeral rites. Moreover we elaborate on a fundamental topic in the roman juridical area, formed by the centrality of the “*pater familias*” among the roman *familia* and its variegated and complicated relationship with the magic-and-sacred world of *ius* and of *fas*.

---

*dictorum memorabilium*, 5.8.3. Cfr. De Sanctis, *Mos, imago* cit., 143; M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma 1986, 18 ss.; L. Beltrami, *Il sangue degli antenati. Stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*, Bari 1998, *passim*.