

IL 'TRI-VASO DEL QUIRINALE' Implicazioni giuridico-culturali legate alla destinazione/fruizione dell'oggetto

Osvaldo SACCHI

(Seconda Università di Napoli)

1.- Il vaso di Duenos. 2.- Oltre un secolo di indagini linguistiche. 3.- Il luogo del ritrovamento. 4.- Aspetti culturali legati al luogo del ritrovamento. 5.- Il segmento ASTEDNOISIOPETOITESIAI nella seconda parte del primo grafema. 6.- La formula di giuramento della prima parte del primo grafema. 7. Aspetti culturali legati alla destinazione/fruizione dell'oggetto. 8.- La possibile utilizzazione del reperto in funzione di *testatio* di un patto negoziale. 9.- Gli *sponsalia* arcaici e le *nuptiae*. 10.- La 'sponsio' del Quirinale e le *obligationes verbis contractae* di Gaio. 11.- La coppia lessicale *duenos/duenoine* della prima parte del secondo grafema. 12.- Il segmento *cosmis* della prima parte del primo grafema.

1. *Il vaso di Duenos.*

Un famoso reperto trovato sul versante meridionale del Quirinale (nella valle tra questo colle e il Viminale) e risalente alla fine del VII inizi del VI secolo a.C.¹, reca un'iscrizione tracciata in tre righe sovrapposte, asimmetriche e senza separazione di parole, con andamento bustrofedico:

¹ Per la datazione A.DEGRASSI, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae* 1 (1957) 4. A.E.GORDON, *Note on the Duenos Vase Inscription in Berlin*, in 'California Studies in Classical Antiquity' 8 (1976) 53ss. attribuisce il reperto al VI secolo a.C. Datazione accolta dallo stesso Dumézil in un secondo momento in uno scritto del 1979 pubblicato col titolo *Cronaca dell'iscrizione del vaso del Quirinale*, in *Appendice* (II) a G.DUMÉZIL, *Matrimoni indoeuropei* (trad. it. 1984) 129. Sul punto v. in particolare G.COLONNA, *Duenos*, in *SE* 47 (1979) 163-172; F.COARELLI, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della repubblica* (1988) 287. Cfr. R.WACHTER, *Altlateinischen Inschriften* (1987).

CIL. 1².2.4:

1. IOVESATDEIVOSQOIMEDMITATNEITEDENDOCOSMISVIRCOSIED
2. ASTEDNOISIOPEITOITESIAIPAKARIVOIS
3. DUENOSMEDFEKEDENMANOMEINOMDUENONEMEDMAOSTATOD

Dal 1880, anno della sua scoperta, sono stati numerosissimi i tentativi di decifrare il significato di quest'iscrizione. Ancora nel 1940, Giacomo Devoto², considerava sicuri soltanto tre gruppi di parole: 'iovesat deivos qoi med mitat'; 'Duenos med feced'; 'Dueno ne me malo statod'; e due vocaboli 'cosmis' e 'virco'. Mentre, Raymond Bloch, nel 1960 valutava l'iscrizione «ancora di difficile interpretazione»³.

Verso la fine degli anni sessanta Georges Dumézil diede un contributo notevole alla storia dell'interpretazione del reperto⁴. Gli specialisti sono stati quasi immediatamente d'accordo sulla circostanza che si tratti di un latino molto arcaico anche se in uno stadio fonetico, ortografico e grammaticale rudimentale⁵. Dopo qualche incertezza iniziale oggi si è abbastanza sicuri che il reperto appartenga all'età regia. Già in tal senso si espresse il Gjerstad che attribuì l'oggetto all'ultimo quarto del VI secolo⁶. Datazione seguita poi dagli studiosi successivi (tra cui anche il Dumézil in un primo momento) fino alle recenti indagini del Gordon⁷ e del

² G.DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* (1940) 71. Le interpretazioni dell'iscrizione anteriori al 1925 sono raccolte da E.GOLDMANN, 'Die Duenos Inschrift'. *Indogermanische Bibliothek* 3.8 (1926) 1-18. Quelle dal 1926 al 1934 da V.PISANI, *L'Italia dialettale* 11 (1935) 198-199. Quelle dal 1935 al 1945 da T.BOLETTI, *Studi italiani di filologia classica* 21 (1946) 117-123. Poi D.S.MARIN, *L'iscrizione di Duenos*, in *Atti dell'Accademia dei Lincei, Mem. Cl. di Scienze Mor. Stor. e Filolog.* VIII-II 8 (1949) 417-469 = in *MAL* VIII 2 (1950) 419-469; V.PISANI, *Altateinisch opetoi und die Duenos-Inschrift*, in *RhM* 102 (1959) 303-308; E.GJERSTAD, *Early Rome* 3 (1960) 161-165.

³ R.BLOCH, *Le origini di Roma* (trad. it. 1987) 122.

⁴ G.DUMÉZIL, *La deuxième ligne de l'« inscription de Duenos »*, in *Latomus* 102 (1969) 244-255; ID., *Idées romaines* (1969) 12-28 = *Idee romane* (trad. it. 1987) 15-24; ID., *Cronaca dell'iscrizione* 129.

⁵ DUMÉZIL, *Idées romaines* 14; L.C.PRAT, *Divertissement sur le thème du vase de Duenos*, in *REL* 53 (1975) 316. Per tutti F.STOLZ-A.DEBRUNNER-W.P.SCHMID, *Storia della lingua latina*⁴ (trad. it. 1993) 63.

⁶ E.GJERSTAD, *The Duenos Vase*, in *Kungl.Vitt.och Antikvitets Akademiens Handlingen* (1959) 133-143. Ora, per la parte essenziale, in *Early Rome* 3.161ss.

⁷ GORDON, *Notes on the Duenos Vase Inscription in Berlin* 53ss.

Colonna⁸ i quali, collocano il reperto in un'età oscillante tra la fine del VII e gli inizi del VI secolo a.C.⁹

Sul significato dell'iscrizione invece si registrano pareri discordanti.

Molto conservatrice è la posizione di Artur E. Gordon, epigrafista statunitense, il quale in aperta polemica con il Gjerstad, il Pisani e il Dumézil si dichiarava nel 1976 ancora scettico sulla possibilità di esprimere in merito un parere definitivo¹⁰.

Ad ogni buon conto, al di là delle, a volte accessissime, polemiche - memorabile in tal senso mi pare la risposta pubblicata nel 1979 dal Dumézil alle critiche del Gordon¹¹ - oggi, grazie soprattutto agli attenti studi del Gordon e del Prosdocimi¹², disponiamo di una ricostruzione del testo secondo una scansione di parole che può dirsi molto vicina a quella definitiva¹³:

⁸ COLONNA, *Duenos* 170.

⁹ La presenza di QOI per QVOI per il PENNISI, *Il tri-vaso di Dueno* 14, potrebbe essere il segno di un'antiorità del vaso del Quirinale rispetto al Cippo del Foro che abbonda di V-: CIL 1².1 = FIRA 1.20: 1. QVOI; 7.QVOS; 13. QVOI; 14. NEQV; 16. LOIQVIOD. Cfr. C.M.STIBBE-G.COLONNA-C. DE SIMONE-H.S. VERSNEL, *LAPIS SATRICANUS. Archaeological, epigraphical, linguistic and historical aspects of the new inscription from Satricum* (1980) 21ss.

¹⁰ GORDON, *Notes on the Duenos Vase Inscription in Berlin* 65ss.

¹¹ DUMÉZIL, *Cronaca dell'iscrizione del vaso del Quirinale* 129ss.

¹² Cfr. GORDON, *Notes on the Duenos Vase Inscription in Berlin* 67; A.L.PROSDOCIMI, *Studi sul latino arcaico*, in *SE* 47 (1979) 173-221.

¹³ In questo senso COARELLI, *Il Foro Boario* 286. Il Dressel ha giustamente notato che l'iscrizione consta di due iscrizioni distinte, separate l'una dall'altra, la prima che comprende le prime due righe (=stringhe) con le parole che vanno da *iovesat* a *vois*, la seconda coincidente con la terza riga con le parole che vanno da *duenos* a *statod*. Cfr. E.DRESSEL, *Di una antichissima iscrizione latina graffita sopra un vaso votivo rinvenuta a Roma*, in *Ann.Ist.Corr.Arch.* 52 (1880) 158-195, in part. 180. L'iscrizione pertanto così appare: IOVESATDEIVOSQOIMEDMITATNEITEDENDOCOSMISVIRCOSIETASTEDNOISIOPETOITESIAIPAKARIVOIS (primografema)/DUENOSMEDFEKEDENMANOMEINOMDUENOINEMEDMAOS TATOD (secondo grafema). La ripartizione in tre stringhe, così come la datazione definitiva al VII/VI sec. a.C., è quella proposta dai coniugi GORDON, *Note on the Duenos Vase* 53ss. G.BONFANTE - L.BONFANTE, *Lingua e cultura degli Etruschi* (1985) 63 rilevano come caratteristica delle iscrizioni più antiche (con andamento bistrofedico in etrusco, greco e latino) il fatto che le parole non sono separate (*scriptio continua*) e che le lettere corrono una dopo l'altra. La 'punteggiatura' (anche come interpunzione sillabica) sarebbe invece comparsa a partire dal VI secolo a.C. Questo che farebbe pensare per l'iscrizione del Quirinale a una datazione alta, ossia anteriore al VI secolo a.C.

1. *iouesat deiuos qoi med mitat nei ted endo cosmis virco sied*
2. *astednoisiopetoitesiaipakariuois*
3. *duenos med feked en manom einom duenoi ne med malo statod*

2. Oltre un secolo di indagini linguistiche.

Tra coloro che hanno basato la ricostruzione del significato del reperto esclusivamente sull'interpretazione del dettaglio epigrafico, si deve citare il Peruzzi che in un importante lavoro del 1958 in un certo senso raccolse gli sforzi prodotti fino a quel momento da archeologi e linguisti. Con convincenti argomentazioni l'autore fissò alcuni punti fermi, da quel momento, mai più messi in discussione¹⁴.

In primo luogo, la pregevole fattura dell'oggetto. Particolare che permette di affermare la sua appartenenza ad una persona di elevata condizione sociale. In secondo luogo, il suo ritrovamento in un deposito votivo. Il che, quasi certamente, lo mette in stretto collegamento con un santuario e, con buona probabilità, dimostra una sua utilizzazione in un contesto sacrale. Infine, l'identificazione del suo carattere animistico, cioè la sua natura di oggetto parlante.

Relegabile nel campo delle mere ipotesi appare invece la ricostruzione del testo. Per l'autore il reperto sarebbe una sorta di ninnolo d'amore e la frase iscritta un'esortazione scherzosa rivolta al proprietario del vaso affinché non rovesciasse l'oggetto. Testualmente: 'chi mi rovescia (*mita*) scongiura gli dei affinché fanciulla non ti conceda i suoi favori se non vuoi essere soddisfatto per opera di *Tuteria*'. Secondo il Peruzzi il vocabolo *toitesiai* sarebbe quindi un nome proprio mentre l'oggetto opera di una fattucchiera che avrebbe esercitato la sua arte magica per restituire ad una sua cliente l'amante perduto¹⁵.

¹⁴ E. PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos*, in *PP* 13 (1958) 328ss.

¹⁵ PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 343. Cfr. anche T. BOLELLI, *De antiquissima inscriptione quae Dueni nuncupatur annotationes*, in CIPRIANO-DI GIOVINE-MANCINI (a cura di), *Miscellanea di studi linguistici in onore di W. Belardi* 1 (1984) 207-214, la cui interpretazione sembra subire molto l'influenza del Peruzzi: «Giura per gli dei colui che mi vende che, se la fanciulla non ti è benevola, almeno rimarrà accanto a te (= cioè non ti sfuggirà) a meno che tu non voglia pacificarti per opera di *Tuteria* (= una maga)» (p. 208).

Il contributo del Peruzzi ad ogni modo lasciò il segno. Appena un anno dopo E.Gjerstad, in un articolo del 1959 in cui sostanzialmente riprese le conclusioni dello studioso italiano, propose nuove argomentazioni sulla convinzione che l'oggetto, contenitore di prodotti di bellezza, recasse una scritta accattivante posta dall'artefice per convincere un'eventuale acquirente sull'effetto del dono dell'oggetto stesso¹⁶. L'archeologo svedese ne tradusse in latino classico il testo, proponendo questa versione: *Iurat deos qui me mittit: 'Ne in te comis virgo sit adsted, nisi ope utens ei pacari vis'. Bonus me fecit in bonum atque bono, ne me malus dato!* Vale a dire: «He who puts me on the market swears by the gods: 'Thy girl shall not be amiable to thee, shall not stand by thee, unless thou wilt befriend her by using (my) assistance'. Good-man has made me for a good purpose and for the benefit of a good man; may a bad man not present me!»¹⁷.

Il Dumézil verso la metà degli anni sessanta diede una svolta alla storia dell'interpretazione di questo reperto, fino ad allora conosciuto prevalentemente dagli specialisti di settore¹⁸. Al di là dei dettagli tecnici, credo sia insuperabile questa considerazione: come

¹⁶ GJERSTAD, *The Duenos Vase* 133s.

¹⁷ GJERSTAD, *The Duenos Vase* 136: «Colui che mi ha messo sul mercato giura per gli dei: 'Che la tua ragazza possa non essere amabile con te, non starti vicina se tu non la conquisterai servendoti della (mia) assistenza!'. Buonuomo mi ha fatto con buona intenzione a vantaggio di un uomo buono. Che non mi dia in regalo a un malvagio». Il tono forse troppo scherzoso dell'interpretazione che assecondava una tendenza diffusa tra i linguisti verso la fine degli anni cinquanta, non sfuggì al GJERSTAD, *Early Rome* 3.161ss., il quale, consapevole dell'appartenenza dell'oggetto ad un deposito votivo tentò di giustificare l'evidente incongruenza operando una sorta di compromesso: attribuiti al reperto la natura di un *ex voto* fatto da una ragazza felice della sua relazione. Nella scia del Gjerstad si colloca il tentativo di V.PISANI, *Manuale storico della lingua latina*. III. *Testi latini arcaici e volgari con commento glottologico*² (1960) 9. L'esperto linguista, tuttavia, si concesse probabilmente qualche licenza di troppo: «*iurat deos qui me vendit - nisi in te comis virgo sit, ast cibis futuitione* (i.e. *futuitionis ergo*) *ei pacari uis -: bonus me fecit in felicem exitum, bono ne e me malum stato*». Cioè: «Colui che mi vende giura per gli dei - se la ragazza non sarà ben disposta verso di te e tu non vorrai ingratiartela con cibi per potertela scopare - un buon (artefice di incantesimi) mi ha fatto per un fine felice; a un buon (utente di questi incantesimi) non venga da me un esito cattivo». L'interpretazione di *iopetoi* con *futuitioni*, per 'coito', modifica già una precedente interpretazione proposta dallo stesso Pisani l'anno precedente in V.PISANI, *Altateinisch opetoi und die Duenos-Inschrift* 303ss.

¹⁸ G.DUMÉZIL, *Idées romaines* 12ss.

si può conciliare la pretesa di un presunto venditore-fattucchiere di assicurare l'incontro del suo cliente con la donna dei suoi sogni, con un'espressione solenne quale *iurat deos*? E poi, come considerare un oggetto del genere, destinato ad un fine così prosaico, un *ex voto*? Alla luce di questi interrogativi il tentativo di ricostruire il senso dell'iscrizione sul presupposto della funzione dell'oggetto - contenitore di cosmetici come le pissidi greche a pareti convesse e prive di anse - mostra tutti i suoi limiti.

La tesi del Dumézil resistette alle critiche di L.C. Prat che, nel 1975, ritornando sui passi del Peruzzi¹⁹, pensò d'identificare il termine *toitesiai* con un genitivo femminile singolare del nominativo *Toitesiai*, appartenente ad un personaggio femminile destinatario dell'oggetto, corrispondente al nome di origine etrusca *Tuteria*²⁰. Il *ted* della prima riga, interpretato come un pronome personale da riferire al donatore dell'oggetto, mentre l'epiteto *duenos* collegato all'oggetto stesso, che parlando in prima persona, si sarebbe attribuito tale nome²¹.

Ad ogni buon conto, il famoso comparatista e storico della religione romana, pochissimi anni più tardi (1979), contestò punto per punto le argomentazioni dei suoi critici²², ribadendo la sua versione. Partendo dalla prima riga in alto: 'Colui che mi manda (consegna) giura (per) gli Dei' (= *iurat deos qui me mittit*); che 'se succede che la ragazza non abbia nei tuoi confronti un buon carattere, facili rapporti' (= *ni in te comis virgo sit*); 'ce ne venga l'obbligo, a noi, (di far sì) che l'accordo si stabilisca per voi'

¹⁹ L.C. PRAT, *Divertissement sur le thème du vase de Duenos* 315ss. Testualmente: «Voilà le sens général de l'inscription autant que nous peut le garantir une étude phonétique et morphologique attentive et méticuleuse, que nous devons aux nombreux travaux antérieurs et surtout à la sagacité d'Emilio Peruzzi. Nous n'avons pas hésité à suivre son étude presque pas à pas et à lui emprunter de nombreux exemples» (p. 327).

²⁰ PRAT, *Divertissement sur le thème du vase de Duenos* 324.

²¹ PRAT, *Divertissement sur le thème du vase de Duenos* 328. Non mi paiono decisive le argomentazioni addotte da questo studioso per identificare la parola con un nome proprio: «Mais que ou plutôt qui représente *Duenos*? On sait que plus tard *duenos* deviendra l'adjectif *bonus* qui, substantivé au masculin, pourrait signifier 'un homme bon, un homme honnête'. Mais dans les inscriptions de ce genre, le nominatif correspond toujours au nom propre (nom ou surnom) de l'artisan ou du dédicant» (p. 325).

²² DUMÉZIL, *Cronaca dell'iscrizione del vaso del Quirinale* 129ss.

(= *asted nobis...pacari vobis*)²³. Il resto dell'iscrizione darebbe il nome al reperto e sancirebbe la consegna dell'oggetto con le parole 'QUOIMED MITAT'²⁴.

La vicenda umana descritta dall'iscrizione, secondo tale interpretazione, riguarderebbe un costume molto radicato nella società romana e ben descritto in una famosa scena dei *Menecmi* di Plauto dove il tutore - o il rappresentante dei tutori della *virgo* - s'impegna ad agire (*advocatus viro*) contro una *virgo*, ritenuta *ferox*, per spingerla a *viro morem ferere*²⁵.

3. Il luogo del ritrovamento.

Verso la fine degli anni ottanta F.Coarelli tenta un diverso, e per molti aspetti originale, approccio al problema. Partendo dalla ricostruzione del testo consegnataci dai linguisti, di cui accetta però il solo dato morfologico e strutturale, l'archeologo considera il reperto come un particolare tipo di vaso presente nella cultura materiale di molti popoli del Mediterraneo antico, classificandolo come un *kernòs* di tipo greco, contenente primizie o altre sostanze rituali, e quindi destinato fin dall'origine ad essere offerto in un santuario.

Sin qui nulla di particolarmente nuovo, senonchè il Coarelli propone di interpretare il termine *tutela* come un teonimo. Identificando il culto della dea Tutela con quello di Fortuna, l'archeologo avanza l'ipotesi che si possa trattare di un oggetto dedicato ad una delle tante personificazioni della dea Fortuna, in questo caso con caratteristiche fortemente ctonie ed erotiche. Confortata dal ritrovamento del reperto in un santuario che potrebbe essere quello della Τύχη Εἰέλπις del *vicus Longus*, l'idea dello studioso è che esso potrebbe essere stato dedicato alla dea Tutela²⁶.

²³ G.DUMÉZIL, *Idées romaines* 14. Sul significato di 'nobis' e 'vobis', cfr. R.KENT, *The inscription of Duenos*, in *Language* 2 (1926) 216. Il quale trovava che la principale difficoltà nel riconoscere gli equivalenti di tali pronomi era «that of finding the dramatis personae for a plural 'we' and a plural 'you'». Sull'interpretazione di 'nobis' v. anche R.MERINGER, *Zur Duenos - Inschrift*, in *Indogermanische Forschungen* 21 (1907) 307-308.

²⁴ G.DUMÉZIL, *Idées romaines* 25.

²⁵ Plaut. *Menec.* 762-802; *Stich.* 140.

²⁶ Nel tentativo di far coincidere il dato linguistico con quello topografico e funzionale il senso dell'iscrizione sarebbe quello di una *virgo* costretta a mostrarsi

Sebbene ben argomentata, questa proposta mi pare insufficiente a rappresentare, per dirla con le parole dello stesso studioso, un chiarimento definitivo del carattere e della funzione del reperto²⁷. L'indagine condotta offre spunti di notevole interesse circa l'ubicazione e il contesto spaziale di appartenenza dell'oggetto ed elimina ogni dubbio residuale sull'allocazione del vaso nel deposito votivo di un santuario. Il vizio di fondo resta però quello che il Dumézil denunciava a suo tempo criticando la ricostruzione del Gjerstad: voler decifrare a tutti i costi il senso dell'iscrizione in base soltanto alla presunta funzione attribuita all'oggetto. Non c'è dubbio che si tratti di un contenitore di uso molto comune, anche se di buona fattura e tanto potrebbe aver contenuto unguenti e profumi, come hanno sostenuto il Gjerstad e il Colonna, quanto primizie dell'agricoltura e dell'allevamento, come invece sostiene il Coarelli. Non è questo il punto. Si devono fare i conti con i dati offerti dal dettaglio linguistico dell'iscrizione. A parte quanto già detto in precedenza a proposito della fantasiosa proposta del Gjerstad, dalla quale tutto sommato il Coarelli attinge non poco, la ricostruzione dell'archeologo italiano si basa su un dato che, a mio parere, resta congetturale: l'identificazione del vocabolo *toitesiai* con un teonimo. Molto discusso tra i linguisti, come abbiamo visto, è il tentativo di attribuire un valore di nome proprio al vocabolo e, in effetti, sotto questo profilo poca differenza si può rilevare tra un nome proprio ed un teonimo. Devo anche aggiungere che questo tipo di ricostruzione appare già datato alla fine degli anni settanta²⁸.

compiacente per effetto di un intervento moderatore della divinità nel cui santuario il vaso sarebbe stato dedicato. Il Coarelli fa leva sul contesto afrodisiaco già rilevato dal Gjerstad, sull'esistenza di una *virgo* compiacente, sull'esistenza di un possibile cliente che si sarebbe servito di filtri ed unguenti con effetti magici (il che consente un collegamento con l'Afrodite orientale), il tutto sotto la protezione di una Fortuna di Servio Tullio, divinità appartenente ad uno dei santuari che Plutarco attribuisce al re etrusco. Cfr. Plut. *q.R.* 74; *de fort. R.* 10. La tradizione considera Servio il prediletto della dea Fortuna, che lo aveva posto sul trono di Roma nonostante le sue umili origini, munito di doti personali e concesso un regno lungo e felice: Dion. 6.27; Val. Max. 3.4.3; Plut. *de fort. R.* 10. Cfr. anche C.FAYER, *Aspetti di vita quotidiana nella Roma arcaica* (1982) 58-59.

²⁷ F.COARELLI, *Il Foro Boario* 289ss.

²⁸ E' pertanto una falsa impressione quella che si ricava dalle indicazioni bibliografiche di A.CALORE, *'Per iovem lapidem' alle origini del giuramento. Sulla presenza del 'sacro' nell'esperienza giuridica romana* (2000) 6-8, ntt. 16-25.

4. Aspetti cultuali legati al luogo del ritrovamento.

L'ipotesi formulata dal Coarelli circa l'identificazione del santuario è comunque molto interessante. Finora conosciuto soltanto attraverso le fonti letterarie, esso effettivamente potrebbe essere uno di quelli che la tradizione afferma sia stato fatto costruire dal re Servio Tullio, cioè uno di quelli dedicati alla dea Fortuna, con forti caratteristiche ctonie ed erotiche²⁹.

E' noto che il culto della dea Fortuna si collega al sesto re di Roma soprattutto in relazione alla celebrazione dei *Matralia*. Una festività annuale che si celebrava nel foro Boario in un luogo di culto, il santuario di Fortuna, che la tradizione vuole fondato dallo stesso re³⁰.

Sappiamo che il giorno dei *Matralia* (11 giugno) era dedicato anche a *Fortuna* per una nota del calendario precesareo di Anzio e in base ad un passaggio di Ovidio che rileva la coincidenza del giorno, del luogo e del dedicatario³¹. Allo stesso tempo sappiamo

²⁹ COARELLI, *Il Foro Boario* 293.

³⁰ COARELLI, *Il Foro Boario* 292s. Il culto di *Mater Matuta* a Roma è antichissimo. Esso è presente nel più antico feriale romano identificato con il culto dei *Matralia* dell'11 giugno: M. HALBERSTADT, *Mater Matuta*, in *Frankf. Stud. zur Rel. u. Kult. der Antike* 8 (1934) 56. Secondo il COARELLI, *Il Foro Boario* 244-245, l'accostamento con Fortuna avviene più tardi. Lo indicano almeno due elementi: a) la mancanza di *Fortuna* nello stesso calendario. Cfr. J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain I. Fortuna dans la religion archaïque*, in *Coll. de l'Ec. Franç. de Rome* 64 (1982) 322-323; b) i risultati degli scavi nell'area di S. Omobono che dimostrano che la prima apparizione di un'area priva di edifici templari è fissata negli ultimi decenni del VII secolo a.C. Cfr. G. COLONNA, *Aspetti cultuali della Roma primitiva. Il periodo orientalizzante*, in *Arch. Class.* 16 (1964) 1-12. La fondazione dei primi templi si colloca al secondo quarto del VI secolo a.C. - cfr. A. SOMMELLA MURA, *La decorazione del tempio arcaico*, in *PP* 32 (1977) 62-128 - e corrisponde all'introduzione del culto serviano di *Fortuna* accanto a quello di *Mater Matuta*: COARELLI, *Il Foro Boario* 245. Coerentemente il nuovo culto viene introdotto nel calendario ed appare in lettere più piccole accanto ai *Matralia* nei fasti arcaici, così come il culto ellenizzato di Cerere, Libero e Libera, introdotto nel 496 a.C., è indicato accanto agli arcaici *Cerialia*: H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République* (1958) 221-222. Sul culto di *Mater Matuta* e *Fortuna* v. N. BOËLS-JANSEN, *La vie religieuse des Matrones dans la Rome archaïque*, in *Coll. de l'Ec. Franç. de Rome* (1993) 341ss. che non cita il lavoro del Coarelli sul Foro Boario.

³¹ Ovid. *fast.* 6.569: *Lux eadem, Fortuna, tua est, auctorque locusque*. Cfr. COARELLI, *Il Foro Boario* 246-247. Un'altra festa religiosa romana molto arcaica, e collegata al culto di *Fortuna Muliebris*, cadeva alle none di luglio: le cd. *Nonae Caprotinae*. Ci dice Varrone (*L.L.* 6.18) che in questo giorno, nel Lazio (come per

che il tempio di Fortuna, venerata nel giorno dei *Matralia*, aveva il nome di Fortuna Vergine (Varro *in Non.* 278; Arnob. *adv. nat.* 2.67) e stava nel foro Boario accanto a quello di *Mater Matuta*³². E' possibile, pertanto, che il santuario nel cui deposito votivo è stato rinvenuto il reperto sia stato fondato da Servio Tullio dato che, fra l'altro, il grammatico Servio (*ad Aen.* 2.325) conferma che gli Etruschi conoscevano tale dea. Potrebbe quindi aver ragione il Coarelli nell'ipotizzare che, come quello del foro Boario, il santuario del *vicus Longus* sul Quirinale potrebbe essere una delle legendarie *Fortunae* di Servio Tullio³³.

Secondo l'insegnamento più diffuso tra gli studiosi moderni, in base ad un'interpretazione analogica (estensiva) della spiegazione di tale culto fornita dagli stessi eruditi romani, nel giorno dei *Matralia* le madri romane raccomandavano a *Matuta* i figli delle proprie sorelle. Su questo punto voci molto autorevoli sono pressochè d'accordo³⁴. E' noto che Ovidio (*fast.* 6.562) propone l'identificazione di *Mater Matuta* con *Ino-Leucothea*, che 'era stata

gli antichi *sponsalia*), le donne sacrificavano a Iuno Caprotina. Il COARELLI, *Il Foro Boario* 291 si richiama a questo culto per sostenere l'antichità della dea *Tutula* o *Tutela*, rilevando appunto questo nome nell'*aiton* di questo rituale ed usa questo argomento per suffragare la tesi che vede nel termine *toitesiai* un teonimo. La possibilità costituita dalla diversa restituzione nel secondo grafema dell'iscrizione della parola *duenoi* in *dze noi* (= *dze noine*), come *die nono*, sembrerebbe appoggiare l'idea. Tuttavia, le fonti del principato spiegano il culto delle *Nonae Caprotinae* (che i calendari non annotano) ricorrendo al mito (Dion. 8.55.3; Plut. *Camill.* 33.8; *Rom.* 29.7; *Macr. sat.* 1.11.38; 3.2.14) a dimostrazione del fatto che neanche tra gli eruditi del principato fosse chiara l'origine di tale culto. Tuttavia la sua celebrazione avveniva alla vigilia di queste none, in un tempio posto al quarto miglio sulla via Latina, il che esclude del tutto qualsiasi nesso plausibile con il rituale connesso all'uso del reperto. Sul punto v. D.SABBATUCCI, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico* (1988) 231ss.

³² F. CASTAGNOLI, *Il culto della Mater Matuta e della Fortuna nel Foro Boario*, in *St. Rom.* 27 (1979) 145-152; H. LINGBY, *Die tempel der Fortunae und der Mater Matuta aus Forum Boarium*, in *Historische Studien* 358 (1939).

³³ Sulle *Fortunae* di Servio v. COARELLI, *Il Foro Boario* 289. Sulle *Tres Fortunae* del Quirinale v. N. TURCHI, *La religione di Roma antica* (1939) 89; SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 121. Sul Quirinale sorgevano tre famosi templi di Fortuna Pubblica e la zona di porta Collina era detta da Vitruvio: *ad tres Fortunae* (Vitr. 3.2.2).

³⁴ Con ampia bibl. e fonti v. G. FRANCIOSI, *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*⁶ (1999) 174ss., in part. nt. 48. Cfr. BOËLS-JANSEN, *La vie religieuse des Matrones* 342ss.

più utile' (*utilior Baccho quam fuit ipsa suis*) a Dioniso (figlio della sorella = *matertera*) che ai suoi stessi figli³⁵.

Senonchè, non senza una certa plausibilità, il Sabbatucci ha proposto di recente un'interpretazione diversa ed in qualche modo alquanto suggestiva. Lo storico delle religioni antiche, infatti, ha rilevato come dalle parole di Ovidio, e come del resto da quelle di Plutarco³⁶, non possa escludersi a priori che il rito potesse riguardare anche i figli dei propri fratelli³⁷. Anche se ne accenna soltanto, la Pomeroy sembrerebbe favorevole a questa possibilità³⁸.

In effetti alle sue origini, e non secondo la lettura ellenistica e tarda di Ovidio, è possibile che il rito romano trovi una sua ragione di essere nel quadro delle relazioni di parentela vigenti nell'epoca più antica. Trovando la sua base quindi su un dato reale, e non mitologico³⁹. Lo stesso Ovidio parlando della fondazione del tempio (e del culto) ad opera di Servio Tullio (*fast.* 6.480: *sceptraferas Servi templa dedisse manus*) usa delle parole, a mio avviso indicative (*fast.* 6.479): *Hac ibi ferunt Mututae sacra parenti*. Prima quindi di descrivere in chiave eziologica la versione greca di tale culto - in cui le tracce di più antiche relazioni endogamiche sotto forma di matrimonio collettivo sono effettivamente presenti⁴⁰ - il poeta latino forse tradisce l'essenza più

³⁵ Ovid. *fast.* 6.562.

³⁶ Plut. *q.R.* 17; *Camill.* 5.2.

³⁷ D.SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 206ss.

³⁸ S.B.POMEROY, *Goddesses, whores, wives, and slaves. Women in Classical Antiquity* (1975) 207 = [ID., *Donne in Atene e Roma* (trad. it. 1978)]: «In another rite, the familial role of aunt was emphasized, for the women commended their brothers and sisters' pubescent children to the care of the goddess». Nell'edizione italiana con la traduzione di Laura Camoglio (p. 223) si legge: «In un altro rito era messo in rilievo il ruolo della zia nella famiglia, poichè le donne raccomandavano alla protezione della dea (scil. *Mater Matuta*) i figli prossimi alla pubertà, dei fratelli e delle sorelle».

³⁹ A.CARANDINI, *La nascita di Roma* (in *Addenda*) (1997) 566 afferma che: «Vestalia e Matralia rappresentavano forse in origine un biduo, rivolto alla panificazione, simbolica per gli dèi e reale per gli uomini. Offrire agli dèi i primi frutti (feti, vino novello, spighe in embrione, pane simbolico) garantiva successivamente i frutti per gli uomini».

⁴⁰ Ovid. *fast.* 6. 485-488: *at sanguis ille sororis* (Giunone = sorella e madre di Ino) *erat*, ID., *fast.* 6.523: *matertera Bacchi*; Plut. *q.R.* 16. Cfr. FRANCIOSI, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*⁶ 179.

vera e risalente della versione romana⁴¹, la quale, a sua volta, molto probabilmente trae origine dalla tradizione religiosa etrusca, potendosi riconoscere in essa una romanizzazione della Fortuna (*Leθam*) etrusca⁴².

Dal punto di vista della donna celebrante, se poteva essere del tutto irrilevante per una madre di famiglia dedicare la preghiera ai propri figli o a quelli delle proprie sorelle, in quanto entrambi appartenenti a *gentes* diverse ed estranee rispetto a quella d'origine della donna, non è vero il contrario. Perchè i figli del fratello della madre appartengono alla stessa *gens* d'origine della donna. Sotto questo profilo, quindi, il rituale dei *Matralia*, come momento celebrativo e di rievocazione di un passaggio di *status*, acquisterebbe un senso molto più preciso, e soprattutto concreto, se le madri romane avessero dedicato alla dea anche i figli dei propri fratelli. Potrebbe trattarsi, in altre parole, di una riaffermazione in un contesto sacrale della loro identità familiare - cioè naturale e di sangue - e quindi gentilizia. Le parole usate da Ovidio (*prolem alterius*) e da Plutarco (*ton adelphon*) sui destinatari delle azioni sacrificali delle donne e l'inciso di Ovidio *Mututae sacra parenti* lasciano a mio avviso, in alternativa alla visione oggi dominante, aperta questa possibilità⁴³.

Dunque è possibile che nel giorno dei *Matralia* le matrone romane celebrassero un rituale inizialmente finalizzato all'esaltazione delle origini gentilizie che le donne sposate perdevano inevitabilmente con il matrimonio⁴⁴.

⁴¹ Tradizione fondata secondo SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 208 su relazioni di parentela e non quindi spiegabile come fanno Ovidio e Plutarco, con il mito greco di Ino, certamente avventizio.

⁴² Per le notizie su questo culto v. A.J.PIFFIG, *Religio Etrusca* (1975) 239; M. CRISTOFANI, *Tabula Capuana* (1995) 67ss., documento calendariale risalente al primo quarto del V secolo a.C.

⁴³ H.J.ROSE, *The Roman Questions of Plutarch, a new translation with introductory essays and a running commentary* (1924) 176 inquadra il culto dei *Matralia* come un rito di passaggio dei *pueri* nel ruolo di adolescenti. J.GAGE, *Matronalia. Essais sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, in *Latomus* 60 (1963) 228ss. non è contrario a tale impostazione e parla di parentela fittizia. G.DUMÉZIL, *Déeses latines et mythes védiques* (1956) 15s. critica persuasivamente tale ricostruzione.

⁴⁴ In ragione del cd. carattere patrilocale della famiglia romana. Sul punto v. G.FRANCIOSI, *Famiglia e persone in Roma antica. Dall'età arcaica al principato*³

Questo quadro di riaffermazione del ruolo della donna e della sua originaria identità parentale evoca il più antico sistema matrimoniale romano basato sull'interscambio gentilizio⁴⁵. Un accostamento con la Fortuna Verginale del Foro Boario, se effettivamente il santuario del Quirinale nel cui deposito votivo è stato trovato il reperto è dedicato a una delle Fortune di Servio⁴⁶, potrebbe inserire il vaso del Quirinale in un contesto culturale legato alla celebrazione di un rito matrimoniale perchè attinente al sistema di relazioni che il matrimonio fondava tra la *gens* del padre e la *gens* del marito della donna nella sua fase costitutiva. Il culto della Fortuna Verginale, celebrato nel giorno dei *Matralia*, adombra effettivamente un richiamo al ruolo della fanciulla che diventava donna nel momento in cui prendeva marito⁴⁷. Tale vicenda come

(1995) 31ss. al di là dei casi di *capitis deminutio minima* della donna per effetto di unione matrimoniale con costituzione di *manus*.

⁴⁵ Sul punto diffusamente FRANCIOSI, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*⁶ *passim*.

⁴⁶ Sulla possibile identificazione del santuario va ricordato che il 5 aprile, cioè alle none di questo mese, ricorreva una festa dedicata alla costruzione di un tempio a Fortuna Pubblica sul Quirinale. Si trattava della Fortuna distinta con l'epiteto di Citeriore, in quanto il suo tempio era più interno, rispetto al centro della città, degli altri due (le tre Fortune di Servio). Decisamente minoritaria, tra i linguisti, è l'ipotesi che vorrebbe nella terza riga dell'iscrizione il segmento *duenoi* restituibile con *dze noine(dze noi) = die nono* (STOLZ-DEBRUNNER-SCHMID, *Storia della lingua latina* 64). L'indicazione però è interessante perchè allude ad un riferimento temporale che consentirebbe un'identificazione precisa del santuario.

⁴⁷ Interessanti i dati archeologici offerti dagli scavi di Lavinio che hanno portato alla luce, fra l'altro, i ruderi di un santuario extra urbano dal cui deposito votivo sono stati estratti esemplari di statuaria fittile raffiguranti anche fanciulle addobbate alla maniera delle matrone romane e delle Vestali. Il Torelli vi riconosce l'attestazione di rituali di passaggio relativi all'iniziazione di fanciulle verso la fecondità e il ruolo di matrone, cioè le *virgines* che diventavano mogli e madri. Il tempio è visto come luogo in cui lo scambio matrimoniale in ambiente latino poteva ricevere sanzione religiosa. Cfr. M.TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia* (1984). Accoglie integralmente l'ipotesi del Torelli E.CANTARELLA, *Usi, farreo, coemptione: ipotesi recenti sul matrimonio romano*, in *Incontro con G.Pugliese* (1992) 41ss. Concordo con la Cantarella che pare orientata a rivalutare il valore religioso dell'unione matrimoniale strutturalmente congegnata mediante le *nuptiae* più unione senza costituzione di *manus maritalis*, fuori dagli schemi della *confarreatio* forse a torto vista finora quale unica cerimonia nuziale dell'ambiente romano arcaico rivestita di solennità religiosa. Così anche A.ROMANO, *'Matrimonium iustum'. Valori economici e valori culturali nella storia giuridica del matrimonio* (1996) 35. Interessante l'idea del TORELLI, *Lavinio e Roma* 53ss., 117ss., di ricondurre tali evidenze ad un'unica matrice culturale omologabile ad analoghe esperienze

sappiamo vedeva, almeno in età arcaica e per buona parte dell'età repubblicana, le fanciulle romane del tutto passive perchè lo scambio matrimoniale veniva gestito principalmente (per i profili di rilevanza giuridica) dal soggetto, o dai soggetti, aventi potestà sulla donna e dal futuro marito o dall'avente potestà su di lui⁴⁸. Tanto è vero che la *virgo* non aveva il diritto di pronunciare le *nupta verba* come ricordano la glossa festina (Fest. sv. *Nupta verba* L. 174,17-20) e l'epitome paolina (Paul.-Fest. sv. *Nupta verba* L. 175,1-3).

In questa luce, il vaso del Quirinale, come oggetto di dedicazione rituale celebrata a fini matrimoniali, si collocherebbe perfettamente nel quadro di contestualizzazione spaziale delineato dal Coarelli, al di là di una difficilmente dimostrabile identificazione tra Fortuna e Tutela⁴⁹.

presenti nel filone romano più antico e legata ad una tradizione culturale religiosa etrusco-laziale. Ma v. anche rilievi in ROMANO, *Matrimonium iustum* 33ss.

⁴⁸ Diverso è il discorso per gli aspetti cultuali del rito matrimoniale. Sotto questo profilo la nubenda certamente agisce da protagonista (anche tenendo presente il ruolo svolto dalla matrona-*pronuba*). La dedicazione rituale - che si ripeteva ogni anno in questo ciclo festivo per le donne sposate in occasione dei *Matralia* e per le nubili in attesa di marito (con l'assistenza della matrona-*pronuba*) con la celebrazione di Fortuna Verginale - per l'ultima volta avveniva anche in occasione del matrimonio (come attesta Arnob. *adv. nat.* 2.67: *puellarum togulas Fortunam defertis ad Virginalem?*) con una serie di riti tra cui la consegna alla Fortuna Verginale delle piccole toghe delle ragazze e lo scioglimento della fascia verginale da parte del marito (come attesta ancora Aug. *de civ. Dei* 4.11: *cum virgini uxori zona solvitur, dea Virginensis vocetur*) e sappiamo, inoltre, da più fonti che il periodo preferenziale per la celebrazione dei matrimoni era proprio giugno: Ovid. *fast.* 6.221; Plut. *q.R.* 103. BOËLS-JANNSEN, *La vie religieuse des Matrones* 143ss.

⁴⁹ Non dissimile, del resto, è l'orientamento del COLONNA, *Duenos* 168, il quale, con molta più cautela, facendo sua l'indicazione di R.E.A.PALMER, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays* (1974); ID., *Roman shrines of female chastity from the struggle of chastity to the papacy of Innocent I*, in *RSA* 4 (1974) 129ss., che identifica la Fortuna di Servio (detta alla greca Εἰέλπις) con *Fortuna Bonae Spei*, si figura il santuario del deposito votivo in cui è stato ritrovato il reperto con quello di una *Fortuna (Bona dea)* molto più risalente e di tradizione più schiettamente romana. Escludono il nome della *Bona dea* come la versione di un teonimo greco K.LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (1960) 228ss. e G.DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* (1966) 344. Solo in seguito, secoli più tardi, si sarebbe sovrapposta nel Pantheon romano a tale dea originaria, l'immagine ellenistica della *Spes-Eἰέλπις* (a cui fa riferimento il Coarelli) che viene riportata dalle fonti tardo repubblicane e del Principato. Ultimo passaggio di una lenta evoluzione che, come si diceva prima potrebbe aver tratto origine dalla tradizione religiosa etrusca, attraverso una personificazione della divinità

5. *Il segmento ASTEDNOISIOPEOITESTIAI nella seconda parte del primo grafema.*

Dal complesso dei dati sin qui esaminati, anche confortati a livello archeologico, sembrerebbe potersi dedurre abbastanza chiaramente un impiego dell'oggetto collegato anche ad un'attività negoziale.

In questa direzione, nella scia del Dumézil, la dottrina successiva si è principalmente dedicata al problema della restituzione della seconda parte del primo grafema dell'iscrizione, cioè la seconda stringa = ASTEDNOISIOPEOITESTIAIPAKARIVOIS.

Il tratto che desta maggiori difficoltà è il gruppo di lettere centrali 'IOPEOITESTIAI'. Si è proposto infatti *iubet* per 'IOPET', *fututioni* per 'IOPEOI', il taglio 'TOI/TESTIAI' ovvero 'OITES/IAI' in modo che fosse 'OPE' l'unica parola latina riconoscibile⁵⁰. Al gruppo sillabico 'TOITESTIAI' il Dumézil

etrusca *Letham*, corrispondente alla dea latina *Fortuna*. Sul culto di *Spes vetus*, non lontano dalla porta Prenestina, v. Front. *de aquis* 1.19; Liv. 2.51.2; Dion. 9.24.4. Cicerone (*de leg.* 2.28) riporta la costruzione di un tempio di *Spes* da parte di A. Atilio Calatino durante la prima guerra punica. Un tempio della triade *Spes, Fides, Fortuna* fu costruito a Capua sotto l'influenza romana nel 110 a.C. Cfr. ILS. 3770 (Dessau). Sul culto di *Spes* e *Fortuna* in Grecia e a Roma interessanti spunti in A. MOMIGLIANO, *La religione ad Atene, Roma e Gerusalemme nel primo secolo a.C.*, in *Saggi di storia della religione romana* (1988) 27ss. V. anche M. CRISTOFANI, *Sul processo di antropomorfizzazione del pantheon etrusco*, in *Miscellanea etrusco italica QAEI* 1.22 (1993) 13.

⁵⁰ Il Dumézil, sul presupposto che nessuna parola latina cominci per 'IOP', ha considerato privo di valore il segno verticale tra 'NOIS' e 'OPE' e suggerito che l'incisore potrebbe aver commesso l'errore d'iniziare la parola successiva al gruppo 'ASTED/NOIS' con un segno verticale in luogo di uno tondo; in seguito, non si sarebbe più corretto, e avrebbe cominciato direttamente con la 'O' di 'OPE'. Il PROSDOCIMI, *Studi sul latino arcaico* 177 tuttavia considera un approccio metodologicamente errato procedere ad interpretazioni supponendo errori o simili. Dello stesso parere il PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 25 che definisce tale metodologia d'indagine arrischiata e insostenibile. La parola 'ope', nel latino più arcaico ha il significato di 'per mezzo di' (cfr. Plaut. *Edip.* 150-152). L'unico genitivo plausibile, quindi, che avrebbe potuto reggere l' 'OPE', non poteva che essere il gruppo sillabico 'TOITESTIAI'. Un'eccezione alla regola del genitivo dei temi in 'a' che non termina in 'as', che il Dumézil ha giustificato come un arcaismo. Dipendendo da 'OPE', il gruppo sillabico 'TOITESTIAI' avrebbe allora il significato di indicare quel 'per mezzo' della qual cosa, i 'noi' dell'iscrizione avevano il potere di stabilire la pace tra i 'voi' (gli sposi) del rapporto principale giustificativo della consegna del vaso. Cfr. DUMÉZIL, *Idées romaines* 15. Errore simile viene riconosciuto nella terza riga per la forma strana della 'K' di 'FEKED', dove c'è un'asta verticale vicino alla lettera 'C'. PISANI, *Manuale storico*

attribuisce un valore semantico particolare. Si tratterebbe di un mezzo morale che non sarebbe stato altro che una forma del potere che i maschi di un gruppo familiare (padre, tutore o tutori) potevano esercitare su una ragazza (*virgo*). In altri termini una possibile variante o alterazione del termine *tutela*⁵¹. Il segmento 'TOITESIAI', potrebbe allora effettivamente indicare una forma di potere (*potestas*)⁵², non ritenendo l'autore casuale che tale

della lingua latina 9 propone *fututione* per IOPETOI. Questo tipo di lettura rientra nel filone interpretativo definito dal COARELLI, *Il Foro Boario* 293 'afrodisiaco' che fa capo, tra gli archeologi, al Gjerstad (*Early Rome* 3.164) al quale l'archeologo italiano sembra aderire pur proponendo un'interpretazione diversa. Contesta efficacemente il 'filone afrodisiaco' il DUMÉZIL, *Cronaca dell'iscrizione* 142-148.

⁵¹ Così anche A. PAGLIARO, *La cosiddetta iscrizione di Dueno*, in *Atene e Roma* 3.2 (1934) 162-175. Il Dumézil propende per un'interpretazione complessiva che vede coinvolti più tutori ma probabilmente è una forzatura leggere MITANT = *mittant*: sogg. i *tutores* che agiscono OPE TOITES[L]AI e VOIS = *vobis*. Sul punto v. DUMÉZIL, *Matrimoni indoeuropei* 75; ID., *Dal vaso del Quirinale alla pro Flacco* 157. Resterebbe allora il problema costituito dal finale 'ESIAI', ma il Dumézil lo risolve pensando ad un'errore dell'incisore, che sarebbe stata la causa della cattiva grafia in cui è resa l'incisione. Cfr. DUMÉZIL, *Idées romaines* 19-20. Sul punto l'autore offre due spiegazioni: a) aderendo alla proposta dell'Osthoff, che nel latino arcaico raccoglie gli astratti in *-ela*, a partire dalla sequenza di lettere *-e-s-la*, l'incisore avrebbe solo omesso la curva in basso all'asta dritta della 'L'. Cfr. H. OSTHOFF, *Die Suffixform '-sla-', vornehmlich im Germanischen*, in *Paul und Braunes Beiträge* 3 (1876) 335-347, in part. 346; b) interpretando, viceversa, il suffisso *-ela*, come *-e-la*, cioè come un tema verbale di seconda coniugazione, più la sillaba 'la'; ovvero, come ha proposto il Benveniste, come una femminilizzazione di un antico neutro in *-el*, attestato nella lingua ittita, E. BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en indoeuropéen* (1962-66) 325, l'incisore avrebbe commesso errori più gravi. Dovendo scrivere 'TOITELAI', avrebbe sbagliato per due volte sulla 'L'; scrivendo prima 'S', poi, pur cominciando bene, avrebbe omesso di incidere la curva in basso verso destra: e così sarebbe venuta la 'I'. Nel suo secondo contributo il DUMÉZIL, *Idées romaines* 20-25, dopo un ripensamento, finirà col propendere per la seconda soluzione.

⁵² PAGLIARO, *La cosiddetta iscrizione di Dueno* 162ss. è dello stesso avviso. Tuttavia, pur riconoscendo al vocabolo *toitesiai* il valore semantico di *potestas*: «...è dunque un aggettivo, *toitesio*, il cui significato originario deve indicare comunque 'potestas'», intende *ops tuteria* «funzione tutoria, cioè un'attività che comporta l'esercizio di una potestà», con il valore di *manus maritalis*. Nello stesso tempo non esclude un'altra possibilità. Rendendo *ops* con 'sostanza, ricchezza', attribuisce alle due parole *ops tuteria* il significato di dote data dal padre. Tra i due, preferisce il primo senso e traduce il segmento *NOISIOPEITOITESIAIPAKARIVOIS* in questo modo: «a meno che tu non voglia (VOIS = *vis* da *volo*) ritenerti pago dell'esercizio della potestà maritale».

polisillabo femminile cominci con due sillabe che richiamano così da vicino quelle di *tu(i)tela*⁵³.

Con gli anni '90, due ulteriori contributi, hanno messo nuovamente in discussione la restituzione della seconda parte del secondo grafema in *toitesiai*. Pur considerando legittimi tutti i dubbi sulla corrispondenza di tale morfema con la parola 'tutela' del latino tecnico dei giuristi romani, l'intuizione del Dumézil volta a riconoscere nell'impiego del vaso una funzione giuridica, ed in particolare, una *sponsio* matrimoniale, non si può dire non abbia riscosso adesione.

Il Pennisi⁵⁴ ricostruisce il testo dell'iscrizione nel modo seguente: *Iovesat deivos qoi med mitat: nei ted cosmis virgo sied ast ednoisi opetoi pakari vois. Duenos med feced en manom einom duenoi ne med malos tatod*⁵⁵. Lo studioso decifra il segmento EDNOISI richiamandosi al greco omerico ἔδνωα nel significato di doni nuziali e interpreta il titolo loquente come patto o promessa di matrimonio fatta da un giovane innamorato a una fanciulla (*virco*),

⁵³ DUMÉZIL, *Cronaca dell'iscrizione* 145. Per il Dumézil l'oggetto della promessa assunta dagli *sponsors* del vaso - e, se vogliamo, l'oggetto precipuo della prestazione astrattamente ascrivibile alla donna protagonista di un'unione matrimoniale senza *conventio in manum* iniziale -, sarebbe proprio l'assunzione di un impegno da parte dei *tutores* della fanciulla circa la remissività futura della nubenda nella prospettiva di un legame matrimoniale per la cui riuscita un atteggiamento favorevole della *sponsa*, propiziato anche con dedizioni rituali alla dea *Fortuna*, doveva essere, ovviamente, fondamentale. Restano soltanto i dubbi sull'effettiva rispondenza del termine *toitesiai* al classico *tutela*, ma nessuno dei critici è riuscito a trovare argomenti decisivi in contrario. Anzi, autorevoli studiosi, proprio partendo dal presupposto linguistico costituito dal lessema *toitesiai* hanno proposto come varianti un teonimo (una delle *Fortunae* di Servio: COARELLI 1988 p. 292), un nome proprio di donna (*Tuteria*: PERUZZI 1958 p. 335, 342-343) o di una maga (*Tuteriae*: BOLELLI 1984 p. 208). Addirittura un gentilizio: *gens Tituria* (assimilata alla *gens Titurnia* di Cic. *adfam.* 13.39).

⁵⁴ G. PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos*, in *Studi Latini e Italiani* (1992) 7-44 considera tale reperto il più antico testo religioso-rituale-letterario della latinità in versi saturni di assoluta perfezione (p. 40) e propone l'idea per cui l'iscrizione del vaso sancirebbe un giuramento o una promessa di matrimonio espresso come una formula primordiale di *coemptio*.

⁵⁵ PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 38: «Giura sugli Dei chi mi ha / possiede / compra (e dice, dice / promette a se stesso): se (ove) verso di te dolce-ridente non sia la vergine, (e, ma) tu con doni nuziali (a te) come marito vuoi pattuirla / la pattuirai. Dueno / Bono mi fece per un buono / degno, e da Dueno / Bono cattivo / indegno non mi terrà / avrà».

alla quale, il vaso sarebbe stato destinato in pegno di sollecitudine amorosa⁵⁶.

L'iscrizione esibirebbe uno schema di giuramento consistente in una formula primordiale di *coemptio*: 'Giura per gli dei chi mi acquista/compra': *mitat* = *(e)*mitat* (parlerebbe il futuro marito in terza persona). Poi, passando alla seconda persona, nella seconda riga, il patto si stringerebbe nel senso di contemplare l'offerta di doni nuziali a garanzia della riuscita dell'unione matrimoniale (*nei ted/vois*). La terza riga contemplerebbe la formula giuridica del patto (*duenos/ne med malos tatod*)⁵⁷.

Prescindendo dalle critiche incentrate esclusivamente sul dettaglio linguistico, peraltro abbastanza generiche⁵⁸, credo che la proposta di Leo Peppe⁵⁹, tendente a ravvisare una forma primitiva di *coemptio* matrimoniale in un'accezione diversa da quella gaiana e consistente in una sorta di 'accettazione cumulativa' comprensiva

⁵⁶ PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 28-29. Lo stesso (p. 29) ritiene l'iscrizione assai vicina (fine VII secolo a.C.) ai poemi omerici (in particolare all'Odissea) e fa un accostamento con Hom. *Od.* 6.149 e i testi della legge di Gortyna su cui v. E. SCHWYZER, *Dialectorum Graecorum exempla Epigraphica potiora* (1923) 179ss.

⁵⁷ L'ipotesi del Pennisi (giuramento o promessa di matrimonio espressa con una formula primordiale di *coemptio*) è molto suggestiva perchè non in contrasto con la recente ipotesi del Peppe sulle forme originarie di celebrazioni matrimoniali svincolate dall'acquisto della *manus* che è un terreno su cui la più recente dottrina romanistica si sta misurando con risultati molto interessanti. Cfr. però R. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico* (2000) 234ss. Convince poco, tuttavia, il contrasto tra la natura giuridica dell'iscrizione (e la sua utilizzazione rituale) e la caratterizzazione galante della formula ('se verso di te non sarà dolceridente la vergine') che è conseguenza della traduzione della parola *cosmis* (= *comis*) nel senso aggettivale di 'amabile, affettuoso, grazioso, affabile'.

⁵⁸ F. MARCO SIMÓN-G. FONTANA ELBOJ, *Sponsio matrimonial en la Roma arcaica: el vaso de Duenos*, in *RIDA* 43 (1996) 258ss. ritengono che la lettura dello studioso italiano: «no mejora en nada a otras precedentes» ovvero che «plantea una situación carente de sentido desde el punto de vista semántico» perchè riferita a lessemi risultanti da culture linguistiche di ambiente greco o sanscrito in virtù di un presunto indistinto o confuso ambiente indoeuropeo (p. 259). Soprattutto, l'idea del Pennisi sarebbe «carente de evidencia sustentadora y de sentido desde una perspectiva histórica» (p. 260). Su tale giudizio avrà probabilmente influito il rilievo di un'effettivamente improbabile accostamento tra la *coemptio* ipotizzata dal Pennisi e le forme di *conventio in manum* descritte da Gaio e Boezio certamente ascrivibili ad età successiva rispetto a quella del vaso: Gai. 1.113; Boet. *ad Cic. top.* 3.14. Cfr. SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial en la Roma arcaica* 259.

⁵⁹ Cfr. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico* 234ss. e *passim* che critica la tesi del Peppe.

degli aspetti giuridici relativi alla trasmissione (e alla disciplina di tale trasmissione) dei beni dotali e di quelli religiosi inerenti al culto e ai riti matrimoniali (*nuptiae*), rimetta tutto in discussione⁶⁰.

L'autopsia di Marco Simón e Fontana Elboj⁶¹, al di là di qualche significativa precisazione su alcuni particolari linguistici dell'iscrizione, si conferma parimenti nel filone di proposte che riconoscono nel vaso il simbolo di un contratto matrimoniale⁶².

L'idea di partenza si fonda sull'identificazione - nella parte centrale dell'iscrizione, *astednoisiopetoitesiaipakarivois* - del segmento OITESIAI (in alternativa a TOITESIAI) e del riconoscimento della radice **o-it*, composta a sua volta da un prefisso **o* e un lessema vincolato con il radicale **i-*, ravvisando in questa parte di iscrizione il verbo *eo* vincolato al verbo classico *utor*, più il suffisso *-esios/-a*, di cui c'è corrispondenza nel *Valesios* del *Lapis Satricanus* o nel vocativo *Leucesie* del *Carmen Saliare*⁶³. Il sostantivo *oitesiai* è messo in relazione con il campo semantico di *utor*⁶⁴ (quindi legato al concetto di *utilitas*⁶⁵) e il testo pertanto così

⁶⁰ L.PEPPE, *Storie di parole, storie di istituti sul diritto matrimoniale arcaico*, in *SDHI* 63 (1997) 123ss. ipotizza che i beni dotali vengano promessi in occasione degli *sponsalia* ed effettivamente consegnati al momento delle nozze. Nella stessa direzione la ROMANO, *Matrimonium iustum* 62-64, inquadra la dote arcaica in un contesto di funzionalità dello scambio matrimoniale interfamiliare, nel senso che la prassi di stringere alleanze matrimoniali sarebbe stata supportata dalla prassi di scambiarsi beni dotali a suggello degli impegni assunti, ancora prima che questa si cristallizzasse nella forma più nota della *dotis dictio* descritta dalle fonti anticharie.

⁶¹ SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial en la Roma arcaica* 213-267. Manca in questo, pur attento, contributo una sufficiente considerazione agli aspetti di contestualizzazione archeologica. Il contributo del Coarelli, ad esempio, non è neanche menzionato.

⁶² Così già DUMÉZIL, *Remarques préliminaires sur la dignité et l'antiquité de la pensée romaine*, in *Idées romaines* (1969) 9ss. Il PAGLIARO, *La cosiddetta iscrizione di Dueno* 162ss. e PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 7-44, riconoscono in *toitesiai* un termine giuridico, come variante o alterazione di *tutela* (= **toiteslai-*).

⁶³ SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 248.

⁶⁴ SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 232, nt. 28. La comparazione sarebbe con il *úttiuf* < **oit-ion-s*, equivalente al latino *utio* e al peligno *oisa*. Cfr. R.VON PLANTA, *Grammatik der Oskisch-Umbrischen Dialekte* 1 (rist. 1973) 64, 150 e 506. La propensione per il ceppo semantico di *utor* porta SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 242 ad affermare: «Nuestro punto de partida es que nos hallamos ante la inscripción que certifica un pacto entre partes y cuya prenda es una doncella».

⁶⁵ STOLZ-DEBRUNNER-SCHMID, *Storia della lingua latina* 64 mettono in relazione parte della sequenza sillabica della seconda riga con il campo semantico di *utor*, ma individuano la funzione del vaso pensando ancora ad una magia amorosa o a

diviso: *asted noisi; opet oitesiai pakari vois*. Dove *opet* risulterebbe dalla fusione articolatoria tra il dativo *ops* e la congiunzione cumulativa *et (op' et)*. Di conseguenza si leggerebbe: *Ni erga te virgo comis sit, asted nobis; (iurat) opi et utilitati (?) pangi vois*⁶⁶. Si preferisce questa soluzione anche per lo stretto legame individuato con un passo di Terenzio dove la vicenda del vaso sarebbe analogamente descritta⁶⁷. Il testo dell'iscrizione, allora,

una *defixio* (p. 64, nt. 1). La scansione di parole proposta è: *Iouesat deiuos qoi med mitat, nei ted endo cosmis uirco sied, astednoisiopetoitesiai pakari uois: duenos medfeced en manom einom dzenoine med malos (s)tatod* (p. 63). In latino classico: *'iurat deos, qui me mittit, ni in te comis virgo sit, ast...utens(?)', ei pacari vis: bonus me fecit in bonum...die nono me malus stato(?)'* (p. 64). Nella traduzione di Carlo Benedikter: «Giura per gli dei, colui che mi manda, se una ragazza non è benigna verso di te, tu però (o 'tu allora') ...servendoti, vuoi essere unito (fidanzato) a lei; un uomo dabbene mi ha fatto per un buon fine ... il nono giorno un (uomo)cattivo mi collochi(?)» (p. 64).

⁶⁶ SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 232: «Si la doncella no te es agradable, que se quede nosotros; (jura) garantizárolso para su/vuestra ayud su/vuestro interés». In alternativa, il segmento *oitesiai* potrebbe essere messo in relazione con il classico *utensilium* (<**oitens*-). In questo modo, nell'iscrizione si farebbe allusione direttamente al vaso: *Ni erga te virgo comis sit, asted nobis; (iurat) opi utensilii(?) pangi vobis*: SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 232: «Si la doncella no te es agradable, que se quede nosotros; (jura) garantizárolso con su fuerza y con la vaso». Oppure, considerare il radicale **oit-* connesso al concetto di *usus* in senso affine a quello del matrimonio romano: *Ni erga te virgo comis sit, asted nobis; (iurat) opi et usui (?) pangi vobis*: SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 234: «Si la doncella no te es agradable, que sea para nosotros; jura garantizárolso para su ayuda y la del *usus*». Gli stessi autori, però, ammettono di non ritenere pienamente soddisfacente alcuna delle soluzioni prospettate. Vengono scartate quelle di cui sub 'b' e 'c' in base alla considerazione che nel segmento *toitesiai* non sarebbe individuabile alcuna particella genitiva, da cui la restituzione del Dumézil (*ope tutela*) o di coloro che vedono nel lessema un teonimo, un nome proprio o un nome di *gens*. Così, fra gli altri, MARIN, *L'iscrizione di Duenos* 419ss. SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 230, 232 discutono un'ipotesi che vede in *toitesiai* il *nomen* della *gens Tituria*, la cui radice sarebbe simile a quella accertata in Cicerone a proposito della *gens Titurnia*: Cic. *ad fam.* 13.39. PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 335 ritiene che sia un nome proprio femminile ('*Tuteria*') ed esclude che sia un teonimo. Il PRAT, *Divertissement* 323 interpreta la parola come un genitivo femminile singolare del nominativo 'toitesiai': un nome proprio derivato dall'etrusco *Tute* attestato da altre fonti epigrafiche (CIE 343; 408; 1315; CIL 1².1512; 14.3284). Lo considera un teonimo COARELLI, *Il Foro Boario* 290s., 292.

⁶⁷ Ter. *Hecyr.* 136-151: *nocte illa prima virginem non attigit;/ quae consecutast nox eam, nihilo magis./ (...) ille invitus illam duxerat./ (...) diebus sane pauculis post Pamphilus me solum seducit foras/ narratque, ut virgo ab se integra etiam tum siet/ seque ante quam eam uxorem duxisset domum/ sperasse eas tolerare posse nuptias./ "sed quam decrem me non posse diutius/ habere, eam ludibrio haberi,*

contemplerebbe un'obbligazione di garanzia concernente l'eventualità che la ragazza torni alla sua famiglia di origine, *pater familias* o tutore, se non risultasse gradita allo stesso sposo (*asted endo cosmis virco sied, asted noisi*)⁶⁸.

6. *La formula di giuramento della prima parte del primo grafema.*

Come si vede, anche tenendo conto dei contributi più recenti⁶⁹, il tratto epigrafico ASTEDNOISIOPEITOITESIAIPAKARIVOIS sembra costituire per il momento un problema ancora irrisolto. L'ipotesi avanzata dal Dumézil di una protoforma di tutela⁷⁰, come del resto ciascuna delle varianti proposte dai suoi recenti critici, resta congetturale⁷¹. Sotto questo profilo lo scetticismo del Gordon

Parmeno./ neque honestum mihi neque utile ipsi virginist./ quin integram itidem reddam, ut accepi a suis". Nel passo appena riportato una ragazza non risulta gradita al giovane che l'ha sposata per imposizione paterna (*ille invitus illam duxerat*) e pertanto questi, non avendo consumato il matrimonio, intende restituirla al suocero (*narratque ut virgo ab se integra etiam tum siet/ seque ante quam eam uxorem duxisset domum sperasse eas tolerare posse nuptias*). Cfr. SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 234, 249.

⁶⁸ Si dovrebbe ammettere secondo SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 253 «una variante de esponsas que implicara la permanencia de la prometida en la *domus* del marito durante un 'período de prueba'». Questa ricostruzione mi convince solo in parte perchè la restituzione nella seconda riga dell'iscrizione del gruppo di parole *iopetoitiesiai* nel senso di *opi et utilitati* al posto di *toitiesiai* nel senso di tutela, porta ad una conclusione che mi pare discutibile. L'accostamento al passo di Terenzio (*Hecyr.* 136-151) in cui un giovane restituisce senza aver consumato il matrimonio (*integram*) la sposa, perchè gli risulta non gradita, mi pare argomento suggestivo ma debole. Infatti, delle due l'una: o il reperto è un titolo loquente e allora potrebbe essere stato utilizzato per una *sponsio* matrimoniale, o è un dono fatto in occasione di una circostanza di rilievo esclusivamente sociale (o sociale-religioso). Il tentativo di conciliare questi due aspetti mi pare una soluzione di compromesso atta soltanto ad indebolire l'intera ricostruzione.

⁶⁹ Vanno segnalati altri due lavori di studiosi italiani. Il primo pubblicato negli anni ottanta: M.DURANTE, *L'iscrizione di Duono*, in *Incontri linguistici* 7 (1981-1982) 31ss. Il secondo, già citato (v. retro nt. 15), del Bolelli, uscito nel 1994, che tuttavia aveva già pubblicato uno studio sul reperto in *Studi Italiani di Filologia Classica* 21(1946) 117-123.

⁷⁰ DUMÉZIL, *Idées romaines* 20. Secondo il Dumézil: «Le vase du Quirinal est donc un objet que remet au mari le tuteur, ou le porte-parole des tuteurs de la jeune fille, soit lors du mariage, soit des fiançailles, et l'inscription qu'il porte ne fait que noter un engagement verbal accompagnant le 'don' de la 'jeune fille'».

⁷¹ Il DUMÉZIL sembra convinto di averlo dimostrato. Nell'introduzione a DUMÉZIL, *Cronaca dell'iscrizione del vaso del Quirinale* 129 si legge: «L'antichità della teoria romana del matrimonio e dei suoi addentellati con la teoria della tutela è stata

sulla possibilità di esprimere in merito un parere definitivo (anche se forse eccessivamente prudente) mi pare al momento l'unica posizione scientificamente condivisibile⁷².

Nella prima parte del primo grafema dell'iscrizione tuttavia si coglie chiaramente il fatto che siamo di fronte alla formula di un giuramento (*Iurat deos qui me mittit*)⁷³. Questa evidenza, immediatamente avvertibile e confermata senza incertezze dalle autopsie linguistiche⁷⁴, non è sfuggita ad A. Calore che di recente ha proposto all'attenzione degli storici del diritto il reperto proprio come un esempio arcaico di giuramento⁷⁵.

dimostrata nel 1969; in quello stesso anno infatti ho pubblicato, nel secondo volume degli Hommages à Marcel Renard (Collection Latomus, 102, pp. 244-255) e poi nell'introduzione a Idées romaines, la prima interpretazione ragionevole delle tre righe dell'iscrizione del 'vaso di Duenos' che, scoperta nel 1880 sul Quirinale aveva dato luogo a numerose interpretazioni». V. anche G. DUMÉZIL, Dal vaso del Quirinale alla pro Flacco, in Appendice (III) a G. DUMÉZIL, Matrimoni indoeuropei (trad. it. 1984) 157-161.

⁷² GORDON, *Notes on the Duenos Vase Inscription* 65.

⁷³ L'autore del giuramento molto probabilmente ha compiuto una *consecratio* privata e nella formula dedicatoria dovremmo cogliere il dettaglio di una *dedicatio dis* privata. Cfr. DUMÉZIL, *Idées romaines* 24. In Plauto (*Rud.* 1332-1349) abbiamo una testimonianza sui riti religiosi che si accompagnano al giuramento del lenone Labrax (*tene aram ...; inquito et me tangito...*) fatto sotto la garanzia di Venere (*Venus haec volo adroget te*). Interessante l'ipotesi formulata sulla funzione del vaso, forse destinato a libagioni rituali di cui si hanno tracce anche in altre culture. Gli antichi Sciiti 'mangiavano il giuramento' nel senso di giurare: Erod. 2.4.70; così come i turchi usano 'bere il giuramento': *and içmek* (Cfr. DUMÉZIL, *Idées romaines* 23, nt. 3). Sull'equiparazione tra giuramento e *carmen* v. Liv. 1.24.6; 10.38.10. Cfr. A. MAGDELAIN, *Le ius arcaïque* (1986), in *Ius, Imperium, Auctoritas. Etudes de droit romain* (1990) 47; ID., *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus* (1995) 70.

⁷⁴ Sul punto v. G. RADKE, *Arcaïches Latein* (1981) 79-83 e cfr. con ult. bibl. SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 219, nt. 14. DRESSEL e BÜCHELER (1880-1881) furono i primi a riconoscere una formula di giuramento, sono tuttavia restati gli unici ad interpretarlo come un giuramento a Giove Saturno: IOVE (Iovi) SAT (urno) DEIVOS (dei) QOI (qui) MED (me) MITAT (mittat). E. PAULI, *Altitalische Studien* I (Berlin 1883) 1ss. e H. THURNEISEN, *Inschriftliches*, in *Zeitschr. verg. Sprechf.* 35 (1899) 193-212 restituiscono: IOV(A)SET (Iuverit) DEIVOS (deus) QOI (qui) MED (me) MITAT (mittat); GJERSTAD (1960): IOVESAT (Iurat) DEIVOS (deos) QOI (qui) MED (me) MITAT (mittit); PISANI (1960): IOVESAT (Iurat) DEIVOS (deos) QOI (qui) MED MITAT (vendit); DUMÉZIL (1984): IOVESAT (Iur[a]nt) DEIVOS (deos) QOI (qui) MED (me) MITAT (mit[t]a[n]t); PENNISI (1992) propone IOVESAT (Iurat) DEIVOS (Deos) QOI (qui) MED (me) MITAT (emit[at] dicit, sibi dicit/promittit]).

⁷⁵ CALORE, *Per Iovem lapidem* 47, 70 e *passim* ne descrive il modello paradigmatico per un'epoca così antica: «Sono tre i soggetti coinvolti nell'azione

Aldo Schiavone vi vede la traccia dell'esistenza di «...un reticolo fitto di una struttura formata» intravedendo un «complesso di abitudini mentali, di persuasioni e di credenze già coeso e compatto»⁷⁶. Nella dinamica dei rapporti fra i soggetti appartenenti alla collettività più antica, si evidenzia una vocazione del religioso per cui, attraverso l'opera dei pontefici sacerdoti, la religione sembrerebbe potersi trasformare in un «sacro elaborato prescrittivamente»⁷⁷. Queste affermazioni richiamano alla mente la nota teoria di A. Magdelain che individua nel giuramento (*iusiurandum*) il senso primitivo del *ius*⁷⁸.

Da sempre la dottrina si cimenta sul problema della consistenza del diritto romano delle origini e anche recentemente la dottrina è ritornata sul tema del giuramento nell'ordinamento giuridico arcaico⁷⁹.

(...): il giurante che invoca la potenza sovrumana e si rivolge alla parte ricevente; la divinità, che funge da testimone; il soggetto, individuo o comunità, che riceve il giuramento. Ne nasce una dialettica tra elemento terreno ed elemento sovrumano» (p. 3s.). In un'ottica più allargata si occupa del giuramento F. ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico* (2000), v. in *Nota bibliografica* 115ss.

⁷⁶ A. SCHIAVONE, *La conoscenza del ius nella città delle origini* (1994) 1 e nt. 1.

⁷⁷ SCHIAVONE, *La conoscenza del ius nella città delle origini* 10-11.

⁷⁸ A. MAGDELAIN, *Essais sur les origines de la 'sponsio'* (1943) 163, 164 e 166, a proposito del ruolo del giuramento nel diritto romano più arcaico, afferma: «Le mot *iusiurandum* est formé de *ius* e *iurare*. Cette décomposition du mot en livre le sens: jurer le *ius*, fonder le *ius* sur un serment. *Ius* a ici son sens primitif de droit sacré, *iusiurandum* signifie donc 'sacré juré'». Secondo l'autore, nelle prime istituzioni romane, «religion et magie concourent à placer les principales institutions du droit archaïque, publique ou privé, sous la dépendance du surnaturel» (p. 33).

⁷⁹ Condivido l'obiezione del CALORE, *Per Iovem lapidem* 138s. alla tesi del MAGDELAIN, *Essais sur les origines de la 'sponsio'* 165 per il quale: «à partir du moment où le code decenviral enferme tout le *ius* dans la légalité, le *ius iurandum* cesse d'exister». Le XII tavole, pur rappresentando un passaggio epocale per la storia giuridica romana, non vedo come avrebbero potuto eliminare del tutto la dimensione magico-religiosa precedente. Rivoluzioni di questa portata non si determinano all'improvviso. V. sul punto CALORE, *Per Iovem lapidem* 139. Del resto non potrebbe essere altrimenti tenendo conto della giusta osservazione del BRETONNE, *Storia del diritto romano* 103-104 (Roma-Bari 1989) che attribuisce ad un'impostazione ideologica della tarda repubblica e dell'età augustea l'idea di codice per le XII tavole. Anche R. SANTORO, *Potere e azione nell'antico diritto romano*, in *AUPA* 30 (1967) 464 per l'età più risalente ammette che «magia e religione sono i due poli fra i quali si muove l'esperienza giuridica». Partendo da un'idea di *ius* inteso come forza rituale, l'autore definisce il giuramento come «l'atto di chi vuole legittimare l'esercizio di questa forma rituale rafforzandola

F.Zuccotti, in un'ottica più ampia di diritto arcaico comparato, vede il giuramento come istituto nodale nello studio del passaggio tra la fase religiosa e sociale delle istituzioni di un popolo e la nascita di un sistema propriamente giuridico⁸⁰. E descrive il giuramento come (anche per l'esperienza romana) un'«estrinsecazione della sfera religiosa nel quadro dei rapporti umani»⁸¹. Più decisa è l'impostazione di A.Calore per il quale il giuramento nel periodo arcaico della storia romana, era un «atto giuridico di per se stesso valido al raggiungimento di determinati effetti voluti»⁸².

Il vaso del Quirinale, sul presupposto (ma è una 'quasi certezza') che l'epigrafe attesti effettivamente una formula di giuramento⁸³, si colloca quindi in un 'contesto ordinamentale' che è da ritenere con il conforto della più recente dottrina, plausibile per l'epoca attribuita al reperto⁸⁴.

ulteriormente». Sul punto v. SANTORO, *Potere e azione nell'antico diritto romano* 198-206, 208. Già così F.KLINGMÜLLER, sv. *sacramentum*, in *PW* 1.A2 (1920) 1627. Il problema della definizione dell'ordinamento giuridico nella fase più risalente della storia romana impegna gli studiosi da sempre. Suggestiva la ricostruzione di L.GERNET, *Diritto e prediritto in Grecia antica* (1951), in *Antropologia della Grecia antica* (trad. it. 1983) 143-214 per il quale il diritto romano sarebbe espressione di una forza che trae la sua origine non dalla costrizione materiale ma dalla virtù del rito. V. anche M.BRETONE, *Diritto e tempo nella tradizione europea* (1994) 147; E.CANTARELLA, *A proposito di diritto e prediritto*, in *Studi storici* 25 (1984) 75-82. E.DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa* (trad. it. 1963) 38 definisce il formalismo religioso delle cerimonie come prima manifestazione del formalismo giuridico. Sul punto anche MAGDELAIN, *Le 'ius' arcaïque* 88; A.SCHIAVONE, *Linee di Storia del pensiero giuridico romano* (1994) 7 e *passim*.

⁸⁰ ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico religioso antico* 105.

⁸¹ ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico religioso antico* 107.

⁸² CALORE, *Per Iovem lapidem* 139. Cfr. anche ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico religioso antico* 107 per il quale: «il giuramento è tutt'altra cosa rispetto alla dichiarazione 'rafforzata' dell'appello a una divinità». V. sul punto anche GERNET, *Diritto e prediritto in Grecia antica* 176ss.; CALORE, *Per Iovem lapidem* 140.

⁸³ Il GORDON (1976), in un lavoro di altissima competenza epigrafica, mantiene un atteggiamento cauto. Ammette che il reperto sia un titolo loquente e riconosce soltanto i gruppi DUENOS MED FECED, MED MITAT e DUENOI. Questa precisazione non vuole sminuire il valore di oltre un secolo di sforzi da parte di studiosi di altissimo livello. Tiene conto di una posizione molto autorevole ma forse eccessivamente conservatrice.

⁸⁴ Secondo R.FIORI, *Homo Sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione politico-religiosa* (1996) 155, il giuramento sarebbe «lo strumento atto

Pertanto è lecito porsi la seguente domanda. Fino a che punto ci si può spingere nel riconoscere una destinazione/fruizione dell'oggetto in chiave giuridica? A.Momigliano non esita a sottolineare, con riferimento alla fase arcaica della religione romana, l'intreccio innegabile riscontrabile tra gli atti legali e quelli sacri⁸⁵. Tra i romanisti italiani, A.Corbino riferendosi all'epoca del reperto del Quirinale considera che «le forme sono servite ad assicurare la serietà, l'obiettiva riconoscibilità e l'efficacia della volontà e a rendere conseguentemente stabili i risultati ai quali si indirizzava il comportamento»⁸⁶.

Sembra pertanto possibile che uno strumento così pervaso di ritualità religiosa come il giuramento possa ricevere già all'epoca del reperto un impiego immediatamente qualificabile come giuridico e anche l'analisi linguistica sembra deporre in tale direzione⁸⁷.

Tutt'altra questione è quella di riconoscere nell'esperienza del giuramento romano arcaico, al di là dei rapporti di diritto pubblico(= 'internazionale'⁸⁸), un'attitudine propulsiva per la

a creare - nei rapporti interni ed esterni alla *civitas* romana, e sempre all'interno del medesimo sistema giuridico-religioso - un ordinamento ("minore") fra la parte che riceve l'impegno e quella che lo presta. In tal modo, esso muove nell'ordine giuridico-religioso che, mutato in una sua parte, è modificato nella sua interezza». Tale 'armoniosa vitalità' ruoterebbe intorno al concetto di *fides* che insieme ai concetti di *maiestas* e *terminus* contribuirebbe a determinare l'ordine giuridico-religioso dell'età più risalente. Cfr. FIORI, *Homo Sacer* 101ss., 167 e *passim*.

⁸⁵ A.MOMIGLIANO, *Le origini di Roma*, in *Roma arcaica* (1989) 45.

⁸⁶ A.CORBINO, *Il formalismo negoziale nell'esperienza romana* (1994) 52. P.CERAMI, *Potere e ordinamento nell'esperienza costituzionale romana* (1996) 105 sottolinea come «la giuridicità primitiva si risolve nella ritualità». Più in generale, sul valore della forma nell'ordinamento arcaico G.GROSSO, *Problemi generali del diritto attraverso il diritto romano* (1967) 132 chiarisce che «la forma racchiude in sé ed esprime la realtà concreta del diritto». Sulla funzione dell'atto come strumento per soddisfare bisogni pratici BRETONNE, *Storia del diritto romano* 117; *Id.*, *I fondamenti del diritto romano* (Roma-Bari 1998) *passim*.

⁸⁷ L.CIFERRI, 'Iurisprudentia': alcuni profili semantici, in *Ostraka* 3.2 (1994) 473-479. Sotto il profilo etimologico l'espressione *ius iurandum* viene tradotta letteralmente nel senso di 'la formula da formulare' e, muovendo dal significato di *ius* come 'formula che fissa la norma', si definirà *iurare* come 'pronunciare il *ius*'. Sul punto v. E.BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (in due voll.) (trad. it. 1976) 2.367-375; G.DEVOTO, *Parole giuridiche*, in *Scritti minori* 1 (1958) 100. Cfr. anche CALORE, *Per Iovem lapidem* 147.

⁸⁸ Perché si abbia inizio ai rapporti di tipo 'internazionale' c'è bisogno che Roma acquisti una consapevolezza di sé come città-Stato, cosa che dubito fortemente potesse già essere una realtà all'epoca della monarchia etrusca. Cfr. sul punto F.DE

realizzazione degli atti giuridici privati⁸⁹. Sul punto sarei ragionevolmente ottimista. Gli *indigitamenta* e le litanie, con i numerosi epiteti ed invocazioni funzionali di *numina* rivolti alle divinità, esprimono un sacramentalismo dei riti religiosi che è simile, se non uguale, al formalismo degli atti giuridici processuali⁹⁰ (anche le *actiones* erano *leges* negoziali⁹¹). Indipendentemente dal fatto che si possa attribuire o meno all'attività esclusiva dei pontefici⁹² una specifica competenza in materia di redazione dei formulari relativi⁹³, queste formule esprimono

MARTINO, *Storia della costituzione romana*² 2 (1973) 49. Inoltre sulla *sponsio* internazionale sempre il De Martino afferma: «il punto di partenza era quello del riconoscimento del valore universale del giuramento agli dei contenuto nella formula di esecrazione per lo spergiuro; questo fu l'inizio del diritto internazionale, che sarebbe quindi ingiusto e contrario alle testimonianze storiche negare al sistema romano». Proprio a questo proposito un indizio di carattere culturale (il capo velato che sarebbe un indizio della influenza culturale etrusca) dimostrerebbe che il passo liviano riflette della sovrapposizione di diversi strati culturali determinatisi a distanza di tempo. Cfr. su tutto DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*² 2.49ss.

⁸⁹ Il MAGDELAIN, *Essais sur les origines de la 'sponsio'* 149, 166 e 188, per i profili di diritto privato richiama un famoso passo di Cicerone (*de off.* 3.31.111: *nullum enim vinculum ad astringendam fidem iure iurando maiores esse voluerunt. Id indicant leges in duodecim tabulis, indicant sacratae, indicant foedera*) in cui il riferimento alle XII tavole è individuato nella norma di cui alla Tab. 8.21 sulla frode del patrono al cliente (FIRA 1.62: *Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto*). Questo frammento è a mio avviso poco indicativo per risalire all'ordinamento romano più antico. I contributi di A. Calore (*Per Iovem lapidem. Alle origini del giuramento*, v. retro nt. 28) e F. Zuccotti (*Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico*, v. retro nt. 75) non dedicano a mio avviso sufficiente spazio a questo aspetto del problema.

⁹⁰ Sul punto R. DEL PONTE, *Aspetti del lessico pontificale: gli "indigitamenta"*, in *Ius Antiquum* 2(5) (1999) 154ss.

⁹¹ BRETONE, *I fondamenti* 41; F.M. D'IPPOLITO, *Del fare diritto nel mondo romano* (2000) 1ss.

⁹² F. CANCELLI, *La giurisprudenza unica dei pontefici e Gneo Flavio. Tra fantasie e favole romane e romanistiche* (1996) 35 è molto critico sull'idea di un 'monopolio pontificale' arcaico nel senso inteso dalla dottrina prevalente.

⁹³ F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica I. Libri e commentarii* (1983) 164 riconosce nel vaso del Quirinale la traccia importante dell'esistenza di pratiche di *ius civile* ancora esistenti in età tardo repubblicana e soprattutto «di notevole interesse per i nostri problemi di datazione della tradizione documentaria dei collegi sacerdotali romani». Credo che tale reperto dimostri la ragione di coloro che intendono il *ius iurandum*, nella prima fase della storia romana, come lo strumento per eccellenza 'creativo' dei rapporti giuridici. Un modo di essere, come afferma il CALORE, *Per Iovem lapidem* 146, che trova la sua spiegazione nel valore efficace del rito, le cui caratteristiche essenziali emergono nelle applicazioni

certamente delle modalità di realizzazione dell'attività giuridica e possono senza grosse difficoltà farsi risalire fino ad epoca corrispondente a quella del reperto (vedremo più avanti come si pone la questione in relazione al problema della diffusione della scrittura)⁹⁴.

Non è azzardato quindi sostenere un impiego molto diffuso del giuramento arcaico quale forma di costituzione degli atti giuridici privati. Fonti relativamente più tarde, ma non per questo meno significative, attestano una spiccata vocazione del giuramento romano ad essere impiegato nella prassi negoziale⁹⁵.

storicamente documentate del giuramento arcaico. Ritorna sull'argomento F.SINI, *Libri e commentarii nella tradizione documentaria dei grandi collegi sacerdotali romani*, in *Ius Antiquum* 2(5) (1999) 76ss.

⁹⁴ Si può immaginare per un'epoca così antica, che i negozi giuridici (come gli atti processuali) fossero concepiti a formula invariabilmente fissa e solenne (sacramentale) e che la parola stessa esprimesse un effetto reale-simbolico. Cfr. CANCELLI, *La giurisprudenza unica dei pontefici* 36. Questa la ragione per cui tali recitazioni venivano dette dalle fonti *verba concepta*: Varro *L.L.* 7.8: (...) *auspici causa quibusdam conceptis verbis finitus. Concipitur verbis non [h]isdem usque quaque*; Fest. sv. *Praeiurationes* (L. 250,18-20): *facere dicuntur hi, qui ante alios conceptis verbis iurant; post quos in eadem verba iurantes tantummodo dicunt: idem in me*. Ovvero *verba certa*: Varro *L.L.* 6.53; Cic. *denat. deor.* 2.10; Fest. sv. *Fanum* (L.78,6-7); sv. *Minora templa* (L.146,12-17); o *sollemnia*: Liv. 38.48.14; Sen. *ep.* 67.9: *conceptis sollemnibus ac iam familiaribus verbis*. Le parole stesse venivano messe assieme secondo un ordine preciso e appositamente congegnato: Plaut. *Bacch.* 1028: *ego ius iurandum verbis conceptis dedi*; Plaut. *Pseud.* 352: *iurastin te illam nulli venditurum nisi mihi?* BA. *fateor* CALL. *nemp'conceptis verbis?* BA. *etiam consutis quoque*; Petron. 113: *iurat Eumolpus verbis conceptissimus*. A causa della loro enunciazione cadenzata, le frasi corrispondenti venivano dette anche *carmen* o *lex*: Liv. 1.26.6: *lex horrendi carminis erat*; 5.41.3: *pontifice maximo praefante carmine*; 10.38.10: *iurare cogebant diro quodam carmine, in execrationem capitis familiaeque et stirpis composito* (Cic. *pro Mur.* 26; *pro Rab. perd.* 13). Cfr. CANCELLI, *La giurisprudenza unica dei pontefici* 39. Sui *verba concepta* e i *carmina* E.NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern* (1939) 91-106; F.ALTHEIM, *Geschichte der lateinischen Sprache* (1951) 301-328. In questo senso l'iscrizione del cippo del Foro può essere definita giustamente *lex sacra*. Così E.GABBA, *Le origini e l'età regia*, in *Introduzione alla Storia di Roma* (1999) 30.

⁹⁵ CALORE, *Per Iovem lapidem* 25 definisce il giuramento come strumento per «dare valore impegnativo alle promesse». L'ipotesi che vuole gli *sponsalia* arcaici realizzati in forma di giuramento troverebbe quindi conferma. Nel dettaglio epigrafico dell'iscrizione del Quirinale non sembra però potersi rintracciare in nessun caso un morfema o segmento lessicale che richiami la formula riportata da Varrone *L.L.* 6.71: *'spondes dari mihi gnatam tuam?' 'spondeo'*, le cui tracce sono già evidenti in Plauto: *Trin.* 1159: *Sponden ergo tuam gnatam uxorem mihi? Spondeo et mille aurei auri Philippum dotis*; 1163-5; *Poen.* 1158-59: *Spondesne*

Plin. *n.h.* 28.27: *haec instituere illi, qui omnibus negotiis horisque interesse credebant deos*; Serv. *georg.* 1.21: *numina numinibus ex officiis constat imposta*⁹⁶.

igitur? Spondeo), i dati interni all'iscrizione insieme a quelli esterni deducibili dal contesto spaziale di ritrovamento del reperto sembrano evidenziare una realizzazione di *sponsio* matrimoniale. L'originaria natura della *sponsio* come giuramento viene sostenuta da FIORI, *Homo Sacer* 165, nt. 343, con ulteriore bibl. e fonti, che fonda la sua asserzione sul seguente passaggio virgiliano (Verg. *Aen.* 9.296-302): "*sponde digna tuis ingentibus omnia coeptis./ namque erit ista mihi genetrix nomenque Creusae/ solum defuerit, nec partum gratia talem/ parva manet. casus factum quicumque sequentur./ per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat/ quae tibi polliceor reduci rebusque secundis./ haec eadem matrique tuae generique manebunt* e su un frammento del poeta di età cesariana Laberio che attesterebbe l'intervento del giuramento nell'atto di contrarre debiti: Laber. *Alex* fr. 1 (RIBBECK 1². 279): *quid est ius iurandum?/ emplastrum aeris alieni*. L'originaria natura della *sponsio* come giuramento viene ipotizzata da M.TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano* (1990) 21, 505, 532, 559, 560 e 572; MAGDELAIN, *Essai sur les origines de la sponsio* 81, nt. 22; L.PEPPE, *Studi sull'esecuzione personale. I. Debiti e debitori nei primi due secoli della repubblica romana* (1981) 115ss. Cfr. sul punto ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico* 49ss. il quale, basando la sua ricostruzione sul carattere dialogico della *sponsio* laica rispetto alla forma religiosa più antica in cui il *preire verbis* che era alla base della costituzione del vincolo obbligatorio unilaterale era indirizzato al sacerdote, tende ad escludere che la *sponsio* sia stata in origine un giuramento. Cfr. ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico* 60s.

⁹⁶ Il discorso può estendersi anche ad altri campi del diritto privato. Sul rapporto tra giuramento e matrimonio abbiamo una precisa testimonianza di Plauto (*Cist.* 98): *At ille conceptis iuravit verbis apud matrem meam/ me uxorem ducturum esse* e la descrizione di Ovidio della promessa di Cidippe ad Aconzio prestata innanzi alla dea Diana. Cfr. Ovid. *ep.* 21.133-144: *Quid tibi nunc prodest iurandi formula iuris/ linguaque praesentem testificata deam?/ Quae iurat, mens est; nil coniuravimus illa:/ illa fidem dictis addere sola potest./ Consilium prudensque animi sententia iurat, et nisi iudicii vincula nulla valent./ Si tibi coniugium volui promittere nostrum,/ exige polliciti debita iura tori;/ sed si nil dedimus praeter sine pectore vocem,/ verba suis frustra viribus orba tenes*. Cfr. CALORE, *Per Iovem lapidem* 114-115. Sul giuramento-gioco della favola di Aconzio e Cidippe v. PROSDOCIMI, *Studi sul latino arcaico* 174. I pontefici avevano competenza anche in materia di *confarreatio* (Serv. *georg.* 1.31) e *diffarreatio* (Plut. *Rom.* 50; Fest. sv. *Ferctum* L. 75,17-19; sv. *Flammeo* L. 79,23-25). Il rapporto tra giuramento e *adrogatio* è attestato da Gellio (Gell. 5.19.6-7: *iusque iurandum a Q.Mucio pontifice maximo conceptum dicitur, quod in adrogando iuraretur*). Nelle stesse forme si realizzava il *testamentum calatis comitiis* e, sempre in materia di *sacra* successorii, Gellio informa della *detestatio sacrorum* (Gell. 15.27.3): *Isdem comitiis, quae 'calata' appellari diximus, et sacrorum detestatio et testamenta fieri solebant*. Per il *sacramentum* utilizzato in funzione processuale abbiamo una testimonianza dell'epitome paolina: Paul.-Fest. sv. *Sacramentum* L. 467,3-4: *Sacramentum dicitur, quod iurisiurandi sacratione interposita geritur*. Cfr. sul punto CALORE, *Per Iovem lapidem* 129ss.; SANTORO, *Potere ed azione nell'antico diritto romano* 480,

7. *Aspetti cultuali legati alla destinazione/fruizione dell'oggetto.*

In alternativa all'ipotesi del Coarelli che identifica il luogo in cui è stato ritrovato il reperto con il deposito votivo di una delle Fortune di Servio Tullio sul Quirinale e facendo affidamento quasi esclusivamente su elementi di carattere culturale desumibili dalla funzione dell'oggetto, si potrebbe formulare anche la seguente ipotesi: il giuramento della formula epigrafica (un'esperienza del sacro connessa ad un'attività negoziale) potrebbe essere stato dedicato da un privato al dio arcaico dei giuramenti, quello indicato dalle fonti con l'appellativo *Dius Fidius*. Anche il santuario del tempio di tale divinità (dove potrebbe essere stato depositato l'*ex voto*) si trovava sul Quirinale.

Presupposto necessario è considerare il dio *Fidius* e la dea *Fides*⁹⁷ (le due divinità collegate dalla tradizione al giuramento e al

nt. 1; S.TONDO, *La semantica di sacramentum nella sfera giudiziale*, in *SDHI* 35 (1969) 305 e 337. V. anche L.AMIRANTE, *Il giuramento prestato prima della 'litis contestatio' nelle 'legis actiones' e nelle 'formulae'* (1954) 178-179. A.MAGDELAIN, *Essai sur les origines de la 'sponsio'* 175, nt. 26; Id., *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus* 116-119, riferisce il passo di Festo (sv. *Sacramento* L. 466, 2-4): *sacramento dicitur quod <iuris iurandi sacratio>ne interposita actum <est... alla legis actio sacramento in personam*. Ora anche B.ALBANESE, 'Sacer esto', in *BIDR* (1988) 145ss., ma erano forme di giuramento anche le dichiarazioni dei *vades* e dei *praedes*. Questo argomentando in base alla notizia di Gai. 4.13 per cui a proposito della *legis actio sacramenti* le parti erano solite stipulare mediante *sponsio* una *poena sacramenti*, ossia una somma di denaro da versare in caso di soccombenza. F.PASTORI, *Il negozio verbale in diritto romano* (1994) 105, sostiene il carattere obbligatorio (ma non di negozio di garanzia) della *sponsio* dato che la funzione di garanzia veniva espletata dall'assunzione di obbligo da parte dei *praedes litis et vindiciarum*.

⁹⁷ La dottrina sul punto oscilla tra una posizione che vede un'identificazione tra *Iuppiter* e *Fides* un'altra che riconosce la mediazione di un dio antichissimo (*Dius Fidius*). CALORE *Per Iovem lapidem passim* e ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico passim*, non affrontano il problema. Mi pare tuttavia sintomatica la seguente affermazione del SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 317 «il primo (*Dius Fidius*) sta al giuramento, come la seconda (*Fides*) sta all'osservanza della materia giurata». FIORI, *Homo sacer* 155 sembra non voler prendere posizione: «la dea *Fides* è strettamente legata al sovrano dell'ordine, *Iuppiter* - direttamente o attraverso la mediazione di un dio minore ma antichissimo, *Dius Fidius* -, e divide con queste divinità la funzione protettrice dei patti e dei giuramenti». A pag. 156 l'autore afferma di ritenere il culto di *Dius Fidius* come un'«ipostatizzazione di una funzione di *Iuppiter*». A pag. 157 infine, in nt. 309, a proposito della dea *Fides* si dichiara incerto sul se propendere per uno sviluppo diretto da *Iuppiter* e *Fides* ovvero pensare ad una mediazione di *Dius*

culto di Giove) non come due divinità diverse ma (come ritengo più probabile) espressione dello stesso culto relativo ad epoche storiche diverse.

E' possibile infatti, come suggerisce D.Sabbatucci, che la separazione del *Dius Fidius* da *Iuppiter* sia un effetto del processo di romanizzazione di Giove ossia della istituzionalizzazione di tale culto nel *Pantheon* romano⁹⁸. Per conferire a Giove una realtà esclusivamente romana si sarebbero separate dal dio più antico le sue connotazioni più naturali (ad es.: il cielo e i fulmini) comuni anche alle culture di altri popoli limitrofi (albani, sabini, popolazione di etnia etrusca, etc.). Non potendosi sopprimere del tutto queste caratteristiche si sarebbe determinata la separazione concretatasi appunto nella conservazione di un culto a *Dius Fidius* considerandolo separato però da *Iuppiter Optimus Maximus*. Tanto è vero che il flamine di Giove in età storica conserva ancora l'appellativo più antico: *dialis*.

Questo processo viene illustrato (documentato?) da Varrone. Questi cita il famoso grammatico Elio Stilone⁹⁹ che asserisce essere il dio *Fidius* divinità autonoma rispetto a Giove (anche se a quest'ultimo strettamente connessa¹⁰⁰):

Varro *L.L.* 5.66: *Aelius Dium Fidivum dicebat Diovis filium, ut Graeci Διοσχορον Castorem et putaba[n]t hunc esse Sanc[t]um ab Sabina lingua et Herculeum a Graeca.*

Fidius starebbe per *filius*, e perciò il nome della divinità (*Dius Fidius*) risalirebbe ad un primitivo *Diovis-filius*, un nome coniato

Fidius. Sulla *Fides* v. G.FREYBURGER, *Fides. Etude Sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne* (1986) 296, 323.

⁹⁸ SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 197.

⁹⁹ SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 198. Elio Stilone Preconiano non è una figura di secondo piano tra gli intellettuali della seconda metà del secondo secolo a.C. a Roma. Fu autore, come è noto, di dotti commentari dedicati alle XII tavole, ai *carmina Saliari*, alle commedie plautine. Fu inoltre espertissimo di lettere greche e latine (Cic. *Brut.* 56) ed ebbe come scolari Varrone e Cicerone, dunque può essergli riconosciuta una certa attendibilità.

¹⁰⁰ Varrone afferma che *Dius* è il più antico nome di Giove (*antiquius Iovis nomen*). A me pare chiaro il rinvio ad una realtà 'primordiale' (latina o italica precedente alla nascita di Roma come città-Stato) in cui questa divinità fosse antecedente allo stesso Giove della cultura religiosa romana. Sulla sequenza evolutiva (Giove di Fauno, Giove di Latino, Giove Feretrio o di Romolo) dal Giove Laziale (o panlatino) al *Iuppiter Optimus Maximus* dei Tarquini v. riferimenti bibliografici infra nt. 103.

come il greco *Dios-koros*. Inoltre aggiunge che questo figlio di Giove sarebbe Ercole, omologo di *Sancus* venerato dai Sabini¹⁰¹. Il suo nome completo sarebbe stato secondo Ovidio (*fast.* 6.213ss.) *Semo Sancus Dius Fidius*¹⁰². Nei calendari precesareo e venosino il culto di tale divinità risulta celebrata alle none del mese di giugno (ritorna il motivo suggerito da Dressel e Bücheler: DZE NOINE = *die nono*) subito prima quindi del culto dei *Vestalia* e di *Mater Matuta*¹⁰³. Il tempio dedicato a tale divinità sorgeva inoltre

¹⁰¹ SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 198 spiega come un certo legame tra Ercole e Fidius si riscontra agevolmente. Nel calendario romano, alla vigilia della festa di *Dius Fidius*, il 4 giugno si celebrava il culto di *Hercules custos* (Ovid. *fast.* 6.209ss.) presso il Circo Flaminio. Le due divinità erano poi accomunate in due tra le più tipiche formule di giuramento romano: *me-diusfidius/me-hercules*. Il Sabbatucci nota la analogia tra l'epiteto di 'custode' e di 'garante' nella struttura del giuramento. Infine, sempre lo studioso di religione romana, nota la collocazione della festa di Ercole custode nel giorno di mezzo tra tra *Dius Fidius* e Bellona. La relazione è così spiegata: con Bellona si puniva il popolo che avesse rotto il patto con i Romani. Con *Fidius* si garantiva la volontà romana di stare ai patti. Si tratta però di legami avventizi che non hanno nulla a che vedere con il calendario arcaico dato che l'istituzione del tempio di Ma-Bellona e di Ercole Custode è probabilmente opera di Silla. Su tutto e in part. sull'istituzione di tali templi ad opera di Silla v. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 198 e 222-223, nt. 52.

¹⁰² J. POU CET, *Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point*, in *Rec.PhL.* 3 (1972) 53-68; E. JANNEZAZ, *Etude sur Semo Sancus Dius Fidius, dieu représentant le feu, et sur l'étymologie d'Hercule* (1885).

¹⁰³ A. CARANDINI, in *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini al'alba di una civiltà*, in *Addenda VII* (1997) 566, 220ss. e *passim*, considera possibile in questa sequenza feriale che avvenisse «l'ingresso nella comunità collina delle fanciulle giunte alla pubertà. Vestalia e Matralia rappresentavano in origine forse un biduo, rivolto alla panificazione, simbolica per gli dei e reale per gli uomini». Sempre con riferimento alla restituzione di Dressel e Bücheler va segnalato che alle none di ottobre veniva celebrato il culto di Giove Folgore (insieme a *Iunio Curis*). Si deve ricordare che alle calende di questo stesso mese c'è *Fides* la dea che sostituisce *Dius Fidius* nella concezione romana di intendere il mantenimento dei patti: non più per timore di una punizione divina ma per slealtà. Ricorre di nuovo l'accostamento di *Dius Fidius* con Giove. Per SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 327 l'eventuale azione di *Fides* estromessa alle calende, tornerebbe a proporsi alle none sotto forma di culto a Giove Folgore. V. però Macr. *sat.* 1.15.21: *Nec hoc praetermiserim, quod nuptiis copulandis kalendas nonas et idus religiosas, id est devitandas, censuerunt*; 1.15.22: *Subiaciet aliquis: cur ergo nonis, si feriatus dies non est, prohibetur celebritas nuptiarum? huius quoque rei in aperto causa est. nam quia primus nuptiarum dies verecundiae datur, postridie autem nuptam in domo viri dominium incipere oportet adipisci et rem facere divinam, omnes autem postriduanis dies seu post kalendas sive post nonas idusve ex aequo atri sunt, ideo et nonas inhabiles nuptiis esse dixerunt, ne nupta aut postero die libertatem auspicaretur uxorem aut atro immolaret quo nefas est sacra celebrari per*

sul Quirinale (nei pressi quindi del ritrovamento del nostro tri-vaso) ed era antichissimo dato che la tradizione ne attribuisce l'istituzione a Tito Tazio (il mitico re sabino coregnante di Romolo) o a Tarquinio il Superbo¹⁰⁴.

Dius Fidius è un inoltre un dio che garantisce la fede (*Fidius*) ai patti sanciti da un giuramento (*Sancus = sancire?*), minacciando di colpire dal cielo (*Dius*) con il fulmine gli eventuali spergiuri. Perchè la minaccia avesse effetto era necessario che il giuramento fosse prestato in un luogo in cui non ci fosse riparo dal fulmine. Questa la ragione per cui il tempio di *Fidius* doveva essere *sub divo*, cioè a cielo aperto:

Varro *L.L.* 5.66: *Itaque inde eius perforatum tectum, ut ea videatur divum, id est caelum. Quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere.*

Questo particolare è per me molto significativo per almeno tre motivi.

Primo. Questo modo di giurare che le fonti attribuiscono al giuramento compiuto innanzi a *Dius Fidius* sembrerebbe più antico di quello compiuto al cospetto di *Iuppiter Feretrius* (il più antico Giove 'romano' che la tradizione ricordi). Secondo la leggenda divinità è collegata alla costruzione da parte di Romolo davanti all'albero sacro¹⁰⁵ di una capanna di culto, che sarebbe

cui non sarebbe possibile celebrare il sacrificio preliminare alle nozze 'die nono'. Cfr. sul punto anche ASTOLFI, *Il Matrimonio* 15, nt. 38.

¹⁰⁴ L'annalistica preferisce attribuire la dedicazione del tempio del Quirinale ad un Postumio console nel 466 a.C. (Liv. 3.2.1; Diod. 11.75.1). Dionigi (9.60.8) opera una mediazione attribuendo la costruzione a Tarquinio il Superbo mentre la dedicazione al console Postumio (anche Ovid. *fast.* 6.213ss.). In seguito all'arrivo dei Sabini, *Semo Sancus*, divinità analoga al *Fisius Sancius* di *Igouvium* [D. BRIQUEL, *Sur les aspects militaires du dieu ombrien Fisius Sancius*, in *MEFRA* 90 (1978) 133ss.], padre di *Sabus* fondatore dei Sabini, era il Giove su cui essi giuravano e che sanciva i loro *foedera*. Questo veniva venerato sul *collis Sanqualis/Mucialis* e su quello *Salutaris*, in associazione con *Salus*. La consistenza storica di questa divinità antichissima va valutata tenendo presente che il mito sabino condensato dal racconto annalistico nel breve ed unico evento bellico legato a Tito Tazio viene interpretato dalla dottrina più recente come manifestazione di un fenomeno di portata e durata più ampia che può farsi risalire addirittura all'inizio della fase proto-urbana caratterizzata dalla costituzione dei *colles*. Il fenomeno storicamente va connesso con la venuta dei Sabini nell'area di Roma. Secondo CARANDINI, *La nascita di Roma* 344 momenti tipici degli eventi mitici connessi ai Sabini potrebbero essere stati la guerra, la creazione di una nuova comunità e un'alleanza o sinecismo.

¹⁰⁵ CARANDINI, *La nascita di Roma* 536, nt. 20.

stato il primo (e principale) tempio della città, dedicato appunto a Giove Feretrio. Tale divinità aveva già carattere poliadico ed era probabilmente già legata ai giuramenti, ai *foedera* e alle *ovationes*¹⁰⁶. La cosa interessante è che il giuramento compiuto innanzi a Giove (Feretrio) non poteva avvenire *sub divo* se non attraverso l'espedito di cui ci dà notizia Varrone in *L.L.* 5.66 (*perforatum tectum*). Ne deduco la recenziarietà del rituale romano di età storica che potrebbe essere proprio un adattamento del primo ancora più risalente (svolto innanzi a *Dius Fidius*) di cui è rimasta traccia nelle fonti antichissime, fra l'altro, anche di possibile derivazione etrusca (*Fith*)¹⁰⁷.

Secondo. In un frammento di non certissima attribuzione, tratto dal *de indigitamentis* di Granio Flacco, si riferisce di un voto realizzato da Numa per sollecitare la pronunzia divina contro chi avesse giurato il falso: Gran. Flacc. (?) *indig.* 8 (H. 109): *Flaccus (ms. Elaus) scribit, Numam Pompilium, cum sacra Romanis conderet, voto impetrasse, ut omnes dii falsum iuramentum vindicarent*. Diventa pertanto possibile un'accostamento con la formula del Quirinale dato che in questa si riscontra una dedicazione generica agli dei (in latino classico: *Iurat deos*) e non a

¹⁰⁶ Di qui forse le duplicazioni dei culti sul Quirinale: *Terminus* e *Semo Sancus*, *Fides* e *Fidius*, *Maia* e *Hora* e i due *capitolia* di cui il più antico era sul Quirinale. Cfr. CARANDINI, *La nascita di Roma* 376.

¹⁰⁷ I.SGOBBO, *Gli ultimi Etruschi della Campania*, in *RAAN* 52 (1977) 3ss., ma v. anche ID., *Gli Etruschi in Pompei alla luce di un nuovo documento*, in *RAAN* 31 (1956) 37ss. Lo studioso discute, in polemica con R.ANTONINI, *Iscrizioni oscche pompeiane*, in *SE* 45 (1977) 317ss. a proposito di un'iscrizione graffita su una colonna in tufo del porticato originario del Foro di Pompei, dell'esistenza di un culto etrusco antichissimo dedicato ad una divinità dei giuramenti (*Fith*). Sulla colonna pompeiana lo studioso vedrebbe un vetusto simulacro di una divinità tutrice di giuramenti e afferma: «Dimostrai pure come dall'etrusco *Fith* avesse tratto nome il *Dius Fidius* dei Romani, quel *Dius Fidius* al quale in Roma, nel sito di un più antico sacello sabino dedicato a *Semo Sancus*, Tarquinio il Superbo aveva eretto un tempio dal *perforatum tectum, ut ea videatur divum, id est caelum*, in forma dunque di atrio tuscanico, e lo aveva destinato a sacrario della propria etrusca dinastia» (p. 4). Evidentemente lo studioso sembra prendere per buona la versione dionisiana (Dion. 9.60.8). Tuttavia ritengo sia molto significativo che attraverso questo filone della tradizione si arrivi ad individuare una sequenza cronologica che vede come un antesignano del Giove romano dei giuramenti una divinità etrusca (*Fith*) e che questa stessa tradizione, ancor più attendibile perché Dionigi è uno storico greco, faccia risalire l'istituzione del santuario dei giuramenti ad un'epoca non lontana da quella in cui è stato collocato il reperto del Quirinale.

Giove come nelle altre formule di giuramento¹⁰⁸ riportate dalle fonti di tradizione annalistica¹⁰⁹.

Terzo. La circostanza che il giuramento dedicato a *Dius Fidius* dovesse avvenire *sub divo* (a cielo aperto) può collegarsi al fatto che le prescrizioni pontificali più antiche consentivano al *pater familias* di recarsi nella stanza della propria casa munita dell'apertura quadrata al centro del tetto (*conpluvium*), in modo da

¹⁰⁸ FIORI, *Homo sacer* 157ss. definisce la natura giuridica del giuramento arcaico ricorrendo al concetto di *fides* immediatamente collegabile alle procedure di costituzione dei *foedera*, alle formule relative ai recitativi dei *fetiales* e del *pater patratus*, al rito della *rerum repetitio* come frutto della dottrina sacerdotale, infine, alle forme di *sponsio* internazionale. Le formule per la stipulazione di un *foedus* recitate dal *fetialis* e dal *pater patratus* sono descritte da Liv. 1.24.4-9. Sul *pater patratus* è interessante il parere di G.Maddoli, autore di un commento scolastico alle decadi liviane (v. MORESCHINI 188), riportato da C.MORESCHINI, in note a *Tito Livio, Storia di Roma dalla sua fondazione* (Milano 1988) 541: «Il titolo di *pater patratus* rivela nella sua oscura formulazione un'alta antichità: *patratus* (significherebbe) 'agire in qualità di padre'; come nell'ambito della famiglia il padre la rappresenta e agisce in suo nome, così il *pater patratus*, simbolico padre della comunità cittadina, la rappresenta e interpreta nel rapporto politico con gli altri stati». E' solo un'ipotesi molto suggestiva, tuttavia, in maniera molto plausibile in questo caso si sostiene la congettura che vorrebbe un 'primato' della dimensione 'privatistica' su quella 'pubblica' nella storia arcaica del diritto romano. Di segno nettamente opposto la posizione di J.SCHEID, *La religione a Roma* (1983) 8ss. e DUMEZIL, *La religion romaine archaïque* 123 cui sembra aderire CALORE, *Per Iovem lapidem* 140, ntt. 40 e 41, che vede un primato del 'pubblico' sul 'privato', ma la questione è vista dal punto di vista del rapporto tra la 'pratica culturale comunitaria' e un 'sistema di fede'.

¹⁰⁹ In questo caso la *fides* non c'entra (come per la notizia della tradizione sulla fondazione di un tempio alla fede pubblica sul Campidoglio dedicato al culto della dea *Fides* da parte di Numa: Liv. 1.21.4: *Et Fidei sollemne instituit*) perché la punizione per lo spergiuro trova la sua ragione di essere nel voto di Numa e quindi nell'ira divina e non nella violazione di un impegno sacrale con implicazioni giuridiche. La dea *Fides* è strettamente legata a Giove (il sovrano dell'ordine: FIORI, *Homo sacer* 155) e nel racconto tradizionale questa divinità seriore è preposta da Numa, come protettrice dei *foedera*, al giuramento. Per me non possono esserci dubbi. L'identificazione *Fides* = *Iuppiter* non è la più risalente e la paretimologia di Ennio (Enn. *inc.* 37 Ribbeck 1².71) che interpreta *ius iurandum* come *Iovis iurandum* potrebbe costituire termine *ante quem* per risalire alle origini della concezione ciceroniana (Cic. *de off.* 3.10; 3.29; 3.31.111). La *Fides*, almeno quella di cui parla Livio in 1.21.4, è una divinità del Pantheon romano, che assurge al rango di divinità solo dopo che la religione romana si istituzionalizzò nella formazione di un culto pubblico. Del resto, il racconto della tradizione sulla costruzione del tempio capitolino è molto incerto. Livio infatti inquadra la fase della costruzione e della recezione degli auspici all'epoca dei Tarquinii (Liv. 1.38.7; 1.55.1ss.), e ne attesta la dedicazione al console M.Orazio Pulvillo avversario politico di Valerio Publicola (Liv. 2.8.6ss.).

entrare direttamente in contatto con la divinità chiamata a testimoniare¹¹⁰: Non. Marc. sv. *rituis* (L. 494): *Itaque domi rituis nostri, qui per Dium Fidium iurare vult, prodire solet in compluvium.*

Mettendo questi dati in relazione con la notizia di Macrobio in *sat.* 3.11.5 per cui un certo Pretestato afferma che nel *ius Papirianum* si trova la prova evidente che una *mensa* consacrata può fungere da altare (...) *In Papirianum enim iure evidenter relatum est arae vicem praestare posse mensa dicatam* si potrebbe affermare che all'occorrenza ciascuna *mensa* privata potesse fungere da altare per la celebrazione dei *sacra*.

Perché non pensare che le formule di giuramento più antiche fossero pronunciate dai privati innanzi a questo dio (sabino come il mitico re-sacerdote e il sodale di Romolo, Tito Tazio)? Successivamente la dottrina pontificale potrebbe aver operato la duplicazione tra Giove e *Dius Fidius* e quindi posto la premessa per la costruzione del rapporto tra *ius iurandum/ foedus/ Iuppiter/ fides* che costituisce il fondamento dogmatico¹¹¹ della dottrina del

¹¹⁰ L'opera prescrittiva dei pontefici (in regime di monopolio o meno) gestiva certamente questo patrimonio sapienziale. Servio il grammatico lo lascia intendere senza possibilità di equivoci: Serv. *ad Aen.* 9.298: *iurare possumus etiam per absentis filii caput. alii ad causam religionis trahunt, quae praecepit, ut filii imitentur in omnibus rebus suos parentes: ut nunc quasi imitatio sit iuris iurandi, ut dicat Ascanius 'viro per caput meum', sicut praesens pater per suum caput iurare consueverat quotiens fidem suam confirmare cupiebat. alii volunt ideo dictum 'ante', quia pontificibus per liberos iurare non licebat, sed per deos tantummodo, ut sit 'ante' antequam pontifex esset Aeneas.*

¹¹¹ Sul valore normativo della *fides* in Roma arcaica v. M.LEMOSSE, *L'aspect primitif de la fides*, in *St. De Francisci* 2 (1956) 41ss.; L.LANTELLA, *Il lavoro sistematico nel discorso giuridico romano (Repertorio di strumenti per una lettura ideologica)*, in AA.VV., *Prospettive sistematiche del diritto romano* (1976) 85; FIORI, *Homo sacer* 152. Sul rapporto tra *ius iurandum* e *fides* la dottrina è solita collegare, per la situazione giuridica affermata dal giurante, il valore vincolante del giuramento alla concezione della *fides* ritenuta antichissima. Sul concetto primitivo di *fides* v. ampio ragguaglio bibl. in L.FASCIONE, *Cenni bibliografici sulla "bona fides"*, in AA.VV., *Studi sulla buona fede* (1961) 9ss.; G.VON BESELER, *Fides*, in *Atti del Congresso internazionale di diritto romano* (1934) 135ss. Di taglio linguistico le ricostruzioni di A.MEILLET, *Latin credo et fides*, in *MSL* 22 (1920) 215ss.; G.DUMEZIL, *'Credo' e 'fides'*, in *Idee romane* (trad. it. 1987) 47ss.; BENVENISTE, *Vocabolario* 1.85ss., 130ss.; R.HEINZE, *Fides*, in *Hermes* 64 (1929) ora in *Vom Geist des Romertums* (1938) 25ss. e G.FREYERBURGER, *Fides. Etude Sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne* (1986). In effetti un legame molto stretto tra *fides* e *foedus* è innegabile FIORI, *Homo sacer* 154, nt. 287, tuttavia, alle origini, *foedus* designava unicamente l'atto, la

giuramento anche di rilevanza pubblicistica (*foedera, ius iurandum per Iovem lapidem*, etc.) di età storica di cui vi è ampia traccia già a partire dalle fonti erudite di età ciceroniana.

Ma i giuramenti in forma privata potevano essere compiuti anche nel modo descritto da Nonio Marcello e Macrobio. L'elemento unificatore tra la dimensione 'pubblicistica' (dedicazione davanti al tempio del Quirinale) e quella 'privatistica' (appena descritta dalle fonti) del giuramento compiuto dai privati sembra essere proprio questo dio *Fidius*. Stabilire un rapporto cronologico tra queste due esperienze è molto difficile. Tuttavia, se i culti all'aperto sono espressione del momento in cui la sfera culturale nelle comunità protourbane comincia già a distinguersi da quella della vita quotidiana: Plin. *n.h.* 12.2.3: *Haec fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant* e se questi vanno collocati, come indica la dottrina più recente, tra i più antichi culti in grotta e i culti proto-civici e civici¹¹², devo dedurre che anche le modalità descritte da Nonio e Macrobio potrebbero essere frutto di una 'privatizzazione' di pratiche culturali comunitarie più risalenti¹¹³.

procedura (che si realizzava attraverso un giuramento e un sacrificio: FIORI, *Homo sacer* 155, nt. 288). Solo col tempo il termine sarebbe stato utilizzato anche per descrivere la sostanza e la natura dell'atto giuridico: FIORI, *Homo sacer* 155, nt. 298.

¹¹² Sul punto CARANDINI, *La nascita di Roma* 536, nt. 20; G.COLONNA nella discussione in *Anathema: regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, 15-18 giugno 1989, in *ScAnt.* III-IV (1989-90) 819; G.BARTOLONI, *I depositi votivi di Roma arcaica: alcune considerazioni*, in *ScAnt.* III-IV (1989-90) 747ss. Ai culti all'aperto legati agli alberi diffusi dal bronzo finale - si pensi al fico Ruminale sul Cermalò, al Corniolo nato dalla lancia di Romolo, al cipresso e al loto presso il culto di Vulcano nel comizio risalenti ad età romulea (Plin. *n.h.* 16.235ss.) -, sono poi succeduti dalla prima età del ferro, in particolare dall'VIII secolo a.C., i culti entro capanne, di cui il primo con carattere civico potrebbe essere stato a Roma quello di Giove Feretrio fondato da Romolo sul Campidoglio in una radura dove era stata venerata la quercia sacra a Giove.

¹¹³ La tentazione di collegare la formula del vaso a *Dius Fidius* il cui tempio era sul Quirinale (ma non mi risulta che sia stato ancora attestato archeologicamente) è fortissima. Attraverso la 'pista' del giuramento, e applicando, perché no?, lo stesso metodo funzionale del Coarelli (che fu già del Gjerstad), si potrebbe giungere ad una soluzione alternativa rispetto a quella prospettata dall'illustre archeologo circa l'ubicazione del deposito votivo in cui è stato trovato il reperto. Purtroppo in questo campo molto spesso è possibile formulare soltanto delle congetture. Sta di fatto che un legame tra questo culto e il re Servio Tullio (così come per la costruzione dei templi dedicati alla dea Fortuna) si potrebbe cogliere

8. *La possibile utilizzazione del reperto in funzione di testatio di un patto negoziale.*

L'ipotesi di riconoscere nel testo dell'iscrizione la traccia di una *sponsio* matrimoniale è un aspetto legato al destino funzionale del reperto che è stato già studiato dal Dumézil¹¹⁴ e approfondito con varianti dal Pennisi¹¹⁵ e dalla coppia Simon Elboj¹¹⁶. Tra le caratteristiche funzionali attribuite all'oggetto, il Dumézil tuttavia vede anche un'attitudine probatoria¹¹⁷. Adesso vorrei soffermarmi proprio su questo punto.

C'è una fonte conosciuta, anche se non altrettanto indagata¹¹⁸, in grado di dare qualche chiarimento ulteriore sulle forme più arcaiche di *sponsalia* e sulle modalità attraverso le quali tali forme negoziali potevano realizzarsi¹¹⁹. Nel commento di Servio all'Eneide si legge che le parti nell'area laziale, prima della diffusione dell'uso di usare le tavole matrimoniali, erano solite

nel nome originario del colle *Mucialis*, ossia *Sanqualis* (a sua volta rivelato dal nome della relativa porta serviana), così detto dal culto rivolto a *Semo Sancus Dius Fidius*. Sul punto v. CARANDINI, *La nascita di Roma* 326, nt. 42.

¹¹⁴ V. in part. DUMEZIL, *Dal vaso del Quirinale alla pro Flacco* 157ss.

¹¹⁵ Retro nt. 57. Prova filologica-letteraria contestuale della valenza 'nuziale' del significante nel significato di 'patto-promessa di matrimonio' è vista dal PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 23 nell'epitalamio-canto dei *ludi nuptiales* contenuto in Catull. 62.4-59. Cfr. anche G.PENNISI, *Poeti e Intellettuali nella Roma antica e tardo antica*² (1992).

¹¹⁶ Retro nt. 58.

¹¹⁷ SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 267, inquadrano: «el papel del vaso como auténtico *symbolon* del contrato de matrimonio, de una *sponsio* sacral que implica la *promissio* por parte del titular de la *manus* de la joven dirigida al *paterfamilias* del novio si no es a éste mismo, en unos términos que proyectan una situación asimilable en todo caso a lo que mucho más tarde se documentará como *usus*, y en una formalización simbólica característica de la élite y ritualizada a través de una libación que parece implícita en la propia forma del vaso, cuya inscripción parlante no hace sino confirmar la expresión oral que caracteriza a la más antigua forma de obligación del *ius civile*».

¹¹⁸ L'ASTOLFI, *Il fidanzamento nel diritto romano*³ 32-33, nella parte iniziale della sua monografia sul fidanzamento nel diritto romano, dedicata appunto alla forma arcaica di tale istituto, se ne occupa marginalmente.

¹¹⁹ In disaccordo sugli aspetti strutturali degli antichi *sponsalia* rispetto alla ricostruzione dell'Astolfi: G.L.FALCHI, *Osservazioni sulla natura della 'coemptio matrimonii causa' nel diritto preclassico*, in *SDHI* 50 (1984) 375; FRANCIOSI, *Famiglia e persone in Roma antica*³ 149s. Cfr. anche O.SACCHI, *A proposito di sponsalia*, *Rec. a R. ASTOLFI, Il fidanzamento nel diritto romano*² (1992), in *Labeo* 40.2 (1994) 266ss.

scambiarsi dei pegni sui quali dichiaravano, in forma di promessa, di consentire al matrimonio stabilendo anche dei garanti a suggello dell'impegno assunto:

Serv. *ad Aen.* 10.79 : *Legere furari: unde et sacrilegi dicuntur, quia sacra legunt, hoc est furantur: alibi vel quae sublegi tacitus tibi carmina nuper. Gremiis abducere pactas id est sponsas: nam ante usum tabularum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se consentire in iura matrimonii, et fideiussores dabant: unde admissum est ut sponsum dicamus virum a spondendo, et sponsam promissam. ceterum proprie sponderi puellae est: ergo sponsus non quia promittitur, sed quia spondet et sponsores dat. sane exaggeratio est nimia in eo quod ait 'gremiis abducere', tamquam iam uxores.*

L'inciso *nam ante usum tabularum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se consentire in iura matrimonii* fornisce a mio avviso un indizio particolarmente significativo nel senso di riconoscere il vaso del Quirinale come un *instrumentum* probatorio in funzione di *testatio* di un patto matrimoniale.

La pratica di registrare su oggetti di uso comune vicende di vita con significative conseguenze anche di natura giuridica è antichissima, almeno quanto l'uso della scrittura, ed era conosciuta anche dagli antichi romani. Credo acutamente il Dumézil sottolinei come l'espressione usata da Servio *in quibus spondebant se consentire iura* si possa riferire proprio al fatto che materialmente l'oggetto delle *sponsiones* venisse registrato sulle *cautiones* che i soggetti *sibi invicem emittebant*¹²⁰.

Sulla stessa lunghezza d'onda sono evidentemente Simón ed Elboj che spiegano la circostanza della non menzione dei nomi di alcuno dei soggetti in ragione di una presunta natura 'circolatoria' dell'oggetto¹²¹.

Il grammatico in effetti parla di *sponsiones* che venivano praticate *ante usum tabularum matrimonii*¹²². Servio, parlando di

¹²⁰ DUMÉZIL, *Idées romaines* 23.

¹²¹ SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 266: «Pero dicha omisión, lejos de implicar la pérdida de todo recuerdo de un efectivo "contrato" para exaltar la capacidad de circulación del objeto que cualquier *bonus* podía recibir o donar». V. anche COLONNA, *Duenos* 168, nt. 4.

¹²² Sulle *tabulae* come *instrumenta* negoziali v. G.CAMODECA, *Per una riedizione delle Tabulae Herculenses* 1, in *Cronache Ercolanesi* 23 (1993) 109ss.; ID.,

tabulae matrimoniali, fa evidentemente riferimento alla prassi vigente alla sua epoca¹²³, ma non può essere ignorato che la nostra fonte commenta l'Eneide di Virgilio che, come è noto, si rivolge alle origini della saga romana. E' possibile quindi che Servio, pur se in modo alquanto approssimativo, abbia voluto riferirsi, come il grande poeta augusteo¹²⁴, alla società romana delle origini.

In una società scarsamente alfabetizzata come quella corrispondente all'età del reperto¹²⁵, per la *testatio* dell'attività negoziale, generalmente si pensa ad oggetti simbolici molto più rudimentali. L'Albanese, in un interessante articolo del 1991, prende spunto da un passo di Plinio il Vecchio per discutere della pratica di *sponsio anulo exiliente*¹²⁶. Cioè dell'uso abbastanza diffuso da parte del *promissor* di aggiungere alla sua risposta adesiva un *instrumentum* scritto a conferma della *fides* del soggetto che assume l'obbligo¹²⁷.

Sulla pratica di scambiare, come supporto documentale all'attività negoziale, dei simboli o documenti in funzione di *testatio* in età arcaica non si sa molto e alcune fonti sembrerebbero evidenziare il fenomeno solo a partire dall'età repubblicana avanzata. L'uso di scambiarsi un anello sarebbe infatti accertato nella società degli anni appena successivi alla seconda guerra

Tabulae Pompeianae Sulpiciorum (TPSulp.). Edizione critica dell'archivio puteolano dei Sulpici (1999) 93ss. e passim.

¹²³ Giovenale, poeta di età traiana, parla di *legitimae tabellae*: Juv. 2.119; 6.25; 6.200; 10.336.

¹²⁴ Verg. *Aen.* 7.54; 12.42; 4.99; 7.433.

¹²⁵ Non tanto da escludere all'età di Tarquinio il Superbo l'esistenza di un *corpus* normativo relativo alle *leges regiae (ius papirianum)*, forse voluto dal re etrusco e realizzato da un suo alto dignitario di corte Papirio: F.D'IPPOLITO, *Forme giuridiche di Roma arcaica*³ (1998) 121ss. Ora sull'argomento R.SANTORO, *Sul ius papirianum*, in *MDRHA Hommage Magdelain* (1998) 399ss. V. però E.GABBA, *L'età arcaica*, in *Introduzione alla storia di Roma* (1999) 31 che ritiene marginale il ruolo della scrittura fino a che non iniziarono le registrazioni del censo. D.MANTOVANI, *L'editto del pretore e il ius gentium*, in *Introduzione alla storia di Roma* (1999) 211 a proposito dell'ipotassi, l'essenzialità e l'impersonalità dei *concepta verba*, considera tali caratteri evidenziati dall'affermarsi del processo formulare, coerenti con una civiltà entrata nella fase della scrittura e stabilisce un collegamento con la rappresentazione ai *ludi Romani* del 240 del primo dramma scritto di Livio Andronico.

¹²⁶ B.ALBANESE, *Sponsio anulo exiliente*, in *AUPA* 41 (1991) 5ss.

¹²⁷ ALBANESE, *Sponsio anulo exiliente* 13; ROMANO, *Matrimonium iustum* 57, nt. 68.

punica (Plin. *n.h.* 33.6.20), e quindi estraneo all'età dei re (delle statue dei re poste sul Campidoglio avevano un anello solo Numa e Servio: Plin. *n.h.* 33.4.9; 33.6.24). Lo stesso Plinio riferisce di una prima diffusione di tale costume non prima della fine del quarto secolo a.C. (Plin. *n.h.* 33.6.17-20).

Su queste basi, dovremmo concludere che una prima affermazione nella pratica contrattuale dell'uso di *instrumenta probatori* per rafforzare i patti negoziali non sia antecedente all'età alto repubblicana. Tuttavia, il vaso del Quirinale è una testimonianza diretta della pratica di adoperare oggetti di uso comune in funzione documentale anche per un'età più risalente¹²⁸. La già sottolineata pregevole fattura dell'oggetto, insieme alla testimonianza di Servio, a mio avviso, rafforzano l'idea che l'oggetto sia stato usato per la *testatio* di un patto matrimoniale tra persone di elevato rango sociale¹²⁹. In fondo, anche la tradizione, fornendo le notizie della trascrizione su *tabulae* del diritto pontificale di Numa da parte del re Anco Marcio (Dion. 3.36.4)¹³⁰ e delle regole sui contratti di Servio Tullio (Dion. 4.45.1; 5.2.2), sembra offrire dei dati

¹²⁸ Cfr. F.ZUCCOTTI, 'Symbolon' e 'stipulatio', in *Testimonium amicitiae* (1992) 376. L'autore cita alcuni studiosi che interpretano l'uso molto risalente di scambiarsi dei simboli in funzione documentale come «'contributo' offerto per uno scopo comune» (p. 377, nt. 433), indicando «la contribuzione per la partecipazione a banchetti rituali e sacrifici» (p. 377, nt. 434). Lo scambio di oggetti simbolici viene anche interpretato come: «'dono' e 'apporto' dell'individuo ai riti, contributo che è anche 'segno' e 'garanzia' di una retribuzione divina» (p. 377, nt. 437). Tutti questi aspetti andrebbero messi in correlazione con gli effetti «lato sensu obbliganti assunti dal dono nelle società primitive» (p. 437). Sul punto v. M.MAUSS, *Sociologie et anthropologie* (1950) = *Teoria generale della magia e altri saggi* (trad. it. 1965) 153ss., e in part. 175ss., 240ss. e 251, nt. 1. Particolarmente suggestivo è il rilievo di PH.GAUTHIER, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (1972) che, a p. 72, scrive a proposito del significato originario dell'aggettivo *συμβολατος*: «un objet qui sert à établir des relations d'obligation entre deux personnes». Suggestivo è il collegamento tra l'uso accertato in ambiente greco e la natura del reperto che viene qualificato come un *kernòs* di tipo greco contenente primizie o altre sostanze rituali. Sul punto cfr. M.CRISTOFANI, *Il 'dono' nell'Etruria arcaica*, in *PP30* (1975) 132ss.

¹²⁹ Dello stesso avviso SIMÓN-ELBOJ, *Sponsio matrimonial* 239.

¹³⁰ Sulle presunte *leges Numae* e la loro possibile risalenza v. ora con bibl. SANTORO, *Sul ius papirianum* 415.

incoraggianti sulla diffusione della scrittura a Roma in età regia, nonostante la questione sia ancora controversa¹³¹.

Un altro filone della tradizione, sembrerebbe ricondurre al periodo monarchico il ritrovamento dei primi documenti doppi (duplici scritturazioni: *tesserae*) di ambiente ellenistico e fa risalire all'età monarchica (Servio Tullio) anche l'uso dell'*aes signatum*¹³², precedente storico della prima monetazione, forse l'anello di congiunzione tra le prime forme di documento scritto generalizzato e la moneta vera e propria come mezzo di scambio¹³³. Non può essere dimenticato che proprio la fase della monarchia etrusca coincide a Roma con un periodo di particolare incremento

¹³¹ Sul rapporto tra oralità e scrittura in Roma arcaica cfr. J.POU CET, *Réflexions sur l'écrit et l'écriture dans la Rome des premiers siècles*, in *Latomus* (1989) 195ss.; CALORE, *Per Iovem lapidem* 43, che sottolinea «il ruolo rilevante giocato, nell'economia dell'atto, dalla parola accompagnata dal gesto, tipico di una cultura dominata dall'oralità quale fu quella della Roma arcaica». A.MOMIGLIANO, *Le origini di Roma*, in *Roma arcaica* (1989) 22 afferma che la scrittura sarebbe comparsa a Roma intorno al 600 a.C. Sul punto v. E.PERUZZI, *Origini di Roma II* (1973) 9ss. e 81ss.; S.TONDO, *Profilo di storia costituzionale romana I* (1981) 11. Il SINI, *Documenti sacerdotali* 18, riconosce un «elevato grado di utilizzazione della scrittura in tutta l'area laziale, fin dall'epoca che si vuole far corrispondere al periodo monarchico della storia di Roma, specialmente per fissare la memoria di solenni atti giuridico-religiosi di carattere comunitario». Sull'uso della scrittura in età arcaica in Etruria e Lazio v. T.CORNELL, *The tyranny of the evidence: a discussion of the possible uses of literacy in Etruria and Latium in the arcaic age*, in *Literacy in the Roman world*, in *JRA* (1991) 26-32; C.AMPOLO, *La storiografia su Roma arcaica e i documenti*, in *Tria Cordia. Scritti in on. di A.Momigliano* (1983) 9-26, il quale ritiene che questa forma di comunicazione svolgesse un ruolo rilevante nella vita pubblica di Roma alla fine del VI e agli inizi del V secolo a.C. Sostanzialmente d'accordo CRISTOFANI, *Tabula Capuana* 99.

¹³² Il bronzo non coniato che andava pesato sulla bilancia, nell'espletamento del complesso rituale della *mancipatio*, era l'*aes signatum*, il cui peso e consistenza veniva garantito dal ramo secco, simbolo dello Stato, corrispondente al *symbolon* greco. Era la *stipula* romana, tacca di contrassegno che dava luogo alla prova dell'avvenuto contratto, probabilmente risalente all'epoca di Servio Tullio: *Servius rex primus signavit aes*, riporta Plin. *n.h.* 18.12. Lo storico attribuisce al re di origine etrusca l'istituzione della moneta bronzea (39.43). Si tratta probabilmente dell'uso di lingotti o pani di bronzo impressi con la figura del 'ramo secco' a spina di pesce che si considera risalente al VI secolo a.C. Sul punto C.AMPOLO, *La città riformata*, in *Storia di Roma I. Roma in Italia* (1988) 228; ID., *Servius rex primus signavit aes*, in *PP* 29 (1974) 382-388.

¹³³ V. sul punto F.DE MARTINO, *Storia economica di Roma Antica* 1 (1980) 1ss.; L.CLERICI, *Economia e finanza dei Romani* 1 (1943) 157ss. Spunti interessanti ora in L.CAPOGROSSI COLOGNESI, *Max Weber e le economie del mondo antico* (2000) 38ss.

dei traffici commerciali e di circolazione intensa della ricchezza come prodotto di attività mercantile¹³⁴.

Forse la soluzione va cercata oltre appiattimenti fuori del tempo perchè probabilmente delle due tradizioni l'una non esclude l'altra. Dopo la 'cacciata dei Tarquini' Roma visse un periodo molto lungo di involuzione economica che determinò il ritorno anche ad un'economia naturale. Si può quindi immaginare nella prassi degli scambi mercantili un uso di documenti in funzione probatoria che può essersi arrestato per motivi di involuzione generale per poi riprendere in condizioni socio economiche mutate¹³⁵. In questo quadro, per la *testatio* della attività negoziale, l'uso di *instrumenta* probatori in funzione documentale sembrerebbe potersi proporre come una prassi molto più antica di quanto lo stato delle fonti autorizzerebbe a credere¹³⁶.

9. *Gli sponsalia arcaici e le nuptiae.*

L'idea di intravedere nella vicenda connessa all'uso del reperto un'antica *sponsio* matrimoniale (che giova ribadire, è sempre un'ipotesi) pone però anche problemi di altro genere. Jacques Poucet aveva già intuito l'importanza di questo reperto per il progresso degli studi su argomenti molto dibattuti dalla romanistica moderna: «L'inscription du Vase de Duenos est délicate à interpréter, mais si les vues de G.Dumézil sont correctes, les romanistes devront peut-être revoir leurs conceptions du *matrimonium* et de la *conventio in manum* à l'époque archaïque»¹³⁷. Sin dall'ordinamento più antico, era prassi costante

¹³⁴ Sulla Roma dei Tarquini cfr. E.GABBA, *La Roma dei Tarquini*, in *Athenaeum* 86 (1998) 5ss.

¹³⁵ Per F.SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana* (trad. it. 1969) 50-51 la scrittura in età risalente avrebbe avuto una funzione puramente probatoria, sarebbe stato cioè il ricordo di un atto giuridico già pienamente compiuto. Al più il documento poteva servire a semplificare la formula orale mediante riferimento ai dettagli contenuti nel documento. Riporta tale pensiero con personale adesione il CALORE, *Per Iovem lapidem* 44, nt. 22.

¹³⁶ La dottrina più attenta non ha mancato di rilevare la potenzialità del reperto di rappresentare un documento con la promessa giurata di una matrimonio. V. sul punto, ma senza prendere chiara posizione CALORE, *Per Iovem lapidem* 7 e 8, nt. 25. Più diretto ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico* 62 che ricostruisce l'origine etimologica di *stipulatio* e *stips* (segmento di legno) richiamandosi al *symbolon* greco.

¹³⁷ POUCKET, *Réflexions sur l'écrit* 292.

presso i Romani, realizzare forme arcaiche di *sponsalia* mediante il ricorso allo schema della *sponsio*¹³⁸. Sull'antichità della *sponsio*, quale negozio verbale costitutivo di vincolo obbligatorio, non si può dubitare¹³⁹. Mentre, indipendentemente dal reperto *de quo*, sulla originaria natura prevalentemente religiosa del fidanzamento arcaico (che non si può discutere), le indicazioni delle fonti letterarie sembrano univoche¹⁴⁰.

¹³⁸ Sulla *sponsio* arcaica v. MAGDELAIN, *Essais sur les origines de la 'sponsio'* 98-112. Con ragguglio bibliografico v. R.ASTOLFI, *Il fidanzamento nel diritto romano*³ (1994) 1-51; G.FRANCIOSI, *Corso istituzionale di diritto romano*² (1997) 158ss. e 175; ID., *Famiglia e persone in Roma antica*³ 149ss.

¹³⁹ Basti ricordare lo stretto collegamento tra questo schema negoziale obbligatorio e l'istituto del *vadimonium*, antico almeno quanto la *legis actio sacramenti*: cfr. Varro *L.L.* 6.47. La coercibilità degli antichi *sponsalia* sembra rimontare all'antica *legis actio per iudicis arbitrive postulationem* fatta valere *apud iudicem* innanzi al tribunale censorio: cfr. FRANCIOSI, *Famiglia e persone*³ 149; ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ 5. Per ARANGIO-RUIZ, *Istituzioni* 446, la *sponsio* di fidanzamento rappresenta il più antico tra i casi accertati di *sponsio*. A.MARCHI, *Storia e concetto dell'obbligazione romana* (1972) 102ss. ricostruisce la *sponsio* arcaica come un atto religioso la cui origine risalirebbe a tempi anteriori alla costituzione stessa della *civitas*. Sul punto, con bibl. anteriore, v. P.CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano* 1 (1965) 22, nt. 38. B.BIONDI, *Sponsio e stipulatio. Divagazioni intorno alla storia del contratto, dell'obligatio e delle garanzie personali*, in *BIDR* (1962) 105ss. identifica la *sponsio* in un contratto atipico che diede origine nell'età più antica ad un vincolo religioso applicabile ai rapporti più vari. S.PEROZZI, *Istituzioni di diritto privato*² 2 (1928) 203ss. e P.F.GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain* (1929) 515ss. preferiscono ricostruire l'origine della *sponsio* sotto il profilo di un giuramento laicizzato, come forma laica dell'arcaico *iusurandum*. F.PASTORI, *Appunti in tema di sponsio e stipulatio* (1961) 45 ha sostenuto che la *sponsio* nel diritto più antico adempisse a funzioni di garanzia empirica trovando la sua origine nel *ius sacrum*. Questo collegamento con l'antico *ius sacrum*, idea condivisa pressochè unanimemente dalla dottrina prevalente, ha portato a ricostruire gli *sponsalia* arcaici, al pari del matrimonio (monogamico) più antico, come forme rituali realizzate nell'ambito di cerimoniali religiosi durante i quali gli *sponsi* compivano delle libagioni per mezzo delle quali ricercavano il consenso degli dei invocandone, al tempo stesso, la protezione. La *sponsio* più antica, dunque, viene ricostruita come un giuramento mediante il quale le parti invocavano sul proprio capo l'ira della divinità per il caso in cui non avessero adempiuto la promessa. Sul punto v. MARCHI, *Storia e concetto dell'obbligazione* 102; P.VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *Studi di diritto romano* 1 (1985) 211ss. Da ultimo con bibl. e probl. ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ 5ss.

¹⁴⁰ *Res sacrae* erano la *tunica recta* e la reticella gialla che la *sponsa* indossava prima delle nozze: per fonti e bibl. v. F.FABBRINI, sv. *Res divini iuris* (*dir. rom.*), in *NNDI* 15 (1968) 510ss. Secondo Festo sv. *spondere* (L. 440,1-4), etimologicamente *sponsio* deriverebbe dalla parola greca *σπονδαί* che era la libagione sacra che gli sposi dedicavano agli dei. Cfr. P.VOCI, *Diritto sacro*

Il Dumézil, in base alla considerazione della *tutela* che i soggetti dell'iscrizione, parenti della *virgo*, avrebbero conservato anche durante la vita futura degli sposi e quindi dopo il matrimonio, ha difeso più volte l'idea per cui l'oggetto sarebbe stato utilizzato in occasione della celebrazione di una forma di matrimonio *sine capitis deminutio*. Il reperto sarebbe pertanto la prova di un uso molto arcaico della forma matrimoniale senza *manus*¹⁴¹.

Non saprei quanto sia dimostrabile l'ipotesi di un'esistenza tanto risalente di una forma matrimoniale assolutamente svincolata dalle forme di costituzione della *manus* descritte dalle fonti tecniche e storiche¹⁴², nè quanto sia percorribile l'ipotesi recentemente avanzata da Leo Peppe di individuare una forma arcaica di *coemptio* - precedente storico di quella conosciuta attraverso Gaio (Gai. 1.113) - atta a descrivere la *deductio in domo mariti* come azione rituale volta ad accogliere la nubenda insieme ai suoi beni (o ai simboli dei suoi beni) promessi con gli *sponsalia*¹⁴³, sta di fatto che la vicenda plausibilmente riconducibile all'uso del reperto non contrasta con l'idea di un legame diretto e risalente tra *sponsio* matrimoniale e le *nuptiae* arcaiche indipendentemente dalla costituzione iniziale di una *manus maritalis*.

romano in età arcaica, in *Studi di diritto romano* 1 (1985) 211; ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ 6ss. Contra ALBANESE, *Sponsio anulo exiliente* 11. Ancora nel secondo secolo d.C. la parola *spondeum* indicava la tazza delle libagioni sacre. Cfr. *Apul. met.* 11.20. Cfr. ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ 7.

¹⁴¹ Dello stesso avviso G.HANARD, *Manus et mariage à l'époque archaïque. Un essai de mise en perspective ethnologique*, in *RIDA* 3.36 (1989) 185 e *passim*. L'autore critica l'impostazione dominante, soprattutto tra gli studiosi del diritto romano, secondo la quale all'epoca arcaica tutti i matrimoni dovevano necessariamente implicare il passaggio della sposa nella *manus* del marito. Sul punto cfr. anche DUMÉZIL, *Dal vaso del Quirinale alla pro Flacco* 157ss. Discute la tesi di Hanard il PEPPE, *Storie di parole* 134ss. Per uno sguardo alla tesi dominante che vorrebbe l'*usus* - in origine applicazione del meccanismo dell'*usucapio* per realizzare una forma matrimoniale *cum manu* - espressione del cd. matrimonio *sine manu*, come un'affermazione tarda dovuta alla caduta in desuetudine delle più antiche forme della *confarreatio* e della *coemptio* ed effetto dell'applicazione del meccanismo della *trinocti usurpatio*, v. A.GUARINO, *Diritto Privato Romano*⁹ (1992) 565s. Ma v. anche FRANCIOSI, *Corso istituzionale*² 152ss.; ROMANO, *Matrimonium iustum* 23ss.

¹⁴² Cfr. con bibl. recente PEPPE, *Storie di parole* 175 il quale sostiene la maggiore antichità dell'*usus* rispetto alle altre due forme gaiane di *conventio in manum*.

¹⁴³ PEPPE, *Storie di parole* 129, 131ss.

In effetti, ciò che Servio descrive in *Aen.* 10.79 suggerisce un parallelismo tra le più antiche *sponsiones* matrimoniali e una forma più libera di matrimonio assolutamente svincolata dai modi di costituzione della *manus maritalis*¹⁴⁴. L'espressione di Servio *in eo quod ait 'gremius abducere', tamquam iam uxores* si traduce infatti nel senso di 'portare via dal grembo della madre, la fanciulla, così come ora è per le *uxores*'. Informa Tacito (*ann.* 4.16) che il tipo di matrimonio più in voga alla sua epoca era proprio quello per cui la donna diventava *uxor tantum*, senza passare immediatamente *in manu mariti*. Mentre è indiscutibile che la donna diventava *mater familias* oltre che *uxor* principalmente di fronte alla realizzazione di una *conventio in manum*¹⁴⁵.

¹⁴⁴ In questa direzione già l'ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ *passim* che collega gli *sponsalia* arcaici al matrimonio sulla base delle seguenti argomentazioni: a) in Gell. 4.4.1 ricorre in modo martellante il riferimento al rito matrimoniale; b) non sembra sia rilevante la distinzione tra matrimonio *cum manu* e matrimonio *sine manu* ai fini del rapporto tra *sponsalia* e il matrimonio; c) la *coemptio matrimonii causa* è costruita da Gaio come atto della donna. Ma v. FRANCIOSI, *Famiglia e persone*³ 150 che definisce gli *sponsalia* arcaici come «promessa di vendita della figlia fatta *matrimonii causa*» e collega gli antichi *sponsalia* alla costituzione della *manus maritalis*.

¹⁴⁵ E' il caso della *coemptio*, atto di trasferimento della *manus*, avente ad oggetto non la conclusione del matrimonio ma uno scambio a fini matrimoniali: la *conventio in manum*. Cicerone, in *top.* 3.14, è abbastanza chiaro: *Genus enim est uxor; eius duae formae: una matrum familias, eae sunt, quae in manum convenerunt; altera earum, quae tantum modo uxores habentur*. Fonti abbastanza tarde sembrano confermare questo dato, anche se la *conventio in manum* sembra assumere in tali contesti (come è noto) la connotazione di un rituale matrimoniale (*coemptio matrimonii causa*). Principalmente Boezio (*ad Cic. top.* 3.14): *...Coemptio vero certis solemnitatibus peragebatur, et sese in coemendo invicem interrogabant: vir ita, an sibi mulier materfamilias esse vellet? Illa respondebat velle*. E ancora: *...Itaque mulier viri conveniebat in manum, et vocabantur hae nuptiae per coemptionem, et erat mulier, materfamilias viro loco filiae*. Ma v. anche Gellio (*n.a.* 18.6.9) in cui la contrapposizione tra l'appellativo di *mater familias* e la posizione della donna unita *in matrimonium tantum* è testuale: *matrem autem familias appellatam esse eam solam, quae in mariti manu mancipioque aut in eius in cuius maritus, manu mancipioque esset, quoniam non in matrimonium tantum, sed in familiam quoque mariti et in sui heredis locum venisset*. Lo stesso Servio (*ad Aen.* 11.476, 23-28), a proposito del ruolo di *materfamilias*, si esprime in termini molto precisi: *...matrem vero familias eam esse, quae in mariti manu mancipioque, aut in cuius maritus manu mancipioque esset, quoniam in familiam quoque mariti et sui heredis locum venisset? alii matronas virgines nobiles dicunt, matresfamilias vero illas quae in matrimonium per coemptionem convenerunt: nam per quandam iuris solemnitatem in familiam migrant mariti*. Dunque, in questo caso, forse l'espressione *uxor* è usata in modo tecnico. Completano il quadro con

Anche l'etimologia delle fonti latine del termine *uxor* offre interessanti indicazioni. Servio stesso (*ad Aen.* 4.458) e Plinio (*n.h.* 28.9) spiegano l'origine di tale appellativo ricordando il gesto rituale della nubenda che a fini propiziatori ungeva (*uxor=quasi unxor*) con grasso di maiale o di lupo i nastri di lana che indossava varcando lo stipite della porta della casa del marito¹⁴⁶. Più che l'attendibilità scientifica, o se vogliamo, l'esattezza della ricostruzione del dettaglio linguistico sotto il profilo eziologico¹⁴⁷, in questo caso mi pare molto significativo il collegamento tra

diverse sfumature: Paul.-Fest. sv. *materfamiliae* (L. 112,27-30); Isid. 9.7.13; Non. (L. 442). Per la dottrina nel senso che solo alla *uxor in manu viri* competeva la qualifica di *materfamilias*. Cfr. W.KUNKEL, sv. *Materfamilias*, in *AG* 123 (1940) 113ss.; W.WOLODKIEWICZ, *Attorno al significato di mater familias*, in *St.Sanfilippo* 3 (1983) 735ss.; I.PIRO, "Usu" in *manu convenire* (1994) 108; U.BARTOCCI, *Le species nuptiarum nell'esperienza romana arcaica. Relazioni matrimoniali e sistemi di potere nella testimonianza delle fonti* (1999) 171 e *passim*. Attente riflessioni sul ruolo di *uxor* nella tradizione antiquaria anche non tecnica in ROMANO, *Matrimonium iustum* 80ss.

¹⁴⁶ Sul ruolo svolto dalla *uxor* nel rituale matrimoniale: Plin. *n.h.* 29.2; Lucan. 2.355; Serv. *ad Aen.* 4.459; Plin. *n.h.* 28.9; Isid. *Orig.* 9.7.12 Dettagliata descrizione in A.ADAM, *Roman antiquities* (1822) 425ss.; J.MARQUARDT, *La vie privée des romains* 1 (1892) 56ss.; G.WILLIAMS, *Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals*, in *JRS* 48 (1958) 16ss. La serie complessa di rituali religiosi che dovevano essere compiuti in occasione del matrimonio è descritta con abbondanza di particolari dalle fonti. Non si poteva celebrare il matrimonio senza consultare preventivamente gli *auspicia* e compiere un sacrificio in onore di Giunone: Juv. *Sat.* 10.336; Cic. *de Div.* 1.16; *pro Cluent.* 5, 16; Plaut. *Cas. prol.* 86; Suet. *Claud.* 26; Tac. *ann.* 11.27; Luc. 2.371; Verg. *Aen.* 4.59; Varro *de r.r.* 2.4. Accettando invece la prospettiva di una *coemptio* arcaica (se intendo bene, una forma antichissima di rito nuziale e non di costituzione di *manus maritalis*) nel senso prospettato di recente da Leo Peppe, l'oggetto della promessa degli *sponsalia* sarebbe proprio la celebrazione di tale rituale. Cfr. PEPPE, *Storie di parole* 128ss.

¹⁴⁷ Per gli specialisti il termine *uxor* è correttamente ricostruito dall'unione del tema *uk più il suffisso -sor, nel significato di 'donna abituale'. Cfr. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* 1.190; DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* 21. Ricostruzione accolta da FRANCIOSI, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*⁶ 223 che riconduce il significato del termine all'evoluzione da forme collettive di matrimonio verso strutture familiari monogamiche. In questo quadro, l'etimologia degli eruditi mi pare più aderente alla realtà più antica che non la definizione famosa di Cicerone in *top.* 3.14: *Genus enim est uxor, eius duae formae: una matrum familias (eae sunt quae in manu convenerunt), altera earum quae tantummodo uxores habentur*. Dove il retore fa riferimento ad una contrapposizione tra il concetto di *materfamilias* (come *uxor in manu*) e quello di *uxor* che probabilmente è più recente. Sul punto, v. ROMANO, 'Matrimonium iustum' 85; BARTOCCI, *Le species nuptiarum* 65ss.

l'appellativo e il rito matrimoniale, anche quest'ultimo certamente antichissimo e schiettamente romano¹⁴⁸. Inoltre, se l'appellativo di *uxor* - nel lessico erudito degli antiquari, come del resto nel linguaggio volgare dell'età tardo repubblicana e classica - qualifica prevalentemente le donne che sposavano *sine manu*¹⁴⁹, il passo del commentatore virgiliano consentirebbe allora di stabilire anche un collegamento strettissimo tra questo tipo di unione matrimoniale e gli *sponsalia*¹⁵⁰. Credo che in base a tali elementi si possa dedurre che il grammatico del quarto secolo, descriva la realtà degli *sponsalia* risalente all'epoca dei re, ispirandosi al modello del matrimonio definito *per usum* nella terminologia gaiana e non ad altri¹⁵¹. Guardando le fonti, dovremmo allora riconoscere che l'unico collegamento veramente documentato tra gli *sponsalia* e l'unione matrimoniale riguarderebbe, per l'età arcaica, soltanto le *nuptiae* concluse senza costituzione di *manus* iniziale¹⁵² che vedeva protagonista certamente la *uxor* e non la *materfamilias*¹⁵³.

Anche le celebri testimonianze di Servio e Gellio sugli antichi *sponsalia* praticati nel Lazio antico potrebbero essere lette in questa direzione¹⁵⁴. Servio Sulpicio Rufo attesta esclusivamente una

¹⁴⁸ V. però PEPPE, *Storie di parole* 180, per cui: «La donna presa nel ratto diventa *uxor*» nel senso di 'colei che aumenta' (180, nt. 231). Cfr. anche P.FLOBERT, *Une hypothèse sur "uxor"*, in *RPh.* 57 (1985) 13s.

¹⁴⁹ Sulla qualifica di *materfamilias* v. bibl. e fonti in I.PIRO, "Usu" in *manum convenire* 108ss., nt. 108. Cfr. W.WOLODKIEWICZ, *Attorno al significato della nozione di materfamilias*, in *St. Sanfilippo* (1983) 735ss.; FALCHI, *Osservazioni sulla natura della 'coemptio matrimonii causa'* 355ss.; ROMANO, *Matrimonium iustum* 80ss. P.GIUNTI, *Mores e interpretatio prudentium nella definizione di materfamilias*, in *Ricerche Gallo* 1 (1997) 301ss.

¹⁵⁰ Una conferma in Gell. 4.4.2: 'Qui uxorem' inquit 'ducturus erat, ab eo, unde ducenda erat, stipulabatur eam in matrimonium datum * * * iri; qui ducturus erat, itidem spondebat. Is contractus stipulationum sponsionumque dicebatur "sponsalia". Tunc, quae promissa erat, "sponsa" appellabatur, qui spoponderat ducturum, "sponsus". Sed si post eas stipulationis uxor non dabatur aut non ducebatur, qui stipulabatur, ex sponsu agebat. Iudices cognoscebant. Iudex quamobrem data acceptae non esset uxor quaerebat.

¹⁵¹ Sui problemi connessi al rapporto tra le forme di celebrazione del matrimonio e di costituzione della *manus maritalis* v. ora con ampia bibl. BARTOCCI, *Le species nuptiarum nell'esperienza romana arcaica* 3ss.

¹⁵² PEPPE, *Storie di parole* 178.

¹⁵³ Sui termini *uxor* e *materfamilias* nella tradizione antiquaria v. ROMANO, *Matrimonium iustum* 80.

¹⁵⁴ Le indicazioni desunte dalla tradizione sugli antichi *sponsalia*, come è noto, sono raccolte principalmente in due famosissimi frammenti, uno di Gellio (*n.a.*

‘dazione’ di *uxor* da parte del *pater familias* di lei (*uxor dabatur*) e il fatto che il futuro marito si impegnava a *ducere eam* secondo un rituale preciso, stabilendo un collegamento strettissimo tra gli *sponsalia* e il rito matrimoniale¹⁵⁵. Lo stesso legame si rinviene anche nel tardo Donato (*ad Terent. Hecyr.* 1.2.60): *Ratione habita etymi, ex quorumdam opinione, dicitur quasi unxor, hoc est uctrix, quod sponsa mariti domun ingressura postea inungeret*, che commenta Terenzio, noto commediografo del secondo secolo a.C.¹⁵⁶

In questa luce gli *sponsalia* arcaici potrebbero essere intesi come lo spazio funzionale, giuridicamente plausibile, in cui i soggetti disciplinavano i patti e le convenzioni relative al regime giuridico e patrimoniale eventualmente sottostanti la conclusione di un’unione matrimoniale. Poteva essere fornita una dote¹⁵⁷, la donna poteva, o non, essere sottoposta (ed eventualmente conservarla) alla *potestas/tutela* di uno o più soggetti¹⁵⁸, si potevano stabilire delle contropartite per un’eventuale passaggio di *status* della donna, assumere garanzie per l’eventuale rottura del fidanzamento. In

4.4.1), l’altro di Varrone (*L.L.* 6.70-71). A questo riguardo ROMANO, *Matrimonium iustum* 60, ha interpretato il riferimento di Servio (in Gell. 4.4.1) per cui le convenzioni private (*sponsalia*) sarebbero avvenute *more atque iure* (secondo le usanze e il diritto), nel senso di riconoscere nella storia di tale istituto lo stratificarsi di almeno due fasi diverse: «la prima, cui è riferibile la locuzione *more*, potrebbe consistere in un’antichissima prassi, radicata in tutta l’area laziale, dove la stipulazione privata era garantita a livello religioso». In una fase più recente, la prassi della stipulazione recepita dal *ius civile (iure)* avrebbe acquistato invece la forma della *sponsio* con i conseguenziali mezzi di tutela (*actio ex sponsu*).

¹⁵⁵ V. infra nt. 164.

¹⁵⁶ Cfr. Ulp. in D.23.1.2: *Sponsalia autem dicta sunt a spondendo: nam moris fuit veteribus stipulari et spondere sibi uxores futuras*.

¹⁵⁷ Sulla risalenza della dote romana contrariamente alla visione della dottrina dominante e in particolare sulla possibilità di contemplare il regime dotale negli *sponsalia* cfr. PEPPE, *Storie di parole* 128ss. Sul rapporto tra dote e *sponsalia* v. Ter. *And.* 99ss.; Plaut. *Trin.* 1157-63. Anche il tardo Ulpiano che sottolinea, anche se implicitamente, la necessità che la *dictio* si compia prima delle nozze (v. ROMANO, *Matrimonium* 63): Ulp. 6.2: *Dotem dicere potest mulier quae nuptura est et debitor mulieris, si iussu eius dicat: item parens mulieris virili sexus per virilem sexum cognatione iunctus, velut pater avus paternus. Dare promittere dotem omnes possunt*. Interessanti i particolari emersi sotto questo profilo dagli scavi di Lavinio dove figurine plastiche di nubende appaiono ornate di cospicui monili, probabilmente alludenti ad antiche donazioni prenuziali. V. sul punto TORELLI, *Lavinium* 120. Cfr. sul punto ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ 27.

¹⁵⁸ Sul rapporto tra *sponsalia* e tutela in età repubblicana v. Plaut. *Curc.* 672.

altre parole, gli *sponsalia* arcaici potevano fungere da vera e propria (e forse esclusiva) *lex matrimonii*. Per usare le parole dello stesso Servio che parafrasa Virgilio: *Gremiis abducere pactas id est sponsas*¹⁵⁹.

Ritornando al ritrovamento del Quirinale, e indipendentemente dal fatto che il vaso appartenga al deposito votivo di una delle Fortune di Servio Tullio, ovvero al deposito votivo di qualsiasi altra divinità arcaica protettrice degli impegni presi in forma giurata (il *Dius Fidius* = *Fith* = *Semo Sancus* delle fonti antiquarie della tarda repubblica), esso potrebbe essere stato depositato in occasione di un rituale matrimoniale¹⁶⁰ e rappresentare il documento probatorio

¹⁵⁹ Cfr. ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ 24. Il significato della frase virgiliana *gremiis abducere pactas* è chiaro: ogni cerimonia nuziale comportava una finzione di asportazione violenta dal grembo materno. Il che dimostra a mio avviso che Servio, e prima ancora Virgilio, parlano del cerimoniale nuziale. Cfr. Paul.-Fest. sv. *Rapi* (L. 365,6-8). Gli *sponsalia* quindi, almeno quelli descritti da Servio (il commentatore virgiliano), potrebbero costituire la faccia giuridica delle più antiche forme di celebrazione matrimoniali (*nuptiae*) in vigore tra le popolazioni del Lazio antico (stando a Gellio) fino ad età repubblicana avanzata (90 a.C.). Oggetto della promessa - secondo parte della dottrina, un atto proprio del padre o dell'avente potestà sulla *sponsa*: cfr. FRANCIOSI, *Famiglia e persone*³ 149ss. - non soltanto un futuro consenso da parte dell'avente potestà sulla fanciulla, o da parte della stessa *virgo*, ma anche, insieme ad eventuali aspetti di natura giuridica e patrimoniale, un comportamento conforme alla realizzazione dell'unione matrimoniale, che è una circostanza dipendente anche dalla volontà della donna ma che, probabilmente anche nell'epigrafe che ha dato lo spunto per questo lavoro, potrebbe costituire l'oggetto dell'obbligo assunto dai soggetti aventi il ruolo di *tutores* (o garanti), i *fideiussores* di cui parla Servio usando (ancora una volta) il linguaggio tecnico dei giuristi della sua epoca. Sulla partecipazione attiva alla conclusione dell'atto della *virgo* v. la tesi di J.GAUDEMET, *L'originalité des fiançailles romaines*, in *IVRA* 6 (1955) 50; ID., *La conclusion des fiançailles à Rome à l'époque préclassique*, in *RIDA* 1 (1948) 79ss. Contra MAGDELAIN, *Essai sur les origines de la 'sponsio'* 99.

¹⁶⁰ Chiaro il riferimento a Gai. 3.115. Riporto per esteso le parole di E.VOLTERRA, sv. *Matrimonio*, in *Scritti giuridici* 3 (1991) 263, nt. 84, che così descrive il matrimonio romano in base alle fonti della giurisprudenza classica: «l'esame della normativa romana in ordine al matrimonio e soprattutto dell'ampia casistica conservata nelle fonti romane e l'analisi delle numerose questioni sottoposte ai giuristi e agli imperatori per determinare l'esistenza delle *iustae nuptiae*, (...), mostra come i giuristi classici ignorassero del tutto la nozione di un matrimonio fondato sul compimento di forme iniziali solenni, come la *confarreatio* o la *coemptio*, ma risolvessero i casi pratici, partendo costantemente ed esclusivamente dalla concezione del matrimonio non basato su un atto iniziale di volontà, ma sulla volontà effettiva e continua dei coniugi». Ciò che, in fondo, costituisce l'oggetto dell'obbligazione assunta dagli *sponsores* se accogliamo la costruzione proposta dal Dumézil. Sul ruolo di garante svolto dal padre della

di un'impegno che viene assunto non dalla fanciulla, ma dal suo *sponsor*¹⁶¹. Seguendo Dumézil si dovrebbe pensare a dei *tutores*¹⁶², ma può presumersi che nel caso di specie, come nella normalità degli altri casi, l'obbligo(=garanzia) fosse assunto dal *pater* della nubenda, che fonti letterarie anche di età repubblicana definiscono senza mezzi termini vero e proprio garante della *sponsa* (Cic. *ad Att.* 1.3; Tertull. *And.* 1.1.75; Tac. *Agr.* 9)¹⁶³. Il reperto che stiamo studiando sembrerebbe allora porre come termine *ante quem* l'età dei tiranni etruschi per la costituzione del ruolo di garante mediante gli *sponsalia* attraverso lo schema del giuramento celebrato innanzi alla divinità¹⁶⁴.

10. Alle origini delle *obligationes verbis contractae* di Gaio.

C'è un altro aspetto legato alle implicazioni giuridico culturali connesse alla destinazione/fruizione di questo importantissimo reperto che non può non attirare l'attenzione degli storici del diritto. E' il problema del rapporto tra *sponsio* matrimoniale e

nubenda negli *sponsalia* cfr. Cic. *ad Att.* 1.3; Ter. *And.* 1.1.75; Tac. *Agric.* 9; Plaut. *Aulul.* 2.2.41-49; 2.3.4. Sulla funzione della *sponsio* come forma di garanzia empirica v. PASTORI, *Appunti in tema di sponsio e stipulatio* 45ss.

¹⁶¹ DUMÉZIL, *Idées romaines* 24 considera la promessa del vaso del Quirinale come una *cautio* per la clausola accessoria d'intervento riguardante esclusivamente il rapporto esistente tra i tutori della *virgo* e il futuro marito.

¹⁶² PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 17 accetta l'ipotesi che il garante della formula giurata sia un *tutor* ma esclude decisamente che possa trattarsi di *tutores* giudicando la lettura del Dumézil una forzatura.

¹⁶³ Il marito nel complesso rituale religioso che accompagnava il fenomeno sociale dello scambio, per realizzare le *nuptiae* doveva limitarsi soltanto, a parte le *libationes* - sulla *coena nuptialis* v. Plaut. *Curc.* 5.2.62; Suet. *Cal.* 25; Juv. *Sat.* 6.201. Sui *repotia* v. Horat. *sat.* 2.2.60 - e altri secondari gesti simbolici, a *ducere uxorem in domo sua*. Non escluderei per principio che questi (o il suo gruppo di appartenenza), attraverso una *sponsio matrimonii causa*, potesse anche garantirsi sul piano giuridico ciò che altrimenti sarebbe restato sotto tutela soltanto di regole religiose e sociali. Cfr. Catull. 59.15; Plin. *n.h.* 16.18; Propert. 4.12.46. Sulla *deductio uxoris in domum mariti* v. in part. P.E. CORBETT, *The roman law of marriage* (rist. 1979) 92 ss.; M. LAURIA, *Matrimonio. Dote in diritto romano* (1952) 139. Sulla natura dell'atto quale requisito del matrimonio ai fini della individuazione del *consensus* v. FRANCIOSI, *Famiglia e persone*³ 167ss.

¹⁶⁴ In questo senso vedrei chiarita l'affermazione dell'ASTOLFI, *Il fidanzamento*³ 2 e ss., quando dice che il fidanzamento arcaico è 'prefigurazione ed anticipazione del matrimonio'. I riti religiosi forse rappresentavano in senso stretto una condizione di efficacia di quanto pattuito con la promessa di matrimonio e davano la misura dello scarto temporale esistente nel rapporto tra gli *sponsalia* e le *nuptiae*.

giuramento arcaico considerato dal punto di vista delle origini delle cd. *obligationes verbis contractae*.

Ferdinando Zuccotti criticando la posizione di coloro che propugnano la tesi dell'identificazione tra la *sponsio* matrimoniale e il giuramento arcaico¹⁶⁵ vede nella struttura dialogica della *sponsio* di età storica «il fattore essenziale del passaggio dal giuramento religioso alla obbligazione laica, poichè, viceversa, così come la struttura dialogica può perfettamente inserirsi in un contesto sacrale, allo stesso modo la formulazione monologica della promessa, pur essendo originariamente tipica del giuramento, può senza problemi adattarsi a un contesto laico e divenire uno dei modi di assunzione delle obbligazioni previste dall'ordinamento positivo»¹⁶⁶. Sono d'accordo con questo modo di impostare il problema. Dopo quanto esposto finora è difficile negare una stretta corrispondenza tra il giuramento arcaico e la *sponsio* matrimoniale e lo stesso Zuccotti ammette l'esistenza di un «indubitabile rapporto genetico» tra giuramento e *sponsio*¹⁶⁷. Ma, nello stesso tempo, l'epigrafe del Quirinale attesterebbe uno schema negoziale difficilmente riconducibile allo schema offerto da Varrone a proposito degli *sponsalia* (L.L. 6.70-72: struttura dialogica o bilaterale per il perfezionamento dell'obbligazione)¹⁶⁸. Se questo è

¹⁶⁵ F.PASTORI, *Il negozio verbale in diritto romano* (1994) 82, nt. 81 esclude la tesi dell'identificazione e parla soltanto di similitudini. L'autore si rifà alle fonti seguenti: Cic. *de off.* 1.33.121; Plaut. *Pers.* 3.1.19ss.; Gell. 20.1; Verg. *Aen.* 6.879; 9.79; 2.160; *georg.* 2.467; Dion. 2.75; Val. Max. 6.6 pr.; Cic. *Tusc.* 1.1.2; Liv. 42.47.6; Serv. *ad Aen.* 9.34. Sono fuori discussione, perchè di età repubblicana avanzata, i famosi episodi di Regolo o del giuramento estorto a Marco Pomponio da Tito Manlio in favore del padre Lucio Manlio figlio di Aulo (Cic. *de off.* 3.31.111), ovvero del giuramento preteso da Scipione dopo la disfatta di Canne in procinto di recarsi in Sicilia (Liv. 22.53).

¹⁶⁶ ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico religioso antico* 60-61. L'argomentazione è nota da tempo. Ne discuteva ampiamente già M.TALAMANCA, *L'origine della sponsio e della stipulatio*, *Rec. a F.PASTORI, Appunti in tema di sponsio e stipulatio* (1961), in *Labeo* 9 (1963) 96-117, in part. 99.

¹⁶⁷ ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico religioso antico* 60. TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano* 560 chiaramente definisce la *sponsio* originaria come un giuramento.

¹⁶⁸ Non mi pare però questo un ostacolo insuperabile. Nel corso della ricerca si è visto come non di rado lo scrittore reatino si dimostri molto più vicino alla realtà della società di Plauto che non a quella del VII/VI secolo a.C. e nel frammento in questione è lo stesso antiquario che si rifà ai comici (...*ut in comoediis vides dici: sponde<n> tuam gnatam filio uxorem meo?*).

vero allora vorrei fare almeno due considerazioni sulla storia delle obbligazioni *verbis contractae* nel diritto romano.

La prima. L'epigrafe del Quirinale rappresenta una forma di promessa (obbligazione) unilaterale molto vicina alla realtà evocata da Servio Sulpicio Rufo in Gell. 4.4.1: *Sponsalia in ea parte Italiae, quae Latium appellatur...*, a sua volta riecheggiante in un altro, ancorchè mutilo, altrettanto famoso passaggio di Gaio (3.96): *Nam apud peregrinos quid iuris sit, singularum civitatum iura requirentes aliud intellegere poterimus...* e probabilmente esprime una fase ancora più antica di quella descritta da Varrone (uso di uno schema negoziale monologico). In questo quadro è possibile trarre argomenti a favore dell'ipotesi per cui le forme più antiche di *sponsalia* contemplassero l'offerta dotale e che l'impegno venisse assunto *uno loquente* mediante lo schema giuridico-sociale del giuramento fatto dal *pater familias* = 'avente(i) potestà' su ciascuno dei nubendi.

La seconda. Il nostro reperto attesta un legame inscindibile tra giuramento, costituzione di dote e promessa di matrimonio, mentre le *Institutiones* di Gaio presentano ciascuna di queste fattispecie come figure autonome. Ancora all'età di Gaio, però, il negozio costitutivo di dote, se posto in essere dal padre della nubenda, dal suo debitore, ovvero dalla donna stessa, si poteva perfezionare *uno loquente et sine interrogatione* (Gai. *Ep.* 2.9.3). L'analogia perfetta per il diritto romano con la figura della *promissio iurata liberti* è attestata dalle stesse parole dell'Epitome di Gaio:

Ep. 2.9.4: *Item et alio casu, uno loquente et sine interrogatione alii promittente, contrahitur obligatio, id est, si libertus patrono aut donum aut munus aut operas se daturum esse iuravit. In qua re supradicti liberti non tam verborum solemnitate, quam iniurandi religione tenentur*¹⁶⁹.

Tutto ciò sembrerebbe confermare l'esistenza di un legame strettissimo tra queste forme negoziali. Forse spiegabile con una graduale affermazione delle forme di *conventio in manum*, insieme

¹⁶⁹ La sola differenza è che, per il Gaio delle *Institutiones*, la *promissio iurata liberti* è l'unica forma di costituzione di vincolo obbligatorio *verbis* fondata sul giuramento contemplata dal diritto romano, mentre il negozio unilaterale costitutivo di dote, pur rientrando nella categoria delle forme costitutive di obbligazioni realizzate mediante *sponsio* (o *stipulatio* = *interrogatio* + *responsio*), non appartiene più allo schema negoziale degli *sponsalia* arcaici.

alla individuazione delle più antiche forme di *coemptio* quali applicazioni pratiche della *mancipatio* (tra cui anche la creazione della *dotis datio*), che potrebbero aver reso non più necessario uno schema giuridico basato sull'effetto vincolante del giuramento di cui è forse un esempio tangibile l'iscrizione del Quirinale. Di qui la trasformazione degli *sponsalia* arcaici (ovvero 'patti nuziali' = '*gremiis abducere pactas*') da forma obbligatoria a schema strutturale monologico (perché basato sullo schema vincolante del giuramento) a forma obbligatoria strutturalmente bilaterale (*interrogatio + responsio*)¹⁷⁰.

11. *La coppia lessicale duenos/duenoine della prima parte del secondo grafema.*

Prima di concludere, e alla luce di quanto sin ora esposto sulle implicazioni rituali e storico giuridiche connesse alla destinazione/fruizione dell'oggetto, vorrei brevemente ritornare ai problemi di lettura/decifrazione del significante grafico. Un profilo di indubbio interesse è dato dalla restituzione dei segmenti DUENOS e DUENOI individuati nella terza riga (o seconda serie di grafemi). Si diceva dell'affermazione del Devoto per cui sarebbe stata chiara la struttura di *duenos med feced* e di *dueno ne me malo statod*. Questo riferimento è importante perché a parte la ormai lontana ricostruzione del Dressel¹⁷¹, nessuno dopo l'eminente studioso ha più messo in discussione la ricorrenza della coppia

¹⁷⁰ In questo quadro forse troviamo anche la spiegazione della quasi totale scomparsa dalla sistemazione di Gaio del giuramento che sopravvive soltanto nel caso particolare della *promissio iurata liberti*. Cfr. G.M.OLIVIERO, *Iura patroni e successione ereditaria* (estr. 1998) in corso di stampa per *Labeo*. Uno degli effetti di tale trasformazione può essere stato l'invenzione e il distacco della *dotis datio* da questo schema negoziale autonoma di costituzione di dote in età medio tardo repubblicana. Motivi di ordine pratico possono aver spinto a preferire un negozio reale (la *dotis datio*) ai più risalenti negozi obbligatori a struttura monologica congegnati sul vincolo del giuramento (*sponsio* matrimoniale del Quirinale), dato che i primi si perfezionano come è evidente con una *datio rei*. Sarebbe molto interessante esaminare tali aspetti e studiare i singoli momenti di tali trasformazioni, ma ogni ulteriore approfondimento va necessariamente rimandato in altra sede.

¹⁷¹ DRESSEL, *Di una antichissima iscrizione latina graffita sopra un vaso votivo rinvenuta a Roma 180ss.*, propone la seguente scansione della terza riga: *Duenos med feced en manom einom. dze noine med mano statod*. In latino classico: *Duenus me fecit propter mortuum et die nono me mano sistito*.

nominale *duenos/duenoi* nella terza riga dell'iscrizione e che questa fosse inserita in un contesto chiaramente allusivo ad una formula sacrale dalle evidenti implicazioni giuridiche¹⁷².

Credo che la questione meriti di essere discussa perché, nonostante sia stata autorevolmente sostenuta la tesi del nome proprio¹⁷³ (che non è neanche una qualificazione esclusiva¹⁷⁴), i

¹⁷² Il PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 346, richiamandosi ad un passaggio delle satire di Orazio (Horat. sat. 2.1.82-86): '*si mala condiderit in quem quis carmina, ius est iudiciumque? esta, si quis mala; sed bona si quis...condiderit? ...solventur risu tabulae, tu missus abibis*', afferma che l'artefice avrebbe espressamente dichiarato di aver fabbricato l'oggetto '*en manom*', cioè *sine dolo malo*, per un *bonum carmen*; l'artefice (*duenos*) si sarebbe voluto così garantire da un uso malevolo dell'oggetto. L'autore (PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 345-346) fa riferimento alla sanzione delle XII tavole contro chi *malum carmen incantassit*, cioè contro colui che utilizzasse formule magiche in danno di una persona (Tab. 8.1 = FIRA 1.52). Pensare ad una voluta cautela da parte dell'artefice del vaso a scanso di possibili futuri coinvolgimenti in un'accusa del genere mi pare eccessivo. Tuttavia, che la terza riga riporti una formula giuridica, non è affermazione priva di plausibilità ed è certamente possibile affermare che le XII tavole abbiano recepito prescrizioni normative già dell'età monarchica. L'intenzione della formula effettivamente riecheggia una struttura linguistica assimilabile a quella dei precetti delle *leges regiae* o di norme e costumi appartenenti allo stesso clima giuridico. Sarei pertanto cauto nel prendere posizione in un senso o in un altro, ma non c'è dubbio che, anche in base a quanto sostenuto nel paragrafo precedente, un legame con le disposizioni precettive convenzionalmente attribuite alla Tab. 8 del codice decemvirale è possibile. Maggiori difficoltà si pongono per il modo in cui è resa l'iscrizione. Il fatto che la scritta sia rovesciata - circostanza che costringerebbe il destinatario ad attivare il *carmen* eventualmente ordito contro di lui mediante un necessario capovolgimento dell'oggetto, inteso alla stregua di gesto rituale - può molto meno macchinosamente spiegarsi con una scelta di tipo tecnico da parte dell'incisore che, rovesciando l'oggetto, potrebbe aver trovato più comodo procedere nel suo lavoro manuale. Cfr. PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 344. L'ipotesi del Peruzzi è contestata efficacemente dal PROSDOCIMI, *Studi sul latino arcaico* 173-221 per cui il graffito del vaso: «non è iscrizione concepita per essere vista di lato, ma dall'alto; quale che sia la natura dell'oggetto, è piatto in tal modo per essere *posato* e visto dall'alto».

¹⁷³ La tesi per cui il lessema *duenos* sarebbe il nome proprio dell'artigiano o del donatore seguita da Peruzzi, Gjerstad e Gordon, si basa su una serie di testimonianze epigrafiche che messe in relazione con il segmento *duenos med feked* dell'iscrizione effettivamente colpiscono: CIL 1².3: *manios med feked numasioi* [la cd. fibula Prenestina che però alcuni ritengono un falso ottocentesco: G.F.GIANOTTI-A.PENNACINI, *Storia e forme della letteratura in Roma antica* (1982) 22]; 1².561: *nouios plautios me romai fecid* (la cd. cista Ficoroni); 1².2437: *med louciliios feced* (il cd. strigile di Corchiano). A questo punto perché non tradurre *en manom* = 'a mano', 'con la mia mano' e quindi restituire la frase nel senso: 'Dueno mi ha fatto a mano' (= 'con le sue mani'). Contro la tesi del nome proprio

linguisti sono pressochè d'accordo nel tradurre il semantema *duenos* con l'epiteto 'buono' ed effettivamente lo stesso Paul.-Fest. sv. *duonum* (L. 58,23), attesta tale indicazione: *Duonum = bonum*. L'epitome paolina, e anche Macrobio e Varrone, attestano infatti un'accezione del termine *bonus* alternativa all'ipotesi del nome proprio¹⁷⁵:

Paul.-Fest. sv. *Matrem Matutam* (L. 109,4-7): *antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei, et inferi di Manes, ut subpliciter appellati bono essent, et in carmine Saliari Cerus manus intellegitur creator bonus*.

Varro *L.L.* 6.4: *Diei principium mane, quod tum manat dies ab oriente, nisi potius quod bonum antiqui dicebant manum*¹⁷⁶.

dell'artefice o del donatore del vaso il Colonna con argomenti convincenti sostiene, riportando anche la tesi del PALMER, *op. cit.* 132, che l'ipotesi in discussione: «goes against all is known of early Latin nomenclature» e sottolinea la valenza spiccatamente religiosa dell'oggetto, confermata dall'uso di *bonus* che è un aggettivo profondamente radicato nel vocabolario divino e religioso. Per il COLONNA, *Duenos* 164 il vaso sarebbe un enunciato di dono. Aggiungerei che c'è da considerare anche la differenza tra un oggetto comune e un oggetto sacrale, ovvero utilizzato in un rituale complesso dalle implicazioni di carattere, non solo religioso, ma anche (sociali e) giuridiche.

¹⁷⁴ Costituisce eccezione la *Geschichte der lateinischen Sprache* di Friedrich Stolz (1910) così come integrata dagli interventi successivi di A. Debrunner (1922) e di W.P. Schmid (1966) che ricostruisce la parte finale dell'iscrizione in questo modo: *duenos med feced en manom einom dzenoine med malos (s)tatod = bonus me fecit in bonum...die nono me malus stato(?)*. Cfr. STOLZ-DEBRUNNER-SCHMID, *Storia della lingua latina* 64; W. KROGMANN, *Die Duenos Inschrift* (1938).

¹⁷⁵ Così, ancora Paul.-Fest. sv. *Mane* (L. 112,24-25): *a dis Manibus dixerunt. Nam mana bona dicitur, unde et Mater Matuta et poma matura*; Macr. *sat.* 1.3.13: *Nam et Lanuvini mane pro bono dicunt: sicut apud nos quoque contrarium est immane*. Cfr. S. BOSCHERINI, *La costruzione del latino*, in *Storia di Roma* 4 (1989) 669.

¹⁷⁶ Un'ulteriore confronto può essere fatto tra l'epitome festina [Fest. sv. *Matrem Matutam* (L. 109,4-7): *antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei, et inferi di Manes, ut subpliciter appellati bono essent, et in carmine Saliari Cerus manus intellegitur creator bonus*] e un frammento del *carmen saliare* riportato da Varrone (*L.L.* 7.26: *ian cusianes duonus ceruses dunus Ianusve*). L'epiteto *duonus* (= *duenus*) ricompare in una particolare accezione ed è messo in relazione con le due forme aggettivali *bonus* e *manus* del latino classico. Esso viene menzionato in un contesto dove vengono in rilievo il *carmen saliare* e il culto di *Mater matuta*. Il misterioso dio *Cerus Manus* era conosciuto in ambiente italico ed è considerato il corrispondente maschile di Cerere. Servio il grammatico (*ad Aen.* 4.58) ne ricorda l'esistenza e spiega come Cerere favorisse le nozze ricorrendo ad un'analogia tra i frutti della terra e i frutti del matrimonio, che nel secondo caso sarebbero stati rappresentati dai figli.

Sembrirebbe però che nelle formule sacrali (pontificali?) più antiche l'epiteto *duenos* = *bonus* venisse ripetuto in un'accezione tecnica¹⁷⁷ e che nel rituale arcaico tale ripetizione avesse una funzione non meramente euritmica o gratificatoria¹⁷⁸.

Gellio, a sua volta, identifica nella preghiera di Anna Perenna, Fortuna e Cerere: (13.23.16: *Fortuna ac Ceres*). La stessa Fortuna nel cui deposito votivo potrebbe essere stato trovato il reperto e la stessa divinità che veniva celebrata a Palestrina e a Roma alle none di aprile, appena prima dell'inizio del ciclo festivo dei *ludi Ceriales*. Attraverso questa divinità ritorneremmo quindi al culto di Fortuna. Non si può non essere d'accordo con COLONNA, *Duenos* 168 quando afferma: «Nei carmina Salaria ricorrevano, come nel vaso di Duenos, sia *bonus* che *manus*, entrambi riferiti allo stesso dio Ceres, per cui difficilmente i due aggettivi saranno stati sinonimi». Il SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 126s. coglie un'analogia con il più tardo culto di Cerere, Libero e Libera introdotti a Roma solo nel 486 a.C. Abbiamo pertanto fondate argomentazioni per escludere che nella parte di iscrizione che stiamo esaminando, gli epiteti DUE NOS, DUENO I e MANOM siano sinonimi. Tanto è vero che una duplicazione analoga compare molto più tardi nella formula elogiativa dell'epitaffio di L.Cornelio Scipione: *duonoro optumo viro* e in forma ancora più ampia nell'epiteto consueto di Giove '*optimus maximus*'. Se è vero che l'aggettivo '*optimus*' non è un superlativo di '*bonus*', ma un derivato dalla radice di '*ops*' nel senso di 'ricchezza', dunque un epiteto non in accezione etica. Lo stesso discorso potrebbe farsi anche per l'elogio di Scipione in cui l'espressione potrebbe avere un significato analogo. Cfr. sul punto R.SCHILLING, *A propos de l'expression "Iuppiter Optimus Maximus"*, in *Rites, Cultes, Dieux de Rome* (1979) 354.

¹⁷⁷ Forse con ragione il COLONNA, *Duenos* 170 ritiene che il contenuto dell'iscrizione sia stato dettato da una persona di elevato grado di cultura (un sacerdote?). Gellio (13.23.1) ci ricorda che le preghiere agli dei immortali, che si svolgevano con gli usi romani, erano certamente nei libri dei sacerdoti del popolo romano e in molti antichi libri di preghiere: *Conprecationes deum immortalum, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi romani et in plerisque antiquis orationibus*, cioè nei libri di diritto pontificale. Sul punto v. SINI, *Documenti sacerdotali* 21ss. e 143ss.

¹⁷⁸ L'epiteto *duenos* dell'iscrizione del Quirinale, come *vir bonus* dell'età repubblicana ancora prima che l'attributo acquistasse una connotazione politica, è definito dal COLONNA, *Duenos* 169s. una formula qualificativa di rilievo sacrale riservata alle classi superiori dell'ordine sacerdotale, antefatto di epoca regia della formula *optumos duonorum* della media età repubblicana. L'autore si rifà all'epiteto *optimus* di Giove Capitolino, il cui culto sarebbe stato fondato da Tarquinio Prisco nel 580 a.C.; alla formula gratificatoria *duonoro(m) optumo(m) viro(m)* presente nell'elogio sepolcrale di L.Cornelio Scipione (console nel 259 a.C.); ad un'iscrizione di ambiente falisco, la cd. iscrizione di *Titia*, in cui la coppia lessicale *duenom duenas* è tradotta 'buona tra i buoni': *Eco quon euotenosio titias duenom duenas. Salu(...)duoltene*, in analogia con la formula del *carmen saliare* riportata in Varro 6.27 in cui si legge *Divom em p(t)a cante, divom deo supplicante*, tradotta come 'dio tra gli dei'. Accoglie tale ricostruzione BOSCHERINI, *La costruzione del latino* 669.

L'autore del giuramento molto probabilmente ha compiuto una *consecratio* privata e nella formula dedicatoria dovremmo cogliere il dettaglio di una *dedicatio dis* privata. Può aiutarci a capire meglio il significato forse più aderente al contesto in cui si trova il vocabolo *duenos*, un famosissimo frammento del *de legibus* nella parte in cui il retore enumera una serie di prescrizioni normative di carattere sacrale risalenti alla monarchia latina. A proposito delle anime dei defunti si legge: *de leg. 2.9.22: Deorum Manium iura sancta sunt. onos leto datos divos habento; sumptum in ollos luctumque minuunto.*

Anche in questo caso si nota una contrapposizione (come nel *carmen saliare* e nell'iscrizione del Quirinale) tra *Manium* che nel latino di Cicerone significa 'anime dei morti' (ma che, come abbiamo visto, deriva dall'arcaico *manus(is)*, nel senso di 'buoni') e l'appellativo (*B*)*onos* (= *duenos*), riferito alle anime dei morti rese 'dei' (= *divos*).

Anche in questo caso, come per la parte finale dell'iscrizione del Quirinale, la traduzione corrente dell'epiteto *onos* è nel senso generico di 'buoni' in accezione etica. Senonchè Cicerone riporta una prescrizione normativa pontificale di alta antichità (*dedicatio* privata) conservando, nei limiti del possibile e consapevolmente, anche il lessico originario (Cic. *de leg. 2.7.18: Eum morem igitur cum brevitate, si potuero consequar*). Perchè non pensare ad una restituzione più tecnica dell'espressione *duenos(duenoi)* = *onos*? In alternativa alla visione corrente direi che: non diventavano 'buoni' (in accezione etica) gli 'dei' (Mani); bensì diventavano, 'dei' = *divos*, i defunti (*leto*) 'consacrati' = *Bonos* (in accezione tecnica) secondo le prescrizioni pontificali¹⁷⁹. Cicerone sta elencando delle regole giuridico-

¹⁷⁹ Sarebbe difficile a mio avviso spiegare diversamente la funzione dell'epiteto (*B*)*onos* nel passo di Cicerone. La soluzione proposta dal COLONNA, *Duenos* 170s. e seguita dal BOSCHERINI, *La costruzione del latino* 670, che restituisce il morfema *duenos* come qualificativo legato al concetto sociale di *vir bonus* dell'epoca medio, tardo repubblicana, a sua volta, esatto simmetrico dell'aggettivo *αγαθος* ampiamente attestato per l'ambiente greco arcaico, mi pare inadeguata al caso di specie. Del pari, trovo un po' semplicistica la restituzione dell'epiteto, nel senso etico di 'buono', copiosamente attestato nel latino dei comici già a partire dal secondo secolo a.C. e riportata dai traduttori in alcune delle edizioni critiche moderne del *de legibus*. Il DUMEZIL, *Idées romaines* 24-25 avverte dell'origine religiosa del lessema *dueno-* da *dúvas* nel senso di «culte, offrande à un dieu» e

religiose di alta antichità (*leges de religione*)¹⁸⁰. Che senso avrebbe, in una prescrizione normativa, definire ‘buone’ in accezione etica le anime dei morti? Molto più aderente ad un contesto tecnico giuridico, ancorchè molto risalente, sarebbe restituire il significato dell’attributo nel modo seguente: le anime dei morti ‘consacrati’ (= *bonos*), diventavano ‘dei’. L’epiteto *duenos* quindi restituito nel senso di ciò che è: ‘buono’ = ‘ciò che è stato reso in omaggio’ = ‘consacrato’, in ragione del rituale che si è compiuto secondo le prescrizioni dei pontefici¹⁸¹.

Questa restituzione che, fra l’altro, ha anche il conforto dell’etimologia¹⁸² avrebbe se non altro il pregio di fornire una restituzione dell’appellativo *bonus* astrattamente riconducibile

credo giustamente afferma che: «par la suite, *bonus*, subsistant seul, aura pris toutes les valeurs».

¹⁸⁰ Cicerone annovera tra le *leges de religione* (*de leg.* 2.7.17) lo spergiuro (*de leg.* 2.9.22: *peniuri poena divina exitum*), la disciplina dei *foedera* attribuita ai feziali (*de leg.* 2.9.21) e la punizione pontificale dell’incesto (2.9.22: *Incestum pontifices supremo supplicio saciunto*). Per uno sguardo d’insieme cfr. F.FONTANELLA, *Introduzione al de Legibus di Cicerone. I*, in *Atheneum* 85 (1997) 487ss.

¹⁸¹ Non va dimenticato che siamo di fronte ad una formula di giuramento in cui le parole avevano un significato preciso. Perduto tale carattere con il fenomeno della laicizzazione del diritto, l’epiteto *duonus* = *buonus* = *bonus* potrebbe aver conservato l’accezione etica nella maggior parte dei suoi impieghi, conservando però tracce residuali di quest’antico e più tecnico impiego soprattutto negli appellativi di divinità o nelle formule gratificatorie dell’età repubblicana (un po’ come è avvenuto per la figura sacerdotale del *rex sacrificulus*). Seguendo questa pista, la prima parte del secondo grafema dell’iscrizione sarebbe così restituita: (*duenos med feked en manom*) = ‘mi ha fatto consacrato in bene, per uno scopo buono’. La seconda: (*einom duenoi ne med malo statod*) = ‘non sia fatto del male a me e a ciò che è consacrato (agli dei)’. La formula riportata da Cicerone va interpretata considerando l’effetto del compimento da parte dei privati di gesti stereotipi simbolici (litanie o *indigitamenta*) la cui effettuazione nel rispetto del rituale pontificale portava o si riconnetteva alla celebrazione di ‘divinità momentanee’ o ‘dèi del momento’ (*Augenblickgötten*). Cfr. CANCELLI, *La giurisprudenza unica dei pontefici* 35; H.USENER, *Götteinamen* (1896) 279s.

¹⁸² A.ERNOUT-A.MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (1967) 73 ricostruiscono la forma **dwenos* dalla radice **du-* come termine tecnico religioso che al nominativo reca *dúvah* = ‘hommage’ e al genitivo *duvasyáti* nel significato di ‘il rend hommage’. Così: «ce dernier mot indiquant un emploi religieux; le terme paraît, en effet, avoir servi dans la langue religieuse: *di boni* (comme *Iuppiter optumus*)».

all'epoca della monarchia etrusca¹⁸³, mentre non potrebbe dirsi lo stesso per l'interpretazione seguita della prevalente dottrina basata, come detto, sulla concezione etica del *vir bonus* dell'età medio repubblicana. Con la consacrazione (*dedicatio* privata perchè i sepolcri erano *res religiosae*) di cui Cicerone accenna la prescrizione normativa, i *bonos letos datos divos* diventano divinità; così come il vaso del Quirinale, nella sua qualità di 'titolo loquente', una volta celebrato il rituale, rende 'sacro' (= *sacer*), il contenuto dell'atto di cui è, nello stesso tempo, forma in funzione probatoria e sostanza in chiave costitutiva (*consecratio* e *dedicatio* private)¹⁸⁴.

Francamente mi riesce difficile propendere per una o l'altra soluzione. In fondo, anche accogliendo l'interpretazione 'tecnica' del famoso passaggio ciceroniano appena proposta, per la migliore restituzione del semantema *duenos*, nulla impedisce di seguire comunque la tesi del nome proprio.

In questa direzione non posso non menzionare l'indizio seguente. Sempre di età risalente alla fine del sesto secolo a.C. è stata rinvenuta vicino a Tivoli, nei pressi di un deposito votivo, un'iscrizione di lingua latina (ma c'è chi ha pensato alla lingua sabina) incisa su una base che potrebbe essere quella di una presunta statua di bronzo dedicata ad una divinità: *Hoi m/ed mitat Kavio/s [-] + /onios / Qetios d/ [o] no/m pro fileo/d*. Secondo C.J.Smith potrebbe trattarsi di una dedica da parte di un probabile *Kavios [-]onios Qetios* ed impressiona la corrispondenza tra *Hoi m/ed mitat* e il *QOIMEDMITAT* del vaso del Quirinale¹⁸⁵. La tesi del nome proprio però verrebbe esclusa dal confronto con un'iscrizione di ambiente falisco del sesto secolo a.C. in cui i morfemi *duenom duenas* appaiono come qualificativi¹⁸⁶: *Eco quoton*

¹⁸³ La collocazione temporale di COARELLI, *Il Foro Boario* 287 che circoscrive un ambito ristretto: «...compreso tra la fine del VII e i primi decenni del VI secolo a.C.» è quella accolta dalla dottrina prevalente. V. retro nt. 13.

¹⁸⁴ PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 17 considera il vaso *titulus loquens* non solo come contenuto di profumo, liquido o altro, ma anche come contenente la scritta messaggio, che è ritenuta giuramento-formula/rituale-giuridico.

¹⁸⁵ Sul punto v. il Catalogo de *La Grande Roma dei Tarquinii* (1990) 24; C.J.SMITH, *Early Rome and Latium. Economy and Society c. 1000 to 500 BC* (rist. 1998) 237. V. anche BOSCHERINI, *La costruzione del latino* 670, nt. 59.

¹⁸⁶ Si tratta di un'iscrizione incisa su un vasetto di bucchero conservato al Museo di Villa Giulia al n. di inventario 43110. Cfr. VETTER, *Hdb. It. Dial.* 242B;

euotensio titias duenom duenas. Salu[---]d uoltene. Lascio quindi la questione aperta.

12. *Il segmento cosmis della prima parte del primo grafema.*

Ancora qualche considerazione sul segmento COSMIS della parte centrale del primo grafema (NEI TED ENDO COSMIS VIRCO SIED). Questa parte di iscrizione può essere messa in relazione con uno dei tre superstiti frammenti maggiori del *carmen saliare*¹⁸⁷. Il Colonna che ha già fatto questo confronto, sembra non avvedersi della curiosa possibile coincidenza in entrambe le testimonianze del morfema *cosmis*:

Varro *L.L.* 7.26: *in multis verbis in quo antiqui dicebant s, postea dicunt r, ut in carmine Saliorum sunt haec: cozeulodorieso. omnia vero ad patula cosmis es*¹⁸⁸./ian cusianes duonus ceruses dunus Ianusve/vet pom melios eum recum.¹⁸⁹

G.GIACOMELLI, *La lingua falisca* (1963) 44ss. e nt. 2. Ampio esame critico di questo reperto con bibl. in COLONNA, *Duenos* 169 e nt. 32.

¹⁸⁷ Esaustivo quadro d'insieme in Appendice a R.GIACOMELLI, *Storia della lingua latina* (1993) 213. PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 345, scrive: «L'iscrizione del vasetto di Duenos, come tante altre di cui abbiamo dato qualche esempio, è per così dire, animistica: l'oggetto parla in prima persona come se avesse voce e capacità di agire. e tale iscrizione, nella sua prima parte (da *iovesat* a *vois*), è un vero e proprio *carmen*, poichè nel momento in cui la si legge essa viene recitata: *legere* infatti significa 'leggere ad alta voce', poichè questo è l'unico modo di lettura che gli antichi conoscevano». Cfr. GOLDMANN, *Die Duenos-Inschrift* 1ss.; GJERSTAD, *The Duenos Vase* 133ss.; ID., *Early Rome* 3.161ss.; PISANI, *Altlateinische opetoi und die Duenos-Inschrift* 303-308; PROSDOCIMI, *Studi di latino arcaico* 174; PAGLIARO, *La cosiddetta iscrizione di Duono* 162s., nt. 14.

¹⁸⁸ Loeb 294 = 'commiss<i>i>'; Teub. 4s.=coemisse. R.GIACOMELLI, *Storia della lingua latina. Appendice* (1993) 213 riproduce la versione del PISANI, *Testi Latini Arcaici e Volgari* in cui al posto di *cosmis es* c'è *coemisse*. Ma v. però PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo* 168 per il quale: «Nei versi del *carmen saliorum* citati da Varro *L.L.* 7.26 il cod. *Laurentianus* li.10 ha una forma *coemisse* di cui non ci si può valere per il miserrimo stato del testo».

¹⁸⁹ Attribuendo alla parola *cusianes* il valore di *curiones* (il rotacismo cui fa riferimento Varrone), a *patula* quello di *ad templa Iani Patulcii* poggiando sull'autorità di Ovidio (*fast.* 1.118; 181) e Macrobio (*sat.* 1.9), il Basanoff ricostruisce il senso dei versi riportati da Varrone secondo la seguente scansione di parole: *omnia vero ad patula coemisse ian cusianes* e traduce il verbo *coemisse* nel senso indicato dal *Thesaurus linguae Latinae*, sv. *como*, *-es* (Leipzig 1986) 1411 di *emendo colligere*. Cfr. V.BASANOFF, *Un texte archaïque antérieur à la loi des XII Tables*, in *BIDR* 14 (1935) 209ss. V. anche la critica in PEPPE, *Storie di parole* 131. Sul frammento cfr. PISANI, *Testi Latini Arcaici e Volgari* 34ss., che

La restituzione (e quindi l'interpretazione) di questo passo è molto sofferta. La più recente edizione critica (Teubner 1995) del *de lingua Latina* di Varrone presenta nel testo la forma verbale *coemisse*¹⁹⁰, mentre, i redattori del *Thesaurus* (Th.L.L.1411) avvertono che la testimonianza di Varrone potrebbe essere corrotta nella parte in cui risultano sostituibili *comis*, o *cosmis*, a *coemisse*¹⁹¹.

Preliminarmente va sottolineato che siamo di fronte a due testimonianze coeve e molto probabilmente risalenti all'epoca della monarchia etrusca. In tutti e due i casi si tratta di un *carmen* religioso consistente nell'esemplificazione di un rituale dalle implicazioni giuridiche¹⁹². In ambedue le testimonianze ricorrono delle coppie nominali linguisticamente omogenee: *cosmis* nel vaso del Quirinale, la triplice possibile soluzione *cosmis=comis=coemisse* nel *versus* saliare; la coppia lessicale *duenos/duenoi* nel vaso del Quirinale, la ripetizione *donus/du(o)nus* nel *versus* saliare. Infine, entrambe le testimonianze recano un'euritmia stilistica e sintattica in cui la forma *cosmis* precede la coppia *duenos/duenoi* e *donus/du(o)nus*.

Tutto ciò sembrerebbe accreditare la seguente ipotesi: la versione originale del *carmen* saliare potrebbe aver recato la parola *cosmis* in luogo di *coemisse*¹⁹³ in un'accezione semanticamente

traduce il *cosmis es* del testo con 'sii propizio' traduzione, evidentemente improponibile per il *cosmis* del vaso.

¹⁹⁰ W.MOREL-K.BÜCHNER-J.BLÄNDSORF, *Fragmenta poetarum latinorum epicorum et lyricorum*³ (1995) 4s., frg. 3.

¹⁹¹ Di questo è consapevole PEPPE, *Storie di parole* 130. La versione accettata dal Peppe corrisponde a quella del codice Laurenziano mentre quella indicata dagli editori del *Thesaurus* corrisponde a quella pubblicata da PISANI, *Testi latini Arcaici e Volgari* 34ss. nel 1950 in cui compare il termine *cosmis* (lo stesso del vaso).

¹⁹² Così il BASANOFF, *Un texte archaïque antérieur à la loi des XII Tables* 209ss.

¹⁹³ Il BASANOFF, *Un texte archaïque* 213, ponendo in relazione la locuzione verbale *coemisse* con altra locuzione (*empta*), di cui in Varro *L.L.* 7.27: '*divum emptā cante, divum deo supplicante*', afferma: «les mots *empta* et *coemisse* sont employés précisément dans le sens juridique, dans le sens 'acheter'», riprendendo la stessa indicazione del *Thesaurus Linguae Latinae*. PEPPE, *Storie di parole* 131, ha recentemente rimesso in discussione il significato di questa forma verbale criticando il Basanoff nella parte in cui traduce questa locuzione richiamandosi alla locuzione *empta* presente in Varro *L.L.* 7.27. La testimonianza di Varrone proverebbe invece per il Peppe: «l'esistenza di un verbo *coemere* che non è ancora '*emendo colligere*' e comunque non è o non è più *comere*». L'impostazione dello studioso italiano, tesa a trovare tracce testuali della locuzione verbale *coemisse* in un'accezione diversa da quella più tarda corrispondente al significato giuridico e maggiormente utilizzato del termine *emere(=coemere)*, mi pare condivisibile: non

omogenea al segmento *cosmis* inciso sul vaso del Quirinale. E questo, almeno per due motivi.

Primo. Delle tre varianti indicate dagli editori del *Thesaurus* (*comis/ cosmis/ coemisse*), l'unica parola certamente riferibile all'età più risalente è *cosmis* attestata dall'iscrizione del vaso che, non va dimenticato, è una testimonianza epigrafica e quindi una fonte più affidabile rispetto ad una letteraria.

Secondo. Sarebbe difficile sostenere che l'assetto sintattico e grammaticale del testo del *carmen* saliare, riportato da Varrone in *L.L.* 7.26 (inserito evidentemente in un contesto linguisticamente omogeneo) risalga ad un'epoca anteriore al IV secolo a.C. Di questo possiamo essere abbastanza sicuri perchè il fenomeno del rotacismo (cui fa riferimento Varrone) è una riforma ortografica risalente alla fine del quarto secolo a.C. (quando, ad esempio, il *lases* del *carmen Arvale*, l'*esed* del cippo del Foro e l'antico gentilizio *Papisii*, si trasformarono, rispettivamente, in *Lares, erit* e *Papirii*)¹⁹⁴. Inoltre, i canti saliani (*axamenta* o *versa*), composti in una lingua che risultava incomprensibile agli stessi eruditi dell'età

è affatto certo che si possa leggere sul piano testuale in Varro *L.L.* 7.27 il termine *empta*. Gli stessi editori *Teubner* considerano corrotto tale frammento. La versione riportata dal PISANI, *Testi Latini Arcaici e Volgari* 34ss., che sembra più affidabile, restituisce: (Varro *L.L.* 7.26): *Divom em p(t)a cante, divom deo supplicante*, dove *em* è accusativo arcaico di *is*, e *pa* viene spiegato in questo modo da Fest. sv. *pa* (L. 222,22): *Pa pro parte, et po pro potissimus positum est in saliarum carmine*. Inoltre il verbo *emere* (=coemere) sembrerebbe meglio traducibile nel senso più antico di *accipere* in base ad alcuni noti passaggi del *de verborum significatu* (Fest. sv. *Redemptores*, L. 332,30; Paul.-Fest. sv. *Abemitio*, L. 4,30-31; Paul.-Fest. sv. *Emere*, L. 66,21). Sul punto v. PEPPE, *Storie di parole* 129ss. Già così la ROMANO, *Matrimonium iustum* 76s., in part. 79.

¹⁹⁴ Cfr. Paul.-Fest. sv. *Aureliam* (L. 22,5-8): *familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publicae a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auseli dicebantur, ut Valesii, Papisii pro eo, quod est Valerii, Papirii*. L.Papasio Crasso, dittatore nel 340, v. Cic. *ad fam.* 9.21.2: *primum Papirius est vocari desitus*. Di Appio Claudio Cieco, censore nel 312, così riferisce Pomponio in D.1.2.2.36: *R litteram invenit, ut pro Valesiis Valerii essent et pro Fusiis Furiis*. E' lo stesso periodo in cui si determinarono fenomeni come la fusione del 'trittongo' cui si deve, ad esempio, la trasformazione dello *iovesat* dell'iscrizione di Duenos in *iurat*. Infine, nello svolgimento delle consonanti, risale a quest'epoca anche la semplificazione di molte parole che contengono *s*, così che il *cosmis* del vaso di Duenos si trasforma in *comis*. V. sul punto DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* 99. Sull'evoluzione fonologica e l'interpretazione di tali fonti cfr. PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 336.

varroniana, furono fissati per iscritto solo nel quarto secolo a.C.¹⁹⁵ Infine, i versi del *carmen* saliare recano le parole *duonus* e *dunos*¹⁹⁶. Segno che il gruppo *due* (il segmento *duenos* presente nell'iscrizione del vaso) non si è ancora trasformato in *bonus*, pur avendo, tuttavia, fatto già il passo intermedio di cambiamento di *due* in *duo*¹⁹⁷.

Mi pare a questo punto di avere argomenti sufficienti per affermare che la tradizione da cui può aver attinto Varrone sia difficilmente riconducibile ad un'epoca anteriore al quarto secolo a.C. Molto probabilmente il lessema *cosmis* è sopravvissuto in una linea di tradizione testuale del testo saliare come un arcaismo (sopravvive la *s* intervocalica), mentre le versioni dello stesso frammento recanti i vocaboli *comis* o *coemisse* potrebbero non essere anteriori all'età di Plauto¹⁹⁸.

Proviamo allora ad immaginare che nella versione pubblicata dalla Teubner la più moderna forma verbale *coemisse* abbia sostituito l'espressione più arcaica *cosmis* conservando però lo

¹⁹⁵ SABBATUCCI, *La religione di Roma antica* 95; G.B. PIGHI, *La poesia religiosa romana* (Bologna 1958) 26ss. V. sul punto SINI, *Documenti sacerdotali* 155. Quint. *inst. or.* 1.6.39-41.

¹⁹⁶ Analogamente, il gruppo sillabico *duenoi* del vaso appare trasformato nel frammento saliare in *dunus*, ancora prima che il fenomeno della caduta della *s* finale (che comincia secondo il DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* 100 con la fine del IV secolo a.C.) diventi definitivo con l'età plautina (se però questo segmento della terza riga viene restituito come *die nono* l'argomento cade).

¹⁹⁷ J. MAROUZEAU, *Traité de Stylistique*, in *Memoires de la Société de Linguistique* 17 (1911-1912) 293 = *Traité de Stylistique latine*⁴ (1962); DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* 99. Guardando al dittongo *oi* (*duenoi* del vaso), il Marouzeau ha dimostrato che la fissazione di dittonghi come questi avviene in due tempi. In un primo momento esso si fissa in una forma ancora arretrata di sviluppo della pronuncia di *oi* nella forma poco dissimile di *oe* (*foedus*, *poena*, *moenia*, *pomoerium*, etc.), in un secondo momento altre parole si fissano nelle forme più evolute di *ou* e *u*. Il Marouzeau sostiene che la forma finale in *ou* e *u* rappresenterebbe lo svolgimento estremo voluto dall'ambiente suburbano (oligarchie gentilizie?) in contrasto con quello blando cittadino (la 'grande Roma dei Tarquini'). Cfr. MAROUZEAU, *Traité de Stylistique* 293; DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* 99.

¹⁹⁸ Pertanto, nonostante la ben argomentata discussione di Leo Peppe, la prova cercata di un impiego della forma verbale *coemisse* nel senso ipotizzato a proposito di un archetipo di rituale matrimoniale non è a mio avviso nel frammento di Varrone (*L.L.* 7.26). Per questa via io credo che si può arrivare soltanto fino all'età delle fonti di Varrone.

stesso valore semantico¹⁹⁹. L'ostacolo maggiore sarebbe costituito dall'opinione prevalente tra i linguisti per cui la parola *cosmis* dell'iscrizione del Quirinale sarebbe la forma arcaica di *comis* nel significato aggettivale di 'affabile, gentile, grazioso', etc. Credo che possa trattarsi di un pregiudizio linguistico, addirittura riconducibile all'autorevolissimo Varrone. L'erudito infatti dà una falsa etimologia della parola *comiter* facendo derivare tale termine dal greco *kómos*, mentre grazie all'epigrafe del Quirinale possiamo proporre una diretta derivazione del vocabolo dal latino più arcaico *cosmis=comis*: Varro *L.L.* 7.89: *Comiter hilare ac lubenter, cuius origo Graeca χαῖμας, inde comisatio Latine dicta et in Graecia, ut quidam scribunt, como<e>dia[m]*. Questo a significare che molto probabilmente neanche Varrone era certo dell'origine etimologica della parola.

Per converso, la testimonianza più risalente dell'impiego della forma *cosmis* nel latino arcaico è invece l'iscrizione del Quirinale e la traduzione di tale vocabolo proposta dai linguisti si basa su una serie di riscontri con fonti letterarie al più presto risalenti all'età del principato²⁰⁰. Emblematico è il fatto che per il costrutto *ted endo cosmis* il Peruzzi usi proprio una fonte di questo periodo Horat. *ep.* 2.2.133: *comis in uxorem*, mentre altri autori si rifanno alla palliata plautina ma in modo a mio avviso non pienamente convincente²⁰¹.

¹⁹⁹ In questo caso, la prova che il Peppe cercava nel *carmen* saliare potrebbe invece essere data dall'iscrizione del Quirinale. Se nella versione (del *carmen*) scelta dal Peppe *coemisse* assume il significato di *accipere* il segmento *cosmis* del vaso potrebbe assumere un significato omogeneo alla stessa radice di tale forma verbale: *emo*(= *c* + *emo* = *como*, *compsi*, *comptum*, *comere*).

²⁰⁰ Riassumono le varie ricostruzioni in modo esauriente SIMÓN-ELBOI, *Sponsio matrimonial* 217-219. Mi convincono poco le argomentazioni di PENNISI, *Il trivaso di Duenos* 19 basate su indicazioni del *T.L.L.* (sv. *Comis*) e su Enn. in Cic. *de off.* 1.16.51: *homo qui erranti comiter monstrat viam*; Enn. in Varro *L.L.* 7.89: *Si voles advortere animum, comiter monstrabitur*; Cic. *pro Mur.* 31.66: *quis Laelio comior, quis iucundior?* Manca l'uso in tale accezione del vocabolo in Virgilio, in Catullo e negli scrittori cristiani.

²⁰¹ PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos* 334; PRAT, *Divertissement* 321-322. Il DUMÉZIL, *Idées romaines* 17-18 risolve il problema diversamente: «Dans Plaute, *comiter*, *comitas* ne concernent que des hommes (et une fois une pretresse, agissant comme telle) et notent la complaisance à servir autrui, à satisfaire ses demandes, le plus souvent des demandes d'argent, et jusqu'à se ruiner. L'adjectif *comis* n'est employé qu'une fois, et avec ce sens (*Trinummus*, 255) dans des réflexions générales sur l'amour». La frase cui fa riferimento lo storico della religione romana è in Plaut. *Trin.* 255: *fit ipse, dum illis comis est, inops amator*.

Tutte queste considerazioni mi portano perlomeno a dubitare della ricostruzione etimologica dell'aggettivo *comis* proposta da Ernout e Meillet. Gli autori non nascondono le difficoltà incontrate in fase di ricostruzione di tale forma letterale e dimostrano di aver proceduto quasi esclusivamente in base alle indicazioni fornite dai traduttori dell'iscrizione del vaso²⁰².

Lasciando da parte ogni pregiudizio, e in alternativa alla visione della dottrina dominante²⁰³, si potrebbe invece restituire il vocabolo *cosmis* da *c + emo* (= *como, compsi, comptum, comere*) nel senso di 'ciò che è adornato' = 'ordinare, acconciare, pettinare', (anche traslato di colei che si prepara per la cerimonia nuziale)²⁰⁴ da cui *comis*, a partire dal quarto secolo a.C. con la semplificazione dei

Quindi conclude: «Appliqué par l'inscription du vase à une femme dans son ménage, *comis* doit signifier symétriquement 'docile', se pliant sans résistance à toutes les volontés de son mari». L'autore prende come riferimento il latino di Plauto (quando, fra l'altro, la *s* intervocalica cade) in cui l'unica testimonianza dell'impiego di *comis* riferibile a una donna riguarda una sacerdotessa nell'esercizio delle sue funzioni. In Cic. *pro Balb.* 16.36 si parla invece di uomini: *comes benigni, suaves homines esse dicuntur*.

²⁰² ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, sv. *bonus, -a, -um* 135: «la forme ancienne est peut-être *cosmis*, qu'on lit dans l'inscription de *Duenos*, CIL 1.3; toutefois, le sens du mot y est incertain». La stessa ricostruzione si rinvieni in *Th.L.L.* 1786 e in DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* 99.

²⁰³ Si potrebbe anche restituire il morfema COSMIS collegandolo al tema linguistico *como* (da *co* ed *emere*) nel senso di 'prendere insieme, riunire, combinare' - però non come derivato di *co + emo*. V. anche Varro *L.L.* 7.90: *Apud Atilium: Cape, caede, Lyde, come, conde; cape unde accipe; sed hoc in proximo libro retractandum*. Qui fra l'altro ricorre di nuovo il lessema *come* rispetto a cui non osta la traduzione proposta. Quindi un valore semantico omogeneo a quello che il Peppe ipotizza per l'espressione verbale *coemisse* (da *accipere*) presente nella versione (per me più recente) del *carmen* saliare di cui in Varro *L.L.* 6.27 - ed allora il primo rigo dell'iscrizione potrebbe essere così restituito: (*iouvesat deiuos qoi med mitat nei ted endo cosmis virco sied*) = 'giura per gli dei colui che mi manda affinché se la vergine non sarà presa (fatta oggetto di *coemptio*? = *deducta in domum mariti = nupta*)' (...), con le conseguenze sono facilmente immaginabili: a) seguendo il Dumézil, i tutori della ragazza, dovranno fare qualcosa (*ope toitiesiai*) per placare (*pakari*) i familiari del marito; b) seguendo il Pennisi, i familiari dello sposo potranno trattenere i doni nuziali (*ednoisi*) avuti in occasione, ed anche a garanzia, della celebrazione nuziale.

²⁰⁴ Il giorno delle nozze la *virgo nubens* si acconciava i capelli in modo speciale detto *seni crines*. Cfr. Fest. sv. *Senis crines* (L. 454,23-27). In Plaut. *Most.* 226 l'espressione *capere crines* viene impiegata come sinonimo di 'maritarsi'. Cfr. BOËLS-JANSEN, *La vie religieuse des matrones* 103ss.

gruppi che contengono la *s* e *como* a partire dall'età plautina con il fenomeno della scomparsa della *s* finale²⁰⁵.

Tale impostazione troverebbe conferma nella glossa festina di Verrio Flacco: (sv. *Comptus*, L. 55,27-29): *id est ornatus, a Graeco descendit, apud quos χροσμεζήν dicitur comere, et χόσμος, qui apud nos comis; et comae dicuntur capilli cum aliqua cura compositi*²⁰⁶. Inoltre consentirebbe di porre sullo stesso piano sintattico e grammaticale la forma aggettivale *cosmis*(=*comis*)

²⁰⁵ DEVOTO, *Storia della lingua di Roma* 99-100.

²⁰⁶ In questo caso un'influenza greca non sarebbe un problema dato che nella seconda parte dell'iscrizione il COLONNA, *Duenos* 170, nella contrapposizione *bonus/malus*, coglie una matrice ellenica propria di gente colta. Il dato coincide con una serie di ritrovamenti archeologici che dimostrano come la cultura del tempo (VI secolo a.C.), sia in Etruria che nel Lazio, era fondamentalmente ellenizzante. Il dato si coglie soprattutto nel campo delle arti figurative. V. sul punto F.CASTAGNOLI, *Roma arcaica e i recenti scavi di Lavinio*, in *PP* 32 (1977) 349ss. Già G.PASQUALI, *Preistoria della poesia romana* (Firenze 1936) 59ss. aveva individuato un legame tra il verso saturnio del *carmen Arvale* e la conoscenza a Roma in età regia della poesia melica greca. La trasmissione sarebbe stata possibile attraverso Cuma vista come principale centro di irradiazione dell'ideologia aristocratica nell'Italia tirrenica, nel cui territorio, fra l'altro, sono stati rinvenuti corredi tombali risalenti all'orientalizzante antico (fine VIII metà VII secolo) i cui corrispondenti sono stati rinvenuti anche in Campania (Pontecagnano, poi Capua), in Etruria (Caere, Marsiliana, Vetulonia, etc.) e Lazio (Praeneste). Cfr. B.D'AGOSTINO, *Tombe principesche dell'orientalizzante antico da Pontecagnano*, in *Mon.Lincei* 2.1 (1977) 57ss.; C.AMPOLO, *Demarato. Osservazioni sulla mobilità sociale arcaica*, in *Dial.Arch.* 9-10 (1976-77) 333ss. come possibile via alternativa di trasmissione per un'epoca più recente fa riferimento al documentato trasferimento di aristocratici come Demarato di Corinto. Nella seconda metà del VI secolo abbiamo traccia della frequentazione da parte di aristocratici (Sostrato?) del santuario di Gravisca e dell'importazione di ceramiche attiche in Etruria, cfr. E.LEPORE, *Origini e sviluppo della città* (1978) 217ss. Per il presunto riscontro nell'iscrizione di Duenos di Saturnii o metri manifestamente greci v. MARIN, *L'iscrizione di Duenos* 460ss. PENNISI, *Il tri-vaso di Duenos* 43 e *passim* aggiunge un ulteriore indizio: Fulgent. *Expositio Sermonum Antiquorum* 5: *Diophontus Lacedaemonius [...] ait apud Athenas [...] solere sacrificare sacrum, quod hecatonphoneuma appellatur; si quis enim centum hostes interfecisset, Marti de homine sacrificabat [...]. quod sacrificatum est a duobus Cretensibus et uno Locro - id est Tymne Gortyniensi <et Proca>, Proculo Locro - sicut Sosicrates scribit*. L'autore del IV secolo d.C. citando *Diophontus Lacedaemonius* a proposito del sacrificio umano a Marte detto *hecatonphoneuma* adduce *Sosicrates* a proposito della celebrazione del rito da parte di due Gortinesi e un Locrese. In questo modo sembrerebbe alludere a rapporti intercorsi tra Gortinesi e Italici della Magna Grecia. Cfr. PENNISI, *Poeti e Intellettuali passim*. Ancora sull'influenza della cultura ellenica nel Lazio preromano cfr. E.PERUZZI, *I Micenei sul Palatino*, in *PP* 29 (1974) 309-329.

presente nell'iscrizione e in una delle versioni del *carmen* saliare mentre sarebbe difficile ottenere lo stesso risultato optando per la forma verbale *como*.

L'iscrizione del Quirinale, nella prima parte del primo grafema, acquisterebbe pertanto il seguente tenore: (*iouvesat deiuos qoi med mitat nei ted endo cosmis virco sied*) = 'giura per gli dei colui che mi manda affinché se la vergine non sarà *cosmis* (= ornata = pronta per le *nuptiae*)' (...). L'attività della vergine così descritta, indipendentemente da come si possa restituire il segmento *asted nois/pakari vois*, più che consistere nell'auspicio di una 'amabilità' o 'disponibilità' (sessuale o di altro genere), potrebbe riconoscersi in quella di adornarsi i capelli (o il corpo) nel modo prescritto *ab antiquo* dalle cerimonie nuziali²⁰⁷: Fest. sv. *Senis crinibus* (L. 454, 23): *nubentes ornantur, quod (h)is ornatus vetustissimus fuit*²⁰⁸.

²⁰⁷ Dunque un'attività tutt'altro che prosaica e coerente con il significato giuridico, religioso e sociale del reperto. Un riferimento abbastanza esplicito, o soltanto traslato, alla doviziosa preparazione delle vergini in occasione delle nozze, che contemplava, come testimoniano fonti classiche, anche una particolare acconciatura dei capelli. In questo quadro, la ricostruzione proposta da Simón Elboj (che colloca il secondo rigo dell'iscrizione nell'area semantica di *utor*), riacquista valore se si pensa che l'espressione usata dalle fonti repubblicane per indicare la rottura degli *sponsalia* era *condicione tua non utor* (Ter. *And.* 1.5.15; *Phorm.* 4.3.72; 5.6.35; Plaut. *Aulul.* 4.10.69). Piuttosto che forzare il senso dell'iscrizione come fanno i due ricercatori spagnoli, in qualche modo costretti dalla falsa pista di *cosmis* nel senso comune di 'disponibile, amabile, graziosa' (*domiseda*), e quindi ipotizzare la pattuizione di un assai improbabile 'periodo di prova' a disposizione dello sposo, si potrebbe restituire il significato dell'iscrizione riconoscendo nella preventiva pattuizione un accenno all'eventualità di una rottura anticipata (prima delle *nuptiae*) del patto (pre)matrimoniale.

²⁰⁸ Accogliendo l'interpretazione che qui propongo, inoltre, il dettaglio epigrafico s'integrerebbe alla perfezione con il seguito del frammento di Festo appena citato: Fest. (L.454, 26): (...) *quarum castitatem viris suis sponoe * * * a ceteris*, contribuendo, fra l'altro ad offrire una possibile soluzione ricostruttiva per questo mutilo frammento del *corpus* festino. Riporto integralmente la ricostruzione di BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones* 104, nt. 17: «La suite du texte de Festus est corrompue, mais le sens se devine aisément: *quod eo Vestales virgines ornetur quarum castitatem viris suis †sponse†...a ceteris*». Una traccia ulteriore dell'importanza dell'acconciatura dei capelli per le donne nubili romane si rinviene in un particolare narrativo dell'episodio degli Orazi e Curiazi. La vicenda è nota, l'epilogo anche. Ad un certo punto Livio racconta di Orazia la sorella del vincitore superstite: Liv. 1.26.2: *cui soror virgo, quae desponsa uni ex Curiaitiis fuerat, obvia ante portam Capenam fuit, cognitoque super umeros fratris paludamento sponsi quod ipsa confecerat, solvit crines et flebiliter nomine sponsum mortuum appellat*. La giovane sorella dell'Orazio superstite (*soror*

Un impiego analogo del vocabolo *comis* si ritrova in Gellio a proposito del costume osservato per la consorte del *flamen Dialis*: Gell. 10.15.30: (...) *cum it ad Argeos, quod neque comit caput neque capillum depectit*²⁰⁹. E' difficile affermare, alla luce delle fonti riportate, che la particolare acconciatura dei capelli non fosse sin da età molto risalente una prerogativa, per così dire, di 'status' delle fanciulle promesse in matrimonio o, a maggior ragione, delle donne sposate. Tra le tante ricostruzioni etimologiche possibili questa appena proposta sul valore semantico del morfema *cosmis*, sembra avere, fra l'altro, il pregio di essere anche coerente con il (certamente possibile) contesto di utilizzazione funzionale del reperto.

virgo), fidanzata con uno dei Curiazi uccisi (*desponsa uni ex Curiatiis fuerat*), avendo capito della morte del suo promesso sposo (e quindi della fine del suo fidanzamento) si scioglie l'acconciatura dei capelli (*solvit crines*). L'ambientazione liviana presenta molte analogie con quella che sembrerebbe scaturire dalla ricostruzione storico funzionale del reperto del Quirinale. Sono naturalmente consapevole del significato simbolico del gesto compiuto da Orazia. Per il mondo antico (non solo quello romano) lo sciogliere i capelli (*solvere crinales vittas*) ha principalmente il significato di esprimere il lutto (e quindi il dolore) di colei che subisce la perdita del marito o fidanzato. Verg. *Aen.* 7.400-403. Il valore simbolico dell'invito a *solvere crinales vittas* come segno di lutto è sottolineato da FRANCIOSI, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*⁶ 78.

²⁰⁹ Sulla rilevanza dell'acconciatura femminile per il diritto sacro va menzionata una legge antichissima per cui era vietato alla *paelex* di avvicinarsi al tempio di Giunone *crinibus demissis*. Poteva avvicinarsi per sacrificare un agnello ma non con i capelli sciolti: Gell. 4.3.3-5; Paul.-Fest. sv. *pelices* (L. 248,1-6). Ampia discussione critica con fonti e bibl. sulla *paelex* ora in BARTOCCI, *Le species nuptiarum* 61ss.