

Davide De Sanctis

Un durkheimiano in Grecia antica

Antropologia e sociologia giuridica
nell'opera di Louis Gernet



LA CITTÀ DEL SOLE

2008

In copertina: De Chirico G., *L'incertezza del poeta*, 1913.

Copyright © 2008
EDIZIONI «LA CITTÀ DEL SOLE s.r.l.»
Vico Latilla, 18 - 80135 Napoli
ISBN 978-88-8292-415-7

INDICE

Introduzione 9

PARTE PRIMA ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

1. Religione e società 13
2. L'esperienza religiosa nell'antropologia della Grecia antica 18
3. Religione arcaica come morfologia sociale 34
4. Socialità eroica 53
5. 'Dioniso a Delfi' 59

PARTE SECONDA SOCIOLOGIA GIURIDICA

1. Specificità sociologica dello studio del diritto greco antico 89
 2. Semantica dell'esperienza giuridica 107
 3. *Hybris*, ovvero dell'eccezione e della regola 122
 4. Diritto e azione sociale 162
 5. Il prediritto 184
- Bibliografia 215

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare gli studenti del corso (2006-2007 e 2007-2008) di 'Sociologia giuridica' della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Napoli Federico II, discutendo coi quali ho sperimentato l'attualità degli antichi; il Dipartimento di Scienze dello Stato, per la pluralistica vivacità del confronto scientifico cui mi onora di partecipare; e l'intero Consiglio di Facoltà che, nella persona del suo Preside Professor Raffaele Feola, rende possibili entrambe le condizioni. Un ringraziamento particolare rivolgo poi al Professor Lucio D'Alessandro, che rende possibile la pubblicazione di questo lavoro, sia ospitandolo nella sua Collana, sia ispirandone, col suo esempio scientifico, il metodo di fondo. Ringrazio inoltre i Professori Andrea Bixio, Simona Andrini, Francesco Riccobono, Marino Niola, Tito Marci, Genaro Carillo, Paola Giordano, Enzo Omaggio, Giulia Labriola e Vincenzo Rapone per gli insegnamenti da loro ricevuti; gli amici dottori Maurizio Folchi, Renata Giordano, Virginia Di Nicola, Donata Brunetti, Daniela Cardone, Luciana Trama, che con la loro affettuosa professionalità si sono resi sempre disponibili nei miei confronti; infine Carlotta per quella motivazione, evidentemente diversa da tutte le altre.

INTRODUZIONE

Per Gernet (1889-1961)¹ la nascita del diritto in Grecia antica partecipa del processo di integrazione sistemica di gruppi già strutturati (i *ghene*) in una forma di vita comune (la *polis*).

La costante mancata applicazione della dicotomia 'solidarietà meccanica' 'solidarietà organica', da parte di Colui che, a partire dal 1950, fu il direttore, dopo Durkheim e Mauss, dell' "Année Sociologique", pone il pro-

¹ La conoscenza e la diffusione, non solo in Italia, e nella stessa Francia, del pensiero di Louis Gernet, si devono alla cura di Riccardo Di Donato; al cui lavoro si rimanda sia per il pregevolissimo inquadramento storico della vicenda biografico-intellettuale di Gernet, sia per la discussione di alcuni rilevanti nodi teorici del suo pensiero, sia, infine, per la bibliografia completa che lo riguarda: Di Donato R., *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. La bibliografia completa di Gernet, esclusi gli inediti successivamente pubblicati, si trova anche in appendice a Gernet L., *Antropologia della Grecia antica* (1968), a cura di Riccardo Di Donato, Milano, Mondadori, 1983 (d'ora in avanti *Antropologia*). Di questi contributi mi sono abbondantemente servito nel lavoro, di cui questo volume rappresenta lo sviluppo, dal titolo *Louis Gernet: dal diritto al prediritto*, Napoli, Editoriale scientifica, 2004; cui rimando anche per l'aggiornamento della bibliografia di e su Gernet. Alla quale va aggiunta la pubblicazione, intervenuta successivamente, dell'inedito Gernet L., *Polyvalence des images. Testi e frammenti sulla legenda greca*, editi da Soldani A., Pisa, ETS, 2004; e la traduzione (da me curata e presentata) di Gernet L., *Sulla nozione di giudizio in diritto greco* (1937, 1955), Torino, Giappichelli, 2007.

blema di inquadrare il registro gernetiano dei 'fatti sociali' greco-antichi in una dinamica sociologica propria.

Il diritto presiede a questa dinamica nella misura in cui informa di quella *polis*; realtà organica *sui generis*, che, in sostituzione alla regola 'restitutiva' della misura del 'dono', invertendo di fatto la direttrice durkheimiana del mutamento *sub specie iuris*, ha preferito stabilizzare al suo interno un meccanismo 'punitivo' collettivo che trova espressione nella semantica pregiuridica della 'colpa-vergogna'. Operando con ciò una riduzione decisiva della complessità sociale, vigorosamente testimoniata dalla *polis* come apparato autorappresentativo².

L' 'uomo greco', in questo contesto, è la risultante di una particolare con-figurazione antropologica che, solo attraverso l'alterazione del 'politico', come trans-figurazione prospettica, produce un ordine normativo autonomo, la cui principale prestazione è consistita, come ha prospettato Foucault, in una efficace 'ermeneutica del soggetto'³.

² "L'uomo greco è stato il solo che abbia consapevolmente accettato di riprodurre nell'opera d'arte quello che l'esperienza e il ragionamento gli diceva un inganno dei sensi; il solo che abbia, sia pure con significative esitazioni, saputo rinunciare alla riproduzione di quella immagine mentale che si costituisce per prima alla mente dell'artista e che resta l'oggetto dell'arte 'primitiva', e abbia, invece, fatto centro sulla propria illusione ottica", Bianchi Bandinelli R., *Situazione dell'arte greca nella cultura contemporanea* (1950), in Id., *Archeologia e cultura*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pag. 159. Sulla 'spettacolarizzazione della politica', "nel duplice senso che le relazioni attivate nello spazio civico si traducono nelle relazioni peculiari allo spazio fittizio della scena, e che talora la politica si realizza in forme spettacolari, nelle quali l'impatto visivo di un'azione è il principale fattore di persuasione", si rimanda, con 'Bibliografia sistematica', a Avezzi G., *Il mito sulla scena. La tragedia ad Atene*, Venezia, Marsilio, 2003, cit. a pag. 45.

³ Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2004. "Il punto in cui emerge una no-

Nel punto di intersezione tra il processo di 'psicologizzazione della *polis*' e quello, complementare, di 'politizzazione dell'anima', il soggetto politico antico non conosce la 'libertà dei moderni', ma è il campo originario di funzionamento di un dispositivo disciplinante collettivo, inteso alla gestione interiorizzata del conflitto, che opera "secondo un dispositivo 'idraulico' di canalizzazione dei desideri"⁴, e di cui il *nomos* è materiale e strumento⁵.

zione come quella di cura di sé si situa dunque tra privilegio e azione politica", pag. 33; quello che Socrate raccomanderebbe ai suoi amici ateniesi è un sapere-potere, una *askesis* che consiste in una serie di pratiche incrementalmente del soggetto su sé stesso: "per gli Antichi il problema non era, evidentemente, quello di arrivare al termine dell'ascesi, come suo obiettivo finale, alla rinuncia a sé. Si trattava piuttosto, al contrario, di giungere, attraverso l'*askesis*, alla costituzione di se stessi", pag. 281; spiegando un dispositivo disciplinante alla luce del quale "non rischiamo forse di trovarci all'interno di un ordine di cose che non è più, ovviamente, quello della verità, ma si avvia piuttosto a diventare quello della legge, della regola, del codice? Non rischiamo, forse, di trovare, come principio fondatore dell'*askesis*, della pratica di sé a opera di se stessi, di sé su di sé, l'istanza fondatrice e originaria della legge?", pag. 279.

⁴ Questa è una delle direttrici principali in cui deve essere interpretata, alla luce del recente autorevole Commento curato da Mario Vegetti, l'intrapresa dialogica della *Politeia*. Vedi Platone, *La Repubblica*, 9 voll., traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998-2007, cit. Vegetti M., *Il tempo, la storia, l'utopia*, vol. VI, a pag. 166.

⁵ "Si può forse cercare negli strati, nemmeno troppo profondi, della tragedia, accanto alla ragione *eroica*, un'altra ragione, una ragione *politica* per cui Aiace-Achille non può sopravvivere e deve, in un certo modo, morire, scomparire dalla scena al più presto, ucciso dalla spada di Ettore, lasciando che, dalla metà stessa dello svolgimento della tragedia sofoclea, altri ne occupino lo spazio di protagonista sulla scena" D'Alessandro L., *L'Aiace di Sofocle tra società eroica e società politica*, in AA.VV., *Raccolta di scritti in memoria di Antonio Villani*, 4 voll., Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 2004, II vol., pp. 665-689, cit. a pag. 680.

PARTE PRIMA
ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? 'mondo' forse?

F. Nietzsche

1. Religione e società

“Il n'est rien de plus puissant sur l'âme [de la croyance]. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous; elle ne nous quitte pas; elle nous parle à tout moment. Si elle nous dit d'obéir, nous obéissons; si elle nous trace des devoirs, nous nous soumettons. L'homme peut bien dompter la nature, mais il est assujetti à sa pensée”¹.

Forse è utile partire da queste parole di Fustel de Coulanges per comprendere il nesso che nella scuola sociologica francese s'istituisce tra religione e società. È sull'assunto fusteliano che Durkheim infatti baserà l'ipotesi ispiratrice della dipendenza della sfera individuale da quella sociale e dell'autonomia della seconda rispetto alla prima. E anzi

¹ Fustel De Coulanges N.D., *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1846), Paris, Hachette, 1943, p. 149.

Durkheim spingerà la sua analisi fino a pronunciare una dura critica al maestro, incapace di accorgersi di come non sia la religione a spiegare la società ma esattamente il contrario². Tuttavia sarà lo stesso Durkheim a cambiare parzialmente orientamento quando ne *Le forme elementari della vita religiosa*³ capovolgerà nuovamente il nesso facendo dipendere le strutture sociali da esperienze di carattere religioso⁴. Poco importa ora soffermarsi sulle singole tesi e sulle motivazioni, spesso contingenti e di carattere polemico, che le orientavano, sulle quali si avrà modo di tornare (e che comunque richiederebbero ben altro spazio), basti notare quali ripercussioni ebbe questo nesso una volta istituito.

² "M. Fustel de Coulanges a découvert que l'organisation primitive des sociétés était de nature familiale et que, d'autre part, la constitution de la famille primitive avait la religion pour base. Seulement, il a pris la cause pour l'effet. Après avoir posé l'idée religieuse, sans la faire dériver de rien, il en a déduit les arrangements sociaux qu'il observait, alors qu'au contraire ce sont ces derniers qui expliquent la puissance et la nature de l'idée religieuse", Durkheim É., *De la division du travail social* (1893-1902), Milano, Comunità, 1999, cfr. pag. 189.

³ Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Milano, Comunità, 1963.

⁴ "Abbiamo stabilito nel corso dell'analisi che le categorie fondamentali del pensiero, e di conseguenza la scienza, hanno origini religiose; ed abbiamo visto che lo stesso vale per la magia e quindi per le diverse tecniche che ne sono derivate. D'altra parte è noto da molto tempo che, fino ad un momento relativamente avanzato dell'evoluzione, le regole della morale e del diritto non si distinguevano dalle prescrizioni morali. Si può quindi dire, riassumendo, che quasi tutte le grandi istituzioni sociali sono sorte dalla religione. E perché gli aspetti principali della vita collettiva abbiano cominciato come aspetti particolari della vita religiosa, evidentemente occorre che la vita religiosa fosse la forma eminente, e quasi una forma abbreviata di tutta la vita collettiva. Se la religione ha generato tutto ciò che c'è di essenziale nella società, è perché l'idea della società è l'anima della religione". Durkheim É., *Ivi*, pp. 458-459.

In Francia le 'Scienze religiose' trovarono la loro consacrazione nel 1886 con la creazione di una apposita Sezione Universitaria composta per metà da insegnamenti riguardanti la religione cristiana e per metà suddivisa tra mondo classico (Grecia e Roma), religioni semite, Egitto, India, Estremo Oriente. La connotazione di questi studi era di carattere essenzialmente storico; con l'importante innovazione rappresentata dagli scavi archeologici prendeva poi piede in particolare la filologia come branca della storia e sua indispensabile ancella per l'interpretazione e la giusta collocazione dei testi, delle fonti. Tuttavia lo studio storico delle religioni dei popoli civilizzati non era in grado di concepire il fenomeno religioso se non come una sorta di prolungamento nella trascendenza e nell'al di là, rispondente al bisogno intimo dell'uomo di comunicare con il divino, esprimendo così i suoi bisogni e le sue scelte spirituali. La religione era considerata come la 'essenza' o lo spirito di ogni civiltà.

A colmare questa lacuna, nel 1888, viene istituita la cattedra di 'Religione dei popoli non civilizzati', fu questo il canale accademico attraverso il quale, di lì a pochi anni, la scuola sociologica francese fece il suo ingresso nello studio delle religioni.

Mauss prenderà quest'insegnamento al posto di Marillier, che ne fu il primo titolare, e Hubert si occuperà di 'Religioni primitive dell'Europa'. Nel 1913 il sinologo Granet, anch'egli sociologo, ricoprirà la cattedra di 'Religioni dell'Estremo Oriente'.

Nella 'leçon d'ouverture' (1902) Marcel Mauss preciserà il senso che intendeva attribuire al suo insegnamento: "En effet, il n'existe pas des peuples non civilisés, il n'existe que des peuples des civilisation différentes...

Là où on parle de peuple, ou pour mieux dire de société, on parle de civilisation”⁵.

Il fenomeno religioso smette di essere considerato un universo più o meno autonomo, una sorta di filosofia vissuta e lo si considera ormai come una dimensione del sociale. Si definiscono i fatti religiosi come fenomeni de ‘la penée collective’ che bisogna spiegare partendo da fattori di ordine morfologico:

“C’est à la façon dont les hommes se rangent dans leurs sociétés qu’ils ordonnent et classent les choses en espèces et genres plus ou moins généraux. Les classes dans lesquelles se répartissent les images et les concepts sont les mêmes que les classes sociales. C’est un exemple topique de la façon dont la vie en société a servi à la formation de la pensée rationnelles en lui fournissant des cadres tout faits, qui son ses clans, phratries, tribus, camps, temples, région, ecc.”⁶.

Sul piano metodologico si andava affermando la comparazione come mezzo in grado di tenere insieme gli

⁵ Mauss M., *Œuvres, II. Représentations collectives et diversité de civilisations*, Paris, Minuit, 1968, pp. 229-230. Sul concetto di *civilisation* nel pensiero di Marcel Mauss vedi, nello stesso volume, il Capitolo quinto (*Théorie des civilisations*, pp. 451-532). In italiano è a disposizione Id., *I fondamenti di un’antropologia storica*, a cura di Di Donato R., Torino, Einaudi, 1998, Parte prima (*Le civiltà*, pp. 5-83), dove sono raccolti i più importanti contributi maussiani sull’argomento (in particolare quello del 1929 *Les civilisations. Éléments e formes*), con un importante saggio introduttivo del curatore (*Tra selvaggi e bolscevichi*, pp. VII-LXXI) in cui rielabora, tra gli altri, il suo precedente saggio dal significativo titolo *La civiltà, le civiltà* (in AA.VV., a cura di Di Donato R., *Gli uomini, le società, le Civiltà. Uno studio intorno all’opera di Marcel Mauss*, Pisa, ETS, 1985).

⁶ Mauss M. e Hubert H., *Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux* (1906), in Mauss M., *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968, pag. 29.

studi storici sino ad allora svolti e le ricerche sul campo che constavano di quegli imponenti resoconti etnografici cui Durkheim e Mauss dedicavano, come è noto, la massima attenzione. Ed è per questa via soprattutto che si instaura un’analogia metodologica con la comparatistica in campo linguistico i cui frutti non tarderanno a maturare, soprattutto nello studio dei miti sulla linea che da Dumézil porta dritta a Lévi-Strauss⁷, che nel 1951 occuperà proprio la cattedra di ‘Religione dei popoli non civilizzati’ che fu di Mauss e che di lì a tre anni cambierà il nome in ‘Religioni comparate dei popoli senza scrittura’⁸.

⁷ Alla luce di questa vicenda culturale è indicativa una bella citazione da Lévi-Strauss, che devo alla lettura di Rapone V., *Normatività e dimensione simbolica in Émile Durkheim*, in “L’ape ingegnosa”, Napoli, 2/2002, pag. 120: “il fatto è che per la prima volta delle osservazioni etnografiche, metodicamente analizzate e classificate, non apparivano più come una massa di curiosità o di aberrazioni, o come semplici vestigia del passato, e che ci si sforzava di situarle in seno ad una tipologia sistematica delle credenze dei comportamenti umani. Dalle stazioni lontane dove era di guarnigione, l’etnografia veniva così richiamata nel cuore della città scientifica. Tutti coloro che hanno contribuito successivamente a conservarle questo posto si sono riconosciuti durkheimiani”.

⁸ Vedi Vernant J.P., *Les sciences religieuses entre la sociologie, le comparatisme et l’antropologie*, in *Passé et présent: contributions a une psychologie historique*, 2 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995, pp. 171 e seg. Qui è istruttivo anche è il discorso che Vernant fa a proposito dello studio della religione greca: l’insegnamento in questione era infatti diviso tra due studiosi che rappresentano benissimo il vecchio e il nuovo atteggiamento di fronte ai problemi che l’approccio sociologico introduceva in questo campo di studi. Si tratta di Festugière e di Jeanmaire, il primo guarda alla religione antica in funzione del Cristianesimo e cataloga la mitologia tra gli ‘errori’ dei quali ci si è lentamente dovuti sbarazzare; in Jeanmaire invece il Cristianesimo non gioca più il ruolo di referente implicito per lo studio della religione greca, egli si

2. L'esperienza religiosa nell'antropologia della Grecia antica

È da questo tipo di ingerenza degli studi sociologici in ambito religioso che bisogna partire per comprendere con quali intenti Gernet intendesse affrontare il tema della religione greca specie nelle sua dimensione più arcaica.

A proposito dello studio delle religioni Gernet, nel lungo resoconto dedicato al tema e pubblicato nel 1954 sulla rivista di Meyerson⁹, si dichiara contrario all'utilizzo di un approccio dal quale possa risultare una separazione netta tra ricerca etnografia e storica¹⁰, quando si

occupa dei riti di iniziazione e dell'insieme di pratiche dionisiache come la possessione e il menadismo, niente che possa essere comparato con il Cristianesimo, foss'anche quello delle origini (vedi Jeanmaire H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate e sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque Universitaire, 1939; e Id., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951). La comparazione, osserva Vernant, si stabilisce piuttosto con le religioni contemporanee osservate nel continente nero, una comparazione però perfettamente esplicita e che fornisce la chiave per l'intelligenza dei fatti greci antichi e permette di fornire un modello esplicativo applicabile, con delle varianti, a diversi contesti. Comparazione dunque tra culture, tra epoche, tra fenomeni religiosi comparabili, tra i ruoli psicologici e le funzioni sociali.

⁹ Si fa qui riferimento all'articolo di Gernet L., *Storia delle religioni e psicologia. I loro rapporti, oggi*, apparso nel 1954 sul "Journal de psychologie normale et pathologique", (LI, pp.175-187) la rivista dell'amico Meyerson; ora in Gernet L., *I greci senza miracolo* (1983), Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 326-338. (D'ora in avanti *I greci senza miracolo*).

¹⁰ Il concetto meyersonianiano di 'funzione psicologica' serve a Gernet per superare da un lato la vocazione ideografica della considerazione storica, e dall'altra per contrastare le spiegazioni 'naturalistiche' di un certo psicologismo. Si legga l'affermazione con cui Ger-

net parla di fatti religiosi si devono intendere "fatti umani non enucleati dal loro contesto ma considerati in ciò che essi hanno di localizzato e di condizionato", ciò esclude da subito un tipo di considerazione che assuma "come punto di riferimento un soggetto umano universale e assoluto" in questo caso si cadrebbe fuori sia dalla storia che dalla scienza sociale e si finirebbe per ricadere nell'ambito della "filosofia della religione, questa - aggiunge Gernet - è al di là delle nostre intenzioni"¹¹.

net chiude il suo saggio sui rapporti tra storia della religione e psicologia: "l'etnografo sa ormai che lo studio delle 'funzioni psicologiche' non si farà senza di lui: non sarebbe male che anche lo storico lo ricordasse a se stesso", *I greci senza miracolo*, pag. 338. Lo storico altrimenti potrebbe accontentarsi della "comprensione del particolare", ma così facendo non si preoccuperebbe del fatto che "egli deve elaborare dati il cui interesse è ben altrimenti certo per la 'consistenza dello spirito'", *ivi*, pag. 337. Ma allo stesso tempo si tenga presente la critica decisa che Gernet muove a chi voglia ridurre le rappresentazioni religiose e mitiche a costanti della natura umana. In questo senso soprattutto si veda la recensione alla edizione francese del libro del 1941 con scritti di Kerényi e di Jung sulla mitologia (tr. it., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1972). Qui, secondo Gernet, "si tratta di rivelare i significati o i valori eterni che appartengono a certe forme mitiche e che procedono da una vera e propria spontaneità umana", *ivi*, pag. 187, questi sono quelli che Jung chiama 'archetipi', che sono ottenuti "attraverso una sorta di trasposizione del problema filosofico dell'origine dell'intelligenza - *tabula rasa* o idee innate" tramite la quale "si decreta un'alternativa tra l'individuale puro, con le sue 'acquisizioni' assolutamente empiriche, e le intuizioni primordiali di una 'anima umana impersonale': noi non possiamo accettarla. Umanità significa sempre in qualche modo costruzione: e non si vede neppure come si potrebbe realizzare in un soggetto - avesse pure il privilegio di essere un alienato - la presenza di archetipi anteriori a ogni esperienza sociale", *ivi*, pag. 193.

¹¹ *I greci senza miracolo*, pag. 326.

Così delimitato il campo di indagine, Gernet intende sbarazzarsi poi di alcuni falsi problemi, primo fra tutti quello riguardante la 'origine' degli stessi fatti religiosi¹². Infatti il problema dell'origine costringe lo studio storico ad un impianto evoluzionistico che si riduce a "rappresentare i diversi tipi di religione come altrettante tappe successive e necessarie... l'evoluzione di cui si erano volute ricostruire le linee era uno schema razionale piuttosto che un oggetto di esperienza"¹³. Vedremo in che senso invece Gernet stesso recuperi il concetto di origine al di fuori del paradigma storico. In quest'ottica,

¹² "L'ambiguo crepuscolo che occulta ai nostri occhi l'origine e l'essenza della religione non si diraderà finché si crede di vedere in esso solo *un* problema che necessita di *una* parola d'ordine risolutiva. Finora nessuno è stato in grado di fornire una spiegazione che ci dica – senza vaga generalizzazione e però comprendendo tutte le manifestazioni concrete – che cosa è una 'religione' [...] a tale indeterminabilità della sua essenza corrisponde la molteplicità delle motivazioni psicologiche a partire dalle quali la riflessione la fa scaturire. Infatti si può ritenere che la radice più profonda della religione sia il timore o l'amore, la venerazione degli antenati o l'autovenerazione, l'impulso morale o il sentimento di dipendenza dagli altri: ognuna di queste teorie è sicuramente del tutto erronea nel caso in cui pretendesse di indicare *la* origine, ma corretta se si propone di indicare *una* origine della religione. Perciò, ci si avvicinerà alla soluzione del problema solo a condizione che si realizzi un inventario di tutti gli impulsi, le idee, le relazioni, che diventano operanti in questo campo, accompagnato però dall'esplicita rinuncia ad estendere il significato delle singole motivazioni al di fuori dei casi di loro specifica verificabilità, sino a farne leggi universali dell'essenza religiosa". Sono parole di Simmel, che andava gettando le basi di quella che sarà la sociologia comprendente; Simmel G., *Per una sociologia della religione* (1898), in Id., *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, pag. 57.

¹³ *I greci senza miracolo*, pag. 327.

qui, punta il dito anche sul concetto di *mana* riducendone sostanzialmente la portata esplicativa¹⁴.

I contributi che Gernet segnala per rendere conto del mutato atteggiamento scientifico nei confronti del fenomeno religioso sono per noi assai rilevanti poiché sono la testimonianza del continuo aggiornamento dello studioso e della direzione che il suo pensiero, giunto alla piena maturità, aveva assunto. Gernet cita il *Trattato di storia delle religioni* di Mircea Eliade (1949)¹⁵, dove si afferma definitivamente l'impossibilità di considerare il 'primitivo' come un qualcosa di semplice in vista della spiegazione della complessità raggiunta dalla sua successiva evoluzione; di George Gurvitch segnala *La vocazione attuale della sociologia. Verso la sociologia differenziale* (1950)¹⁶, dove si pone l'accento su alcuni temi chiave che la sociologia è chiamata a metabolizzare mettendoli continuamente in gioco nei paradigmi esplicativi di cui si può avvalere; di Lévi-Strauss cita la *Introduzione all'opera di M. Mauss* (1950)¹⁷, in cui si insiste sullo studio del funzionamento dello spirito in ambienti diversi.

Questi importanti contributi chiudono definitivamente la possibilità di un discorso sulla religione dogmaticamente orientato e aprono ad una sua più ampia considerazione. La quale non si concretizza solo mediante il riferimento a tutto l'insieme sociale di cui la religione è frammento e riflesso, ma si deve guadagnare tenendo

¹⁴ "Non si discute più sulla possibilità di derivare dal totemismo e dalla nozione di mana le realtà più eteroclite", *ibidem*.

¹⁵ Eliade M., tr. it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1999.

¹⁶ Gurvitch G., *La vocation actuelle de la sociologie, I. Vers la sociologie différentielle*, Paris, PUF, 1963.

¹⁷ In Mauss M., tr. it., *Teoria generale della magia. E altri saggi* (1950), Torino, Einaudi, 1965, pp. XV-LIV.

conto dei possibili contributi che alla storia della religione possono apportare altre scienze. Gernet cita qui Meillet¹⁸, il quale applica alla linguistica un metodo comparativo che può e deve essere utilmente trasposto nello studio delle religioni: “si vede subito quale immenso interesse possa rivestire per la conoscenza dei fatti umani in generale, e di conseguenza per la conoscenza delle forme religiose, la nozione di sistema elaborata dalla linguistica strutturale”¹⁹.

Gernet dunque, alla luce di quanto finora detto, rivendica un rapporto tra psicologia e storia delle religioni simile a quello che unisce la psicologia alla sociologia, e sottolinea i continui rimandi che questi ambiti disciplinari operano rispetto ad alcuni nodi tematici che sono in grado di arricchirsi di significati proprio in virtù di questa continua ed eterodiretta rielaborazione²⁰.

¹⁸ Meillet A., *Lineamenti di storia della lingua greca* (1913), Torino, Einaudi, 2003. Diego Lanza nella sua *Introduzione* al volume citato (pp. IX-XXVIII) definisce il libro ‘datato ma non superato’ per i fondamentali nodi che va a toccare: “Si tratta della definizione del carattere sociale della lingua non affermata astrattamente, ma concretamente valutata nel rapporto specifico, e perciò mediato, tra una lingua e una società; si tratta della stessa sistematicità di una lingua, che non è uguale per tutti i parlanti, ma presuppone, per essere indagata, la considerazione delle articolazioni proprie della società e l’accertamento del gruppo o dei gruppi che esercitano una effettiva egemonia linguistica sull’intero corpo sociale; si tratta anche dell’accertamento analitico degli usi prevalenti della lingua, uso religioso, giuridico, scientifico, poetico, nella persuasione che tali usi non si presentano mai come il risultato di un’astratta opzione individuale, ma si possono riconoscere collettivamente imposti secondo la logica della stratificazione sociale”, pag. XXVI.

¹⁹ *I Greci senza miracolo*, pag. 327.

²⁰ “Valga come esempio la nozione di simbolo, ‘generata dalla religione e dal diritto’, quindi trasposta nella psicopatologia, con un effetto di ritorno sullo studio del sociale”, *ivi*, pag. 328. È chiaro che in questo passaggio Gernet ha come riferimento l’intervento di Mauss

Il punto di partenza è rappresentato dalla teoria durkheimiana dei ‘fatti sociali’. Si tratta di fatti di ordine psicologico, anche se non è di una psicologia individuale che si tratta. Per Gernet è indubbio il valore di questa affermazione anche rispetto ai fatti di ordine religioso, come indubbia è la validità di alcune interpretazioni contenute nell’ultimo lavoro di Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*²¹. Tuttavia Gernet accoglie le istanze della critica di Meyerson alla ‘posizione sociologica pura’ del maestro²². Questa infatti tenderebbe ad appiattare troppo il nesso tra rappresentazioni collettive e realtà sociale. Il superamento definitivo di un tale semplicistico meccanismo esplicativo è rappresentato dal lavoro di Mauss: “sino all’ultimo, Mauss ha orientato la propria fatica lungo questa linea. Basta una parola per ri-

Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia, apparso nel 1924 sulla stessa rivista (il “Journal de psychologie normale et pathologique”), dove venivano elencati i ‘servizi’ reciproci che l’una scienza aveva recato all’altra e che si chiudeva con: “i nostri concetti generali sono ancora instabili ed imperfetti. Io credo sinceramente che solo attraverso sforzi congiunti, ma provenienti da direzioni opposte, le nostre scienze – psicologiche, sociologiche e storiche – potranno tentare, un giorno, di descrivere questa storia dolorosa. Ed io credo che sarà questa consapevolezza, questo sentimento della relatività attuale della nostra ragione a ispirare forse la migliore filosofia. Permettetemi di concludere così”, Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, p. 326.

²¹ Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, cit.

²² “Era lecito domandarsi se la ‘teoria sociologica’ non fosse dominata da un concetto inquietante, quello di un pensiero collettivo che sarebbe ‘riflesso’ di una natura sociale, e non soltanto condizionato da essa”, *I greci senza miracolo*, pag. 328. Cfr. Meyerson I., *Psicologia storica*, Pisa, Nistri-Lischi, 1989 (*Les fonctions psychologique et les oeuvres*, Paris, Vrin, 1948), per ‘la posizione sociologica pura’ e per il suo superamento, pp. 101 e seg.

cordare quanto innovativa e ricca fosse la nozione di 'uomo totale'²³.

L'opera di Mauss viene interpretata da Gernet come un cambiamento epocale: "nei confronti di ciò che è umano, si è assunta una diversa prospettiva ed è maturato un rinnovato interesse. Si è prodotto ciò che si preparava da tempo, ma si è prodotto per davvero: l'umanesimo tradizionale è esploso"²⁴.

²³ *I greci senza miracolo*, pag. 329. Sulla categoria di 'totalità' in Mauss, come chiave di lettura della specificità del suo pensiero (anche rispetto a Durkheim), vedi il lavoro di Karsenti B., *L'Homme total. Sociologie, anthropologie e philosophie chez Marcell Mauss*, Paris, PUF, 1997. Nonché Id., *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994: "expliquer en sociologie, ce ne sera plus expliquer le fait social en tant qu'il transcende toute conscience pour s'ériger en contrainte extérieure et agir sur chacune d'elle en retour, mais cela consistera à évaluer l'effet dans chaque conscience du processus de socialisation qui les lie les unes aux autres [...] Certes, Mauss ne perd pas de vue que le social ne peut se présenter dans chaque conscience que sous une forme parcellaire. Mais il affirme dans le même temps que chaque parcelle, dans son insuffisance même, revêt une dimension éminemment significative pour le sociologue, car c'est en tant que réalisation incomplète, altération singulière du social, qu'elle correspond à une socialisation réelle. De sort qu'elle seule est à même de révéler le social, non sous la forme figée d'une règle, mais comme un processus agissant", pp. 65-66.

²⁴ *I greci senza miracolo*, pag. 326. Questo è anche l'assunto intorno al quale ruotava lo strutturalismo di Levi-Strauss: "crediamo che il fine ultimo delle scienze umane non consista nel costruire l'uomo, ma nel dissolverlo", *Il pensiero selvaggio. Alla scoperta della saggezza perduta* (1962), Milano, Saggiatore, 2003, pag. 269. Nonché momento centrale (la 'svolta') della riflessione heideggeriana destinata in qualche modo ad incontri fertili con la cultura francese post-strutturalista: "Ogni umanismo si fonda in una metafisica o pone se stesso a fondamento di essa [...] Esso nel definire l'umanità dell'uomo, non solo non interroga la relazione dell'Essere all'essenza dell'uomo, ma impedisce perfino tale interrogativo, in quanto né lo conosce, né lo comprende a causa della propria provenienza dalla metafisica", Heidegger

L'esperienza coloniale degli Stati europei prima, e, in seguito, le sempre più accurate ricostruzioni storiche che nuove tecniche come l'archeologia permettevano, hanno contribuito, insieme alla sempre maggiore specializzazione delle diverse scienze, a una relativizzazione crescente di ogni possibile determinazione delle condizioni nelle quali si dà l'esperienza umana, aprendo al discorso scientifico la possibilità di dotarsi di un linguaggio dell'autocoscienza riflessiva che prende il nome di sociologia²⁵.

Nell'ambito dell'esperienza religiosa quest'esplosione produce i frammenti dell'immensa mole di dati etnografici disponibili: la loro elaborazione ha permesso di mettere a fuoco la distanza enorme che separa le differenti aree di civiltà e le mentalità ad esse corrispondenti²⁶.

Per Gernet c'è un concetto fondamentale cui diventa indispensabile fare riferimento in questo processo di progressivo ampliamento della considerazione dei fatti umani ed è il concetto di simbolo, e non è un caso che sia lo stesso concetto che è al centro della riflessione meyerersoniana in *Les fonctions psychologiques et les œuvres*²⁷.

M., *Lettera sull'umanismo* (1946), in Id. *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, a cura di Bixio A. e Vattimo G., Torino, Società Editrice Internazionale, 1978, pag. 84.

²⁵ Per la ricostruzione storica del pensiero sociologico come scienza autoriflessiva vedi l'impianto di Jonas F., *Storia della sociologia* (1968), Bari, Laterza, 1970.

²⁶ È ancora importante notare i lavori cui Gernet fa riferimento per puntellare la sua argomentazione: quelli di Marcel Granet per quanto concerne aree di civiltà diverse e lontane nello spazio (la Cina), e quelli di Lucien Lévy Bruhl per ciò che attiene alle differenti 'mentalità' che hanno caratterizzato la vita psichica degli uomini nel corso del tempo.

²⁷ Meyerson I., *Psicologia storica*, (1948) Pisa, Nistri-Lischi, 1989; vedi in particolare il cap. II, *Il segno*, dove la densità teorica dell'opera di Meyerson raggiunge il suo apice a proposito del tema della significazione.

Il simbolo apre uno spazio, "una sorta di oscillazione tra quanto il significante ha di definito, e quanto il significato ha di indeterminato"²⁸; in questo spazio è possibile collocare il cambiamento sceverato da ogni forma di determinismo per ciò che attiene alla sua spiegazione, e allo stesso tempo è possibile, nella 'arbitrarietà' della funzione simbolica, riscontrare caratteristiche strutturali non estranee alla morfologia sociale costituendone in definitiva un'espressione.

In questo contesto così fortemente caratterizzato dalla nozione fluida di simbolo e di funzione simbolica diviene centrale, nello studio di ogni elemento, individuare quali siano i gradi, i livelli, i piani, i tempi, i modi della simbolizzazione: "positivamente – prospetta Gernet – è possibile riconoscere alcune direzioni"²⁹.

Egli vede chiaramente configurarsi questo cambiamento di prospettiva non solo nei paradigmi scientifici, ma anche in quelli filosofici, di 'storia delle idee'; e cita a questo proposito Émile Bréhier, secondo il quale "costituisce uno dei tratti più notevoli del pensiero contemporaneo... il regredire dei problemi di genesi [...] a vantaggio dei problemi di struttura"³⁰.

Come esempio illuminante del nuovo orientamento 'strutturalista' applicato allo studio delle religioni si fa riferimento all'opera di George Dumézil. Della sua teoria trifunzionale della società Gernet coglie, al di là dello schematismo tripartito (sovranità, guerra, fecondità) un po' forzato nel quale lo studioso, a suo parere, finisce per costringere la realtà osservata, un elemento es-

²⁸ *I greci senza miracolo*, pag. 330.

²⁹ *Ivi*, pag. 331.

³⁰ Gernet cita Bréhier E., *Transformations de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950.

senziale, vale a dire "la concezione sintetica: solo nei loro rapporti reciproci, gli uni 'in funzione' degli altri, i diversi elementi sono compresi; vi è sempre, virtualmente o in atto, una rappresentazione d'insieme del mondo e dell'azione umana, una rappresentazione che funziona a diversi livelli e, a ciascuno di questi, sotto specie particolari"³¹.

Gernet ha davanti agli occhi l'insieme della sua opera e finalmente gli sembra giunto il momento di giustificare il suo metodo eclettico di trattare la storia delle istituzioni umane, con in testa quelle religiose: "il pregio di questo concetto – dice Gernet (a proposito della visione sintetica attribuita a Dumézil) – consiste nel promuovere la ricerca delle articolazioni che un determinato rito può rivelare o che un certo rituale può sottendere".

³¹ *I greci senza miracolo*, pag. 331. Gernet recensirà varie opere di Dumézil, qui basti ricordare come riconosca i meriti ma anche i demeriti del suo metodo 'comparativo-strutturalista': "Dumézil ha perfettamente ragione quando studia in sé per sé quello che chiama schiettamente un sistema ideologico: le ideologie sono realtà umane al massimo grado. Ma, senza dubbio, non sono le sole; esse non detengono in sé il segreto della propria intelligibilità e del proprio significato: con quali istituzioni, con quali pratiche sociali sono in rapporto? Nella prospettiva stessa dell'autore, che talvolta ne è consapevole, il problema non è poi così gratuito: egli opera spesso con nozioni quali 'ricchezza', 'parte', 'contratto'; ma queste nozioni hanno aspetti e contenuti ben diversi secondo gli ambiti di civiltà, differenze che non si possono spiegare solo attraverso l'alternanza Varuna-Mitra o attraverso qualunque altra considerazione di questo genere, ma che potrebbero essere definite in termini di struttura sociale... per il resto, può stare tranquillo: queste obiezioni non gli verranno dai suoi critici abituali, ma da quanti ammirano la sua fatica e il suo lavoro", dalla recensione a Dumézil G., *Les Diex des Indo-Européens*, Paris, PUF, 1952 (in "Année sociologique", III serie, 1955, pp. 434-436); ora in *I greci senza miracolo*, p. 179.

Ma l'analisi strutturale, lungi dall'esaurire le difficoltà inerenti lo studio delle società antiche (e moderne), pone in realtà altre e nuove questioni da risolvere, visto che "un sistema non è mai in uno stato di perfetta integrazione: si pone il problema degli elementi al di fuori della serie".

Il punto fondamentale che Gernet acutamente focalizza, a partire dagli studi di Durkheim e Mauss sulla 'funzione classificatrice', è quello del rapporto mutevole, incrementale, che di volta in volta si istituisce tra rappresentazioni e azioni. È di questa dialettica, impermeabile alla sintesi, che si occupa fondamentalmente Gernet nei suoi studi sulla Cina. A tale studio, tuttavia, a sentire Gernet, non si può chiedere di chiarire in che modo funzioni questa connessione; ciò spetta alla psicologia, meglio se adottata nella sua versione a coloritura storica; invece questi studi possono 'fornire gli elementi' e 'indicare i processi' attraverso i quali la dialettica tra azione e struttura si mantenga storicamente in una irriducibile tensione.

Come esempio di uno studio che non tiene conto di queste possibilità offerte alla considerazione storica della 'funzione simbolica', Gernet cita il lavoro di Nilsson *La religione popolare in Grecia*, nel quale viene presentata, in maniera sostanzialmente disarticolata, una mitologia che si fonda su di una immaginazione casuale, "sprovvista di un vero significato", e che tuttavia viene, dallo studioso anglosassone, ordinata "su un piano estetico, quando non addirittura metafisico"³².

³² Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, München, (1941-50). Vedi anche la recensione del 1954 alla traduzione francese (Paris, Plon, 1954), in *I Greci senza miracolo*, cit., pp. 195-196. Qui Gernet aggiunge alla sua critica, che sostanzialmente consiste nel notare la mancanza di un adeguato approfondimento teorico, un reso-

Sulla scia dei lavori di Malinowski invece la mitologia viene interpretata in una luce tutta diversa. Con l'opera di Lévy-Bruhl, *La mitologia primitiva*³³, "si imponeva ormai l'idea di un'immaginazione che è ben altro che un gioco (benché essa sia anche un gioco, senza dubbio), ben altro che una macchina per generare paradigmi e precedenti, un'immaginazione che si inserisce con una spontaneità talvolta sorprendente in alcuni comportamenti o addirittura in alcuni atteggiamenti del corpo"³⁴.

Come si vede, questa seconda direzione, quella preferita da Gernet, è proprio quella che conduce al cospetto del nodo tematico che si era voluto riservare agli studi di psicologia.

Il caso, in un certo senso limite, è quello del concetto di persona come ad esempio è stato studiato da Mauss: con un riferimento esclusivo alla 'rappresentazione sociale', l'antropologo ha esplicitamente escluso dalla sua considerazione "la personalità cosciente in quanto tale". Gernet si domanda allora: "ma perché questa non potrebbe rientrare, a uno stadio mitico per l'appunto, nell'ambito di una certa sociologia religiosa e, quindi, in una nuova provincia della psicologia?"³⁵.

conto dei temi trattati. Scrive Gernet "queste riflessioni, quella intorno alla religione così come la concepiva e praticava comunemente un greco, (che avremmo immaginato più elaborate) sfuggono alla critica, perché l'autore non le approfondisce a livello teorico: basta consultare l'indice degli argomenti per vedere che, sotto la voce 'religione popolare', egli espone all'attenzione del grande pubblico buona parte della religione greca. Ovviamente, con uno studioso così sicuro, la vulgarizzazione è pregevole: nel complesso, questo volumetto è una eccellente esposizione", pag. 195.

³³ Lévy-Bruhl L., *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Alcan, 1935.

³⁴ *Ivi*, pag. 334.

³⁵ *Ibidem*.

Lo stesso Mauss, d'altro canto, non si disinteressa affatto della ricezione psicologica con la quale il singolo si rapporta alle rappresentazioni (collettive); proprio alcuni studi maussiani apparsi sempre sul "Jurnal de psychologie" – *L'espressione obbligatoria dei sentimenti* (1921)³⁶, *Le tecniche del corpo* (1935)³⁷, *Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività* (1926)³⁸ – sono la testimonianza, per Gernet, di come un'indagine conoscitiva che escluda la dimensione psichica come paradigma esplicativo autoreferenziale possa giungere fino al punto di inferire, da condizionamenti di ordine antropologico, il piano stesso della fisiologia umana: "le lacrime, e ogni specie di espressione orale dei sentimenti, non sono fenomeni esclusivamente psicologici o fisiologici, ma fenomeni sociali, contraddistinti soprattutto dal segno della non spontaneità e del più perfetto obbligo"³⁹.

La portata della lezione durkheimiana della prevalenza del sociale sull'individuale va verificata in tutta la sua efficacia quando si prendono in considerazione gli elementi che strutturano la seconda configurazione, quella individuale, piuttosto che indugiare sulle caratteristiche strutturali della prima, la società; proprio le scelte più spontanee sono infatti quelle che si impongono obbligatoriamente: i sentimenti obbediscono a un rigido codice espressivo. Sentiamo qui un'eco del dispositivo teorico con cui Durkheim volle ricondurre la pratica del suicidio a determinanti sociali.

³⁶ Mauss M., *Œuvres III*, cit., pp. 269-278.

³⁷ Mauss M., *Teoria generale della magia*, cit., pp. 385-407.

³⁸ *Ivi*, pp. 330-340.

³⁹ Mauss M., *L'espressione obbligatoria dei sentimenti* ("Journal de psychologie", 18, 1920), ora in Mauss M. e Granet M., *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano, Adelphi, 2001.

Paradossalmente, se si vuole dare un contenuto psichico all'individuo, bisogna avvicinarsi il più possibile alla sua rappresentazione sociale (la persona), così come se si vuole andare al fondo di una determinata 'rappresentazione collettiva' si deve poter trovare un comportamento individuale che ne fornisca la prova empirica. "Si coglie un'intera zona dell'essere umano, il cui studio esige la collaborazione della psicofisiologia, della psicopatologia, della sociologia e della storia"⁴⁰.

Un'altra direzione nel mutamento nella considerazione scientifica dell'ambito religioso, è quella assunta da alcuni lavori di Mircea Eliade⁴¹ (ma Gernet cita al suo fianco anche personalità come Hermann Usener e Albrecht Dieterich), che si propongono di apprestare una vera e propria morfologia del fatto religioso, "in un'analisi dei diversi tipi di ierofanie o kratofanie (cielo, pietra sacra, terra e fecondità, ecc.) rappresentate come altrettante 'modalità'⁴².

Ancora Gernet vuole focalizzare il punto nodale dell'approccio in questione: che in questo caso, a suo avviso, è la nozione di 'forma' (rituale e mitica delle ierofanie), tuttavia "alla molteplicità delle applicazioni corrisponde una molteplicità di problemi" non risolvibili interamente in questa prospettiva.

Simbolo e forma (come spazio e tempo) sono campi di tensione suscettibili di una considerazione interdisciplinare, che la falsa modestia della fenomenologia tenta invece di monopolizzare in ambito filosofico: "In realtà, numerosi altri ambiti sono esplorati o si offrirebbero essi

⁴⁰ *I greci senza miracolo*, pag. 335.

⁴¹ Eliade M., *Trattato di storia delle religioni* (1946, 1964), Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

⁴² *I greci senza miracolo*, pag. 335.

stessi all'indagine: in particolare, segnaliamo quelli delle rappresentazioni dello spazio e del tempo, del significato mistico dei numeri, del carattere sacro di alcune forme geometriche, tutto un insieme che potrebbe avere una sua unità interna e potrebbe essere in diretto rapporto con l'azione umana, con attività umane quali l'architettura e il governo⁴³.

Lo studio delle forme non può prescindere da una loro sociologia, soprattutto in ambito religioso. Il fatto religioso infatti ha la caratteristica di essere, come ogni altro fatto sociale, 'situato in rapporto a un insieme'.

Sarà utile, in conclusione, leggere per intero questo brano gernetiano per rendersi conto di cosa, alla luce di quanto detto, intendesse salvare da quella che De Martino negli stessi anni definiva la 'crisi decisiva' delle scienze religiose⁴⁴.

"Un carattere irriducibile del fatto religioso, quale si offre all'osservazione positiva, è di essere *situato*, di essere situato in rapporto agli altri fatti umani del medesimo ambiente e in rapporto al loro insieme. Carattere che certo non è originale, ma evidentemente è più esplicito che in tutte le altre funzioni tra le quali noi suddividiamo una materia sociale: il fatto linguistico si situerebbe all'altro estremo, in ragione della relativa indipendenza che gli possiamo riconoscere; neppure il fatto giuridico

⁴³ *Ivi*, pag. 336.

⁴⁴ "Negli ultimi quarant'anni, e più precisamente a partire dalla fine della prima guerra mondiale, il dominio delle scienze religiose è senza dubbio entrato in una crisi decisiva [...] Nei vari indirizzi di questa epoca, per quanto diversi tra di loro per metodi e per risultati, si palesa la innegabile comune tendenza a non riconoscere al rapporto religioso una sua specifica e permanente funzione nella storia culturale dell'umanità", De Martino E., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in "Nuovi argomenti", Roma, (marzo-aprile) 1959, pp. 44 e seg.

si situerebbe al medesimo rango; beninteso, neppure il fatto economico; e neppure il fatto estetico. Da qui, l'attenzione rivolta allo stadio delle correlazioni tra il religioso – che esso fosse più o meno personale – e le altre realtà sociali del medesimo ambiente; in primo luogo, il che è estremamente suggestivo, le correlazioni con i fatti tipici di morfologia sociale⁴⁵.

Ecco la collocazione del fatto religioso che Gernet giudica più adeguata all'interno di un paradigma antropologico complessivo: 'i fatti tipici di morfologia sociale', le forme dello stare insieme, sono in rapporto diretto ed esplicito con l'esperienza religiosa, ma: "Non è lecito determinarne anticipatamente il modo: ciò esige un'osservazione diversificata. Ma sebbene ne sia solo abbozzata l'indagine, se ne può prevedere tutta la portata, poiché quest'indagine verte sugli adattamenti, sulle osmosi, sui contrasti, sulle sfasature...". Vedremo come all'esperienza giuridica, a quella economica e a quella estetica, Gernet assegni qualità specifiche grazie alle quali sarà possibile mobilitare alcuni meccanismi operanti in un determinato sistema di azioni che, a partire da una certa morfologia, si struttura e dispiega.

Ciò spiega anche perché in questa sede abbiamo deciso di trattare per primo il fenomeno religioso. Ci è sembrato opportuno poiché questa prospettiva consente all'autore di formulare alcune importanti ipotesi riguardanti l'inquadramento morfologico della realtà sociale presa in esame senza le quali le altre dimensioni risulterebbero di più difficile interpretazione. Non che uno specifico ambito dell'esperienza sociale, quello religioso, abbia nella ricostruzione gernetiana una primazia, un potere in grado di influenzare e determinare altri settori

⁴⁵ *Ivi*, pag. 337.

esperienziali da esso in qualche modo dipendenti, ma è che non si può prescindere dalla trascendenza necessaria della dimensione sociale in quanto tale, e dall'ordinamento psicomorfo che essa fonda, per capire la dinamica intrinseca a ogni comportamento, sia esso giuridicamente, economicamente o esteticamente orientato.

3. *Religione arcaica come morfologia sociale*

Le posizioni espresse nella disamina degli orientamenti innovativi nello studio storico delle religioni, devono essere messe in rapporto con il modo nel quale Gernet affronta in concreto il periodo arcaico della 'religione greca', così da chiarire i limiti ma anche gli intenti conoscitivi implicati nel sondare tale percorso di ricerca. Per farlo dobbiamo quindi passare in rassegna il lavoro nel quale Gernet si pone tematicamente a confronto. Mi riferisco al libro *Le génie grec dans la religion*⁴⁶. Ricordiamo che questo libro ha una storia un po' dolorosa per Gernet, ma significativa invece per noi, poiché sembra che nel corso della sua vita siano stati fatalmente destinati a fallire i suoi tentativi di presentare le sue teorie in forma unitaria o sistematica.

La vicenda della stroncatura con la quale Berr volle presentare il lavoro di Gernet nella sua collana vale da sola a chiarire il disagio che la sua figura suscitava tra gli storici, e trova conferma nel fatto che un altro studioso, che aveva poi rinunciato, era stato incaricato prima di lui. Il libro, come si legge nel saggio di

⁴⁶ Gernet L. e Boulanger A., *Le génie grec dans la religion* (1932), Paris, Albin Michel, 1970. D'ora in avanti *Le génie*.

Carmine Ampolo⁴⁷, non ha goduto di nessun successo né in Francia né fuori, nonostante il fatto che la collana "L'évolution de l'humanité" fosse una prestigiosa vetrina all'interno della "Bibliothèque de synthèse historique". Se quindi ricordiamo anche cosa Gernet ebbe modo di dire sulla maniera 'spiritualista' con cui un certo storicismo voleva affrontare il fenomeno religioso, possiamo supporre un certo imbarazzo anche in Gernet: da un lato, nel suo confino algerino, gli si offriva l'inattesa possibilità di riunire gli studi che andava conducendo da anni in un unico lavoro di largo respiro e di ampia risonanza editoriale, dall'altro, era consapevole dei rischi cui andava incontro nell'usare i propri arnesi di ricerca. Che Gernet abbia deciso di rimanere fedele al suo metodo è ciò che vorremmo mostrare nella disamina di alcune parti, particolarmente significative, dell'opera. Per ora basti ricordare che la critica di Berr si appuntava proprio sull'applicazione di una metodologia, quella sociologica, sentita dallo storico come non del tutto consona alla materia trattata; e che nel leggere il libro salta immediatamente all'occhio la distanza argomentativa che separa la trattazione del periodo arcaico e classico (cui si dedica Gernet) da quella del periodo ellenistico. La parte terza del libro (*Vers l'universalisme*) fu scritta infatti da André Boulanger, interessato alla filosofia ellenistica, e si offre

⁴⁷ Ampolo C., in "Studi storici", I, 1984, nel suo contributo a *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica* dal titolo *Fra religione e società* (pp. 83-89) riafferma con decisione l'importanza e l'originalità dello studio sulla religione, ne lamenta lo scarso apprezzamento dovuto al fatto che Gernet si pone in una posizione interdisciplinare considerando "lo studio della religione... solo il mezzo per arrivare alla società e alle sue rappresentazioni" (pag. 85), ciò che interessa Gernet è il sistema sociale nel suo complesso e allo stesso tempo le intersezioni e le integrazioni dei suoi sotto-sistemi (religione, diritto, politica, economia).

in veste di un'esposizione tradizionale delle vicende che portarono alla disgregazione della città, da una parte, e al processo di sincretismo religioso e filosofico dall'altra, nel corso di una graduale evoluzione verso forme di pensiero sempre più vicine alla 'fede' come la si conosce nella modernità: il Cristianesimo viene indicato come una cesura tale per cui "à l'hellenisme il doit surtout – outre une partie de sa langue religieuse et de son cérémonial – des idées, des sentiments, des principes de morale, dégagés par les philosophes, en opposition parfois avec les principes fondamentaux de l'organisation sociale et de la religion officielle"⁴⁸.

Le parti prima (*La formazione del sistema dell'epoca classica*) e seconda (*Il sistema dell'epoca classica*) del libro *Le génie grec dans la religion*, quelle scritte da Gernet, sono invece una vera e propria preistoria sociale della civiltà ellenica fatta attraverso lo studio dei fatti religiosi⁴⁹. L'impianto dell'opera è ordinato in senso sostanzialmente evoluzionistico (non è un caso che la collana in cui apparve si chiamasse appunto "L'évolution de l'humanité"), ma è importante esaminarne il contenuto in quanto vi si ritrovano anticipati molti dei temi sui quali Gernet tornerà nei suoi ultimi più famosi lavori, oltre a essere fissati più organicamente lavori precedentemente indipendenti.

La formation du système de l'époque classique è suddivisa in quattro capitoli. Nel primo si tratta delle *Fêtes*

⁴⁸ *Le génie*, pag. 428.

⁴⁹ In un sintetico resoconto al libro di Gernet e Buolanger redatto sull'altra sponda dell'Atlantico (Linthorpe I.M., "The American Historical Review", Vol. 39, No. 1 [Oct., 1933], pp. 97-98) troviamo scritto che "What we find [nella parte del libro scritta da Gernet] is an attempt to explain the manifold forms of the perfected system and the countless survivals from earlier conditions as proceeding from the normal functions of the various grades and stages of society", pag. 98.

paysans ed è da mettere in stretta relazione con l'articolo *Sagre antiche* (1928)⁵⁰, nel quale Gernet aveva usato lo stesso materiale e dove esprimeva il desiderio di "esaminare nella loro realtà concreta talune usanze antiche, usanze contadine nelle quali le baldorie – in senso religioso – costituiscono il motivo centrale: si tratta o, meglio, può trattarsi di cogliere il sentimento di una società e di un ritmo, parimenti antichi, a cui esse corrispondono; e di individuare nel pensiero vissuto che vi si esprime e vi si mantiene il germe di alcune nozioni religiose e giuridiche che hanno avuto in seguito molta fortuna"⁵¹.

Quest'articolo era a sua volta evidentemente influenzato da *Le forme elementari della vita religiosa*, ma più ancora da Mauss (soprattutto il *Saggio sul dono*) e dagli studi che Granet andava conducendo sulle feste primitive della religione cinese⁵²: "Nella effervescenza di pensiero che le 'assemblee' provocano, la sensazione che domina anime ancora infantili è quella di un commercio splendido al quale sono associati la natura stessa e gli dei. Atmosfera propizia alla nascita di simboli attraverso i quali si perpetua la virtù di esperienze morali che sono esperienze vissute. Il *do ut des* non è più un principio astratto e vale

⁵⁰ In *Antropologia*, cit., pp. 15-48.

⁵¹ *Ivi*, pag. 15.

⁵² Granet M., *Dances et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Alcan, 1926. Sul punto anche Eliade M., *The History of Religions in Retrospect: 1912-1962*, in "Journal of Bible and Religion", Vol. 31, No. 2 (Apr., 1963), pp. 98-109. "Though Durkheim identified religion with society, *Les formes élémentaires* does not, properly speaking, represent a contribution to the sociology of religion. Later on, however, some of the most brilliant colleagues and pupils of Durkheim published important works in this area. Special reference must be made to Marcel Granet's interpretation of ancient Chinese religion and to L. Gernet's studies on Greek religious institutions", pag. 99.

sia per l'uno che per l'altro mondo: il commercio umano trova la sua immagine e la sua garanzia in un commercio religioso nel quale l'obbligo del dono e l'attesa della ricompensa sono dei dati immediati e necessari"⁵³.

Si inscrivono quindi le feste contadine nella loro localizzazione sia temporale che spaziale; le feste in questione sono occasioni di incontro e di scambio-rivalità tra gruppi diversi e relativamente indipendenti che in queste circostanze si scambiano doni, sacrificano vittime, organizzano banchetti, concludono alleanze, celebrano matrimoni, istituiscono giochi e gare, si attivano insomma una serie di pratiche rituali ancora riscontrabili in epoca classica. Gli aspetti performativi del linguaggio sonoro costituiscono il principale veicolo di riproduzione simbolica, sollecitando il raffinamento di un bagaglio tecnico di memorazione indispensabile a una sempre più fitta partecipazione dei gruppi a momenti di confronto⁵⁴.

Particolare rilievo assume in questo saggio anche il tema dell'ospitalità in rapporto proprio alla distribuzione

⁵³ *Antropologia*, pag. 47.

⁵⁴ "Connesso in qualche misura col valore magico della parola è il tono agonistico... rientrano qui alcuni motivi come l'ostentazione del proprio coraggio, il sarcasmo sul nemico, lo scontro verbale, l'insulto reciproco che si presentano costantemente nelle tradizioni orali. A livello residuale troviamo questi tratti conservati nel duello omerico... ancor prima che con le armi, gli eroi duellano con le parole. Ciò assume un rilievo particolare se inquadrato in una cultura orale e ove si pensi a una rappresentazione mentale che attribuisca alla parola un valore magico: alla parola si richiede di agire, di colpire l'avversario proprio come un'arma. L'eroe cerca di demolire il proprio avversario con la parola; egli deve saper duellare con gli insulti prima ancora che con le armi", Bertolini F., *Società di trasmissione orale: mito e folclore*, in AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. 1, La produzione e la circolazione del testo, Tomo I La polis* (1992), Roma, Salerno Editrice, 2007, pag. 57.

morfologica dei gruppi sociali: "cerchiamo di capire come e tra chi funzioni, l'ospitalità, questa nozione che ha un ruolo essenziale nelle feste. Dal tenore stesso delle testimonianze di cui disponiamo ci è dato ricavare una ipotesi, vale a dire che si tratta di ospitalità 'tra gruppi'. Abbiamo già osservato che le feste si celebravano spesso in aperta campagna: celebrandosi dunque in quei luoghi di riunione che sono di per sé luoghi sacri, rappresentano non soltanto una possibilità di incontro per gli abitanti di un villaggio ma anche un momento di riunione per parecchi villaggi nelle stesse cerimonie e festeggiamenti [...] I demi non sono isolati, ma naturalmente e organicamente raggruppati in 'sistemi di demi'. I gruppi vivono l'uno accanto all'altro; e questo è testimoniato ancora in età classica [...] è probabile che molto presto sorgessero qua e là centri di vita religiosa regionale, preludio d'anfizionia; lungo la via si riceveva e si era ricevuti"⁵⁵.

Tutta una terminologia inerente a molte pratiche, anche giuridiche, della *polis* classica, è pienamente comprensibile solo alla luce di questo sistema di socialità che ha preceduto l'avvento della città, la quale, a sua volta, ha potuto solo accogliere e in taluni casi modificare usare sfruttare, ciò che esisteva prima di lei⁵⁶.

⁵⁵ *Antropologia*, pag. 26.

⁵⁶ Massimamente significativo, per quanto fino ad ora si è venuto dicendo, è il notissimo episodio dell'incontro tra gli amici-nemici Diomede e Glauco (*Il*, VI, vv. 119-236), dove si vedono i due eroi, impegnati su fronti opposti, in grado di sostituire alla prova di forza il duello consistente nello scambio di doni reciproci in forza della ricostruzione di un legame di *xenia* inscritto nelle genealogie che i due sono in grado di esibire. Sull'istituzione dell'ospitalità nel mondo antico è imprescindibile Benveniste É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Vol. I. Economia, parentela, società* (1969), Torino, Einaudi, 2001, pp. 64-75. Per un'intelligente attualizzazione del tema dell'ospitalità a partire dalla *xenia* greca, vedi Marci T., *La società e lo stranie-*

Nel più arcaico⁵⁷ stadio della vita religiosa gli impegni festivi segnano il ritmo del calendario sociale, attivando tra i diversi segmenti una forte tensione solidaristica in grado di circoscriverli all'interno della stessa unità spaziale⁵⁸. Gernet ipotizza che avessero la funzione di mettere a confron-

ro. *Per un diritto ospitale nell'età della globalizzazione*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

⁵⁷ Gernet, ponendo il termine primitivo tra virgolette (*Le génie*, pag. 36) si rifiuta di applicare acriticamente una categoria che risentiva dell'accezione datane da L. Lévy-Brhul, il quale (soprattutto nelle sue due opere più famose: *La mentalité primitive* del 1922 e *L'âme primitive* del 1927) si opponeva al dogma durkheimiano secondo il quale la coscienza e la morale umana presentano ovunque le stesse caratteristiche di struttura sociologica se pur a diversi gradi di complessità, cercando di dimostrare le differenze qualitative tra la mentalità primitiva, per la quale formulava la celebre 'legge di partecipazione', e quella moderna. È interessante seguire l'esito di questa critica in due direzioni: quella tracciata da Mauss (nel suo articolo del 1938 *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"* in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965) secondo la quale la nascita dell'autocoscienza pone una differenza qualitativa con cui non si può non fare i conti; e quella tracciata dallo strutturalismo di Lévi-Strauss, che rifiuta qualsiasi schematismo sociologico a favore dell'ipotesi secondo la quale ci si trova di fronte a infiniti sistemi possibili. In particolare Gernet nel libro in cui raccoglie molti dei suoi articoli più importanti *Droit et Société dans la Grèce ancienne* (op. cit.) scrive alla pag. 3 della *Introduction*: "plus on y regarde de près, plus on est amené à récuser le postulat que les institutions archaïques sont quelque chose d' 'élémentaire'. L'archaïque n'est pas plus simple que le moderne: la vérité, c'est qu'il est autrement structuré".

⁵⁸ "Elles [le riunioni stagionali] attestent périodiquement, entre les villages d'un même canton, une espèce d'unité. Elles attestent sous des formes à la fois concrètes et idéales. Dans le nom commun d' "assemblées" que portent les fêtes populaires, dans les noms propres qui désignent certaines d'entre elles, nous reconnaissons cette pensée persistante de solidarité locale. Les dons réciproques et la dépense commune y manifestent jadis un commerce d'une nature particulière",

to gruppi relativamente indipendenti, in possesso di un loro specifico corredo genealogico-identitario, e di fornire l'occasione per lo scambio⁵⁹, il cui prototipo è la distribu-

Le génie, pag. 39. Sul ritmo economico-politico delle riunioni tra villaggi di una stessa tribù organizzata per segmenti, sono un classico dell'antropologia gli studi sulle popolazioni africane condotti da Evans-Pritchard E.E.: "Più piccolo è il segmento tribale e più compatto è il suo territorio, più vicini i suoi membri, più vari e più intimi i loro vincoli sociali generali e, di conseguenza, più forte il loro sentimento di unità. Come si vedrà, un segmento tribale si cristallizza attorno a un linguaggio di un clan dominante della tribù, e più piccolo è il segmento più stretta la relazione genealogica dei membri di questo frammento di clan. Inoltre, più piccolo è il segmento e più il sistema delle classi di età determina il comportamento e produce un'attività corporativa nel suo interno. La coesione politica, in tal modo, non solo varia con il variare della distanza politica, ma è anche una funzione della distanza strutturale di altro genere. Ogni segmento è esso stesso segmento, e tra le sue parti vi è opposizione. I membri di un segmento si uniscono per combattere i segmenti adiacenti dello stesso ordine, e si uniscono con questi contro le sezioni maggiori", *I Nuer: un'anarchia ordinata* (1940), Milano, FrancoAngeli, 2002, pag. 198.

⁵⁹ In particolare si esaminano parole come *telos* (in greco nel testo): inizialmente offerta, contribuzione, poi "viendra à signifier, d'une part, paiement, et de l'autre, accomplissement" (*Le génie*, pag. 45), *sumballesthai* e *eranos* che designano il contributo, la riunione volontaria di offerte: "Mots marqués d'un cachet religieux: un dérivé du premier deviendra un terme typique dans les mystères, où *symbolon* (i corsivi sono nel testo) s'applique à la formule par laquelle l'initié affirme avoir manié les *sacra* suivant le geste obligatoire" (ibidem). Per quanto riguarda l'*Eranos* è uscito postumo, sulle pagine della rivista "Dike" (2, 1999, pp. 5-61), un inedito di Gernet che porta questo titolo, tradotto in italiano da Andrea Taddei e preceduto da un saggio-presentazione dello stesso autore, un allievo di Di Donato. Taddei, rileva che lo studio inedito di Gernet riguarda una associazione privata di carattere religioso (l'*eranos*), nel quale l'Autore "non si limita solo alla volontà di descrivere il funzionamento di un istituto giuridico" (pag. 6), in realtà "si tratta di uno studio su una forma (pre)giuridica, nella quale il diritto, fatto sociale totale, intesse mutue relazioni con la di-

zione alimentare, l'istituzione di banchetti comuni, e il cui esito ha a che fare con i rapporti di *xenia* (ospitalità) così tipici di quella cultura a vocazione marittima, che parte da Ulisse⁶⁰ e arriva fino alla fallimentare spedizione ateniese in terra di Sicilia: "Ces ripailles sont une occasion de dépance. Cette dépance est représentée comme un don. Le don de nourriture est resté une pratique vivace dans les moeurs paysannes, à certains moments dell'année où apparaît comme pratique religieuse et où il prend différentes formes [contribution...cadeaux...invitations mutuelles]... Les fêtes primitives qui réunissaient plusieurs villages étaient une manifestation d'hospitalité réciproque. Elle nous laisse apercevoir une morphologie d'un certain genre"⁶¹.

La forza sociale espressa in questi contesti si dispiega nell'efficacia di rituali tramite i quali, al rafforzamento dei sentimenti di reciproca coappartenenza, fa da riscontro la produzione dei meccanismi di apertura del gruppo, interni, tramite l'inclusione degli iniziati per classi di età e per separazione di generi, esterni, con la stipula di reciproche alleanze matrimoniali⁶².

mensione politica, religiosa ed economica" (pag. 9). L'inedito, la cui datazione è fatta risalire alla metà degli anni Venti, ci descrive l'*eranos* come una associazione inizialmente di carattere religioso nella quale ognuno apportava il suo contributo in occasione delle feste e dei banchetti, poi evolutasi in una sorta di associazione privata, retta sulla fiducia reciproca dei membri, in forza della quale ognuno poteva richiedere ed ottenere somme in prestito con l'obbligo della restituzione.

⁶⁰ Sulla rilevanza socio-giuridica dell'istituzione della *xenia* nell'Odissea si segnala lo studio di Mittica M.P., *Viandanti mediterranei*, in "Sociologia del diritto", XXIV, 2, 1997, pp. 157-166.

⁶¹ *Le génie*, cit., pp. 37-38.

⁶² Il tema ha a che fare con le obbligazioni in generale e con l'istituto matrimoniale in particolare. In proposito vedi anche Gernet *Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce* in "Revue des Etudes Grecques", Tome XXX, 1917.

Le pratiche di comunione, coinvolgendo i singoli gruppi nell'intera portata del peso sociale che riescono a esprimere, chiamano inevitabilmente in causa la riaffermazione del legame con quei membri autorevoli che sono i morti⁶³.

⁶³ Sul culto dei morti in Grecia antica il classico è Rohde E., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci* (1894), Bari, Laterza, 1970. Il tema del culto dei morti, per la cultura sociologica francese, ha un peso specifico nell'autorevole ricostruzione storica della *Cité antique* (cit.) di Fustel de Coulanges. In quest'opera la tesi principale è che il culto dei morti fondi, a partire dalla proprietà del suolo in cui vengono seppelliti i defunti di ogni singolo gruppo familiare, un sistema di comportamento regolato da un modello di appartenenza che funziona da polo dialettico rispetto a quello della città. Arnaldo Momigliano nel suo articolo *La città antica di Fustel de Coulanges*, apparso nella "Rivista Storica Italiana", 82, fasc. I, 1970, pp. 81-98 (e ora in Id., *Contributo alla storia degli studi classici*, vol. V, pp. 159-178, da cui cito), definisce questa posizione in contrapposizione a chi volesse elaborare "la nozione di un comunismo primitivo" [per il dibattito tra Fustel De Coulanges ed i sostenitori della proprietà originariamente comune si veda Grossi P., *Un altro modo di possedere*, Milano, 1976], ciò viene fatto tramite una ricostruzione che allo stesso tempo "impedisca ogni superficiale equiparazione della città greco-romana con la società moderna" (pag. 168). Ancora Momigliano rileva che "non le leggi proteggono la proprietà privata, ma la religione" (*ibidem*), in questo quadro la famiglia allargata, il *ghenos*, è il vero soggetto sociale per eccellenza che poi si va ingrandendo e fondendo con altri gruppi dando infine vita alla città; a sua volta essa pone le condizioni del disfacimento del sistema sociale e dell'avvento del Cristianesimo "la prima religione che non abbia preteso che il diritto dipende dalla religione" (citazione da *Città antica*, pag. 172). L'intervento di Momigliano è prezioso per noi soprattutto in quanto presta attenzione all'importanza che Fustel de Coulanges ebbe nell'ispirare la futura generazione di storici e sociologi francesi: "Non solo Fustel va inserito nella tradizione sociologica francese, ciò di cui è testimone la dedica a lui della tesi latina di Durkheim su Montesquieu, ma va anche ribadito che a questa tradizione egli ha contribuito con lo sta-

Ma l'irenismo comunitario è un aspetto che non può essere trattato isolatamente, l'efficacia degli effetti unitivi è condizionata infatti all'atmosfera agonistica che permea 'les plus ancien fonds religieux' dove la ritualizzazione della violenza, lungi dal segnarne la rimozione, ne rischia piuttosto l'incremento⁶⁴.

La traccia da seguire si trovano nelle leggende ed nei riti che 'nous donnent une image vivante'⁶⁵. Lo sfondo

bilire il nesso tra struttura economica e credenze religiose" (pag. 162). Un approccio multicomprendivo alla realtà sociale e l'uso del metodo comparativo sono i tratti distintivi della *Città antica* che si ritrovano poi in altri autori, tra i quali viene citato Glotz e più diffusamente Gernet, anche se – conclude Momigliano – "in Gernet, morto nel 1961, e nell'ultima parte della sua vita segretario generale dell' "Année sociologique", conta forse ancor più che l'eredità diretta di Fustel, conservatasi alla Scuola Normale e alla Sorbona, il nuovo indirizzo di indagine che egli trovava nella compagnia dei suoi amici sociologi R. Hertz, ucciso nella prima guerra mondiale, M. Mauss, Marcel Granet" (pag. 161). Come giustamente ribadisce Hartog F. [nella sua *Préface* alla riedizione Flammarion (Paris, 1984) de *La Cité antique*], il proposito dell'autore era di fare "l'histoire d'une croyance" (pag. V), "car les croyances font l'histoire" (pag. XVI), e in ciò, come abbiamo visto in principio, è facilmente riscontrabile l'influenza di Fustel sulla concezione durkheimiana del 'fatto sociale'. Per quel che riguarda l'influenza su Glotz, il quale tanta parte ha avuto nell'ispirazione generale dell'opera di Gernet, in Fustel "on trouve déjà exposée ce mouvement conduisant de la famille à la cité, en passant par les gens et la phratrie, du foyer domestique au foyer commun" (XII).

⁶⁴ Vedi a tale proposito le implicazioni inerenti il nesso che Gernet istituisce tra *jeux et droit* in Id., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, 1955.

⁶⁵ Il materiale mitico-legendario è la fonte alla quale più spesso Gernet attingerà nel corso della sua opera. Vedi in proposito l'articolo del 1936 *Antiche leggende di Grecia*, apparso negli "Annales universitaires de l'Algérie", nuova serie, II (anche in *I greci senza miracolo*, pp. 305-317, da cui cito). Qui si legge che "talvol-

religioso è caratterizzato, nel periodo considerato, da un alto indice di 'indifferenziazione'⁶⁶, i luoghi religiosi so-

ta la leggenda greca ha conservato memoria di pratiche sociali antichissime, e accade anche che i racconti si siano organizzati intorno a questo dato arcaico, ricordato più o meno bene, compreso più o meno bene", (pag. 305). Decisivo, per gli esiti metodologici, è quanto dirà a proposito nel suo articolo del 1948 *La nozione mitica del valore in Grecia* apparso sul "Journal de psychologie" di I. Meyerson (in *Antropologia*, pp. 75-113): "non esiste un 'metodo' per questa analisi [del materiale legendario]: bisogna leggere delle storie, semplicemente. Ma le storie presuppongono o suggeriscono certi atteggiamenti umani: bisogna tenerne conto se si vuole leggere come si deve. Una storia ne tira un'altra: vi sono analogie che non bisogna lasciarsi sfuggire a priori per paura dell'accostamento arbitrario. In fondo, chiediamo solo che ci sia consentito ammettere che la mitologia è una specie di linguaggio. Sappiamo come funzionano i 'significanti' in una lingua: ispirandoci dunque in qualche modo alla lezione dei linguisti, diremo che bisogna tener conto, da un lato, delle connessioni che esistono tra gli elementi o i momenti di una stessa storia (che a volte possiamo presumere siano tanto più profondi quanto più la ragione d'essere ne appare a prima vista oscura e sembra persino, a volte, sfuggire al narratore); dall'altro, delle associazioni grazie alle quali un episodio, un motivo o una immagine evocano una serie simile. Connessioni e associazioni aiutano a capire – in un certo senso del termine. Ma non bisogna aver fretta", pag. 81.

⁶⁶ Lo sottolinea con rigore antropologico Vegetti: "la divinità non è lontana e inaccessibile, la sua frequentazione caratterizza, si può dire, ogni momento significativo dell'esistenza privata e sociale; accade così sovente di incontrarla, nelle sue immagini, nelle pratiche culturali che le sono dedicate, nel raccontare familiare e pubblico in cui si disegnano le trame fitte di una simbolizzazione significativa dell'esistenza, che la domanda sul perché i Greci credessero ai loro dei appare mal posta. Ci si dovrebbe piuttosto chiedere come sarebbe stato possibile che essi non credessero agli dei, visto che questo avrebbe implicato la negazione di una larga parte dell'esperienza quotidiana di vita", Vegetti M., *L'uomo e gli dei*, in Vernant J.P., a cura di, *L'uomo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 257-286, cit. a pag. 257.

no luoghi sociali (non vi è la specializzazione del tempo), le divinità non sono individualizzate e corrispondono a entità simboliche (come la Terra-madre) fortemente integrate alle attività sociali, gli stessi oggetti posseggono uno statuto sociale religiosamente definito⁶⁷ anche se “on ne s’avisera pas de décrire un état totémistique des sociétés grecques”⁶⁸.

Questo primo capitolo del libro è dunque estremamente importante per comprendere in che modo Gernet intenda affrontare lo studio di un’epoca per la quale le ‘fonti’, nel senso documentale del termine, sono molto scarse, quando non addirittura inesistenti⁶⁹.

⁶⁷ “Se non si è potuto, e a ragione, dar luogo ad una ricostruzione di un sistema di credenze allo stadio da noi considerato, è permesso ritrovare, nelle forme elementari della vita religiosa, l’origine e la ragion d’essere di certi tipi essenziali di rappresentazione. Il legame stretto che si constata, negli stati posteriori, tra le pratiche rituali e le immagini mitiche o leggendarie non si può comprendere senza una nozione fondamentale: quella del sostrato materiale del pensiero religioso, su cui si è avuto almeno l’idea, nella scuola di Dieterich, di studiare direttamente la lana, il vino, l’acqua, il latte, ecc., nel momento stesso in cui hanno un impiego obbligatorio nei riti, sono oggetto di concezioni che legittimano quest’impiego agli occhi dei fedeli. Ora la nozione di virtù religiosa incorporata a certe sostanze – per non parlare della stessa nozione di sostanza – ha il suo punto di partenza negli usi campestri che abbiamo visto” (*Le génie*, pag. 61, la traduzione è mia).

⁶⁸ *Ivi*, pag. 64.

⁶⁹ Per la ricostruzione storica di questo periodo vedi Finley M.I., *La Grecia dalla preistoria all’età arcaica* (1970), Bari, Laterza, 1972, con la bibliografia integrativa a cura di Alfonso Mele (pp. 197-203). In particolare sul periodo miceneo dopo la decifrazione della ‘lineare B’, sono importanti i saggi (con bibliografia) contenuti in *La civiltà micenea. Guida storica e critica* (1977), a cura di Maddoli G., Roma-Bari, Laterza, 1982. Con particolare riferimento alla nascita della *polis* si veda anche AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci, Vol. 1 Origini e sviluppo della città, Tomo I: Il medioevo greco*, direttore Bianchi Bandinelli R., Milano, Bompiani, 1978.

“Dans l’ensemble, cette période [quello minoico-miceneo che va grosso modo dal 3000 a. C. fino all’VIII sec.] est celle où la Grèce s’est formée. C’est celle où la religion s’est constituée. Elle est très obscure. Nous distinguons mal les composantes; l’élaboration nous échappe”⁷⁰.

Omero, che è la fonte letteraria più risalente, testimonianza di un periodo successivo a questo arcaico e tuttavia rimane massimamente istruttivo, poiché nella sua epica i ricordi di questo mondo arcaico sono filtrati dalla ‘moda’ del momento, dalla mentalità tipica di una società aristocratica, elemento distorsivo che suscita il più vivo interesse da parte di Gernet⁷¹. Tuttavia “il faut accepter nos ignorances... nous ignorons l’histoire du rituel; et nous ne connaissons pas, si non par échappées, les substrats sociaux de la religion aux époques les plus anciennes. On ne peut reconstituer aucun système religieux antérieur à celui que nous connaissons à l’époque classique. En tout cas, on ne l’essayera pas ici... il va de soi, d’ailleurs, qu’il ne s’agit point alors de dater; il s’agit

⁷⁰ *Le génie*, pag. 18.

⁷¹ Dall’interpretazione generale fornita da Gernet, che non affronta mai direttamente l’insieme dei problemi interni alla ‘questione omerica’, si può ricavare almeno l’indicazione secondo la quale la messa a punto di una tecnica di scrittura alfabetica per la compilazione in forma scritta di ‘codici’ stabili unitari e facilmente circolanti (come l’Iliade e l’Odissea) abbia svolto una preziosissima funzione di dominio culturale in un’area geografica che non si limitava agli ambienti attici, ma coinvolgeva l’intera area egea. Uno strumento comodo per avvicinarsi al problema Omero nella sua interezza e per una mappatura generale riguardante la sterminata bibliografia a riguardo è Powell B.B., *Omero* (2004), Bologna, Mulino, 2006. Un classico (della moderna storiografia) su Omero come fonte di storia sociale è Finley M.I., *Il mondo di Odisseo* (1957, 1977), Roma-Bari, Laterza, 1978.

seulement de retrouver des états d'esprit et de sentiment qui peuvent être mis en rapport avec certaines formes sociales que la religion nous fait apercevoir⁷².

Non vi è la possibilità di ricostruire oggettivamente un sistema religioso coerente per quest'epoca arcaica, l'unica cosa che si può fare è cercare di farsi un'idea del tipo di 'mentalità collettiva' che si può immaginare essere stata dominante in quei *milieux* sociali di cui rimane il ricordo in epoca storica. Come dire: 'chi vuole le visioni vada al cinematografo!': "il y a telles images qu'on reconnaît comme dominantes: on ne peut les spécifier qu'imparfaitement; on ne peut pas en faire le tour; on ne peut prétendre à reconstituer un ensemble"⁷³.

Tuttavia bisogna rilevare l'importanza fondamentale che il contesto arcaico assume sia in rapporto ai nessi evolutivi che l'autore istituisce tra questo periodo storico e quello successivo, sui quali ci soffermeremo in seguito, sia in rapporto alla specifica considerazione della sua struttura. Per quanto riguarda questo secondo aspetto mi pare di poter trarre alcune considerazioni di un certo rilievo.

Gernet rinuncia all'ambizioso tentativo durkheimiano di derivare dalle antiche credenze, declinate a partire dal binomio sacro-profano, una teoria generale della conoscenza che abbracci in un unico paradigma esplicativo, e in un unico catalogo espositivo, i diversi piani del sociale, arrivando così a presentarli con una certa omogeneità di fondo, di cui l'impenetrabilità del *mana* rimarrebbe l'unica cifra. In ragione del rigore del metodo storiografico la stessa 'qualità' delle fonti è in questo senso un ostacolo insormontabile. Non si può ricavare un sistema di

⁷² *Le génie*, pag. 31.

⁷³ *Ivi*, pag. 54.

credenze coerente all'interno del quale i singoli elementi trovino una collocazione aproblematica; e non valgono, a ridurre queste difficoltà, interpretazioni di ordine psicologico che non potrebbero trovare alcun riscontro empirico. Tuttavia non si vuole però rinunciare a interpretare l'immensa mole di dati a disposizione per poterne ricavare un qualche risultato apprezzabile⁷⁴.

⁷⁴ L'immensa mole di dati etnografici che si andava accumulando all'inizio del XX secolo stava infatti dando vita ad opere del cui contenuto Gernet usufruì abbondantemente, ma che mancavano di un impianto interpretativo adattabile; un caso paradigmatico, in questo specifico contesto, è quello offerto dalla sterminata opera di Frazer J. G., *The Golden Bough* (1910-1912), [tr. it. parz., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Einaudi, 1950]. Il dato interessante di questa pietra miliare dello studio folklorico, che in Inghilterra prendeva il nome di 'Anthropology', è quello di presentare i dati raccolti nell'osservazione dei popoli 'primitivi' che vivevano nelle tribù indigene scoperte in paesi lontani in comparazione con quelli offerti da una rilettura della mitologia greca e romana. Per cui si ha ragione, come fa Mauss, ad accusare Frazer di redigere 'una enciclopedia parziale dei dati religiosi' all'insegna della confusione più totale; o dire, con Wittgenstein, che "il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come errori", e che dunque "Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del XX secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse", Wittgenstein L., *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* (1967), Milano, Adelphi, 1975, pp. 17, 28. Ma per quello che a noi interessa rilevare basti qui sottolineare il fatto che la comparazione, se non può essere spinta fino a equiparare realtà tra loro inconfrontabili, può tuttavia suggerire degli accostamenti. Questi accostamenti, è qui il punto, sono legittimi solo nella misura in cui attengano ai dati più esteriori del fenomeno religioso, sotto quest'aspetto Gernet è più vicino agli esiti teorici della *Divisione del lavoro* e alle disposizioni durkheimiane attinenti all'osservazione del fatto sociale contenute nelle *Regole*, che non all'avventura interpretativa fatta nelle *Forme elementari*.

Anche se Gernet non adopera frequentemente il termine 'solidarietà' è facilmente rintracciabile lungo tutto il suo percorso scientifico il riproporsi del tema durkheimiano del passaggio tra forme e modi dello stare insieme tra loro irriducibili e complementari. Va notato che Durkheim, in ultima analisi, fa derivare le ragioni ultime della cesura tra la 'solidarietà meccanica' e quella 'organica' a cause sociali di natura prettamente morfologica, questo è, non senza contraddizioni, il dato mutevole dei diversi accomodamenti di una coesione che dipende dalla *Divisione (del lavoro sociale)*.

In Gernet le cose non stanno esattamente in questo modo. A nostro avviso si deve rilevare che viene mantenuta l'ipotesi di una evidente frattura tra due diversi modelli morfologici con caratteristiche opposte ma concordanti; ma anche che questa opposizione, come il titolo del famoso *Droit e predroit* mette in evidenza, viene riarticolata su di un asse regolativo che la causazione morfologica non è in grado di sorreggere.

Sarà la *polis* a segnare il passaggio da un modello di socialità ad un altro, ma soprattutto da un modello esplicativo a un altro⁷⁵.

⁷⁵ "Gernet's project is to treat the particular inventions of the classical polis as true cultural innovations, signs of changed mental and psychological attitudes in a changing society. At the same times, however, he shows how these innovations reflect back on their sources in the older magicoreligious system and identifies the important continuities that remain, despite the shift in social realities. After Gernet, we are attentive to details of myths and rites, alert to concrete implications of semantic terms, more adept in crossing the boundaries of different texts and different kinds of evidence" Zeitlin I., *French Approaches to Greek Religion*, in "History of Religions", Vol. 24, No. 4, (May, 1985), pp. 371-374, cit. a pag. 372.

Uno dei saggi gernetiani in cui sarà meglio tematizzata la modalità di passaggio da una struttura sociale prevalentemente familiare ad una propriamente cittadina porta il titolo *I nobili nella Grecia antica* ed è del 1938 (apparso in "Annales d'Histoire économique et sociale" e ora in *Antropologia*, pp. 277-285). Il contenuto di questo saggio di storia socio-economica è di particolare interesse nella misura il cui fa il punto sul nesso morfologia-religione.

La nobiltà greca è una nobiltà terriera, questa classe dirigente è composta dagli eupatridi (= 'figli di nobile padre') organizzati in *ghene*.

"È necessario sbarazzarsi dei falsi significati e delle false assimilazioni: in greco quando la parola *ghenos* si riferisce ad un gruppo, si intende sempre un gruppo nobile. In età classica, il *ghenos* ci appare come una corporazione familiare, ma non si vede che tutti gli individui che lo compongano abbiano tra loro dei legami di parentela personale... ogni *ghenos* si qualifica, per quanto ne sappiamo, grazie ad un'attività religiosa: non si tratta soltanto del culto familiare ma del monopolio di talune liturgie. Questo monopolio è molto antico, preesiste alla *polis* che certo non lo ha conferito; e i nomi di parecchi *ghene* - non solo nomi 'professionali' ma anche 'patronimici' - attestano il privilegio di una funzione rituale o magica... la formazione di una nobiltà ha avuto come condizione preliminare una divisione del lavoro religioso di forma gerarchica"⁷⁶.

Per questo motivo "l'insieme dei caratteri sociali che rendono riconoscibile la nobiltà attesta tutt'altra cosa che il predominio economico di una classe di possidenti: l'esistenza di un ordine nobiliare, separato e di-

⁷⁶ *Antropologia*, pag. 279.

stinto, è un fatto essenziale di struttura. Questa netta separazione è necessaria alla disciplina dell'ordine⁷⁷ che, anziché fare leva sulla disparità di ricchezze, si qualifica essenzialmente per il suo carattere agonistico-militare: "con la loro esistenza, i nobili si qualificano come i 'buoni', i 'migliori' (*aristoi*) [...] sono i migliori, innanzitutto, perché sono i guerrieri; ma in ogni momento della loro vita sociale si manifesta la preoccupazione di 'primeggiare' (*eristeuein*): in guerra, nelle feste, nel commercio individuale, è costante sempre l'elemento agonistico. Sarebbe difficile comprendere tale atteggiamento se non lo si mettesse in rapporto con un concetto che sta al centro della morale nobile, quello dell' 'onore', della *timè* [...] la parola conserva ancora l'idea di privilegio che è connesso al potere, al potere dei nobili, e delle obbligazioni che comporta il mantenimento e la difesa di una ricchezza morale [...] la *timoria* che significa propriamente la 'salvaguardia della *timè*' è la vendetta del morto ed è anche il soccorso che viene obbligatoriamente prestato"⁷⁸.

È su queste basi che va concepita la nozione di 'classe', l'introduzione di un'economia monetaria, invece, segna precisamente la crisi di questo determinato assetto sociale. Non è affatto, insiste Gernet, la ricchezza economica a distinguere la classe nobiliare "nessuno vorrà più attenersi alla banalità della formula 'lotta di classe' [...] quello che Solone denuncia costantemente (nella sua opera poetica) è una condizione di anomia e l'aspetto morale è essenziale nell'anomia. Gli spiriti, per influenza della ricchezza, sono spinti fuori dalla loro strada, subiscono una specie di vertigine; domina la *hybris* che è ad un tempo violenza, eccesso e accecamento fatale [...] una

⁷⁷ *Ivi*, pag. 280.

⁷⁸ *Ivi*, pag. 383.

psicologia orientata al guadagno, al profitto; la possibilità, che questa stessa psicologia presuppone, di utilizzazione economica del *surplus*; aumento di ricchezza e di potere tramite la pratica senza misura della violenza esecutoria. Non c'è che un fatto della storia economica che possa rendere conto della crisi, l'avvento della moneta"⁷⁹.

4. Socialità eroica

Nel capitolo *La légende héroïque* Gernet dice che "non si spiega, non si dimostra una mitologia come quella greca, che si è formata nel corso di una lunga durata e in conseguenza di circostanze storiche molto complesse delle quali non si sa gran ché. Quello che si può tentare almeno, è di definire astrattamente le condizioni sociali nelle quali ha dovuto svilupparsi"⁸⁰.

La figura mitica su cui ruota buona parte di questo capitolo è la 'regalità' interpretata come funzione relazionale⁸¹. Le feste, i banchetti in comune, i giochi, sono il motivo ricorrente della socialità arcaica. Ogni riunione

⁷⁹ *Ivi*, pag. 284.

⁸⁰ *Le génie*, pag. 68.

⁸¹ "Des 'royautés' dont le titulaire se qualifie par sa richesse, par la générosité qui justifie et entretient la richesse, par la possession de choses précieuses qui sont des gages de puissance, par la victoire qui s'affirme la supériorité des blasons propres et la conquête de nouveaux – tout cela se traduisant en des fêtes qui sont une manifestation de libéralité et de puissance, où un thème fondamental est celui du triomphe, avec les sacrifices qui consacrent le héros-roi, avec la représentation vivante du 'dieu', avec les chœurs aux nombres orchestraux, symboles de vassalité religieuse – et tout cela générateur d'images et d'histoires: telle est l'idée que la légende elle-même nous suggère des conditions où elle s'est développée." *Ivi*, pag. 79.

di questo tipo è promossa e organizzata dai *ghene* (gruppi familiari allargati) che detengono il monopolio dei *sacra*, di un sapere che riguarda le forme del rituale, e che in queste occasioni si suddividono in vere e proprie corporazioni gerarchicamente strutturate. Nelle feste, teatro di una mitopoiesi panellenica, si celebrano riti di affermazione e legittimazione del potere, iniziazione religiosa nelle forme dell'ordalia, giochi sportivi, scambio di doni, pratiche sacrificali. Il ripetersi di queste manifestazioni è in rapporto con la stabilizzazione di veri e propri temi mitici, patrimoni orali conservati nel deposito di una memoria collettiva che presiede alla proceduralizzazione dei rituali, e la cui eco si può avvertire nei complessi leggendari di epoca posteriore⁸².

Il piano religioso, constata Gernet, rimane, in questo contesto 'oscuro', l'unico elemento in grado di fornire degli schemi comportamentali diffusi, con virtù comunicative ad ampio raggio, cui corrispondono credenze e mentalità tipiche, riflesso di una certa organizzazione sociale; l'immaginario della *polis* dovrà, ad esempio nei miti di fondazione, rilevare con una certa continuità di oggetti, luoghi, riti risalenti al *milieu* arcaico.

Nella prospettiva di Gernet il mondo arcaico viene ricondotto tutto a queste pratiche, 'fatti sociali totali', nei quali all'indifferenziazione delle funzioni fa da riscontro la intensa dinamica istituente, con-sacrante⁸³.

⁸² "Il faut se figurer des confréries dont les origines se rattachent aux débuts de la métallurgie, dans lesquelles la notion de pouvoir religieux commence à se condenser et à se spécialiser, et dont les initiés acquièrent, par leurs danses rituelles, le gouvernement de la nature", *Ivi*, pag. 75.

⁸³ Per la festa come momento sociale in grado di 'trasformare il tempo ordinario in momento creativo' vedi Kerényi K., *Vom Wesen des Festes: Antike Religion und ethnologische Religionsforschung* (1938), tr. it. *L'essenza della festa*, in Id. *Religione antica*, Milano,

Grazie alle pratiche sociali istituzionalizzate nelle adunanze sul modello del *potlach* si creano le condizioni affinché i diversi clan o *ghene*, relativamente indipendenti, instaurino relazioni viepiù intense, sorrette peraltro da un minimo comun denominatore di ordine simbolico (prima che linguistico o letterario), racchiuso in quel materiale mitopoetico che pur nella sua eterogeneità sarà chiamato a comporre poi – mercè la sua critica sistemica⁸⁴ – una certa *koine* culturale.

Non sarà forse inutile ricordare, a questo punto, la fase di omogeneità culturale (stessi usi, stessa lingua, stessi culti) esibita nei poemi omerici. In particolare nell'Iliade, non solo all'interno della lega di stirpi achee che partecipano alla spedizione (e la cui geografia politica è

Adelphi, 2001: "L'etnologo si imbatte in simili tempi trasfigurati – «momenti sublimi» –, che conservano sempre qualcosa del calore, della spontaneità e della originarietà del momento creativo. Sono attraversati dal calore della vita, pervasi di idee commoventi. Si dirà che a essi non è estraneo il momento creativo. Tempi come questi sono chiamati feste. Se esiste un punto da cui possa partire la comprensione della religione antica e in cui le indagini sulle religioni della scienza dell'antichità e quella etnologica possono prestarsi reciproco aiuto, consiste proprio nel sondare l'essenza della festa", pag. 48. Per i riferimenti di Gernet, oltre a Mauss e Granet, vedi Dumézil G., *Le festin d'immortalité: étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, P. Geuthner, 1924. Per la ricerca di costanti antropologiche sottostanti al sistema religioso greco antico, con particolare attenzione all'istituzione delle feste, è ormai classico lo studio di Burkert W., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento in Grecia antica* (1972, 1997), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

⁸⁴ Sulla nascita e lo sviluppo della mitologia come categoria (esposta alla) critica vedi Veyne P., *I greci hanno creduto ai loro miti?* (1983), Bologna, Mulino, 1984.

oggetto del celebre 'Catalogo delle navi'), ma anche tra questa e la nemica città di Troia⁸⁵.

Alla luce di questo percorso diventa interessante osservare come Gernet intende spiegare il fatto che le divinità divengano ad un certo punto definite, unitarie e personificate. Poiché da questo passaggio saremo in grado di meglio valutare in che senso il religioso, col suo corredo di pratiche magico-culturali, sia un indicatore morfologico di insostituibile importanza. L'ipotesi è quella secondo la quale le singole personalità divine siano il risultato di una sintesi operata all'interno di contesti inter-tribali agonistici: per Gernet 'è un processo di osmosi sociale quello che sottintende il nome di un dio'.

In assenza di una gerarchia istituzionalizzata che presiedesse stabilmente alla conservazione di un 'testo sacro', i racconti leggendari, patrimonio identitario dei gruppi, erano affidati alla trasmissione orale, e quindi sottoposti a variazioni (anche significative) a seconda delle occasioni di 'pubblicazione', delle finalità contingenti, dell'uditorio presente.

⁸⁵ "Nei poemi c'è il ricordo, stratificato e reso con i colori, a tratti sfuocati a tratti vivaci, del racconto poetico di un'epoca remota, caratterizzata da valori aristocratici, di un'etica guerriera che governa la vita anche nelle pause, negli intervalli, che paiono quasi fisiologici, tra uno scontro e l'altro. Non sono molto sicuro che il carattere panellenico – la presenza di tutti o quasi i popoli greci nella spedizione – vada esageratamente enfatizzato. Mi pare, ad esempio, più importante il fatto che i nemici, i Troiani, il popolo dell'Asia Minore contro il quale si determina la coalizione panellenica, non siano caratterizzati sulla base di un'alterità etnica. Non sono diversi, singolarmente e presi tutti insieme, dai Greci che li combattono. L'uso politico dell'Iliade, al fine di sostenere il conflitto tra Oriente e Occidente, è molto più tardo", Di Donato R., *Geografia e storia della letteratura greca arcaica. Contributi a una antropologia storica del mondo antico*, Milano, La Nuova Italia, 2001, pag. 33.

La genealogia mitica degli dèi non teme le contraddizioni interne in cui spesso incorre⁸⁶ e presenta differenze sostanziali a seconda dei contesti; i nomi degli dèi sono sì 'nomi propri' ma hanno anche sempre epiteti che ne moltiplicano i volti e le potenzialità ubiquitarie; ciò è sintomo di un processo di lenta integrazione sociale, i miti riflettono questa storia, raccontano le prove affrontate dal dio per conquistare finalmente il suo statuto olimpico nella memoria collettiva⁸⁷.

"Les thèmes mythiques et légendaires – qui ont commencé par être apanage de dynastes – des naissances, des enfances, des hiérogamie et des morts sont restés fixés aux emplacements traditionnelles, se sont accrochés aux sites et aux accidents du terrain que qualifiait une espèce de prescription religieuse [...] Il n'est pas question, il ne sera jamais question de reconstituer la genèse des dieux grecs [...] Les personnalités divines – on l'aperçoit encore dans des témoignages qui sont déjà des témoignages historiques – se sont constituées par des synthèses: des figures plus ou moins marquantes, ou des nomes plus ou moins prestigieux, en ont absorbé d'autres". Schemi tipici di comportamento si ripetono nelle figure leggendarie e vanno a formare in seguito ai contatti sempre più frequenti tra gruppi "une espèce d'histoire sainte de chaque région de la Grèce"⁸⁸.

⁸⁶ Sui miti in Grecia antica e sul loro rapporto con i 'regimi di verità', vedi Detienne M., *L'invenzione della mitologia* (1981), Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

⁸⁷ La dipendenza della grande sistemazione del pantheon greco da fattori di ordine socio-strutturale è il tema sottostante a uno dei primi contributi del più famoso allievo di Gernet. Cfr. Vernant J.P., *Il mito esiodeo delle razze. Tentativo di analisi strutturale* (1960, seguito da una *Messa a punto* del 1966) in Id., *Mito e pensiero presso i Greci* (1965, 1971) Torino, Einaudi, 2000, pp. 15-90.

⁸⁸ *Le génie*, pag. 90.

Va notato quanto Gernet avverta la necessità di resistere alla tentazione di spiegare un fenomeno con l'altro (è per questo che abbiamo parlato di morfologia): le più intense frequentazioni tra gruppi producono schemi mentali tipici, ma allo stesso titolo questi ultimi permettono le più intense frequentazioni, in un processo di 'riduzione della complessità' nel quale le tecniche comunicative sono implicate al massimo grado, basti accennare al passaggio, implicato nel fenomeno Omero⁸⁹, dalla cultura orale a quella scritta⁹⁰.

"La légende héroïque a cristallisé en recit" consumando un mutamento strutturale per il quale, "Son [di Omero] public est national; et une religion s'est désormais instituée qui présente des traits communs partout: le 'rituel homérique' est un rituel uniformisé et abstrait qui est déjà celui de la cité"⁹¹.

Al confinamento degli dei nell'Olimpo corrisponde una riorganizzazione in senso 'laico' dei rapporti umani:

"Le goût de l'action, un idéal de libéralité, l'amour des images, divines ou légendaires, où se reconnaît une humanité à la fois stylisée et vivante, l'acceptation du

⁸⁹ "In Omero noi riscontriamo un paradosso unico nella storia: possiamo leggere due poemi in una forma documentata, la prima 'letteratura' in Europa; gli stessi poemi costituiscono però la prima documentazione completa di 'oralità', ossia di non letteratura", Havelock E.A., *L'alfabetizzazione di Omero*, in AA.VV., *Arte e comunicazione nel mondo antico. Guida storica e critica* (1978), a cura di Id., Roma-Bari, Laterza, 1981, pag. 4.

⁹⁰ Sul significato culturale del passaggio in questione è ormai un classico Havelock E.A., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone* (1963), Roma-Bari, Laterza, 2003. Su singoli aspetti del problema vedi invece gli importanti contributi in Detienne M., a cura di, *Sapere e scrittura in Grecia antica* (1988), Roma-Bari, Laterza, 1997.

⁹¹ *Le génie*, pag. 95.

monde sensible qui est le monde réel, sans envers et sans beaucoup d'arrière-plan, tel semblerait, à l'usage de privilégiés, le produit final de la légende héroïque"⁹².

Gernet, nella stessa pagina, si rende perfettamente conto di come il sistema di pensiero che sorregge la categoria di 'ideale eroico', con la sua ossessione per l'onore, vada a costituire il fondamento instabile della polis: "La cité n'absorbera les *gene* qu'en démocratisant la *time*".

5. 'Dioniso a Delfi'

Il capitolo terzo e il capitolo quarto riguardano due culti interconnessi e particolarmente significativi, quello di *Dionysos* e quello di *Delphes*, temi sui quali Gernet tornerà a insistere nei suoi ultimi lavori⁹³. L'articolo del 1953 su Dioniso è una discussione intrapresa alla luce della lettura del libro di Jeanmaire⁹⁴.

Al di là delle solide basi storiche sulle quali, secondo Gernet, poggia la ricostruzione del dionisismo, la domanda alla quale si chiede una risposta, in armonia con la prospettiva morfologica fin qui seguita, ha a che fare con le ragioni sociali del fenomeno dionisiaco, col problema degli elementi che hanno contribuito al suo formarsi e al suo sviluppo.

⁹² *Ivi*, pag. 96.

⁹³ Gernet L., *Dioniso e la religione dionisiaca: elementi ereditati e tratti originali*, articolo apparso nel 1953 nella "Revue des études grecs", LXVI; ora in *Antropologia*, pp. 49-71; e Id. *Delfi e il pensiero religioso in Grecia* apparso negli "Annales. Economies, sociétés, civilisations", X, nel 1955; e ora in *I Greci senza miracolo*, pp. 270-291.

⁹⁴ Jeanmaire H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos* (1951); tr. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino, Einaudi, 1972.

Dioniso nelle rappresentazioni più arcaiche del suo culto sarebbe connesso così strettamente alla natura vegetale da risalire ad una preistoria agraria tanto lontana dalla *polis* da poter essere solo oggetto di ipotesi la risposta riguardante la data ed il luogo precisi della sua nascita. "Dioniso all'interno dei sistemi delle feste ateniesi si è ritrovato ad essere oggetto di rituali più antichi di lui".

Essenziale nei rituali dionisiaci appare essere la presenza personale del dio, personalità che però è caratterizzata da una forte complessità, 'una e multipla allo stesso tempo'.

La prima testimonianza del culto dionisiaco ci è offerta da Omero, e Gernet avalla l'opzione di Janmarie che vede in questo culto una eredità di culture del Mediterraneo orientale.

Il dionisismo può essere definito come un fatto di possessione. Nelle *Baccanti* di Euripide è rinvenibile una vera e propria categoria del pensiero religioso: quella della *mania*, della follia: Bacco è il rappresentante simbolico di questo stato.

Si sottolinea anche il ruolo della donna che, segregata nella casa durante le pratiche culturali aristocratiche, durante i culti dionisiaci appare essere invece la protagonista degli eccessi rituali, ciò è ricondotto da Jeanmaire al fatto che il nuovo culto porta in sé delle derivazioni di culti più antichi che collegano le pratiche orgiastiche ai riti di fecondità della terra.

Gernet sottolinea come Jeanmarie insiste anche sulle virtù letterarie delle religioni che si collegano a Dioniso (la questione è quella del collegamento tra Dioniso e 'la nascita della tragedia'). Ma importanza ancora maggiore assume, per Gernet, il rapporto che, durante l'azione rituale, si instaura tra Dioniso e le anime dei partecipanti.

"La religion polymorphe qui reste attachée a son nom a un aspect universaliste, et elle s'adresse à l'individu". Gernet a questo punto si pone una domanda: la follia come stato dell'uomo è da interpretare come malattia mentale, ambito psichiatrico, o invece come un qualcosa di indotto, come una suggestione?⁹⁵

"Le propre du dyonysisme, c'est l'extrême variété des attitudes psychologiques qu'il autorise ou qu'il commande... il va dans la direction de la religion la plus individuelle en même temps qu'il se complait dans la socialité exaspérée de la bacchanale".

Dio del teatro e dio del gioco Dioniso riempie uno spazio equivoco tra il mondo "reale" e l'altro mondo⁹⁶.

⁹⁵ Il classico ovviamente è Dodds E.R., *I Greci e l'irrazionale* (1951), Milano, Sansoni, 2003: "dicono gli Sciti in Erodoto: 'Dioniso induce la gente a comportarsi da pazzi' – e questa affermazione può significare qualsiasi cosa, dal *folleggiare* all'essere posseduti. Il suo culto trovava coronamento nell'*estasi*, e questa, di nuovo, poteva voler dire qualsiasi cosa, dall'*uscir fuori di sé* sino alle alterazioni profonde della personalità", pag. 121.

⁹⁶ "Dioniso non vuole essere il patrono di una setta, di un gruppo ristretto, di un'associazione ripiegata su se stessa e confinata nella segretezza. Esige di apparire senza riserve tra le divinità della comunità. La sua ambizione è di vedere il proprio culto, nelle diverse forme che esso può rivestire, riconosciuto ufficialmente e praticato unanimemente. È la *polis* che, come tale, deve essere iniziata... il culto religioso rivendicato da Dioniso non è quello di una divinità marginale, eccentrica, il cui culto sarebbe riservato a un'esclusiva confraternita di seguaci, coscienti e contenti della loro differenza, segnati per se stessi e agli occhi di tutti dalla loro alterità di fronte alla religione comune. Egli esige il riconoscimento ufficiale da parte della città di una religione che, in un certo qual modo, sfugge alla città e la oltrepassa. Intende porre nel cuore, nel centro della vita pubblica pratiche che comportano, apertamente o in modo allusivo, aspetti di eccentricità", Vernant J.P., *Il Dioniso mascherato delle Baccanti* (corso al Collège de France, 1983-1984), in Id., *Figure, idoli, maschere. Il racconto mitico, da simbolo religioso a immagine artistica* (1990), Milano, il Saggiatore, 2001, pag. 205.

Il dionisismo è praticato principalmente dal genere femminile poiché rappresenta una liberazione, un mezzo per rompere le costrizioni sociali, queste sono le caratteristiche essenziali che Gernet riconosce a questo dio. La donna è chiamata a rappresentare all'interno della società "un principe qui s'oppose à la société elle-même et dont celle-ci a pourtant besoin. Il faut croire que ce besoin, sur le plain religieux, a été ressenti par les Grecs avec acuité".

Sulla personalità di Dioniso Gernet aggiunge ancora che il dio in questione è quello che riesce a conferire a cose vecchie un nuovo accento, un nuovo significato; la sua è una personalità che in qualche maniera si manifesta al di fuori. 'Sicuramente Dioniso ha una personalità molto maggiore rispetto a tutti gli altri dei'. Una testimonianza della diffusione del culto privato di Dioniso è riscontrabile nella presenza numerosa di piccoli santuari a lui dedicati in confronto al numero relativamente esiguo di templi; anche quando assumeva una dimensione pubblica, Gernet può dire che Dioniso non partecipa direttamente a questa vita. Dioniso al contrario ha un rapporto privilegiato e diretto con la natura (Gernet qui ricorda come Aristotele definisca *phusis* come appartenente al regno dei *daimones*); Dioniso è in rapporto con il mondo dei morti, mentre gli altri dei olimpici sono caratterizzati da un forte opposizione rispetto alla morte: 'gli dei partecipano di una certa repulsione nei confronti del fenomeno della morte, tutti ad eccezione di Dioniso'. La sua sola presenza impone una riflessione sull'aldilà, anche se non si può certo definire Dioniso come dio della morte e tantomeno dell'immortalità.

Riassumendo si può dire che per quanto concerne l'ambito delle idee (e in un certo senso quello delle funzioni psicologiche) Dioniso rappresenta il mondo Altro, ed è quindi indispensabile per qualsiasi identità.

I poemi omerici suggeriscono un momento storico in cui "les culte qui ont été rattachés à Dionysos pouvaient encore être considérés comme en marge de la religion officielle. Leur ancienneté reste indéterminée". Gernet scarta l'ipotesi che vorrebbe spiegare il culto dionisiaco come un fenomeno esterno alla cultura greca, proveniente dall'oriente, anche se "il n'est ni prudent ni légitime d'éliminer toute influence étrangère", "en lui (Dioniso), quelque chose se conserve des états d'esprit et des émotions qu'une religion d'un autre type a commencé par utiliser avant qu'ils ne s'y résorbent"⁹⁷, l'alterità che Dioniso rappresenta non è un 'altro' assoluto, ma è quell'altro che venendo prima fonda il dopo⁹⁸.

⁹⁷ *Le génie*, pag. 104.

⁹⁸ Nel libro di Jeanmaire si sente chiaramente, a sua volta, l'influenza dell'interpretazione gernetiana, di cui si cita l'opera e si riprendono alcuni temi. La vicinanza tra le due interpretazioni come abbiamo visto è testimoniata dalla recensione positiva rappresentata dall'articolo di Gernet sopra citato. In Jeanmaire si legge: "Si avrà un'idea più esatta della diffusione delle pratiche dionisiache e del fascino che circondò la figura di Dioniso e la sua leggenda, se lo consideriamo come l'effetto di una specie di contagio in cui la parte più importante l'ebbero l'esempio, l'imitazione, le vocazioni e le conversioni individuali, la propaganda di illuminati, oltre al trasporto della folla e all'irresistibile corrente di una moda religiosa. L'Apollo del mito dell'inno delfico è un conquistatore che fin dal primo slancio dopo la sua nascita si impone come un trionfatore nella cerchia degli dei olimpici, i quali lo accolgono con un rispetto misto a stupore e timore. Dioniso invece è un conquistatore nella sola misura in cui, riferendoci alle prime versioni della sua leggenda, ce lo immaginiamo avanzantesi alla testa di una folla che gli fa da esercito e che è un tiaso in marcia. L'idea direttrice del presente libro è che Dioniso lo si incontra dovunque e che, tuttavia, egli in nessun luogo è a casa sua. Noi pertanto non lo qualificheremmo come un usurpatore, ma al massimo come un accaparratore. Più che imporsi, egli si insinuò. Fu soprattutto un erede. Diede un senso nuovo, un carattere più moderno, uno spirito mag-

Dal punto di vista teorico l'inquadramento storico del Dioniso di Gernet assume un rilievo di non poco conto. Il suo culto, lo ripetiamo, è legato inscindibilmente a un fondo ctonio, agreste; è un culto antico, come lo stesso Jeanmaire dimostra diffusamente⁹⁹.

A ben vedere la tesi centrale di Gernet, sostanzialmente mantenuta nonostante il lasso di tempo che separa i momenti della sua esposizione, risulta essere quella che Dioniso rappresenta ciò che la società non è più e non vuole più essere, ma allo stesso tempo ciò a cui non ha saputo rinunciare; Dioniso come ciò che la società non è mai stata e tuttavia sempre ancora è.

Secondo Giorgio Colli vi è stata un'interpretazione di Dioniso che può considerarsi definitivamente superata ("tutti lo immaginano entrato in Grecia dall'esterno, e poi penetrato nel cuore della Grecia, a Tebe e ad Atene"¹⁰⁰) e lo stesso Gernet non ha problemi a integrare elementi geograficamente diffusi nel culto dionisiaco. Ma, ancora secondo Colli, "il punto di avvio comune a queste interpretazioni è che Dioniso sia un dio recente: l'irruzione del suo culto avrebbe provocato un profondo sconvolgimento nella società greca, che sarebbe stato riequilibrato e padroneggiato dal culto apollineo, comun-

giormente aderente alle tendenze della società ellenica allora in piena evoluzione, a vecchi culti che stavano per cadere in disuso perché troppo anonimi, a antiche pratiche, comprese quelle dell'orgiasmo, il cui senso stava perdendosi, a feste i cui miti stavano oscurandosi", pp. 193-194.

⁹⁹ Da notare che Gernet nell'articolo già citato (*Dioniso e la religione dionisiaca*) apre dicendo "H. Jeanmaire ha scritto su Dioniso un libro, che si rivolge, come si usa dire, al grande pubblico e le cui basi, per quanto poco appariscenti, sono però solide", *Antropologia*, pag. 49.

¹⁰⁰ Colli G., *La sapienza dei Greci* (1977), Vol. I, Adelphi, Milano, 2005, p. 16.

que attraverso una conciliazione e un assorbimento di elementi dionisiaci. Così Creuzer, che per primo ha attirato lo sguardo sulla coppia Apollo-Dioniso, parlava di una conciliazione attraverso l'orfismo (e la sua ipotesi rimarrebbe la più difendibile); in seguito Nietzsche vide nella nascita della tragedia il più alto risultato della pacificazione tra Apollo e Dioniso, dopo lotte tremende; con l'ingresso di Dioniso a Delfi, ossia con la presunta sanzione della pace tra Apollo e Dioniso, Rohde fece poi coincidere il trasformarsi della mantica apollinea, sino allora pacatamente e sobriamente divinatoria, in mantica estatica, cioè colorata dionisiacamente; e infine vediamo oggi in Nilsson il riconoscimento di due movimenti paralleli nella religione greca arcaica, quello dionisiaco e quello legalistico – che vuole 'frenare gli eccessi del primo' – ispirato ad Apollo. Ma tutte queste ipotesi cadono ora che Dioniso, anziché recente, si sta rivelando come dio antichissimo¹⁰¹.

Il brano di Colli ci permette di cogliere in tutta la sua portata la tesi gernetiana, e ci consente di avanzare un'ipotesi interpretativa per quanto attiene alla presente ricerca. Gernet è scettico nei confronti di quelle teorie che tendono a isolare un determinato fenomeno storico cercando di capirlo in sé. Ciò lo porta ogni volta a volerne indagare la 'origine'. Senza voler anticipare i singoli risultati cui, in ciascun campo, di volta in volta, l'autore perviene, mi preme qui anticipare che la questione delle origini una volta posta si pone immediatamente al di fuori del dato storico, scivola immancabilmente da questo piano a quello gnoseologico. Tuttavia, a mio avviso, non può per questo essere definita un falso problema, anzi vanno esplicitati tutti i rischi che comporta l'assun-

¹⁰¹ *Ivi*, pag. 24-25.

zione consapevole di uno statuto scientifico fluido che permette solo equilibri instabili, sempre precari, e la terminologia di Gernet restituisce quest'idea del 'pattinamento' e dell'incrocio. Indagare l'origine significa sondare un terreno informe in vista di ciò che non c'è e che tuttavia si cerca, rappresentarsi l'indifferenziato sotto la specie della differenza, significa formulare ipotesi per vagliarle empiricamente, significa non soffermarsi al dato storico ma interpretarlo in una dimensione 'totale'.

Chi voglia accusare Gernet di idealismo deve continuamente fare i conti con l'assunzione di questa responsabilità scientifica che lo allontana dalla 'filosofia della storia' per avvicinarlo invece alla 'sociologia comprendente'. È quanto cercheremo di dimostrare nel corso della ricerca.

"Ce qui est à expliquer, c'est que les Grecs aient pu percevoir, puisqu'ils traduisaient par l'identité du nom divin, l'unité d'un même fonds religieux". Il dionisismo, affermatosi in seguito ad una vera e propria conquista nel corso del periodo che va dal IX all'VIII sec., porta con sé, insieme al pluralismo di un antico fondo comune, gli indizi della sua modalità di sintesi. Alcuni dei quali hanno una stretta relazione con gli elementi formali che caratterizzano la socialità 'politica', primo tra tutti la formazione di "associations indépendantes des autorités": i tiasi, "l'unité religieuse élémentaire dans le culte 'orgiastique', celle qui apparaît contemporaine du renouveau dionysiaque et donnée avec lui", "on peut définir le thiasse comme un cadre nouveau où se perpétuent de très anciennes formes religieuses, mais où l'adhésion individuelle a remplacé la parenté ou l'inféodation... là est la nouveauté essentielle de la religion dionysiaque [...] on peut dire que le renouveau dionysiaque a donné ou restitué le sentiment d'une re-

ligion qui s'adresse à tous les membres de la société: Isodaités ("qui fait parts égales") est une des épithètes de dieu"¹⁰².

Si tratta di notazioni di non poco conto se si pensa che i protagonisti 'politici' dei tiasi erano spesso le donne, ma anche gli schiavi e gli stranieri, in una società in cui a queste categorie non si offrivano altre modalità di partecipazione.

Tuttavia, e questo passaggio è per noi di particolare importanza: "dans le plus ancien thiasse dionysiaque, il y a seulement le début ou plutôt le germe de l'individualisme religieux", in realtà ciò che si realizza è una sovrecitazione collettiva "le fidèle réalise en lui le Bacchus, c'est-à-dire le dieu lui-même, mais parce que tous le réalisent en même temps dans les orgies"; nel momento in cui l'adesione individuale sembrava aver liberato il singolo esso si trova nuovamente immerso in un contesto che non lascia certo spazio alla sua unicità: "pour qu'une notion du salut individuel s'en détachât et se définît, il a fallu d'autres milieux: ni le sentiment de la possession divine ne pouvait s'achever par lui seul dans l'idée d'une union personnelle avec le dieu, ni la conception d'une immortalité bienheureuse ne paraît donnée d'emblée avec la religion dionysiaque"¹⁰³.

I contesti nei quali l'individualismo si andrà consolidando sono quelli dei tiasi misterici (da mettere in relazione anche con la nascita del pitagorismo) che utilizzeranno aspetti formali del dionisismo in senso più spirituale.

Di capitale importanza diventa allora il paragrafo che tratta de *L'avènement de la cité*¹⁰⁴. Qui Gernet cerca

¹⁰² *Le génie*, pag. 107.

¹⁰³ *Ivi*, pag. 109.

¹⁰⁴ *Ivi*, pag. 131.

di render conto del passaggio da una società retta dai gruppi familiari allargati a quella propriamente cittadina, e, se è vero che vi sono differenze sostanziali, è altrettanto vero che la città accolse in qualche modo nei suoi quadri la vecchia società gentilizia, rispettando le prerogative religiose delle famiglie più potenti, garantendone una certa autonomia interna e mantenendo, nei modi di una regolamentazione della quale ci occuperemo nella seconda parte, il diritto alla vendetta privata.

“Quello che interessa Gernet, e di cui cerca, in particolare nella leggenda greca, gli elementi di soluzione, è il passaggio, su tutti i piani, da quella che si può chiamare, socialmente e mentalmente, una preistoria della Grecia ad una civiltà della Città. Avvento del diritto, creazione della moneta, istituzione del politico, emergenza d'un'etica, nascita della filosofia, della storia, della scienza, della tragedia: altrettanti fatti che testimoniano di una sola e medesima 'rivoluzione' e il cui esame permette di cogliere meglio come si è operata la transizione da un universo intellettuale – che si può dire grossolanamente mitico-religioso – ad un altro, completamente diverso, quali ne siano le sopravvivenze e le trasposizioni, e che Gernet chiama ragione o intelligenza critica, o libera riflessione, o ancora spirito di tolleranza”¹⁰⁵.

Le antiche feste non scompaiono del tutto poiché “avant de satisfaire au démocratisme banal, le grand nombre des fêtes a répondu au besoin d'intégrer, au bénéfice de la collectivité, le plus possibles des forces religieuses traditionnelles”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Vernant J.P., *Prefazione* a Gernet L., *I greci senza miracolo*, pag. 62.

¹⁰⁶ *Le génie*, pag. 134.

La paura della disgregazione sociale¹⁰⁷ comanda l'istituzione di una religione civica di cui è simbolo il 'focolare comune': Hestia¹⁰⁸.

Ma il fatto decisivo è che “le sentiment inquiet de l'unité sociale est en rapport avec un besoin d'organisation. La cité s'affirme par la loi. Dans la conscience grecque, le lien est singulièrement étroit entre les deux idées. Le *nomos* est à la fois coutume et loi, tradition et institution. La pensée sophistique y dénoncera de l'artificiel, du conventionnel: c'est que, d'emblée, même quand c'est du passé qui s'y continue, le *nomos* est senti comme un produit humain, ou plutôt comme un produit de la cité”¹⁰⁹.

Certo, inizialmente è un diritto irrazionale (in senso weberiano¹¹⁰) quello che si afferma, dove un rilievo assoluto spetta alla funzioni di individuazione della “souillure”¹¹¹ e dei suoi modi di propagazione e quella, conseguente, della sua eliminazione ed espiazione. Ma “le même schéma s'impose au drame juridique et au drame religieux”¹¹².

¹⁰⁷ “La crainte de la dissolution sociale. Sous des expressions différentes, mais avec le même accent pathétique, on la retrouve chez Hésiode, chez Solon, chez Théognis”, pag. 135.

¹⁰⁸ Gernet svilupperà questo tema nell'articolo *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, in *Antropologia*, pp. 319-336.

¹⁰⁹ *Le génie*, pag. 136.

¹¹⁰ “A Athènes, pendant toute la période classique, subsistera, comme le vivant symbole de la prohibition de l'homicide, le tribunal du Prytaneion où sont “jugés” les animaux et les objets inanimés ayant causé mort d'homme”, *ivi*, pag. 139.

¹¹¹ L'analisi della 'souillure', come si vedrà, costituiva uno dei temi centrali della ricostruzione dello sviluppo del pensiero giuridico condotta da Gernet nelle *Recherches*.

¹¹² Gernet tornerà sull'argomento nel suo intervento al “Sesto Congresso di storia delle religioni” (Bruxelles, 1935) *Alcuni rapporti tra penalità e religione*, apparso in “L'Antiquité classique”, t. V, 1936 (anche in *Antropologia*, pp. 239-250).

Il diritto successorio¹¹³ e l'istituto dell'adozione permettono il formarsi della famiglia in senso stretto (l'*oikos*) e il definitivo disgregarsi del *ghenos*¹¹⁴; la vendetta privata struttura le pratiche arbitrali e si prolunga nel 'giudizio'¹¹⁵, la responsabilità inizialmente collettiva tende ad individualizzarsi. Sono tutti temi sui quali torneremo quando parleremo della dimensione giuridica e dell'avvento della città. Per ora basti sottolineare come l'introduzione di questi elementi, sempre all'interno del nesso morfologia-religione, serva a passare da una considerazione statica della realtà sociale ad una dinamica.

L'oracolo delfico ha un ruolo per il 'politico' di estremo rilievo. In particolare nel guidare le colonizzazioni e le guerre, nella stipula delle 'costituzioni', nel mettere in contatto al cospetto del suo tempo le diverse unità collettive.

¹¹³ Dell'argomento Gernet si era già interessato nel 1920 nell'articolo *La création du testament* apparso sulla "Revue des études grecs", XXXIII (con il titolo *La loi de Solon sur le 'testament'* ora in Gernet L. *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, cit., pp. 121-150).

¹¹⁴ Questa è la tesi che lo storico Gustav Glotz porta avanti in *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Fontemoing, 1904. La cui periodizzazione segue tre fasi principali che corrispondono ai tre libri in cui è suddivisa l'opera: Libro I, *La famiglia sovrana* (periodo primitivo) in cui è la famiglia allargata (il *ghenos*) il soggetto sociale per eccellenza; Libro II, *Città contro famiglia* (periodo di transizione) in cui appare la famiglia ristretta (*oikos*); Libro III, *La città sovrana* (periodo classico) dove finalmente il singolo individuo si libera dai precedenti vincoli ascrivibili. In particolare vedi i provvedimenti dei legislatori: nel Libro II i capitoli VII ("Solon et l'affranchissement de la propriété") e VIII ("Solon et l'affranchissement de l'individu").

¹¹⁵ Sull'argomento Gernet tornerà nel 1936 e nel 1939 con gli articoli *Sur la notion de jugement en droit grec* e *L'institution des arbitres publics à Athènes* (ora in Gernet L., *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, 1955, pp. 61-82 e pp. 103-120).

Significativo è il richiamo di Gernet al rapporto tra legislazione e religione: "ce serait un erreur de se représenter l'institut delphique comme l'inspirateur de cette législation. Il lui a donné une espèce de justification religieuse[...] on a pu présumer, néanmoins, que les exégètes avaient eu une certaine part à l'élaboration du droit pénal"¹¹⁶, e in nota Gernet cita Platone quando, a proposito dei riti purificatori cui doveva sottomettersi l'autore di un assassinio, prescrive che "la direzione di tali riti spetta agli interpreti designati dal Dio" (*Leggi*, IX, 865D). Ora la religione dispone di un personale in grado di specializzarsi. Per esempio nell'astronomia: "il fallait de ces connaissances

¹¹⁶ È importante rilevare questo passo soprattutto in considerazione di ciò che Mario Bretone dice nel suo saggio su Gernet *Funzione giuridica, differenze, variazioni*, in AA.VV., *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica*, cit., pp. 65-74. Egli paragona, non a torto a mio avviso, il pensiero di Gernet a quello di Weber quando si parla di specializzazione funzionale dell'ambito giuridico "non in tutte le culture, ma solo in alcune, incontriamo il diritto come una pratica umana specifica, un campo o una zona del sapere e dell'agire in cui si compiono operazioni tecniche determinate. L'autonomia (relativa) del diritto è una caratteristica della civiltà europea e occidentale di derivazione greco romana... Weber ha insistito più di ogni altro su questo tema, che (indipendentemente da Weber) acquista nella riflessione di Gernet un'importanza decisiva", pag. 70; ma poi Bretone individua una differenza che forse il passo gernetiano che ho citato aiuta a ridimensionare: "c'è però un profilo, al quale la ricerca di Gernet (principalmente rivolta all'anonima complessità dell'arcaico), sembra non dare rilievo. Se il diritto romano si è costruito come una disciplina specialistica, questo è dovuto ad un ceto di esperti, che ha fatto del diritto una 'professione'. Sugli esperti, e sul loro ruolo insostituibile in ogni diritto formale, l'accento è posto invece da Weber", pag. 72; due righe più sotto Bretone scrive "le due strade, di Gernet e di Weber, sono distanti l'una dall'altra come itinerari umani e culturali. Ma, nella ricerca storico-giuridica odierna, tendono forse oscuramente ad incontrarsi. Nessuno dovrebbe meravigliarsi (o rammaricarsi) per questa sorta di astuzia postuma", pag. 73.

techniques qui ne se transmettent que dans un cercle étroit: partout, le calendrier a d'abord été un monopole religieux", da cui la possibilità di una misurazione del tempo "soumis au contrôle public", con l'avvento della città il tempo diventa una "durée abstraite".

Ecco quindi che all'insegna del tempio delfico si produce una sintesi di elementi religiosi (è qui che si affrontano Apollo e Dioniso¹¹⁷) dalla quale non scaturisce una semplice sommatoria, ma una vera e propria pratica governamentale destinata a regolare i rapporti politicizzati, a suscitare la produzione di regolamentazioni vincolanti, e a fornire il metro per un disciplinamento dei contatti economico-culturali.

6. Una prima conclusione: dietro la polis il nulla

“È certo possibile chiedersi in qual senso sia lecito parlare di una religione greca: una realtà di questo genere è palesemente complessa e variabile. Nostro compito è definire innanzitutto le direttive di pensiero e le tendenze di cui è testimonianza la 'antropologia' greca in quello che ha di più immediato e di più evidente; cercando di riconoscere la struttura di questo insieme partendo dall'ipotesi che tra i suoi diversi settori ci sia una certa solidarietà e

¹¹⁷ “Il est certain, d'autre part, que la crise dionysiaque et mystique a influé sur l'Apollon de Delphes. Entre lui et Dionysos, il y a des rapports évidents, sur les sens desquels on peut hésiter, au moins pour l'époque la plus ancienne. L'année delphique est partagée entre les deux divinités”, *Le génie*, pag. 148. Per una rivisitazione della categoria di “apollineo” operata con strumenti antropologici vedi, nella traccia lasciata da Gernet, Detienne M., *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco* (1998), Milano, Adelphi, 2002.

cercare di comprendere anche come questo sistema si sia sfaldato. Ciò sottintende che la nostra prospettiva storica sia, in generale, abbastanza delimitata: nostro punto di osservazione è il momento della polis¹¹⁸.”

Gernet, morto nel 1961, non partecipa a quella che Havelock definisce, datandola 1963¹¹⁹, “la scoperta moderna dell'oralità”, tuttavia il suo lavoro sul mito come ‘memoria collettiva’¹²⁰, forse in ossequio ad un'etimologia ancora possibile di religione (da *religo*), pone il problema della comunicazione¹²¹ e quindi inevitabilmente

¹¹⁸ Gernet L., *L'antropologia nella religione greca* (1955), in *Antropologia*, pp. 5-14, cit. a pag. 5.

¹¹⁹ “L'anno 1963 offre una comoda linea di demarcazione cronologica, o, forse meglio, la data in cui sembra crollare una diga nella consapevolezza moderna, dando il via alla piena di una miriade di fatti tra di loro collegati, che ora vengono riconosciuti con stupore. È vero che un certo apprezzamento del ruolo della lingua parlata in contrasto con quella scritta risale al secolo diciottesimo, e che più di recente alcuni antropologi militanti hanno steso varie relazioni su società ‘primitive’ (vale a dire non alfabetizzate) che hanno messo indirettamente in rilievo l'esigenza di una categoria di comunicazione umana designata come oralità primaria. Ma questo spunto prese la forma di salda concezione solamente dopo il 1963”, Havelok E.A., *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi* (1986), Roma-Bari, Laterza, 1987, pag. 31.

¹²⁰ Nella scuola durkheimiana il tema è stato svolto da Halbwachs M., *I quadri sociali della memoria* (1950), Napoli, Ipermedium, 1997; e Id. *La memoria collettiva* (1950), Roma, Unicopoli, 2001. Per la Grecia antica, sulla scorta di Gernet, vedi Vernant J.P., *Aspetti mitici della memoria* (1959), in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (1965 e 1971), Torino, Einaudi, 2001, pp. 93-124.

¹²¹ “Il se trouve qu'entre les processus du langage et ceux de la pensée mytique il y a des accointances et des articulations... c'est un certain contenu de pensée que l'acte de parole a pour fonction de transmettre; et dans le cadre de cette fonction c'est en définitive un cer-

annuncia quello della trasmissione, della selezione (così importante nel caso di Omero e poi di Erodoto), della recezione e della fruizione contesturale del messaggio¹²².

L'ipotesi sulla quale lavoreremo leggendo Gernet riguarda il progressivo costituirsi e stabilizzarsi di un piano argomentativo relativamente autonomo, cioè riconoscibile come unitario all'interno dell'immaginario comune, se pur costitutivamente permeabile ai contesi sociali coi quali si confronta e nei quali si articola e specializza, incentrato su aspetti normativi *sui generis* e ruotante attorno a simboli grafici come *nomos*, *dike*, *polis*.

Il processo di autonomizzazione di questo piano argomentativo e l'efficace messa in campo delle sue figure tipiche costituiscono l'angolo visuale dal quale osservare il riassetto delle coordinate immaginarie nel loro complesso e dunque la mobilitazione della struttura antropologica nel suo insieme; nel momento stesso in cui si assiste, in un lasso di tempo brevissimo (VI-IV sec. a. C.) rispetto ai tempi di accelerazione storica del mondo antico, a uno stravolgimento totale delle tecniche dell'azione comunicativa, perlomeno paragonabile per intensità a quello che stanno sperimentando oggi le società occidentali. Il termine codificazione può ben descrivere l'operazione di raccolta, sistemazione, coordinazione, trascrizione,

tain contenu de pensée – de quelque nature qu'on le déclare et de quelques modalités affectives qu'il s'accompagne – que le récit mythique a pour effet de communiquer, par la parole même (aussi bien du reste, que par les représentations figurées)", Gernet L., *Polyvalence des images. Testi e frammenti sulla leggenda greca*, cit., pag. 40.

¹²² Per muoversi nel *mare magnum* degli studi che privilegiano tali problematiche ormai inaggirabili è indispensabile *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. I La produzione e la circolazione del testo, Tomo I La polis*, Roma, Salerno Editrice, 1992.

compressione effettuata (nel VI sec. a. C. in ambiente attico) su di una costellazione di patrimoni memoriali altrimenti assai più disomogenea per quanto riguarda contenuti folklorici, contesti rituali, funzioni pratiche.

L'Olimpo, come abbiamo visto, è un ottimo esempio del sinecismo dell'immaginario che i poemi omerici registrano contribuendo così fortemente a fissarne l'ossatura.

All'interno di un panorama antropologico abitato da gruppi dediti ad un intenso commercio collettivo con le 'forze' che presiedono alla possibilità stessa della loro sopravvivenza, i poemi omerici si occupano di compiere efficacemente il processo di istituzionalizzazione di uno spazio di riferimento comune all'interno del quale sistemare queste forze, all'insegna di procedimenti di specificazione e di individuazione, tra cui l'antropomorfismo degli dei è uno dei più significativi risultati.

Queste forze si trovano così integrate in un sistema di interazione complesso perché articolato su piani separati ma interconnessi: quello dei mortali e quello degli immortali, tra i quali è fondamentale stabilire una comunicazione. Gli eroi, divini ma mortali, offrono una modellistica per quanto riguarda le relazioni tra questi due piani.

Se si pensa al ruolo determinante che nelle culture orali svolgono la capacità di accumulare memoria e di affinare tecniche per la sua fruizione (e trasmissione), a quanto cioè questa capacità sia funzionale alla fissazione delle regole del gioco culturale all'interno del quale i gruppi possono muoversi e interagire, si capisce allora quanto abbia potuto pesare, su questa medesima possibilità, l'invenzione di un dispositivo segnico in grado di fissare e connettere i risultati più notevoli di quella attività mnemonica, all'interno di una porzione territoriale contrassegnata da livelli di organizzazione sociale e di sviluppo materiale piuttosto omogenei, e dall'assenza del

condizionamento di un qualsiasi potere centrale sul piano regionale.

Risultati notevoli ovviamente perché in grado di accompagnare, favorendolo, un bisogno più intenso e frequente di scambi altrimenti impraticabile senza un codice comportamentale e comunicativo, efficace perché rapido e sicuro. Ma soprattutto in grado di integrare in un universo simbolico tendenzialmente unitario quei segmenti simili ma appartenenti a insiemi sociali differenti che possiamo definire orientativamente élites. Queste élites si trovano così a svolgere contemporaneamente il ruolo di vertice gerarchico all'interno della propria unità di appartenenza, e di cellula paritaria all'interno di uno spazio sociale non gerarchizzato e quindi tendenzialmente egalitario e fortemente agonistico.

La messa per iscritto dei poemi rappresenta una fase cruciale di questo processo, prima che ad un alfabeto bisogna pensare ad un vero e proprio dizionario di formule, un formulario delle strutture relazionali, il cui scopo principale è quello di individuare centri di imputazione stabili intorno ai quali far gravitare fasci di aspettative reciproche e di costituire un prontuario per affrontarne le delusioni possibili.

Letta in questo modo la trascrizione dei poemi omerici può essere considerata come l'approntamento di un ricettario per situazioni sociali problematiche, la cui soluzione diventa una delle principali preoccupazioni per il crescente numero di soggetti che mano a mano entra a far parte di cerchie sociali più organicamente integrate.

L'Iliade in questo senso costituisce un esempio probante, se si considera in che misura le dinamiche relazionali tra gruppi debbano essere state condizionate proprio dagli schemi di funzionamento di una delle principali attività svolte in comune: la guerra.

Proprio l'Iliade infatti testimonia una fase durante la quale la guerra ha dovuto rappresentare, sempre più spesso, un avvenimento in grado di coinvolgere gruppi altrimenti relativamente autonomi in imprese comuni, al termine delle quali i gruppi stessi tornano alla loro relativa autonomia (secondo un ritmo che può variare dalla costanza stagionale alla contingenza occasionale); come è possibile regolare questo processo? Come fare a garantirne il buon esito? Quali dinamiche hanno maggiore possibilità di dimostrarsi virtuose, quali dannose? Quali aspettative si devono nutrire rispetto ai compagni del proprio gruppo, quali rispetto agli altri gruppi alleati, quali rispetto ai nemici?

Ecco allora che un testo stabile, facilmente consultabile e rapidamente circolante, nel quale vengono congruentemente sistemati racconti genealogici, exempla autorevoli, massime efficaci, costituisce uno strumento orientativo difficilmente ignorabile, una guida operativa immediatamente indispensabile.

Lo stesso dicasi nell'Odissea per quel che riguarda i problemi derivanti dal pericolo che può comportare, per la tenuta delle strutture comunitarie, l'allontanamento di una parte consistente delle élites, impegnate nell'intrapresa di una spedizione lontana e pericolosa, e dalla relativa necessità di elaborare un bagaglio sapienziale, personificato dalla *polumetis* di Ulisse, contenente tattiche di adattamento identitario vincenti da mettere in campo per attraversare uno spazio abitato dall'altro, e riuscire poi a fare ritorno, con successo, nel proprio *ethos*.

Il più caratteristico dei binomi etici della letteratura occidentale può così contribuire ad illuminare un aspetto evolutivo nella dinamica che si è cercato di descrivere. Se si accetta infatti la datazione più alta dell'Odissea rispetto all'Iliade, come la maggior parte della letteratura

specialistica spinge a fare, si possono suggerire un paio di ulteriori ipotesi rispetto a quanto detto. La prima riguarda il più largo orizzonte culturale inserito nell'Odissea, che sopporta così al suo interno un indice di variabilità culturale molto maggiore rispetto a quello dell'Iliade, dove invece c'è un panorama antropologico sostanzialmente omogeneo; la seconda riguarda il ruolo che il racconto come tecnica comunicativa è chiamato a svolgere: se Achille è infatti il principale protagonista del racconto che lo riguarda, Ulisse ne è principalmente l'autore, marcando così l'importanza sociologica assunta dall'appropriazione a titolo individuale delle potenzialità operative che una particolare tecnica comunicativa ora comporta.

Al cospetto della *polis* costituita, non si pone più la questione di fornire ricostruzioni che mirino ad individuare il nesso operante tra morfologia dei gruppi sociali e loro sistema di riproduzione simbolica. Il nesso che abbiamo visto essere la chiave di lettura della mitologia epica, come risultante di un interscambio comunicativo, interno ad un'area di civiltà, del quale i poemi omerici forniscono una sorta di *fotofinish* culturale, non svolge più alcun ruolo esplicativo.

Dall'atto giuridico di fondazione delle unità politiche, atto religioso per eccellenza, lo spazio sacro della partecipazione ai culti che rendono puri i praticanti si sovrappone, ridondando sulla militanza civica, alle istituzioni politiche, in questo senso lo spazio politico è il luogo del sacro: massimamente attraente è fonte di ogni interdetto. Arena di virtù nomiche il cui rispetto è garanzia di purezza e nella cui violazione si scopre il limite che la *hybris* oltrepassa. La mortificazione sociale assume le fattezze ripugnanti del *pharmakos*, dell'individuazione dell'uomo *sacer* bandito dalla città: l'ostracismo è la sentenza di una città trasformata in un enorme tribunale in-

quisitorio, in un grosso organismo vivente che si occupa della propria salvezza, in una collettività paziente alla ricerca del suo 'rimedio nel male'¹²³.

"Forse l'umanesimo greco celava in sé la propria contraddizione. L'universo mentale che corrisponde a una società 'politica' nella quale l'unità è il cittadino astratto e interscambiabile, è un *kosmos* nel quale l'Uomo trova la sua collocazione molto più che non gli uomini. È un *kosmos* rigorosamente ordinato ma dall'equilibrio instabile: non si può prescindere né dal passato che in esso si perpetua e che si presta a stupefacenti trasposizioni, né dall'avvenire che in esso si annuncia e si prepara"¹²⁴.

La festa della quale si era partiti è il prototipo di questa consacrazione, poiché il suo racconto è già il racconto che la città fa di se stessa¹²⁵. Consacrando una di-

¹²³ "Ciò che ciascuno teme, nel *munus* 'ospitale' e insieme 'ostile' – secondo l'inquietante contiguità lessicale *hospes-hostis* – è la perdita violenta dei confini che, conferendogli identità, gli assicurano la sussistenza. Bisogna sempre tenere presente questo doppio volto della *communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale 'uomo', ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva. Da questo punto di vista, allora, la comunità non soltanto non è identificabile con la *res publica* – con la 'cosa' comune; ma è piuttosto il buco in cui questa rischia continuamente di scivolare, la frana che si produce ai suoi fianchi e al suo interno. Tale faglia che circonda e fora il 'sociale' è sempre stata avvertita come il pericolo costitutivo della, oltre che nella, nostra convivenza; la soglia che non possiamo lasciarci alle spalle perché da sempre ci sopravanza come la nostra medesima origine in-originaria", Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), Torino, Einaudi, 2006, pag. XV.

¹²⁴ Gernet L., *L'antropologia nella religione greca*, in *Antropologia*, cit., pag. 14.

¹²⁵ "La festa primaverile del mese di elafebolione, tra marzo e aprile, non era in origine né la più importante né la più significativa tra quelle in onore del dio a cui erano dedicate, durante l'inverno, in corrispondenza del nostro gennaio-febbraio, anche le *Lenae*, e, tra feb-

namica di comunione dagli esiti potenti e sinistri, un'unione divisa, attraversata da un centro che unisce le parti nel luogo del conflitto. Un conflitto nobile quando giocato sulla partecipazione liturgica, sull'obbligo che ogni buon cittadino ha di contribuire quanto più gli è possibile all'incremento dell'organismo di cui è parte, ignobile se attuato coll'intento tirannico di sottometterlo per divorarlo.

L'ultimo capitolo redatto da Gernet (Cap. IV: *La piété*) segna il passaggio ad un diverso tipo di argomentazione, riguarda l'analisi della condotta religiosa, "le sentiment de l'obligatoire en matière de religion"¹²⁶, passaggio che si spiega in un orizzonte segnato da una doppia premessa che ci consente di trasferirne la trattazione alla par-

braio e marzo, le *Antesterie*, l'antichissima festa dei fiori, della ierogamia rituale tra il dio e la sposa dell'arconte-re, del vino nuovo. Dal VI secolo, con Pisistrato, le *Dionisie* ateniesi assumono due qualificativi importanti: sono dette *urbane* per distinguerle dalle Dionisie rurali, le feste delle falloforie celebrate durante l'inverno dai vari demi dell'Attica, e *grandi* per sottolinearne la solennità. La stagione della loro ricorrenza, adatta alla navigazione, era quella in cui riprendeva il movimento degli ambasciatori tra le varie *poleis* greche e favoriva la dimensione panellenica della festa, fornendo il pretesto per *la più efficace autorappresentazione della città* [il corsivo è neretto nel testo]: non a caso, le rappresentazioni si aprivano con la parata dei giovani orfani dei caduti in battaglia e con il conferimento delle onorificenze ai cittadini e agli stranieri benemeriti; non a caso, dopo la fondazione della Lega delio-attica, dal 476, con la festa si faceva coincidere l'arrivo in Atene degli alleati i cui tributi erano esposti nell'area del teatro. L'accentuata dimensione politica non oscurava tuttavia quella religiosa: anche se le fonti non consentono la precisa ricostruzione dell'ordine delle cerimonie, sono sicuramente attestate manifestazioni culturali intercalate a quelle civili", Beltrametti A., *La letteratura greca. Tempi e luoghi, occasioni e forme*, Roma, Carocci, 2005, pag. 80.

¹²⁶ *Le génie*, pag. 286.

te seconda, sulla 'sociologia giuridica', in particolare in connessione al lavoro gernetiano di quasi vent'anni prima sullo 'sviluppo del pensiero giuridico e morale in Grecia'.

La premessa numero uno è che: "Rejoindre, ou assayer de rejoindre l'individu, ce n'est pas quitter le domaine du social: c'est seulement passer de l'abstrait au concret".

Seconda premessa: "Quand on veut être fixé sur la morale et la moralité d'un peuple, on regarde d'abord son droit pénal, et comment il fonctionne. Avant de voir le contenu positif de la piété, il n'est pas mauvais de considérer comment l'impiété se définit et jusqu'à quel point elle est réprimée. Cette réaction, il convient d'avertir que nous ne la connaissons guère que dans la cité athénienne"¹²⁷.

¹²⁷ *Ibidem*.

PARTE SECONDA
SOCIOLOGIA GIURIDICA

Che ci debba essere un bel po' di credenza; che si possa giudicare; che manchi il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali – è questo il presupposto di ogni vivente e della sua vita.

F. Nietzsche

La storia sociale della religione greca ci è servita per ricavare dalle pagine gernetiane un insieme di elementi cui possiamo attribuire la qualifica di 'fatti di civiltà'; a partire dalla fissazione di alcune immagini, così come ci sono pervenute dalle tracce lasciate dalla compilazione omerica, si è potuto risalire all'individuazione di alcuni elementi morfologici generali, che hanno permesso, a loro volta, di formulare ipotesi riguardanti il sistema comunicativo operante in una certa area geografica, abitata da gruppi ristretti e gerarchicamente organizzati, relativamente indipendenti, ma in grado di dar vita ad una poliarchia di centri di produzione simbolica tendenzialmente disposti al reciproco riconoscimento, e con un alto tasso di potenzialità evolutive in senso isonomico¹.

¹ Christian Meier, alla ricerca di una tendenza storica all'*isonomia*, individua nella Grecia arcaica 'le condizioni favorevoli per un ordinamento politico fondato su più vasti strati sociali' e a questo proposito parla di un *universo multipolitico* nel quale: "le enormi possibilità di azione, la libertà di intraprendere molteplici iniziative e la consapevolezza di essere in grado di intraprenderle, l'immenso ampliamento dell'orizzonte, delle conoscenze, delle risorse e degli spazi: di tutto ciò si approfittò ed esso venne praticato e piegato a proprio van-

Indicatore principale di tale processo è ancora la straordinaria rivoluzione che la codificazione omerica rappresenta per ciò che concerne la tecnologia comunicativa. Basti accennare agli effetti sistemici indotti dalla stabilizzazione, fissazione e diffusione, di un codice unitario di comportamento ('l'etica eroica'), e alle conseguenze che ciò può aver comportato, in ordine alla normatività delle aspettative di comportamento, a livello delle relazioni sociali; conseguenze che a loro volta incidono sul sistema sociale nel suo complesso, in ordine alla riduzione della complessità dell'ambiente e al potenziale innovativo derivante dal simultaneo aumento di contingenza sopportato.

In questa seconda parte del libro vorremmo dimostrare come la considerazione dell'elemento giuridico consenta a Gernet di passare dallo studio antropologico delle 'forme elementari della vita religiosa', allo studio sociologico della Grecia antica, e di conseguenza vorremmo mettere in evidenza l'importanza storica fondamentale che per nel pensiero gernetiano riveste l'elemento giuridico.

"Gran parte di ciò che si chiama sociologia del mondo antico è poi costume o diritto, visto in disposizione sincronica piuttosto che diacronica. Almeno per il mondo antico, appena si dimenticherà la distinzione tra storia e diritto, si dimenticherà anche la distinzione tra storia e sociologia"².

taggio nell'intera Grecia da un numero relativamente alto di persone", Meier Ch., *La nascita della categoria del politico in Grecia* (1980), Bologna, il Mulino, 1988, pag. 64.

² Momigliano A., *Le conseguenze del rinnovamento della storia dei diritti antichi*, in "Rivista Storica Italiana", 76, 1964, p. 139.

Tra storia e sociologia c'è di mezzo il diritto: questa è l'opinione di Arnaldo Momigliano che, all'indomani della morte di Gernet, colloca la sua figura nella felice posizione di coloro i quali si sono definitivamente sbarazzati della distinzione che separa 'storia-storia' e 'storia del diritto': "anzi a voler essere paradossali, si direbbe che oggi gli storici-storici esagerino nell'interesse per le formalità giuridiche, mentre gli storici giuristi sono tesi a scoprire le realtà sociali che stanno al di sotto delle loro istituzioni. Nessuno è più preciso nella conoscenza dei particolari formali di tre grandi storici che vengono dalla filologia: L. Gernet, K. Latte ed E. Bickerman"³.

Ma qui non è solo in questione l'assunto secondo il quale, di alcuni istituti giuridici, si avrebbe migliore conoscenza per mezzo di una loro considerazione storica. Questo assunto infatti può essere dimostrato valido per il fenomeno giuridico come per qualsiasi altro; il punto è invece che storia e sociologia si servono, nella trattazione del diritto e in particolare del diritto antico, di un paradigma esplicativo complementare, circoscrivendo un terreno comune di indagine.

Il diritto è l'elemento che consente la rottura del dualismo tra scienze ideografiche e nomotetiche. "Si può oggi pensare – aggiunge Momigliano – che la storia della letteratura, la storia dell'arte, la storia della scienza, e la storia della religione possano conservare una qualche autonomia, in quanto radicate in diverse attività degli individui. Non si può più pensare ad un'autonomia della storia del diritto che è per sua natura una formulazione di rapporti sociali radicati in molteplici attività umane"⁴.

³ *Ivi*, pag. 134.

⁴ *Ivi*, pag. 138.

Le caratterizzazione dei fatti di civiltà, cui Gernet giunge a seguito dell'analisi del fenomeno religioso, presenta una certa staticità. Al di là dei rilievi morfologici sui quali abbiamo cercato di porre maggiormente l'accento, l'analisi sostanzialmente si arresta, nella consapevolezza, più volte avvertita dallo stesso Autore, dell'inconsistenza di ipotesi che, da questi soli dati, volessero ricavare la meccanica sociale di quel dispositivo simbolico nel suo dispiegamento storico; le istituzioni, nel loro funzionamento vivente, nella loro dinamica propria, sfuggono alla possibilità di un riscontro empirico che attenga al contenuto reale delle azioni che in base a quell'insieme di rappresentazioni si orientano, e quindi sfugge il diverso atteggiarsi dei comportamenti umani da esse suggeriti⁵.

Una cosa è affermare che da un certo complesso mitico-legendario si possono evincere alcuni generalissimi modi di organizzazione sociale, alcune regolarità dell'ordinamento sociale; altra cosa è partire da questi fatti per farsi un'idea precisa del modo nel quale l'uomo greco si rapporta al suo universo simbolico, cifrandolo nelle relazioni con gli altri, riordinandolo nel proprio agire sociale e comunicativo: la distanza è quella che passa tra l'os-

⁵ "L'efficacia non meno che i limiti dell'approccio durkheimiano appaiono forse più chiaramente nei suoi [di Gernet] lavori sulla religione greca che in quelli sul diritto... Se grande è stato il contributo portato da Gernet alla nostra conoscenza della simbolizzazione che la struttura sociale riceve nel culto[...] meno egli ha aggiunto alla nostra comprensione del simbolismo di ordine differente usato dai culti misterici; né ha ricevuto adeguata attenzione, nel suo studio della religione greca, il problema della relazione tra lo sviluppo dell'individualismo e la crescente complessità della struttura sociale, che egli aveva discusso in *La Pensée juridique*", Humphreys S.C., *L'opera di Louis Gernet*, in Ead., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, Patron, 1997, pp. 155-212, cit. a pag. 188.

servazione di una regolarità e la comprensione di una regolamentazione.

L'esplicita rinuncia più volte sottolineata di arrivare, tramite la religione, a una visione dinamica della realtà sociale, ci introduce alla funzione euristica che Gernet assegna al momento giuridico: solo le qualità intrinseche all'esperienza giuridica danno accesso a questo tipo di sapere⁶.

Fondamentali, per tutto questo discorso, sono le notazioni di metodo svolte da Nicole Loraux quando, programmando l'intenzione di 'ripolitizzare la città', fa il punto sulla divergenza venutasi a creare tra la città degli storici e quella degli antropologi; la prima, fondamentalmente dinamica ("che ha molto a che vedere con la politica e la ragione greche"), statica invece la seconda: "sembra che l'atto inaugurale dell'antropologia della Grecia consista nell'interrompere il fluire del tempo cittadino, immobilizzando attorno

⁶ "Il problema che si pone ad ogni studioso che abbia raggiunto la conclusione di non poter sapere è di trovare il modo di sapere. Nessuna regola può essere offerta per uscire dalla ignoranza. Ma la situazione che sto descrivendo se da un lato accentua le difficoltà di sapere, e quindi la necessità di confessare la propria ignoranza, anche indica alcune vie di uscita. Tutti sappiamo che esiste un tradizionale dualismo tra la disposizione annalistica degli storici e la descrizione sistematica dei giuristi [...] ora è qui appunto, nell'incontro tra due mentalità così differenti come quella dello storico annalista e dello storico istituzionale, che si presentano possibilità di scoperte nuove, al di là della prima confessione di ignoranza. La tesi che io vorrei proporre in queste brevi osservazioni – conclude Momigliano – è che uno sfruttamento appropriato della situazione creata dal confluire della tradizione storico-annalistica e della tradizione giuridica verrà infine a sormontare le difficoltà metodiche inerenti alla situazione stessa", Momigliano A., *Le conseguenze del rinnovamento della storia dei diritti antichi*, cit., p. 144.

ad alcune pratiche, riti o gesti, detti 'fondamentali' e che, nell'*aion* (la 'eternità' sempre rinnovata) della vita sociale, effettivamente lo sono. Riti e gesti percepiti nel loro periodico riproporsi e la cui durata, rigorosamente delimitata, consiste nella concatenazione delle loro sequenze, che rimane sempre la stessa". Di qui l'accusa di iconologismo rivolta a una certa tendenza a presentare "La città: tutta quanta nelle immagini", col risultato di farne una sorta di 'zoografia' che ripete "la stessa cosa: la caccia, la guerra, il matrimonio, il sacrificio, il banchetto. O ancora: i funerali, l'eroticismo, la festa religiosa, l'universo dionisiaco". L'esito è che "l'antropologia della Grecia ha di fatto 'raffreddato' l'oggetto città, mettendo al tempo stesso in primo piano tutto ciò che apparenta questa forma politica a una società fredda", per uscire da questa che sembra essere una vera e propria *impasse* la Loraux, figura tra le più brillanti nel novero degli antichisti formatisi alla scuola gernetiana, formula l'ipotesi (rispetto a quella scuola di fatto eterodossa) secondo la quale "può darsi che si debba risalire molto più indietro nella storia dell'antropologia della Grecia, fino alla sua prima epoca, in cui andava delineandosi una figura antropologica del politico greco [...] Proprio dalla politica prendeva le mosse Louis Gernet [...] vi sarebbe molto da dire a proposito del tipo di rapporto che tutti intratteniamo con l'opera di Gernet [...] mi limito a constatare che sono stati compiuti alcuni slittamenti. Nulla di sorprendente in tutto ciò: non vi è tradizione senza slittamenti e bisogna prendere atto dei fenomeni di deriva, qualunque sia il terreno su cui avvengono: per quanto si possa rimpiangere che gli antropologi della Grecia antica non si siano impegnati direttamente nello studio del diritto caro a Gernet,

ciò non toglie che gli accorati rimpianti siano perfettamente inutili"⁷.

1. Specificità sociologica dello studio del diritto greco antico

Alla luce di quanto appena detto e per approfondire il significato della scelta di uno specifico percorso di ricerca è bene soffermarsi sul frequente confronto che Gernet istituisce con gli studi romanisti di storia del diritto⁸.

⁷ Loraux N., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene* (1997), Vicenza, Neri Pozza, 2006, (*Ripoliticizzare la città*, pp. 97-119), su Gernet a pp. 105-106. Ancora più esplicito riguardo alla parzialità del lascito gernetiano all'interno della sua stessa 'scuola', e con particolare riferimento all'esclusiva predilezione per la staticità dei 'fatti religiosi' a discapito della mobilitazione ottenibile tramite l'analisi del momento giuridico, è quanto la Loraux dice in *Back to the Greeks? Chronique d'une expédition lointaine en terre connue*: "Louis Gernet, il est vrai, ne s'était pas défini lui-même comme anthropologue. Ses travaux portaient essentiellement sur le droit grec, ou, plus précisément, sur le prédroit, sur ce 'droit' qu'il saisissait, en cours d'élaboration, dans la pensée sociale, et dont les notions essentielles s'affinent et s'assaient dans la réflexion – morale et religieuse avant d'être juridique – sur le juste (*dikaion*) et la justice (*dike*), dans les représentations partagées qui font l'univers mental de la cité, dans le théâtre d'Athènes enfin où 'les conflits qui sont l'objet même de la tragédie sont souvent représentés et sentis comme des antinomies du droit'. Mais c'est à l'évidence dans les recherches de Louis Gernet sur la religion grecque qu'une partie de ses héritiers, renonçant à poursuivre celles sur le droit menées par celui dont ils font un père fondateur, ont choisi d'enraciner leurs désir d'anthropologie", in Id. *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005, pp. 9-29, il passo riportato è a pag. 17.

⁸ Sulla specificità di 'ius' rispetto ad altri sistemi normativi arcaici di 'disciplinamento sociale' si veda ora Schiavone A., *Ius. L'invenzione del*

Gernet credeva opportuno far conseguire allo studio scientifico del diritto greco uno statuto autonomo, sottraendolo alla trattazione subordinata cui era sottoposto ri-

diritto in Occidente, Torino, Einaudi, 2005, cui si rimanda anche per l'esplicito confronto con la proposta teorica gernetiana. Il terreno proprio dello *ius*, definito all'origine come 'forza ordinante orizzontale', è "un campo che la mentalità romana non avrebbe mai completamente identificato con i poteri del re, per riservarlo all'azione in qualche modo sovrana dei *patres*, direttamente dipendente solo da vincoli religiosi non coincidenti con la sfera della regalità: il germe originario – il nucleo generativo – del disciplinamento autonomo di una trama 'privata' della vita comunitaria, dove venivano elaborati i presupposti familiari e patrimoniali della cittadinanza, irriducibilmente distinta dall'ordine politico; un aspetto che non rintracciamo in questi termini in alcuna società mediterranea, destinata a formare una traccia che avrebbe avuto un seguito straordinario... Per descrivere, a Roma come altrove, il lato più strettamente normativo di questa ricorrente integrazione sarebbe improprio e azzardato usare già la parola 'diritto'. La funzione che noi indichiamo con questo termine appare qui ancora troppo incorporata all'interno di sistemi culturali e istituzionali del tutto diversi – religiosi o di parentela – perché abbia senso adoperarla; pur se non si deve dimenticare che *ius* è comunque un termine allusivo sin dall'inizio a una specificità prescrittiva altrove ignota... Cercando di venire a capo di difficoltà in parte simili, in alcuni suoi saggi Gernet si è servito della nozione di 'prediritto'; e il concetto, che non ha avuto in verità grande fortuna, potrebbe anche tornare utile, purché non faccia smarrire la percezione di essere di fronte – rispettivamente nell'arcaicità greca e in quella romana – a forme di disciplinamento sociale a dominanza religiosa destinate a sviluppi assai differenti, con esiti in Grecia molto lontani da quelli che avrebbero portato, a Roma, alla nascita di una dimensione culturale e istituzionale rigorosamente 'giuridica': di un *ius*, cioè, nel significato medio e tardorepubblicano del vocabolo", pp. 50-51. Per un confronto tra le due esperienze giuridiche, che tenga conto del diritto greco nei suoi elementi tecnici e antropologici, si veda anche Stolff E., *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, Giappichelli, 2006, in particolare la Parte seconda (*Per un confronto tra esperienze giuridiche*), pp. 111-192. Per una sintesi completa, Bretone M. e Talamanca M., *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 1981.

petto al diritto romano e ai suoi schemi espositivi⁹. In particolare nello scritto *Introduction à l'étude du droit grec ancien*¹⁰ egli insiste sulla specificità dell'esperienza giuridica greca, senza peraltro disconoscere alcuni elementi di continuità rispetto a quella romana e soprattutto l'utilità della loro comparazione¹¹. Una specificità d'oggetto e di metodo: i problemi (di ordine quantitativo e qualitativo) nel reperimento delle fonti, il diverso grado di specializzazione della tecnica giuridica¹², i diversi modelli di sistema-

⁹ Per una trattazione, giudicata da Gernet inadeguata, del diritto greco sul calco di schemi romanistici vedi Beauchet L., *Histoire du droit privé de la République athénienne* (1897), 4 voll., Amsterdam, Rodopi, 1969. Per una trattazione innovativa, perché allo stesso tempo sociologica e arcaizzante, di alcuni istituti romanistici, Gernet ha presente invece Lévy-Bruhl H., *Quelques problèmes du très ancien droit romain. Essai de solution sociologique*, Paris, Les éditions Domat-Montchrestien, 1936; oltre a Huvelin P., *Magie et droit individuel*, in "Année Sociologique", X, 1907.

¹⁰ Gernet L., *Introduction à l'étude du droit grec ancien*, in "Archives d'Histoire Du Droit Oriental", tomo II, Nouvelle Société d'Éditions, Bruxelles, 1938.

¹¹ "Che i greci abbiano avuto un diritto, lo si è sempre saputo... Ma bisogna pur dire che il prestigio legittimo del diritto romano noceva allo studio del diritto greco... D'altra parte, tuttavia, questa specie di isolamento gli è stata in fin dei conti utile perché, a differenza del diritto romano, che è stato a lungo studiato per definire le regole giuridiche che dovevano amministrare le stesse società moderne, il diritto greco appariva come un oggetto di studio puramente teorico, al quale si poteva e si doveva avvicinarsi con un atteggiamento del tutto oggettivo", Gernet L., *Il diritto greco antico: nozioni generali* (1950), in Id., *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a cura di Taddei A., Milano, La Nuova Italia, 2000, pag. 132.

¹² "I Romani hanno un gusto ben conosciuto, che ha favorito l'espressione delle regole giuridiche, per le formule serrate... in cui essi trovano una sorta di disciplina per il pensiero; l'origine di questo gusto, che ha determinato certi fatti linguistici, bisogna cercarla in certi costumi religiosi, di una religione particolare che è in rapporto stretto con la vita umana e con le pratiche sociali. Ma soprattutto, i Romani

zione, la maggiore arcaicità di alcuni istituti giuridici, sono elementi tutti che già valgono da soli a giustificare l'adozione di un metodo specifico di approccio. Ciò che, primariamente, Gernet condanna è il fatto di voler omologare al modello manualistico del diritto romano l'esposizione di una materia, il diritto greco, che mal sopporta un siffatto tipo di trattazione¹³. Ad Atene, per non parlare della Grecia ancor più arcaica, è impossibile rintracciare la stessa idea di diritto che c'è a Roma, il diverso grado di specializzazione fa sì che ci troviamo di fronte a una configurazione sociale nella quale non si è raggiunto un grado di differenziazione funzionale tale da garantire alla sfera giuridica una piena autonomia in ambito prescrittivo. Gli studi di diritto greco che ricalcano quelli di diritto romano presentano l'indubbio merito di contribuire alla sistemazione della materia, ma hanno scarso interesse per chi voglia capire cosa sia il diritto in Grecia¹⁴: "dans un droit comme celui

hanno una giurisprudenza professionale, hanno fatto del diritto un oggetto professionale. Non c'è niente di simile in Grecia: c'è, in Grecia, una vita politica assai attiva, assai intensa; c'è naturalmente anche una vita giuridica, ma non c'è, come organo di conservazione e di elaborazione del diritto, qualcosa di comparabile ai *prudentes* romani", Gernet L., *Il diritto greco antico: nozioni generali* (1950), in Id., *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a cura di Taddei A., cit., pp. 139-140.

¹³ "Gernet affrontava il diritto greco a due livelli: quello determinato dalla problematica e dagli interessi degli altri giusgrecisti e quello, assolutamente eterogeneo, suggeritogli da una serie di interessi personali, molto più ampi degli interessi consueti di un giurista... Di Wolff e di quelli come lui credevano nella necessità di emancipare la giusgrecistica, rinnovandola e rendendola sufficientemente autonoma, Gernet condivideva le preoccupazioni e gli intenti", Cantarella E., *A proposito di diritto e prediritto*, in "Studi Storici", 1, 1984, pp. 75-81.

¹⁴ Il famoso lavoro del tedesco Lipsius (*Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Lipsia 1905-1915) è additato da Gernet come esempio di inadeguatezza dell'esposizione rispetto all'oggetto.

d'Athènes, où le 'criminel' n'est pas toujours à part, où le meurtre est poursuivi par voie d'action privée, où certaines procédures intéressent tout à tour le droit public et le droit civil, il n'est guère possible d'établir des frontières: le seul moyen sans doute de définir ici le domaine du droit sans distinctions arbitraires, c'est de l'étendre à tout le champ des procès possibles"¹⁵.

Ma le diverse esigenze nella sistemazione della materia sono il riflesso di una differenza più sostanziale: non è solo che in Grecia non vi sia una chiara distinzione tra diritto pubblico e privato, tra diritto civile e penale, la circostanza determinante risiede piuttosto nel fatto che quell'esperienza giuridica si trova ad essere così fortemente integrata al complesso della 'vita attiva' dell'uomo greco da risultare, nel complesso del sistema relazionale, difficilmente isolabile e pervasivissima allo stesso tempo. Due righe più sopra Gernet scrive: "Sera-t-il permise d'observer que la délimitation du 'droit' (le virgolette sono nel testo), dans l'étude historique, n'a jamais été tracée, après tout, qu'artificiellement, pour des raisons contingentes ou empiriques?"; è legittima la delimitazione di un campo di ricerca specificamente giuridico solo nella consapevolezza che i limiti da tracciare non sono posti una volta per sempre, ma devono essere disegnati tenendo conto di ragioni euristiche contingenti, empiriche.

¹⁵ Gernet L., *Introduction à l'étude du droit grec ancien*, cit., pag. 267. Dello stesso avviso è la scuola giuridica italiana di diritto greco, in particolare si veda Paoli U.E., *Studi sul processo attico*, Padova, Cedam, 1933; e più di recente Biscardi A., *Diritto greco antico*, Giuffrè, 1982: "l'azione risulta un *prius* rispetto allo stesso diritto soggettivo, tanto che, invece di far discendere la natura dell'azione da quella del diritto soggettivo, siamo costretti per lo più a cogliere gli istituti del diritto sostanziale attraverso il dato della loro protezione giudiziaria", pag. 250.

All' 'esperienza giuridica' greca si addice una trattazione che tenga conto della società nel suo complesso¹⁶. Non a caso il libro in cui Gernet raccoglie i contributi filologici più importanti sul diritto greco, da lui edito nel 1955, porta il titolo *Droit et société dans la Grèce ancienne* e nella prefazione viene detto chiaramente che è impossibile, in una società come quella greca, considerare il diritto senza tener conto del fatto che esso è una realtà inscindibile dal resto poiché "avant de constituer une technique autonome, le droit se préforme dans certaines conduites traditionnelles où le gestes et le verba (il corsivo è del testo) ont un vertu qu'on ne peut pas encore dire juridique – il y manque la spécialisation du temps et du lieu, du personnel et des moyens opératoires – mais dont la signification et les effets sont analogues à ceux qui transparaissent dans le droit lui-même"¹⁷.

Il modo più corretto di guardare al mondo greco attraverso i suoi diritti¹⁸ è indagarne genealogicamente la

¹⁶ Nella già citata *Introduction* a pagina 289 Gernet dice: "Le droit, on l'a vu, se trouve moins spécialisé en Grèce qu'ailleurs. Son étude se trouve ainsi déborder le domaine généralement assigné au juriste[...] sans doute, on sait bien, pour parler vulgairement, que dans une société tout se tient: le droit n'est donc jamais à part[...] Et surtout, et d'une manière générale, il y a lieu de tenir compte, à tout moment, de bien des aspects de la réalité sociale, et notamment de la vie religieuse ou de l'état économique".

¹⁷ Gernet L., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, in "Publications de l'Institut de Droit romain de l'Université de Paris", t. XIII, Rigi, 1955.

¹⁸ Nel suo recente saggio (*Introduzione ai diritti greci*, cit.) Emanuele Stolfi, proveniente da studi romanistici, consiglia di declinare al plurale 'i diritti greci', non soltanto a fronte dell'oggettivo pluralismo giuridico che caratterizza l'area egea abitata delle *poleis*, ma per la ragione più profonda secondo la quale, quella specifica e multipla 'esperienza giuridica', non è riconducibile ad una matrice unitaria, ad una

loro fisionomia, non tanto per cercarne l'origine, quanto per trovare la matrice di un particolare modo di esperire la realtà¹⁹.

'logica sociale autonoma': "A fronte di almeno tre termini ('*nómos*', '*thesmós*' e '*pséphismá*') con cui ad Atene viene designata la disposizione giuridica... neppure una parola venne coniata per la tecnica di disciplinamento che in quelle figure aveva i propri mezzi e le proprie fonti...ciò che sta dietro e prima dei *nómoi* e dei *thesmói* non è uno spazio propriamente giuridico, né si configura nei termini entro cui, a Roma, si costituì ben presto la sfera del *ius*: a posarsi su quel mondo non è lo sguardo immanente dell'esperto che, risolvendo caso dopo caso, conia regole e protocolli del vivere sociale... Quel che si trova al di là dei *nómoi* e che in certo modo abbraccia anche questi ultimi (nel senso che essi, almeno in teoria, non dovrebbero discostarsi) non è dunque, propriamente, ciò che noi diremmo 'diritto'... Questo ovviamente non significa che è impossibile, o scorretto, parlare di diritto o di diritti greci: regole di condotta poste dalla *pólis* e munite di coerenza certamente vi furono (e in certi ambiti anche assai elaborate, e non prive di lasciti per la futura storia europea); né è facile coniare una terminologia alternativa per designare quella rete di prescrizioni". Di qui l'inevitabile confronto con la categoria gernetiana di prediritto cui si riconosce "il merito di raffigurare con forza la profonda difformità di due contesti storici, evitando di accostarsi alla realtà greca arcaica con categorie solo moderne (a partire, appunto, da quella di diritto, per come noi la intendiamo)", tuttavia, aggiunge Stolfi per introdurre le sue tesi sui motivi antropologici del mancato transito dall'esperienza giuridica greca a quella romana, il prediritto rischierebbe ancora "di far apparire omogenee vicende che, rispetto a quell'originario nucleo di 'pre-diritto', assunsero presto direzioni diverse", materiale sapienziale su cui lavora un ceto di esperti, nel caso di Roma, manifestazione del *kratos*, nella *polis*.

¹⁹ L'esigenza di un allargamento della prospettiva prettamente giuridica come presupposto per una corretta considerazione dell' 'esperienza giuridica' greca è avvertita anche da Biscardi, *Diritto greco antico*, cit., "[...] carattere distintivo dell'ordinamento di Atene e delle altre città greche è poi rappresentato da quell'assenza di ogni elaborazione del diritto (o addirittura di una nozione teorica di diritto), che corrisponde allo stadio empirico della coscienza giuridica. Manca in-

Se è vero che “il contenuto di una esperienza non può precedere l'esperienza stessa”²⁰ allora la “nozione di funzione” non va utilizzata per domandarsi a cosa servano determinati fenomeni per darne una “giustificazione”, ma va “concepita sull'esempio dell'algebra” laddove “i valori sociali sono conoscibili gli uni in *funzione* degli altri” per rivelare un “*rapporto costante* tra fenomeni, nel quale si trova la loro spiegazione”²¹. Nel materiale mitico e leggendario, in quell'insieme di ‘credenze’ che si sostanzializzano nei riti più distanti dalla nostra mentalità e dal nostro ‘gusto’, Gernet individua *in nuce* quello che

fatti, nella cultura greca, ogni tentativo di elaborazione sistematica delle norme giuridiche e dei rapporti che ne discendono, ed è invece a tutti ben noto che il coordinamento e la chiarificazione di quei rapporti sarà un vanto imperituro della giurisprudenza romana. Ma proprio il fatto, storicamente accertato, che il diritto greco non oltrepassò mai lo stadio empirico della coscienza giuridica lo rende in certo senso ancora più degno di studio, se non altro come termine di confronto rispetto all'evoluzione posteriore. A dir vero, il problema giuridico in Grecia è inscindibile da quello morale e politico; ed il fatto che non sia mai esistita una scienza del diritto non significa per niente la mancanza di una coscienza giuridica. Al contrario, in difetto di qualsiasi diaframma, del genere di quello che potrebbe essere costituito da una classe di giuristi, fra percezione immediata e riflessa del fenomeno giuridico nella coscienza sociale, il problema del diritto è avvertito da tutti ed affiora nell'opera dei tragici, dei comici, dei filosofi e degli storici. Per questo lo studio del diritto greco non può prescindere da quello dei vari generi letterari: poiché nella Grecia antica il diritto non appare oggetto di conoscenza riservata a un ristretto numero di specialisti, ma è un sentimento comune a tutto il popolo e che investe tutte le manifestazioni della vita”, pag. 13.

²⁰ Le parole riportate tra virgolette sono di C. Lévi-Strauss e sono tratte dall'importante intervento nel dibattito sulle scienze sociali approntato nella *Introduzione all'opera di M. Mauss*, in Mauss M., *Teoria generale della magia*, cit., pp. XV-LIV, vedi pag. XXXVI.

²¹ *Ivi*, pag. XL.

chiama ‘il diritto in potenza’, il germe della futura differenziazione di un sistema di diritto²². Ecco quindi la centralità della categoria “prediritto” soprattutto in una indagine che riguardi la Grecia antica²³.

Se infatti la neonata antropologia, di cui Mauss andava tracciando metodo e campo di ricerca, aveva buon gioco nel percorrere l'alterità che lo separava dalle società pri-

²² L'opera di Glotz è un esempio di questa metodologia, non a caso sarà sempre per Gernet un fermo punto di riferimento, pur nella diversità delle posizioni assunte. Proprio nell'elogiare l'opera di Glotz (*La solidarité de la famille en droit criminel*, cit.) Gernet dice che “ce que Glotz essayait de retrouver à travers une information multiple et indirecte comme celle que fournit la mythologie, c'était de l'institutionnel: là où l'on n'avait signalé que des croyances dont on se contentait de décrire l'étrangeté, il entrevoyait ou il définissait des coutumes et des organismes sociaux. Et les croyances même apparaissaient déterminées et explicables, dans leur relation avec des rites qui sont du droit en puissance”. E poco più sotto: “Les caractères de l'objet déterminent naturellement les conditions de l'étude”, Gernet L., *Introduction à l'étude du droit grec ancien*, cit., pag. 276.

²³ Nella stessa pagina Gernet infatti afferma “qu'en dehors des ouvrages de Glotz, quelques-uns des travaux les plus neufs, les plus révélateurs sont justement ceux qui orientent vers l'ensemble d'institutions qu'on peut appeler de prédroit” e Gernet si riferisce all'opera già citata del durkheimiano Huvelin, ma ascrive allo stesso campo di indagine altri lavori “même quand ils ne touchent à l'antiquité classique que par voie d'allusions comme l'*Essai sur le Don* de M. Mauss, un des plus riches de suggestion qu'on puisse citer”. Non sbaglia quindi Eva Cantarella a insistere sulla centralità del prediritto nel pensiero di Gernet, e più in generale sull'importanza che una tale categoria può rivestire per un'appropriate considerazione del diritto greco antico. Tuttavia andrebbe puntualizzata la sua datazione, quando scrivendo *A proposito di diritto e prediritto* (cit.) afferma che il prediritto sarebbe un'intuizione tarda di Gernet, “non appare né nella *Introduction* del '38, né in *Jeux et droit* – uno dei momenti di riflessione più importanti sull'argomento – ma solo nel '51, in *Droit et predroit en Grèce ancienne*”, pag. 77.

mitive del Borneo, per la Grecia questa operazione era più difficile da compiersi, dopo che questa civiltà era non solo stata considerata la progenitrice di quella occidentale²⁴, ma, spesso, era anche stata assunta, in diversi momenti storici, come il più alto modello da seguire, si pensi solo agli illuministi francesi da una parte, e al romanticismo tedesco²⁵ dall'altra. La sociologia di Gernet si preoccupa invece di restituire la giusta distanza, qualitativa e non me-

²⁴ Per lo studio approfondito dei legami che intercorrono tra modello greco e l'immaginario politico a fondamento della cultura europea (soprattutto tra Quattrocento e Settecento) si rimanda, con ampia bibliografia, a Cambiano G., *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000. Per il modello democratico in particolare, vedi anche Vidal-Naquet P., *La démocratie greque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990; nonché Canfora L., *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

²⁵ Per questo plesso di problemi è indispensabile lo spoglio di Momigliano A., *Contributi alla storia degli studi classici (e del mondo antico)*, I-IX, Roma, Storia e Letteratura, 1955-1992. Per la più agile consultazione delle tematiche inerenti il periodo che interessa la stagione dello storicismo, vedi la raccolta di saggi presente in Id., *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985. Una bella passerella delle personalità più significative della storiografia della Grecia antica a cavallo tra XIX e XX secolo si trova in Ampolo C., *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi greci*, Torino, Einaudi, 1997. In particolare è utile per la collocazione dei precursori di Gernet leggere il capitolo quinto della Parte prima (*Le grandi trasformazioni degli anni 1860-70 e la nuova storiografia del XIX e XX secolo*, pp. 79-106), pag. 81: "Pur applicato nella pratica a modelli storiografici molto diversi, e a tradizioni di studio differenti, il nuovo modo di scrivere la storia greca è caratterizzato da attenzione filologica e critica delle fonti, dall'eliminazione apparente dei giudizi di valore morale, che ancora apparivano di frequente nella storiografia della prima metà del secolo... Tra fine Ottocento e inizi del Novecento ci fu una «ricca (e pressoché ordinaria) collaborazione di storici e sociologi (o antropologi)» che interessò fortemente anche studiosi di diritto e istituzioni, ma fu rapidamente superata", pag. 83.

ramente temporale, rispetto a questa civiltà, sia di rintracciare gli eventuali legami, le 'corrispondenze a distanza': quelle che lui chiama le 'sopravvivenze'²⁶.

Questo problema va inquadrato in quello più ampio, che attraversava il dibattito culturale francese dell'epoca, e che, svolgendo un ripensamento interno al cartesianesimo, riguardava, vichianamente, le differenze esistenti fra la mentalità razionale dei moderni e quella dei popoli primitivi; dibattito che prendeva le mosse dai lavori di Lucien Lévy-Bruhl, sfociati poi ne *La mentalità primitiva* (1921), nei quali l'autore veniva formulando la celebre 'legge di partecipazione' secondo la quale il primitivo si rappresenterebbe il mondo in un modo per noi inconcepibile, vale a dire in una maniera totalmente irrazionale e contraddittoria: prelogica²⁷. La critica di Mauss, in segui-

²⁶ Vedi soprattutto l'articolo del 1948, Gernet L., *La nozione di democrazia tra i Greci* apparso nella "Revue de la Méditerranée", anche in *I Greci senza miracolo*, pp. 318-325: "quel che è certo, è che con la storia si può sempre fare della morale. O della politica. O viceversa. Possiamo anche tentare di comprendere. È un esercizio differente. Ma per noi è molto ambizioso. Vi è un esercizio più modesto, al quale ci limiteremo: consiste nel descrivere, semplicemente lontane da noi, cose che non avrebbero alcun senso, nel nostro orizzonte. Ma, d'altra parte, non si può cancellare il fatto che i Greci sono creatori di parole tuttora ben vive: questo è il simbolo di una continuità di civiltà", pag. 319.

²⁷ Sul pensiero di Lévy-Bruhl, per lo svolgimento di questa prospettiva, vedi Prandi C., *Lucien Lévy-Bruhl. Pensiero primitivo e mentalità moderna*, Milano, Unicopli, 2006. Per un'ulteriore discussione vedi ora Bixio A. e Marci T., a cura di, *Società moderna e pensiero primitivo*, Catanzaro, Rubbettino, 2008. Sul tema vedi anche le riflessioni di antropologia filosofica svolte da Fimiani M., *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000. Sui problemi di ordine cognitivo in rapporto ai saperi antropologici, a partire da Lévy-Bruhl, si rimanda al lavoro di Mancini S., *Da Lévy-*

to parzialmente accettata dallo stesso autore, si muoverà nel senso di una attenuazione della dicotomia razionale-irrazionale, per cui l'irrazionale non è più la nostra idea di razionalità rovesciata, ma il suo punto di partenza, la sua origine²⁸. Dunque Mauss giocava, a tutto vantaggio dell'antropologia, la carta della storia contro quella della sociologia, misconoscendo così all'intero ambito del «pre-» la possibilità di funzionare come modello di riferimento stabile, come momento di confronto, in grado di approfondire, anziché attenuare, una differenza qualitativa

Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva, Bari, Dedalo, 1989.

²⁸ Mauss M., *Mentalità primitiva e partecipazione*, in "Bulletin de la Société française de Philosophie", XXIII, 1923, pp. 24-29; anche in Id., *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 334-338. "Lévy-Bruhl ed io siamo egualmente sociologi, perché ammettiamo che lo spirito umano ha una storia e che questa storia non può essere scritta senza fare allo stesso tempo la storia delle società... ma Lévy-Bruhl non è stato, a mio giudizio, abbastanza storico... non ha spinto questa storia fino alle società moderne. Non ha dunque dato la prova di una differenza tra lo spirito umano primitivo ed il nostro. Di fatto, esistono somiglianze molto più profonde di quanto Lévy-Bruhl non dica. Certo, egli mantiene la questione delle sopravvivenze, ma non è affatto certo che parti considerevoli della nostra mentalità non siano ancora identiche a quelle di un gran numero di società dette primitive... il rapporto che collega le società studiate da Lévy-Bruhl alle nostre società moderne è molto più stretto di quanto non creda [...] il ragionamento che oggi tiene il giudice è certamente logico, ma la regola che vuole, per esempio, che ogni morte violenta comporti istruttoria, appartiene, anche nella nostra società, a un piano dello spirito diverso dalla logica [...] la 'partecipazione' non implica solo una confusione di categorie, ma è fin dall'origine, come da noi, uno sforzo per identificarci alle cose e identificare le cose tra loro. La ragione ha la stessa origine volontaria e collettiva nelle società più antiche e nelle forme più esplicite della filosofia e della scienza", pp. 335 e 338.

va che, solo se accettata in tutta la sua portata, può contribuire a far risaltare il significato culturale di una corrispondenza tipologica, di un richiamo formale, di una ripresa intenzionale dall'uno all'altro modello.

Alla luce di ciò la categoria gernetiana di prediritto deve essere intesa, prima di tutto, come un costrutto sociologico: è il 'fatto sociale' di un particolare modello societario, quello greco antico, dotato di una propria specificità tipologica. Riconducibile al nostro concetto di diritto solo se si intende questo passaggio nei termini di una radicale discontinuità, guadagnando la quale solo è possibile rendere conto delle ragioni, tanto più urgenti, di un confronto.

D'alto canto era proprio in ragione della specificità sociologica della sua tipizzazione che Weber poteva sottolineare con forza la discontinuità tra il modello giuridico greco, esauritosi in quella esperienza, e quello romano per certi versi ancora cogente. Imputando il mancato passaggio ad una razionalizzazione in senso formale del diritto alla circostanza per la quale l'amministrazione del processo giuridico greco era lasciata all'impulso delle dinamiche democratiche, che impedivano il superamento di uno stadio 'materiale' della giurisdizione:

"Ogni giustizia formale garantisce infatti agli interessati la massima libertà di far valere i loro interessi formalmente legali; ma questa libertà, già a causa della disuguaglianza di potere economico da essa legalizzata, sarà sempre suscettibile di produrre conseguenze che appaiono contrarie ai postulati materiali dell'etica religiosa o anche della ragione politica. Questo risultato è pure contrario agli interessi di tutti i poteri autoritari, della teocrazia come del patriarcato, non fosse altro perché attenua la subordinazione dell'individuo alla libera grazia e alla potenza delle autorità. È pure contrario

agli interessi della democrazia, perché diminuisce la dipendenza della pratica giuridica e quindi degli individui dalle decisioni dei consociati: in particolare, la trasformazione del processo in un pacifico conflitto di interessi può ancora accrescere la possibilità di una progressiva differenziazione della potenza economica e sociale. In tutti questi casi essa, dato il suo carattere inevitabilmente astratto, contrasta con ideali di giustizia sostanziale²⁹.

In questo quadro può sembrare opportuno, come è stato recentemente fatto, valorizzare ulteriormente il giudizio weberiano inserendolo in un contesto tipologico meglio definito nella sua specificità, e meno condizionato da un partito preso anti-plebiscitario, al cui interno possano emergere alcune motivazioni, alla luce delle quali: "Il mancato sviluppo di una scienza giuridica greca non può ridursi, né spiegarsi, con le caratteristiche che assume, in una sola *pólis* (sia pure la più importante), e per due secoli soli, la composizione e l'attività dei tribunali. Niente ci assicura che, se questa fosse stata diversa, tra i saperi fioriti nel V secolo a.C. vi sarebbe stata anche una disciplina 'formale' del diritto: esattamente come niente consente di cogliere nel funzionamento dei tribunali e dei processi a Roma un fattore determinante nell'incentivare o favorire il decollo di una *scientia juris*"³⁰.

Come ha giustamente osservato Diego Lanza: "È l'assenza di un sapere giuridico che trattiene le leggi nel-

²⁹ Weber M., *Economia e società* (1922), III. *Sociologia del diritto*, Milano, Comunità, pag. 134.

³⁰ Stolfi E., *Introduzione allo studio dei diritti greci*, cit., pag. 53. "La carenza di cognizioni tecniche era, in altre parole, il prezzo che si era pronti a pagare onde evitare una professionalizzazione dei giudici. Quest'ultima, che a noi appare una condizione necessaria o almeno auspicabile, era agli occhi degli Ateniesi un pericolo gravissimo", pag. 46.

la loro politicità. Perché il sapere giuridico ha come proprio oggetto non le leggi in sé, ma le leggi strutturate in un diritto; è il diritto l'oggetto teorico e pratico del giurista, non la legge. Le leggi si possono ricordare, ma l'oggetto della conoscenza è la struttura teorica che le rende pertinenti ad un sistema. Un tribunale composto di cittadini e non di giuristi è il segno che le leggi rimangono quello che furono all'atto della loro trascrizione: espressione di una volontà di normalizzazione; serbano intatta la loro autorità di testamento, ma non ne hanno acquisita alcun'altra che solo l'appartenenza ad un codice potrebbe loro conferire³¹.

Questa situazione diventa ancora più significativa se è vera, come sembra prospettare l'abbondante letteratura sul processo attico (dove per altro, anche nella più recente, l'utilizzo di Gernet non pone ostacoli di sorta³²), l'ulteriore circostanza per la quale le condizioni concrete per lo sviluppo di un tecnicismo tutt'altro che trascurabile non hanno mancato di verificarsi durante il periodo ateniese della 'democrazia dei tribunali'. Soprattutto mercè la rapida diffusione di documentazione scritta, la cui fitta produzione scandiva le fasi formali del dibattimento, condizionandone l'intero svolgimento³³. La

³¹ Lanza D., *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli, Liguori, 1979, pag. 61.

³² La più completa e aggiornata bibliografia in argomento si trova nel sito www.sfu.ca/nomoi.

³³ Vedi, con ampia bibliografia, il contributo di Faraguna M., *Tra oralità e scrittura: diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, in "Etica & Politica", IX, 2007, 1, pp. 75-111: "Il momento dibattimentale che si svolgeva davanti ai giudici del tribunale popolare e si concretizzava nell'*agôn* oratorio tra i due contendenti costituiva infatti soltanto l'ultimo atto di una procedura complessa le cui prime fasi avevano luogo davanti al magistrato ed erano accom-

mancata maturazione piena di queste condizioni si configura allora come un vero e proprio sforzo messo in atto dalla *polis* contro una specializzazione funzionale che avrebbe finito per contraddire i presupposti stessi della sua forma di vita³⁴. Sforzo che in ambito giuridico si manifesta esemplarmente nella manifesta dissimulazione implicata dalla pratica logografica, e più in generale, dal-

pagnate dalla produzione, a cura di quest'ultimo, di una significativa mole di documentazione scritta. Per quanto questo fatto venga per lo più riconosciuto, il problema è soprattutto quello di valutare in che termini queste fasi preliminari e tale documentazione scritta influissero poi sull'andamento e gli esiti del processo, condizionando di fatto la libertà delle parti nella scelta degli argomenti e delle prove da presentare ai giudici. Per quanto, nell'ottica di chi, come gli studiosi moderni, sia costretto, sulla base dei discorsi degli oratori e della *Retorica* di Aristotele, a guardare il sistema giudiziario ateniese da una prospettiva distorta e limitata agli aspetti 'retorici' del processo, possa a prima vista apparire di importanza secondaria, la questione è in realtà cruciale e attiene al problema, di ben più ampia portata, del carattere tecnico o meno del diritto greco e, al di là del *topos* tipicamente democratico, ricorrente con frequenza nei discorsi, secondo cui gli oratori si presentano come totalmente inesperti di diritto, del livello di competenza giuridica necessario per poter adire i tribunali", pag. 93.

³⁴ "La soglia d'epoca tra antico e moderno è definita dalla riconfigurazione della politica a partire dal dispositivo concettuale che produce l'individuazione dei soggetti come effetto della logica della sovranità e muovendo dal quale i termini dell'obbligazione vengono ridefiniti dal quadro puramente formale del diritto. Il prezzo della libertà dei moderni è il loro assoggettamento, senza condizioni, alla ragione sovrana che veglia, irresistibile, sul sistema di condizioni che produce la loro incorporazione. Un prezzo inimmaginabile per gli antichi. Per i quali la virtù è il premio dell'agire, ed il rischio del presente in cui si gioca il governo di sé non è neutralizzabile da regole formali che ne addomesticano il problema assicurando in termini seriali la produzione di soggettività", Chignola S., *Concetti e storia (sul concetto di storia)*, in AA.VV., *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, a cura di Chignola S. e Duso G., Milano, FrancoAngeli, 2005, pag. 223.

la tenace esibizione che la *polis* ostenta dell'indiscutibile primato della prestazione orale in quell'ambito agonistico che è il politico³⁵.

Tanto più che, ma solo fuori e prima di Atene, si era anche potuto produrre, in pieno V secolo, un rilevante sforzo sistematico nella pubblicazione e sistemazione delle leggi, come testimonia l'impresa codificatoria rinvenuta a Gortina³⁶.

Durkheim, dal canto suo, proprio alla luce della constatazione del fatto che la *polis* producesse un sistema di sanzioni prevalentemente punitivo, cioè in buona parte privo della necessità di formulare in precedenza un obbli-

³⁵ "Non è la teoria della retorica che crea i professionisti della parola, gli specialisti dello scrivere per parlare; l'apparizione di questa nuova figura risponde evidentemente ad un'oggettiva esigenza sociale. Si è così ricondotti alla contraddittorietà propria della polis. Essa, nella sua specificità politica, promuove la riappropriazione sociale della pratica del discorso, favorisce il coinvolgimento di tutti i cittadini nel dibattito assembleare e giudiziario, esclude qualsiasi delega intesa a sottrarre il *polites* alle proprie responsabilità sociali; tuttavia proprio in questa socializzazione politica del linguaggio sono presenti anche i germi delle pratiche che porteranno alla segregazione del discorso. Come è la città che sviluppa un forte bisogno sociale della scrittura, così è nella città, nella sua intensa attività politica e giudiziaria, che si offrono le condizioni per fare del parlare un mestiere. Il cittadino continua a dover parlare, a dover rispondere personalmente del proprio comportamento, ma è un altro che parla per bocca sua; egli non fa che prestare lingua e gesti allo specialista dei discorsi. È la scrittura che permette questa privatizzazione, che favorisce la sottrazione del discorso al cittadino, la sua sostituzione con parole preparate altrove, sapientemente combinate per un gioco mimetico di cui tutti sono consapevoli, ma che tutti accettano, così come di buon grado si accetta la finzione del palcoscenico", Lanza D., *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, cit., pag. 79.

³⁶ Sul punto vedi Maffi A., *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. 1, cit., pp. 419-432.

go corrispondente, supponendolo a tutti ugualmente noto; un sistema svincolato da quell'imperativo di codificazione proprio di un regime a sanzioni 'restitutive' (implicante quindi, per le necessità indotte dalla differenziazione, la formulazione di obbligazioni specifiche), si vedeva costretto ad annettere l'esperienza solidaristica greca al mondo primitivo. Operando una forzatura tipologica per cui la *polis* stessa, anziché rappresentare il punto di arrivo di un particolare processo evolutivo, com'è evidentemente in Gernet, finiva per collocarsi se non all'origine almeno molto vicino al principio di un'evoluzione che per tappe successive porta alla moderna statualità societaria, essendo la reazione sociale, in Grecia, almeno mediata dall'organizzazione dei tribunali:

“La pena consiste dunque essenzialmente in una reazione passionale, di intensità graduale, che la società esercita mediante un corpo costituito su quelli dei suoi membri che hanno violato certe regole di condotta”³⁷.

A questo proposito Bruno Karsenti, in una pagina per noi illuminante, mette in luce come questa operazione si risolva in una contraddizione interna allo stesso pensiero durkheimiano. Sovrapponendo infatti la tipologia dicotomica elaborata nella *Division*, con quella (quadripartita)³⁸ presentata nella contemporanea tesi latina su Montesquieu (*Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituentiae contulerit*, 1892) ci si accorge di come:

³⁷ Durkheim É., *La divisione del lavoro sociale*, cit., pag. 116.

³⁸ Poiché aggiungeva la tipologia 'democrazie inferiori' alla tripartizione repubblica monarchia dispotismo: “Si cet ajout surprend, c'est qu'il est difficile d'y voir un type social au sens strict de la classification de *L'Esprit des lois*. Durkheim fait entrer dans cette rubrique, en lui donnant une cohérence maximale, l'ensemble des notations de Montesquieu sur les peuples «sauvages» et «barbares», Karsenti B., *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006, pag. 42.

“Dans la lecture proposée de Montesquieu, le mécanique au sens strict est le républicain au sens antique du terme. Alors que les références à l'Antiquité sont très présentes dans la *Division*, aux côtés des références ethnographiques et au même niveau qu'elles, ici, la disjonction est nette. Le mécanique n'est pas le primitif, mais l'antique. Plus encore, l'antique peut bien être pensé comme l'opposé formel de l'organique, il n'en est pas pour autant l'origine... Entre les anciens et nous, c'est là que passe la vraie différence logique – et non entre les primitifs et nous, où la différence se laisse réduire par un engendrement. De façon tout à fait paradoxale, c'est donc l'ethnographie qui porte la charge de notre histoire, l'histoire ancien prenant le statut exact d'une sociologie – entendons d'une analyse en termes de types sociaux, en un sens résolument synchronique et logique”³⁹.

2. Semantica dell'esperienza giuridica

Abbiamo motivato il passaggio che ci ha introndotti dall'interesse gernetiano per i fenomeni religiosi al suo interesse più propriamente giuridico, nell'intento di dimostrare come questo secondo permettesse un livello di analisi più soddisfacente del primo per quanto riguarda l'analisi storica di alcune configurazioni di senso⁴⁰.

La fertilità dell'approccio sociologico-giuridico gernetiano nell'ambito degli studi del mondo antico consi-

³⁹ *Ivi*, pag. 43.

⁴⁰ Per una messa a punto delle problematiche richiamate dalla *Begriffsgeschichte*, e per un inquadramento della stagione di studi implicati, si rimanda al volume di AA.VV., *Sulla storia dei concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit., 2005.

ste nell'elaborazione di una genealogia dello *zoon politikon* a partire dalle intrinseche qualità performanti di una particolare configurazione sociale (la *polis*) capace di esprimersi *sub specie iuris*. E prospetta la conclusione secondo la quale lo stesso concetto, moderno e giuridico, di 'individuo' debba attraversare una tappa fondamentale del suo processo di decostituzione psico-fisica passando attraverso le griglie della esperienza giuridica greca antica.

L'ultimo lavoro di Gernet ad essere riedito in Francia, nel 2001, da Albin Michel, è quello più rappresentativo del primo periodo: le *Recherches*⁴¹. Nella prefazione di Eva Cantarella⁴² leggiamo che l'opera di Gernet, ancora oggi, a quasi cento anni di distanza, ha molto da dire in quanto i suoi interessi di antichista si coniugano con quelli giuridici attraverso una chiave di lettura sociologica; quello di Gernet è dunque un approccio per eccellenza transdisciplinare che lo presenta senza dubbio come un 'precursore' tra gli storici del diritto.

"Relire Gernet, c'est être vivement incité à aborder la réalité juridique dans une optique nouvelle. Je pense, en disant cela, au problème des survivances, des aspects de la réalité que l'on retrouve dans le cadre de la *polis*, mais que l'on ne saurait ni comprendre si ce n'est en se référant au prédroit[...] Je ne fais pas allusions, car cela va de soi, au constat évident de la coexistence de la pensée logique et non logique dans l'organisation de la cité,

⁴¹ Gernet L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Etude sémantique*, cit., d'ora in avanti *La pensée*.

⁴² Oltre al saggio su Gernet *A proposito di diritto e prediritto*, cit., vedi anche Ead., *Norme e sanzione in Omero*, Milano, Giuffrè, 1979; *Il ritorno della vendetta. Pena di morte: giustizia o assassinio?*, Milano, Rizzoli, 2007.

mais plutôt à la nécessité de cerner avec plus de précision le rapport entre la pensée non logique et les institutions juridiques, de chercher à saisir quelle fut l'attitude de la *polis* envers des formes de pensée et des pratiques inspirées de logiques autres que la sienne"⁴³.

Il metodo adottato in questo studio, quello 'semantico', si pone trasversalmente nel dibattito sulle scienze sociali all'incrocio tra metodo storico e linguistica⁴⁴. Un'attenta valutazione della portata innovativa e delle influenze riscontrabili in quest'opera è il contributo di un importante intervento che Alberto Maffi dedica a Gernet⁴⁵. In questo studio il nostro autore viene presentato come un innovatore la cui originalità va ricercata nell'applicazione di una griglia durkheimiana a campi di ricerca fino ad allora inesplorati dalla sociologia, come appunto lo studio del diritto greco in rapporto alla mentalità sociale, così come viene condotto a partire dal lessico morale. Ne risulta l'immagine di un Gernet, quello delle '*Recherches*', misconosciuto nelle stazioni più significative di un certo rinnovamento degli studi grecistici⁴⁶, e fin'anche dal Gernet più tardo. La ragione di ciò risiederebbe, sempre secondo Maffi, nella circostanza, per noi assai signifi-

⁴³ Cantarella E., *Préface a La pensée*, pp. XVII-XVIII.

⁴⁴ Per un orientamento generale riguardo le differenti correnti culturali affluenti nella 'semantica storica' si rimanda, con bibliografia, a Neubauer K., voce *Semantica storica*, in www.culturalstudies.it/dizionario/lemmi, pp.1-7

⁴⁵ Maffi A., *Le "Recherches" di Lois Gernet nella storia del diritto greco*, in "Quaderni Storici", 1981, n. 13, pp. 3-54.

⁴⁶ Al contrario di Glotz con il quale Gernet condivideva almeno il materiale di studio: "per citare solo alcuni nomi di primo piano – sia Latte, che pure riprenderà in esame molti termini 'moralì' e 'giuridici' su cui Gernet aveva concentrato la sua attenzione nelle *Recherches*, sia Doods citano esclusivamente Glotz", *ivi*, pag. 13.

cativa, per la quale il giovane studioso francese, sarebbe stato indotto in un vicolo cieco dal travaglio intellettuale profuso nel tentativo, non coronato da successo in termini di coerenza, di conciliare la scansione morfologica dell'impianto storico glotziano (*ghenos/polis*) con l'innesto degli "aspetti 'idealistici' dello schema dualistico durkheimiano" (meccanico/organico)⁴⁷; tale giudizio complessivo induce Maffi a formulare l'affermazione, assai impegnativa e che qui di seguito vorremmo discutere, secondo la quale: "il materiale selezionato e ordinato da Gernet mediante un vasto spoglio delle fonti, attende di essere adeguatamente valorizzato a prescindere dalla sistematica, inevitabilmente in gran parte decaduta, in cui esso è inquadrato"⁴⁸.

⁴⁷ *Ivi*, pag. 18. "Il risultato finale è che la corrispondenza biunivoca tra evoluzione giuridica e trasformazioni sociali, postulata da Glotz, viene svuotata di senso nel momento in cui alla medesima scansione dell'evoluzione morfologica Gernet fa corrispondere uno sviluppo del pensiero profondamente diverso...In realtà, conservando alla base del suo studio semantico la medesima organizzazione dei dati storici, ma interpretandoli in modo diverso, Gernet finisce per andare incontro a contraddizioni più gravi", pag. 16.

⁴⁸ *Ivi*, pag. 23. La perentorietà riguardante il giudizio sull'inevitabile decadimento dell'inquadramento complessivo del pensiero gernetiano viene per altro parzialmente mitigata dallo stesso Maffi al termine del saggio, quando, dopo aver discusso la maturazione del pensiero gernetiano, afferma che: "L'opera di Gernet rappresenta quindi il tentativo più importante di affrontare dalle origini il problema dello 'specifico giuridico' nella cultura greca e, da questo punto di vista, le stesse *Recherches* conservano un notevole interesse. Continuare a lavorare nella direzione tracciata da Gernet comporta da un lato l'approfondimento del rapporto tra strutture socio-politiche e formalizzazione dei meccanismi che comandano il funzionamento di quelle strutture e dall'altro l'ampliamento degli studi sui caratteri specifici del pensiero giuridico", pag. 42.

La posizione di Gernet, come vedremo, risulta essere critica sia nei confronti della filologia tradizionale sia nei confronti del modo in cui la storia si avvale dei risultati di questa.

La ricerca muove dal presupposto secondo il quale "le *droit pénal des cités grecques* comporte une certaine représentation de l'individu"⁴⁹. Si tratta, come si vede, di descrivere il processo di soggettivazione, così come si è svolto nei secoli 'politici' della storia greca, attraverso la ricostruzione di una genealogia dei sistemi di pensiero conseguita a partire dai campi semantici di alcuni lemmi rivelatori della forza vincolante del 'fatto sociale': "l'idée claire et distincte de l'individu est une conquête de la pensée humaine"⁵⁰.

Gernet si serve del lavoro di Antoine Meillet⁵¹ per affermare quello che, secondo il linguista di scuola durkheimiana, era un imprescindibile assunto: il linguaggio è una verità oggettiva, una realtà *sui generis*, e obbedisce dunque a delle leggi necessarie che operano in maniera essenzialmente indipendente dall'iniziativa personale del singolo parlante. Questa verità generale è valida nella semantica così come nella linguistica. Nei termini morali poi l'oggettività⁵² si manifesta ad un grado eminentissimo

⁴⁹ Gernet L., *La pensée*, p. 4.

⁵⁰ *Ivi*, p. 5.

⁵¹ Sulla vita, l'attività e il pensiero di Meillet si rimanda all'articolo biografico del 1937 scritto da Vendryes J., *Antoine Meillet*, in "Bulletin de la Société de Linguistique de Paris", 38, pp. 1-42.

⁵² Il fatto sociale è notoriamente secondo Durkheim l'oggetto della sociologia, le regole metodologiche da seguire per uno studio scientifico di esso sono il contenuto dell'opera del 1895 *Le regole del metodo sociologico* (cit.). L'oggettività del fatto sociale risulta dalle caratteristiche che identificano questo specifico fatto rispetto ad altri e coincidono con le condizioni che ne rendono possibile l'osservazione

mo. I termini morali, dei quali la letteratura greca fa largo uso, non sono scelti arbitrariamente dai compositori dei testi, ma il loro uso e la loro evoluzione sono l'espressione della società nel suo complesso e dei sentimenti che la muovono. "Le langage est un fait social"⁵³ se però si tratta dell'espressione di idee morali, sottolinea Gernet, questa affermazione si rinforza, "la formule est doublement vraie"⁵⁴, poiché si ha a che fare con quel sistema di idee niente affatto illusorio che è il deposito dell'immaginario sociale.

scientifico; come è noto queste sono l'*esteriorità* rispetto all'individuo, la *coercitività* esercitata nei suoi confronti e la sua *generalità*. Dopo una serie di esempi, tra i quali segnalo quelli delle regole giuridiche e della lingua, si dice "ecco dunque un ordine di fatti che presentano caratteri molto specifici: essi consistono in modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo, e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso", pag. 26; "è necessario dunque considerare i fenomeni sociali in se stessi, distaccati dai soggetti coscienti che se li rappresentano; è necessario studiarli dal di fuori come cose esterne dato che si presentano a noi in questa veste", pag. 45; "ciò che è stato detto precedentemente a proposito dei caratteri distintivi del fatto sociale basta per rassicurarci sulla natura di tale oggettività, e per provare che essa non è illusoria", *ibidem*.

⁵³ Ancora prima che Antoine Meillet (autore di *Comment les mots changent de sens*, in "Année Sociologique", IX, 1905-1906, pp. 1-38; e soprattutto dell'*Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, che è del 1913; tr. it., *Lineamenti di storia della lingua greca*, Torino, Einaudi, 1976) su cui avremo modo di tornare, va segnalato, come iniziatore della semantica storica in Francia, Michel Bréal che nel suo *Essai de sémantique. Sciences des significations*, (Paris, 1883) postulava uno stretto collegamento tra i fatti di linguaggio e le realtà sociali e applicava per verificarlo il metodo comparativo; l'idea di fondo è che: "ogni parola è inevitabilmente polisemica perché l'innovazione semantica affianca e non sostituisce il vecchio significato", vedi Neubauer K., *cit.*, pag. 1.

⁵⁴ *La pensée*, p. 6.

La filologia intesa alla Hirtzel⁵⁵ si propone come una provincia di un più ampio campo di studio: quello dello spirito ('esprit') umano. Ma questa maniera di porsi del filologo tedesco precomprende – nella prospettiva assunta da Gernet – proprio quello spirito come un qualcosa di unitario, all'interno del quale idee e sentimenti, fortemente astratti e sostanzialmente poveri di contenuto (vendetta, simpatia, attaccamento all'uguaglianza, rispetto della legge), trovano il loro posto nella traduzione linguistica a prescindere dal loro essere situati in un contesto ben definito. La filologia che invece Gernet auspica è una scienza conscia dei propri limiti e proprio per questo preziosa per il lavoro dello storico comparatista: "la philologie sera science auxiliaire, ou elle ne sera point"⁵⁶. Questa impostazione va confrontata con ciò che Durkheim dice nelle *Regole*, dove critica il carattere ideologico di empiristi e razionalisti nel loro modo di affrontare la morale: "possiamo dire che non esiste sistema nel quale essa non sia presentata come il semplice sviluppo di un'idea iniziale, che la conterrebbe tutt'intera in potenza. Alcuni credono che l'uomo trovi quest'idea in sé, completamente fatta, fin dalla nascita; altri invece credono che si formi più o meno lentamente nel corso della storia... il risultato è che si assume come base della morale ciò che è soltanto il suo culmine – vale a dire la maniera in cui essa si prolunga nelle coscienze individuali e vi risuona"⁵⁷.

⁵⁵ Hirtzel R., *Themis, dike und Verwandts. Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, 1899.

⁵⁶ *La pensée*, p. 7.

⁵⁷ Durkheim É., *Le regole del metodo sociologico*, *cit.*, p. 42.

Gernet accusa gli storici di essere vittime di una tendenza invincibile al dualismo⁵⁸: da una parte ammettono l'esistenza della 'realtà', che consiste in tutto ciò che appare come materiale (le istituzioni⁵⁹); dall'altra, di una certa psicologia (le rappresentazioni e i sentimenti di un'epoca e di un ambiente).

⁵⁸ Come esempio criticabile di questo tipo di dualismo Gernet cita l'opera di Croiset A., *Les Démocraties antiques*, Paris, Flammarion, 1909; non a caso un esponente della scuola storica che, studioso della Grecia antica, si poneva su posizioni metodologiche esplicitamente critiche nei confronti della sociologia in generale e delle teorie durkheimiane in particolare. Gernet ebbe modo di dire ciò che pensava della sua opera, e come invece sarebbe stato giusto procedere, in una recensione apparsa sull'"Année Sociologique" (I serie, XI, 1910, pp. 402-404): "Nella società Croiset vuole distinguere le cose – che egli considera le sole realtà 'obiettive' e che ritiene non siano penetrate di psicologia, se non accidentalmente – e gli individui i quali, considerati anch'essi in astratto, manifesterebbero un certo 'genio' collettivo. Da ciò, il rapporto tra la 'costituzione' e lo 'spirito', tra lo 'spirito' e gli 'atti'. Il che presuppone quella che si chiama una 'concezione della storia'... l'attitudine all'elaborazione di idee generali non è un dato positivo: occorre specificare e (se non si vuole istituire il circolo vizioso che consiste nello spiegare le istituzioni attraverso la psicologia dopo aver inferito questa dalle istituzioni), è necessario tentare di cogliere, in modo più o meno diretto, le forme logiche del pensiero collettivo: a proposito dei concetti della morale, della politica, del diritto, diremo che essi sono più o meno astratti, più o meno definiti. E lo diremo solo mostrando da quali gruppi di nozioni essi procedono, in quale forma sociale hanno il proprio principio, a quale campo si applicano, con quale grado di sicurezza o con quale margine di incertezza: li studieremo nel contesto di una realtà oggettiva al di fuori della quale sarebbero impensabili", Gernet L., *I Greci senza miracolo*, cit., pp. 128 e 130.

⁵⁹ In nota (*La pensée*, nota 2, pag. 8) Gernet si preoccupa di definire l'accezione sociologica con la quale vuole usare invece il termine istituzione. "Il concetto di istituzione sarà per noi più ampio ma allo stesso tempo più definito di quanto non accada abitualmente. Non è soltanto una costituzione politica o una organizzazione giuridica (di

Questo dualismo, e le incertezze che ne derivano, sono un falso problema poiché – spiega Gernet – la psicologia (nella sua accezione collettiva, cioè l'unica che può interessare lo storico) muove le istituzioni dall'interno, conferendo loro un senso, un significato, senza il quale sarebbero scientificamente inapprensibili: "la réalité sociale est en fond une réalité psychologique; et non seulement le droit repose sur des croyances, mais c'est proprement les croyances qui, dans le droit, sont matière de science"⁶⁰.

Il linguaggio che funge da deposito dell'esperienza morale e giuridica offre la possibilità di osservare il comportamento della singola parola⁶¹, che se, da una parte, è obbligatoriamente l'espressione ogni volta di un individuo diverso, o dello stesso individuo in momenti diversi, dall'altra "il [le mot] atteste la pensée sociale en caractères éclatants: il porte en lui tout un enseignement précieux que les consciences individuelles n'aperçoivent que con-

diritto) che noi comprendiamo in questo termine, ma tutte le realtà permanenti e in qualche modo solidificate che esprimono l'azione del gruppo sugli individui: un sistema di riti è una istituzione; una forma o un regime economico sono delle istituzioni; una lingua è una istituzione; ed è precisamente il motivo per il quale si può all'occasione affrontare lo studio del linguaggio per se stesso. Si vede subito dunque – aggiunge Gernet – come la distinzione tra spirituale e morale, che in genere non ha alcuna ragion d'essere nelle scienze positive, ne ha meno che mai in questo ambito".

⁶⁰ *Ivi*, p. 9.

⁶¹ La distinzione tra quanto di individuale vi è nella *parole* e di collettivo nella *langue* è la condizione di partenza che porta F. de Saussure a sviluppare la sua teoria linguistica e in special modo la sua teoria del segno e la scoperta del suo carattere fondamentalmente arbitrario, cioè socialmente condizionato, v. *Corso di linguistica generale* (1962), Bari, Laterza, 1967.

fusément, il retient toute une réalité solide sur quoi les fantaisies individuelles ne mordent point”⁶². In parziale accordo con ciò che sosteneva Meillet, Gernet afferma che i grandi cambiamenti (nell’ambito della significazione) non avvengono in forza della volontà di mutamento di un singolo individuo poiché, quantunque introdotti in singoli contesti espressivi, “ils offrent la traduction que peut se donner de la représentation collective une conscience plus o moins réfléchie, et que nous pourrions retenir, nous, à titre de document”⁶³. L’oggettività che in questa maniera il linguaggio garantisce, tanto da essere ‘fatto sociale’ per eccellenza⁶⁴, deve essere colta nell’opacità che l’azione intenzionale dei singoli parlanti o scriventi inevitabilmente conferisce ai termini ‘moralì’, per rivelare quanto di incosciente e di subcosciente ci sia nelle espressioni linguistiche della ‘coscienza collettiva’. Questo è il luogo nel quale avvengono i mutamenti più significativi, senza che i singoli parlanti ne abbiano una chiara percezione: sono i cambiamenti complessivi nella tonalità emotiva di questo piano irriflesso della realtà so-

⁶² *La pensée*, pag. 9.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ “Si le milieu dans lequel évolue le langage est un milieu social, si l’objet du langage est de permettre les relations sociales, si le langage n’est maintenu et conservé que par ces relations, si enfin les limites des langues tendent à coïncider avec celles des groupes sociaux, il est évident que les causes dont dépendent les faits linguistiques doivent être de nature sociale, et que seule, la considération des faits sociaux permettra de substituer en linguistique à l’examen des faits bruts la détermination des procès, c’est-à-dire à l’examen des choses, l’examen des actions, à la pure constatation de rapports entre phénomènes complexes, l’analyse de faits relativement simples considérés chacun dans leur développement particulier”, Meillet A., *Comment les mots changent de sens*, cit., pag. 3.

ziale, la sua particolare struttura cognitiva, a spiegare l’evoluzione dei significati, e non, come voleva Meillet, la circostanza per la quale un termine transiterebbe da un gruppo sociale ad un altro, adattando la sua funzione denotativa alla mutata struttura di quello.

Non è solo il cambiamento allora ad esigere una spiegazione, con altrettanta forza si impone la comprensione del permanere di ciò che rimane, della modalità con la quale viene ampliato, attraverso un’ossessiva ripetizione, lo spazio possibile di un’oscillazione di senso.

La filologia non deve arrivare a dire cosa la singola parola significhi, ma deve indagare sistematicamente i modi in cui si presenta per delimitare un campo semantico la cui logica strutturale è espressione diretta del ‘pensiero collettivo’.

Il linguaggio è un’istituzione come altre, ma è caratterizzato da una logica particolare ed è il funzionamento di questa logica che Gernet mira a cogliere⁶⁵.

Tenendo presente quanto è appena stato detto, e cioè che i termini morali informano non soltanto sugli aspetti di psicologia individuale di chi li pronuncia o li scrive, ma ancor più sono la testimonianza di un fondo comune a tutta la società (di una psicologia collettiva), Gernet formula il ‘principio di continuità’, secondo il quale, qualora ad un singolo termine corrispondano significati diversi, o addirittura contrastanti, ciò non deve essere interpretato come un sintomo di confusione, di poca chiarezza,

⁶⁵ “È ciò che c’è di meno soggettivo nel linguaggio, la distribuzione delle forme del discorso e gli usi sintattici: la frequenza di alcune espressioni sostantive, l’impiego di un verbo all’infinito, la costruzione di un nome, nascondono a volte una maniera di pensare o di sentire collettive. È soprattutto su ciò che noi abbiamo voluto fondare la nostra analisi”, *La pensée*, pag. 10.

da parte di chi lo utilizza, al contrario, bisogna ipotizzare una continuità di pensiero sotto l'utilizzo della stessa parola. Soprattutto nel caso in cui la struttura del suo campo semantico, cosa tutt'altro che rara nei termini morali greco antichi, si presenti nella modalità specifica della co-appartenenza dei contrari, della 'separazione dissimmetrica', dispiegando la funzione antropologica tipica nel nucleo più intimo della sfera del 'sacro'⁶⁶. Il principio di identità dei termini morali non va ricercato tanto nelle idee ('ben definite ma superficiali') che essi sembrano esprimere, ma piuttosto nel carattere strutturante di una contraddizione interna, "qui forme la base des notions et comme la trame des sens"⁶⁷.

Questo sentimento non è un sentimento di tipo indefinito ma è l'efficacia stessa che determinate parole portano con sé, è la direttrice di una fisica delle forze sociali, essendo il prodotto di quei contesti rituali nei quali, ad un simbolo o ad una parola, si attribuisce un 'prestige impérieux'. Dunque dietro il significato immediatamente percepibile di una parola vi è una realtà più nascosta, ma anche più dotata di senso, che ne costituisce il 'centre de gravité'. Per ricavare l'andamento delle direzioni, il magnetismo che da questo centro si dipar-

⁶⁶ Nei suoi 'studi durkheimiani' Bruno Karsenti, insistendo sulla 'ambivalence du sacré' come coincidenza di 'bien' e 'devoir', chiarisce: "Le sacré se définit négativement par rapport au profane, comme appartenant à un autre plan de réalité auquel le profane est soumis. Il est 'ambivalent', sources de forces attractives et répulsives, mais qui en tout cas s'imposent au profane. Or ces forces naissent de la séparation. C'est elle qui produit l'interdiction, avec sa dissymétrie réelle. L'ordre humain, en tant qu'il est le lieu où s'atteste l'expérience du sacré, est un ordre traversé par une séparation dissymétrique", Karsenti B., *La société en personne*, cit., pag. 193.

⁶⁷ *La pensée*, pag. 12.

te, è necessario osservare la parola nei suoi diversi modi di impiego e confrontarli poi tra di loro. Nel compiere questa operazione è legittimo non seguire con scrupolosa osservanza la cronologia dei dati raccolti, poiché, in una epoca relativamente evoluta (quale è, secondo Gernet, il tempo della *polis*), si possono incontrare sopravvivenze di pensieri molto più antichi; in una stessa epoca si possono incontrare usi molto differenti di una stessa parola; ma più ancora perché, nel momento in cui si studia un sistema di pensiero, non lo si può fare seguendo una cronologia continua: in quanto sembrano essere proprio le discontinuità, le sopravvivenze, i ritardi, i mancati compimenti, ad essere caratteristici di una tale configurazione.

Non sempre risulta adeguata una trattazione che tenda a presentare i suoi risultati nella maniera per la quale ad un termine A prima corrisponderebbe il significato X e poi quello Y: "Autre chose est l'explication génétique d'un phénomène, autre chose la simple description de ses témoins dans leur succession concrète"⁶⁸.

Da un punto di vista metodologico sarà questa la posizione più sgradita agli ambienti della scuola storica⁶⁹, vi leggeranno infatti una rinuncia alla 'particolarità' dell'esperienza greca in favore di un'ortodossia sociologica votata alla generalità, o peggio alla generalizzazione, di fenomeni costanti, e per di più a carattere sostanzialmente ideale (religioso). Sarà questa stessa posizione, tuttavia, a valere l'incontro di vedute con la psicologia ('storica') di Ignace Meyerson, secondo il quale:

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Peuch H.C., in "Revue des études grecques", 1918, rileva che nelle *Recherches* di Gernet una 'etimologia congetturale' e una dichiarata disattenzione ai fatti di cronologia contribuiscono ad un errato uso delle fonti.

“Nelle funzioni psicologiche, nelle mentalità, non solo il progresso non è garantito ma non è garantita neanche la continuità. La storia non solo deve fare i conti con il carattere frammentario delle fonti. Spesso nei cammini delle mentalità ci sono dei cominciamenti, dei ricominciamenti a fianco delle continuazioni. I quadri formali stessi mostrano questa discontinuità. C'è una storia delle nozioni di tempo, spazio, causa. A volte le forme nuove non rimpiazzano completamente le vecchie, ma vi si sovrappongono (giustappongono)[...] tempo mitico, tempo qualitativo, tempo ciclico, tempo storico organizzato, tempo stagionale, tempo astronomico, tempo omogeneo; ripetizione con o senza previsione ecc.”⁷⁰.

Il principio di indeterminatezza per Gernet costituisce un vantaggio, poiché è il chiaro sintomo che si è in presenza di ciò che si cercava: del meccanismo che presiede al funzionamento del ‘sentimento’ collettivo. Ma allora perché conviene studiare i termini morali soprattutto in ambito giuridico e più specificamente penale? La risposta che fornisce Gernet è ancora indicativa della ricezione dell’insegnamento durkheimiano: “nous étudions la pensée morale à travers le droit criminel parce que c'est le droit criminel qui, dans une société antique, la traduit encore pour la plus grande part; et il se trouve que cette traduction est particulièrement limpide”⁷¹.

Su tale limpidezza del ‘fatto sociale’, guadagnata attraverso una genealogia del pensiero nomologico⁷², pog-

⁷⁰ Meyerson I., *Discontinuités et cheminement autonomes dans l'histoire de l'esprit*, in “Journal de Psychologie”, XLI, 1948, pp. 273-289; anche in Id., *Écrits. 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, 1987.

⁷¹ *La pensée*, pag. 14.

⁷² Christian Meier, che mutua esplicitamente la dizione da Weber, definisce così il pensiero nomologico, facendone la situazione cognitiva stabile del politico come luogo della militanza civica: “È in parte im-

già l'ipotesi scientifica che “consiste justement à admettre une relation entre les modes de l'intelligence et la structure de la société”⁷³.

Lo studio dei termini giuridico-morali può essere condotto in due modi differenti. Può essere sistematico: essendo data una serie di rappresentazioni che noi troviamo espresse o suggerite da una parola, si tratta di ‘mettre au jour’ sia il rapporto che la unisce a tutto un insieme di idee e di sentimenti attestati in un gruppo sociale, sia il meccanismo per il quale gli stati successivi della nozione siano tra loro collegati. O può essere semplicemente descrittivo: essendo data una quantità sufficiente di esempi, ripartiti tra diversi autori, o gruppi di autori, che si succedono in un ordine più o meno continuo, si tratta di definire le trasformazioni del senso e di

immaginario, in parte acquisito coscientemente; non è affatto statico, bensì in grado di crescere e di modificarsi... Alcuni suoi aspetti possono essere tra loro in contraddizione, la sistematicità e la completezza non fanno parte della sua essenza. Questo sapere ci serve per assegnare a esperienze, pensieri, azioni una loro posizione, ad armonizzarli (o almeno a metterli in relazione) con quello che ci sembra normale e in generale anche giusto... Il sapere nomologico riesce in qualche maniera a comporre gli aspetti più disparati. Contiene, in misura più o meno marcata, una visione del mondo, concezioni di Dio, del cosmo e della natura, della conformità alla legge e della casualità, del lecito e dell'illecito, del vero e del falso, del sicuro e del discutibile. I diversi ambiti dell'esistenza, natura e civiltà, politica, economia, cultura e vita privata, li può considerare separati oppure in relazione. Può variare nella misura in cui al suo interno prassi corrente e coscienza morale si compenetrano a vicenda... Questo sapere appartiene innanzi tutto al singolo. Ma esiste al contempo anche un sapere nomologico collettivo, proprio della società e delle sue diverse parti. Il sapere del singolo non si può immaginare indipendentemente da quello dei ceti o dei gruppi, della società o addirittura del mondo cui appartiene”, Meier Ch., *L'arte politica della tragedia greca* (1988), Torino, Einaudi, 2000, pag. 47.

⁷³ *La pensée*, pag. 14.

ricavarne la curva. Questo tipo di studio è solo preliminare e sondativo, fermandosi sostanzialmente ai suoi significati più immediati, tuttavia è necessario poiché rende possibile una prima scrematura del materiale in grado di segnare i possibili percorsi.

Nell'analisi dei termini del lessico socio-giuridico greco ricostruito da Gernet nella sua ricerca, il lemma *hybris* occupa, come vedremo, un posto particolare, poiché il suo campo semantico racchiude, tra i suoi estremi, l'intero percorso dell'evoluzione, del processo di costituzione, che Gernet intende individuare: "il désigne dans le droit pénal l'offense à l'individu et, à l'époque classique, exprime l'élément spirituel du délit, la volonté criminelle de l'individu"⁷⁴.

Il campo semantico oppositivo, come si vede, consiste nella circostanza per la quale la sanzione, in regime di diritto repressivo, è espressione di quel sentimento collettivo la cui logica comanda la reazione violenta del gruppo, scatenata dall'offesa procurata in uno dei suoi segmenti, e che, allo stesso tempo (e in una logica speculare) quello stesso sentimento espone l'individuo al desiderio, alla voglia irrefrenabile, alla volontà di violare i limiti del socialmente consentito.

3. *Hybris, ovvero dell'eccezione e della regola*

Le 'recherches' di Gernet, vertenti sugli sviluppi socio-giuridici dei termini presenti nell'enciclopedia 'morale' greca, prendono avvio dall'analisi della *hybris*. Questa circostanza deve essere valutata, come abbiamo cercato di dimostrare, in primo luogo in rapporto all'esigenza

⁷⁴ *Ivi*, pag. 17.

di intraprendere uno studio semantico (come avverte il sottotitolo del libro), il cui ambito di ricerca non deve essere preventivamente ristretto al tecnicismo di un linguaggio specializzato⁷⁵, ma abbia invece ad estendersi all'intero orizzonte del senso comune: "la notion d'*hubris* comme notion de «philosophie morale populaire»"⁷⁶. Questo presupposto vale a scartare, come non dirimente, una selezione dei significati del termine che verta esclusivamente sull'individuazione della sua costituzione etimologica⁷⁷.

La rinuncia alla tentazione di fissare da subito un'idea generale o fondamentale attorno alla quale far ruotare la storia della parola *hybris*, apre al compito di condurre uno studio dettagliato degli impieghi del termine stesso, per poterne ricavare un ambito di applicazione che abbia una curva quanto più ampia è possibile. A partire dalle ricorrenze individuabili nelle opere di quegli autori, dai più risalenti (Omero) fino ai più tardi (i tragici), che maggiormente hanno funzionato da cartina di tornasole del complesso processo di articolazione tra idee e sentimenti in ambito sociale⁷⁸.

⁷⁵ In epoca classica è previsto il ricorso, peraltro poco frequentemente esperito, ad uno specifico procedimento giudiziario intentabile da chiunque previa istanza scritta, contro chi si fosse reso autore di un atto di *hybris*: la così detta *graphe hybreos*.

⁷⁶ *La pensée*, pag. 18.

⁷⁷ "En pareille matière, il ne faut pas être trop linguiste: définir le sens par l'étymologie, c'est parfois pétition de principe, tant qu'on n'a pas regardé le mot d'assez près", *ivi*, pag. 18.

⁷⁸ "Il faut étudier directement les emplois du terme lui-même: nous examinerons ici les témoignages de la poésie grecque, puisqu'il a presque toujours été dans sa fonction de refléter à la fois et de communiquer la pensée morale commune", *La pensée*, pag. 19. Ciò è vero soprattutto nel caso di Omero se, come sostiene Havelock: "Omero è un esempio quasi perfetto di poesia intesa a descrivere tutto quanto è nor-

In Omero *hybris* indica un atto di violenza. Ma Gernet, contrariamente alle principali interpretazioni con le quali si confronta, tutte tendenti a situare tale violenza in relazione all'insieme di norme e divieti, di carattere religioso e rituale, operanti all'interno delle strutture sociali dei gruppi, esclude che possa trattarsi di un 'acte contraire à la loi'; per il semplice motivo che altrimenti tale genere di atti avrebbero dovuto dare luogo, in un 'ordinamento primitivo', ad una reazione sociale molto intensa, diffusa e generalizzata, cosa che invece non è dato osservare; o ancora, in caso di procurato pericolo alla sicurezza generale (quindi in contesti punitivi maggiormente strutturati), avrebbero dovuto dare luogo alla somministrazione di un'ammenda, ma in simili casi, rari e pur presenti nei poemi⁷⁹, non si parla di *hybris*.

La *hybris* rileva invece, ed è questo il contributo più originale di Gernet⁸⁰, ad un livello nel quale le relazioni,

male, giustapposto per contrasto all'anormale. Dire che il suo stile è sublime significa ricorre a una metafora insufficiente. La sua forza deriva dalla sua funzione, e questa non lo eleva verticalmente al di sopra degli spiriti umani, bensì lo estende orizzontalmente, fino ai confini della società per la quale canta. Egli accetta questa società con tutto se stesso, non per una scelta personale, ma in virtù della sua funzione di cronista che la tramanda. Perciò è imparziale, non persegue finalità personali, né una sua privata visione", Havelock E.A., *Cultura orale e civiltà della scrittura* (2003), pag. 75.

⁷⁹ *Od.*, 2, 192-193; *Il.*, 13, 669.

⁸⁰ Per un raffronto tra la *hybris* omerica, così come viene trattata da Gernet in questa sede, e altre interpretazioni concorrenti e successive, e per un giudizio sulla sua originalità, si veda di Cantarella E. la *Préface a La pensée*, cit., pp. XII-XXI oltre che Id., *Diritto Greco*, Milano, CUEM, 1994, pp. 131-147. "Secondo l'interpretazione corrente e pressoché unanime, dunque la *hybris* sarebbe stata un illecito di tipo religioso [...] Solo pochissimi tra gli studiosi che a partire dal secolo scorso hanno cercato di chiarire il concetto di *hybris* si sono allontanati da questa interpretazione: e tra questi va ricordato in primo luogo Louis Gernet", pag. 132.

inserite in un contesto critico di riassetto del sistema sociale nel suo complesso, non sono garantite da un sistema efficace e diffuso, perché spontaneo e irriflesso, di sanzioni operative; questa circostanza, che fa della *hybris* una 'categoria dell'impolitico'⁸¹, diventa allora la chiave di lettura della problematica sociale più urgentemente avvertita da Omero e dal suo pubblico, tanto da costituire l'asse intorno al quale l'eterogeneo materiale narrativo di ciascuno dei due poemi trova modo di assestarsi in uno svolgimento unitario. Che si tratti della *menis* che vede Achille contrapporsi ad Agamennone nell'accampamento acheo sotto le mura di Troia o del comportamento dei proci nella reggia itacese di Odisseo: "De l'auteur à la victime de l'*hubris*, il n'y a pas de relation de droit normale sanctionnée. On sent qu'Agamennon ne doit pas enlever Briséis, mais il le peut; l'*hubris* est ici une espèce de *surdroit*. D'autre part, l'*hubris* commise par les prétendants est bien une atteinte à la propriété et une atteinte à l'honneur: mais la règle, toute négative, n'a pour elle que la sanction inefficace de l'opinion publique"⁸². La *hybris* è la figura tipica del potere 'non-leggittimo'.

A proposito dell'Iliade, Mario Vegetti pensa che Omero faccia "precipitare le sue figure esemplari, i suoi

⁸¹ Mutuo la felice dizione ('crasi' tra due titoli famosi) da Roberto Esposito: "Esso [l'impolitico], tutt'altro che confluire col conflitto politico, che negare la politica come conflitto, la considera l'unica realtà e *tutta* la realtà. Aggiungendo, tuttavia, anche che è *solo* la realtà [...] Di ciò – della propria finitezza costitutiva – la politica non sempre è consapevole. È costitutivamente portata a dimenticarla. L'impolitico non fa che 'ricordargliela'. La riporta cioè nel cuore stesso del politico. Non solo ai suoi margini, ma nel suo centro – esso stesso impolitico perché non prodotto da e non produttivo di politica", *Categorie dell'impolitico* (1988), Bologna, il Mulino, 1999, pag. XV.

⁸² *La pensée*, pag. 20.

eroi, in una situazione politica senza che essi possiedano la minima attrezzatura morale e sociale per farvi fronte⁸³, caratterizzati come sono da uno status modello, quello dell'*agathos* (= buono a, capace di), che non si risolve mai in una rendita stabile di posizione, ma richiede continuamente di essere messo alla prova obbedendo, senza esitazioni, all'etica del successo nella performance agonistica⁸⁴.

Se c'è un ordine al quale la *hybris* attenta, quest'ordine è di là da venire. *Eunomia*, che in Omero – nota Gernet – è un *apax*, significativo proprio per il fatto di comparire in opposizione a *hybris*⁸⁵, deve avere a che fare, in questo contesto, con relazioni intracomunitarie, intertribali, tra *ghene*⁸⁶, dove *nomos*, lungi dal significare la legge

⁸³ Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pag. 20.

⁸⁴ Un classico per l'analisi dell'evoluzione semantica dei termini indicanti la 'virtù', quali *agathos*, *arete* e simili, in transito da contenuti competitivi a collaborativi, è Adkins A.W.H., *La morale dei greci. Da Omero ad Aristotele* (1960), Roma-Bari, Laterza, 1987.

⁸⁵ *Od.*, 17, 485-487.

⁸⁶ La società che Gernet ha in mente quando parla di *ghenos* è quella più primitiva, antecedente rispetto a quella cittadina, formata da gruppi familiari allargati autonomi ma in reciproco contatto. Quest'uso del termine *ghenos* è mutuato da Glotz, tuttavia Gernet, in un inedito pubblicato postumo ma databile 'tra il 1915 e il 1921' dal titolo *Alcune designazioni omeriche della parentela* (in Gernet L., *La famiglia nella Grecia arcaica*, a cura di R. Di Donato, Roma, Manifestolibri, 1997, pp. 21-61) dopo aver fatto un ampio resoconto dei termini indicanti i gruppi parentali e i legami sottostanti conclude assegnando al *ghenos* un mero valore euristico "non abbiamo avuto bisogno del *ghenos*: abbiamo incontrato il clan col nome di *fratria*; abbiamo incontrato diverse forme familiari e abbiamo potuto dare a ciascuna il proprio posto ma non abbiamo avuto bisogno del *ghenos* e non l'abbiamo nemmeno visto. Ora sembra che non si possa parlare delle origini del diritto senza parlare di questo gruppo la cui solidarietà e relativa indipendenza offrono una base intelligibile

o il costume⁸⁷, rimanda piuttosto al pascolo (*nomòs*) e alla sua ripartizione (*nemein*) per porzioni di spettanza.

L'*eunomia*, date queste circostanze, è una relazione completamente esteriore, per niente organica, tra i *ghene*: "c'est le partage équitable entre leurs sphères d'influence"⁸⁸. Ecco allora che la *hybris* può riferirsi in maniera particolare al furto, alla depredazione commessa ai danni di un *ghenos* vicino, all'occupazione della sua terra, allo sconfinamento insomma nell'altrui sfera di influenza.

La parola che invece, in Omero, rimanda a quel complesso tradizionale, a quel deposito di prescrizioni (non

alle spiegazioni storiche. Diremo anzi che se si vede nella parola il simbolo algebrico destinato a connotare o richiamare i fenomeni primitivi di solidarietà familiare, è legittimo farne un simile uso. Se invece si intende nella parola un gruppo diverso da quelli che abbiamo osservato fino a questo momento nei poemi omerici e che porterebbe tale nome in tutta l'antichità le cose starebbero ben diversamente", pag. 46; "Così forse ci saremmo liberati da un'ossessione: questo gruppo misterioso di cui non si è mai riusciti a dire se si trattava di un clan o di una comunità di agnati e che, a dire il vero, aveva bisogno di essere entrambe le cose e non poteva essere esclusivamente la seconda senza perdere ogni specificità, ma che non poteva essere allo stesso tempo la prima, per mancanza dell'energia e del personale necessari, – un simile gruppo inconsistente e inconcepibile non aveva dalla propria che il fatto di apparire necessario: non lo è", pag. 59. Un ampio dibattito su l'esistenza e il ruolo delle grandi organizzazioni familiari è stato sollevato più di recente dal lavoro di Roussel D., *Tribù et cité*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, in part. pp. 27 e seg.; nonché dal libro di Bourriot F., *Recherches sur la nature du genos. Étude d'histoire sociale athénienne*, Paris, Champion, 1976, in part. Vol. I, pp. 238 e seg.

⁸⁷ Per una sintesi recente dell'intera vicenda del *nomos* come legge si rimanda al libro di Romilly J. de, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele* (2001), Milano, Garzanti, 2005.

⁸⁸ *La pensée*, pag. 22.

scritte ma neanche verbalizzabili), che si traducono di volta in volta in obblighi sociali, in massime da seguire, in protocolli rituali tali da garantire al gruppo stabilità all'interno e identità verso l'esterno, è *themis*. Tale *themis*, se messa in rapporto alle dinamiche sociali operanti nel lasso di tempo che Gernet caratterizza per il disgregamento del *ghenos* e per la costituzione del legame politico, e se si pensa anche alle tecniche orali della sua riproduzione, è tutt'altro rispetto al monolite col quale siamo soliti identificare il diritto consuetudinario: "dans un régime où les clans ne sauraient être rigoureusement étrangers les uns aux autres, la valeur du terme s'élargit: il ne s'agit plus seulement du *jus* (*droit*) d'une famille isolée, retranchée dans une autonomie absolue, mais du droit qui est commun à tous les *genè* d'un même milieu, et qui, à la faveur de l'évolution sociale, en vient à se manifester sur l'agora où s'assemblent leurs chefs ou représentants [...] Mais dans ce groupe de *genè*, c'est toujours l'esprit du *genos*, la moralité de clan qui prévaut: il s'agit d'un *jus gentium* (*droit des familles*) au sens premier de l'expression"⁸⁹.

Il fatto è che tale *themis*, e le *dikai* («dits' dont l'assemblage constitue le corps même de la tradition»⁹⁰) che è capace di ingenerare, sono lungi dal garantire, nell'attrito della prossimità, il rispetto delle reciproche spettanze. È chiaro che questo attrito porta inevitabilmente ad una revisione dei limiti tra le zone di conflitto e all'esplosione di occasioni nelle quali comportamenti assolutamente normali, e, in una misura tutt'altro che trascurabile, anche normativi, pongono il problema di una loro regolamentazione, che si traduce nell'esigenza di un rapido ed efficace trattamento giuridico del conflitto.

⁸⁹ *La pensée*, pag. 24.

⁹⁰ *Ivi*, pag. 23.

Se si tiene presente la critica, apparsa sulle pagine dell'"Année", che Durkheim fece al lavoro di Glotz sulla 'solidarietà familiare' in Grecia (l'opera con la quale Gernet entra in tensione dialettica nel corso di tutte le 'Recherches'), si capisce meglio perché Gernet individui nel lessico del 'limite della misura' (l'ambito semantico definito da *hybris*) l'asse argomentativo che imposta concettualmente la costellazione di termini concernenti la 'contrainte'. Il sociologo (Durkheim) lamenta un'insufficiente attenzione da parte dello storico (Glotz) nel cogliere gli elementi spirituali, morali e religiosi, che accomunano i diversi *ghene*, anche durante il periodo caratterizzato da una maggiore indipendenza reciproca. Elementi spirituali comuni che, secondo Durkheim, vanno significativamente rintracciati in quei comportamenti comunemente avvertiti come sconvenienti o riprovevoli⁹¹.

Il gruppo più grande, la *communitas* politica, può interiorizzare i *ghene* solo a condizione di circoscrivere un 'centro', un *meson*, al cui interno i limiti delle rispettive appartenenze sono cancellati: "l'*hubris* a beau être, pourrait-on dire, en marge de la société organisée: l'auteur et la victime n'en sont pas moins pensée, à un certain point de vue, ou plutôt sentis comme de la même société"⁹².

In Esiodo, che fonda la sua dottrina sulla rovina dell'aristocrazia ionica⁹³, Gernet legge un vero e proprio

⁹¹ Durkheim É., in "Année Sociologique", 1903-1904, pp. 465 e seg. "Il n'est pas douteux qu'il y eut très tôt, par-dessus la vie morale et religieuse de chaque *ghenos*, une vie commune à tous les *ghene* associés; il y eut donc certainement des crimes contre cette morale ou cette religion publique", pag. 467.

⁹² *Ivi*, pag. 25.

⁹³ Gigante M., *Nomos basileus* (1955), Napoli, Bibliopolis, 1993, vedi pp. 19 e seg.

progresso della nozione di *hybris*: il termine si applica ora significativamente alla violazione dei doveri familiari, e anche 'à la forfaiture du roi-juge'.

Finché il *ghenos* è in grado di assicurare l'ordine al suo interno, non si può avere *hybris* non tanto perché il limite del consentito sia più rigidamente tracciato, quanto piuttosto per il fatto che era situato altrove rispetto al nominabile, nel suo perimetro esterno, in altre parole esisteva solo nell'immediatezza del conflitto in atto. Di questa situazione cognitiva assai complessa, che ha a che fare in maniera molto stretta con l'efficacia del regime 'partecipativo' cui sottostà la mentalità primitiva, la *hybris* fornisce una prova *a contrario*, il suo utilizzo 'letterario' mette in luce tutto un lavoro fatto per rendere comunicabile il concetto di 'limite del consentito', testimoniando indirettamente della sua operatività a livello di un disciplinamento extragiuridico dei costumi. Questo lavoro della società su se stessa è possibile a sua volta solo nella misura in cui il conflitto venga 'già' trattato a livello delle rappresentazioni normative del sociale, mimando quello che secondo Nicole Loraux è il gesto inaugurale del politico, cioè il 'riconoscimento del conflitto nella società', nella modalità specifica dell'amnistia, del divieto del suo non oblio, della prescrizione della sua dimenticanza⁹⁴.

⁹⁴ È in questo senso che viene interpretato l'atto normativo del giuramento: "Contenendo l'ostilità che annulla venendo pronunciato, il giuramento può e deve rinunciare perciò stesso al ricordo, giacché il ricordo delle sventure è il ricordo dell'odio. In tal modo rovescia quel 'non dimenticherò mai' implicito che, in un regime di *eris*, è la formula della vendetta. In un rovesciamento del genere, tuttavia, vi è ben di più della semplice sostituzione di una negazione con un'altra. In altre parole, a ciascuno dei suoi la città non vieta solo il ripiegamento su di sé nel risentimento, ma il ricorso ad una rievocazione dei fatti attiva e diretta contro gli altri: nell'amnistia è cancellato il ricordo *in atto* grazie all'efficacia di

Una volta dissolto il *ghenos*, la famiglia, troppo stretta, non è più un'unità organica: da una parte il rispetto delle regole tradizionali non si impone più con la stessa forza di prima; dall'altra la stessa famiglia comincia ad integrarsi in gruppi più larghi a mezzo della partecipazione all'organizzazione di una dimensione pubblica in cui i delitti familiari stessi tendono a perdere la loro 'singularité', come risulterà particolarmente chiaro nel dispositivo scenico del teatro ateniese.

La *hybris* diviene in Esiodo una parola molto forte: applicando un concetto durkheimiano, Gernet dice che è sinonimo di 'anomia'. Disordine criminale, la *hybris* lede direttamente la maestà degli déi. Ma la lede soprattutto quando la giustizia viene mal resa. La *Dike*⁹⁵, dal canto

un 'atto linguistico' generato da *Eris* perché viva la città unitaria", Loraux N., *La città divisa*, cit., pag. 230; o ancora quello del giudizio, come momento di equilibrio tra *dike* e *stasis*: "Il conflitto, dunque, appena addomesticato sotto forma di *agon*, si trova già al centro della città. Questo enunciato non incanterà tutti gli storici della città greca, e qualcuno lo correggerebbe, sostituendo 'già' con 'ancora': si direbbe allora che il *meson* è ancora conflittuale. È un modo per suggerire che, in base al procedere di un'evoluzione inarrestabile, verrà il giorno in cui nella città classica, identificata con Atene, lo scontro, regolato o no, cederà il posto al conflitto verbale. Per quel che mi riguarda, si sarà capito che preferisco attenermi al 'già': il conflitto, già", *ivi*, pag. 169.

⁹⁵ "[Il simbolo *dike*] apparendo solo occasionalmente nella narrativa epica, attrasse per la prima volta l'attenzione di Esiodo, che lo isolò e lo rese oggetto di una particolare considerazione. Questo fu un risultato pionieristico... purtuttavia Esiodo fu solo capace di dire cosa la giustizia fa e come si comporta, non cosa essa è... questo tuttavia non impedì agli autori che vissero tra Esiodo e Platone di sfruttare la 'giustizia' da un punto di vista simbolico, sebbene non concettuale... dopo Esiodo, Platone sembra essere stato il primo ad affrontare la giustizia come tema a sé stante, ed il primo in assoluto a trasformarlo in un principio normativo ed un problema di carattere filosofico." Havelock E.A., *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari, Laterza, 1981, pag. 19.

suo, si astrattizza in contrapposizione alla *dike* (minuscola) resa da giudici 'divoratori'. *Hybris* e *Dike*, tendono così a rinforzarsi reciprocamente, formando una coppia di complementari dell'immaginario sociale, in ambito morale.

In Omero *dike* non appare mai in antitesi a *hybris*; in Esiodo, invece, il passaggio è compiuto, l'una evoca immancabilmente l'altra.

La *Dike* omerica è omogenea (*dike*-tradizione, *dike*-sentenza, *dike*-ordine generale delle cose) esprime un pensiero sintetico che lascia gran parte del suo oggetto nell'incoscienza⁹⁶. In Esiodo la *dike* è multipla, ma soprattutto autocontraddittoria, risponde ad un'assetto nuovo, critico della solidarietà sociale: la *dike*-costume è all'occasione la forza primeggiante del diritto, la *dike*-sentenza è spesso caratterizzata dall'ingiustizia; a queste due forme di *dike* si oppone la *Dike* divina: *Dike* è l'antitesi di *dikat*⁹⁷.

⁹⁶ Ancora Havelock: "Se la giustizia, definita da un punto di vista concettuale, è il principio cardine della moralità moderna, le società orali potevano invece benissimo farne a meno. Ciò che teneva insieme la società era una serie di regole di comportamento e di principi generali che uniti insieme costituiscono 'ciò che è giusto'. A questo punto potremmo venir costretti ad ammettere che queste 'regole' non vengono astratte dal comportamento – che cioè esse si presentano accidentalmente – e non formano necessariamente un sistema coerentemente strutturato. Si può infatti ammettere che tutte le società preferiscono distinguere caso per caso il bene dal male. Lo 'stile di vita' opera la distinzione. È compito dell'immaginazione orale conservare e tramandare questo stile di vita. Quindi tramanda istruzioni pratiche sul 'giusto' di ogni specifico caso. Ma il simbolo o i simboli della giustizia usati nella storia non devono necessariamente comportarsi come principi. Appariranno piuttosto come la rubrica di un *processo* [corsivo mio] o una maniera di fare, contenente principi specifici piuttosto che generali. Essi dovranno osservare la regola narrativa: dovranno essere riferiti solo quando la situazione, che è il soggetto attivo dell'affermazione o dell'appello, lo richiede", *ivi*, pag. 67.

⁹⁷ "L'avvento di una giustizia di stato sembra ad Esiodo, ultimo partigiano di una giustizia patriarcale, come la fine di un mondo. La

La *hybris*, indefinita per definizione, si collega ora ad una istituzione ben precisa: l'*istituzione giudiziaria*. E contemporaneamente, anziché divenire, in seguito a questa circostanza, più 'razionale', si assiste invece ad una intensificazione in senso 'magico'.

Gli impieghi del termine evidenziati da Gernet, non consentono di vedere nella *hybris* un insieme di atti rubricabili in un unico concetto dalla logica unitaria. Essa è allo stesso tempo particolare e generale: in Esiodo è la 'presunzione oziosa' dalla quale Perse si deve proteggere, 'l'usurpazione ingiusta', la 'disposizione di spirito' fatale a tutti, il misfatto compiuto dai giudizi 'storti', il 'male' che si estende a tutta la società per la colpa di qualcuno. Commessa dal re-giudice, essa provoca un maleficio divino che si abbatte sull'intera società. Le differenze tra una società retta dalla buona giustizia e una retta dalla cattiva si rivelano in chiari segni come la sterilità delle donne, il maggiore sacrificio per procurarsi la sussistenza, l'insuccesso nella guerra⁹⁸.

In Esiodo – conclude Gernet – il valore della *hybris* è allo stesso tempo più mistico e più sociale: "plus sociale, en ce qu'il est devenu une désignation générale pour les manquements à la règle; mais plus mystique là même, en ce que la pensée commune, à ce stade, réalise nécessairement le principe du mal connu comme 'anomie'"⁹⁹.

Tra Esiodo e il periodo classico Gernet prende poi in considerazione le opere poetiche di Solone e di Teogni-

nascita del diritto a lui sembra la fine del buon diritto", Untersteiner M., *La fisiologia del mito* (1946), Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pag. 138.

⁹⁸ Cfr. *La pensée*, pp. 33. Il testo di riferimento sono i noti vv. 213-285 di Es., *Le opere e i giorni*.

⁹⁹ *La pensée*, pag. 35.

de, un insieme di testi molto coerenti, in rapporto di successione cronologica. Nella forma dei distici elegiaci il pensiero etico appare ora 'perfettamente socializzato', come mai prima era successo. Caratteristica essenziale è il fatto che questi testi partano dal generale e non più dal particolare, come era il caso di Esiodo: "l'élégie vit du général, d'une généralité qui, par la vertu de la tradition accumulée, représente comme un capital de pensée"¹⁰⁰.

La nozione di *hybris* riscontrabile in Solone colpisce Gernet per il fatto che essa si manifesti con un grado di 'sacralità' ancora più accentuato, da nessuna parte essa indica specifici atti di violenza, ma sempre la misura di un limite. Non tende mai ad evocare fatti concreti. Stessa cosa in Teognide: il valore imperioso della *hybris* è anche qui avvertito come anteriore alle sue determinazioni. Questa anteriorità non va interpretata come il risultato di una concettualizzazione, ma come il meccanismo stesso che produce, sul piano del sentimento collettivo, un giudizio intuitivo:

"Les démarches de la pensée morale sont ici à l'inverse de la logique abstraite: il ne se constitue pas un concept sous l'extension duquel rentreraient de nouvelles espèces; devant le désordre social, l'*hubris* est immédiatement sentie et son nom invinciblement évoqué"¹⁰¹.

Il VII e il VI secolo sono un periodo critico nella storia sociale greca. Si completa la rottura dei quadri. Lo sviluppo di un'economia interurbana provoca (ma Gernet preferisce dire 'condiziona') un potente individualismo psicologico. "Une psychologie commerçante se crée"¹⁰². Di queste nuove condizioni sociali, di cui la moneta è il simbolo e che sul piano psicologico attesta-

¹⁰⁰ *Ivi*, pag. 36.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

no del desiderio di accrescere la ricchezza, l'antica morale fissata nel costume non può che diffidare.

In Solone c'è contrapposizione tra le ricchezze perseguite con *hybris* e le altre. Secondo Gernet la contrapposizione opera sul piano della produzione morale di una tipologia sociale. Vi sono da una parte i beni duraturi, che in caso di continuativo possesso nelle mani di uno stesso gruppo familiare, attestano del buon volere degli déi, dall'altra vi sono i guadagni improvvisi, quelli sperati dai commercianti, che presto o tardi chiamano in causa una *dike* per certi versi simile alla *Nemesi* (vendetta) in grado di far ricadere sul soggetto l'*ate* (che è il contrario di *eudaimonia* = prosperità, felicità)¹⁰³.

Il fatto nuovo, attestato dai testi elegiaci, è l'ascesa di una nuova, recalcitrante aristocrazia commerciale, che servirà di base all'avvento delle tirannie. È di essa che Solone diffida, sono loro il bersaglio di Teognide. L'uomo buono, quello della virtù morale e religiosa, è l'uomo vecchio stampo, attaccato ai valori della proprietà fondiaria. Conservatore Solone lo è anche rispetto alla determinazione della *Eunomia* (fr. 3, vv. 30-39)¹⁰⁴, termi-

¹⁰³ "Ricchezze desidero averne, ma essermele procurate ingiustamente (*adikos*) non lo voglio: in ogni caso, poi, giustizia (*dike*) arriva, la ricchezza che danno gli dei giunge all'uomo salda dalle estreme basi fino alla cima; quella invece che gli uomini ossequiano con la loro violenza (*up'hybris*) non viene secondo un ordine (*kata kosmon*), ma controvoglia si sottomette alle azioni ingiuste, e presto a essa si mescola la rovina (*ate*): da esigua origine nasce, come per il fuoco, all'inizio da nulla, poi finisce per essere una rovina. Non durano infatti a lungo, per i mortali, i risultati della tracotanza (*hybris*), ma Zeus controlla come vada a finire ogni cosa...", Solone, fr. I, vv. 7-17.

¹⁰⁴ "Solone individua dunque l'ordinamento giusto – che egli personifica nella divinità *Eunomia* – mediante un procedimento vorrei dire conservativo, essenzialmente realistico: esso è il modello che sta dietro lo status quo. L'ordine giusto deve essere quel tutto in cui tutte

ne che continua a significare una giusta ripartizione delle spettanze, senza rimandare ad un ordine buono perché fondato sul *nomos* inteso come legge positiva¹⁰⁵. Dove invece Solone innova, combinando *bian te kai diken* (= forza, violenza e giustizia; fr. 30, v. 16), cioè nella fissazione per iscritto delle leggi¹⁰⁶, queste vengono chiamate ancora *thesmoi* (fr. 30, v. 18)¹⁰⁷.

le forze sono collocate nel luogo ad esse consono, in cui, perciò, non è possibile non trovino posto le rivendicazioni giuste. L'attività di Solone come restauratore, di conseguenza, non è volta propriamente al compromesso, ma piuttosto alla realizzazione di un'equa ripartizione", Meier Ch., *La nascita della categoria del politico in Grecia* (1980), Bologna, il Mulino, 1988, pag. 232.

¹⁰⁵ "Concludendo, *eunomia* in Solone è ideale etico e politico; *nomos* ha un significato nuovo ed eccezionale: non è 'legge' 'autorità' umana, ma Norma divina di giustizia, che col suo *kratos* realizza l'*eunomia*: è il fondamento religioso non di una costituzione politica, ma di un ordine generale di vita, in cui i cittadini umili e grandi possono convivere nella parità di diritti e nel culto delle norme sociali: giustizia, pudore, solidarietà, lealtà", Gigante M., *Nomos Basileus*, cit., pag. 49.

¹⁰⁶ Sulla chiarificazione delle possibili ambiguità derivanti dalla figura di un Solone poeta/legislatore vedi Loraux N., *Solone e la voce dello scritto*, in Detienne M., a cura di, *Sapere e scrittura in Grecia antica*, cit., pp. 51-81. Sul rapporto tra diritto e scrittura, nell'esperienza giuridica greca, tra conservazione e innovazione, vedi, con ampia bibliografia, Faraguna M., *Tra oralità e scrittura: diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, in "Etica & Politica", IX, 2007, 1, pp. 75-111.

¹⁰⁷ "Dividendo e pacificando, i *thesmoi* delimitano al tempo stesso uno spazio della convivenza fondato sulla gerarchia 'giusta' delle parti, sorretto da un'equa, perché non casuale né indifferenziata, ripartizione delle funzioni e degli onori (le *timai*); un ordine politico 'virtuoso' che corrisponde appieno al valore basilico di *eunomie*. È dunque attraverso l'arbitrato della legge scritta e certa, statuita «ugualmente (*homoios*) per l'ignobile e per il nobile» (*toi kakoi te kagathoi*: fr. 30, v. 18), che le parti non uniformi potranno essere intergrate nella polis, sebbene l'uguaglianza soloniana implichi l'attribuzione (*harmosas* =

Gli elegiaci sono continuatori di Esiodo ma ne arricchiscono il messaggio. Si fa ora chiaro il sentimento di una solidarietà della città, compromessa e messa a rischio da una misteriosa potenza del male, che il meccanismo della *dike* è chiamato regolarmente a riprodurre. Vi è, in questa concezione, una maggiore rilevanza di contenuti religiosi, una maggiore vicinanza al meccanismo del sacro, infatti la *hybris* suscita la paura di una terribile punizione divina. Tuttavia vi è una maggiore definizione psicologica, è la sazietà accompagnata dall'orgoglio che essa genera. L'imprudenza e la vertigine negli spiriti individuali sono l'antitesi dell'intelligenza e della saggezza riflessiva¹⁰⁸. Pensiero mitico e pensiero psicologico si dissociano, entrano in contraddizione essendo la *hybris* da una parte il principio fatale che gli déi suscitano e dall'altra il prodotto della libertà umana, indipendente dalla causalità divina: "l'*hubris* est à la fois du naturel et du «surnaturel»"¹⁰⁹.

Per quanto la poesia di Pindaro ricalchi atmosfere mitiche, per Gernet, nell'uso che viene fatto della parola *hybris* "on doit – ancora – ressaisir l'écho d'un certain état collectif"¹¹⁰. Il recupero del mito nel suo pensiero

'adattando', 'accordando', 'armonizzando') a ciascuno (*eis bekaston*) della giustizia che gli è propria (*eutheian...diken*: fr. 30, v. 19)", Carillo G., *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003, pag. 25.

¹⁰⁸ "L'intelligenza (*gnomen*), o Crino, è la qualità suprema che gli dei hanno concesso ai mortali: l'intelligenza abbraccia i limiti di ogni cosa. Ah beato chi la possiede nel suo cuore (*phresin*). Essa tiene a freno la maledetta tracotanza (*hybrios*) e la sciagurata avidità [dannosa ai mortali è l'avidità], delle quali vizio peggiore non c'è. Da queste, o Crino, deriva ogni bassezza (*kakotes*)", Teognide, vv. 1171-1176.

¹⁰⁹ *La pensée*, pag. 40.

¹¹⁰ *Ivi*, pag. 41.

morale, dopo che esso era stato accantonato dagli elegiaci, è sintomatico di uno spirito nuovo¹¹¹. Di preferenza viene cantata la *hybris* sconfitta, quella che ha caratterizzato il comportamento degli empi nei confronti della divinità; viene esaltato, di contro, il comportamento di coloro i quali hanno saputo riconoscere la *hybris* per evitarla. Gernet vede affermarsi, all'inizio del secolo V, un pensiero dotato di una certa fermezza, caratteristica che non poteva avere fin tanto che le condizioni sociali non fossero giunte alla maturazione del periodo di dissoluzione (del *ghenos*); un pensiero che si comincia a rivolgere con fiducia ad una nuova idea di ordine¹¹². Un ordi-

¹¹¹ Per le strategie di 'mise en discours' operate da Pindaro nella riattivazione del mito vedi Calame C., *Mito e storia nell'Antichità greca* (1996), Bari, Dedalo, 1999, in particolare pp. 75-172; "Questo proiettare gli eventi della fondazione in un passato cronologicamente indeterminato partendo, da un tempo e da un luogo determinati, non è forse proprio uno dei criteri che permettono la classificazione della categoria antropologica del mito? Questi fatti situati in un passato trascendente, in grado di fissare in una permanenza atemporale l'effimero presente, non potrebbero allora fornire una chiave di accesso privilegiata all'essenza del 'mitico'? Queste gesta esemplari dei primordi non possono forse a ragione costituire un'affermazione della specificità della classe dei racconti, se non addirittura dell'essenza che abbiamo appena messo in dubbio?", pag. 81.

¹¹² "Dopo Omero, l'essenza della maestà divina si modifica, cioè si approfondisce e s'invera dell'evoluzione concettuale e sociale dell'epoca nuova che lo avanza: lo Zeus da 'personalità' preminente tra gli dèi, diviene sempre più idea, spirito, guida; si smaterializza, si disantropomorizza e diventa norma, legge. Dopo Omero è in via il processo di spiritualizzazione della divinità, di liberazione del dio dalla parvenza antropomorfa e del suo trasferirsi in un ambito eticamente sempre più alto e più puro: questo processo è iniziato da Esiodo e dai primi pensatori ionici, dai poeti-pensatori come Senofane, dai poeti-statisti come Solone e rinviene il punto più alto, nel solco di una religiosità sempre più fonda e idealistica, con Pindaro e Eschilo", Gigante M., *Nomos basileus*, cit., pag. 94.

ne questa volta prettamente sociale, infatti l'*eunomia* diventa una forma di organizzazione complessa, "et par suite rationnelle, dans et par la cité, en vertu de la loi"¹¹³.

In Erodoto il significato del termine *eunomia* non è sostanzialmente diverso da quello soloniano. Tuttavia lo stesso Erodoto qualifica già le leggi di Solone come *nomoi* (I, 29), e può concepire il *nomos* come una regola coscientemente posta in essere da un gruppo sociale (I, 144). La sua *Storia* corrisponde ad un momento decisivo per il pensiero greco. Di fronte allo spettacolo di *nomoi* (consuetudini) differenti, efficaci in diverse società, spesso strani e divergenti, l'organizzazione sociale appare come un'opera umana, prodotto della credenza (*nomizein*): "croyance brute chez les Barbares, croyance rationnelle dans la cité grecque"¹¹⁴.

Questa è l'epoca in cui *nomos* viene a contrapporsi a *physis*, elevandosi a vera e propria categoria. Il termine suggerisce, esprime, l'idea di 'convenzione'; ma la nozione di un ordine generale delle cose si perpetua nel *nomos*, così che – prospetta Gernet – non c'è solamente antitesi

¹¹³ *La pensée*, pag. 42.

¹¹⁴ *Ibidem*. "Così noi possiamo spiegare come anche per Erodoto esista un *nomos basileus*: è il *nomos ischuros*, il *despotes nomos* che i Greci contrappongono ai Barbari: è una legge maestosa e robusta, sintesi del patrimonio di tradizione e di costumi civili e di riti religiosi, maturata sulla terra, tra le mura della polis, *illic et tum*, individuale e distinta nella sua concretezza, che non può confondersi né smarrirsi, che esige virtù, spirito di lotta, di abnegazione, di sacrificio, che nel suo universalismo terrestre e reale e limitato ad un sol popolo – contrapposto ad un'altra vasta comunità di popoli – impone il 'religioso' potere della sua forza augusta. A questo principio di vita civile – sovranano non di tutti i mortali e gli immortali, ma padrone dei solo Greci e padrone forte e vigoroso – Erodoto contrappone l'altro dei popoli orientali", Gigante M., *Nomos Basileus*, cit., pag. 115.

ma sintesi tra natura e legge¹¹⁵. Questo movimento del pensiero corrisponde ad una evoluzione sociale precisa. Ad Atene le leggi di Solone hanno gettato le fondamenta della città; esse costituiscono un *corpus* al quale poco a poco si aggiungeranno nuovi elementi continuativamente attribuiti all'opera dello stesso Solone: "d'ou la notion d'un *systeme des lois*"¹¹⁶.

In questo stesso momento l'idea di legge si estende all'universo: Eraclito impiega il termine *nomos* per designare la legge della natura¹¹⁷. Eraclito, che si fa paladino dell'idea di un *nomos* della città per il quale valga battersi al pari che per le sue mura (Diels-Krans, fr. 44), è lo stesso che, in un altro noto frammento, dirà che il sole se oltrepassasse la misura avrebbe a che vedersela con le Erinni protettrici della Giustizia (fr. 94). Questa nozione delle Erinni e della Giustizia, che per Gernet non è affatto originale, ha la particolarità di estendere il proprio raggio di applicazione a un ambito del sapere fino ad allora monopolizzato da un diverso regime sociale. Il pensiero razionale, che 'si è ingrandito in maniera parallela a l'evoluzione del termine *nomos*', penetra nell'antico pensiero mitico, e nega il disordine alla natura, nonostante lo consideri possibile¹¹⁸.

¹¹⁵ Per le connessioni e le contrapposizioni tra *Nomos* e *Physis* nel pensiero giuridico greco si rimanda a Welzel H., *Diritto naturale e giustizia materiale* (1951), Giuffrè, 1965; in particolare la Parte I, *Il diritto naturale antico*, pp. 11-68.

¹¹⁶ *La pensée*, pag. 42.

¹¹⁷ Per la discussione sul *theios nomos* di Eraclito si rimanda a Gigante M., *Nomos basileus*, cit., pp. 50-55.

¹¹⁸ *La pensée*, pag. 42. Hans Kelsen, preoccupato di individuare la costanza formale della struttura normativa, così commenta quello che Gernet, nei medesimi luoghi eraclitei, interpreta, commisurandolo all'estensione del *nomos*, come un 'allargamento del pensiero razionale':

Con la tragedia, l'istituzione espressiva più caratteristica della *polis* (quella che secondo Diego Lanza funziona da *Disciplina dell'emozione*¹¹⁹), la *hybris* viene sollecitata fino a diventare una categoria in grado di ospitare una varietà di impieghi molto vasta, tutti intesi ad individuare, canalizzare e produrre una precisa reazione emotiva nel pubblico e quindi a costituire una piattaforma valoriale della massima importanza per poter lavorare, anche con una certa spregiudicatezza, ad una 'stabilizzazione delle aspettative normative di comportamento'.

"Le leggi umane traggono la loro validità dalla legge universale divina: e questo perché la legge universale divina, l'inviolabile legge di causalità, è solo una proiezione della legge umana, cioè della norma legale, nel cosmo. E questa norma legale proiettata nel cosmo è inviolabile perché rappresenta la volontà assoluta di un dio. Ecco qui formulata l'idea fondamentale di ogni legge naturale nel senso di un ordine legale della natura... Il detto di Eraclito ha grande importanza per la storia del pensiero scientifico, in quanto l'inviolabilità della legge di causalità per cui il sole segue il suo cammino è stabilita dalla dea Giustizia (Dike): è un obbligo imposto da una norma legale, è una necessità normativa. La legge universale non è inviolabile perché è sempre rispettata (infatti non è esclusa la possibilità che il sole esca dal suo cammino), ma perché ogni trasgressione della legge è sempre punita, senza eccezione alcuna. Infatti la legge universale, in quanto norma legale, è una norma che impone sanzioni: quindi è una legge di contrappasso e, come tale, rappresenta l'incrollabile volontà di un dio. Il *logos* di Eraclito è Dike, la dea della vendetta a cui nessuno può sfuggire. L'inviolabilità della legge di causalità, tanto contestata dalla scienza naturale moderna, e la sua assoluta validità derivano dall'inviolabilità che il mito e la filosofia naturalistica sviluppatasi dal mito attribuivano al principio del contrappasso come espressione essenziale di una volontà divina, e quindi assolutamente coercitiva. Dal principio del contrappasso la scienza naturale più antica elaborò la sua legge di natura", Kelsen H., *Società e natura* (1943), Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pag. 361-362.

¹¹⁹ Lanza D., *La disciplina dell'emozione. Un'introduzione alla tragedia greca*, il Milano, Saggiatore, 1997.

Il sentimento adatto a legittimare la reazione sanzionatoria del corpo civico nel suo insieme trova nella tragedia il modulo espressivo ufficiale per la riproduzione di un desiderio che si propaga nelle coscienze dei *polites* alla maniera tipica con la quale agiscono le rappresentazioni collettive, cioè a livello individuale, tramite una autocostrizione tale da dare luogo ad una produzione intensiva di potenziali centri d'imputazione del dovere sociale¹²⁰.

Se fino ad ora la *hybris* è stata o localizzata o imprecisa, adesso essa si moltiplica in comportamenti lesivi definiti e distinti. È quindi assai lungo l'elenco di tutti gli atti particolari cui successivamente i tragici applicano il termine¹²¹: sacrilegi di ogni sorta, oltraggi ai morti, offese ai genitori, violazione delle regole dell'ospitalità, adulterio, incesto, suicidio, attentati contro l'autorità, ingiurie verbali o reali: "chez les tragiques, elle se multiplie, en un sens elle se monnaye presque: la pensée alors s'insère dans la représentation d'une société organisée qu'on peut dire qu'elle pressentait: l'idée du 'mal' tend à devenir celle du 'délit', l'idée du 'desordre', celle de l'atteinte à la personne"¹²².

¹²⁰ "La tragedia si pone dunque fuori del quadro della liceità quotidiana: desta un'attesa di trasgressione che rende lo spettatore instabile e perciò meglio atto a partecipare emotivamente alle vicende che si rappresentano. Il pubblico greco che assiste ad uno spettacolo tragico sa bene che gli si mostreranno delle trasgressioni, degli atti appartenenti al dominio dell'illecito. Non si aspetta tuttavia un illecito qualsiasi; anche la trasgressione obbedisce a regole, anche l'illecità tragica conosce i suoi interdetti. Non sembra perciò inopportuno richiamare quali siano le trasgressioni ammesse e quali gli interdetti che le governano", Lanza D., *La disciplina dell'emozione*, cit., pag. 158.

¹²¹ "C'est le sentiment d'une certaine organisation sociale qui s'exprime dans leur idée de l'*hubris*", *La pensée*, pag. 44. Vedi nota 1 a pag. 43 per le occorrenze del termine nei tragici.

¹²² *Ivi*, pag. 46.

Tuttavia, di nuovo, non bisogna cercare nell'espressione di questo sentimento il funzionamento di un concetto, l'evoluzione semantica della *hybris* ricostruita da Gernet indica piuttosto che ciò che viene mantenuto per tenere insieme la città, ciò che più la unisce, è precisamente la situazione cognitiva in base alla quale, la città stessa, lascia operare al suo interno la divisione, la separazione, il conflitto¹²³:

"Puisque les éléments de la notion sont en relation réciproque, l'idée de l'individu, qui est la victime de l'*hubris*, et celle de la société, qui la réprouve ou la réprime, nous apparaissent liées l'une à l'autre: à la mesure que progresse celle-ci, celle-là revendique un droit plus assuré; et d'autre part, le développement que nous verrons se conclure par la création d'un *délit* de *hubris* a consisté à intégrer de plus en plus à la société ce qui était en quelque sorte en dehors d'elle, ce qui se présentait à l'origine comme surdroit ou comme acte de guerre"¹²⁴.

Attraverso lo studio semantico della *hybris* Gernet dunque approda al nodo essenziale della sua sociologia,

¹²³ Su una *polis* centrata sul conflitto e concentrata sulla sua rimozione, ha insistito, come abbiamo già avuto modo di accennare, Nicole Loraux nei suoi ultimi lavori: vedi in particolare i saggi contenuti nelle raccolte *La tragédie d'athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005; e *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997. « Parole, nomi: diverse scene linguistiche per una medesima sceneggiatura. Al contrario della costruzione classica di un paradigma di città per il quale l'Uno è il modello, questa sceneggiatura, di volta in volta, consentirà di portare alla luce, dietro quella bella costruzione, i tratti di una concezione che il discorso ufficiale sulla comunità tende a ricoprire e forse anche a rimuovere: dietro la scomunica della *stasis* troviamo la temuta constatazione che la guerra civile è connaturata alla città, e contribuisce anzi a fondare il politico proprio in quanto comune", Loraux N., *La città divisa*, cit., pag. 165.

¹²⁴ *La pensée*, pag. 48.

si tratta di capire in che modo una nuova configurazione solidaristica attivi una forma di vita ridefinita a partire dal dispiegamento di un dispositivo di potere i cui esiti sono da valutare in relazione alla produzione di soggettività. È questo mi pare il senso più corretto da attribuire all'impianto evolucionistico gernetiano, non si tratta, come in Glotz, di rilegittimare la normatività dell'individuo della moderna società civile, col suo ineliminabile artificioso corredo giusnaturalistico, affondandone le radici nelle conquiste politiche della città classica; si tratta piuttosto di un tentativo pionieristico messo in atto per affrontare il politico senza dover partire dal problema della norma costituita, solubile nei meccanismi di produzione-legittimazione del potere. Nella consapevolezza che una tale prospettiva, una volta assunta unilateralmente, si lasci sfuggire, a tutto vantaggio del concetto giuridico di validità, la presa sulle condizioni antropologiche del suo funzionamento.

Quando Gernet parla di individuo questo non è altro che il luogo di osservazione di una fisica delle forze sociali nel punto in cui si produce uno scontro vettoriale da cui parte una derivata la cui direzione può essere ricavata solo come configurazione mobile precaria 'inachevée'.

Pensare, come fa Gernet, alla *polis* come luogo della sovranità, assume pieno senso, date queste premesse, solo se si riconduce questo pensiero all'origine di un paradigma per certi versi ormai abusato come quello biopolitico.

Al cuore di questo paradigma si trova, come ha osservato Giorgio Agamben, la "impossibilità di decidere se sia la colpa a fondare la norma o la norma a porre la colpa"¹²⁵, poiché "sovrana è la sfera in cui si può uccidere

¹²⁵ Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, pag. 32.

senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera"¹²⁶.

L'inclusione-esclusione dei *ghene* all'interno della *polis* si è realizzata proprio a partire da questa doppia eccezione, all'ombra della quale l'individuo è esposto ad una uccidibilità non riconducibile al diritto di vendetta e non classificabile in termini di sacrificio.

L'ambito semantico della *adikia*¹²⁷ che si specializza per designare la condizione generale di colpevolezza, così come risulta dal funzionamento delle pratiche giuridiche in ambito politico, originariamente "appelle une violence compensatrice, non pas en vertu d'un sentiment légitime de vengeance, mais par l'effet d'une loi de la fatalité. – Par toute cette pensée s'explique en principe la syntaxe même du verbe *adikein*, souvent et 'illogiquement' employé au présent: celui qui a commis une injustice, *adikei*; il est et demeure, jusqu'à satisfaction, dans un état anormal par rapport à la loi d'équilibre"¹²⁸.

Questo è lo stato in cui sono coinvolti tutti i *polites* che, una volta sottratti all'amministrazione rituale dei propri *ghene*, spogliati dall'elemento protettivo essenziale alla loro appartenenza identitaria, sono potenzialmente inscrivibili in uno spazio di vulnerabilità, in balia delle forze contaminatrici che fanno della loro vita una 'vita sacra'. Basti pensare al modello inclusivo di cittadinanza costruito da Eschilo attraverso il lavacro giudiziario del bandito Oreste (propriamente colui che

¹²⁶ *Ivi*, pag. 92, corsivo nel testo.

¹²⁷ "Nous définissons cette dernière notion comme un des aspects, ou un des pôles, de l'idée double et ambiguë qu'exprime le latin *sacer*", *La pensée*, pag. 51.

¹²⁸ *Ivi*, pag. 65.

‘può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio’¹²⁹). E, inversamente, al perimetro dello spazio normativo tracciato dalla parabola sofoclea dell’esclusione di un Edipo *tyrannos e pharmakos*¹³⁰.

Gernet riassume così il meccanismo: “le concept de délit se traduit dans la notion de l’impiété commise à l’intérieur et au détriment de la cité”.

Affrontando il funzionamento sociale della contaminazione in rapporto al problema del passaggio dall’etica del successo alla morale collaborativa, Arthur H.W. Adkins mette in evidenza come all’interno del regime politico: “il problema non è se l’usanza di pagare una indennità per l’omicidio lasciasse... l’uccisore nella posizione imbarazzante delineata sopra. Non ci fu mai uomo meglio qualificato, per sostenere la parte di Giona, dell’uccisore del quale la società vorrebbe – ma non ne è in grado – liberarsi; contro il quale, per di più si è probabilmente creduto che il morto fosse ancora adirato, ed il quale ha avuto, in senso fisico, sangue sulle mani. Anche se le condizioni generali sono prospere, i suoi concittadini guarderanno per traverso un uomo di tal

¹²⁹ Per l’uso volutamente problematico di una semantica del sacrificio lecito da parte di Eschilo a proposito delle uccisioni in casa di Atreo vedi Vidal-Naquet P., *Caccia e sacrificio nell’Orestea di Eschilo*, in Vernant J.-P. e Vidal-Naquet P., *Mito e tragedia nell’antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico* (1972), Torino, Einaudi, 1976, pp. 121-144.

¹³⁰ “Se Sofocle sceglie la coppia *tyrannos-pharmakos* per illustrare quello che abbiamo chiamato il tema del rovesciamento, è perché nella loro opposizione questi due personaggi appaiono simmetrici e per certi versi intercambiabili. L’uno e l’altro si presentano come *individui* responsabili della salvezza *collettiva* del gruppo”, Vernant J.P., *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell’Edipo re*, in Vernant J.-P. e Vidal-Naquet P., *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, pp. 88-120, cit. a pag. 110.

genere; nel caso di una sconfitta, di una lotta civile, di una carestia, di una pestilenza, la loro ira, la loro disperazione ed il loro turbamento si scaricheranno su di lui con una tale veemenza, da conferirgli ai loro occhi una nuova qualità, quella di essere ‘contaminato’: una qualità che, se i sentimenti saranno abbastanza accesi, sembrerà quasi visibile e tangibile, e poiché la città è senza dubbio generalmente ‘contaminata’, si scaricherà facilmente su ogni cosa o persona che egli tocchi”¹³¹.

Nonostante l’intento disambiguante, che si trova alla base della lettura dello ‘stato di eccezione’ schmittiano in contrapposizione alla concezione del ‘sacro’ elaborata in ambito antropologico, che porta Giorgio Agamben a privilegiare la figura dell’indifferenziato rispetto a quella dell’ambiguo, possiamo seguire ancora l’ipotesi biopolitica secondo la quale: “restituito al suo luogo proprio, al di là tanto del diritto penale che del sacrificio, l’*homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell’esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica. Lo spazio politico della sovranità si sarebbe, cioè, costituito attraverso una doppia eccezione, come un’escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona di indifferenza tra sacrificio e omicidio”¹³².

In questa direzione può essere riletto il doppio itinerario semantico proposto da Gernet nella prima parte delle *Recherches*: “On peut dire que nous voyon se dessiner, au moment et par la vertu d’une association solennelle, une certaine idée du respect de l’individu. Ou

¹³¹ Adkins A.W.H., *La morale dei greci da Omero ad Aristotele* (1960), Roma-Bari, Laterza, 1987, pag. 138.

¹³² Agamben G., *Homo sacer*, cit., pag. 92.

bien l'individu bénéficie d'une protection, d'une *immunité* temporaire ou définitive contre les effets réguliers d'une justice antérieure à la cité et que l'association nouvelle veut plus ou moins dépasser"¹³³.

L'itinerario si presenta come uno sviluppo alla fine del quale i termini originariamente (in Omero) meno carichi dal punto di vista delle forze demoniche che hanno la funzione di evocare, e più orientati in senso tecnico-giuridico (come ad esempio quelli ruotanti attorno al segno grafico *dike*), finiscono per designare, all'interno del nuovo orizzonte solidaristico¹³⁴, l'ambito proprio a 'la notion du délit', che, lungi dal costituire esclusivamente una categoria giuridica 'laica', convoca contestualmente i meccanismi consacranti tipici del capro espiatorio¹³⁵:

"En effet, le terme *dikè*, dans les plus anciens exemples que nous en ayons – et nous en avons, chez Homère, une quantité appréciable –, ne désigne jamais la vengeance: chez les tragiques, au contraire, ce sens apparaît avec un éclat sinistre"¹³⁶.

Nell'insieme di quei termini che in Omero designano invece 'le besoin moral de frapper' di coloro i quali

¹³³ *La pensée*, pag. 198.

¹³⁴ "Les moments en question sont ceux où la cité célèbre ses fêtes religieuses. Tout ce qui est trouble alors, désordre même léger, violence même légitime, est ressenti avec acuité particulière. Or, pour désigner toutes offenses qui affectent en ces instant la délicatesse plus ombrageuse du sentiment commun, il y a un mot spécial, vraiment technique, et c'est *adikein*: «coupable envers les festivités», *ivi*, pag. 76.

¹³⁵ "*dikè*, le plus judiciaire en quelque sorte de tous nos termes, est parfois appliqué à ce que la 'vindicte sociale' peut avoir de plus violent à la fois et de plus 'diffus' dans sa réaction: soit qu'il s'agisse de la coercition exercée, au nom du groupe, par le premier venu, soit qu'il s'agisse de la lapidation collective d'un coupable", *ivi*, pag. 120.

¹³⁶ *Ivi*, pag. 162.

partecipano di quella situazione complessiva tipica, religiosamente definita e socialmente legittimata, implicante la reazione violenta in omaggio alla logica obbligatoria della vendetta, si assiste invece ad una massiccia opera di ristrutturazione di senso. A livello dei sistemi di autocontrollo la spia più evidente della loro problematicità è la fobia sociale del contagio. Al termine di questo processo di esteriorizzazione dell'interiorità, quella che era la terminologia di un ritualismo violento di assoggettamento, può arrivare ad indicare ora l'ambito semantico de 'la notion de pénalité' determinabile per via giudiziaria:

"À l'âge du *genos*, la composition, la *poine* au sens strict, est subordonnée à un acte religieux qui comporte deux temps forts: l'*aidesis* ('respect'), impliquant la *venratio* à l'égard du meurtrier suppliant; et la *philotès*, réalisant l'assimilation de celui-ci à la famille; elle a donc pour fonction, en définitive, d'intégrer, au sens social du mot. Mais lorsque naît la cité, lorsqu'une société nouvelle manifeste son empire dans la généralisation des procédures de paix, dans l'établissement de tarif de composition, dans la distinction des délits privés – par exemple du meurtre volontaire et de l'homicide involontaire –, cette fonction, qui reste substantiellement la même, se trouve jouer dans un cadre plus large – et ce n'est pas seulement à la famille offensée, c'est à la cité qu'il s'agit d'intégrer ou de réintégrer l'offenseur. L'idée religieuse se nourrit alors du sentiment de plus en plus défini de la souillure, et c'est dans un sens nouveau que la composition s'avère expiation"¹³⁷.

Tutta una terminologia inerente la ritualizzazione del conflitto, che costituisce la parte più qualificante del-

¹³⁷ *Ivi*, pag. 180.

l'immaginario normativo da cui l'*agathos* preleva i propri modelli comportamentali, diviene oggetto di un controllo i cui effetti producono non tanto una rimozione di quei modelli, un loro divieto, quanto invece il loro inserimento in un sistema procedurale stabile per la loro rappresentazione sociale. Ciò determina, a sua volta, lo spazio per una loro riproduzione strategica, in un processo incrementale che finisce per riconfigurarne l'intera regolazione sociale sul piano di una autocostruzione spontanea: "le délit fondamental d'impïété est pensée sous la catégorie du «politique»"¹³⁸.

Il lessico giuridico diventa allora la punta di un iceberg partendo dalla quale poter valutare il movimento della massa consuetudinaria sottostante.

Niklas Luhmann a proposito della 'stigmatizzazione della colpa', che in Gernet corrisponde esattamente alla istituzione sociale della 'souillure', denuncia come la colpa fu "vista come un *fatto* 'interiore' e non, ad esempio, come problematicità di una struttura normativa. Anche oggi la scienza del diritto penale e la storia del diritto considerano lo sviluppo del principio di colpa come se in esso si trattasse della scoperta di un fatto, della scoperta delle vere ragioni della perseguibilità penale, e quindi di un 'progresso'. La stigmatizzazione della colpa, però, come pure l'elogio della virtù, non riesce a mettere in luce la vera funzione di questa conquista evolutiva. L'aspetto improbabile di questa istituzione, il principio nuovo che essa presenta, non risiede solo nell'affinamento di modi di imputazione o di mezzi di motivazione, ma soprattutto nel fatto che la colpa rende possibile una *redenzione* e

¹³⁸ *Ivi*, pag. 341.

¹³⁹ Luhmann N., *Sociologia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pag. 143.

quindi prevede, nella dimensione temporale, una fine delle conseguenze del comportamento deviante"¹³⁹.

Prendiamo un lemma significativo, alla luce di quanto appena detto, prelevandolo dalla decostruzione del lessico giuridico così come viene svolta da Gernet. In epoca classica è attestata la possibilità di esperire per vie giudiziarie un'azione risarcitoria per maltrattamenti generici, così detta *dike aikias*.

"Or, chez Homere, le verb *aeikizô*, *aeihizesthai* n'a guère qu'un emploi : il s'applique aux outrages exercés sur le cadavre d'un ennemi"¹⁴⁰, abbiamo a che fare – nota Gernet – coll'inversione rituale delle pratiche funerarie, l'*aikia* è, nell'uso verbale che ne fa Omero, un'attività parte integrante di quel complesso di comportamenti che i membri del clan attivano nei confronti dei can rivali nei modi di una doverosità protocollare: "l'outrage au cadavre n'était qu'un acte matériel de vengeance... les sévices exercés sur le cadavre sont, en principe, bien autre chose qu'un satisfaction procurée à l'instinct personnel de la vengeance. Ils apparaissent réguliers et presque réglementaires. Ils ont une allure rituelle... ils ne sont pas le fait de la cruauté toute pure; ils servent la vengeance, mais la vengeance du mort, c'est-à-dire quelque chose d'ideal"¹⁴¹.

Il verso formulare che Omero riferisce agli intenti di Achille alle prese con il corpo senza vita di Ettore contiene la dizione *aeikeia medeto erga* ('meditava di mettere in pratica l'*aikia*'), si ripeté identico a distanza ravvicinata (*Il.*, XII, v. 395 = XIII, v. 24). In tutti e due i casi costituisce l'incipit di un rituale ben preciso. Nel primo caso si tratta di trascinare il corpo del nemico ucciso, attaccandolo per i piedi al retro del carro, in modo da spor-

¹⁴⁰ *La pensée*, pag. 219.

¹⁴¹ *Ivi*, pag. 220.

carne il capo di terra e di sangue così da offrire il più spaventevole degli spettacoli al pubblico troiano che Omero sistema ai margini della scena; nel secondo caso invece si tratta di contrapporre la condizione dell'insepoltito cadavere di Ettore al lungo cerimoniale funebre organizzato da Achille per l'amico Patroclo, parte integrante di una situazione cognitiva comune, cui partecipa, a diverso titolo, tutto l'accampamento acheo.

Questi due esempi dimostrano che quando un eroe annuncia di praticare, o si accinge a praticare, *aikia* sul cadavere del nemico, non è assolutamente oggetto di una riprovazione morale, anzi i suoi comportamenti sono precisamente orientati all'incremento di status: "ils [i guerrieri] ne désigneraient pas leur fait d'un mot infamant ou même fâcheux; ils y voient un supplément nécessaire de gloire"¹⁴². Quando viene usato come aggettivo poi, il termine (*aeikes*) in Omero è riferito a degli oggetti, i più frequenti dei quali sono alcuni vestiti che contribuiscono a caratterizzare l'aspetto tipico di uno status sociale ben definito: "il s'agit de vêtements de deuil: car le deuil comporte toute une série de moyens rituels (aspersion de poussière, égratignures, blessures) qui, traduisant à la fois la douleur obligatoire des parents et la diminution sociale qui par le ban les atteint, a pour effet de les amoindrir, de les abattre au sens religieux"¹⁴³; l'abbigliamento col quale Laerte, il vecchio padre di Ulisse, accoglie il figlio, anch'esso a sua volta tra-vestito, è parte della condizione di escluso nella quale Omero lo presenta. È il marchio del *pen-thos*, del dolore rituale che la sua condizione gli impone di manifestare (*Od.*, XXIV, vv. 228 e 250). Lo stret-

¹⁴² *Ivi*, pag. 223.

¹⁴³ *Ibidem*.

to rapporto esistente tra rituali del lutto e pratiche della vendetta risulta quindi particolarmente evidente nell'uso omerico dell'*aikia*.

Come è noto – e come Gernet non manca di sottolineare¹⁴⁴ – tra alcuni dei primi e più importanti interventi legislativi tipici delle *poleis* greche rientrano quelle disposizioni esplicitamente volte a limitare quelle manifestazioni del lutto che si esprimevano attraverso la strumentazione rituale appannaggio esclusivo dei singoli clan¹⁴⁵.

Il sostituto funzionale di questo momento centrale dell'identità dei gruppi, che Gernet non esita a definire come momento 'ideal', prenderà, per esempio ad Atene nel V secolo, le fattezze di una delle istituzioni più caratteristiche del calendario politico-religioso della *demo-*

¹⁴⁴ "La législation restrictive du deuil, dans les cités grecques, a été assez générale", *ivi*, pag. 224.

¹⁴⁵ Sul 'divieto di sepoltura' come figura tipica della contrapposizione tra diritto scritto (prerogativa della *polis*) e *agraphos nomos* (appannaggio dei *ghene*) vedi Cerri G., *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli, Liguori, 1979: "L'esclusione di un aristocratico dalla sepoltura era nei fatti cancellazione di un rituale gentilizio e, quindi, espulsione dall'orizzonte della *polis* di un *ghenos* o di un suo ramo. Il diritto rivendicato dalla *polis*, di punire membri dell'aristocrazia con l'esclusione dalla sepoltura significava, in altri termini, diritto della comunità civile di escludere dal suo seno i *ghene* o i rami di *ghene* che non si fossero mostrati leali verso lo Stato democratico. Un diritto di epurare i ranghi della nobiltà, che il *demos* esercitava attraverso la 'legge scritta', cioè per mezzo di *nómoi* e *psephismata* emanati dall'Assemblea o dal Consiglio dei Cinquecento, nonché di sentenze (*katadikai*) emesse dai tribunali, ma che ovviamente non poteva trovare riconoscimento nella tradizione giuridica aristocratica della 'legge non scritta'. Sul terreno dell'ideologia funeraria si giocava così la battaglia finale tra *ghenos* e *polis*, tra diritto orale e diritto codificato, tra classe aristocratica e *demos*", pag. 43.

kratia: i funerali pubblici e la relativa orazione hanno rappresentato, in questo senso, il palcoscenico rituale deputato all'affissione del manifesto identitario ufficiale della *polis* democratica¹⁴⁶.

Il teatro, cioè l'altra istituzione tipica del calendario pubblico ateniese, può essere a sua volta considerato come un ordigno di *dressage* emotivo della massima efficacia nel ridefinire le soglie psicologiche dell'interdetto, se è vero che – come suggerisce Diego Lanza – “proprio ad Atene, dove gli antichi valori più si pretendono osservati, si sviluppa poco a poco una loro problematizzazione. In questa opera di rivisitazione del patrimonio gnomico tradizionale il teatro svolge un ruolo di eccezionale importanza”¹⁴⁷. La notazione assume tanto più rilievo nel nostro contesto alla luce del fatto che – come ha notato la Loraux – una delle principali funzioni catartiche esercitate dalla tragedia, tanto da segnare in qualche misura una sua originaria connotazione anti-politica, consiste esattamente nel dare corso all'espressione di un lutto che la legge riesce a rimuovere dalla *polis* solo a condizione che il teatro lo reintroduca sulla scena introiettandone la

¹⁴⁶ Per l'analisi critica di questo genere di orazioni in rapporto alla costruzione politica dell'identità ateniese è indispensabile Loraux N., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'* (1981), Paris, Payot, 1993. Per l'orazione più celebre, quella di Pericle ai caduti dopo il primo anno di guerra (Tuc., II, 35-46), interpretata invece nei suoi elementi 'costituzionali' (essendo concepita come “il manifesto della democrazia greca, nella sua forma classica e storicamente più avanzata”) vedi Musti D., *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2006, cit., a pag. VI. Per un'analisi dettagliata della dinamica retorica dispiegata da Pericle alla luce dell'immaginario politico tucidideo si veda anche Carillo G., *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003, pp. 49-144.

¹⁴⁷ Lanza D., *La disciplina dell'emozione*, cit., pag. 130.

voce nel posto riservato all'anima dello spettatore, configurando così un equilibrio “in grado di conciliare i due poli del politico che prescrive la dimenticanza e del lutto che risveglia la memoria”¹⁴⁸.

Non è un caso allora che Gernet individui in Euripide¹⁴⁹, che Nietzsche dando ragione ad Aristofane considerava l'imborghesitore del dramma, una svolta nell'uso del termine *aikia*, e, alla luce del discorso fin qui svolto, si può cercare di capire meglio anche la chiusa gernetiana a proposito della ‘sacralizzazione’ del legame sociale e l'ambiguo rapporto che intende instaurare tra ‘religione’ e ‘magia’:

“D'autre part, tout comme l'*hubris*, l'*aikia*, considérée plus ou moins nettement comme atteinte au sacré, peut s'apparenter au sacrilège. Et cela, c'est le religieux. Mais voici le magique. La force immanente à l'*aikia* peut et doit être considérée comme spécialement sinistre... L'*aikia*, comme attentat répruvé, est l'utilisation individuelle et illicite des forces néfastes: le mot se réfère aux pratiques qui déchaînent soit des troubles mystérieux chez un individu, soit un bouleversement néfaste dans une famille; et comme l'empoisonnement est d'abord conçu comme procédure magique, c'est à lui que spontanément le terme fera allusion”¹⁵⁰.

L'*akia* insomma, nel transito dallo ‘ius commune’ dei *ghene* ellenici al comune senso del pudore che abita

¹⁴⁸ Loraux N., *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca* (1999), Torino, Einaudi, 2001, pag. 140.

¹⁴⁹ Vedi *Andr.*, vv. 130-131, dove il coro esorta Andromaca a non indugiare nell'infliggere *aikelion* al proprio corpo; e vv. 825-828 dove è invece la nutrice a incarnare il pudico dispetto quando chiama *aikies* le pratiche di manifestazione del dolore cui Ermione intende dare corso.

¹⁵⁰ *La pensée*, pag. 225.

lo spettatore euripideo, subisce una torsione tutta interna alla sua normatività, al termine della quale risulterà essere, sul piano della *dike*, un'offesa all'occorrenza della quale la *polis* intende offrire la possibilità generica di un ricorso: "les *injuriae* primitives, si générale qu'apparaisse leur désignation, consistent en des actes très définis, qui sont au vrai des rites magiques; les emplois homériques le suggèrent: religieuses d'abord, les pratiques spéciales qu'ils attestent ont fourni plus tard le prototype des procédures réprouvées"¹⁵¹.

"Pour la législation pénale commençante, il s'agit de limiter, en les autorisant partiellement, les réactions familiales qui se donnaient carrière dans la vengeance du sang"¹⁵².

È nel confronto con lo strutturarsi del *nomos* sovrano che l'atto di *hybris* prende consistenza, così come è nella pratica della *dike* che si manifesta in singoli comportamenti antagonisti¹⁵³.

Termini riferibili a tecniche di individuazione della colpa interne al 'pensiero primitivo' vengono trasposti in ambito giuridico e si utilizzano nella pratica del giudizio:

¹⁵¹ *Ivi*, pag. 226.

¹⁵² *Ivi*, pag. 253.

¹⁵³ "Plus particulièrement, c'est le terme *dike* qui introduit dans la pénalité l'idée d'une procédure normale... dans la pensée de la coercition collective, tout est dominé par l'idée de l'exécution nécessaire, et les différents moments de la répression sont en quelque sorte fondus; la notion rationnelle de *dike*, au contraire, implique une série réglée d'actes et gestes obligatoires: le mot est imprégné de l'idée, du sentiment même de la procédure judiciaire... la notion d'une procédure organisée s'associe à la pénalité sociale, et parfois devance en quelque sorte la passion: lors même qu'il s'agit de trahison, il arrive que l'idée de la vengeance se dérobe derrière celle des formes nécessaires de la justice", *ivi*, pag. 144.

"qu'on la considère sous l'aspect actif ou sous l'aspect passif, la notion positive du délit se produit dans et par la cité".

Il giudizio della città chiama in causa una 'colpa' la cui determinazione rimane sostanzialmente di carattere religioso, ma che inizia a propagarsi per contagio, e, fatto nuovo, non coinvolge più interi gruppi familiari nelle dinamiche della vendetta, bensì investe le pratiche disciplinanti gli individui in seno alla città.

È permesso uccidere, in determinate condizioni, e per certi motivi è addirittura prescritto, ciò che non è più permesso fare è ricorrere a pratiche consistenti in veri e propri rituali implicanti particolari protocolli seviziatori considerati magici. Il *nomos* piuttosto che porre un limite alla violenza, o alla titolarità del suo esercizio, ha inizialmente presa sulla modalità delle sue pratiche. In un certo senso è prima di tutto una costrizione psichica quella che bisogna esercitare per sostituire al patrimonio ritualistico del *ghenos* le procedure istituzionali della città¹⁵⁴.

"En résumé, au moment où les *genè* se fondent dans un groupe nouveau, ils apportent avec eux leur contingent des rites et de culte, qui est proprement leur *time*"¹⁵⁵, la propria spettanza che l'*eunomia* tradizionale ha il compito di preservare.

Tuttavia "la société ne s'intègre pas les individus, elle intègre des groupes"¹⁵⁶, ciò spiega il fatto che la terminologia, il rituale, la tecnica della vendetta non venga di colpo abbandonata ma si trasformi subendo un processo

¹⁵⁴ "La loi de Dracon permet à la famille de la victime d'un meurtre de mettre à mort le meurtrier en rupture de ban (*apokteinein*) ou de procéder contre lui à la *manus injectio* en le traînant par-devant les magistrats (*apagein*) mais interdit de le *lumainesthai* aussi bien que de tirer de lui une compensation en argent (*apoinan*)", *ivi*, pag. 251.

¹⁵⁵ *Ivi*, pag. 298.

¹⁵⁶ *Ivi*, pag. 93.

di 'razionalizzazione' che ha ripercussioni immediate sulle rappresentazioni che la società produce dei suoi membri. Il regime della città inaugura un ordine simbolico all'interno del quale gli schemi mentali dei gruppi che vi si fondono devono trovare una diversa sistemazione senza abdicare alle proprie prerogative. La ragione della città impone l'esigenza di far entrare in contatto l'apparato mentale di ogni singolo gruppo, contatto che è conflitto di potere ma inevitabilmente materia di diritto se è vero che questa con-divisione è anche spartizione (*nomos*) e decisione (*dike*). La razionalità coincide con il risultato di questo processo di sintesi: "la croyance partagée revêt l'aspect de la raison"¹⁵⁷.

In questo contesto, quello della razionalizzazione del diritto, l'esegesi svolge un ruolo indicativo della massima importanza, Gernet sottolinea che la *interpretatio* sia da configurare da principio come una operazione di adeguamento reciproco, di comunicazione, tra linguaggi rituali inizialmente indipendenti: "Dans la cité, les anciens *genè* ont importé et enseigné leur culte. De là le rôle des *exégètes*, 'interprètes' du droit religieux et dépositaires de patria familiaux; d'autant que la première notion pourrait bien être celle d' 'introduction' plutôt que d' 'explication': les *exégètes* 'font entrer' la tradition de leur *genos* dans la religion de la cité"¹⁵⁸.

Il processo di politicizzazione riproduce una lotta tra gruppi il cui posto in gioco è la persona, cioè il piano d'intersezione tra 'proprio' e 'comune'. "A mesure que le besoin moral de la paix s'affirme avec plus d'empire, l'idée de la 'lutte', qui continue à dessiner le schème du 'procès', se transpose; le sentiment des juges en

¹⁵⁷ *Ivi*, pag. 97.

¹⁵⁸ *Ivi*, pag. 297.

devient le champ: la pensée se libre, l'appréciation naît, et le règlement d'une affaire, asservi d'abord à des réalités extérieures, est suspendu maintenant à la décision des consciences"¹⁵⁹.

L'equilibrio originario caratterizzato dalla compresenza di *ghene* indipendenti si regge su un concetto di ingiustizia insieme religioso e cosmico, nella *polis* l'ordine si esprime sotto forma di un giudizio riguardante contrapposte pretese: "D'où l'intérêt qui s'attache au mot *jugement* dont c'est ne pas hasard si, en grec comme en français, comme en bien d'autres langues, il désigne à la fois l'opération intellectuelle par excellence et l'appréciation portée sur un délit"¹⁶⁰. Comportamenti quali specialmente l'omicidio e l'attentato alla proprietà sono installati nel sistema di riprovazione della coscienza collettiva ed equiparati ai comportamenti lesivi dell'ordine religioso generale.

A quest'evoluzione fanno da veicolo i contenuti pratici e simbolici della procedura. Il giudizio inizialmente irrazionale, sul modello dell'ordalia, lascia il posto a un modello d'azione il cui fine simbolico è quello di assegnare la qualità di colpevole, colpevole che viene semanticamente designato con termine che significa assassino¹⁶¹ e che reclama dunque vendetta; ma anche colpevole al qua-

¹⁵⁹ *Ivi*, pag. 105

¹⁶⁰ *Ivi*, pag. 100.

¹⁶¹ Già in un articolo del 1909, apparso sulla "Revue des études grecques", dal titolo *Sur la désignation du meurtrier* Gernet si era occupato degli aspetti semantici del diritto penale e in particolare aveva esaminato il termine greco 'authentès'. Il termine in questione per Gernet non ha né il significato di suicida ('che si uccide da solo'), né quello di assassino ('che uccide di propria mano'), ma originariamente significa 'meurtier d'une personne de son groupe familial', poi in seguito agli sviluppi sociali e al sempre più stretto contatto tra gruppi

le viene assegnata un'individualità che è una sorta di capacità giuridica, capacità di essere punito, centro di imputazione della responsabilità, e per converso centro di

familiari autonomi il termine viene ad indicare 'celui qui tue un des nôtres'; "le sens et l'emploi du mot se justifient ici par les institution... le meurtre ne donnait pas lieu à une action publique ouverte à tout le monde, mais à une actin privée réservée à la famille de la victime. Ainsi le meurtrier est 'authentés' par rapport à un parent, mais il ne l'est pas d'un façon indéterminée ni purement sentimentale: ce qui définit la relation, ce qui souligne la valeur du mot, c'est que le parent a tout ensemble le devoir impérieux de la vengeance et le droit exclusif de la poursuite", regime della vendetta privata dunque. In seguito sarà proprio l'attitudine ad esercitare una vendetta compensatrice che consentirà di continuare a designare con il medesimo termine l'assassino in generale, ed ecco allora che 'authentés' "c'est ensuite le meurtrier d'un individu quelconque, mais dans un sens social", la riprovazione morale diventa 'croyance partagée', di fatti "il y a eu extension de sens; il y a eu application d'un terme particulier à un ordre d'idées général: une catégorie juridique s'est constituée", l'estensione del termine morale trasferito in ambito giuridico si riscontra vieppiù nel fatto che ancora lo stesso termine, 'authentés', potrà indicare un crimine grave anche se non un omicidio: "le mot 'meurtier' lui-même pourra qualifier des criminels qui ne sont pas, au sens strict, coupables de meurtre". Gernet L., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, cit., pp. 29 e seg. Gernet avrà modo di tornare sull'argomento nel 1937, con un intervento apparso sulla "Revue de philologie" scritto in seguito al dibattito che si era aperto in ambito romanistico sul giusto significato da attribuire al termine 'paricidas', questo secondo articolo in *Droit et société* viene montato come paragrafo secondo, subito dopo quello del 1909 su 'authentés' (pp. 38 e seg.), ciò sta a sottolineare quanto Gernet sia rimasto convinto a distanza di trent'anni della validità delle sue conclusioni e della fertilità del tipo di approccio usato nelle *Recherches*. Convinzione che si consolidava anche grazie all'attiva collaborazione con gli studiosi di diritto romano più attenti ai collegamenti tra istituti giuridici e struttura sociale, in particolare va notata la vicinanza tra i risultati raggiunti da Gernet e le soluzioni proposte da H. Lévy-Bruhl del medesimo problema. Vedi Lévy-bruhl H., *Quelques problèmes du très ancien droit romain. Essai de solutions sociologiques*, Paris, Domat-Montchrestien, 1934.

volontà¹⁶². "Par sa forme même, ce sentiment affirme la représentation de l'individu, qui ne peut être qu'une représentation abstraite"¹⁶³; "il serait maintenant absurde d'imaginer que, par un libre décret – voulût-on même y ajouter la vertu du temps –, l'intelligence ait reconnu tout seule dans l' 'intentionnel' l'élément nécessaire de l'idée du délit: ce que il faut dire, c'est que, dans un milieu déterminé, la 'raison' est sortie comme un fruit naturel de ce qui nous aurait paru son opposé même"¹⁶⁴.

¹⁶² "Nella regione più buia del campo politico, il condannato disegna la figura simmetrica e inversa del re. Bisognerebbe analizzare quello che, in omaggio a Kantorowitz, potremmo chiamare 'il corpo minimo del condannato'. Se il supplemento di potere dalla parte del re provoca lo sdoppiarsi del suo corpo, il potere eccedente che si esercita sul corpo sottomesso del condannato non ha forse suscitato un altro tipo di sdoppiamento? Quello di un incorporeo, di un' 'anima', come diceva Mably. La storia di questa 'microfisica' del potere punitivo sarebbe allora una genealogia o un elemento per una genealogia dell' 'anima' moderna... quest'anima reale e incorporea, non è minimamente sostanza; è l'elemento dove si articolano gli effetti di un certo tipo di potere e il riferimento di un sapere, l'ingranaggio per mezzo del quale le relazioni di potere danno luogo a un sapere possibile, e il sapere rinnova e rinforza gli effetti del potere. Su questa realtà-riferimento, sono stati costruiti concetti diversi e ritagliati campi di analisi: psiche, soggettività, personalità, coscienza, ecc.; a partire da esse sono state fatte valere le rivendicazioni morali dell'umanesimo. Ma non bisogna ingannarsi: all'anima, illusione dei teologi, non è stato sostituito un uomo reale, oggetto di sapere, di riflessione filosofica o di intervento tecnico. L'uomo di cui ci parlano e che siamo invitati a liberare è già in se stesso l'effetto di un assoggettamento ben più profondo di lui. Un' 'anima' lo abita e lo conduce all'esistenza, che è essa stessa un elemento della signoria che il potere esercita sul corpo. L'anima, effetto e strumento di una anatomia politica; l'anima, prigioniera del corpo", Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino, Einaudi, 2003, pp. 32-33.

¹⁶³ *La pensée*, pag. 380

¹⁶⁴ *Ivi*, pag. 383.

4. Diritto e azione sociale

La religione, come abbiamo cercato di argomentare, ha dato accesso alla determinazione di una serie di 'fatti' la cui analisi rimaneva però un passo indietro rispetto all'effettiva comprensione della *polis* come fenomeno sociale greco dotato di una propria, tipica, dinamicità storica¹⁶⁵.

Il riferimento durkheimiano che abbiamo rintracciato nel percorso biografico di Gernet trova riscontro proprio nell'esigenza, alla cui soddisfazione è diretto lo sforzo teoretico di buona parte della sua opera, di trattare la *polis* come un 'fatto di civiltà', attribuendogli in

¹⁶⁵ "I difficili problemi, cui si trova dinanzi chi studia lo sviluppo della *polis* dall'epoca intermedia (l' "età buia" di alcuni recenti autori) tra il periodo miceneo e quello arcaico, sono stati sottolineati già da altri, che hanno insistito sulle testimonianze rare e poco esplicite contemporanee al fenomeno e sulle difficoltà che pone anche l'evidenza archeologica, quando si riconosca che urbanizzazione non significa automaticamente sviluppo di una comunità 'cittadina' o meglio 'politica', nel significato pregnante della parola greca[...] La difficoltà maggiore sta nella scelta del tipo di approccio a questi problemi, che poi fa tutt'uno con il dibattito sul tipo di cristallizzazione e i suoi fattori, in una parola sulle cause delle trasformazioni e delle relative 'crisi', con le varie teorie e soluzioni proposte dai moderni. È stato già lucidamente notato come occorra sfuggire ad ogni ricerca di 'origini', che è poi l'altra faccia di definizioni nei termini e in funzione 'dell'avvenire', cioè stando ai dati del processo già compiuto, delle realtà storiche che ci troviamo dinanzi, specialmente attraverso la lettura delle fonti più tarde. Così resta pericolosa ogni teoria che muova dalle città del Vicino Oriente, che precedettero e accompagnarono i grandi imperi, o quella che privilegia – nella tradizione iniziata un centinaio di anni fa da Fustel de Coulanges nella sua *Cité antique* – l'unità culturale indoeuropea, meglio ancora nord- e centro-europeo." Lepore, E. *Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale*, in AA.VV., *Storia e civiltà dei greci*, 5 voll., Bompiani, Milano; Vol. I, *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, 1978; pp. 183-253, cit. a p. 184-185.

questo modo un'opacità scientifica del tutto originale, tale da farla risultare come una complessione di 'fatti sociali' al cui funzionamento ci si debba avvicinare tenendo conto, in prima battuta, del loro piano di intersezione, della loro dinamica interattiva. A questo livello l'antropologia ha tanto più da dire quanto più la rete del suo discorso sarà in grado di riallocare le tessere di un mosaico immaginario disperso, in modo tale da prospettare scenari inattesi e figure nuove.

La filologia in questo senso risulta essere il primo strumento indispensabile dell'antropologo della Grecia antica, consentendo quella prossimità all'archivio dei testi senza la quale non sarebbe possibile produrre alcuna decodifica; ma la filologia, come avvertiva lo stesso Gernet, è anche uno strumento estremamente pericoloso perché sempre esposto al rischio, nel maneggiare le singole tessere, di sacrificare l'immagine di cui fan parte.

La metafora del mosaico, tutt'altro che originale, serve però a far risaltare la fecondità dell'incontro tra le due tradizioni scientifiche, quella antropologica e quella filologica, che hanno fatto della loro distanza culturale il motivo principale della loro reciproca attrazione. In Gernet questa doppia specializzazione trova una sintesi epocale soprattutto in rapporto allo studio del diritto, in una società come quella greca, dove – parafrasando Luhmann – il problema strutturale inerente la stabilizzazione di una 'congruente generalizzazione delle aspettative normative di comportamento' ha dovuto essere stato fortemente avvertito dalla *polis*, ma mai completamente risolto dalle funzioni svolte al suo interno dal *nomos*¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Sul punto risulta significativa la pagina nella quale Luhmann, utilizzando esplicitamente la trattazione del 'giuramento' svolta da Gernet in *Droit et prédroit*, innesta la possibilità di una so-

D'altro canto era proprio Luhmann che, nel fare del diritto la chiave della sua sociologia, metteva in guardia dal fatto che: "La totalità delle premesse che nella società fungono da strutture non può essere ridotta unicamente a delle aspettative normative né, a maggior ragione, al solo diritto... La società stessa non può essere compresa muovendo solo dalla sua costituzione giuridica. Il diritto è soltanto un momento strutturale tra gli altri... La sociologia del diritto deve piuttosto muovere dalla questione della *compatibilità strutturale del diritto*"¹⁶⁷.

ciologia giuridica sul tronco del pensiero greco: "Le concrete istituzioni della *polis* greca restano il punto di riferimento e il fondamento della interpretazione, ma in esse viene colto uno sviluppo che ha stabilizzato una nuova conquista evolutiva: la *istituzione etico-politica*. Questa istituzione ha la sua essenza nel fatto di riferirsi all'uomo in quanto uomo, in ciò che lo distingue dalle bestie, vale a dire al possesso di un linguaggio e alle possibilità, dischiuse dal linguaggio, di guidare il comportamento in base alla distinzione tra bene e male. Nel diritto, come si può vedere dalla formula del giuramento, viene inserito l'aspetto del futuro. La istituzione etica presupponeva che l'uomo fosse un agente che può scegliere tra bene e male. Questa scelta era, sì, vista come contingente; non però come arbitraria, ma come guidata da una preferenza, ontologicamente fondata, per il bene. Nella sua lunga e ricca tradizione l'etica si è occupata di una esegesi e di una fondazione della preferenza per il buono, ma non delle esigenze strutturali alle quali sono sottoposte le istituzioni che si trovano di fronte alla possibilità di agire bene e male. Corrispondentemente, la connessione tra complessità sociale, concezione del tempo e struttura normativa delle aspettative non è stata meditata in modo approfondito, e l'agire deviante è stato condannato anche dalla scienza. Per questa ragione, la sociologia ha potuto guadagnarsi il proprio accesso alla sfera normativa solo rompendo i legami con la considerazione etica della vecchia tradizione europea", Luhmann N., *Sociologia del diritto* (1972), Roma-Bari, Laterza, 1979, pag. 142.

¹⁶⁷ *Ivi*, pag. 301.

Tramite la trasfigurazione politica, il campo dell'azione sociale¹⁶⁸, intesa weberianamente come comportamento umano riferito intenzionalmente ad altri uomini¹⁶⁹, è sottoposto ad una torsione normativa, la cui specificità viene valutata da Gernet in un'ottica procedurale, sia a partire dalla configurazione giudiziaria del *logos* politico, soprattutto in relazione a quell'immaginario giuridico ateniese rappresentato dai testi delle orazioni giudiziarie raccolti nel *corpus* di Demostene e in quello di Lisia, sia a livello di una archeologia dalle condotte sociali prelevate dal materiale mitologico (l'eterogeneo am-

¹⁶⁸ L'impossibilità di separare sfera sociale e sfera politica nell'esperienza identitaria e storico-culturale dei secoli politici della Grecia antica, tanto da rappresentarne la specificità più propria irriducibile ad altre esperienze storiche, costituisce la tesi forte che attraverso l'opera di Christian Meier: "Questa identità non era sottoposta ad alcuna concorrenza significativa, come quelle derivanti dall'appartenere a gruppi costituiti a partire da comunanza di orientamenti economici, di professione, di posizione nel processo lavorativo, di religione eccetera – a partire, dunque, da quella che, come chiesa o come società, si è in età moderna contrapposto allo Stato e che oggi, se mai, si politicizza – diviene cioè oggetto di politica – in via subordinata", *La nascita della categoria del politico in Grecia* (1980), Bologna, Mulino, 1988, pag. 298.

¹⁶⁹ Nella conclusione del suo primo libro sulle origini del pensiero greco, Vernant assegna un ruolo centrale alla categoria di 'azione sociale' nell'universo simbolico inaugurato dalla città: "la ragione greca si è formata non tanto nel commercio umano con le cose quanto nelle relazioni degli uomini tra loro. Più che attraverso le tecniche che operano sul mondo si è sviluppata in quelle che permettono di aver presa su altri e il cui linguaggio è lo strumento comune: l'arte del politico, del retore, del professore. La ragione greca è quella che in maniera positiva, riflessa, metodica, permette di agire sugli uomini, non di trasformare la natura. Nei suoi limiti, come nelle sue innovazioni, è figlia della città", Vernant J.P., *Le origini del pensiero greco* (1962), Roma, 1976, pag. 112.

bito delle pratiche sociali riconducibili al *prediritto*), e misurata quindi in base al maggiore o minore attrito che all'interno della *polis* forme sociali in mutamento offrono all'analisi filologica.

Se Durkheim parla di 'fatti sociali', bisogna guardare a Max Weber per trovare la più autorevole trattazione della 'azione' in sociologia a partire dalla sua proposta di guardare alla città come alla configurazione di un potere 'non-legittimo': "ovunque... la città rappresentava un insediamento sorto dall'immigrazione e dalla riunione di gruppi affluiti dall'esterno... la stratificazione di ceti extra-urbana presentava quasi ovunque determinate modificazioni, una volta recata all'interno della città"¹⁷⁰.

"Le due strade, di Gernet e di Weber, sono distanti l'una dall'altra come itinerari umani e culturali. Ma, nella ricerca storico-giuridica odierna, tendono forse oscuramente a incontrarsi. Nessuno dovrebbe meravigliarsi (o rammaricarsi) per questa sorta di astuzia postuma"¹⁷¹, tanto più che proprio in rapporto al diritto una certa vicinanza si deve riconoscere tra la posizione sociologica di Weber e quella dello stesso Durkheim¹⁷². Cercheremo di

¹⁷⁰ Weber M., *Economia e Società*, cit., Vol. IV, pag. 351.

¹⁷¹ Bretone M., *Funzione giuridica, differenze, variazioni*, cit., pag. 73.

¹⁷² Per una penetrante collocazione del diritto nelle teorie durkheimiane si veda Marra R., *Il diritto in Durkheim. Sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986: "Il diritto rappresenta l'espressione sensibile della teoria durkheimiana. All'interno di questo sistema di pensiero, alle norme, alle regole giuridiche e morali è affidato il compito determinante di decifrare le condizioni della solidarietà, individuare i tipi ideali della coesione e ordinarli tra loro, infine, così da descrivere un'evoluzione, un progresso. Attraverso l'analisi giuridica, pertanto, l'interprete è in grado di introdursi direttamente nel nucleo delle procedure di fondazione di questa teoria, e, a partire da qui, di assistere poi alle diverse fasi

ribadirlo proprio tramite Gernet, per il quale vale il giudizio di Finley che vede in lui "il più tenace durkheimiano tra gli ellenisti"¹⁷³, ma ancor più quello dello stesso Bretone, secondo il quale "senza essere sottili, molto sottili, ci si può forse illudere di capire Durkheim, ma non si capisce certamente Gernet"¹⁷⁴.

Nel suo studio su Weber, Simona Andrini mette acutamente in rilievo il nesso tra 'la dimensione procedurale dell'azione' e l'originarietà del 'processo' nell'interezza del suo spettro semantico, nesso che consente di passare dal piano cognitivo a quello storico per il tramite del diritto.

Agere, ricorda Gernet, "il signifie l'action en justice, spécialement dans la première période du droit, celle des 'actionnes de la loi' dont les plus anciennes sont marquées d'un caractère ritualiste si frappant. Mais l'antériorité chronologique du sens religieux est directement attestée: des mots de la même famille (*ago, agonium, agonales*) sont des mots tout à fait archaïques et qui concernent des formes archaïques de la religion. Il y aurait donc, dans le droit, une espèce de transposition: comment faut-il l'entendre? Le sens de *agere* est essentiellement 'duratif'; il s'applique à un *processus* [il corsivo è mio] qui se déroule dans le temps et qui consiste, au premier cas, dans l'accomplissement des rites d'un sacrifice ou plus généralement d'une action religieuse: de mê-

della ricerca di un principio d'ordine, di una tensione normativa nei caratteri della socialità. Tutta l'opera di Durkheim impegna sulla necessaria presenza di meccanismi regolativi nella natura e nelle vicende della esistenza collettiva, l'esito favorevole di una interpretazione unitaria del tipo moderno di società", pag. 167.

¹⁷³ Finley M.I., *The Use and the Abuse of History*, London, 1975, p. 230.

¹⁷⁴ Bretone M., cit., p. 74.

me l'action judiciaire, où une série prévue est déclenchée par l'acte introductif d'instance, implique un schème temporel. Dans les deux cas, une 'forme' socialement valable s'inscrit entre deux termes; les valeurs y sont d'ordres différents: l'identité du mot n'en suppose pas moins le sentiment de la correspondance."¹⁷⁵ La Andrini:

"La procedura diventa il modo di rappresentare, mostrandone lo stato nascente, il passaggio dalla società al diritto[...] il momento procedurale esprime il passaggio dalla società al diritto, perché l'azione sociale come tale (proprio in quanto distinta dall'azione in senso giuridico) presenta già una dimensione procedurale [...] è grazie alla struttura procedurale dell'azione, che si può poi sviluppare quella speciale azione tipica che è costituita dall'azione in senso giuridico [...] senza la comune struttura procedurale il rapporto tra società e diritto si presenterebbe, invece, come una relazione tra due mondi differenti: come un rapporto non più tra due dimensioni di un *medesimo* agire, ma tra due tipi di azione o peggio tra due realtà diverse, da un lato l'azione sociale, dall'altro lato il complesso delle norme [...] l'originarietà logica della procedura viene colta ed argomentata da Weber nella originarietà storica del processo"¹⁷⁶.

Ed è ancora la Andrini a parlare, a proposito di *Procédures juridiques et procédure cognitives: pour une conception procédurale de l'action sociale*¹⁷⁷, di un 'appuntamento mancato' tra lo stesso Weber ed Émile Durkheim. In-

¹⁷⁵ Gernet L., *Droit et predroit*, in *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 105-106 (= *Antropologia*, pag. 206).

¹⁷⁶ Andrini S., *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, Milano, FrancoAngeli, 1990, pp. 24, 26, 27.

¹⁷⁷ In Ead., *Le miroir du réel*, Paris, L.G.D.J., 1997, pp. 181-213.

fatti, se in Weber l'elemento procedurale dell'azione, come condizione della sua specificità 'sociale' e della sua intelligibilità teoretica, consiste nel processo storico, giuridico e cognitivo del suo farsi tipica, "Durkheim – dal canto suo – se pose le problème de 'vérifier l'hypothèse' qu'il vient d'émettre sur le rôle de la division du travail, en se posant le problème – selon les termes mêmes de l'auteur – de savoir 'comment procéder à cette vérification'". Infatti la solidarietà ha un carattere morale e in qualche modo interiore che sfugge all'osservazione diretta, "il s'agit alors, pour saisir le concept de solidarité, de considérer une forme d'action qui puisse exprimer la dynamique de l'action sociale (le processus d'intégration générale de la société), autrement dit sa dimension procédurale... La réponse de Durkheim est très claire: 'La vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser... le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis'"¹⁷⁸.

In questa prospettiva si può cercare di rispondere positivamente alla domanda di Breton: "Una lettura di Gernet attenta al diritto come suo problema centrale, può aiutarci a comprendere meglio il rapporto con Durkheim?"

È partendo dalle intrinseche qualità del diritto che si può indagare una realtà sociale nei suoi aspetti dinamici anche dove, in queste stesse società, manchi una funzione specificamente giuridica, è in questo senso che deve essere interpretata la categoria paradossale di 'prediritto'.

Il 'prediritto' infatti è il concetto che Gernet utilizza proprio per rendere dinamica l'analisi di una realtà sociale che altrimenti non trova modo di storicizzarsi. Rispetto a Durkheim e ad alcune ben note difficoltà teori-

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 192-193.

che cui va incontro la sua teoria del mutamento sociale, l'approccio di Gernet è a mio avviso di particolare interesse. Soprattutto tenendo conto del fatto che era proprio Durkheim a raccomandare lo studio del diritto per una migliore penetrazione delle dinamiche sociali.

A questo riguardo vorrei evidenziare alcuni punti delle teorie durkheimiane relative al fenomeno giuridico, ed alcuni problemi che questi punti sollevano, in modo da poter poi mostrare quali siano le risposte offerte da Gernet e in che misura esse, adottando il punto di vista giuridico come privilegiato, riescano a risolverli.

Il diritto per Durkheim è la spia di un fenomeno molto più generale che lo ricomprende come una delle sue manifestazioni più peculiari. Questo fenomeno generale altro non è che il 'fatto sociale' consistente in quei meccanismi regolativi attraverso i quali si produce la 'solidarietà', aspetto fenomenico di quella realtà *sui generis* che è la società¹⁷⁹.

Nei due tipi ideali di società descritte da Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale*¹⁸⁰ il diritto assume, prima nell'una e poi nell'altra, conformazioni diametralmente opposte, speculari, ma entrambe problematiche. Nelle società a 'solidarietà meccanica' il diritto è 'repressivo'. Ciò significa, in primo luogo, che il diritto non si distingue bene dagli altri modi di regolamentazione sociale altrettanto stringenti come la morale o la religione, con i quali appunto esso 'si confonde'; consiste infatti grosso modo nella reazione immediata e passionale del

¹⁷⁹ Per i limiti che comporta un tale approccio al diritto in Durkheim vedi le osservazioni fatte dai curatori della raccolta di scritti durkheimiani *Durkheim and the Law*, a cura di Lukes S. e Scull A., Oxford, Martin Robertson, 1983, pp. 3, 5.

¹⁸⁰ Durkheim É., *La divisione del lavoro sociale* (1893, 1902), Milano, Comunità, 1999.

gruppo a un avvenimento (il reato) lesivo dell'ordine, né a distinguerlo vale lo specifico effetto di ritorno che la punizione inflitta (la pena) genera in ordine alla riaffermazione e al potenziamento della stabilità e dell'ordine stessi. La forte intensità emotiva, che tiene uniti i singoli componenti della società, segmenti uguali e sostituibili di essa, comanda tutti i comportamenti in maniera automatica e irriflessa così come somministra punizioni riaffermando continuamente valori avvertiti e condivisi in maniera stabile, generale e diffusa¹⁸¹. L'elemento propriamente giuridico di questo tipo di diritto è sostanzialmente il reato da cui prende il via la re-azione 'repressiva' della pena, ed eventualmente l'individuazione (costituzione) di un soggetto come (oggettivamente) 'responsabile'. Da un lato quindi il diritto è difficilmente differenziabile nelle sue caratteristiche distintive, basamente specializzato, fortemente integrato agli altri ambiti della realtà psichica generale, dall'altro però ha la funzione specifica di rafforzare, potenziandoli, i sentimenti più vivi che reggono insieme le rappresentazioni collettive, rendendoli quindi osservabili, esterni. Ora è chiaro che se queste rappresentazioni collettive, queste realtà psicologiche, funzionano e hanno presa a prescindere dalla verifica del diritto, la funzione sociale di proteggerle e riaffermarle, che quest'ultimo svolgerebbe, nella misura in cui ad un comportamento lesivo segua una reazione uguale e contraria, non è dimostrata. Questo ragionamento, d'altro canto, è proprio quello che Durkheim veniva svolgendo nelle *Regole del metodo sociologico*, dove afferma che bisogna tenere ben distinta la causa efficiente di un fatto sociale dalla funzione che es-

¹⁸¹ "Possiamo quindi dire, riassumendo l'analisi che precede, che un atto è criminale quando offende gli stati forti e definiti della coscienza collettiva" *ivi*, pag. 102.

so assolve per non correre il pericolo di confondere l'una con l'altra, nel momento in cui se ne cerchi la spiegazione¹⁸². La 'causa' di un fatto sociale va ricercata sempre in un'altro fatto sociale che lo determina. Tale determinismo durkheimiano, come è stato rilevato, porta in ultima analisi a ricondurre l'interezza delle caratteristiche della società retta dalla solidarietà meccanica a fatti di ordine morfologico-istituzionale: dalla loro mutata 'densità' ('materiale' e 'morale') infatti si passa, tramite una concatenazione causale non immune da circoli viziosi, a un altro tipo di società retta da una solidarietà differente, quella 'organica', dalle caratteristiche contrarie¹⁸³.

Nelle società a 'solidarietà organica', il diritto è 'restitutivo'; nel senso che le regole giuridiche, più che identificarsi con l'individuazione dell'autore del reato e con la somministrazione della pena caso per caso (diritto penale), si sostanziano in una serie di previsioni normative astratte e generali volte a ripristinare la situazione antecedente il comportamento formulato dalla norma (diritto civile). Inscrivendo così un ordine che si regge non tanto sulla somiglianza (meccanica) dei conte-

¹⁸² Durkheim É., *Le regole del metodo sociologico* (1895), Milano, Comunità, 1996, pp. 91 e seg.

¹⁸³ "Accanto a, e in conseguenza di, mutamenti morfologici che deve subire per evitare che una società sempre più vasta e "densa" si disintegri, ha luogo un ampliamento e una diversificazione della coscienza. Invero l'ampliamento si verifica essenzialmente *tramite* la diversificazione, vale a dire al polo idiosincratico della coscienza individuale tipica. Fanno da corollario a questo sviluppo l'accresciuta mutevolezza, la diminuita intensità, la minore pregnanza normativa, ecc., dei fatti di coscienza. Tutti questi fenomeni si uniscono con l'accrescimento nella divisione del lavoro direttamente implicato dalle trasformazioni morfologiche nel determinare l'aspetto istituzionale del 'mutamento A/B' (meccanica/organica) generate", Poggi G., *Immagini della società*, Milano, il Mulino, 1972, pag. 270.

nuti delle singole coscienze quanto evidentemente sulle loro differenze (organicamente) armonizzate in interdipendenza reciproca, di cui il diritto è, ancora, indice e spia. Anche in questo caso il diritto fa tutt'uno con il fatto sociale della solidarietà di cui è espressione e simbolo. Specializzato e variamente articolato, il diritto non si pone più nel centro più vivo e passionale di una coscienza collettiva e comune, intensamente e diffusamente avvertita, ma ai margini di essa, presiedendo ai meccanismi di differenziazione sociale tramite un'organizzazione appositamente predisposta. La proprietà e il contratto, il diritto di escludere gli altri dal godimento di un bene e quello di disporne a piacimento, sono quindi alla base dei meccanismi integrativi del nuovo modello solidaristico. Tuttavia ciò che interessa maggiormente Durkheim non è la qualità giuridica di questi istituti, che viene relegata e si rivela ancora nell'ambito tutto negativo della reazione restitutiva o nella prescrizione di non fare, non a caso chiamata 'solidarietà negativa'; piuttosto, della proprietà, egli mette in evidenza il carattere fondamentalmente mistico-religioso che la determina e, nel contratto, svela il legame (pre-contrattuale) che lo rende possibile. Dando la prevalenza a questi elementi però, Durkheim indebolisce proprio lo scarto che separa i due tipi di solidarietà riducendo in qualche modo la seconda alla prima, in quanto, il fondamento 'mistico' della proprietà e la solidarietà pre-contrattuale che rende possibile il rispetto degli accordi, hanno le caratteristiche di obbligatorietà, immediata e irriflessa, morale e diffusa, che abbiamo visto essere proprie del primo modello giuridico, quello che innescava una reazione immediata, violenta e repressiva. Il carattere 'restitutivo' del nuovo assetto giuridico poggia invece proprio sull'assunto di un indebolimento di questa 'passione' in seguito a un pro-

cesso di differenziazione indotto da altre variabili di natura *non* giuridica.

Nell'analisi del mutamento, quindi, all'elemento giuridico non viene riconosciuta alcuna azione motrice, e, 'funzione' a parte, non risulta nessun principio di unità che spieghi il medesimo riferimento per le due forme di 'diritto'. Nel primo modello societario, il diritto, si riduce a un meccanismo di conferma e rafforzamento dell'ordine esistente così come in definitiva succede nel secondo. Ma se la solidarietà rimane in fondo la stessa, e la funzione giuridica pure, resta il problema di sapere dove avvengano e come fare a osservare quei mutamenti tanto radicali in grado di spiegare il passaggio dall'una all'altra configurazione societaria¹⁸⁴. L'elemento morfologico (la divisione del lavoro) sembra allora venire in soccorso, al termine della concatenazione causale dei fatti sociali, come quello in grado di ingenerare il cambiamento che, quasi in maniera spontanea, da quantitativo diviene immediatamente e inspiegabilmente qualitativo¹⁸⁵:

¹⁸⁴ Per un equilibrato giudizio sulla tematica giuridica nell'economia complessiva dell'opera del sociologo francese vedi anche Poggi G., *Émile Durkheim* (2000), Bologna, il Mulino, 2003, in particolare il capitolo VI, *Diritto* (pp.119-164): "Come nel caso della società stessa, per Durkheim il discorso sociologico sul diritto doveva innanzi tutto riconoscere l'unità essenziale del fenomeno in questione; il secondo compito era riconoscere la varietà interna a questo fenomeno. La strategia concettuale fondamentale per celare la tensione tra questi due compiti – e ciò vale sia per il discorso sulla società in generale sia per il diritto in particolare – consiste nel dividere ciascuna di queste realtà in due parti che sono in contrasto l'una con l'altra, ma che sono strettamente correlate e insieme costituiscono un tutto", pag. 142.

¹⁸⁵ La stessa impostazione, di poco attenuata, si ritrova nelle *Regole* (op. cit.), in particolare a pag. 108; qui Durkheim affianca alla densità materiale, come elemento motore del cambiamento, la densità dinamica: "lo sforzo principale del sociologo dovrà quindi tendere a scoprire le diverse

"Non è nostro compito ricercare se il fatto che determina i progressi della divisione del lavoro e della civiltà – vale a dire l'aumento della massa e della densità sociale – si spieghi da solo meccanicamente, se sia un prodotto necessario di cause efficienti oppure un mezzo immaginato in vista di un fine desiderato, di un maggiore bene intravisto. Ci accontentiamo di stabilire la legge della gravitazione del mondo morale senza risalire più in alto."¹⁸⁶

È lo stesso Durkheim, però, a insistere sul fatto che ciò che aumenta, nel passaggio da una società all'altra, è la 'densità morale' e non la semplice contingenza di un aumento meramente quantitativo della popolazione, che non produce automaticamente coesione sociale, ma, semmai, la mette in pericolo.

Metodologicamente, dunque, Durkheim assegna al diritto la massima importanza, ma lo integra in maniera così forte al 'fatto sociale' da non riuscire ad assegnargli altro che una funzione sistemica; se questa operazione gli consente di mettere in evidenza l'importanza cruciale di altri elementi solidaristici, come la morale e la religione, gli preclude però la possibilità di cogliere nel funzionamento del diritto il meccanismo moltiplicatore, il proto-

proprietà di quest'ambiente (l'ambiente umano) che sono suscettibili di esercitare un'azione sul corso dei fenomeni sociali. Finora abbiamo trovato due serie di caratteri che rispondono in maniera eminente a questa condizione: da un lato il numero delle unità sociali o (come abbiamo anche detto) il volume della società, e dall'altro il grado di concentrazione della massa (che abbiamo chiamato densità dinamica)... La densità dinamica può essere definita – a parità di volume – in funzione del numero degli individui tra i quali vi sono effettivamente relazioni non soltanto commerciali, ma anche morali – i quali cioè non soltanto scambiano servizi o si fanno concorrenza, ma vivono una vita comune [...] Infatti, se le diverse parti della popolazione tendono ad avvicinarsi, è inevitabile che esse si aprano delle vie che permettano tale avvicinamento [...]"

¹⁸⁶ Durkheim É., *La divisione del lavoro sociale*, cit., n. 1 pag. 333.

tipo, dell'azione sociale essendo precisamente il luogo in cui con maggiore intensità opera la forza ortogenetica del sociale.¹⁸⁷

Gernet, rispetto a questa schematica impostazione del problema, segue il maestro sotto molti aspetti, ma a ben vedere se ne discosta in maniera significativa proprio su di un punto che, alla luce di quanto siamo venuti dicendo, risulta particolarmente rilevante. Anche nella ricostruzione generale del suo pensiero ci troviamo di fronte a due tipi di società¹⁸⁸. Benché non si insista trop-

¹⁸⁷ Una conclusione simile su questo punto mi sembra emerga dal giudizio espresso recentemente da Bruno Karsenti, che a proposito dell'analisi durkheimiana, e in vista di una sua riattivazione, pone la seguente questione: "lorsqu'elle porte sur le droit, c'est pour accéder à une certaine lisibilité des formes de solidarité, dans leur variété empirique. «Ce qui existe et vit réellement, ce sont les formes particulières de la solidarité». Or si le droit les rend visibles, s'il les dispose «à l'observation et à la mesure», s'il permet de les distinguer et de les comparer, ce n'est pas seulement qu'il représente pour le sociologue un instrument commode, au même titre que peut l'être la statistique. Mais c'est qu'il désigne, au sens fort, un procès de constitution. Dans les différentes dimensions qui sont les siennes, il se révèle capable, non pas d'exprimer ou de refléter, mais bien de *produire* [corsivo nel testo] des rapports sociaux qui n'existeraient pas sans lui. Adressée en particulier au droit pénal, la question devient alors la suivante: non pas tant, à quelle nécessité sociale renvoie le fait de punir, mais plutôt, qu'est-ce que la peine rend socialement possible? Comment les sujets sociaux sont-ils configurés, et dans quelles relations se trouvent-ils insérés, dès lors qu'ils sont saisis sous l'angle du régime pénal, entendu comme régime spécifique de sanction?", Karsenti B., *La société en personne. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006, pag. 94.

¹⁸⁸ Questa distinzione dicotomica si trova soprattutto nelle *Recherches* (1917), ma anche fino a *Droit et predroit* si mantiene, se non la polarizzazione di due modelli contrapposti, l'interpretazione di una frattura rappresentata dalla nascita della *polis*.

po sulla dicotomia tra solidarietà meccanica e organica, si possono isolare caratteristiche morfologiche e istituzionali opposte che individuano i due modelli: famiglia allargata/individuo-famiglia ristretta; piccoli gruppi indipendenti/società politicamente strutturata; entità divine multiple e impersonali/dèi personificati; pensiero magico-religioso/pensiero razionale, e così via.

Ma tale dicotomia, solo apparentemente calcata su quella durkheimiana, viene riproposta con i termini invertiti non appena si sposta l'attenzione dal quadro morfologico al meccanismo giuridico. Adottando quest'ottica come privilegiata infatti, alle esperienze sociali più primitive (contrassegnate dal protagonismo del *ghenos*) conviene, deve presiedere, un sistema 'restitutivo' di prestazioni reciproche obbligatorie che ne segni i margini esterni, di cui è modello il complesso e articolato sistema rituale del dono-vendetta; mentre, nel regime solidaristico successivo, a prevalere sono le sanzioni 'punitive', amministrare da un sentimento diffuso e bassamente articolato che staziona nel centro più emotivo della *polis*, il cui modello invece è chiaramente riscontrabile nella pratica, esclusivamente 'politica', dell'ostracismo.

Alla luce di queste considerazioni allora, almeno altrettanto interessante di un Gernet antropologo del mondo antico, capace di avvicinare i greci strappandoli al 'miracolo' in cui erano stati relegati, appare il Gernet sociologo del diritto capace di mostrare, seguendo la lezione di Benjamin Costant, come la cesura tra antico e moderno sia tale da non essere percorribile in termini di passaggio, di evoluzione dall'uno all'altro modello, ma solo in termini di un'opposizione formale, di un contrappunto teorico che paradossalmente ne annulla drasticamente la distanza. Così da restituire pieno credito a un terzo Gernet, forse ancora più autentico, il filologo,

se è vero quanto affermato dal nostro Marcello Gigante e cioè che “la gioia e il tripudio della *divinatio* filologica è una delle più nobili tappe dello spirito critico, perché stabilisce, dopo tanti secoli, il diretto colloquio tra l’antico e noi, e questa è la vera essenza del nostro perenne umanesimo”¹⁸⁹.

A Gernet non interessa tanto definire in modo chiaro delle opposizioni formali per poter attribuire, l’uno o l’altro elemento, a questa o a quella fase storica, piuttosto vuole procedere alla comprensione dei modi in cui si sia realizzato storicamente un passaggio da un modello socio-psicologico all’altro, da un tipo di mentalità ad un’altra. Questo spostamento di attenzione, dal momento statico a quello dinamico (ottenuto incalzando il diritto dal lato della socialità, piuttosto che la socialità dal lato del diritto), consente a Gernet di insistere più sugli elementi comuni (sopravvivenze, retaggi, continuità) che legano il primo modello al secondo, per poter così situare con maggior precisione gli snodi di un atrito operante tra ‘antropologie rivali’¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Gigante M., *Nomos basileus*, cit., pag. 132.

¹⁹⁰ Secondo Mario Vegetti il concetto di giustizia spiegato dal pensiero greco, e ‘zippato’ nel dispositivo dialogico allestito da Platone ne *La Repubblica*, può essere pienamente compreso sola a partire da una genealogia che tenga conto di uno sfondo tipologico fondamentalmente conflittuale che vede impegnate due antropologie alternative: “Questi sono i due paradigmi rivali che si confrontano: da un lato il paradigma tecnologico-economico, dove la politica non ha alcun ruolo e che ha uno sbocco naturalmente cooperativo tra gli uomini, da Democrito al Socrate del II libro della Repubblica; dall’altro il paradigma pleonectico che è pensabile prevalentemente in un contesto di conflitto all’interno e all’esterno delle comunità politiche e nel quale la natura umana rivela la sua verità di solito nascosta”, Vegetti M., *Antropologie rivali e teorie della giustizia nel pensiero antico*, in AA.VV., *Unità e disunzione della polis*, Avellino, Sellino, 2007, pp. 173-247, cit. a pag. 192.

Il diritto allora continua ad essere l’ambito nel quale, con maggiore evidenza, si può osservare il funzionamento di una società, ma, coerentemente con questo presupposto, diviene altresì il linguaggio del cambiamento, la matrice sociale della tipizzazione delle azioni, il volano dello sviluppo della razionalità, terreno pratico dell’interazione morale, ideale e materiale dell’uomo.

“Au sens large, la procédure est l’ensemble des rites efficaces qui sont spécialisés dans la technique du droit; c’est à elle, somme toute, que l’on a affaire dans une antiquité où le droit est essentiellement action. Au sens restreint, elle est la partie de cet ensemble qui a rapport au procès: les intentions du droit commençant ne peuvent que s’y accuser, et c’est elle qui doit nous retenir d’abord”¹⁹¹.

Il fatto di sottomettere la propria condotta a forme (che inizialmente sono anche soprattutto formule) tipiche, con lo specifico intento di sottoporre l’efficacia operativa a una decisione legittimante esterna all’agente, introduce di per sé un *abitus* mentale tipico della *polis*, che si traduce, nell’ambito delle procedure giudiziarie, nello spazio semantico del termine *dike*, al cui interno gli usi tradizionali sono sottoposti a un forte stress reinterpretativo.

“Dès lorsque, devant une justice si rudimentaire soit-elle, un demandeur est amené à formuler – et son adversaire à dénier – une prétention, ce que nous appelons l’idée du droit se produit dans de tout autres conditions et, si l’on peut dire, dans un autre espace social que lorsqu’elle se satisfait des exécutions traditionnelles, c’est-à-dire d’une activité toute privée et comme inconsciemment licite”¹⁹².

¹⁹¹ Gernet L., *Le temps dans les formes archaïques du droit* (1956), in id. *Droit et institutions en Grèce antique*, cit., pag. 122.

¹⁹² Gernet L., *Droit et predroit*, cit., in *Droit et institutions en Grèce antique*, pag. 62.

In questo contesto l'indistinzione tra tutela e creazione di un diritto pone immediatamente in luce quella più generale tra legislazione e giurisdizione, o ancora più originariamente quella tra diritto e 'forza'. La 'formula vindicatoria' è un chiaro esempio di questo stadio evolutivo del diritto. Si tratta di quel tipo di procedure cui afferisce sia ciò che si potrebbe chiamare la 'trasmissione di proprietà' (*mancipatio* e *in jure cessio*) sia il legame obbligazionale (*nexum*).

Questa indistinzione è posta in rilievo da Gernet in modo da evidenziare delle 'ressemblances' o ancora individuare una 'communauté de nature' tra la 'action judiciaire' e 'l'acte juridique', in quanto, in tutt'e due i casi, si ha a che fare con una affermazione assoluta di un diritto che non basa la sua esistenza su niente altro che non sia il suo stesso, fattuale, esercizio. "Il faut bien reconnaître dans tout cela une efficace de la forme"¹⁹³.

È in ragione del proprio assestarsi in forma tipica che una determinata azione riesce a conseguire il suo statuto sociogiuridico, dispiegando la sua efficacia all'interno di un dato ordinamento: "elle [la forma] est essentielle au droit commençant. Elle n'astreint pas seulement les intéressés, elle commande le respect aux tiers et donne l'indispensable sentiment d'une garantie"¹⁹⁴.

L'azione giudiziaria che si identifica e confonde con la creazione e statuizione di un determinato 'diritto', fornendo il presupposto della sua accettazione e validazione generale, non è tuttavia obbligatoria né tanto meno prescritta, almeno da non essere "pratiquement imposé par l'ambiance de l'agorà".

¹⁹³ *Ivi*, pag. 63.

¹⁹⁴ *Ivi*, pag. 64.

Il giudizio dunque, in questa fase storica, è preposto a giudicare sulla qualifica o meno di una delle parti ad agire contro l'altra: "il giudizio omologa un diritto all'esecuzione".

"Ainsi le jugement apparaît d'abord dans des conditions spéciales. Il y a toute une série d'actes réguliers – prise de corps, saisie, mise à mort – qui en principe s'en passent. Ce qui provoque le jugement, ce ne pas, de lui-même, l'exercice de cette 'justice privée', c'est l'opposition de l'autre partie qui en conteste la légitimité. Et l'office du jugement, c'est de permettre ou de refuser l'exécution. Une autorité publique ne peut pas faire plus, pour commencer, que de contrôler une faculté coutumière d'action personnelle. Ainsi se définit une fonction intelligible du jugement au stade le plus ancien et, du même coup, sa nature propre et irréductible"¹⁹⁵.

Ma a ben vedere è proprio la forma determinata cui le azioni private si uniformano a consentire una opposizione che altrimenti non saprebbe a cosa appellarsi dinanzi alla forza bruta di un comportamento informale. Il fatto è che detto sistema è composto di esecuzioni (private) legittime che sono esse stesse 'figurée' nel diritto. "Une manus injection dont la validité est en cause affirme, avant d'être contrôlée – et pour l'être – une valeur inconditionnelle"¹⁹⁶. Paradossalmente è nel momento stesso in cui una determinata azione, grazie alla sua forma quasi esteriore o estetica, assume un valore incondizionato e effetti generalmente riconosciuti che può, perciò stesso, essere messa in discussione e quindi sottoposta a un giudizio invalidante.

"E perciò stesso lo studio del diritto e della sua storia dev'essere studio di norme non meno che di compor-

¹⁹⁵ *Ivi*, pag. 68.

¹⁹⁶ *Ivi*, pag. 69.

tamenti, di idee non meno che di fatti, di azioni non meno che di riflessioni, di assetti istituzionali non meno che della loro riduzione in istituti. Lo studio dell'esperienza giuridica sarà, in altri termini, lo studio del modo in cui ciascun'epoca, in ciascun 'complesso di esperienza' è concretamente vissuto e speculativamente inteso quell'insieme di fenomeni che genericamente possiamo designare come giuridici, ma la cui giuridicità va di volta in volta individuata e determinata in base agli elementi costitutivi di quell'esperienza particolare che ci si propone di studiare, fuor d'ogni apriorismo e fuor d'ogni falsa generalizzazione¹⁹⁷.

È proprio questo modo di interpretare l'esperienza giuridica che Gernet segnala nella già citata prefazione al libro *Droit et société*. Ed è a causa di questa particolare visuale che viene in primo piano l'originarietà del processo nella sua ambivalenza giuridica e cognitiva, come una 'pratica della razionalità'¹⁹⁸.

"Le seul moyen sans doute de définir ici le domaine du droit sans distinctions arbitraires, c'est de l'étendre à tout le champ des *procès* possibles"¹⁹⁹.

"Il primato del processo e l'importanza della giurisdizione irrazionale sono il prodotto di un momento strutturale dell'agire, anche se la razionalità dell'agire si

¹⁹⁷ Orestano R., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino, Giappichelli, 1967, p. 20.

¹⁹⁸ "In Weber è presente una stretta correlazione tra modello della pratica e modello del conoscere. Una correlazione che mostra non solo l'importanza della pratica nel processo e della procedura rispetto all'attività conoscitiva, ma anche lo stretto legame che pur in forma 'fluida', metonomica, deve essere mantenuto tra i due momenti", Andrini S., *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, cit., pag. 46.

¹⁹⁹ Gernet L., *Introduction à l'étude du droit grec ancien*, cit., pag. 267.

mostra in forme 'irrazionali'. Dove 'irrazionale non è il contrario di razionale, bensì un momento che usa di una razionalità che è *altra*, perché comprensiva di elementi pratici", anch'essi reclamanti la loro processualità: "il processo infatti, si costituisce come modello sia per le procedure dirette a produrre decisioni (esecuzioni), sia per quelle dirette a produrre giudizi; in senso giuridico come in senso logico. Il processo è modello per le attività razionali che sono alla base della scienza del diritto; e, più in generale, è modello per i processi di conoscenza come tali"²⁰⁰.

Orestano avverte anche che lo studio del diritto non può avvenire prescindendo dall'utilizzo di un ordinato apparato concettuale e specifica a sua volta il nesso fluido tra un piano e l'altro: "questo studio [quello dell'esperienza giuridica] non può essere svolto altrimenti che attraverso concetti ordinati. [cap.] E invero se è una fallace illusione che i concetti giuridici abbiano intrinseca rispondenza nella realtà (illusione che tanto sovente ha portato a ritenere la realtà storica ordinata secondo i concetti), se è una fallace illusione che i concetti giuridici abbiano valore assoluto (illusione che tanto sovente ha portato la scienza del diritto a dare valore sostanziale alle proprie costruzioni), sì da sostituirle alla considerazione della realtà, è una illusione altrettanto fallace ritenere che la scienza del diritto possa avere a che fare con la realtà storica prescindendo dai concetti, possa cioè stabilire i propri approcci e i propri accordi con i fatti o le cose senza la loro mediazione. [cap.] Nella scienza del diritto i fatti non sono mai presenti in se stessi, nella loro realtà effettuale, bensì attraverso una loro 'riduzione' e

²⁰⁰ Andrini S., *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, cit., pp. 32 e 43.

trasposizione in parole e concetti. [cap.] ... Anche se destinati ad operare, a fare presa, a incidere *sulla* realtà, addirittura – in certo senso – a riplasmarla, essi (i concetti) non sono *la* [il corsivo è sottolineato nel testo] realtà e questa è sempre incommensurabilmente più ricca, più complessa, più drammaticamente viva di quanto possa apparire qualsivoglia concetto”²⁰¹.

5. Il prediritto

“L’origine, pur essendo una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi. Per ‘origine’ non si intende il divenire di ciò che scaturisce, bensì al contrario ciò che scaturisce dal divenire e dal trapassare. L’origine sta nel flusso del divenire come un vortice, e trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita. Nella nuda e palese compagine del fattuale, l’originario non si dà mai a conoscere, e il suo ritmo si dischiude soltanto a una duplice visione. Essa vuole essere intesa come restaurazione, come ripristino da un lato, e dall’altro, e proprio per questo, come qualcosa di imperfetto e di inconcluso. In ogni fenomeno originario si determina la forma sotto la quale un’idea continua a confrontarsi con il mondo storico, finché essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. L’origine dunque non emerge dai dati di fatto, bensì riguarda la loro preistoria e la storia successiva”²⁰².

²⁰¹ Orestano R., *I fatti di normazione nell’esperienza romana arcaica*, cit., pag. 21.

²⁰² Benjamin W., *Il dramma barocco tedesco* (1925), in Id. *Opere complete*, Torino, Einaudi, 2001, vol. II, pag. 86.

Bretonne, a margine della categoria di prediritto in Gernet, suggerisce: “il prediritto è un modo di presentarsi l’indistinto in vista di ciò che accadrà dopo (ossia il differenziarsi delle funzioni)”²⁰³.

La domanda: ‘qual è l’origine del diritto?’ diventa: ‘cos’è che viene prima del diritto e che poi lo originerà?’.

Questa è la domanda fondamentale della sociologia giuridica gernetiana. Il suo interesse attuale è dato dal fatto che, ed è ancora Benjamin a suggerirlo, una indagine sull’origine riguarda la preistoria, ma inevitabilmente anche la storia successiva del diritto, dunque la sua genealogia, in un doppio sguardo che solo è capace di apprendere il presente. Queste sono le parole che adopera Gernet:

“Si può riconoscere uno stato nel quale le relazioni che definiamo ‘giuridiche’ [le virgolette sono nel testo] sarebbero concepite sulla base di un modo di pensare diverso da quello che presiede al diritto propriamente detto, e in quale rapporto questo stato ci appare con lo stato giuridico stesso *nel punto in cui constatiamo la successione?* [il corsivo è nel testo]. L’interesse del problema – continua Gernet – è evidente. La funzione giuridica, come funzione autonoma, è facilmente riconoscibile in moltissime società nelle quali presenta ovviamente molte varianti, ma anche un’indubbia unità; e con ciò non intendiamo soltanto una funzione sociale nel senso quasi esteriore del termine, ma una funzione psicologica, un sistema di rappresentazioni, di abitudini di pensiero e di credenze che si ordinano intorno alla nozione specifica di diritto. Si dirà che essa esiste per definizione in ogni società, a prescindere dalle apparenze che può rivestire e dalle giustificazioni che

²⁰³ Bretonne M., *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pag. 152.

gli uomini possono darsene? O piuttosto bisognerà ammettere che appare in momenti determinati dell'esperienza storica come qualcosa di nuovo rispetto a ciò che dovremmo chiamare il prediritto?"²⁰⁴

Il *momento* in cui il diritto si origina coincide con l'*elemento* che lo identifica.

Per la vita del diritto questo modo di intendere il problema non ha solo un evidente interesse di carattere storico, ma assume immediatamente un valore sociologico. Capire quali siano le condizioni sociali, ed i relativi meccanismi psicologici in atto, attraverso i quali determinati comportamenti si orientano rispetto a modelli pratici capaci di entrare nella (ed eventualmente uscire dalla) sfera del dover-essere non è infatti solo un problema di ordine storiografico; per risolvere questo problema sarebbe infatti sufficiente (e pur tuttavia arduo) dare una definizione di diritto ed escludere quindi tutto quel materiale normativo che in qualche misura sfugga a questa definizione; per questa via si potrebbe dare una risposta definitiva al problema di come, quando e perché nasca il diritto, nonché alla domanda se una determinata società posseda o meno il diritto. Ma così facendo si ricadrebbe in un dogmatismo cognitivo incapace di cogliere la vita vera del diritto, si sclerotizzerebbe il fenomeno giuridico a tal punto da farlo apparire come se si opponesse alla realtà per dominarla, anziché essere il principio regolatore in grado di plasmarla.

Il prediritto pone la questione di sapere se possano esistere società senza diritto²⁰⁵, ma il porre la domanda

²⁰⁴ Gernet L., *Diritto e prediritto in Grecia antica*, in *Antropologia*, cit., pag. 144.

²⁰⁵ Alfieri L., nel suo saggio *Esistono ordinamenti normativi non giuridici?*, si chiede se non sia un errore postulare non tanto la 'socialità del diritto' quanto piuttosto la 'giuridicità del sociale'. Fermo restando l'impossibilità di una società senza regole, la domanda cui bi-

ci suggerisce già che la risposta non può essere positiva né negativa, poiché in entrambi i casi si disconoscerebbero aspetti essenziali dell'esperienza giuridica.

"Come nel caso del gioco, i confini del diritto sono parzialmente incerti, perché insieme mobili e relativi. Come giustamente ha osservato Hart, i criteri di identificazione del giuridico sono caratterizzati da una 'tessitura aperta' che, pur permettendo di identificare chiaramente alcune situazioni tipiche, lascia sussistere in margine alcune zone d'incertezza. Ora, se queste zone di incertezza appaiono relativamente limitate nel quadro di società nelle quali lo Stato ed in particolare il legislatore occupano una posizione centrale, se non esclusiva, nella formazione del diritto, dette zone sono in compenso estremamente estese sia nelle società consuetudinarie che in quelle post-moderne, proliferando in essa 'confini sfumati' e 'zone di sovrapposizione' tra regole giuridiche e forme non-giuridiche di regolamentazione sociale. Inoltre, la transizione dal diritto al non-diritto è graduale e non repentina; il che suggerisce l'esistenza di fenomeni di '*infra*-diritto' e di '*supra*-diritto', che altrettanto bene potrebbero venire qualificati come fenomeni di 'quasi diritto' analoghi a quelli detti di 'quasi-gioco', cioè fenomeni di flessione più o meno notevole della pressione giuridica'"²⁰⁶.

sogna rispondere è: esistono regole che non siano giuridiche? "il senso della questione è strettamente connesso, com'è evidente, al problema della definizione del diritto. Problema tanto enorme da essere scoraggiante: se è da qui che bisogna passare, è davvero difficile poter pensare di fare molti passi avanti", in AA.VV., *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, pag. 56.

²⁰⁶ Van de Kerchove Van de M., e Ost F., *Il diritto ovvero i paradossi del gioco* (1992), Milano, Giuffrè, 1995, pag. 92.

Mauss nel suo *Manuale di etnografia*, ricorda che “quello che definisce un gruppo di uomini non è né la sua religione, né le sue tecniche, né altro all’infuori del diritto. Tutti gli altri fenomeni, ivi compresi i fenomeni religiosi, malgrado ciò che si dice a proposito delle religioni nazionali, tutti gli altri fenomeni si possono estendere al di fuori dei limiti della società. Ma quello che ci definisce non può essere esteso fuori dei nostri confini. Dunque il fenomeno giuridico è il fenomeno specifico di una società”²⁰⁷, ma anche che “gran parte delle nostre classificazioni ci sarà di scarsa utilità. La legislazione che vogliamo osservare è consuetudinaria; il diritto non fa la sua apparizione che in momenti determinati, e inoltre le varie branche sono distinte in modo diverso rispetto al diritto occidentale; non solo, anche i rapporti con la morale ed altre funzioni, non sono quelle che siamo soliti attribuirgli. Rapporti che noi consideriamo privati sono per loro pubblici e viceversa; fenomeni morali per noi, sono giuridici altrove e inversamente...”²⁰⁸.

All’interno di un modello societario produttivo di pensiero pregiuridico, un’importanza fondamentale è assegnata, sulla scia maussiana, ai meccanismi di scambio obbligatori (questi scambi ovviamente non sono soltanto l’espressione di un modello “economico” ma funzionano come dei “fatti sociali totali” nel senso che Mauss ha assegnato a questa definizione) che si instaurano con il sistema dei doni e dei controdoni, e al linguaggio magico-religioso che li veicola di cui è testimonianza tutta una serie di prassi rituali e di mitemi.

²⁰⁷ Mauss M., *Manuale di etnografia* (1947), Jaca Book, Milano, 1969, pp. 123-124.

²⁰⁸ *Ivi*, pag. 127.

Queste pratiche possono essere ricavate da una fenomenologia che è oggetto del saggio gernetiano *Droit et droit*, il quale, si presenta suddiviso in vari esempi-guida che di volta in volta sono presentati come testimonianza delle ‘funzioni psicologiche’, secondo l’autore suscettibili di essere analizzate in rapporto alla categoria di *droit*.

Qualsiasi sia l’aspettativa che si nutra riguardo ai risultati raggiungibili da una ricerca di sociologia del diritto, bisogna tenere conto del fatto che, nel caso della Grecia antica di Gernet, una prospettiva così orientata si connette in maniera strettissima alla ricostruzione di un quadro antropologico che funzioni da stabile riferimento di senso²⁰⁹. La peculiarità dell’eclettismo gernetiano sta però tutta nella composizione di un quadro dai tratti fortemente surrealisti, un tratto cioè che predilige il ‘collage etnografico’ rispet-

²⁰⁹ Per le prospettive aperte dall’antropologia giuridica (e per l’ampiezza di temi e bibliografia a riguardo) si rimanda a Sacco R., *Antropologia giuridica*, Bologna, Mulino, 2007: “Per l’antropologo la formulazione della regola giuridica non è tutto. Egli non si accontenta di dire che il proprietario può cogliere i frutti nel frutteto; gli interessa aggiungere che l’albero si vendica di chi gli strappa i frutti, e che lo sciamano insegna al proprietario la formula apotropaica con cui prevenire la reazione vendicativa dell’albero. All’antropologo non gli basta constatare che esiste una proprietà fondiaria comunitaria; gli interessa sapere qual è il rapporto tra il fondo e lo spirito dei morti, e quali le preoccupazioni dei vivi collegate ai poteri e alle aspettative dei defunti. In parallelo, egli si appassiona alla correlazione tra la scienza giuridica e la linguistica (particolarmente, la semantica), l’economia, l’etologia, la psicologia (ivi compresa l’etnopsichiatria e la psicoanalisi), e l’epistemologia giuridica. Soprattutto in Francia, la ricerca delle spiegazioni che possono offrire le scienze collegate al diritto perviene ad una fioritura ammirevole e si intreccia con la ricostruzione del dato”, pag. 32.

to alla prospettiva cartesiana e rassicurante del soggetto conoscente²¹⁰.

Spesso l'ambito disciplinare di quella branca della sociologia che viene chiamata 'sociologia giuridica' o 'sociologia del diritto' non riesce a prescindere dal luogo comune secondo il quale *ubi societas ibi jus*, quest'adagio tuttavia non può affatto configurarsi come una petizione di principio, richiede di essere adeguatamente articolato. Gernet pone al centro del suo lavoro tale problematica centrale, non solo per una corretta comprensione di società 'altre' rispetto alla nostra (e sicuramente la Grecia in tutta l'opera gernetiana è presentata come una civiltà che può essere compresa soltanto se si accetta preventivamente il presupposto di una sua alterità forte), ma altresì per la legittimità scientifica di uno specifico ambito di sapere. Se la sociologia (e quindi anche quella giuridica) può essere una scienza, è necessario che il suo oggetto, seguendo le indicazioni metodologiche durkheimiane, sia trattato come una cosa, un fatto, nella consapevolezza (storicizzante) che 'cose' e 'fatti' non si colgono immediatamente con uno sguardo superficiale o neutrale, 'non parlano da soli', ma vanno ricostruiti per mezzo dello stesso metodo scientifico.

Nel *predroit* convergono di fatto elementi a sorpresa che impediscono la loro comprensione in un sistema unitario di riferimento che non presenti residui di senso.

Ecco anche perché, nell'opera platonica ad esempio, Gernet è sin da subito attratto dai luoghi meno esplorati dei *Dialoghi* dove non è tanto lo scontro-incontro tra le

²¹⁰ Sul rapporto tra la scuola antropologica francese e l'avanguardia surrealista vedi Clifford J., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993. In particolare cfr. su *collage* e 'surrealismo etnografico' a pag. 175 e seg.

dottrine esposte ad assumere risalto, quanto l'operazione del tratteggio, mediante una tecnica del chiaroscuro, di un orizzonte mentale protogiuridico nello specifico contesto socio-culturale della *polis* decaduta di IV secolo:

"Ciò che è maggiormente visibile nel trattamento del materiale giuridico è una preoccupazione di ordinamento e di rigore logico. Ce lo si aspettava, è l'apporto del filosofo nel campo del razionalismo costruttivo. Ma in che maniera incide? Assolutamente non *a priori*, per una ragione molto semplice: si può inventare, a rigore, un sistema sociale, non si possono inventare delle nozioni di diritto, che fanno parte di un dominio tecnico. Si possono solamente ricollocare, limitarle, espanderle – è il lavoro di un riformatore; o farle oggetto di riflessione, derivare l'intelligibilità del loro insieme – è il lavoro di un giurista. I due ruoli non sono incompatibili, non lo sono in Platone, le cui innovazioni prolungano spesso la riflessione scaturita dal dato positivo; una delle curiosità delle *Leggi*, sono le numerose anticipazioni rilevabili. La riflessione propriamente giuridica risulta essere allora il dato essenziale: questa giunge a costituire dei sistemi di nozioni chiare e distinte dove i greci non avevano mai avuto occasione di oltrepassare un livello di vago empirismo"²¹¹.

Nel saggio che è la summa teorica del pensiero gernetiano, quel *Droit et pre droit* che occupa la stessa posizione che, nell'"*Année Sociologique*", avevano occupato i saggi più famosi di Durkheim e di Mauss, si apre con la figura di Protagora che, nell'omonimo dialogo

²¹¹ Gernet L., *Introduction in Platon, Œuvres complètes, Les Lois et le droit positif*, Tome XI, Paris, Les Belles Lettres, cit. a pag. CCV. Uno dei primi lavori di Gernet, riguardante il diritto penale greco antico, è la traduzione e il commento del Libro IX dello stesso Dialogo; cfr. Gernet L., *Platon Lois*, t. IX, Paris, Leroux, 1917, la stessa data del *La pensée*.

platonico²¹², narra di come Zeus, accanto al dono del fuoco offerto agli uomini da Prometeo, abbia provveduto a distribuire loro *aidos* e *dike*.

²¹² Un'attuale, brillante e agile lettura per il collocamento socio-culturale di Platone è Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003. "Esso [Vegetti dice del suo libro] non mira a sostituirsi ai dialoghi ma a offrirne una mappa orientativa per la loro lettura[...] Una metà circa del libro è dedicata a delineare la posizione dell'autore dei dialoghi in rapporto sia all'ambiente storico e culturale nel quale egli si era formato e cui era destinato il suo messaggio, sia ai testi in cui questa interlocuzione veniva messa in scena; più che di un approccio biografico, si tratta dunque di una contestualizzazione dell'impresa filosofica di Platone, di una ricostruzione degli sfondi su cui prendono forma le situazioni dialogiche e di una discussione dei metodi necessari per comprenderle", pag. 6. A proposito del dialogo che ci interessa, e più in generale della sfida 'relativista' che per Platone rappresentò il pensiero dei sofisti, vedi la *Lezione tre*, pp. 41-52: il "relativismo pragmatico di Protagora dava luogo, nel dialogo platonico che gli è intitolato, a un 'mito di fondazione' della città democratica, che si contrapponeva direttamente alla critica di incompetenza, basata sul modello delle tecniche, rivolta da Socrate. Le doti naturali sono state distribuite in modo diseguale tra i vari animali, raccontava Protagora, lasciando l'uomo sprovvisto di mezzi di difesa e di offesa di fronte alle fiere. A questo un primo rimedio è stato trovato con l'invenzione delle tecniche, che dotavano l'uomo di armi e di ripari. Ma, in assenza della 'virtù politica', cioè della capacità di coesistenza collaborativa, anche le tecniche sono insufficienti. Gli uomini armati, non appena aggregati in comunità, iniziavano un massacro reciproco, ed erano costretti a disperdersi nuovamente finendo per soccombere ancora una volta all'aggressione delle belve. Zeus allora intervenne assegnando a ogni uomo le doti del "rispetto" (*aidos*), cioè del riconoscimento reciproco, e della giustizia, la capacità di rispettare le regole della convivenza comunitaria. Tutti hanno dunque parte della 'virtù politica'[...] Questo spiega perché – sosteneva Protagora rispondendo a Socrate – mentre solo il medico può decidere della terapia [...] tutti i cittadini indistintamente possono deliberare sulle questioni della politica della città", pag. 49. Sui sofisti in generale, e sui rapporti Protagora-Platone in particolare, vedi

Ora se *dike* è la giustizia (soprattutto quella che si manifesta nel processo giudiziario²¹³) dei tribunali, *aidos* non trova una traduzione altrettanto soddisfacente e univoca²¹⁴; Gernet ci suggerisce di concepirlo come quel

Untersteiner M., *I Sofisti* (1949), Milano, Mondadori, 1996: "Il concetto di diritto deve essere stato approfondito da Protagora nelle *Antilogie*. Se quest'opera, conforme a quanto asseriscono Aristosseno e Favorino, si ritrova 'quasi tutta', o almeno il suo inizio, nella *Politeia* di Platone, si deve supporre che svolgesse appunto i vari aspetti in contrasto tra di loro, secondo i quali 'il giusto' si atteggia... il problema del valore spettante al diritto e alla legge e quello che investe il fondamento dell'etica, probabilmente, per Protagora si risolvevano in un problema unico che deve essere stato oggetto di esame in quella sezione delle *Antilogie* definita come *Discorso imperativo*, dove sembra che siano stati toccati i termini, che stabiliscono un rapporto tra il potere della legge e l'esigenza etica", pp. 49-50.

²¹³ All'epoca di Platone il significato del termine *dike* era fortemente connotato dall'uso che se ne faceva in ambito giuridico-processuale, tanto che per il personaggio Socrate, alla ricerca di un concetto di giustizia parametrato ad un livello teorico psico-costituzionale, Platone riserva l'uso del derivato *dikaioisyne*. "*Dike* e *dikaioisyne* si coartengono, hanno lo stesso fondamento, ma non dicono la stessa cosa: l'una dice la giustizia come dimensione dell'ordine e della legalità, ed è connessa ad *eunomia*; l'altra dice la giustizia come precetto etico", così Jellamo A., *Il cammino di dike*, Roma, Donzelli, 2005, pag. 79. Per la messa a punto della *dikaioisyne* 'come virtù dell'anima', nei dialoghi platonici, vedi Gastaldi S., *Dikaion/dikaioisyne*, in Platone, *Repubblica*, a cura di Vegetti M., Vol. I, Libro I, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 159-169: "*Dike* e *dikaion* rievocano costantemente l'universo delle norme – religiose, sociali, politiche – che si impongono all'individuo dall'esterno, e alle quali occorre adeguarsi, contrapponendosi così a *dikaioisyne*, il cui termine di riferimento è la dimensione personale, interiorizzata, dell'anima", pag. 169.

²¹⁴ Su *aidos* vedi con ampia bibliografia Cairns D.L., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon, Oxford, 1993. Importante soprattutto per la messa in questione dell'assunto secondo il quale la Grecia antica sareb-

“sentimento di rispetto e di ritegno affine alla reverenza religiosa”²¹⁵ che può funzionare nel rapporto con le divinità altrettanto bene che nelle relazioni tra gli uomini: nell’ordine delle relazioni umane *aidos* è il principio multiforme che obbliga determinati comportamenti dovuti nei confronti di persone autorevoli (come ad esempio i figli in rapporto ai genitori o i cittadini nei confronti dei magistrati).

Aidos non può essere scisso dalla *dike* ‘con la quale forma un binomio’, poiché al sentimento individuale di rispetto ‘partecipa anche la vita del diritto’. Il dono del fuoco ha permesso di raggiungere una qualche condizione già umana, ma la capacità tecnica inaugurata dalle possibilità offerte dal dono divino del fuoco (la tecnica) apre lo spazio ad un’umanità caratterizzata dal suo corredo di credenze religiose (e insieme di potenziale distruttivo) senza tuttavia offrire nulla a relazioni umane collaborative. Il problema della loro organizzazione, problema di giustizia evidentemente, non trova aperto alcuno spazio nel quale insediarsi. L’*aidos* allora è l’elemento cui Platone ricorre per parlare della *dike* attraverso Protagora. Per definire *dike* Platone trova nell’*aidos* gli elementi necessari. Questo è il dato capitale sul quale Gernet si sofferma. Se un concetto già atto a riempirsi di

be da iscriverne tra le così dette culture della vergogna in opposizione a quelle della colpa; in particolare per i Dialoghi “Plato’s most deeply considered views on *aidos* and the affects and dispositions among which it belongs thus offer little support for the position that ancient Greek society was a shame-culture, whether that term signifies a society whose moral and social standards are enforced by external sanctions alone or one in which the conditions for a form of conscience which assesses the intrinsic character of one’s actions are not realized” pag. 392.

²¹⁵ Gernet L., *Antropologia*, cit., pag. 148.

contenuti giuridici come *dike* si presta ad essere connesso, nella mente del filosofo, a quello di *aidos*, ciò non è solo rivelatore di un modo di pensare proprio di Platone (o meglio del ‘suo’ Protagora), della sua filosofia, ma è altresì il segno che nell’*aidos* si celano le ‘virtù pregiuridiche’ della *dike*²¹⁶.

Dike non può bastare a se stessa, deve trovare nell’*aidos* la sua continua verifica, il suo campo di applicazione.

La trattazione della tematica del dono all’interno delle *Storie*, dopo il richiamo iniziale all’immagine platonica di IV secolo, implica da parte di Gernet la tacita interpretazione di un V secolo come lo spartiacque logico-geografico di cui Erodoto si fa portavoce, sulla scorta dell’opposizione greci-barbari, adoperando una strategia cognitiva che, oltre a offrire la chiave di lettura per lo svolgersi di alcuni avvenimenti a lui contemporanei (le guerre persiane), e a servire da *modus operandi* per la raccolta di dati normativi di straordinario interesse orientativo per il suo pubblico, svolge la funzione essenziale di costituire un efficace strumento in chiave identitaria²¹⁷.

²¹⁶ “Oltre all’osservanza della regola in quanto tale, è necessario lasciar spazio ad un sentimento più intimo, più personale, ma del quale partecipa anche la vita del diritto”, *ibidem*.

²¹⁷ Sul significato storico-culturale della contrapposizione Asia-Europa è un classico Mazzarino S., *Tra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica* (1947), Milano, Rizzoli, 2000. L’Autore fa di Erodoto l’interprete più adatto (perché meglio attrezzato) a restituire l’intera portata di quell’evento che, consumatosi a cavallo tra VI e V secolo (tra fondazione dell’impero persiano da parte di Ciro e vittoria delle guerre persiane), servirà da baricentro etico-cognitivo per i successivi sviluppi storico-istituzionali in senso politico. “Il lungo processo [quello che porta alla chiara distinzione culturale elleni-barbari, parallela a quella geografica tra Asia e Europa] si riassume in Erodoto. C’è in lui lo ionico, cui i ‘barbari’ appaiono tutt’altro che incolti; lo ionico che dinanzi a quel mondo orientale appar compre-

Se Gernet, come ci sembra, interpreta Erodoto con questa cifra si capisce il significato che assume, a livello dell'esperienza giuridica greca, il riferimento dell'eterogeneo complesso delle pratiche del dono come caratterizzanti i rapporti che intercorrono tra greci da una parte e barbari dall'altra, o tra greci di un certo tipo²¹⁸.

In questa prospettiva Gernet isola due occorrenze erodotee (peraltro le uniche) del verbo 'quasi giuridico' composto dal suffisso *pro-* più *aideisthai* (da *aidos*).

In Erodoto III 139-140, Gernet ritrova i tre elementi del *Protagora*: il dono, la *dike*, l'*aidos*. Un greco (Silosonte fratello di Policrate di Samo, quindi un greco di ambiente tirannico) si presenta alla corte di Dario come suo benefattore (*euergethes*) e chiede di parlare col re. Dario, dal canto suo, non ricorda di aver contratto debiti (*proaidesthai*) con alcuno degli Elleni. Debito e obbligazione, ecco le virtù pregiuridiche dell'*aidos*. Ma da dove viene la forza obbligante della restituzione di un debito?

La storia di Erodoto continua con l'incontro tra Dario e l'avventore, suo preteso benefattore, il quale, rice-

so di venerazione ammirata, ed ai *nomima barbarika* sa dar un posto sullo stesso piano dei *nomoi* ellenici. C'è lo ionico, che nella rivoluzione di Aristagora vede lo *arche kakon* per Elleni e barbari, e pur nelle navi che gli ateniesi inviarono per aiutare Aristagora vede egualmente lo *arche kakon* per Elleni e barbari. Ma c'è anche, il lui, quell'altro Erodoto che fa motivo della sua opera la lotta tra Asia ed Europa e l'eroica vittoria dei Greci e della libertà sulla *hubris* e la schiavitù barbarica...due momenti dell'anima greca confluiscono in lui: il momento dello ionismo filobarbarico, il momento della guerra di indipendenza antibarbarica", pp. 97-98.

²¹⁸ Che la tecnica identitaria messa in campo dalla storiografia erodotea consista anche nel collocare lontano nello spazio geografico usi e costumi banditi dallo spazio politico è intuizione sulla quale ha lavorato, sulla scorta degli studi ispirati all'opera di Louis Gernet, Hartog F., *Le miroir d'Herodot*, Paris, Gallimard, 1980.

vuto a corte, gli ricorda di quando, in un giorno lontano, lo stesso Dario, allora semplice soldato inviato in Egitto, aveva chiesto di comprare il mantello di lui, ed egli, anziché venderglielo, o scambiarlo con qualcos'altro, glielo donò. Il ricordo dell'accaduto fa scattare l'*aidos* di Dario che si vede obbligato ad offrire al suo 'sacro' benefattore ingenti somme di danaro e di altri beni che questi rifiuterà, preferendo ottenere in cambio la tirannide di Samo.

Sempre Erodoto (I, 61) utilizza lo stesso verbo per indicare il modo di essere dell'obbligazione gravante sulle *poleis* con le quali aveva avuto a che fare il tiranno Pisistrato dal momento in cui, in fuga da Atene coi figli, ne aveva chiesto il sostegno per potervi fare rientro. Ciò che presiede all'*aidos* è la forza obbligante del dono gratuito, evidentemente elargito, strategicamente, a mo' di 'anticipo', dal *tyrannos* a beneficio delle *poleis* vicine, e ora impugnato per la legittima aspettativa nutrita di ricevere come corrispettivo una restituzione maggiorata da parte di queste.

Nel suo *Saggio sul dono*²¹⁹ Mauss aveva abbondantemente sottolineato le virtù giuridiche dello scambio di doni ed il suo essere tutt'uno con i rituali religiosi, con le credenze morali, con le pratiche economiche²²⁰. Il do-

²¹⁹ Tr. it. in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 155-269.

²²⁰ Sulle pratiche economiche alternative al mercato e sul funzionamento delle società rette sul principio 'economico' della reciprocità si rimanda a Polanyi K., *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), Torino, Einaudi, 1974; in particolare Parte seconda, Capitolo IV, *Società e sistemi economici*, pp. 57-63: "l'eccezionale scoperta delle recenti ricerche storiche ed antropologiche è che l'economia dell'uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali. L'uomo non agisce in modo da salvaguardare il suo interesse individua-

no maussiano, 'fatto sociale totale', ha un carattere radicalmente paradossale: obbliga perché è gratuito, produce alleanze in quanto è una provocazione, istituisce in quanto è senza fondamento²²¹.

le nel possesso di beni materiali, agisce in modo da salvaguardare la sua posizione sociale, le sue pretese sociali, i suoi vantaggi sociali... La prestazione di tutti gli atti di scambio come doni spontanei che ci si attende che vengano ricambiati anche se non necessariamente da parte dello stesso individuo, una procedura minutamente articolata e perfettamente salvaguardata da elaborati metodi di pubblicità, da riti magici e dell'istituzione di 'dualità' nelle quali i gruppi sono legati da obblighi reciproci, dovrebbe da sola spiegare l'assenza della nozione del guadagno o anche della ricchezza tranne che per quegli oggetti che tradizionalmente elevano il prestigio sociale" pp. 61 e 62.

²²¹ Il carattere paradossale dello scambio di doni è alla base del concetto di *dépense* elaborato da Bataille e della sua rilettura del *potlach* maussiano: "Il problema posto è quello del dispendio dell'eccedente. Da una parte dobbiamo dare, perdere o distruggere. Ma il dono sarebbe insensato (di conseguenza noi non ci decideremmo mai a dare) se non prendesse il senso di un acquisto. Bisogna dunque che il *dare* diventi un *acquistare un potere*. Il dono ha la virtù di un superamento del soggetto che dà, ma in cambio dell'oggetto dato, il soggetto si appropria del superamento; egli considera la propria virtù, ciò di cui ebbe la forza, come una ricchezza, come un *potere* che gli appartiene ormai. Si arricchisce di un disprezzo della ricchezza. Ma non potrebbe acquistare da solo un potere fatto di un abbandono del potere: se distruggesse l'oggetto in solitudine, in silenzio, non ne risulterebbe alcuna specie di *potere*, non ci sarebbe nel soggetto, senza contropartita, altro che distacco dal potere. Ma s'egli distrugge l'oggetto davanti ad un altro, o se lo dà, colui che dà prende effettivamente agli occhi dell'altro il potere di dare o di distruggere. Egli è ormai ricco di aver fatto della ricchezza l'uso voluto nell'essenza della ricchezza: è ricco per aver ostensibilmente consumato ciò che soltanto consumato è ricchezza. Ma la ricchezza realizzata nel *potlach* – nel *consumo per l'altro* – non ha esistenza di fatto se non nella misura in cui l'altro viene modificato dal consumo. In un certo senso, il consumo autentico dovrebbe essere solitario, ma non avrebbe la compiutezza che l'azione ch'esso esercita sull'altro gli conferisce. E l'azione esercitata sull'altro costituisce esattamente il potere del dono, che si acquisisce per il

Per questo meccanismo obbligante Erodoto è testimone di uno sviluppato grado di istituzionalizzazione in due altri episodi ricordati da Gernet. Si tratta di quello in cui (VI, 62) il re di Sparta Aristone sottrae all'amico Alcide la moglie di cui si era invaghito, ricorrendo allo stratagemma di offrirgli la possibilità, corredata di formale giuramento, di scegliere doni a piacimento e pretendendo poi in cambio, senza possibilità di rifiuto, l'anelato corrispettivo. Analogo meccanismo in (I, 69-70) per ciò che concerne le relazioni internazionali intercorrenti tra Sparta e Creso, re dei Lidi. Quest'ultimo manda ambasciatori a Sparta con ricchi doni per concludere un patto di alleanza (Gernet chiosa: "il [Creso] sollicite les Lacédémoniens, ou plus exactement, il les requiert ou les 'provoque' à fin d'amitié"), rispetto al quale gli Spartani non erano in condizione di rifiutare avendo a loro volta accettato gratuitamente dai Lidi l'oro che avrebbero voluto comprare, poi usato per la costruzione della statua di Apollo.

Più ci si allontana, nel tempo e nello spazio, da Atene, più Erodoto è disposto a lasciar dispiegare la mentalità che sorregge il dono, mentalità che segna i margini di un'alterità ancora osservabile nei rapporti intercorrenti tra gli emarginati Alcmeonidi (esiliati da Atene ad opera dei Pisistratidi) e l'istituzione del tempio di Apollo a Delfi (V, 62)²²². Mentalità che per altro è utile co-

fatto di *perdere*. La virtù esemplare del *potlach* è data in questa possibilità per l'uomo di cogliere ciò che gli sfugge, di unire i movimenti senza limite dell'universo con il limite che gli è proprio", Bataille G., *La parte maledetta* (1967), Verona, Bertani, 1972, pp. 113-114.

²²² In un intervento del 1921, preparatorio al *Saggio sul dono* del '25, Mauss aveva richiamato l'attenzione su di un testo di Senofonte (*Anabasi*, VII) da cui traeva la conclusione secondo la quale presso i Traci funzionava ancora, a dispetto della non piena comprensione che i Greci dimostrano di possedere, l'istituzione del *potlach* sotto forma di un 'don à récupération usuraire'. Vedi Mauss M., *Une forme ancien-*

noscere all'interno dei sempre più frequenti incontri e scontri culturali di cui Erodoto è testimone e che invece Omero sembra scordare quando in Iliade VI (vv 230 e seg.) ascrive alla momentanea follia del troiano Glauco l'aver voluto scambiare armi d'oro del valore di cento buoi per quelle di bronzo che ne valevano nove di Diomede (l'acheo), in conseguenza dell'essersi scoperti i due stretti da un vincolo di *xenia* (parola greca che indica i rapporti di ospitalità in vigore nella *koine* ellenica) tanto forte da dover proseguire il loro duello con altri mezzi.

- dare

Ma per osservare la pratica del dono nei suoi tratti istituzionalmente più risalenti Gernet consiglia di guardare al mito: "quando si tratta di complessi umani, e per giunta arcaici, non c'è approccio migliore dell'immagine che ci offre la trasposizione mitica"²²³.

In questa prospettiva si prende in esame il complesso mitico afferente al "banchetto di Tantalo". Qui è possibile rintracciare un insieme di pratiche cui è lecito applicare il concetto di *potlach* per interpretarne gli effetti. L'offerta smisurata fatta da Tantalo agli dei (le membra del giovane Pelope, suo figlio), la *hybris* della sua successiva richiesta (esser fatto simile agli dei), l'obbligo di Zeus di soddisfarla, e in fine la conseguente punizione alla quale Tantalo viene condannato agli inferi, sono solo il tema dominante di questo racconto, potremmo dire la sua 'morale' avente a che fare più con la misura del chiedere in cambio (di cui la *hybris* è violazione) che con

ne de contrat chez les thraces ("Revue des études grecques", 1921) in *Ceuvres III*, Paris, Minuit, 1969, pp. 35-43.

²²³ *Antropologia*, pag. 151.

la riprovazione per il sacrificio del figlio in quanto tale. Dietro Gernet distingue alcuni temi antropologici di rilievo. Il banchetto offerto dal capo si svolge in occasione di un rito iniziatico nel corso del quale molto probabilmente era in uso svolgere dei sacrifici, celebrare matrimoni e concludere alleanze, registrare e legittimare i nuovi membri nella gerarchia comunitaria²²⁴.

"Il banchetto di Tantalo è nato, nella tradizione poetica e mitografica, come un 'eranos': l'eranos del monte Sipilo"²²⁵. "Eranos"²²⁶ è un termine pregiuridico che definisce un tipo particolare di dono. Il suo significato è quello di 'banchetto', 'pasto in comune', di qui il significato anche di 'associazione', 'società'; ma, con la stessa parola ci si riferisce anche ad una 'contribuzione', ad una 'quota gratuitamente offerta', sul Rocci (*Vocabo-*

²²⁴ Sulla funzione sociale dei riti di passaggio e iniziatori nell'antica Grecia si rimanda alla lettura del lavoro di un altro componente la scuola sociologica durkheimiana frequentemente citato da Gernet: Jeanmaire H., *Couroi et Courètes*, cit.

²²⁵ *Antropologia*, pag. 156.

²²⁶ Recentemente è stato pubblicato, a cura di Andrea Taddei, sulla rivista "Dike" (2, 1999, pp. 5-61), un inedito gernetiano dal titolo *Eranos*, preceduto da un saggio introduttivo dello stesso A., il quale, grazie all'analisi sistematica delle carte inedite, propone per questo documento la datazione approssimativa intorno alla metà degli anni Venti. Fatto di non poco interesse, in quanto ci permette di confortare la tesi secondo la quale il saggio *Droit et predroit* rappresenta la summa dei risultati raggiunti da Gernet nello studio delle pratiche pregiuridiche. "Si tratta di uno studio su una forma (pre)giuridica, nella quale il diritto, fatto sociale totale, intesse mutue relazioni con la dimensione politica, religiosa ed economica. Potrebbe forse definirsi uno studio di antropologia sociale, che - attraverso il disegno dell'evoluzione storica dell'istituto - cerca di fornire all'eranos un contesto sociale e religioso, ponendolo in relazione con le forme della società e tentando di stabilire il grado di relazione realmente esistente tra eranos-società ed eranos-prestito", pag. 9.

lario greco-italiano, Dante Alighieri, 1963) si trova l'ossimoro 'prestito gratuito'. L'*eranos* rappresenta un momento della vita sociale di particolare importanza: pasto in comune durante il quale ci si scambiano e promettono reciproche prestazioni, pasto offerto dal capo nel corso del quale ognuno promette e riceve qualcosa. L'*eranos*, come il *potlach*, suggerisce la pratica dell'obbligazione reciproca. Questa è l'idea forte che rimane inscindibilmente legata a questo termine, anche quando mutano sostanzialmente le condizioni storico sociali all'interno delle quali il pasto in comune svolgeva la funzione di 'fatto sociale totale'²²⁷.

L'organizzazione delle fratrie in ambiente attico conserva un ruolo istituzionale di rilievo pur tessendo rapporti 'quasi familiari' e non giuridici, la contribuzione rimane tuttavia un elemento essenziale che confluirà nella nota pratica delle 'liturgie' (contribuzione di ogni genere alla vita civica cui gli aristocratici erano praticamente obbligati in regime democratico²²⁸).

Nell'Atene storica il termine *eranos* assume un significato più specifico, e da un punto di vista giuridico si specializza: è un prestito senza interessi che comporta la pluralità di coloro che sottoscrivono le quote. "In età classica l'*eranos* ha la sanzione del diritto... ciò che il diritto può sanzionare è il debito in quanto tale, il debito contratto in seguito a un 'prestito'²²⁹", nelle pratiche commerciali si configura come un'accomandita e recla-

²²⁷ Sul pasto in comune in Grecia antica si rimanda allo studio completo e alla bibliografia presente in Schmitt-Pantel P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* "Collection de l'école française de Rome", 157, Roma, 1992.

²²⁸ Sul passaggio in questione vedi Loraux N., *La cité comme cuisinier et comme partage*, in "Annales ENS", 4 (1981), pp. 614-622.

²²⁹ *Antropologia*, pag. 158.

ma una restituzione obbligatoria, ma l'elemento obbligatorio con cui si ha a che fare, sottolinea Gernet, non è di origine giuridica, affonda le sue radici nella pratica sociale dei banchetti in comune; banchetti di origine religiosa, fatti in occasione di pratiche culturali dove ognuno porta la sua contribuzione in natura²³⁰.

Eccoci al cospetto di ciò che Gernet definisce 'pre-droit': una forma unitaria si impone come modello alla rappresentazione dei rapporti umani: "non è una forma giuridica: non è staccata da tutta una pratica sociale, da cui non può emergere autonomamente, né comporta quel genere di organizzazione che mette al servizio del diritto un apparato specializzato. Per queste due ragioni vi si trovano fuse l'idea del *debitum* e l'idea dell'*obligatio*'²³¹.

Un altro momento del passaggio dal diritto al prediritto si opera nella successione tra *mutuum* e *nexum*. La libera associazione dell'*eranos* primitivo (a carattere parentale e semi-familiare), testimonianza di un'organizzazione sociale collettiva e contadina, lascia il posto alla pratica del banchetto offerto dal capo, occasione di acquisizione e di esercizio del potere, tramite il quale egli elargisce doni ai partecipanti asservendoli a sé. Ecco cosa traduce la trasposizione mitica dell'*eranos*: un passato ormai tramontato e allo stesso tempo la reinterpretazione di questo passato al-

²³⁰ "Sia pure a livelli diversi, e in diverse condizioni, si ritrova una nozione comune, quella di contributo. E non è una nozione astratta. Il contributo si definisce, in funzione di certi tipi di vita collettiva, come prestazione multipla che ha una sua ricompensa assicurata, ma il cui principio psicologico rimane quello di una libera generosità [...] Il sentimento dell'obbligazione, l'idea della prestazione obbligatoria, sono associati, in una sintesi necessaria, a una nozione di *commercium*, e più precisamente all'immagine di un ciclo il cui movimento è sostenuto dal dono ad un tempo benevolo e obbligatorio", *Antropologia*, pp. 159-160.

²³¹ *Ibidem*.

la luce della legittimazione di nuovi poteri che trovano nel mito la testimonianza viva della loro fondazione²³².

La forza vincolante del dono e la virtù pregiuridica cui si accennava sono rintracciabili in altri complessi leggendari presi in esame. Nel paragrafo dal titolo *La spada di Ettore*, Gernet risale alla pratica dello scambio formale (la *'tradition'* come istituzione cardine della trasmissione della proprietà e delle relazioni contrattuali in genere) in riferimento allo scambio di armi tra guerrieri rintracciabile nell'Iliade (VII, vv. 299 e seg.), dove Ettore e Aiace si scambiano le armi dopo essersi battuti in duello e in attesa di riprenderlo²³³; il tema sarà poi ripreso da Sofocle nell'*Aiace*, "dove l'eroe divenuto nemico pubblico per aver tramato l'assassinio dei capi achei, disonorato dalla crisi di follia nella quale è piombato, non può far altro che sanzionare su se stesso la proscrizione – 'atimia' o *sacratio* – dalla quale è segnato: suicidio-esecuzione che è

²³² Per una ricostruzione antropologica dei modelli di sovranità in Erodoto, con particolare attenzione alla figura del tiranno e alla diarchia spartana, in opposizione alla *polis* ateniese, si veda, con ampia bibliografia, Marrucaì L., *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*, Pisa, ETS, 2005. Soprattutto nella prima parte del libro si insiste anche sulla istituzione del banchetto: "L'oggettivazione nell'immagine del banchetto mette così in rilievo un aspetto particolare della sovranità del *tyrannos* come erede e continuazione di una sovranità 'aristocratica' o, meglio, come anacronistica integrazione del passato nel presente. Il terreno extra-istituzionale nel quale il tiranno si muove è infatti, piuttosto, un terreno pre-istituzionale, proprio di formazioni e pratiche sociali aristocratiche le quali, risalenti ad un passato più arcaico stratificato nelle testimonianze dell'epica, sono sopravvissute nella *polis* senza venire mai ad essere assorbite in modo omogeneo, né, tanto meno, cancellate completamente", pag. 103.

²³³ Sul tema dello scambio di doni in Omero si rimanda, con bibliografia, a Scheider-Tissinier E., *Les usages du don chez Homère*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994.

nel contempo suicidio per vendetta"²³⁴. Esecuzione che avviene, come Sofocle sottolinea più volte, con le stesse armi che Aiace aveva ricevuto da Ettore; stessa sorte per Ettore il cui cadavere fu legato da Achille al suo carro tramite il balteo ricevuto in cambio della spada. Per Gernet non ci sono dubbi, si tratta del 'valore pernicioso del dono': "il dono è efficace e può essere dannoso perché conserva in sé qualcosa dell'essere del donatore"²³⁵.

L'efficacia costringiva della cosa ricevuta trova un corrispettivo nella procedura giuridica prevista dal diritto di Gortina per porre fine al rapporto di adozione. In questo caso infatti l'adottato ha diritto ad un compenso dalla controparte, ma questo compenso significativamente non viene trasmesso da una parte all'altra, ma viene pagato per il tramite di un magistrato: "tra i due non è più possibile alcun contratto, poiché il disconoscimento è stato pronunciato solennemente"²³⁶, uno scambio diretto tra i due non avrebbe potuto avere l'effetto risolutivo del rapporto in quanto avrebbe generato un obbligo di restituzione, vale a dire un'ulteriore obbligazione.

Se le armi sono il segno ambivalente dell'alleanza e della sfida tra eroi, in una società fondamentalmente aristocratica e guerriera, le vesti, specie i pepi, sono il segno dell'investitura: "hanno una funzione ambivalente di consacrazione: volta a volta possono santificare colui

²³⁴ *Antropologia*, pag. 161.

²³⁵ *Ivi*, pag. 162: "In Sofocle si coglie persino l'idea che il dono di Ettore abbia reso Aiace straniero nel suo stesso gruppo in quanto il suo mana vi è neutralizzato da una forza ostile. Forza durevole: emanata da Ettore, essa è in realtà Ettore stesso che, morto, provoca la catastrofe. Ma nello stesso tempo essa partecipa, nel momento supremo, anche del potere della 'terra nemica' nella quale l'eroe ha piantato la sua arma", *ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*.

che li indossa o farne un maledetto”²³⁷. Anche lo scambio e il *commercium* di vesti, come quello delle armi, assume una valenza pregiuridica (volendo distinguere gli ambiti di applicazione sembra che Gernet protenda per assegnare al commercio delle armi un contesto sociale formato dal gruppo dei guerrieri e al commercio delle vesti le relazioni regolanti i rapporti tra i sessi). Infatti questo tipo di dono è quello che le famiglie si scambiano in occasione delle cerimonie matrimoniali, che oltre a sanzionare l’unione personale dei coniugi hanno un significato ben più esteso, instaurando un rapporto di *philia* tra due gruppi familiari²³⁸. Significativo a tale proposito è l’espresso divieto, disposto dalla legislazione fatta risalire a Solone, della pratica della dote che opera di fatto una messa al bando di usi e costumi simile a quella che abbiamo visto comandare la trattazione erodotea:

²³⁷ *Ivi*, pag. 163.

²³⁸ Era stato lo storico Gustav Glotz a qualificare la *philotes* come un rapporto istaurantesi tra famiglie, tra comunità politiche, tra individui, tra cose, prima che di ordine morale, di ordine giuridico derivante dall’estinzione degli obblighi reciproci, dalla creazione di vincoli contrattuali e dalla stipula di paci (patti) conseguenti a conflitti: “Le temps n’est pas venu encore, où par *filos* on entend un rapport purement moral; à l’époque homérique, on comprend d’ordinaire par là un rapport presque juridique. Un objet est qualifié *filon* par son propriétaire [...] une femme est dite *file* par celui qui l’épouse, non parce qu’il l’aime, mais parce qu’il l’emmène dans sa maison et que désormais elle est à lui: aimer, s’est se donner à un homme ou posséder une femme. Un étranger est *filos*, quand il est assimilé aux vrais *filoi*, aux membres de la famille ou de la tribu: bien traiter un hôte, c’est le *filein*, ce que ne signifie pas lui porter une grande affection, mais l’entourer des soins obligatoires, accomplir les actes positifs qu’impose le pacte d’hospitalité. Un suppliant est *filos* quand on lui laisse la vie et qu’on accueille favorablement sa demande. C’est ainsi que deux individus, deux familles, deux cités sont *filoi* ou en état de *filotes*, lorsqu’ils n’ont rien pris l’un à l’autre

“questa reazione del gruppo civico nel momento in cui prende coscienza di sé, rivela, oltre che uno scontro di mentalità, il valore antico di un tema che è ad un tempo sociale, familiare, religioso, nobile”²³⁹.

Il simbolismo del dono efficace consente di risalire fino al gesto fondatore dell’obbligazione: ‘mettere nelle mani’, ‘afferrare in mano’, ‘stringere le mani’ sono altrettanti modi attraverso i quali ci si vincola, ci si appropria, ci si obbliga. L’efficacia di questi gesti, che Gernet ritrova frequenti in Omero, è già tutta astratta ma testimonia di un tempo in cui erano gli oggetti stessi a possedere virtù specifiche in grado di trasmettersi per il fatto di essere passati di mano in mano²⁴⁰, lo scettro che dà facoltà di

ou se rendent ce qu’ils se doivent réciproquement... la plupart du temps on est ou on devient amis, sans que le coeur y soit pour rien, tout simplement parce qu’on n’est pas ou qu’on n’est plus ennemis. Cette amitié-là, c’est tout simplement la situation régulière et normale qui résulte du fait que chacun exerce son droit en reconnaissant le droit d’autrui: c’est la paix dans la justice”, Glotz G., *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, pp. 139-140.

²³⁹ *Antropologia*, pag. 164.

²⁴⁰ Un interessante parallelo può essere istituito con il più antico diritto romano: “*Initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit omniaque manu a regibus gubernabantur*. È questa una testimonianza assai importante, non solo per la consapevolezza di un’originaria mancanza di leggi e indeterminatezza del diritto, ma pure per il richiamo alla *manus* come indicazione e qualificazione del concreto esercizio del potere regio. La menzione della *manus* ci pone qui in presenza di uno dei più antichi termini del vocabolario giuridico romano, che emerge rispetto a una serie di istituzioni diverse, tutte di risalente antichità. Il senso diretto e immediato dell’istituzione (la ‘mano’ in senso anatomico) rende solo in piccola parte la ricchezza di significati di cui si è venuta caricando e che è più facile cogliere attraverso l’esemplificazione delle sue diverse applicazioni che non attraverso un concetto nostro, il quale tutte le unifici nei loro elementi comuni e nelle loro diversità. Si tratta di qualcosa di cui non abbiamo più esperienza diretta, qualcosa che

parlare nelle assemblee e di deliberare nei giudizi è retaggio della particolare efficacia attribuita agli oggetti²⁴¹.

non esercita più alcuna azione sul nostro spirito, qualcosa che la storia ha frantumato, scisso, scolorito; e perciò stesso i singoli elementi, spezzata l'unità primitiva, in parte si sono trasformati, alcuni sono caduti, ognuno – per così dire – ha preso la sua strada, disperdendosi così la carica semantica che aveva nella connessione e unità originaria. [cap.] Dopo di che, per quanto noi possiamo sforzarci di rimettere insieme i diversi 'pezzi', nessun concetto nostro riuscirà a rendere in termini di nostra esperienza quello che doveva essere nel suo 'intero' ciò che l'antica esperienza romana, forse collegandosi ad ancor più antiche esperienze italiche, esprimeva ed affermava attraverso questo termine *manus*, di cui ci sono testimoniati così vasti impieghi: *manus capere* nella proprietà; *manus inicere*, *manus depellere* e *manus conserere* nel processo; *manus* sui figli, *manus* sulla moglie, *manus* sugli schiavi; *manceps* per l'avente potestà; *mancipium* sia per le cose (*res Mancipi* e *nec Mancipi*), sia per le persone estranee alla famiglia assoggettate al *pater* (le cosiddette persone *in Mancipio* o *in Mancipii causa*); lo scambio terminologico tra *mancipatio* e *nexum*; *mancipia* e *manubiae* per le cose tolte al nemico, *familiae Mancipatio* nella successione; *manumissio* per la cessazione della schiavitù; imposizione della mano destra nella cerimonia della *inauguratio* del *rex*; *manus* come rappresentazione del comando nelle insegne militari (*signa*); *manus tollere* nei riti religiosi; e via dicendo. [cap.] Vi è di tutto: idea di forza, sovranità, potere, comando, *vitae necisque potestas*, appartenenza, gerarchia familiare, rapporti obbligatori, connessioni religiose, fatto, diritto. *Manus*, da tutti questi esempi, appare cioè come una categoria fondamentale dell'esperienza primitiva, cui venivano rapportate le più diverse situazioni, come una specie di asse intorno a cui ruotavano le più diverse figure, al fondo delle quali vi era un elemento comune che le dominava, le coordinava, le connetteva, riducendole ad un unico denominatore, un elemento che era realtà e simbolo al tempo stesso e in cui sembra esprimersi addirittura una credenza di ordine magico: la possanza che ha l'uomo di imprimere attraverso l'imposizione della propria mano, qualcosa di sé in ciò che tocca e di operare attraverso di essa la creazione di situazioni o di modificazioni permanenti nel mondo circostante", Orestano R., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, cit., pp. 79-81.

²⁴¹ "I giudici nella scena dello *Scudo di Achille*, seggono con in mano lo scettro, ed è proprio lo scettro degli araldi. Telemaco, quan-

- dire

Se nel dono la forza vincolante è in qualche modo sottintesa, "vi sono momenti e situazioni nei quali un accordo definito deve essere sanzionato da un procedimento speciale"²⁴²: il giuramento. Questo ha luogo nel caso in cui le due parti siano estranee l'una all'altra e si configura quindi come un antecedente del rapporto contrattuale. Ma il giuramento primitivo è ben lungi da essere un impegno di prestazione per l'avvenire (promissorio), o la certificazione di uno stato di fatto (asseritorio); esso si configura come un rituale il cui nucleo centrale è rappresentato ancora una volta dalla libagione comune e dai vincoli che da essa derivano. Il sacrificio, il sangue versato, la bevuta comune del sangue sono queste le modalità di impegno reciproco: "se vogliamo usare il linguaggio che usavano Hubert e Mauss a proposito del sacrificio, diremo che gli effetti del sangue non sono soltanto di or-

do si accinge a parlare nell'assemblea di Itaca, riceve anch'egli lo scettro per mano dell'araldo. In occasione del suo intervento nell'assemblea degli Achei all'inizio dell'*Iliade*, Achille brandisce lo scettro – è lo scettro che serve in un rituale improvvisato e tanto curioso di giuramento solenne: e si precisa che è lo stesso scettro che tengono in mano i giudici che mantengono il diritto in nome di Zeus. L'ultima espressione è quella che si applica normalmente al re che porta lo scettro. L'oggetto, che si pensa sia sempre lo stesso, circola; e a dire il vero in tutta questa serie sembra simboleggiare più una sovranità imperpersonale del gruppo che non l'emanazione di una virtù regale. L'oggetto di addice ai giudici; si addice agli oratori la cui funzione sociale rimarrà consacrata, anche nell'assemblea del popolo ateniese, dal segno religioso della corona; si addice a Menelao, che agisce qui nell'assemblea a fini personali di rivendicazione. Il personaggio dell'araldo, intermediario obbligato, denuncia il carattere di queste scene nelle quali figura non come l'amico del re, quale è spesso altrove, ma come un ministro della collettività", *Antropologia*, pag. 197.

²⁴² *Ivi*, pag. 170.

dine soggettivo – e concernenti quindi i partecipanti – ma oggettivo – vale a dire, efficaci a prescindere da questi”²⁴³. La forza rituale della libagione, come altri rituali simili che offrono occasione per il giuramento, risiede nel contatto che tramite queste cerimonie si istituisce tra il mondo degli uomini e l’altro mondo dove risiedono le forze spaventose e nefaste degli dei e dei morti. Così sgozzare una vittima sacrificale o bruciare dei *kolossoi* di cera ha il significato precipuo di connettere la situazione attuale a ciò che può avvenire in conseguenza dell’accordo e di un suo ipotetico successivo disconoscimento.

Contatto con l’aldilà, ma “non è la divinità a creare l’impegno; non è alle divinità che si indirizza il sacrificio [...] Il giuramento è tutt’altra cosa rispetto alla dichiarazione ‘rafforzata’ dall’appello ad una divinità”²⁴⁴, gli dei fungono solo da garanti, in realtà “le forme più antiche dell’impegno ‘realizzano’ l’impegno: esse provocano un cambiamento di condizione tra i contraenti e creano qualcosa tra loro in un aldilà. E per creare mettono in gioco delle forze non specifiche: le forze che emanano dalla vittima, quelle che risiedono nel sangue, quelle messe in moto dalla stessa distruzione”²⁴⁵.

All’efficacia dei gesti e degli oggetti si unisce dunque quella delle parole²⁴⁶.

²⁴³ *Ivi*, pag. 172.

²⁴⁴ *Ivi*, pag. 177.

²⁴⁵ *Ivi*, pag. 178.

²⁴⁶ La presa sulla realtà operata tramite il *dicere* viene interpretata anche da Orestano in chiave pregiuridica “questa disposizione mentale che porta ad attribuire valore operativo alla parola appare vivissima nella Roma primitiva e si collega a tutto un clima culturale ancora dominato da concezioni che sono state dette ‘magiche’ o ‘mitiche’, e che sono testimoniate da numerose sopravvivenze, nei più vari campi. Peraltro va subito sottolineato che anche in questo caso le creden-

“Sapere il nome, dire la parola, è possedere l’essere o creare la cosa. Qualunque animale viene domato da chi sa dargli il nome. Io so dire il nome di questa giovane coppia: subito essi rivestono, fagiano e fagiana, la forma che conviene alla loro essenza e che mi dà presa su di loro. Avrò per soldati delle tigri, se li chiamo ‘tigri’! [...] quando sacrifico, adopero il termine conveniente, e le divinità subito gradiranno la mia offerta: essa è perfetta. Conosco la formula giusta per una promessa di matrimonio: la fanciulla è mia. La maledizione che lancio è una forza concreta: essa assale il mio avversario, che ne subisce gli effetti e ne riconosce la realtà... ho ucciso un signore; ma nessun crimine è stato commesso se nessuno ha osato dire: ‘è un assassino!’... Usare un vocabola-

ze non restano un elemento estrinseco al modo di essere dell’ordinamento antico, perché il valore attribuito alla forza creatrice della parola improntò di sé tutta l’esperienza primitiva, determinando forme e caratteri di molte istituzioni fondamentali... Come azione portatrice di potenza, la parola era reputata produrre effetti direttamente *ex opere operato*, cioè per il fatto stesso di essere pronunciata. Essa veniva considerata come una ‘forza’ che si materializzasse in un qualcosa di reale e che fosse dotata di una certa permanenza, tanto che si riteneva che solo una parola contraria, e neppure in ogni caso, potesse paralizzarla o toglierla di mezzo. Alla credenza in questa ‘forza’ della parola si ricollegano molteplici situazioni arcaiche, a cui alla parola pronunciata si attribuiva un potere ‘costitutivo’ di effetti, di modificazioni, di creazioni, sia nella sfera più propriamente religiosa che in quella sociale e giuridica. Nell’un campo e nell’altro il *dicere* e i suoi connessi *dic-tare* e *dicare*, il *fari*, il *nuncupare*, il *nominare*, il *pronuntiare*, l’*addicere* e altre espressioni che del pari evocano manifestazioni verbali, non indicano tanto una semplice funzione di comunicazione discorsiva del pensiero, quanto una vera e propria forma di ‘attività’, che pone in essere o in moto potenze, imprime caratteri alle cose, esercita coercizioni, introduce nuove realtà nella vita”, Orestano R., *I Fatti di normazione*, cit., pp. 191-194.

rio è assegnare un rango, un destino, un emblema. Quando si parla, si nomina, si designa, non ci si limita a descrivere o a classificare idealmente. Il vocabolario qualifica e contamina, provoca il destino, suscita il reale. Realtà emblematica, la parola domina i fenomeni²⁴⁷.

Un'occasione nella quale la forza della parola è tale da produrre effetti che il diritto avrà buon gioco nel fare propri, è considerata da Gernet l'"imprecazione". Scomunica di carattere religioso, questa viene pronunciata pubblicamente dai rappresentanti un gruppo familiare nei confronti di un avversario; ha come effetto quello di interdire la frequentazione dei luoghi sacri e delle cerimonie che vi si svolgono. Il suo antecedente è rappresentato dalla *sacratio*, rito attraverso il quale i familiari (gli appartenenti ad uno stesso *ghenos*) si impegnano a svolgere il loro dovere di vendicare la morte del congiunto, sortendo anche l'effetto di conferire alla vendetta la sua qualifica religiosa²⁴⁸.

²⁴⁷ Granet M., *Il pensiero cinese* (1934), Milano, Adelphi, 1971, pag. 31. "La lingua mira, in primo luogo, ad agire. Più che informare con chiarezza, cerca di dirigere la condotta. L'arte di esprimersi rende la parola potente'. Quest'arte, quale appare negli antichi resoconti di accordi e di dialoghi, non si preoccupa affatto di nozioni esplicite o di ragionamenti formali. Per prevalere su un avversario, per influire sulla condotta di un amico o di un cliente, è sufficiente che, accumulando formule, si imponga al pensiero una parola, un verbo, che ne prenderà completamente possesso", *ivi*, pag. 28.

²⁴⁸ "Tramite il rito, il vendicatore si trova a partecipare di una forza che gli assicura il compimento della vendetta, ma che agisce subito, al momento: la lancia che 'si porta contro' il nemico non rappresenta soltanto lo strumento materiale di un omicidio compensatorio, ma è un oggetto religioso paragonabile al giavellotto che il feziale romano lancia sul territorio nemico in occasione dell'inizio di una guerra; ed è paragonabile anche all'attributo distintivo di *Zeus Areios* il cui epiteto è legato al nome del famoso tribunale per i de-

"L'azione giudiziaria in materia di omicidio ha inizio con un rito tradizionale che si chiama *prorresis*: l'accusatore che opera come vendicatore, pronuncia un' 'interdizione' contro l'omicida; gli ingiunge di non partecipare più agli atti religiosi e di non farsi più vedere nei santuari e nei luoghi pubblici. Ancora in età classica, benché si tratti di un atto puramente privato e anche di una vistosa parzialità, il divieto conserva intero il suo effetto, in generale. Nella procedura, tuttavia, i suoi esiti sono piuttosto caratteristici. Il diritto, che ne ha ereditato alcuni aspetti, attribuisce all'interdizione lo stesso valore che a una citazione. La integra cioè in qualche modo al sistema giudiziario"²⁴⁹.

Ecco un esempio di connessione tra la forma del pensiero mitico e il formalismo del diritto. Nel passaggio dall'uno all'altro ambito comunicativo si trovano dei riferimenti, degli intrecci, tali da indicare un passaggio continuo e intermittente dal diritto al prediritto.

Tuttavia, con ciò concludo, i simboli efficaci del prediritto di cui si è parlato, sono ben altra cosa rispetto al diritto: "anche le forme del diritto sono efficaci; ma la loro virtù funziona in modo diverso: il simbolismo, riconosciuto come tale, accettato come tale, è un simbolismo riflesso. Lo spirito prende le distanze: in luogo dell'efficacia che aderisce alla forma pregiuridica, vi è quella che ha valore nei confronti della società e nella quale si rivela un carattere un po' convenzionale e voluto, con termine greco un carattere di 'nomos' (non è inopportuno osservare che l'antitesi, classica in greco, tra 'convenzione' e 'natura' può essere messa in rapporto con l'istituzione del diritto)"²⁵⁰.

litti di sangue e che è anche associato ad una ordalia mitica di Olimpia nella quale perisce, colpito dalla lancia di Pelope, il re Enomao portatore di lancia", *Antropologia*, pag. 188.

²⁴⁹ *Ivi*, pag. 187.

²⁵⁰ *Ivi*, pag. 204.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Arte e comunicazione nel mondo antico. Guida storica e critica* (1978), a cura di Havelock E.A., Roma-Bari, Laterza, 1981.
- AA.VV., *Durkheim and the Law*, a cura di Lukes S. e Scull A., Oxford, Martin Robertson, 1983.
- AA.VV., *Gli uomini, le società, le Civiltà. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss*, a cura di Di Donato R., Pisa, ETS, 1985.
- AA.VV., *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, a cura di Giansanti A. e Maggioni G., Milano, Raffaello Cortina, 1995.
- AA.VV., *La civiltà micenea. Guida storica e critica* (1977), a cura di Maddoli G., Roma-Bari, Laterza, 1982.
- AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol.1 La produzione e la circolazione del testo, Tomo I. La polis* (1992), direttori Cambiano G. Canfora L. e Lanza D., Roma, Salerno Editrice, 2007.
- AA.VV., *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica*, in "Studi storici", I, 1984.
- AA.VV., *Luomo greco*, a cura di Vernant J.P., Roma-Bari, Laterza, 1991.
- AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci, Vol. 1 Origini e sviluppo della città, Tomo I: Il medioevo greco*, direttore Bianchi Bandinelli R., Milano, Bompiani, 1978.
- AA.VV., *Sulla storia dei concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, a cura di Chignola S. e Duso G., Milano, FrancoAngeli, 2005.

- AA.VV., Platone, *La Repubblica*, 9 voll., traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998-2007.
- AA.VV., *Raccolta di scritti in memoria di Antonio Villani*, 4 voll., Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 2004.
- AA.VV., *Sapere e scrittura in Grecia antica* (1988), a cura di Detienne M., Roma-Bari, Laterza, 1997.
- AA.VV., *Società moderna e pensiero primitivo*, a cura di Bixio A. e Marci T., Catanzaro, Rubbettino, 2008.
- AA.VV., *Unità e disunione della polis*, a cura di Carillo G., Avellino, Sellino, 2007.
- ADKINS A.W.H., *La morale dei greci. Da Omero ad Aristotele* (1960), Roma-Bari, Laterza, 1987.
- AGAMBEN G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.
- AMPOLO C., *Fra religione e società*, in AA.VV., *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica*, cit., pp. 83-89.
- AMPOLO C., *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi greci*, Torino, Einaudi, 1997.
- ANDRINI S., *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, Milano, FrancoAngeli, 1990.
- EAD., *Le miroir du réel*, Paris, L.G.D.J., 1997.
- AVEZZÙ G., *Il mito sulla scena. La tragedia ad Atene*, Venezia, Marsilio, 2003.
- BATAILLE G., *La parte maledetta* (1967), Verona, Bertani, 1972.
- BEAUCHET L., *Histoire du droit privé de la République athénienne* (1897), 4 voll., Amsterdam, Rodopi, 1969.
- BELTRAMETTI A., *La letteratura greca. Tempi e luoghi, occasioni e forme*, Roma, Carocci, 2005.
- BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco* (1925), in Id. *Opere complete*, vol. II, Torino, Einaudi, 2001.
- BENVENISTE É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., (1969), Torino, Einaudi, 2001.
- BIANCHI BANDINELLI R., *Archeologia e cultura*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- BISCARDI A., *Diritto greco antico*, Milano, Giuffrè, 1982.

- BRÉHIER E., *Transformations de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950.
- BRETONE e TALAMANCA M., *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- BRETONE M., *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- ID., *Funzione giuridica, differenze, variazioni*, in AA.VV., *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica*, cit., pp. 65-74.
- BURKERT W., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento in Grecia antica* (1972, 1997), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
- CAIRNS D.L., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon, 1993.
- CALAME C., *Mito e storia nell'Antichità greca* (1996), Bari, Dedalo, 1999.
- CAMBIANO G., *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- CANFORA L., *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- CANTARELLA E., *A proposito di diritto e prediritto*, in AA.VV., *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica*, cit., pp. 75-81.
- EAD., *Diritto Greco*, Milano, CUEM, 1994.
- EAD., *Il ritorno della vendetta. Pena di morte: giustizia o assassinio?*, Milano, Rizzoli, 2007.
- EAD., *Norme e sanzione in Omero*, Milano, Giuffrè, 1979.
- CARILLO G., *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003.
- CERRI G., *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli, Liguori, 1979.
- CLIFFORD J., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- COLLI G., *La sapienza dei Greci* (1977), 3 voll., Adelphi, Milano, 2005.
- CROISSET A., *Les Démocraties antiques*, Paris, Flammarion, 1909.

- D'ALESSANDRO L., *L'Aiace di Sofocle tra società eroica e società politica*, in AA.VV., *Raccolta di scritti in memoria di Antonio Villani*, cit., vol. 2, pp. 665-689.
- DE MARTINO E., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in "Nuovi argomenti", Roma, (marzo-aprile) 1959.
- DE SANCTIS D., *Louis Gernet: dal diritto al prediritto*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.
- DÉTIENNE M., *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco* (1998). Milano, Adelphi, 2002.
- ID., *L'invenzione della mitologia* (1981), Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- DI DONATO R., *Geografia e storia della letteratura greca arcaica. Contributi a una antropologia storica del mondo antico*, Milano, La Nuova Italia, 2001.
- 19 # ID., *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.
- DODDS E.R., *I Greci e l'irrazionale* (1951), Milano, Sansoni, 2003.
- DUMÉZIL G., *Le festin d'immortalité: étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, P. Geuthner, 1924.
- ID., *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, PUF, 1952.
- DURKHEIM É. HUBERT H. e MAUSS M., *Le origini dei poteri magici* (1977), Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- DURKHEIM É., *La divisione del lavoro sociale* (1893, 1902), Milano, Comunità, 1999.
- ID., *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Milano, Comunità, 1963.
- ID., *Le regole del metodo sociologico* (1895), Milano, Comunità, 1996.
- ELIADE M., *The History of Religions in Retrospect: 1912-1962*, in "Journal of Bible and Religion", Vol. 31, No. 2 (Apr., 1963), pp. 98-109.
- ID., *Trattato di storia delle religioni* (1946, 1964), Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- ESPOSITO R., *Categorie dell'impolitico* (1988), Bologna, Mulino, 1999.

- ID., *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), Torino, Einaudi, 2006.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *I Nuer: un'anarchia ordinata* (1940), Milano, FrancoAngeli, 2002.
- FARAGUNA M., *Tra oralità e scrittura: diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, in "Etica & Politica", IX, 2007, 1, pp. 75-111.
- FIMIANI M., *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- FINLEY M.I., *Il mondo di Odisseo* (1957, 1977), Roma-Bari, Laterza, 1978.
- ID., *La Grecia dalla preistoria all'età arcaica* (1970), Bari, Laterza, 1972.
- ID., *The Use and the Abuse of History*, London, Chatto & Windus, 1975.
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- ID., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino, Einaudi, 2003.
- FRAZER J., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Einaudi, 1950.
- FUSTEL DE COULANGES N.D., *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1846), Paris, Hachette, 1943.
- GASTALDI S., *Dikaion/dikaiosisyne*, in Platone, *Repubblica*, a cura di Vegetti M., cit., Vol. I, *Libro I*, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 159-169.
- GERNET L. e BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion* (1932), Paris, Albin Michel, 1970.
- GERNET L., *Antropologia della Grecia antica* (1968), Milano, Mondadori, 1983.
- ID., *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a cura di Taddei A., Milano, La Nuova Italia, 2000.
- ID., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Recueil Sirey, 1955.
- ID., *Eranos*, presentazione traduzione e commento a cura di Taddei A., in "Dike", 2, 1999, pp. 5-61.

ID., *I greci senza miracolo* (1983), Roma, Editori Riuniti, 1986.
 ID., *Introduction à l'étude du droit grec ancien*, in "Archives d'Histoire Du Droit Oriental", Tomo II, Nouvelle Société d'Éditions, Bruxelles, 1938, pp. 261-292.
 ID., *La famiglia nella Grecia arcaica*, a cura di Di Donato R., Roma, Manifesto Libri, 1997.
 ID., *Les Loi et le droit positif* (1951), in Platon, *Œuvres complètes*, tome XI, partie I, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. XCIV-CCVI.
 ID., *Polyvalence des images. Testi e frammenti sulla legenda greca*, editi da Soldani A., Pisa, ETS, 2004.
 ID., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (1917), Paris, Albin Michel, 2001.
 ID., *Sulla nozione di giudizio in diritto greco* (1937, 1955), Torino, Giappichelli, 2007.
 GIGANTE M., *Nomos basileus* (1955), Napoli, Bibliopolis, 1993.
 GLOTZ G., *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Albert Fontemoing, 1904.
 GRANET M., *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Alcan, 1926.
 ID., *Il pensiero cinese* (1934), Milano, Adelphi, 1971.
 GROSSI P., *Un altro modo di possedere*, Giuffrè, Milano, 1976.
 GURVITCH G., *La vocation actuelle de la sociologie, I. Vers la sociologie différentielle*, Paris, PUF, 1963.
 HALBWACH M., *I quadri sociali della memoria* (1950), Napoli, Ipermedium, 1997.
 HARTOG F. *Le miroir d'Herodot*, Paris, Gallimard, 1980.
 HAVELOCK E.A. *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone* (1963), Roma-Bari, Laterza, 2003.
 ID., *Dike. La nascita della coscienza* (1978), Roma-Bari, Laterza, 1981.
 ID., *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi* (1986), Roma-Bari, Laterza, 1987.
 HEIDEGGER M., *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, a cura di Bixio A. e Vattimo G., Torino, Società Editrice Internazionale, 1978.



HUMPHREYS S.C., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, Patron, 1997.
 HUVELIN P., *Magie et droit individuel*, in "Année Sociologique", X, 1907.
 JEANMAIRE H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate e sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque Universitaire, 1939.
 ID., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951.
 JELLAMO A., *Il cammino di dike. l'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, Donzelli, 2005.
 JONAS F., *Storia della sociologia* (1968), Bari, Laterza, 1970.
 KARSENTI B., *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006.
 ID., *L'homme total. Sociologie, anthropologie e philosophie chez Marcell Mauss*, Paris, PUF, 1997.
 ID., *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994.
 KELSEN H. *Società e natura* (1943), Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
 KERCHOVE Van de M. e OST F., *Il diritto ovvero i paradossi del gioco* (1992), Milano, Giuffrè, 1995.
 KERÉNYI K., *Religione antica*, Milano, Adelphi, 2001.
 KERÉNYI K. e JUNG G., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1972.
 LANZA D., *La disciplina dell'emozione. Un'introduzione alla tragedia greca*, Milano, il Saggiatore, 1997.
 ID., *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli, Liguori, 1979.
 LEPORE E., *Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale*, in AA.VV., *Storia e civiltà dei greci*, 5 voll., Vol. I, *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, cit., pp. 183-253.
 LÉVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio. Alla scoperta della saggezza perduta* (1962), Milano, il Saggiatore, 2003.
 LÉVI-STRAUSS C., *Introduzione all'opera di M. Mauss*, in Mauss M., *Teoria generale della magia*, cit., pp. XV-LIV.
 LÉVY-BRUHL H., *Quelques problèmes du très ancien droit romain. Essai de solutions sociologiques*, Paris, Domat-Montchrestien, 1934.

- LÉVY-BRUHL L., *L'anima primitiva* (1922), Torino, Einaudi, 1966.
- ID., *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris, Alcan, 1935.
- LORAUX N., *La cite comme cuisine et comme partage*, in "Annales ENS", 4 (1981), pp. 614-622.
- EAD., *Solone e la voce dello scritto*, in Aa.Vv., *Sapere e scrittura in Grecia antica*, cit., pp. 51-81.
- EAD., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'* (1981), Paris, Payot, 1993.
- EAD., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene* (1997), Vicenza, Neri Pozza, 2006.
- EAD., *La tragédie d'athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005.
- EAD., *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca* (1999), Torino, Einaudi, 2001.
- LUHMANN N., *Sociologia del diritto* (1972), Roma-Bari, Laterza, 1979.
- MAFFI A., *Le "Recherches" di Lois Gernet nella storia del diritto greco*, in "Quaderni Storici", 1981.
- ID., *Gli studi di diritto antico*, in "Etica & Politica", IX, 2007, pp. 11-24.
- ID., *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in Aa. Vv., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. 1, cit., pp. 419-432.
- MANCINI S., *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*, Bari, Dedalo, 1989.
- MARCI T., *La società e lo straniero. Per un diritto ospitale nell'età della globalizzazione*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- MARRA R., *Il diritto in Durkheim. Sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986.
- MARRUCI L., *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*, Pisa, ETS, 2005.
- MAUSS M. e GRANET M., *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano, Adelphi, 2001.
- MAUSS M., *Œuvres*, 3 voll., Paris, Minuit, 1968.
- ID., *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998.
- ID., *Manuale di etnografia* (1947), Jaca Book, Milano, 1969.
- MAZZARINO S., *Tra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica* (1947), Milano, Rizzoli, 2000.
- MEIER Ch., *L'arte politica della tragedia greca* (1988), Torino, Einaudi, 2000.
- ID., *La nascita della categoria del politico in Grecia* (1980), Bologna, il Mulino, 1988.
- MEILLET A., *Comment les mots changent de sens*, in "Année Sociologique", IX, 1905-1906, pp. 1-38.
- ID., *Lineamenti di storia della lingua greca* (1913), Torino, Einaudi, 2003.
- MEYERSON I., *Écrits. 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, PUF, 1987.
- ID., *Psicologia storica*, Pisa, Nistri-Lischi, 1989.
- MITTICA M.P., *Viandanti mediterranei*, in "Sociologia del diritto", XXIV, 2, 1997.
- MOMIGLIANO A., *Contributo alla storia degli studi classici (e del mondo antico)*, 9 voll., Roma, Storia e Letteratura, 1955-1992.
- ID., *La città antica di Fustel de Coulanges*, "Rivista Storica Italiana", 82, fasc. I, 1970, pp. 81-98.
- ID., *Le conseguenze del rinnovamento della storia dei diritti antichi*, in "Rivista Storica Italiana", 76, 1964, in Id., *Contributi*, cit., III vol., pp. 285-302.
- ID., *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985.
- MUSTI D., *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- NEUBAUER K., voce *Semantica storica*, in www.culturalstudies.it/dizionario/lemmi, pp. 1-7.
- ORESTANO R., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino, Giappichelli, 1967.
- PAOLI U.E., *Studi sul processo attico*, Padova, Cedam, 1933.
- POGGI G., *Émile Durkheim* (2000), Bologna, il Mulino, 2003.
- ID., *Immagini della società*, Bologna, il Mulino, 1972.

POLANYI K., *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), Torino, Einaudi, 1974.

POWELL B.B., *Omero* (2004), Bologna, Mulino, 2006.

PRANDI C., *Lucien Lévy-Bruhl. Pensiero primitivo e mentalità moderna*, Milano, Unicopli, 2006.

RAPONE V., *Normatività e dimensione simbolica in Émile Durkheim*, in "Lape ingegnosa", Napoli, 2/2002.

ROHDE E., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci* (1894), Bari, Laterza, 1970.

ROMILLY J. de, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele* (2001), Milano, Garzanti, 2005.

SACCO R., *Antropologia giuridica*, Bologna, Mulino, 2007.

SAUSSURE F. de, *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1967.

SCHEIDER-TISSINIER E., *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994.

SCHIAVONE A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005.

SCHMITT-PANTEL P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Collection de l'école française de Rome, 157) Roma, 1992.

SIMMEL G., *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993.

STOLFI E., *Introduzione ai diritti greci*, Torino, Giappichelli, 2006.

UNTRSTAINER M., *I Sofisti* (1949), Milano, Mondadori, 1996.

ID., *La fisiologia del mito* (1946), Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

VEGETTI M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.

ID., *Antropologie rivali e teorie della giustizia nel pensiero antico*, in AA.VV., *Unità e disunione della polis*, cit., pp. 173-247.

ID., *Il tempo, la storia, l'utopia*, in Platone, *La Repubblica*, cit., vol. VI, pp. 137-168.

ID., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

ID., *Luomo e gli dei*, in Aa.Vv., *Luomo greco*, cit., pp. 257-286.

VENDRYES J., *Antoine Meillet*, in "Bulletin de la Société de Linguistique de Paris", 38, pp.1-42.

VERNANT J.-P. e VIDAL-NAQUET P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, Torino, Einaudi, 1976.

VERNANT J.P., *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, in Vernant J.-P. e Vidal-Naquet P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, cit., pp. 88-120.

ID., *Figure, idoli, maschere. Il racconto mitico, da simbolo religioso a immagine artistica* (1990), Milano, Saggiatore, 2001.

ID., *Le origini del pensiero greco* (1962), Roma, Editori Riuniti, 1976.

ID., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (1965 e 1971), Torino, Einaudi, 2001, pp. 93-124.

ID., *Passé et present: contributions a une psychologie historique*, 2 vol., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

VEYNE P., *I greci hanno creduto ai loro miti?* (1983), Bologna, Mulino, 1984.

VIDAL-NAQUET P., *Caccia e sacrificio nell'Orestea di Eschilo*, in Vernant J.-P. e Vidal-Naquet P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, cit., pp. 121-144.

ID., *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris Flammarion, 1990.

WEBER M., *Economia e società* (1922), 4 voll., Milano, Comunità, 1999.

WELZEL H., *Diritto naturale e giustizia materiale* (1951), Milano, Giuffrè, 1965.

ZEITLIN I., *French Approaches to Greek Religion*, in "History of Religions", Vol. 24, No. 4, (May, 1985), pp. 371-374.

