

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos"



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

2012-2

Consejo de Redacción:

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

Secretarías de redacción:

Federica Pezzoli (UC3M)
Rosa García-Gasco Villarubia (UC3M)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)
David Hernández de la Fuente (UNED)
Jorge Cano Cuenca (UC3M)
María José Vega (UAB)
Fátima Vieira (Universidade do Porto)
Ana María Rodríguez González (UC3M)
Franco Ferrari (Università de Salerno)
Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"
Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43
C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España
Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto "Lucio Anneo Séneca"

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

Abbiamo davvero bisogno delle leggi? Il punto di vista di Pompeo Trogo

ALICE BORGNA

Università degli Studi del Piemonte Orientale

Abbiamo davvero bisogno delle leggi? E, soprattutto, da dove e perché nasce la necessità di una legislazione? Se per Platone esse rappresentano il principio fondatore della convivenza civile, all'opposto si pone uno degli storici più sfuggenti della letteratura latina, Pompeo Trogo¹, la cui monumentale opera, le *Historiae Philippicae*, rappresenta l'unico caso di storia universale scritta in latino prima di Paolo Diacono. Purtroppo essa è andata perduta: restano, però, un'epitome, compilata due secoli dopo dall'altrettanto oscuro Marco Giuniano Giustino², ed i *Prologi*, brevi riassunti anonimi di ogni libro³. Quel che intendo dimostrare è come nel pieno della *pax Augusta*, Pompeo Trogo, uomo di origini galliche ma, come vedremo, cittadino romano da almeno tre generazioni, elabori un pensiero sulle leggi piuttosto inatteso.

Di Pompeo Trogo, che si suppone abbia composto la sua opera a cavallo tra l'ultimo decennio del I a.C e i primi decenni del I d.C.⁴, abbiamo poche notizie: la sua famiglia, originaria della Gallia Narbonense, era stata insignita della cittadinanza romana ai tempi del nonno dello storico, che l'aveva ottenuta da Pompeo Magno in seguito alla guerra contro Sertorio, dove aveva ben meritato⁵. Anche altri membri della famiglia si erano variamente distinti al

¹ Cfr. A. Klotz (1952, 2301 ss.). Il testo latino dell'*Epitoma* è tratto dalla biblioteca digitale *DigilibLT* (<http://digiliblt.lett.unipmn.it>), che mette a disposizione gratuita i testi in prosa della latinità tardoantica, corredati da bibliografie e studi. Le traduzioni, ove non altrimenti specificato, sono mie.

² Non è possibile affermare se Giuniano o Giuniano, perché i manoscritti riportano la forma al genitivo *Iuniani*. Cfr. W. Kroll (1918, 956 ss.). Per un inquadramento generale sull'opera cfr. J.M. Alonso-Núñez (1987, 56-72); L. Breglia Pulci Doria (1975, 468-477); L. Castiglioni (1967); L. Ferrero (1957); O. Seel (1972); R.B. Steele (1971, 19-41); B.R. van Wickevoort Crommelin (1998).

³ Nati molto probabilmente come sommari premessi a ciascun libro, furono inseriti come appendice in alcuni codici giustinei. Contenutisticamente piuttosto poveri: iniziano tutti con una formula pressoché fissa *primo, secundo ... volumine continentur haec*, cui segue la stringata elencazione dei contenuti di ciascun libro. Uno studio specifico è quello di F. Lucidi (1975, 173-180).

⁴ Cfr. J.M. Alonso-Núñez (1987, 61).

⁵ Iust. 43, 5, 11: *in postremo libro Trogus: maiores suos a Vocontiis originem ducere; avum suum Trogum Pompeium Sertoriano bello civitatem a Cn. Pompeio percepisse.*

fianco dei generali romani⁶: in particolar modo il padre fu accanto a Giulio Cesare come responsabile della cancelleria⁷, un ruolo di primissimo piano, visto che, secondo recenti studi⁸, fu poi di Aulo Irzio, console del 43 e fedelissimo del dittatore. Da Plinio il Vecchio⁹ si apprende che Pompeo Trogo fu anche autore di un'opera intitolata *De animalibus*, che, stando ai frammenti pervenutici, più che un lavoro originale doveva essere una compilazione ispirata alle opere zoologiche di Aristotele, soprattutto il Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι.

L'attività storiografica di Pompeo Trogo fu però più vasta e imponente rispetto a quella naturalistica. Le *Historiae Philippicae* si componevano di 44 libri¹⁰ e abbracciavano un ambito che si può ben definire universale: a partire da età molto remote vengono esposte le vicende dei singoli popoli e dei loro domini¹¹, con particolare attenzione, come si intuisce dal titolo, all'ascesa e caduta dell'impero macedone, emblema del fatale processo della *translatio imperii*, la teoria dell'inevitabile successione degli imperi universali, che per Trogo regola il divenire storico. La narrazione inizia con le vicende dell'impero assiro, a cui seguì quello dei Medi, sostituiti poi dai Persiani, a loro volta spazzati via dall'inarrestabile ascesa dell'impero macedone. Infrantosi questo a causa dei conflitti tra i successori di Alessandro, dalle sue rovine è sorto l'impero dei Romani, che ora condividono il governo del mondo con la nascente potenza dei Parti. Tuttavia, seguendo lo stesso Trogo, il destino di Roma pare segnato: *ceterum neque mundum posse duobus solibus regi, nec orbem summa duo regna salvo statu terrarum habere*¹².

Naturale quindi chiedersi perché il nipote di un pompeiano e figlio di un uomo di fiducia di Cesare, uomini che si erano prodigati per la formazione e la vita dell'impero di Roma, scriva una storia universale assolutamente non romano-centrica, per non dire antiromana, tra l'altro dedicandosi alla sua patria solo nell'ultima parte. Trogo, infatti, si volge a narrare le origini di Roma solamente nel penultimo libro e per pochissimo spazio, visto che è evidente, nonostante i tagli dell'epitomatore, quanto il discorso presto si sposti (non a

⁶ Iust. 43, 5, 11: *patrum Mithridatico bello turmas equitum sub eodem Pompeio duxisse*.

⁷ Iust. 43, 5, 12: *patrem quoque sub C. Caesare militasse epistularumque et legationum, simul et anuli curam habuisse*.

⁸ Cfr. R. Cristofoli (2010, 462-488).

⁹ *Apud Charisium*, in *Gramm. Lat.* I, p. 102, 10 Keil.

¹⁰ Lo afferma Giustino nella *Praefatio* all'opera, cfr. Iust. *praef.* 4: *horum igitur quattuor et quadraginta voluminum (nam totidem edidit)*.

¹¹ Iust. *praef.* 1-3: *cum multi ex Romanis etiam consularis dignitatis viri res Romanas Graeco peregrinoque sermone in historiam contulissent, seu aemulatione gloriae sive varietate et novitate operis delectatus vir priscae eloquentiae, Trogus Pompeius, Graecas et totius orbis historias Latino sermone composuit, ut, cum nostra Graece, Graeca quoque nostra lingua legi possent, prorsus rem magni et animi et corporis adgressus. Nam cum plerisque auctoribus singulorum regum vel populorum res gestas scribentibus opus suum ardui laboris videatur, nonne nobis Pompeius Herculeam audaciam orbem terrarum adgressus videri debet, cuius libris omnium saeculorum, regum, nationum populorumque res gestae continentur? Et quae historici Graecorum, prout commodum cuique fuit iter, segregatim occupaverunt, omissis quae sine fructu erant, ea omnia Pompeius divisa temporibus et serie rerum digesta composuit*.

¹² Iust. 11, 12, 15.

Abbiamo davvero bisogno delle leggi?

caso, se si pensa alle origini della *gens* dello storico) sulla storia della Gallia e, per contiguità geografica, passi poi a narrare le vicende della Spagna, argomento che chiude l'opera. Dunque, mentre gli stessi greci, si pensi a Polibio, si erano ormai piegati a cantare le lodi della città *caput mundi*, questo gallo romanizzato, discendente da una famiglia di esemplare lealtà, preferisce raccontare la storia di tutto il mondo conosciuto e, cosa più singolare ancora, porre, coscientemente o meno, le premesse per dedurre la prossima *translatio* dell'impero da Roma agli arcinemici Parti.

Fu Pompeo Trogo un antiromano? Oppure, secondo la felice definizione di Elena Malaspina, un filobarbaro?¹³ Difficile dipanare una questione così intricata e probabilmente neppure esiste risposta definitiva: di certo però nelle *Historie Philippicae*, che si permettono di trattare Roma come un impero tra i tanti, devono essere confluiti vari aspetti della personalità del loro autore: sicuramente le origini galliche, ma anche gli evidenti interessi naturalistici, nonché quella tendenza razionalistico-moraleggiante quasi topica negli storici, ma che in Trogo pare assumere un valore non stereotipato.

Il terreno sul quale vorrei misurare Platone e Trogo riguarda le due domande poste in apertura: abbiamo davvero bisogno di leggi? Quando e perché è sorta questa necessità?

L'origine del mondo e della civiltà è narrata da Platone per bocca del suo alter ego, l'Ateniese, nella parte iniziale del libro III delle *Leggi*: in seguito a catastrofi naturali ricorrenti, in ultimo un diluvio¹⁴, restarono in vita solo sparuti gruppi di pastori alpestri, σμικρὰ ζώπυρα, minuscole scintille del genere umano sopravvissute sui monti, là dove l'acqua non li aveva potuti raggiungere¹⁵. Costoro, pur trovandosi a vivere in un contesto privo di strutture aggreganti, furono ignari, ἀπίρους, dei mezzi volti alla sopraffazione reciproca e di tutte le frodi che gli uomini meditano gli uni contro gli altri. In quel periodo erano altresì scomparse guerre e discordie civili, ma non per peculiare attitudine della loro indole: allora come ora gli uomini erano ugualmente atti alla virtù e al vizio, τελέους πρὸς ἀρετὴν ἢ πρὸς κακίαν γεγονέναι¹⁶. Con tutto ciò, gli uomini si amavano e si rispettavano sia per via della solitudine, sia perché non vi erano motivi di contrasto: essendo in pochi, non vi erano particolari carenze. Dunque, non essendo indigenti, non vi erano motivi di ostilità reciproca; d'altra parte, non disponendo né d'oro né d'argento, non vi era neppure la possibilità che qualcuno si arricchisse a spese di un altro (*cfr. Leg.*

¹³ E. Malaspina (1976, 135-158).

¹⁴ Plato, *leg.* 677a. Cfr. anche *Tim.* 22a-b.

¹⁵ Plato, *leg.* 677b: ΑΘ. ὡς οἱ τότε περιφυγόντες τὴν φθορὰν σχεδὸν ὄρειοί τινες ἂν εἶεν νομῆς, ἐν κορυφαῖς που σμικρὰ ζώπυρα τοῦ τῶν ἀνθρώπων διασεσωμένα γένους. [...] καὶ δὴ τοὺς τοιοῦτους γε ἀνάγκη που τῶν ἄλλων ἀπίρους εἶναι τεχνῶν καὶ τῶν ἐν τοῖς ἄστεσι πρὸς ἀλλήλους μηχανῶν εἰς τε πλεονεξίας καὶ φιλονικίας καὶ ὅπόσ' ἄλλα κακουργήματα πρὸς ἀλλήλους ἐπινοοῦσιν.

¹⁶ Plato, *leg.* 678b: ΑΘ. ἄρ' οἰόμεθα, ὦ θαυμάσιε, τοὺς τότε, ἀπίρους ὄντας πολλῶν μὲν καλῶν τῶν κατὰ τὰ ἄσθη, πολλῶν δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, τελέους πρὸς ἀρετὴν ἢ πρὸς κακίαν γεγονέναι;

ΚΛ. καλῶς εἶπες, καὶ μανθάνομεν ὃ λέγεις.

678d ss.). Pertanto, sempre seguendo le parole dell'Ateniese, quando in un gruppo non coabitano né ricchezza né povertà, al suo interno si determinano γενναιότητα ἤθη e non c'è spazio per ὕβρις οὐτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι (cfr. Leg. 678e-679c). Oltre che per queste circostanze fortuite, tali uomini erano buoni anche grazie a quella che il filosofo definisce εὐήθεια, ingenuità nell'accezione di stato in cui si conserva il candore nativo e si è alieni dal pensare il male e dal supporlo in altri. In un contesto simile non c'era bisogno di legislatori, poiché, commenta l'Ateniese, niente del genere è solito manifestarsi in tali periodi: gli uomini che nascono in queste fasi del ciclo civile sono soliti vivere secondo ἔθος καὶ πάτριοι νόμοι (cfr. Leg. 680a).

Procedendo nel libro III (cfr. Leg. 680-682), l'Ateniese descrive come gradualmente questi σμικρὰ ζώπυρα si siano radunati in comunità più numerose, formando organismi più vasti all'interno di quali si iniziò a praticare l'agricoltura e ad assumere misure cautelative, come il serrare i campi per difendersi dalle fiere. In questo modo si andò finalmente formando un'unica grande οἰκία κοινή, in cui ciascun gruppo, per il fatto di essere vissuto lontano l'uno dall'altro per molto tempo e aver avuto antenati ed educatori diversi, portò in dote una certa diversità di costumi. Siamo dunque giunti senza accorgercene, fa notare l'Ateniese, all'ἀρχή della legislazione (cfr. Leg. 681c): in questo stato neonato, frutto del raggruppamento di più famiglie attraverso stadi intermedi di clan e tribù, vengono scelti dei legislatori che prima osservino le norme di ogni gruppo e poi indichino quelle che reputano migliori in relazione al bene comune. In seguito, questi legislatori instaureranno la forma di governo ritenuta più opportuna e governeranno personalmente nel corso del mutamento istituzionale.

Tuttavia, affinché il processo legislativo sia efficace, sarà necessario combattere ciò che per Platone è il male più pericoloso, l'ἀμαθία, l'attitudine che fa sì che, pur ritenendo una cosa bella o buona, la si odi e all'opposto si ami e desideri ciò che si sa essere spregevole e iniquo (cfr. Leg. 681c). Si sviluppa così un parallelo tra anima e stato, entrambi divisi in due parti: una, la più nobile, svolge funzione di guida e l'altra, seppur maggiore quantitativamente, ne viene guidata. Come l'anima è divisa tra la ragione, che ha ruolo reggente, e la massa di sensazioni e pulsioni che devono essere domate, così nello stato vi è la dualità leggi-popolo. Di conseguenza, affinché le leggi siano efficaci sulla moltitudine, è necessario che nelle singole anime si sviluppi un istinto che le induca a fare il bene e rifuggire il male, e questo istinto, dice l'Ateniese, si può sviluppare solo grazie all'educazione dei cittadini, intesa come l'indirizzare l'uomo alla virtù sin dalla fanciullezza, instillandogli il desiderio di divenire cittadino perfetto, capace di comandare ed ubbidire secondo giustizia (cfr. Leg. 643e).

Come visto in precedenza, per Platone gli uomini primitivi non erano buoni per natura, ma ugualmente atti alla virtù e al vizio e solamente una condizione occasionale, il fatto cioè che fossero in pochi e avessero a disposizione

Abbiamo davvero bisogno delle leggi?

sufficienti mezzi per vivere senza doversi contendere, li portava ad essere virtuosi. Per inculcare realmente la virtù nell'animo umano è necessaria l'educazione, un processo fondamentale, che determina l'attitudine a sentirsi attratto dal bello, in senso etico il bene, e a respingere il brutto, vale a dire il male; il sistema normativo non deve soltanto comandare, ma, grazie all'educazione, convincere e persuadere della propria bontà e necessità. Leggi ed educazione: questi sono i pilastri che sostengono, per Platone, uno stato ben regolato, all'interno del quale l'uomo possa vivere non più tristemente isolato sui monti, ma in forme civili e organizzate. Se pensiamo dunque ai due modelli logici di evoluzione dell'umanità, quello progressivo della crescita e quello pessimistico della decadenza dall'età dell'oro, Platone, pur ammettendo una remota età aurea, la lascia sullo sfondo come mito. Per il filosofo greco, l'umanità non declina da una condizione beata, ma si evolve a partire dalla devastazione del post-diluvio: pertanto egli lancia uno sguardo ottimista all'uomo che, dalla solitudine delle montagne, con l'aiuto della legge inizia il suo cammino verso la civiltà.

Se, invece, dall'Atene del IV secolo facciamo un salto in avanti alla Roma di Augusto, in cui si presume sia stato attivo Pompeo Trogo, ci troviamo di fronte al modello opposto: non più fiducia nel progresso, ma inesorabile decadenza dalla felicità originaria.

Con l'origine dell'uomo e della legislatura si apre l'epitome delle *Historiae Philippicae*, un luogo in cui la maggioranza degli studiosi concorda nel ritenere di sentire la voce originale dello storico.

Principio rerum gentium nationumque imperium penes reges erat, quos ad fastigium huius maiestatis non ambitio popularis, sed spectata inter bonos moderatio provehebat. Populus nullis legibus tenebatur, arbitria principum pro legibus erant. Fines imperii tueri magis quam proferre mos erat; intra suam cuique patriam regna finiebantur. Primus omnium Ninus, rex Assyriorum, veterem et quasi avitum gentibus morem nova imperii cupiditate mutavit (Iust. 1, 1, 1-4).

In origine il potere su cose, popoli e nazioni era nelle mani dei re, che giungevano a questo sommo grado di autorità non ricercando il favore del popolo, ma per la loro moderazione, riconosciuta tra gli uomini onesti. Il popolo non era regolato da nessuna legge, il volere dei capi stava al posto delle leggi. Era costume difendere piuttosto che allargare i confini del proprio stato; per ciascuno la sovranità era delimitata entro i confini della propria patria. Primo fra tutti Nino, re degli Assiri, per una nuova brama di potere, mutò questa consuetudine antica e ormai quasi avita per i popoli.

Il pensiero di Trogo è chiaro fin dall'inizio, in questo scorcio di una remota età in cui le primitive monarchie, fondate sull'onestà e sul senso della misura, rifuggivano da ogni spinta imperialistica. Sotto la guida di sovrani giusti, scelti per la loro rettitudine e non saliti al potere grazie ai mutevoli favori delle

masse, il popolo non aveva bisogno della struttura legislativa, ma si autogestiva seguendo da un lato l'onestà innata negli animi primigeni, dall'altro l'autorevolezza di sovrani retti, che si accontentavano di esercitare il proprio dominio entro i confini naturali del proprio stato¹⁷.

La rottura di questo felice equilibrio, causata dalla *nova cupiditas imperii* di Nino, segna così per Pompeo Trogo l'inizio della storia e dell'inevitabile processo della *translatio imperii*, per cui il dominio universale passa, di volta in volta, da un popolo corrotto ad un popolo puro, che a causa dei nefasti influssi del potere finirà necessariamente per corrompersi e cedere la sovranità ad altri.

Il pensiero, portante all'interno di tutta l'opera, che l'uomo delle origini sia innatamente buono, non soltanto per contingenza, come abbiamo visto per Platone, viene affermato per la prima volta in una delle digressioni etnografiche che l'epitomatore ha conservato quasi intatta, quella sugli Sciti, un popolo fiero e selvaggio a cui Trogo riserva grande ammirazione (Iust. 2, 1, 2-4). La digressione si apre con queste parole: *iustitia gentis ingeniis culta, non legibus* (Iust. 2, 2, 5). Presso questo popolo dunque, la giustizia è osservata per indole naturale, non in forza di leggi, che per Trogo costituiscono un segno di decadimento: animi corrotti dalla civilizzazione hanno bisogno di essere disciplinati da *leges* mentre popoli più vicini alla condizione naturale si regolano grazie all'*ingenium*, come risulterà chiaro procedendo nella lettura del passo:

Aurum et argentum non perinde ac reliqui mortales adpetunt. [...] Haec continentia illis morum quoque iustitiam edidit, nihil alienum concupiscentibus; quippe ibidem divitiarum cupido est, ubi et usus. Atque utinam reliquis mortalibus similis moderatio abstinentiaque alieni foret; profecto non tantum bellorum per omnia saecula terris omnibus continuaretur, neque plus hominum ferrum et arma quam naturalis fatorum condicio raperet, prorsus ut admirabile videatur, hoc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientium doctrina praeceptisque philosophorum consequi nequeunt, cultosque mores incultae barbariae conlatione superari. Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis (Iust. 2, 2, 9-15).

Non desiderano l'oro e l'argento come gli altri uomini. Questa sobrietà di costumi ha generato in loro anche la giustizia, dato che essi non bramano alcuna cosa altrui: davvero la smania di ricchezze esiste proprio dove ve ne sia anche l'uso. E sarebbe bello se gli altri uomini avessero una simile morigeratezza e disinteresse per i beni degli altri: di certo non si porterebbero avanti tante guerre in ogni tempo e per ogni paese e il ferro e le armi non rapirebbero più uomini che il naturale succedersi dei fati. E pare veramente mirabile come la natura dia loro ciò che i Greci non riescono ad ottenere con tutta la lunga tradizione della dottrina dei loro sapienti e con gli insegnamenti dei loro filosofi e che i costumi educati siano superati nel confronto con l'incolta barbarie. Tanto più giovò agli Sciti l'ignoranza dei vizi, che ai Greci la conoscenza della virtù.

¹⁷ L'uso del termine *arbitrium*, che in italiano ha assunto una connotazione negativa, è invece neutro in Trogo e, più in generale, in latino, cfr. *ThIL s.v. arbitrium* coll. 79 ss.

Abbiamo davvero bisogno delle leggi?

La *iustitia* deriva quindi, oltre che dall'*ingenium* naturale, anche dalla *continentia*, dalla *moderatio* e dall'*abstinentia*, non dalle *leges*. A un'indole naturale non traviata da lusso e ricchezze, la regolamentazione del sistema bene/male che sta alla base di un qualsiasi codice normativo è del tutto inutile. Si noti anche come Trogo affermi la superiorità della non-cultura degli Sciti dai puri costumi sulla cultura filosofica dei Greci che, pur conoscendo e, anzi, avendo loro stessi teorizzato la virtù, non la praticano. Laddove la barbarie agisce rettamente in base al suo *ingenium*, la civiltà ha bisogno di un impianto normativo.

Sempre a proposito della genesi delle leggi, Trogo, narrando le origini di Atene, ricorda la vicenda del re Codro e del suo eroico sacrificio (*cf.* Iust. 2, 7, 2): avendo infatti saputo da un oracolo che la città avrebbe vinto la guerra solo se fosse morto il sovrano stesso, si travestì da popolano e così mascherato si introdusse nell'accampamento nemico, dove fu ucciso da un soldato che aveva provocato a bella posta. Al termine di questo racconto Trogo registra che *civitati nullae tunc leges erant, quia libido regum pro legibus habebatur*, la città non aveva alcuna legge visto che il giudizio del re era considerato legge. L'uso del termine *libido* in Trogo, se riferito al potere, non ha valenza negativa¹⁸, ma è nuovamente un sinonimo di *arbitrium*, connotato però in senso più autoritario. Ancora una volta Trogo riporta una fase arcaica della storia caratterizzata da figure positive, giustizia e atti di eroismo, in cui il *nomos* è custodito dalla figura regale: allora ad Atene non c'erano leggi: bastava la guida illuminata di sovrani esemplari come Codro a garantire il benessere della città e la felicità dei suoi cittadini.

Laddove, però, a un certo punto della storia, i popoli, allontanandosi sempre più dalla purezza primigenia, sviluppano il bisogno di regole, l'unica garanzia di efficacia è legata all'autorevolezza del legislatore, che si deve porre come nuova forma di quel sovrano illuminato di cui Trogo parla spesso, e con il suo esempio proponga lo sterile *nomos* come una rifondazione del più valido *mos*.

Un esempio riuscito è quello di Licurgo:

(Lycurgus) non habentibus Spartanis leges instituit, non inventione earum magis, quam exemplo clarior: siquidem nihil lege ulla in alios sanxit, cuius non ipse primus in se documentum daret (Iust. 3, 2, 7).

Licurgo stabilì le leggi per gli Spartani, che non le avevano, ma non fu più famoso per la formulazione di quelle che per il suo esempio, giacché non impose ad altri per legge nulla di cui egli per primo non desse l'esempio in se stesso.

Anche il filosofo Pitagora, dopo aver studiato le legislazioni di Creta e Sparta, riuscì a riportare la frugalità tra i Crotoniati grazie alla sua

¹⁸ Cfr. Iust. 8, 5, 7: *reversus in regnum, ut pecora pastores nunc in hibernos, nunc in aestivos saltus traiciunt, sic ille populos et urbes, ut illi vel replenda vel derelinquenda quaeque loca videbantur, ad libidinem suam transfert.*

autorevolezza: (*Pythagoras*) *venit populumque in luxuriam lapsum auctoritate sua ad usum frugalitatis revocavit* (Iust. 20, 4, 5). L'unico modo per piegare l'animo umano che si sta allontanando dall'innocenza originaria lungo il cammino di corruzione legato alla civilizzazione, non è tanto l'educazione quanto il buon esempio, altrimenti le *leges* e, più in generale, la *doctrina* risultano del tutto inutili, come Trogo afferma esplicitamente in 8, 2, 12, a commento della vicenda che vide gli Ateniesi difendere i sacrileghi Focesi, che avevano rapinato il santuario di Apollo a Delfi:

tantum facinus admisisse ingenia omni doctrina exulta, pulcherrimis legibus institutisque formata, ut quid posthac suscenseri iure barbaris possit non haberent.

Quegli ingegni, perfezionati in ogni dottrina, educati dalle più belle leggi ed istituzioni, commisero un misfatto tanto grave da non avere, da allora in poi, nessun motivo per potersi a ragione sdegnare con i barbari.

A nulla dunque servono le leggi o la *doctrina*, laddove l'uomo si sia ormai troppo distaccato dalla semplicità primordiale e non vi sia un buon sovrano a correggere la rotta con il suo esempio. Neppure un grand'uomo come Annibale, una volta terminate le guerre, riesce a vivere sotto la guida delle leggi: *negantes eum aequo animo sub legibus vivere adsuetum imperio et inmoderata licentia militari* (Iust. 31, 1, 8).

Inoltre per Trogo un sistema di leggi efficaci, proprio in virtù di questo legame con i *mores*, deve essere dato una volta sola e rispettato in virtù della tradizione: infatti, una delle legislazioni più efficaci, quella di Sparta, di cui si è già parlato, funzionò perché il suo estensore, Licurgo, trovò il modo di renderla immutabile:

Haec quoniam primo solutis antea moribus dura videbat esse, auctorem eorum Apollinem Delphicum fingit et inde se ea ex praecepto numinis detulisse, ut consuescendi taedium metus religionis vincat. Dein ut aeternitatem legibus suis daret, iure iurando obligat civitatem, nihil eos de eius legibus mutaturos, priusquam reverteretur, et simulat se ad oraculum Delphicum proficisci, consulturum quid addendum mutandumque legibus videretur. Proficiscitur autem Cretam ibique perpetuum exsilium egit abicique in mare ossa sua moriens iussit, ne relatis Lacedaemonem solutos se Spartani religione iuris iurandi in dissolvendis legibus arbitrarentur (Iust. 3, 3, 10-12).

Poiché vedeva che all'inizio queste leggi erano dure a causa della precedente rilassatezza dei costumi, finse che ne fosse autore Apollo delfico e di averle quindi riportate su ordine del dio, in modo che il timore religioso superasse il fastidio ad abituarsi. Poi, per conferire valore eterno alle sue leggi, obbligò con un giuramento la città a non mutar nulla delle sue leggi prima che lui fosse tornato e finse di recarsi all'oracolo di Delfi per domandare che cosa paresse opportuno aggiungere o mutare nelle leggi. In realtà, partì per Creta e lì visse in perenne esilio e, sul punto di morire, ordinò che le sue ossa fossero gettate in mare, affinché, nel caso fossero state restituite a Sparta, gli

Abbiamo davvero bisogno delle leggi?

abitanti si ritenessero sciolti dal timore religioso del giuramento e abrogassero le leggi.

La medesima tradizione è riportata da Erodoto (*cfr.* Herod. 1, 29) anche a proposito di Solone, nomoteta di Atene: egli, infatti, dopo aver dato le leggi alla città, se ne allontanò con il pretesto di un viaggio, in realtà per non essere costretto ad abrogare alcuna delle norme che aveva promulgato, visto che gli Ateniesi si erano vincolati con solenni giuramenti a rispettarle per dieci anni.

Diversamente, invece, Platone teorizza un processo di continuo perfezionamento della legislazione: l'Ateniese paragona il legislatore a un pittore che voglia dipingere una figura meravigliosa e che migliori con il tempo: entrambi devono preoccuparsi di lasciare un successore che continuamente ripari e perfezioni la loro opera (*cfr.* *Leg.* 769b-e).

Prendendo le mosse dall'analisi del momento in cui l'umanità ha avuto bisogno di leggi, si è visto come per Platone le primitive scintille di umanità, rese ἀγαθαί dalle circostanze, grazie all'intervento normativo-pedagogico del legislatore abbandonarono la condizione di desolazione in cui la catastrofe naturale le aveva relegate ed iniziarono a strutturarsi in organismi statuali via via più complessi, regolati da leggi e sanzioni penali con funzione educativa.

Per Pompeo Trogo, invece, il momento in cui l'uomo ha bisogno delle leggi segna l'inizio della decadenza dell'*ingenium* originario, a causa all'affermarsi di quella che, seguendo il Platone della *Repubblica*, potremmo chiamare στάσις, lotta di classe fomentata dall'interesse personale. In questo senso, Trogo, più che al Platone delle *Leggi*, sembra avvicinarsi a quello del *Politico*, soprattutto per quanto riguarda l'idea che le varie costituzioni siano copie degradate di quel modello statuale che esisteva al tempo di Crono, quando il sovrano voleva e poteva governare con virtù e scienza. Di conseguenza, l'intervento legislativo dovrà proporsi di arrestare almeno in parte tale degrado e ciò sarà possibile solo se il nomoteta porrà se stesso come modello, presentando il *nomos* come nuovo *mos*.

D'altra parte, anche Platone è ben consapevole della debolezza della natura umana: nelle *Leggi* afferma infatti che la natura umana non è in grado di gestirsi autonomamente senza gonfiarsi di tracotanza e di spirito di sopraffazione (*cfr.* *Leg.* 713c-714a). Per questo motivo nel mito Crono fece governare le città a demoni appartenenti a stirpi migliori, proprio come gli uomini non pongono a capo delle greggi altri animali, ma uomini, dato che la loro razza è superiore a quella delle bestie. Questo racconto, nota l'Ateniese, indica che in qualsiasi città di uomini governata da un uomo vi saranno mali e travagli: l'unico modo per cercare di imitare i tempi felici di Crono è assecondare nella vita pubblica e privata quanto vi è di immortale in noi, dando il nome di legge a questa regola dell'intelletto. La legge, dunque, ultimo relitto di un'era felice, grazie alla valenza pedagogica che le deriva dall'affinità con il *logos*, è in grado di

promuovere autonomamente, senza la mediazione del buon esempio, la virtù nei cittadini. Per questo, per Platone, fondare città e istituire leggi è anche il mezzo più idoneo ad alimentare la virtù degli uomini: ἀλλ' ὄντως ἐστὶν νομοθεσία καὶ πόλεων οἰκισμοὶ πάντων τελεώτατον πρὸς ἀρετὴν ἀνδρῶν (Leg. 708d).

All'opposto invece Pompeo Trogo: la virtù è innata nell'animo umano, ma viene corrotta dal corso della storia, soprattutto a causa di quella che, utilizzando una terminologia platonica, si potrebbe definire "dinamica della στάσις". Pertanto la legge non è un afflato di immortalità, ma un artificio umano che si rende necessario quando i costumi si siano troppo raffinati, portando corruzione e decadenza. L'umanità, a un certo punto dell'evoluzione storica, non è più in grado di adeguarsi volontariamente al *logos*: neppure uno statista come Annibale sembra esserne in grado. Una volta iniziato il processo di allontanamento dalla condizione naturale libera e virtuosa, la spinta dell'avidità si fa inarrestabile e soltanto l'intervento di una figura illuminata che attraverso il suo esempio ritrasformi il *nomos* in *mos* potrà rallentare il fatale processo di corruzione che determina la *translatio imperii*.

Certamente l'ammirazione per i costumi semplici e austeri dei barbari torna spesso nella letteratura latina: manca tuttavia in Trogo, e lo possiamo comprendere anche nonostante i tagli dell'epitomatore¹⁹, il fondamentale atteggiamento di superiorità del Romano, che pur ammirando il barbaro per il suo rigore morale, che immagina essere vicino a quello che la tradizione attribuiva ai Romani del buon tempo antico, in fondo lo guarda con condiscendente disprezzo, senza alcun dubbio su chi sia il migliore dei due. Niente del genere è presente in Trogo, che arriva addirittura ad affermare la superiorità della non-cultura degli Sciti sulla cultura dei Greci: a nulla serve la speculazione filosofica e conoscere che cosa siano il bene e la virtù, se questa conoscenza non ha poi alcuna ricaduta pratica. In questo tratto avrà giocato un ruolo anche l'origine gallica dello storico, che spesso nel corso dell'opera rivendica con orgoglio il valore del suo popolo, forse non *doctus* come altri, ma tanto fiero da spaventare con la sola menzione del suo nome²⁰ e così valoroso da aver costretto i Romani a riscattare la loro città non con le armi, ma indegnamente con l'oro²¹.

Sembra così confermato quel filobarbarismo individuato in Trogo da Elena Malaspina²², che tuttavia non pare sfociare nell'antiromanesimo. Infatti, a ben vedere, egli tesse quest'elogio della virtù originaria e rivendica la superiorità del *mos* sul *nomos* proprio mentre Virgilio nelle *Georgiche* invita a restaurare gli ideali di frugalità e laboriosità della più autentica tradizione romana e lo stesso

¹⁹ J. Yardley (2010, 469-490).

²⁰ Cfr. Iust. 25, 2, 10: *tantus terror Gallici nomen erat*.

²¹ Cfr. Iust. 28, 2, 4: *adversus Gallos urbem eos suam tueri non potuisse captamque non ferro defendisse, sed auro redemisse*.

²² E. Malaspina (1976, 138 ss.).

Abbiamo davvero bisogno delle leggi?

Livio nella sua opera celebra il passato di Roma, quando la città era guidata da uomini provvisti di tutte quelle virtù che compongono il *mos maiorum* e che troppo spesso venivano trascurate nel tempo presente. Nel frattempo, a livello politico, Augusto rovesciava completamente la repubblica romana sotto l'apparenza del ritorno al *mos maiorum* e facendo della restaurazione morale uno dei cardini della sua propaganda, tanto da assumere personalmente le competenze della carica di censore. Non siamo quindi molto lontani, almeno formalmente, da quell'idea di sovrano illuminato che governa con il suo arbitrio e non con le leggi: anche se cambia la distanza da cui Trogo osserva Roma, il contesto culturale in cui si muove è il medesimo dei cantori dell'ideologia augustea.

Bibliografia

Alonso-Núñez, J. M. (1987), "An Augustan world history. The *Historiae Philippicae* of Pompeius Trogus", *G&R*, 34, pp. 56-72.

Breglia Pulci Doria, L. (1975), "Recenti studi su Pompeo Trogo", *PP*, 30, 1975 pp. 468-477.

Castiglioni, L. (1967), *Studi intorno alle Storie Filippiche di Giustino*, Roma.

Cristofoli, R. (2010), "La strategia della mediazione. Biografia politica di Aulo Irzio prima del consolato", *Historia*, 4, 2010, pp. 462-488.

Ferrero, L. (1957), *Struttura e metodo dell'Epitome di Giustino*, Torino.

Klotz, A. (1952), s.v. *Pompeius*, *RE*, n. 142, XXI, 2, coll. 2301 ss.

Kroll, W. (1918), s.v. *Iunianius*, *RE*, n. 4, X/1, coll. 956 ss.

Lucidi, F. (1975), "Nota ai "Prologi" delle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo", *RCCM*, XVII, pp. 173-180.

Malaspina, E. (1976), "Uno storico filobarbaro, Pompeo Trogo", *RomanoBarbarica*, 1, 1976, pp. 135-158.

Seel, O. (1972), *Eine römische Weltgeschichte. Studien zum Text der Epitome des Iustinus und zur Historik des Pompeius Trogus*, Nürnberg.

Steele, R.B. (1917), "Pompeius Trogus and Justinus", *AJPh*", 38, pp. 19-41.

A. Borgna

van Wickevoort Crommelin, B.R. (1998), "Die Parther und die parthische Geschichte bei Pompeius Trogus-Justin", in J. Wiesehöfer, *Das Partherreich und seine Zeugnisse: Beiträge des internationalen Colloquiums*, Eutin, 27.-30. Juni 1996, Stuttgart.

Yardley, J. (2010), "What is Justin doing with Trogus?", in M. Horster, C. Reitz, *Condensing text, condensed text*, Stuttgart, pp. 469-490.