



Poder, pertenencia y responsabilidad

Power, belonging and liability

L'UCCISIONE LEGITTIMA DEGLI ANIMALI: *SACRIFICIUM E SACRATIO*

LA MATANZA LEGÍTIMA DE ANIMALES: SACRIFICIUM Y SACRATIO

THE LEGITIMATE KILLING OF ANIMALS: SACRIFICIUM AND SACRATIO

Roberto Fiori
Università di Roma Tor Vergata (Italia)
ORCID ID: 0000-0002-4239

Ricevuto: luglio 2025
Accettato: agosto 2025

RIASSUNTO

Il diritto romano di età arcaica proibisce l'uccisione del bue, che può avvenire solo in occasione di un sacrificio o in conseguenza di un illecito, di cui viene considerato responsabile direttamente l'animale e che ne determina la *sacratio*. Conseguentemente, deve essere ridimensionata la diffusa idea di un potere assoluto del *dominus* sui propri animali analogo a quello sulle *res* inanimate. Solo a partire dal III sec. a.C., con la *lex Aquilia de damno*, in un nuovo quadro economico, gli animali (o almeno i *boves*) divengono semplici porzioni del patrimonio del *dominus*.

PAROLE CHIAVE

sacrificio; pena di morte; *sacratio*; colpa.

RESUMEN

El derecho romano arcaico prohibía la matanza de el buey, que solo podía producirse durante un sacrificio o como consecuencia de un acto ilícito, del que el animal era directamente responsable y que determinaba su *sacratio*. Por tanto, la idea generalizada del poder absoluto del *dominus* sobre sus animales, análogo al que ejercía sobre las res inanimadas, debe ser reconsiderada. No fue hasta el siglo III a. C., con la *lex Aquilia de damno* y en un nuevo marco económico, cuando los animales (o al menos los bueyes) se convirtieron en simples partes del patrimonio del *dominus*.

PALABRAS CLAVE

sacrificio; pena de muerte; *sacratio*; culpa.

ABSTRACT

According to archaic Roman law, the killing of an ox was prohibited, except during a sacrifice or as a consequence of a crime, for which the animal was held directly responsible, determining its *sacratio*. Consequently, the widespread idea of the *dominus*' absolute power over his animals,

analogous to that over inanimate *res*, must be reconsidered. It was only from the 3rd century BC onwards, under the *lex Aquilia de damno* and in a new economic framework, that animals (or at least oxen) became simple portions of the *dominus*' patrimony.

KEYWORDS

sacrifice; death penalty; *sacratio*; guilt.

L'UCCISIONE LEGITTIMA DEGLI ANIMALI: *SACRIFICIUM* E *SACRATIO*

LA MATANZA LEGÍTIMA DE ANIMALES: SACRIFICIUM Y SACRATIO

THE LEGITIMATE KILLING OF ANIMALS: SACRIFICIUM AND SACRATIO

Roberto Fiori

Sommario: 1. IL SACRIFICIO E LA COLPA DEGLI ANIMALI.—2. LA *SACRATIO* DEI *BOVES*.—3. CONCLUSIONI.—4. BIBLIOGRAFIA.

1. IL SACRIFICIO E LA COLPA DEGLI ANIMALI

1.1. I criteri di scelta delle vittime: *similitudo* e *contrarietas*

Nel diritto sacrificale romano l'animale sembra comparire solo come 'oggetto'. Gli scritti giurisprudenziali e antiquari disegnano innanzi tutto la tassonomia delle offerte. La prima distinzione riguarda il tipo di animale: i *pecudes* sono detti *hostiae*, gli *armen-ta* sono chiamati *victimae*. Poi ci sono vittime *lactentes* – una categoria che prevede la sacrificabilità dopo cinque giorni per il suino, sette per l'ovino, trenta per il bovino – finché non spuntano le due file di denti (*bidentes*, *ambidentes*) che rendono le vittime *maiores*. Un'ulteriore distinzione riguarda il sesso delle vittime, che tendenzialmente deve corrispondere a quello del dio destinatario; e il colore, essendo uso sacrificare animali bianchi agli dèi superi e quelli neri agli inferi, mentre le vittime rosse erano offerte a Vulcano¹.

Questi requisiti incidavano sulla scelta di quali vittime sacrificare nei riti pubblici, ma non contribuivano a indicare quali specifici animali sacrificare alle singole divinità. Ad esempio, a Giove si sacrificavano principalmente buoi maschi, a Marte suini ovini

¹ Per queste regole cfr. per tutti MARQUARDT, J. *Römische Staatsverwaltung*, III² (Leipzig 1885) 170 ss.; KRAUSE, C. *De Romanorum hostiis quaestiones selectae* (Diss.) (Marpurgi Cattorum 1894) 4 ss. Di recente, sottolinea la relatività delle stesse, e le numerose eccezioni, MANTZILAS, D. *Sacrificial animals in Roman religion: rules and exceptions*, in JOHNSTON, P. A., MASTROCINQUE, A., PAPAIOANNOU S. (eds.). *Animals in Greek and Roman religion and myth* (Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova 5-7 June 2013) (Newcastle upon Tyne 2016) 19 ss.

e bovini nei *suovetaurilia*, a Quirino agnelli, a Giano arieti, ecc., ma la lista delle corrispondenze tra dèi e vittime è lunga e complessa, e non sempre prevedibile: Giove, ad esempio, poteva ricevere anche un ariete, un agnello, una capra, una pecora, un maiale, ecc.². Nel tentativo di chiarire la logica di queste corrispondenze, gli interpreti antichi hanno rintracciato due criteri fondamentali, la *similitudo* e la *contrarietas*, che sembrerebbero tener conto del comportamento animale ai fini dell'individuazione della vittima sacrificale.

In particolare, Servio grammatico afferma che *per similitudinem* a Plutone si offre bestiame nero; *per contrarietatem* a Cerere la scrofa, perché mangia le *fruges*, a Libero il capro, perché mangia l'uva, e a Esculapio la capra, perché non è mai senza febbre³. La dottrina è probabilmente almeno tardorepubblicana, perché in Varrone troviamo l'affermazione che la scelta degli animali nei sacrifici dipende dal loro comportamento: talora sono sacrificati perché hanno offeso il dio (come il capro, che mangia l'uva, viene sacrificato a Libero), talaltra non sono sacrificati per la stessa ragione (come il capro o la capra, la cui saliva avvelena l'ulivo e che non possono essere offerti a Minerva)⁴. La trattazione più estesa della dottrina si ritrova però in due testi poetici, entrambi di Ovidio, probabilmente anch'egli dipendente, come Servio, da scrittori di diritto pontificale di età tardo-repubblicana (i quali a loro volta potrebbero aver elaborato essi stessi la teoria oppure riprodotto una prospettiva già sacerdotale)⁵.

² Cfr. la lista in op. cit. KRAUSE, C. (1894) 31 ss.

³ Serv. georg. 2.380: *victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur: per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni; per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, ut caper, qui obest vitibus, Libero, item capra Aesculapio, qui est deus salutis, cum capra numquam sine febre sit*. Il brano è riprodotto anche in Mythogr. Vat. II, 79 (Kulcsár). Cfr. anche Serv. auct. georg. 2.380: *quia vites, quae in honore ipsius fuerant, ab eo comestae sunt, iratus Liber pater eum occidi fecit et ei tolli utrem, in quo mitti vinum fecit pro eius vindicta*.

⁴ Varr. de re rust. 1.2.18-19: *cui Fundanius, 'Vide', inquit, 'ne, Agri, istuc sit ab hoc, cum in legibus etiam scribatur "pecus quoddam". Quaedam enim pecudes culturae sunt inimicae ac veneno, ut istae, quas dixisti, caprae. Eae enim omnia novella sata carpendo corrumpunt, non minimum vites atque oleas. 19. Itaque propterea institutum diversa de causa ut ex caprino genere ad alii dei aram hostia adduceretur, ad alii non sacrificaretur, cum ab eodem odio alter videre nollet, alter etiam videre peuerntem vellet. Sic factum ut Libero patri, repertori vitis, hirci immolarentur, proinde ut capite darent poenas; contra ut Minervae caprini generis nihil immolarent propter oleam, quod eam quam laeserit fieri dicunt sterilem: eius enim salivam esse fructus venenum*'.

⁵ L'ipotesi di una comune dipendenza da scrittori di diritto pontificale mi sembra maggiormente probabile rispetto a quella di una diretta dipendenza di Servio dal poeta augusteo, benché in molti passi del commento all'*Eneide* Servio citi le *Metamorfosi*: Serv. Aen. 1.259 (= Ovid. met. 14.581 ss.); 3.34 (= 8.762); 4.2 (= 4.64); 4.462 (= 5.533 ss.); 5.95 (= 15.389); 5.409 (= 12.464); 6.134 (= 14.581 ss.); 6.529 (= 13.31); 7.412 (= 14.574); 7.715 (= 14.330); 12.405 (= 1.521). Nei commenti alle *Bucoliche* e alle *Georgiche* si cita qualche opera in più, ma spesso in modo generico o impreciso: Serv. buc. 3.106 (= Ovid. met. 10.215; 13.394 ss.); 5.10 (*sic Ovidius in metamorphoseon libris*, ma in realtà *heroid.* 2.1 ss.); 10.62 (= Ovid. met. 8.738 ss.); georg. 1.43 (*sic Ovidius in fastis*); 1.378 (*ut Ovidius dicit*, in realtà

Rivolgiamoci dunque al poeta augusteo. Nelle *Metamorfosi* (15.60-478), Ovidio fa parlare Pitagora, il quale predica contro la dieta carnea, sostenendo che: (a) nell'Età dell'Oro non si mangiava carne, sinché non si iniziò a cibarsi di animali selvatici (15.60-110); (b) poi si passò agli animali domestici: per primo al maiale, perché mangiava i germogli, e al capro, perché mangiava le viti; la ragione del loro sacrificio è la loro *culpa* (15.111-115); (c) sono invece senza colpa le pecore e i buoi, che aiutano l'uomo nei lavori dei campi, cosicché cibarsene è come cibarsi dei propri *coloni* (15.116-142); (d) non bisogna mangiare gli animali perché in essi potrebbero essersi reincarnati esseri umani (15.143-478, e spec. 15.453-478).

Il tema ritorna nei *Fasti* (1.337-456), ma è trattato in modo più incoerente, il che potrebbe far pensare che vi siano stati inseriti motivi tratti dalle *Metamorfosi*, non rielaborati in modo finale: (a) dapprima si ricorda che il sacrificio delle origini non era cruento (1.337-348); (b) poi si afferma che il sacrificio cruento è nato allorché alcuni animali hanno offeso, con il loro comportamento, gli dèi: (b_1) la scrofa, cibandosi dei germogli, offende Cerere e per questo viene punita (353: *dederat poenas*) con il sacrificio; il capro fa lo stesso con la vite, e viene consegnato come un nemico (359: *noxae ... deditus hostis*): si parla di *culpa* (361) degli animali (1.349-361); (b_2) l'*ovis* avrebbe mangiato le *verbenae* destinate agli dèi della campagna (1.381-382); (b_3) a Priapo si sacrifica un asino perché, tagliando, avrebbe svegliato la ninfa che il dio concupiva, esponendolo alle risa dei presenti (1.391-440); (b_4) gli uccelli sono puniti per il *crimen linguae*, in quanto rivelano con il volo (*penna*) e con la voce (*ore*) – la differenza è tra uccelli detti nel diritto augurale *alites* e *oscines* – le *mentes* divine: la colomba è sacrificata a Venere, il fegato dell'oca a Io (nella Focide), il gallo alla Notte (1.441-456). Come dicevo, in questa struttura si riscontrano delle incoerenze. Tra gli esempi *sub* b_1) e b_2) si inserisce un riferimento al sacrificio del bue, che prescinde da una colpa dell'animale: (c) per spiegare l'origine del sacrificio, Ovidio richiama la storia di Aristeo che, volendo recuperare le api perdute, si rivolse a Proteo, che gli consigliò di sacrificare e seppellire un *iuvencus*, dal cui corpo sarebbero nate le api (1.362-380; cfr. *met.* 15.364-367). E anche tra gli esempi *sub* b_2) e b_3) si inserisce un esempio estraneo al tema della colpa, sostenendo che altri sacrifici si compiono per similitudine: (d) in Persia si sacrifica al Sole un cavallo, per la velocità del dio e della vittima; a Diana una cerva in luogo di una vergine; a Ecate un cane (1.385-390).

Questi testi sembrerebbero introdurre, nelle regole del diritto sacrificale romano, un principio di responsabilità che capovolge il ruolo della vittima, che viene sacrificata

Ovid. *met.* 6.331 ss. narra una storia analoga con una diversa protagonista); 2.7 (= Ovid. *am.* 1.15.11); 3.431 (= Ovid. *met.* 6.331 ss.); 4.494 (il verso di Ovidio non ci è altrimenti giunto: cfr. Ovid. *inc. sed. fr.* 7 Morel); 4.522 (= Ovid. *met.* 11.56 ss.). Il Servio Danielino cita Ovidio in pochi casi, attingendo a varie opere: Serv. auct. *Aen.* 1.259 (= Ovid. *met.* 14.581 ss.); 10.145 (= Ovid. *fast.* 4.45); *buc.* 6.54 (= Ovid. *am.* 3.5.18).

perché colpevole, divenendo da semplice 'oggetto' passivo del rito a 'soggetto' agente e pertanto responsabile. L'interpretazione dei versi di Ovidio è però discussa.

1.2. Le interpretazioni della dottrina

Un primo contributo da considerare è quello di Burkhard Gladigow. Dopo aver rilevato che nei *Fasti* si dice che l'animale viene *noxae deditus* e che a Roma vengono sacrificati solo animali domestici, lo studioso ha ipotizzato che il modello giuridico adottato dal poeta augusteo fosse quello della *pauperies*, che consentiva la *noxae deditio* dell'animale. Su queste basi, e ritenendo che in origine la consegna del colpevole ne avrebbe comportato l'uccisione da parte del danneggiato oppure da parte dello stesso *pater*, con la consegna del solo corpo del responsabile – ipotesi avanzata da Max Kaser⁶ – Gladigow ha sostenuto che nel sacrificio l'uomo esercitasse il suo potere di *pater familias* sull'animale⁷, e che quest'ultimo fosse considerato responsabile perché gli era attribuita 'una qualche personalità'⁸. Tutto ciò troverebbe una corrispondenza nel diritto pubblico: i Romani avrebbero infatti concepito l'esecuzione capitale come un sacrificio⁹, essendo il colpevole *sacer*¹⁰. Questa costruzione giuridica avrebbe lo scopo di legittimare – riconducendola alla *patria potestas* – l'uccisione degli animali¹¹, in realtà effettuata a scopi alimentari¹²: presso Greci e Romani la consumazione di carne sarebbe infatti sempre stata effettuata all'esito di un sacrificio¹³.

⁶ KASER, M. Das römische Privatrecht. I. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht (München 1955) 145 s. (cfr. anche ID. Das römische Privatrecht. I. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht² [München 1971] 164 e nt. 9), che lo ipotizza sulla base di Gai. 4.81 e Fragm. Aug. 82-87; cfr. GLADIGOW, B. Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer. Interpretationen zu Ovid, *fasti* I 335-456, in Der altsprachliche Unterricht 14 (1971) 7. Quest'ultimo a. (*ibid.*, 9) parla anche di una «strafrechtliche Verantwortlichkeit der Tiere» sulla base di MOMMSEN, Th. Römisches Strafrecht (Leipzig 1899) 834, il quale tuttavia si riferisce all'*actio de pauperie*, restando quindi nell'ambito del diritto privato.

⁷ Op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 8.

⁸ Op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 13: «eine gewisse 'Persönlichkeit'».

⁹ Op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 17 ss.

¹⁰ Op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 21: la frase *neque fas est eum immolari* contenuta in Fest., s.v. "*Sacer mons*" [L. 424], dovrebbe essere intesa nel senso che l'*homo sacer*, essendo già *sacer*, non dovrebbe essere nuovamente consacrato (cfr. una critica *infra*, nt. 22). Per DÜLL, R. Archaische Sachprozesse und Losverfahren, in ZRG RA 61 (1941) 5 ss., un illecito causato da un animale ne determinava la *sacratio* (cfr. i buoi nella *terminum exaratio*).

¹¹ Op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 10: «Das Opferritual dient der Rechtfertigung der Tiertötung».

¹² Op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 11: «primär ist also der Aspekt der Nahrungsbeschaffung, sekundär, aber kaum weniger wichtig, wie man dies in unbedenklicher Weise bewältigen könne».

¹³ Op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 12: «alle Zeichen sprechen dafür, daß bei Griechen und Römern die Schlachtung von Haustieren grundsätzlich in der Form und unter dem Schutz einer Opferhandlung vor sich ging; alles Fleisch, das man verzehrte, war also letzten Endes Fleisch von Opfertieren». L'i-

La costruzione di Gladigow riporta il problema, come si vede, nell'alveo della nozione di *dominium*, per quanto riconosca che il rilievo attribuito al comportamento dell'animale lo avvicini più alle personae sottoposte alla *potestas* che non alle *res*. Ancor più rigorosa nel ricondurre i brani alle regole della *patria potestas* è la costruzione di John Scheid, il quale ha preso le mosse dalle ricerche di Gladigow per sostenere che il sacrificio sarebbe espressione della visione romana di una società gerarchizzata nella quale gli animali sarebbero strumentali al pasto di dèi e uomini¹⁴. In questa concezione, l'uccisione degli animali è espressione della *potestas* del *dominus*, e la colpa degli animali sarebbe irrilevante: in una società tradizionale come quella romana, l'uccisione di animali non avrebbe potuto suscitare imbarazzo e, d'altronde, nei miti non si rinverrebbe alcuna forma di colpevolezza del sacrificante. I riferimenti di Ovidio alla colpa degli animali sarebbero dunque ironici, mettendo in evidenza l'ipocrisia e l'artificialità dell'argomento¹⁵.

Entrambe le proposte sembrerebbero basarsi su un'applicazione, alla materia del sacrificio, delle regole del diritto privato romano, ma in effetti sono contraddette proprio da queste ultime.

La ricostruzione di Gladigow muove dal confronto con la *noxae deditio* dell'*actio de pauperie*, che sarebbe richiamata dal v. 359 in cui si dice che l'animale è *noxae ... deditus*. Tuttavia l'*actio de pauperie* è data per comportamenti *contra naturam* dell'animale¹⁶, ciò che non può certamente dirsi dell'atto di mangiare germogli e uva da parte di un maiale e un capro: dovremmo pertanto immaginare che Ovidio abbia utilizzato l'esempio in modo giuridicamente sbagliato – il che in assoluto non si può escludere, ma è un'*extrema ratio*, soprattutto considerando che normalmente, e soprattutto nei

dea è stata di recente posta in discussione da KAJAVA, M. *Visceratio*, in *Arctos* 32 (1998) 109 ss., su cui cfr. SCHEID, J. *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005) = Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani (Roma-Bari 2011) 189 ss., il quale ritiene invece che ogni uccisione fosse sacrificale pur se non necessariamente all'interno di sacrifici pubblici.

¹⁴ SCHEID, J. L'animal mis à mort: une interprétation romaine du sacrifice, in *Études rurales* 147-148 (1998) 15 ss., seguito da PRESCENDI, F. *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire* (Stuttgart 2007) 224 ss.

¹⁵ Op. cit. SCHEID, J. (1998a) 17: «l'idée que, dans une société traditionnelle, notamment celle de Rome, la mise à mort d'animaux ait pu susciter une réaction de rejet ne me paraît pas pertinente. Aucun comportement semblable n'est attesté. Les mythes ne mentionnent d'ailleurs pas de sentiment de culpabilité chez les sacrificateurs, mais racontent au contraire qu'ils tuent sans pitié ni pitié les animaux domestiques, même les plus inoffensifs»; *ibid.*, 18: «avec ironie, le poète met en évidence le côté hypocrite et artificiel de l'argument fondé sur la culpabilité des animaux sacrifiés». La teoria di Scheid è seguita da HUET, V. La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une image banalisée et ritualiste de la violence?, in BERTRAND, J.-M. (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain* (Paris 2005) 91 ss. e da op. cit. PRESCENDI, F. (2007) 227.

¹⁶ CURSI, M. F. Gli illeciti privati, in EAD. (a cura di). *XII tabulae*. Testo e commento, II (Napoli 2018) 609 ss.

Fasti, il poeta è estremamente preciso nell'uso delle categorie giuridiche¹⁷. In realtà, considerando che nel verso sopra citato il *noxae deditus* è detto *hostis*, e che poco sopra Ovidio spiega i termini *hostia* come *hostis domitus* e *victima* come 'quella che cade per la (mano) destra vincitrice'¹⁸, sembrerebbe preferibile pensare che il poeta stia facendo riferimento alla *deditio* internazionale, che si verificava quando un Romano avesse compiuto un'infrazione del *ius gentium*¹⁹ e che aveva lo scopo di eliminare il pericolo di un *bellum* che fosse *iustum* per il nemico²⁰. Senonché non vi sono esempi di uccisione del colpevole nella *deditio* internazionale, intesa come sanzione: la funzione della *deditio* – come nei rapporti interni quella della *sacratio* – è di recidere i rapporti tra il *deditus* e il gruppo di appartenenza, a prescindere dalla sorte successiva del colpevole²¹. Dunque non può condividersi il proposto parallelismo tra *deditio* e *supplicium*, perché tra l'uccisione realizzata dall'autorità (*supplicium*, *sacrificium*) e la separazione del colpevole (*sacratio*, *deditio*) c'è una profonda differenza: la prima coincide con una *immolatio*, mentre non è *fas* immolare l'*homo sacer*²². Potrebbe obiettarsi che è proprio Ovidio ad avvicinare la *noxae deditio* al *sacrificium*: è però verisimile che – soprattutto

¹⁷ Cfr. più in generale, sulle conoscenze giuridiche di Ovidio, LAMBRINI, P. Ovidio giurista, in GAROFALO, L., GHEDINI, F. (a cura di). Ovidio e i *Fasti*. Memorie dall'antico (Venezia 2021) 200 ss., la quale tuttavia si spinge a definire Ovidio 'giurista', il che non mi sembra condivisibile: un conto è la conoscenza del diritto, che a Roma era molto diffusa, un altro è appartenere alla categoria dei *prudentes*, gli unici che a Roma possono essere definiti 'giuristi'.

¹⁸ Ovid. *fast.* 1.335-336: *victima quae dextra cecidit victrix vocatur; / hostibus a domitis hostia nomen habet*.

¹⁹ Naturalmente, l'animale domestico è romano: esso è *hostis* non di Roma, ma degli dèi, a seguito dell'infrazione compiuta.

²⁰ Sulla *deditio* internazionale, mi sia permesso di rinviare a FIORI, R. *Homo sacer*. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa (Napoli 1996) 264 ss., con fonti e letteratura.

²¹ Fa eccezione il caso di M. Claudio Clinea, che fu *deditus* ai Corsi ma non *receptus*, sulla cui sorte posteriore abbiamo due versioni: per la prima, riportata da Cass. Dio fr. 45.1 [Boissevain] (cfr. Zon. 8.18), sarebbe stato espulso dalla città; per la seconda, di Val. Max. 6.3.3, sarebbe stato imprigionato e ucciso in carcere (cfr. anche Amm. Marc. 14.11.32). Qui, chiaramente, il problema è posto dalla mancata accettazione da parte del nemico e dalla necessità, per Roma, di liberarsi comunque della colpa. Va detto che anche nella *noxae deditio* di diritto privato non è prevista la sanzione dell'uccisione del colpevole: l'istituto ha solo lo scopo di liberare il *dominus* dalla responsabilità, al punto che lo si considera libero anche se si limita a consegnare il corpo del reo nel caso in cui sia morto (cfr. *supra*, nt. 6).

²² Cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 47 ss. La giustificazione portata da op. cit. GLADIGOW, B. (1971) 21 di questa regola («die nochmalige Konsekration des bereits für *sacer* Erklärten ist nicht *fas*») non è convincente, perché ai fini del *sacrificium* non è sufficiente la 'separazione' (*consecratio*) della vittima, ma è necessaria la sua dazione (*dedicatio*) alla divinità (sul fatto che nella *consecratio capitis* non vi sia *dedicatio* cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 50 ss.; sul rapporto tra *consecratio* e *dedicatio* nella consacrazione di *res* cfr. ID. Le *res sacrae* nel *ius divinum*: *consecratio*, *dedicatio* e *profanatio*, in AUPA 63 [2023] 37 ss.). La dicotomia tra *supplicium* e *sacratio* si ritrova anche nella punizione degli illeciti internazionali: cfr. ad es. il differente trattamento della rottura della *fides* negli episodi di Mettuo Fufezio e Turno Erdonio, così come analizzati in op. cit. FIORI, R. (1996) 276 ss. e spec. 280

nei *Fasti*, ossia nell'opera in cui parla della *noxae deditio* e in cui il problema non viene presentato in veste pitagorica, come accade nelle *Metamorfosi* – nell'accostare i due istituti egli intendesse mettere l'accento, più che sull'atto dell'uccisione della vittima, sulla sua dazione (*deditio*, *dedicatio*) al destinatario.

Messa da parte la teoria di Gladigow, diviene dubbia anche la teoria di Scheid che non vi sia spazio per una colpa dell'animale in quanto l'uccisione avverrebbe sulla base di un potere assoluto. In primo luogo, occorre rilevare che il sacrificio animale è consentito non solo a personaggi privati e pubblici dotati di potere, ma anche a soggetti che ne sono privi. Se i sacrifici privati sono normalmente compiuti dal *pater familias*, i sacrifici pubblici possono essere eseguiti sia dai magistrati, sia dai sacerdoti²³, che non hanno alcun potere²⁴, o addirittura da soggetti privati che però costituiscono il vertice di una organizzazione, come nel caso del culto di Bona dea, officiato nella casa del magistrato in carica e diretto dalla *materfamilias* della *domus*²⁵. È vero che il sacrificio è espressione della visione gerarchica della società propria dei Romani, ma la nozione su cui si impernia la gerarchia non è quella di *potestas*, bensì quella di *maiestas*²⁶. D'altra parte, occorre ridimensionare anche l'idea di un potere del *pater familias* completamente libero da vincoli. A Roma non è attestata la possibilità di un'uccisione arbitraria, basata sul puro esercizio di potere. Il *pater*, per uccidere il *filius*, ha bisogno di una *iusta causa*²⁷, e un *supplicium* immotivato era considerato come un atto tirannico anche prima dell'istituzione della *provocatio ad populum*²⁸: la concessione della garanzia al cittadino riguarda la possibilità del giudizio popolare, non può essere intesa nel senso

(cfr. anche, *ibid.*, 289 ss.; naturalmente, il problema non è la storicità degli episodi, ma il fatto che essi apparissero giuridicamente verisimili ai Romani).

²³ Cfr. ad es., per i pontefici, op. cit. MARQUARDT, J. (1885) 219 ss.

²⁴ Al di là dei poteri del pontefice massimo sui membri del proprio collegio, che non sono definibili come poteri pubblici in senso proprio, perché non si estendono agli altri cittadini, non sono attestati poteri sacerdotali. Per sostenerne l'esistenza, la dottrina si è talora affidata a presunzioni, che talora si basano su sillogismi errati nelle premesse e di dubbio rigore logico, come ad es. quello proposto da VALLOCCHIA, F. Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana (Torino 2008) 87: «esaminando la *potestas* sotto il profilo della varietà dei contenuti e della titolarità (dèi, popolo, magistrati, *patres*, *domini*), e considerato che tutti gli uomini sono sottoposti alla *potestas* degli dèi, non si può dubitare che i sacerdoti abbiano *potestas*».

²⁵ Cfr. FIORI, R. *Materfamilias*, in BIDR 96-97 (1993-1994) 474.

²⁶ Su questa distinzione di ambiti cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 107 ss. e spec. 122 ss. Una sovrapposizione analoga a quella di Scheid è in BURKERT, W. *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin-New York 1972) = *Homo necans*. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica (Torino 1981) 45.

²⁷ Cfr. Fragm. Aug. 85-86. Sulla discussione, in dottrina, intorno ai limiti della *patria potestas*, mi limito a richiamare, da ultimo, MCGINN, Th. A. J. La familia e i poteri del *pater*, in CURSI M. F. (a cura di). *XII tabulae*. Testo e commento, I (Napoli 2018) 190 ss.; cfr. anche *ibid.*, 208 ss. sulla testimonianza dei Frammenti di Autun.

²⁸ Basti pensare a quanto scrive Liv. 1.49.4-5 rispetto a Tarquinio il Superbo.

che in precedenza fosse tollerata l'arbitraria applicazione della *poena capitis*; la stessa uccisione senza processo dei capi nemici in occasione del trionfo è consentita non perché la loro colpa sia irrilevante²⁹, ma perché sono *hostes*, e dunque non si estendono loro le garanzie del *civis* né si applica la protezione che i *peregrini* ricevono dalla loro comunità. Né appare rilevante l'argomento secondo cui nei miti riportati da Ovidio non si rinviene alcuna forma di colpevolezza del sacrificante: la colpevolezza è esclusa non perché sia consentito uccidere arbitrariamente un animale, ma perché nella fattispecie si è denunciata la colpa della vittima. Infine, contrariamente a quanto si è affermato, è proprio nelle società tradizionali che si avverte la necessità di giustificare l'uccisione dell'animale: alcuni esempi greci e vedici possono essere di aiuto.

1.3. Esempi greci e vedici

Nel *de abstinencia animalium*, Porfirio (233/4-305 d.C.), attingendo al *de pietate* (περὶ εὐσεβείας) di Teofrasto (371-287 a.C.)³⁰, narra l'αἵτιον delle feste ateniesi dei Βουφόνια. In una prima fase l'unico sacrificio sarebbe stato incruento. Poi un contadino di nome Σώπατρος (ο Δίομος), che era straniero ma coltivava le terre dell'Attica, presa una scure, avrebbe ucciso un bue che, dopo aver lavorato i campi, si era cibato delle offerte destinate agli dèi (2.29.1). Dopo aver seppellito il bue, Σώπατρος prende la via dell'esilio 'come se avesse commesso un'empietà' (ὥς ἡσεβεκώς), e si rifugia a Creta (2.29.2). Nel frattempo nell'Attica giunge una carestia, e allora si consulta la Pizia, la quale risponde che bisogna punire l'uccisore, rimettere in piedi il morto e cibarsene (2.29.3). Trovato Σώπατρος, questi suggerisce di ripetere l'uccisione in un contesto sacrificale e si incarica di uccidere la vittima se gli verrà concessa la cittadinanza (2.29.4-5). Il sacrificio viene pertanto compiuto nel seguente modo: alcune vergini portano l'acqua per affilare la scure e il coltello; una persona porge la scure a un'altra che colpisce il bue, mentre una terza lo scanna; infine il bue viene scuoiato e la sua carne consumata in un banchetto (2.30.1). Poi la pelle del bue viene riempita di paglia, lo si rimette in piedi e lo si attacca a un aratro (2.30.2). Infine si istituisce un processo per l'uccisione: le vergini accusano chi ha affilato gli strumenti; chi ha affilato gli strumenti accusa chi ha fornito la scure; chi ha fornito la scure accusa chi ha colpito il bue; chi ha colpito il bue accusa il coltello, che viene condannato (2.30.3). Da quel giorno, il rito viene ripetuto sull'acropoli di Atene in occasione delle Dipolie (Διπόλια), sacrificando il bue che, all'interno di un gruppo, mangia le offerte poste sull'altare, e al termine del rito si getta

²⁹ Cfr. invece op. cit. SCHEID, J. (1998a) 18: «la question de la culpabilité et de la faute n'était pas posée» rispetto ai capi nemici.

³⁰ Theophr. *piet.* fr. 16-18 [Pötscher].

in mare il coltello (2.30.4-5)³¹. La storia è ripetuta anche da Pausania, che tuttavia parla di un giudizio della scure e afferma che si conclude con l'assoluzione³².

Il racconto mira, con ogni probabilità, a giustificare un'uccisione che appare riprovevole al di fuori del contesto sacrificale³³: il primo bue ucciso da Σώπατρος viene seppellito senza essere mangiato, e senza che agli dèi sia attribuita la loro porzione. Solo quando il (secondo) bue viene sacrificato l'uccisione appare giustificata; ma neanche il rito è sufficiente, sentendosi il bisogno di legittimare ulteriormente l'uccisione invocando una colpa dell'animale; e addirittura neanche la colpa dell'animale è sufficiente, perché resta comunque una responsabilità dell'uccisore, che deve essere ritualmente trasferita a qualcuno o a qualcosa³⁴.

Un mito analogo si legge nei testi dell'India antica, appartenenti a un periodo che con qualche approssimazione può essere ricompreso tra il 1500 e il 500 a.C.³⁵.

³¹ Cfr. anche Porph. *abst.* 2.10.2 (la cui fonte non è Teofrasto: cfr. GEORGOUDI, S. L'«occultation de la violence» dans le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes, in GEORGOUDI, S., KOCH PIETTRE, R., SCHMIDT, F. [éd.]. *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* [Turnhout 2005] 137).

³² Paus. 1.24.4; 1.28.10.

³³ Questo profilo è sottolineato soprattutto da DURAND, J.-L. *Le corps du délit*, in *Communications* 26 (1977) 46 ss.; ID. *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse* (Paris-Rome 1986) 43 ss. Se si ritenesse che anche nei Βουφόνια storici si sacrificava un bue aratore, come ipotizza VERNANT, J.-P. *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans l'Antiquité grecque*, in RUDHARDT, J., REVERDIN, O. (éd.). *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Vandoeuvres-Genève 1981) 14 s. (ma non mi sembra che nelle fonti vi siano elementi in questo senso: l'unico indizio potrebbe essere il fatto che i Βουφόνια storici riproducono l'uccisione mitica del bue aratore da parte di Σώπατρος), il sacrificio costituirebbe un'eccezione al νόμος ateniese attestato da Ael. *var. hist.* 5.14: καὶ τοῦτο δὲ ἦν φυλαττόμενον παρ' αὐτοῖς. βοῦν ἀρότην καὶ ὑπὸ ζυγὸν πονήσαντα σὺν ἀρότρῳ ἢ καὶ σὺν τῇ ἀμάξῃ, μηδὲ τοῦτον θύειν, ὅτι καὶ οὗτος εἴη ἂν γεωργὸς καὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις καμάτων κοινωνός 'un'altra norma era da loro seguita: che un bue aratore, aggiogato per tirare l'aratro o un carro, non fosse sacrificato, perché anch'esso poteva essere considerato un agricoltore e un compagno del lavoro degli uomini'.

³⁴ Op. cit. GEORGOUDI, S. (2005) 134 ss., influenzata dalle pagine di SCHEID, J. *La mise à mort de la victime sacrificielle. À propos de quelques interprétations antiques du sacrifice romain*, in MÜLLER-KARPE, A., HAFFNER, A., BRANDT, H. (hrsg.). *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa*. Alfred Haffner, zum 60. Geburtstag gewidmet (Rahden 1998b) 521 s. (cfr. *ibid.*, 138 nt. 110), ha tentato di ridimensionare l'importanza del brano di Porfirio, rilevando che esso si rivolge agli avversari del sacrificio cruento. Tuttavia non solo il passaggio è stato tratto da Teofrasto, e dunque può essere stato al più riconvertito da Porfirio in funzione antisacrificale, ma il dato rituale del processo all'arma sacrificale, riportato anche da Pausania, depone chiaramente nel senso della colpa del sacrificante, a prescindere dalle interpretazioni erudite. Altra questione è la responsabilità dell'atto, che è collettiva (come giustamente rileva l'a. *ibid.*, 137) perché nei rapporti tra uomo e divinità il soggetto giuridicamente rilevante è la comunità di appartenenza, non il singolo: cfr., per Roma, FIORI, R. *La condizione di homo sacer e la struttura sociale di Roma arcaica*, in LANFRANCHI, Th. (éd.). *Autour de la notion de sacer* (Actes École Française de Rome 2014) (Rome 2018) 202 ss.

³⁵ Cfr. per tutti WITZEL, M. *Ṛgvedic history: poets, chieftains and politics*, in ERDOSY, G. (ed.). *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, material culture and ethnicity* (Berlin-New York 1995) 24.

Già nel testo più risalente, il *Ṛg Veda*, si dice che Trita ('Terzo') Āptya, 'Gefolgsman' del dio Indra, spinto da quest'ultimo attacca Viśvarūpa, un *ásura*³⁶ con tre teste figlio di Tvaṣṭṛ, liberando le vacche che questi tratteneva: Indra taglia le teste di Viśvarūpa, che aspirava al potere (*ójas*), e si appropria delle vacche³⁷. Si noti, peraltro, che nel *Ṛg Veda* Trita Āptya (e, in misura minore, suo fratello Dvita ['Secondo']) era indicato come colui cui imputare gli illeciti compiuti apertamente e in segreto, nonché gli incubi³⁸.

Nello *Yajur Veda*³⁹ si precisa che Viśvarūpa era il cappellano (*puróhita*) degli dèi detti *devá*, ma era anche il figlio della sorella degli dèi detti *ásura*. Nella ripartizione delle offerte sacrificali, egli prometteva la porzione sacrificale apertamente ai *devá*- e segretamente ai suoi parenti *ásura*⁴⁰. Questo comportamento preoccupa Indra, re degli dèi, perché pensa che l'*ásura*- Viśvarūpa voglia togliergli il regno (*rāṣṭrá*), e pertanto lo uccide tagliandogli le tre teste. Per un anno, Indra trattiene la colpa dell'uccisione nella mano, ma tutti lo chiamano brahmanicida. Poi riesce a persuadere la terra, gli alberi e le donne a prendere ciascuno un terzo della sua colpa, che divengono rispettivamente le fessure naturali nel terreno, la linfa che scorre dagli alberi e le mestruazioni femminili. In un altro testo dello *Yajur Veda* si dice che sui tre fratelli ricade anche la colpa dell'atto sanguinoso compiuto in occasione del sacrificio cruento: l'acqua con cui si lava il sangue del sacrificio viene versata per loro invocando il nome di ciascuno⁴¹.

Infine, nello *Śatapatha Brāhmaṇa* (1.2.3.2-4) si dice che i tre fratelli Āptya, ossia *Ekatá*, *Dvitá*- e *Tritá*- 'Primo, Secondo e Terzo', seguivano Indra come un brahmano segue un re, e che sapevano che Indra avrebbe ucciso Viśvarūpa, cosicché in realtà (*eva*) lo uccide Trita, essendo Indra libero dalla colpa in quanto dio: tuttavia gli Āptya, a loro volta, ottengono che la colpa si trasferisca su coloro che sacrificano senza attribuire un dono ai sacerdoti.

Benché apparentemente il contesto non sia sacrificale, in realtà – come mostra la comparazione con altri miti – a questo mito è sotteso il rituale dell'uccisione del 'doppio' del re, il *puróhita* in sostituzione dell'auto-sacrificio del re⁴². Anche qui, come in Grecia, l'illecita appropriazione/distribuzione delle offerte sacrificali determina una

³⁶ RV 3.38.4cd.

³⁷ RV 10.8.7-9; cfr. 10.99.6.

³⁸ RV 8.47.13-17.

³⁹ *Taittirīya Saṃhitā* 2.5.1.1-2. Cfr. anche *Kāṭhaka Saṃhitā* 12.10; *Maitrāyaṇi Saṃhitā* 2.4.1, nonché *Śatapatha Brāhmaṇa* 1.6.3.1-5; 5.5.4.2-6; *Jāiminiya Brāhmaṇa* 2.153-157.

⁴⁰ Nello *Jāiminiya Brāhmaṇa* 2.153.3 si precisa che si promette segretamente la parte sacrificale a colui per cui si ha il più alto rispetto.

⁴¹ *Maitrāyaṇi Saṃhitā* 4.1.9, su cui DUMÉZIL, G. *Heur et malheur du guerrier*² (Paris 1985) = *Le sorti del guerriero* (Milano 1990) 43.

⁴² Non è possibile affrontare qui il tema: devo rinviare a un lavoro in corso di elaborazione.

colpa che giustifica l'uccisione, ma non al punto di escludere la responsabilità dell'uccisore, che se ne libera trasferendola a oggetti inanimati (*Yajur Veda*) o a uomini colpevoli dello stesso illecito della vittima (*Śatapatha Brāhmaṇa*).

1.4. Un tema connesso: è necessario l'assenso dell'animale al sacrificio?

Come si vede, anche nella cultura greca e vedica si cerca di giustificare il sacrificio, pur legittimo e anzi necessario, denunciando una colpa della vittima. Peraltro, l'uccisione sacrificale è un atto talmente grave che neanche la colpa dell'animale è sufficiente a liberare il sacrificante da ogni responsabilità, al punto che, per non essere a sua volta punito, egli deve trasferire la propria colpa su altri. La corrispondenza tra il sacrificio greco e indiano induce dunque a escludere che l'idea della colpa (della vittima e del sacrificante) sia una tarda invenzione intellettuale, e al contrario porta a ritenere che si tratti di una convinzione radicata nella cultura dei popoli (quantomeno) indoeuropei. D'altronde non è senza argomenti la teoria secondo cui il sacrificio (greco) rifletterebbe una 'commedia dell'innocenza' riconducibile alle pratiche dei cacciatori primitivi, e ciò proietterebbe queste regole rituali ancora più indietro nel tempo⁴³.

Con questi temi si interseca un problema diverso, ossia la possibilità che nel sacrificio greco e romano fosse richiesto l'assenso della vittima al sacrificio: naturalmente, qualora tale assenso fosse necessario, potrebbe costituire un'esimente per il sacrificante. La questione è stata studiata soprattutto in ambito greco, a partire da alcune fonti che attestano il compimento di atti rituali che inducono l'animale ad abbassare o a scuotere il capo: nei Βουφόνια, come abbiamo visto, si mettono davanti all'animale delle offerte vegetali perché ne mangi; in un'iscrizione di Cos si stabilisce che sia sacrificato l'animale che abbassi il capo (ὑποκύψει)⁴⁴; in altri sacrifici gli si pone dinanzi dell'acqua affinché per berla chini il capo, oppure lo si spruzza di acqua fredda o di semi sul capo, cosicché lo scuota⁴⁵. Gli interpreti antichi hanno spiegato questi comportamenti in due modi.

Secondo una prima interpretazione, questi atti sarebbero appunto indirizzati a ottenere l'assenso dell'animale all'uccisione. In Porfirio, l'oracolo di Delfi risponde a un tal Episcopo, che voleva sacrificare delle pecore: 'non ti è consentito secondo diritto uccidere la salda razza delle pecore, discendente dei Teopropi; ma l'animale che volon-

⁴³ Per la «Unschuldskomödie» cfr. MEULI, K. Griechische Opferbräuche, in GIGON, O. (hrsg.). *Phyllobolia*. Festschrift Peter von Mühl zum 60. Geburtstag (Basel 1946) 224 ss. = *Gesammelte Schriften*, II (Basel-Stuttgart 1975) 949 ss. La teoria è stata riproposta in tempi più recenti da op. cit. BURKERT, W. (1981) 28 ss.; op. cit. BURKERT, W. (2011) 96 ss.

⁴⁴ SIG³ 1025, l. 20 = SOKOLOWSKI, F. *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969) 253 (iscr. n. 151, A, l. 19).

⁴⁵ Cfr. gli esempi riportati *infra*, in testo.

tariamente pieghi la testa verso l'acqua lustrale, quello, Episcopo, dico che è corretto sacrificare⁴⁶. Ancora, in uno scolio alla *Pace* di Aristofane, si spiegano le parole σείου σὺ ταχέως 'tu, presto, scuotiti', chiarendo che il sacrificante si rivolge all'animale, perché si era soliti versare del liquido affinché la vittima scuotesse la testa e sembrasse assentire ai sacrifici⁴⁷. In uno scolio ad Apollonio Rodio, si discute il termine προχύτας, rilevando che per alcuni indicherebbe i grani d'orzo, per altri l'acqua che si versava nelle orecchie della vittima per ottenere un segno di assenso⁴⁸. Infine, nelle *quaestiones conviviales* di Plutarco si sostiene che ancora ai suoi tempi nei sacrifici si prestava grande attenzione a non sgozzare la vittima, prima che quella chinasse il capo, come in segno di approvazione, per essere sacrificata⁴⁹. A questa stessa rappresentazione devono essere ricondotti i racconti – talora presenti in opere paradossografiche – di animali che non si limitano ad assentire, ma addirittura si offrono spontaneamente al sacrificio⁵⁰.

⁴⁶ Porph. *abst.* 2.9.3: οὐ σε θέμις κτείνειν οἷον γένος ἐστὶ βέβαιον, ἔγγονε Θειοπρόπων· ὁ δ' ἐκούσιον ἂν κατανέυσῃ χέρνιβ' ἐπιθύειν τὸ δ', Ἐπίσκοπε, φημι δικάως. Questo passo è stato interpretato da GEORGOUDI, S. Le consentement de la victime sacrificielle: une question ouverte, in MEHL, V., BRULÉ, P. (eds.). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies* (Rennes 2008) 144 s. nel senso che Episcopo chiederebbe il responso delfico non perché ritenga ingiusta l'uccisione delle pecore (scrive l'a.: «la peur de devenir *coupable* d'un 'meurtre'»), ma perché teme che l'uccisione non sia gradita al dio («la crainte que cette mise à mort ne soit pas au gré de la divinité»); sarebbe la «décision divine» a dettare «la condition d'une mise à mort accomplie avec justice». L'interpretazione non convince, perché si basa su una rappresentazione della 'giustizia' come esito della volontà divina che è estranea alla religione greca (cfr. per tutti BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*² [Stuttgart 2011] 374: «griechische Götter geben keine Gesetze») ed è debitrice della visione ebraica e cristiana di un 'diritto divino positivo', e perché pone in ombra l'elemento dell'assenso dell'animale, che nel responso delfico non è conseguenza, ma preconditione della giustizia dell'atto sacrificale, che viene solo dichiarata dal dio (φημι δικάως), come potrebbe essere dichiarata da un giurista rispondente, in relazione alla θέμις. Peraltro, con non perfetta coerenza, parlando del passo di Plutarco (cfr. *infra*, nt. 49), l'a. ammette che l'assenso della vittima viene ricercato per evitare «toute injustice» (*ibid.*, 147).

⁴⁷ Sch. Arist. *pac.* 960 (Holwerda): σείου σὺ ταχέως] πρὸς τὸ ἱερεῖον λέγει. ἐσπούδαζον γὰρ ἐπισπένδοντες, ἵνα σείῃ τὴν κεφαλὴν καὶ ἐπινεύειν τοῖς ἱερείοις (forse è preferibile la lezione ἱεροῖς di RUTHERFORD, W. G. *Scholia Aristophanica*, I [London 1896] 139) δοκῇ.

⁴⁸ Schol. vet. Apoll. Rhod. 1.425 [Wendel]: προχύτας· οἱ μὲν τὰς κριθάς, οἱ δὲ τὸ ὕδωρ, ὃ εἰώθασιν ἐμβάλλειν εἰς τὸ οὖς τοῦ ἱερείου ὑπὲρ τοῦ ἐπινεύειν τὸ ἱερεῖον. λείπει δὲ ἡ σύν.

⁴⁹ Plut. *quaest. conv.* 8.8.3 (729f): ἄχρι δὲ νῦν παραφυλάττουσιν ἰσχυρῶς τὸ μὴ σφάττειν πρὶν ἐπινεῦσαι κατασπενδόμενον.

⁵⁰ Li enumera BURKERT, W. Greek tragedy and sacrificial ritual, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1966) 107 ntt. 43; Ael. *nat. anim.* 10.50; 11.4; Apoll. *hist. mirab.* 13 [Giannini]; [Arist.] *mirab. auscult.* 137.1 [Giannini]; Plut. *Luc.* 24.4-5; Porph. *abst.* 1.25.8-9; Philostr. *Her.* 17.4; cfr. anche, per il sacrificio umano, Neanthes, *FGrHist* 84 F 16 = Athen. *deipn.* 13.78 (602cd); Serv. *Aen.* 3.57 (l'a. ricorda anche Plut. *Pelop.* 21; Philostr. *Her.* 8; Plin. *nat. hist.* 32.17, dove tuttavia non ho trovato riferimenti alla materia). *Adde* Plut. *Luc.* 10.1; App. *hist. Rom.* 12.75.

In altri testi, però, questi comportamenti rituali sono spiegati come forme di verifica dell'adeguatezza della vittima. È ancora Plutarco a scrivere, riferendosi al sacrificio del felfico: '... se i sacerdoti e i sacri ministri dicono che essi sacrificano e fanno le libagioni sulla vittima e osservano i suoi movimenti e i suoi tremori, di cos'altro è segno se non del fatto che il dio è pronto a dare responsi? Infatti, bisogna che la vittima sia, nel corpo e nell'anima, pura, senza macchia, intatta. Per quanto riguarda il corpo non è molto difficile individuare i segni di questa disposizione; coloro che esaminano la mente, invece, pongono farina davanti ai tori e ceci davanti ai cinghiali: credono che chi non gusta questi cibi non sia sano. L'acqua fredda dicono si usi per mettere alla prova la capra: se resta immobile e impassibile sotto il getto d'acqua, significa che la sua mente non è secondo natura'⁵¹.

La dottrina moderna si è divisa sull'interpretazione di queste fonti, alcuni studiosi valorizzando la prima serie⁵², altri la seconda⁵³, senza tuttavia portare argomenti signi-

⁵¹ Plut. *def. orac.* 49 (437ab): οἱ γὰρ ἱερεῖς καὶ ὅσοι θύειν φασὶ τὸ ἱερεῖον καὶ κατασπένδειν καὶ τὴν κίνησιν αὐτοῦ καὶ τὸν τρόπον ἀποθεωρεῖν, ἐτέρου τίνος τοῦτο σημεῖον ἢ τοῦ θεμιστεύειν τὸν θεὸν λαμβάνοντες; δεῖ γὰρ τὸ θύσιμον τῷ τε σώματι καὶ τῇ ψυχῇ καθαρὸν εἶναι καὶ ἀσινὲς καὶ ἀδιάφθορον. μὴνυτρα μὲν οὖν τῶν περὶ τὸ σῶμα κατιδεῖν οὐ πᾶν χαλεπὸν ἐστὶ; τὴν δὲ ψυχὴν δοκιμάζουσι, τοῖς μὲν ταύροις ἄλφιτα τοῖς δὲ κάπροις ἐρεβίνθους παρατιθέντες· τὸ γὰρ μὴ γευσάμενον ὑγιαίνειν οὐκ οἴονται. τὴν δ' αἶγα διελέγχειν τὸ ψυχρὸν ὕδωρ· οὐ γὰρ εἶναι ψυχῆς κατὰ φύσιν ἐχούσης τὸ πρὸς τὴν κατάσπεισιν ἀπαθὲς καὶ ἀκίνητον (la traduzione in testo è di LELLI, E. La decadenza degli oracoli, in LELLI, E., PISANI, G. (coord.). Plutarco. Tutti i *Moralia* [Milano 2017] 819, 821). Cfr. anche Plut. *def. orac.* 46 (435bc): αἱ δὲ τῶν ἱερείων κατασπείσεις τί βούλονται, καὶ τὸ μὴ θεμιστεύειν, ἐὰν μὴ τὸ ἱερεῖον ὅλον ἐξ ἄκρων σφυρὼν ὑπότρομον γένηται καὶ κραδανθῇ κατασπενδόμενον; οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ διασεῖσαι τὴν κεφαλὴν ὥσπερ ἐν ταῖς ἄλλαις θυσίαις, ἀλλὰ πᾶσι δεῖ τοῖς μέρεσι τὸν σάλον ὁμοῦ καὶ τὸν παλμὸν ἐγγενέσθαι μετὰ ψόφου τρομόδους· '... che cosa significano le libagioni sparse sulle vittime e il divieto di dare responsi qualora la vittima non sia tutta scossa da tremiti e brividi, quando viene fatta la libagione? Infatti, non è sufficiente lo scuotimento del capo, come negli altri sacrifici, ma è necessario che lo scuotimento e il contorcimento si ingenerino contemporaneamente in tutte le parti del corpo, insieme a un grido tremulo' (op. cit. LELLI, E. [2017] 817). Il primo passo di Plutarco è stato interpretato da op. cit. GEORGOUDI, S. (2008) 148 nel senso che il tremore della capra costituisca un segno del dio che autorizza l'operazione oracolare: ma il passo fa chiaramente riferimento all'adeguatezza della vittima, che per essere accettata dal dio come offerta deve essere καθαρὸν ... καὶ ἀσινὲς καὶ ἀδιάφθορον non solo nel corpo ma anche nell'anima.

⁵² Op. cit. BURKERT, W. (1966) 107; op. cit. BURKERT, W. (1981) 24; op. cit. BURKERT, W. (2011) 93 s.; DETIENNE, M. *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in DETIENNE, M., VERNANT, J.-P. (éd.). *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979) = *Pratiche culinarie e spirito di sacrificio*, in DETIENNE, M., VERNANT, J.-P. (a cura di). *La cucina del sacrificio in terra greca* (Torino 1982) 15; op. cit. VERNANT (1981) 7; cfr. anche BREMMER, J. N. *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio*, in SETTIS, S. (dir.). *I Greci. Storia Cultura Arte Società. I. Noi e i Greci* (Torino 1996) 256 e 259.

⁵³ Op. cit. GEORGOUDI, S. (2005) 115 ss.; op. cit. GEORGOUDI, S. (2008) 139 ss.; NAIDEN, F. S. *The fallacy of the willing victim*, in JHS 127 (2007) 61 ss.; ID. *Smoke signals for the gods. Ancient Greek sacrifice from the archaic through Roman periods* (Oxford 2012) 83 ss. Cfr. anche VAN STRATEN, F. T. *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece* (Leiden-New Yor-

ficativi di critica alle testimonianze di volta in volta contrarie. In realtà, è verisimile che le due serie di testi dipendano da altrettante interpretazioni antiche – di origine erudita, o forse sacerdotale – di una pratica cerimoniale della quale non si comprendeva più il significato.

Le fonti romane sono state spesso coinvolte in queste discussioni, ma a Roma l'interpretazione degli antichi sembra essere stata univoca. I testi rilevanti sono Macrobio⁵⁴, Servio grammatico e Servio Danielino⁵⁵, i quali affermano che, se l'animale dà segni di contrarietà, è giudicato inadeguato nella *probatio* che precedeva il sacrificio. Evidentemente, il comportamento della vittima era interpretato come un rifiuto dell'offerta da parte del dio, preventiva invece che successiva com'è quella che risulta dall'esame degli *exta* dopo il sacrificio (*litatio*): non è forse un caso che il Servio Danielino attribuisca erroneamente la *probatio* preventiva agli *haruspices*, che si occupavano invece del successivo *extispicium*⁵⁶. È dunque ingiustificata l'idea – basata su questi testi – che a Roma l'assenso dell'animale fosse «requisito necessario» del sacrificio⁵⁷: è maggiormente verisimile che il comportamento animale fosse valutato come un segno della volontà del dio, così come avviene nel diritto augurale, in cui gli animali sono *internuntii*, *interpretes* della volontà divina⁵⁸.

k-Köln 1995) 102, il quale, sulla base dell'iconografia, ha affermato che «the formal sign of consent of the sacrificial victim clearly was not an aspect of the ritual that was thought particularly interesting or important».

⁵⁴ Macr. Sat. 3.5.8: *observatum est a sacrificantibus ut, si hostia quae ad aras duceretur fuisset vehementius reluctata ostendissetque se invitam altaribus admoveri, amoveretur, quia invito deo offerri eam putabant. Quae autem stetisset oblata, hanc volenti numini dari aestimabant.*

⁵⁵ Serv. Aen. 9.624: *statuam ante aras] aptam se daturum victimam ostendit: alibi 'et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram' [Verg. georg. 2.395]. quotiens enim victima reluctabatur; ostendebat se improbari: Lucanus [7.165] 'discussa fugit ab ara taurus'; georg. 2.395: stabit sacer h. a. a.] placebit: tunc est enim aptum sacrificium, cum dedicatum animal victimae patiens invenitur, unde alibi sic ait 'et statuam ante aras aurata fronte iuvenum' [Verg. Aen. 9.627], id est placere faciam, contra Lucanus [7.165] 'discussa fugit ab ara taurus'. Serv. auct. georg. 2.395: *inprobant enim aruspices hostiam, quae admota altaribus reluctatur.* Per TÜRK, E. Les Saturnales de Macrobe source de Servius Danielis, in REL 41 (1963) 327 ss., Macrobio sarebbe fonte del Servio Danielino; GUARD, Th. Présence de Servius dans le livre III des Saturnales de Macrobe: le commentaire de l'Énéide, in GOLDLUST, P. (dir.). Approches du livre III des Saturnales de Macrobe. Histoire de la religion – Encyclopédisme – Esthétique (Besançon 2021) 162, riproduce la tesi tradizionale secondo cui Servio e Macrobio utilizzerebbero una fonte comune.*

⁵⁶ Per questo compito degli aruspici cfr. per tutti WISSOWA, G. Die Religion der Römer² (München 1912) 548.

⁵⁷ Così SINI, F. *Sua cuique civitati religio*. Religione e diritto pubblico in Roma antica (Torino 2001) 200, seguito da ONIDA, P. P. Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano (Torino 2002) 76.

⁵⁸ Cfr. Cic. div. 2.34.72 (*aves internuntiae Iovis*); div. 2.35.73: il pollo è detto *interpretes et satelles Iovis*. È però bene precisare che, se i due termini sembrano esprimere un ruolo puramente meccanico – indicando il primo colui che annuncia a un soggetto ciò che un altro ha detto, ponendoli in correlazione; essendo

1.5. Un bilancio provvisorio

Al termine di questo primo esame, il problema della colpa dell'animale non sembrerebbe centrale nel diritto sacrificale romano. I criteri della *similitudo* e della *contrarietas* sono intesi a spiegare *a posteriori* la scelta delle vittime, ma non si basano se non in qualche caso su una colpa dell'animale, che pertanto non può essere assunta come requisito generale: Varrone addirittura afferma che il comportamento offensivo dell'animale talora impedisce di sacrificarlo al dio oltraggiato (§ 1.1). Anche l'idea che per il sacrificio romano fosse necessario l'assenso della vittima è basata su interpretazioni – peraltro parziali – del sacrificio greco (§ 1.4). Potrebbe dunque pensarsi che i testi di Ovidio riflettano concezioni non romane del sacrificio (ma cfr. § 3). Eppure, anche a Roma, nel diritto più antico, troviamo indizi che inducono a sospettare, da un lato, che gli animali, o alcuni di loro, non potessero essere uccisi indiscriminatamente; dall'altro, che il loro comportamento colpevole fosse effettivamente rilevante.

2. LA *SACRATIO* DEI *BOVES*

2.1. La *poena capitis* per l'uccisione del *bos*

Una norma risalente – di cui parlano Varrone, seguito da Columella⁵⁹, e Cicerone – prevede la *poena capitis* come sanzione per l'uccisione del bue:

Varr. *de re rust.* 2.5.3: *Hic socius hominum in rustico opere et Cereris minister, ab hoc antiqui manus ita abstinere voluerunt, ut capite sanxerint, si quis occidisset.*

Colum. *de re rust.* 6 praef. 7: *... adhuc hominis socius in agricultura, cuius tanta fuit apud antiquos veneratio, ut tam capital esset bovem necuisse quam civem.*

Cic. *de nat. deor.* 2.159: *Tanta putabatur utilitas percipi e bubus ut eorum visceribus vesci scelus haberetur.*

Altre fonti narrano una storia più complessa. Un individuo anonimo, per accontentare il suo amante che sosteneva di non aver mai mangiato la trippa, non potendola acquistare avrebbe fatto uccidere un bue, e sarebbe stato per questo sottoposto a un *iudicium*

il secondo etimologicamente 'colui che attraversa' (i.e. **per*; per questa interpretazione cfr. DE VAAN, M. *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages* [Leiden-Boston 2008] 307) –, d'altra parte *interpretes* sono detti anche gli auguri (Cic. *Phil.* 13.5.12; cfr. anche Cic. *de leg.* 2.8.20; Verg. *Aen.* 3.359; 10.175), e che il ruolo dell'*interpretatio* a Roma mostra come il valore del termine possa estendersi a un'operazione di spiegazione che 'rivela' una realtà (giuridica) nell'interesse della città.

⁵⁹ Cfr. Colum. *de re rust.* 6 praef. 7: *... ut ait Varro ...*

populi (che naturalmente non può essere inteso che come l'esito di una *provocatio ad populum* da parte dell'accusato)⁶⁰:

Plin. *nat. hist.* 8.45.71 (180): *Socium enim laboris agrique culturae habemus hoc animal, tantae apud priores curae, ut sit inter exempla damnatus a p<opulo> R<omano> die dicta, qui concubino procaci rure omassum edisse se negante occiderat bovem, actusque in exilium tamquam colono suo interempto.*

Val. Max. 8.1 *damn.* 8: *Non subprimenda illius quoque damnatio, qui pueruli sui nimio amore correptus, rogatus ab eo ruri ut omasum in cenam fieri iuberet, cum bubulae carnis in propinquo emendae nulla facultas esset, domito bove occiso desiderium eius explevit eoque nomine publica quaestione adflictus est, innocens, nisi tam prisco saeculo natus esset.*

Come si vede, le fonti parlano di una regola antica (per quanto, se dobbiamo credere al *iudicium populi*, ancora attuale in età repubblicana): Varrone e Columella parlano degli *antiqui*, Cicerone usa l'imperfetto, Plinio la riferisce ai *priores*, Valerio Massimo la colloca in un *priscum saeculum*. Le ragioni di un simile divieto sono ignote: l'affermazione di Varrone che il bue sia *Cereris minister* non va intesa nel senso che esso sia 'sacro', neanche in senso simbolico⁶¹, ma piuttosto significa che il bue è un assistente (*minister*) di Cerere⁶², ossia che è necessario all'agricoltura. Certo è che la regola è talmente anomala rispetto alla logica della proprietà di età classica, comprensiva dello

⁶⁰ Poiché sino alla tarda repubblica l'*exilium* non era una pena in sé, ma l'espedito per evitare la pena di morte (cfr. per tutti SANTALUCIA, B. Processo penale [diritto romano], in *Enciclopedia del diritto*, XXXVI [Milano 1987] = *Studi di diritto penale romano* [Roma 1994] 176 ss.; ID. Diritto e processo penale nell'antica Roma² [Milano 1998] 182 s.), nei passi di Plinio e Valerio Massimo non si parla di «punizioni più lievi», come pensa BELLANDI, F. La pena di morte per l'«assassinio» del bue aratore (a proposito di Varro *de re rust.* 2, 5, 3-4 e Colum. *de re rust.* 6, *praef.* 7, in *Philologus* 151 (2007) 106 nt. 2: il fatto che si tratti di un *iudicium populi* mostra chiaramente che la questione era *de capite civis*. Sulla possibilità che la storia ricordata in testo sia stata influenzata dalla vicenda che nei primi decenni del II sec. a.C. coinvolse L. Quinzio Flaminio, cfr. FIORI, R. La *sacratio* e il divieto di uccisione dei *boves*, in corso di pubblicazione nella *Festschrift für J. Michael Rainer*.

⁶¹ L'equivoco mi sembra risalga a DE FRANCISCI, P. *Primordia civitatis* (Romae 1959) 260, il quale scriveva che «il *bos arator* è considerato come sacro tanto che la sua uccisione è punita con la pena di morte» (cfr. anche *ibid.*, 116 s., dove si afferma che la norma indica che «di questo animale non si era del tutto perduto il significato sacro»); cfr. anche op. cit. ONIDA, P. P. (2002) 82 s., che richiama l'ambivalenza dell'aggettivo *sacer*. Più sfumata MASI DORIA, C. Il diritto agrario romano. Spunti in tema di origini di una disciplina giuridica moderna, regolamentazione antica dell'agricoltura e mito (anche fascista) di Roma, in BUONGIORNO, P., GALLO, A., MECELLA, L. (a cura di). *Segmenti della ricerca antichistica e giusantichistica negli anni Trenta*, II (Napoli 2022) 568: «l'uccisione era vietata per la funzione economica dell'animale, che veniva così sacralizzata»; di una consacrazione «essenzialmente simbolica» parla op. cit. BELLANDI, F. (2007) 108. Se il bue fosse *res sacra*, esso sarebbe, ovviamente, *extra commercium*, e non avrebbe senso neanche la sua caratterizzazione come *res Mancipi*.

⁶² Secondo il mito, Cerere fu la prima ad addomesticare i buoi aratori: cfr. Ovid. *fast.* 4.403; *am.* 3.10.13.

*ius abutendi*⁶³, e la giustificazione del divieto offerta dalle fonti così generica, che è difficile pensare che la notizia sia stata inventata: essa è semplicemente tramandata dagli scrittori romani, probabilmente senza che essi stessi ne comprendessero più le ragioni.

Tuttavia il bue era una vittima sacrificale sin da epoca antichissima, il cui collegamento con Giove si rinviene non solo a Roma ma più in generale nell'Italia antica⁶⁴: ne dobbiamo pertanto dedurre che a essere vietati non potevano essere né il sacrificio dell'animale né il successivo banchetto. Come mostrano l'impiego dei verbi *occidere* e *necare* da parte di Varrone e Columella⁶⁵, nonché la precisazione di Valerio Massimo che il bue era *domitus*, ossia non utilizzabile per il sacrificio⁶⁶, ciò che si proibisce è l'uccisione e la consumazione delle carni del bue in contesti non sacrificali. Peraltro, qualora si ammettesse, con autorevole dottrina, che la macellazione dovesse essere sempre rituale e la successiva consumazione coinvolgere sempre gli dèi⁶⁷, si comprende che il bue poteva essere ucciso solo quando sacrificato. Il quadro è, a ben vedere, analogo a quello che abbiamo incontrato nel mito eziologico dei Βουφόνια: è illecita l'uccisione del bue se compiuta al di fuori delle strutture della πόλις, ma è consentito il sacrificio cittadino⁶⁸.

2.2. La legge di Numa sulla *terminum exaratio*

La norma che vieta l'uccisione del bue è rilevante per comprendere un'altra regola, attribuita a Numa Pompilio e relativa alla violazione dei confini che, nella forma in cui è riportata nell'epitome di Paolo Diacono al *de verborum significatione* di Festo⁶⁹, prevede la *sacratio* dell'aratore e dei buoi:

⁶³ Non mi sembra che dal divieto di uccisione del bue ricordato da Varrone e Columella possa desumersi un generale *crimen* per la distruzione di una *res Mancipi*, come fa DE CRISTOFARO, C. *Inpudicus*. Il diritto romano di fronte al prisma della sessualità maschile dalle origini al principato (Napoli 2022) 262 e nt. 219; peraltro, se si considerasse storico il racconto di Plinio e Valerio Massimo, dovrebbe rilevarsi che a far uccidere il bue è il suo stesso *dominus*.

⁶⁴ Nella Lega latina: Dion. Hal. 4.49.3; nella Gubbio preromana: *Tab. Ig.* Ia 2-6 = VIa 22-57 (a Gubbio l'offerta di buoi è anche a Marte [Ia 1-13 = VIb 1-2] e a Vofiono [Ia 20-23 = VIb 19-21]).

⁶⁵ Come nota op. cit. BELLANDI, F. (2007) 107 nt. 8, «a differenza del semplice *caedo* (...), *occido* non è usato solitamente per designare l'uccisione cerimoniale (come sinonimo di *macto*, *immolo*, *proster-no*, ecc.)», mentre *necare* è variante di *occidere* (*ibid.*, 112).

⁶⁶ Da leggere in connessione con la regola che riguardava le *hostiae iniuges*, spiegate da Macr. *Sat.* 3.5.5 come quelle vittime *quae numquam domitae aut iugo subditae sunt*.

⁶⁷ Varr. *de re rust.* 2.5.10-11 parla di una destinazione dei buoi alla macellazione (*ad cultrum*) distinta da quella sacrificale pubblica (*ad altaria*), ma ciò non esclude che anche la prima avesse valore sacrificale: cfr. op. cit. SCHEID, J. (2011) 203 s., 227.

⁶⁸ Rileva la somiglianza anche op. cit. BELLANDI, F. (2007) 107 nt. 12.

⁶⁹ La norma è riportata anche da Dion. Hal. 2.74.3, senza il riferimento ai buoi: εἰ δὲ τις ἀφανίσκειν ἢ μεταθεῖν τοὺς ὄρους, ἱερὸν ἐνομοθέτησεν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν τοῦτων τι διαπραξάμενον, ἵνα τῷ βουλομένῳ κτείνειν αὐτὸν ὡς ἱερόσυλον ἢ τε ἀσφάλεια καὶ τὸ καθαρῶ μιάσματος εἶναι προσῇ.

Paul.-Fest., s.v. “*Termino*” [L. 505]: *Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

La peculiarità della notizia è spesso passata inosservata in dottrina⁷⁰. Quando è stata discussa, alcuni studiosi si sono limitati a ipotizzare una diretta responsabilità dei buoi⁷¹, altri si sono interrogati sulle conseguenze della *sacratio*: se i buoi fossero allontanati dalla comunità, se fossero oggetto di sacrificio⁷², o ancora se la sanzione nei loro confronti consistesse in una *consecratio bonorum* parziale a carico dell'uomo colpevole⁷³.

L'ipotesi del sacrificio deve essere messa da parte, non solo perché – essendo trattate congiuntamente la *sacratio* dell'uomo e del bue – è probabile che la regola secondo cui la *sacratio* non consente *immolatio*⁷⁴ dovesse applicarsi anche alla *sacratio* dei *boves*, ma anche perché le vittime sacrificali erano sottoposte a una *probatio* che non consentiva di ammettere qualunque animale al sacrificio⁷⁵.

Allo stesso modo, deve escludersi una *consecratio bonorum*. In primo luogo, la *consecratio (capitis et) bonorum* comincia a essere attestata solo a partire dall'età repubblicana, parlandosi precedentemente solo di una complessiva *sacratio*: la nozione di *caput* nasce verisimilmente con la costituzione centuriata⁷⁶. In secondo luogo, la *consecratio*

⁷⁰ Mi limito a rinviare, per tutti, ad ALBANESE, B. *Sacer esto*, in BIDR 91 (1988) 155 = Scritti giuridici, III (Torino 2006) 103; GAROFALO, L. Confini e termini nei *Fasti* di Ovidio e oltre, in GAROFALO, L. – GHEDINI, F. (a cura di). *Ovidio e i Fasti. Memoria dell'antico* (Venezia 2023) 237. Io stesso non avevo dato rilievo al problema dei *boves* in op. cit. FIORI, R. (1996) 204 ss., ma solo in op. cit. FIORI, R. (2018) 178 nt. 27; op. cit. FIORI, R. (2023) 63 nt. 108.

⁷¹ HÄGERSTRÖM, A. *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, I (Uppsala-Leipzig 1927) 283 s. nt. 1; ADAMS HOLLAND, L. *Qui terminum exarasset*, in *American Journal of Archaeology* 37 (1933) 551.

⁷² HAYMANN, F. *Textkritische Studien zum römischen Obligationenrecht*, in ZRG RA 42 (1921) 368; op. cit. DÜLL, R. (1941) 5; MACCORMACK, G. *Terminus motus*, in RIDA 26 (1979) 251 (ma cfr. anche nt. seg.).

⁷³ Cfr. ad es. TONDO, S. *Profilo di storia costituzionale romana*, I (Milano 1981) 288; l'ipotesi non è esclusa neanche da MACCORMACK, G. (1979) 251, il quale si chiede se i buoi «did ... pass into the ownership of the gods in the sense that they became the property of the priests». Cfr. anche HINARD, F. *Consécration et confiscation des biens dans la Rome républicaine*, in *Kentron* 9 (1993) 13 e 15 = *Rome, la dernière République. Recueil d'articles* (Bordeaux 2011) 132 s., il quale parla, a proposito dei *boves*, di una *sacratio* dei «biens du coupable», ma poi aggiunge che verisimilmente in età regia «la *consecratio* ne devait pas distinguer entre *capitis et bonorum*».

⁷⁴ Fest., s.v. “*Sacer mons*” [L. 424].

⁷⁵ Le potenziali vittime dovevano essere prima verificate (*probatae*) e successivamente schierate (*constitutae*); poi, all'interno di questo gruppo, erano scelte (*optatae*) quelle effettivamente sacrificate: cfr. Cic. *de leg. agr.* 2.93; *de inv.* 2.93 (cfr. anche *de har. resp.* 6, in senso figurato); Varr. *de ling. Lat.* 7.31; Fest., s.v. “*optatam hostiam*” [L. 202].

⁷⁶ Cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 54 ss. Nelle norme attribuite a Romolo sul ripudio ingiustificato (Plut. *Rom.* 22.3) e sulla soppressione di infanti (Dion. Hal. 2.15.2) la *consecratio bonorum* è con ogni pro-

bonorum non consiste nella dedica di singoli beni – come sarebbero i *boves* – a un dio, ma nella distruzione della casa e nella vendita del patrimonio del colpevole, patrimonio che dunque non diveniva ‘sacro’: era piuttosto il ricavato dalla vendita ad essere destinato al tempio della divinità individuata dalla norma che prescriveva la sanzione⁷⁷. Peraltro, la norma non dice che la *sacratio* dei buoi debba essere collegata a un rapporto di proprietà con l’aratore: anzi, se si ritiene che la *sacratio* più antica, pur non distinguendo tra *sacratio capitis et bonorum*, coinvolgesse l’intero patrimonio del colpevole, oltre che probabilmente la sua famiglia⁷⁸, è verisimile che la legge si rivolgesse proprio ai casi in cui i buoi non erano in proprietà dell’aratore – si pensi, ad esempio, al cliente che ara il campo del *patronus* con buoi e aratro di quest’ultimo – perché altrimenti essi sarebbero divenuti *sacri* con il resto del suo patrimonio. In una simile ipotesi, il terzo proprietario avrebbe potuto non uccidere i buoi per evitare la connessa perdita patrimoniale, e nessuno avrebbe potuto farlo al suo posto, se non commettendo un illecito: per ovviare a questa situazione – che, come negli altri casi di *sacratio*, coincide con un potenziale ‘vuoto di potere’ – la norma prevede che i buoi divengano *sacri* e che pertanto chiunque possa ucciderli⁷⁹.

Se però la *sacratio* dei *boves* non può essere letta come una forma di *consecratio bonorum*, e se la *sacratio* dell’aratore non può essere considerata una *consecratio capitis* (nel senso che non è ancora nata una *consecratio* del *caput* concettualmente distinta da quella dei *bona*), ne deriva che la sanzione a carico degli animali è in certo modo autonoma: la *sacratio* non è dell’uomo ‘con’ i buoi, ma dell’uomo ‘e’ dei buoi⁸⁰.

Senonché, se la *sacratio* dei *boves* si colloca sullo stesso piano della *sacratio* degli *homines*, è probabile che la logica che ispira i due istituti sia la medesima. La funzione

babilità un’aggiunta successiva: cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 191 ss.; op. cit. FIORI, R. (2018) 178 nt. 27, 220 s. nt. 230; FIORI, R. Il divieto per le donne di bere vino: legge o precedente giudiziale?, in MEROLA, G. D., SANTINI, P. (a cura di). *Lawine. Commercio e consumo del vino nel mondo antico. Aspetti giuridici* (Atti Napoli 2019) (Napoli 2020) 51 ss. Gli argomenti in senso contrario di CANTARELLA, E. La sacertà nel sistema originario delle pene. Considerazioni su una recente ipotesi, in *Mélanges de droit romain et d’histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain* (Paris 1998) 15 ss. sono molto deboli: cfr., per una critica, op. cit. FIORI, R. (2018) 176 nt. 16-17 e 220 s. nt. 230-231.

⁷⁷ Cfr. op. cit. FIORI, R. (2023) 62 ss. (è errato quanto scrivevo in op. cit. FIORI, R. [2018] 176, ossia che «alla *consecratio bonorum* segue la *dedicatio*, e ciò determina un’autentica attribuzione della *res* alla divinità, o per meglio dire al suo tempio»).

⁷⁸ Su tutto ciò cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 61 ss.

⁷⁹ Sul rapporto tra *sacratio* e ‘vuoti di potere’ cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 518 ss. Questa spiegazione mi sembra superi, almeno rispetto alla sanzione a carico dei *boves*, le obiezioni di op. cit. CANTARELLA (1998) 56 ss. e ZUCCOTTI, F. In tema di sacertà, *Labeo* 44 (1998) 421ss., alla mia teoria circa il rapporto tra *terminum exaratio* e ‘vuoto di potere’.

⁸⁰ Giunge a conclusioni analoghe op. cit. ONIDA, P. P. (2002) 85, il quale tuttavia non pone la norma in diretta connessione con quella sull’uccisione del bue.

della *sacratio* degli *homines* è di consentire a chiunque di uccidere il colpevole al di fuori della coercizione esercitata dalle strutture della città⁸¹ senza incorrere nel *crimen* di omicidio. Allo stesso modo, è verisimile che la *sacratio* dei *boves* fosse finalizzata a consentire la loro uccisione senza incorrere nella *poena capitis* prevista dalla norma richiamata da Varrone e dagli scrittori successivi (§ 2.1). Peraltro, il meccanismo sanzionatorio della *sacratio* in età regia fa sì che non si ponga il problema di un processo a carico degli animali, che a Roma non è attestato⁸². La *sacratio* non era infatti preceduta da un giudizio del colpevole, ma – tranne il caso di reato manifesto – era seguita da un processo a carico di chi avesse ucciso il presunto *homo sacer*, nel quale si accertava la condizione giuridica di quest'ultimo per stabilire la legittimità dell'uccisione⁸³. Se si seguono queste regole – e non abbiamo elementi per ritenere che non fossero seguite – il processo sarebbe dunque stato a carico dell'uomo che avesse ucciso i buoi, e avrebbe stabilito se questi erano divenuti *sacri* o meno.

Ci accorgiamo così di una perfetta specularità tra l'uccisione dell'uomo e del bue: il *civis* poteva essere messo a morte legittimamente solo mediante un *supplicium* che secondo alcuni autori era concepito come sacrificio⁸⁴, oppure in virtù di una *sacratio* che lo 'separava' dal resto della comunità consentendone l'uccisione a chiunque; allo stesso modo, il bue poteva essere ucciso solo all'interno di un rito sacrificale, oppure in virtù di una analoga *sacratio*. Al di fuori di una messa a morte realizzata dall'autorità o dell'annullamento giuridico del colpevole – uomo o animale – l'uccisione non era legittima.

3. CONCLUSIONI

Il diritto criminale romano di età arcaica ammette una forma di responsabilità diretta dell'animale: il bue non diviene *sacer* in considerazione dell'attività dell'uomo, al pari di una semplice *res*, ma è sanzionato per un proprio comportamento. Il dato è coerente con le informazioni che abbiamo circa il diritto privato classico: l'*actio de pauperie* è concessa, come abbiamo detto, per atti *contra naturam* dell'animale; quando il comportamento dell'animale è *secundum naturam*, la fattispecie viene piuttosto ricondotta al *damnum iniuria datum*, perché il danno è in realtà causato dall'uomo (*dominus* o terzo) attraverso una condotta commissiva od omissiva⁸⁵. La peculiarità dell'*actio de pauperie*

⁸¹ Cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 518 ss.

⁸² Per la Grecia cfr. per tutti op. cit. DÜLL, R. (1941) 7 ss.

⁸³ Su tutto ciò cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 479 ss. e spec. 492 ss.

⁸⁴ La questione è discussa, e non può essere trattata in questa sede. Per la dottrina più risalente cfr. op. cit. FIORI, R. (1996) 11 ss.; per quella più recente, cfr. PELLOSO, C. Sacertà e garanzie processuali in età regia e proto-repubblicana, in GAROFALO L. (a cura di). Sacertà e repressione criminale in roma arcaica (Napoli 2013) 86 ss.

⁸⁵ Op. cit. CURSI, M. F. (2018) 613 ss.

è dunque quella di imputare la produzione del *damnum* direttamente all'animale (*animal ... noxiam commisit*)⁸⁶.

Questa responsabilità non sembra tuttavia riconducibile all'idea dell'esistenza di una volontà dell'animale. La norma sulla *sacratio* non prevede alcun requisito psicologico, né per l'uomo, né per il bue: per quanto sia verisimile che l'atto di rimuovere i *termini* richieda, in fatto, una consapevolezza dolosa da parte dell'aratore, alla base della responsabilità è la circostanza oggettiva dell'*exaratio terminum*. Anche in questo caso, i dati a nostra disposizione non si pongono in contrasto con quanto risulta dal diritto classico, che espressamente esclude l'idea di una volontà dell'animale: parlando dell'*actio de pauperie*, i *prudentes* affermano che la fattispecie coincide con un *damnum sine iniuria facientis datum* perché l'animale non può commettere *iniuria*, *quod sensu caret*⁸⁷ – dovendosi qui intendere l'espressione *iniuria* nel senso che l'animale non è capace di causare il *damnum* con dolo o colpa⁸⁸.

Più complessa è la situazione del diritto sacro. L'analogia tra la pena di morte e il sacrificio potrebbe giustificare l'idea che anche quest'ultimo richieda una colpa, come abbiamo visto accadere in Grecia e in India (benché qui la vittima sia non un animale, ma un brahmano divino; cfr. § 1.3), e dunque potrebbe indurre a credere che i brani di Ovidio non siano frutto di influenza greca (§ 1.5), ma riflettano una dottrina sacerdotale romana. Altri dati sembrano però contraddire questa possibilità: nelle spiegazioni offerte dalle fonti, l'animale può essere sacrificato a una determinata divinità non solo in virtù di un comportamento colpevole, ma anche di una semplice somiglianza (§ 1.1), e non sembra essere richiesto, nel diritto sacrificale romano, un segno di assenso da parte della vittima (§ 1.4).

⁸⁶ D. 9.1.1 pr. (Ulp. 18 ad ed.): *si quadrupes pauperiem fecisse dicetur, actio ex lege duodecim tabularum descendit: quae lex voluit aut dari id quod nocuit, id est id animal quod noxiam commisit, aut aestimationem noxiae offerre*.

⁸⁷ D. 9.1.1.3 (Ulp. 18 ad ed.): *... ait praetor 'pauperiem fecisse'. pauperies est damnum sine iniuria facientis datum: nec enim potest animal iniuria fecisse, quod sensu caret* (cfr. anche Sen. de ira 2.26: *... his irasci dementis est, quae anima carent, sic mutis animalibus: quia nulla est iniuria, nisi a consilio profecta*). La frase è stata intesa rendendo *iniuria* con 'contrarietà al diritto', e perciò la si è posta in contrapposizione con le attestazioni in cui si dice che gli animali compiono *iniuriae* (cfr. ad es. Plin. nat. hist. 11.61: *... apes ... ipsae plurimarum animalium iniuriis obnoxiae*, su cui op. cit. DÜLL, R. [1941] 3); ma il termine va qui interpretato in connessione con la rappresentazione soggettiva che ne dà Ulpiano quando scrive che *damnum iniuria datum* significa *damnum culpa datum* (cfr. *infra*, nt. 90), mentre quando si dice che gli animali commettono *iniuriae* il termine va inteso nel senso di 'lesioni', considerando che in diritto romano l'*iniuria* è una lesione personale.

⁸⁸ Cfr. D. 47.10.1 pr. (Ulp. 56 ad ed.): *iniuriae appellatione damnum culpa datum significatur*, su cui CURSI, M. F. *Iniuria cum damno*. Antigiuridicità e colpevolezza nella storia del danno aquiliano (Milano 2002) 30 ss.

Ciò che emerge con chiarezza è piuttosto il rapporto tra l'uccisione rituale, realizzata in un contesto sacrificale, e l'uccisione irrituale, consentita – almeno per i *boves* – solo in caso di *sacratio*: un rapporto che, limitatamente al sacrificio, troviamo anche nel mito eziologico dei Βουφόνια. Anche se potrebbe sembrare che in tutto ciò il dato rilevante sia religioso, in realtà la questione è più di natura politica, distinguendosi – come nel rapporto tra *supplicium* e *sacratio* degli *homines* – tra una messa a morte eseguita all'autorità e una uccisione consentita a chiunque: in entrambi i casi l'uccisione è ammessa solo quando avviene *iure* perché realizzata dalla *civitas* o perché una norma della *civitas* priva l'uomo o il bue della protezione giuridica che altre norme riconoscono loro.

La diffusa idea di un potere assoluto del *dominus* sui propri animali, analogo a quello sulle *res* inanimate, parrebbe dunque dover essere ridimensionata, almeno rispetto ai *boves*⁸⁹. Naturalmente, tutto ciò pone il problema – rispetto al quale non mi sembra vi siano testimonianze – dell'uccisione dei *servi* in età arcaica: se infatti non solo l'uccisione di un *homo liber* determinava *parricidium*⁹⁰, ma addirittura l'uccisione non legittima di un *bos* costituiva reato, persino quando compiuta dal proprietario (§ 2.1), viene spontaneo chiedersi cosa accadesse nell'ipotesi dell'uccisione ingiustificata di un *servus*, da parte di terzi o addirittura da parte del *dominus*⁹¹. In assenza di fonti non si

⁸⁹ Sarebbe importante dirimere la controversia tra quanti ritengono che a Roma ogni pasto carneo presupponesse un sacrificio e quanti lo negano (cfr. *supra*, nt. 13), perché è chiaro che la prima opzione consentirebbe di estendere a tutti gli animali sacrificabili la regola a noi nota rispetto ai buoi – benché la circostanza che il divieto di uccisione sia attestato solo per i *boves* parrebbe implicitamente escludere una sua estensione ad altri animali.

⁹⁰ Paul.-Fest., s.v. "*parrici<di> quaestores*" [L. 247].

⁹¹ Che nel passo di Paolo Diacono *homo liber* si opponga a *servus* è generalmente riconosciuto: cfr. per tutti SANTALUCIA, B. Omicidio (diritto romano), in *Enciclopedia del diritto*, XXIX (Milano 1979) 885 = *Studi di diritto penale romano* (Roma 1994) 107; op. cit. SANTALUCIA, B. (1998) 15; per ipotesi minoritarie che identificano il *liber* con il *pater familias* o il *gentilis*, cfr. FALCON, M. *Paricidas esto*. Alle origini della persecuzione dell'omicidio, in GAROFALO, L. (a cura di). *Sacertà e repressione criminale in roma arcaica* (Napoli 2013) 219 nt. 59; ID. L'omicidio nelle leggi di Numa [Napoli 2022] 58 ss. In una serie di contributi, Luigi Garofalo (il primo è GAROFALO, L. Sulla condizione di *homo sacer* in età arcaica, in SDHI 56 [1990] 223 ss.; il più recente, se non erro, ID. L'omicidio nella legislazione di Numa, in *Fondamenti e svolgimenti della scienza giuridica*. Altri saggi [Napoli 2021] 6 ss.; l'a. è seguito da op. cit. FALCON, M. [2013] 212 ss.; op. cit. FALCON, M. [2022] 54 ss. e spec. 75) ha ipotizzato che *liber* si contrapponga a *sacer*, sul presupposto che la schiavitù in età arcaica fosse fenomeno contenuto (l'a. cita DE MARTINO, F. Intorno all'origine della schiavitù in Roma, in *Labeo* 20 [1974] 163 ss. e FRANCIOSI, G. *Famiglia e persone in Roma antica*. Dall'età arcaica al principato [Torino 1989] 179 ss.); a me sembra che possa convenirsi sul fatto che in età arcaica la schiavitù avesse a Roma ancora carattere domestico – come d'altronde è generalmente ammesso: cfr. per tutti SERRAO, F. *Diritto privato economia e società nella storia di Roma*. I. Dalla società gentilizia alle origini della società schiavistica³ (Napoli 2006) 203 ss. – ma che ciò non legittimi l'ipotesi di una sua sostanziale irrilevanza, o addirittura inesistenza: al di là del fatto che la teoria costringe a rifiutare tutte le notizie delle fonti che parlano di schiavi a Roma sin dalla fondazione, l'esistenza di subordinati esterni alla famiglia in una posizione servile – non sappiamo se in tutto coincidente

può andare oltre la semplice posizione del problema, ma viene il dubbio che la categoria dell'omicidio fosse più ampia del *parricidium* dell'*homo liber*, e che anche l'uccisione dello schiavo potesse avere conseguenze nel diritto criminale⁹²: d'altronde, sappiamo che le lesioni subite dal *servus* erano in età decemvirale solo quantitativamente, e non qualitativamente differenti da quelle arrecate ai liberi, rientrando nella medesima fattispecie delittuale (*os fractum*)⁹³, e dunque enfatizzando la sua natura di *persona*.

Il quadro cambia, ovviamente, con la seconda formazione economico-sociale, a partire dal III sec. a.C.⁹⁴. Nel nuovo contesto economico, le ragioni che avevano portato a enfatizzare le caratteristiche di *persona* dello schiavo e a proteggere il bue come animale essenziale per l'agricoltura vengono meno, ed entrambi divengono semplici porzioni del patrimonio del *dominus*. Quest'ultimo può uccidere i propri schiavi e animali ed è risarcito – a norma del primo *caput* della *lex Aquilia*⁹⁵ – quando l'*occidere* sia stato compiuto da terzi⁹⁶ –, mostrando chiaramente che non può più parlarsi di *crimina* punibili all'esito di un *iudicium populi*: la reificazione di schiavi e animali è completa.

4. BIBLIOGRAFIA

- ADAMS HOLLAND, L. *Qui terminum exarasset*, in *American Journal of Archaeology* 37 (1933) 549-553
- ALBANESE, B. *Sacer esto*, in *BIDR* 91 (1988) 145-179 = *Scritti giuridici*, III (Torino 2006) 3-37
- BELLANDI, F. La pena di morte per l'«assassinio» del bue aratore (a proposito di Varro *rust.* 2, 5, 3-4 e Colum. 6, *praef.* 7, in *Philologus* 151 (2007) 105-114
- BREMMER, J. N. Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio, in SETTIS, S. (dir.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. I. Noi e i Greci* (Torino 1996) 239-283

con il regime dei *servi* a Roma – è attestata già in protoindoeuropeo nella formula **uiHró- peku* (cfr. FIORI, R. *Il diritto di Gubbio in età preromana. Uno studio sulle Tavole iguvine* [Napoli 2025] 148, con riferimenti); d'altronde, a me sembra che, se vi fosse stato anche soltanto uno schiavo a Roma, il problema giuridico si sarebbe posto ugualmente.

⁹² Per CANNATA, C. A. Delitto e obbligazione, in MILAZZO, F. (a cura di), *Illecito e pena privata in età repubblicana* (Atti Copanello 4-7 giugno 1990) (Napoli 1992) 27, seguito da MIGLIETTA, M. *Servus dolo occisus*. Contributo allo studio del concorso tra *actio legis Aquiliae* e *iudicium ex lege Cornelia de sicariis* (Napoli 2001) 12 nt. 20, una norma sull'omicidio doloso dello schiavo, pur non attestata, «doveva esistere».

⁹³ Sul regime dell'*os fractum* nelle XII tavole mi limito a rinviare, tra i lavori più recenti, a op. cit. CURSI, M. F. (2018) 561 ss.

⁹⁴ Uso le categorie del mio Maestro: op. cit. SERRAO, F. (2006) 7 ss.

⁹⁵ Sulla datazione del primo *caput* della *lex Aquilia* cfr. per tutti op. cit. CURSI, M. F. (2002) 147 ss.

⁹⁶ Tra i *pecudes* rientrano i *boves*: cfr. D. 9.2.2.2 (Gai. 7 *ad ed. prov.*).

- BURKERT, W. Greek tragedy and sacrificial ritual, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1966) 87-121
- BURKERT, W. *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin-New York 1972) = *Homo necans*. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica (Torino 1981)
- BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*² (Stuttgart 2011)
- CANNATA, C. A. Delitto e obbligazione, in MILAZZO, F. (a cura di), *Illecito e pena privata in età repubblicana* (Atti Copanello 4-7 giugno 1990) (Napoli 1992) 23-45
- CANTARELLA, E. La sacertà nel sistema originario delle pene. Considerazioni su una recente ipotesi, in *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain* (Paris 1998) 47-71
- CURSI, M. F. *Iniuria cum damno*. Antigiuridicità e colpevolezza nella storia del danno aquiliano (Milano 2002)
- CURSI, M. F. Gli illeciti privati, in EAD. (a cura di), *XII tabulae*. Testo e commento, II (Napoli 2018) 561-646
- DE CRISTOFARO, C. *Inpudicus*. Il diritto romano di fronte al prisma della sessualità maschile dalle origini al principato (Napoli 2022)
- DE FRANCISCI, P. *Primordia civitatis* (Romae 1959)
- DE MARTINO, F. Intorno all'origine della schiavitù in Roma, in *Labeo* 20 (1974) 163-193
- DETENNE, M. *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in DETENNE, M., VERNANT, J.-P. (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979) 7-35 = *Pratiche culinarie e spirito di sacrificio*, in DETENNE, M., VERNANT, J.-P. (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca* (Torino 1982) 7-26
- DE VAAN, M. *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages* (Leiden-Boston 2008)
- DÜLL, R. *Archaische Sachprozesse und Losverfahren*, in *ZRG RA* 61 (1941) 1-18.
- DUMÉZIL, G. *Heur et malheur du guerrier*² (Paris 1985) = *Le sorti del guerriero* (Milano 1990)
- DURAND, J.-L. *Le corps du délit*, in *Communications* 26 (1977) 46-61
- DURAND, J.-L. *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse* (Paris-Rome 1986)
- FALCON, M. *Paricidas esto*. Alle origini della persecuzione dell'omicidio, in GAROFALO, L. (a cura di), *Sacertà e repressione criminale in roma arcaica* (Napoli 2013) 191-274
- FALCON, M. *L'omicidio nelle leggi di Numa* (Napoli 2022)
- FIORI, R. *Materfamilias*, in *BIDR* 96-97 (1993-1994) 455-498
- FIORI, R. *Homo sacer*. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa (Napoli 1996)
- FIORI, R. La condizione di *homo sacer* e la struttura sociale di Roma arcaica, in LANFRANCHI, Th. (éd.), *Autour de la notion de sacer* (Actes École Française de Rome 2014) (Rome 2018) 171-227

- FIORI, R. Il divieto per le donne di bere vino: legge o precedente giudiziale?, in MEROLA, G. D. – SANTINI, P. (a cura di), *Lawine. Commercio e consumo del vino nel mondo antico. Aspetti giuridici* (Atti Napoli 2019) (Napoli 2020) 39-57
- FIORI, R. Le *res sacrae* nel *ius divinum*: *consecratio*, *dedicatio* e *profanatio*, in AUPA 63 (2023) 37-107
- FIORI, R. Il diritto di Gubbio in età preromana. Uno studio sulle Tavole iguvine (Napoli 2025)
- FIORI, R. La *sacratio* e il divieto di uccisione dei *boves*, in *Festschrift für J. Michael Rainer* (in corso di stampa)
- FRANCIOSI, G. Famiglia e persone in Roma antica. Dall'età arcaica al principato (Torino 1989)
- GAROFALO, L. Sulla condizione di *homo sacer* in età arcaica, in SDHI 56 (1990) 223-255
- GAROFALO, L. L'omicidio nella legislazione di Numa, in *Fondamenti e svolgimenti della scienza giuridica. Altri saggi* (Napoli 2021) 1-45
- GAROFALO, L. Confini e termini nei *Fasti* di Ovidio e oltre, in GAROFALO, L., GHEDINI, F. (a cura di), *Ovidio e i Fasti. Memoria dell'antico* (Venezia 2023) 230-261.
- GEORGOUDI, S. L'«occultation de la violence» dans le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes, in GEORGOUDI, S., KOCH PIETTRE, R., SCHMIDT, F. (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Turnhout 2005) 115-147
- GEORGOUDI, S. Le consentement de la victime sacrificielle: une question ouverte, in MEHL, V., BRULÉ, P. (eds.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies* (Rennes 2008) 139-153
- GLADIGOW, B. Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer. Interpretationen zu Ovid, *fasti* I 335-456, in *Der altsprachliche Unterricht* 14 (1971) 5-23
- GUARD, Th. Présence de Servius dans le livre III des *Saturnales* de Macrobie: le commentaire de l'Énéide, in GOLDLUST, P. (dir.), *Approches du livre III des Saturnales de Macrobie. Histoire de la religion – Encyclopédisme – Esthétique* (Besançon 2021) 143-176
- HÄGERSTRÖM, A. Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung, I (Uppsala-Leipzig 1927)
- HAYMANN, F. Textkritische Studien zum römischen Obligationenrecht, in ZRG RA 42 (1921) 357-393
- HINARD, F. Consécration et confiscation des biens dans la Rome républicaine, in *Kentron* 9 (1993) 11-23 = *Rome, la dernière République. Recueil d'articles* (Bordeaux 2011) 131-139
- HUET, V. La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une image banalisée et ritualiste de la violence?, in BERTRAND, J.-M. (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain* (Paris 2005) 91-119
- KAJAVA, M. *Visceratio*, in *Arctos* 32 (1998) 109-131
- KASER, M. Das römische Privatrecht. I. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht (München 1955)
- KASER, M. Das römische Privatrecht. I. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht² (München 1971)

- KRAUSE, C. De Romanorum hostiis quaestiones selectae (Diss.) (Marpurgi Cattorum 1894)
- LAMBRINI, P. Ovidio giurista, in GAROFALO, L. – GHEDINI, F. (a cura di), Ovidio e i *Fasti*. Memorie dall'antico (Venezia 2021) 200-217
- LELLI, E. La decadenza degli oracoli, in LELLI, E., PISANI, G. (coord.), Plutarco. Tutti i *Moralia* (Milano 2017) 770-823
- MACCORMACK, G. *Terminus motus*, in RIDA 26 (1979) 239-260
- MANTZILAS, D. Sacrificial animals in Roman religion: rules and exceptions, in JOHNSTON, P. A., MASTROCINQUE, A., PAPAIOANNOU S. (eds.), Animals in Greek and Roman religion and myth (Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova 5-7 June 2013) (Newcastle upon Tyne 2016) 19-38
- MARQUARDT, J. Römische Staatsverwaltung, III² (Leipzig 1885)
- MASI DORIA, C. Il diritto agrario romano. Spunti in tema di origini di una disciplina giuridica moderna, regolamentazione antica dell'agricoltura e mito (anche fascista) di Roma, in BUONGIORNO, P., GALLO, A., MECELLA, L. (a cura di), Segmenti della ricerca antichistica e giusantichistica negli anni Trenta, II (Napoli 2022) 553-578
- MCGINN, Th. A. J. La familia e i poteri del *pater*, in CURSI M. F. (a cura di), *XII tabulae*. Testo e commento, I (Napoli 2018) 189-229
- MEULI, K. Griechische Opferbräuche, in GIGON, O. (hrsg.), *Phyllobolia*. Festschrift Peter von Mühl zum 60. Geburtstag (Basel (1946) 185-288 = Gesammelte Schriften, II (Basel-Stuttgart 1975) 907-1021
- MIGLIETTA, M. *Servus dolo occisus*. Contributo allo studio del concorso tra *actio legis Aquiliae* e *iudicium ex lege Cornelia de sicariis* (Napoli 2001)
- MOMMSEN, Th. Römisches Strafrecht (Leipzig 1899)
- NAIDEN, F. S. The fallacy of the willing victim, in JHS 127 (2007) 61-73
- NAIDEN, F. S. Smoke signals for the gods. Ancient Greek sacrifice from the archaic through Roman periods (Oxford 2012)
- ONIDA, P. P. Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano (Torino 2002)
- PELLOSO, C. Sacertà e garanzie processuali in età regia e proto-repubblicana, in GAROFALO L. (a cura di), Sacertà e repressione criminale in roma arcaica (Napoli 2013) 57-144
- PRESCENDI, F. Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire (Stuttgart 2007)
- RUTHERFORD, W. G. Scholia Aristophanica, I (London 1896)
- SANTALUCIA, B. Omicidio (diritto romano), in Enciclopedia del diritto, XXIX (Milano 1979) 885-896 = Studi di diritto penale romano (Roma 1994) 107-128
- SANTALUCIA, B. Processo penale (diritto romano), in Enciclopedia del diritto, XXXVI (Milano 1987) 318-360 = Studi di diritto penale romano (Roma 1994) 145-231
- SANTALUCIA, B. Diritto e processo penale nell'antica Roma² (Milano 1998)

- SCHEID, J. L'animal mis à mort: une interprétation romaine du sacrifice, in *Études rurales* 147-148 (1998a) 15-26
- SCHEID, J. La mise à mort de la victime sacrificielle. À propos de quelques interprétations antiques du sacrifice romain, in MÜLLER-KARPE, A., HAFFNER, A., BRANDT, H. (hrsg.), *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa. Alfred Haffner, zum 60. Geburtstag gewidmet* (Rahden 1998b) 519-529
- SCHEID, J. Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains (Paris 2005) = Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani (Roma-Bari 2011)
- SERRAO, F. Diritto privato economia e società nella storia di Roma. I. Dalla società gentilizia alle origini della società schiavistica³ (Napoli 2006)
- SINI, F. *Sua cuique civitati religio*. Religione e diritto pubblico in Roma antica (Torino 2001)
- SOKOLOWSKI, F. *Lois sacrée des cités grecques* (Paris 1969)
- TONDO, S. *Profilo di storia costituzionale romana*, I (Milano 1981)
- TÜRK, E. Les *Saturnales* de Macrobe source de Servius Danielis, in *REL* 41 (1963) 327-349
- VALLOCCHIA, F. *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella repubblica romana* (Torino 2008)
- VAN STRATEN, F. T. *Hiera kalá*. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece (Leiden-New York-Köln 1995)
- VERNANT, J.-P. Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans l'Antiquité grecque, in RUDHARDT, J., REVERDIN, O. (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Vandoeuvres-Genève 1981) 1-39
- WISSOWA, G. *Die Religion der Römer*² (München 1912)
- WITZEL, M. R̥gvedic history: poets, chieftains and polities, in ERDOSY, G. (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, material culture and ethnicity* (Berlin-New York 1995) 307-352
- ZUCCOTTI, F. In tema di sacertà, *Labeo* 44 (1998) 417-459

