



«КӨШІ-ҚОН, АНАЛЫҚ ЖӘНЕ АЗАМАТТЫҚ:
РИМ ҚҰҚЫҒЫНАН ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒА ДЕЙІН»
АТТЫ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ПРАКТИКАЛЫҚ КОНФЕРЕНЦИЯ

Алматы, 1-2 қазан 2025 ж



CONVEGNO SCIENTIFICO E PRATICO INTERNAZIONALE
«MIGRAZIONE, MATERNITÀ E CITTADINANZA:
DAL DIRITTO ROMANO ALLA MODERNITÀ»

Almaty, 1-2 ottobre 2025

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«МИГРАЦИЯ, МАТЕРИНСТВО И ГРАЖДАНСТВО:
ОТ РИМСКОГО ПРАВА К СОВРЕМЕННОСТИ»

Алматы, 1-2 октября 2025 г.

УДК 34
ББК 67.3(0)323
М54

Коллектив авторов

Материалы международной научно-практической конференции «Миграция, материнство и гражданство: от римского права к современности». – Q University, 2025. – 332 с.

ISBN 978-601-08-5663-9

Сборник представляет собой комплексное исследование актуальных проблем, связанных с пересечением миграционных процессов, материнства и гражданства в исторической и современной перспективе. Издание содержит статьи ведущих ученых и практиков из различных стран, представляющих различные научные дисциплины, включая юриспруденцию, социологию, политологию, историю и демографию.

Сборник предназначен для широкого круга читателей, интересующихся вопросами миграции, гражданства и социальной политики, включая ученых, преподавателей, студентов, юристов, государственных служащих, а также представителей некоммерческих организаций, занимающихся защитой прав мигрантов и матерей. Содержащиеся в нем материалы представляют собой ценный вклад в научное осмысление сложных и актуальных проблем современной миграционной реальности и могут быть использованы для разработки более эффективных стратегий интеграции мигрантов и защиты прав материнства в современном мире.

Рекомендован к изданию решением Ученого совета Q University



© Коллектив авторов, 2025

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі
Алматы қаласының әкімшілігі
Q университеті

Ұлттық мемлекеттік ғылыми-техникалық сараптама орталығы
Италия Республикасының Ұлттық зерттеу кеңесінің Джорджио Ла Пира
зерттеу орталығы (CNR)

«Тор Вергата» Рим университетінің Еуразиялық зерттеулер орталығы

Бұл зерттеуді ҚР ЖБҒМ Ғылым комитеті 2024-2026 жылдарға арналған «Жас Ғалым» жобасы бойынша жас ғалымдардың зерттеулерін гранттық қаржыландыру шеңберінде қаржыландырады (IRN AP22688447 «Жол қиылысындағы аналық: көшпелі аналардың құқықтарын қорғау мәселелері (Қазақстан тәжірибесі және халықаралық стандарттар).

Ministero della Scienza e dell'Istruzione Superiore della Repubblica del
Kazakistan
Amministrazione della città di Almaty
Università Q

Centro Nazionale per la Competenza Scientifica e Tecnica Statale
Unità di ricerca “Giorgio La Pira” del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR)
Centro di Studi Eurasiatici dell'Università di Roma Tor Vergata

Questo studio è finanziato dal Comitato scientifico del Ministero della Salute, dell'Istruzione superiore e della Scienza della Repubblica del Kazakistan nell'ambito del finanziamento per la ricerca di giovani scienziati nell'ambito del progetto Zhas Galym per il periodo 2024-2026 (IRN AP22688447 "La maternità al bivio: problemi di tutela dei diritti delle madri migranti (esperienza del Kazakistan e standard internazionali)".

Министерство науки и высшего образования Республики Казахстан
Акимат города Алматы
Q University

Национальный центр государственной научно-технической экспертизы
Исследовательский центр «Джорджио Ла Пира» Национального совета по
научным исследованиям Итальянской Республики (CNR)
Центр Евразийских исследований Римского университета «Тор Вергата»

Данное исследование финансируется Комитетом науки МНВО РК в рамках грантового финансирования исследований молодых ученых по проекту «Жас ғалым» на 2024-2026 годы (ИРН AP22688447 «Материнство на перекрестке: проблемы защиты прав матерей-мигранток (опыт Казахстана и международные стандарты)».

CONTENTS

Pierangelo Catalano, Caterina Trocini	
Diritto romano e Eurasia: Promemoria	13
Machkam Machmudzoda	
Particolarità dei rapporti matrimoniali e familiari nel diritto romano e loro recezione nella legislazione sulla famiglia del Tagikistan.....	22
Riccardo Cardilli	
Sistema, Oriente, Eurasia: contro l'occidentalismo giuridico	29
Paolo Costa	
Lo status civitatis di Paolo di Tarso. Considerazioni sulla ricerca giusromanistica recente (2000-2025).....	33
Raffaele D'Alessio	
Il giurista e il tribuno. Labeone tra diritto e potere.	57
Tatiana Alexeeva	
Dittatura e cittadini: da Cesare a Lenin.....	66
Saltanat Esetova	
L'impatto dello status di migrante (peregrinus) sulla stratificazione sociale nell'antica Roma	81
Anara Niyazova	
Il valore metodologico del diritto romano per il diritto moderno della Repubblica del Kirghizistan	89
Narine Davtjan	
Diritto romano nel contesto eurasiatico: dialogo tra civiltà nella giurisprudenza	100
Leila Burkhanova	
Diritto romano e problemi moderni di diritto civile della Repubblica dell'Uzbekistan	108
Roberta Marini	
Asylum di Romolo e civitas Romana. Attualità del modello inclusivo della cittadinanza romana	113
Samir Aličić	
Il concetto romano di persona e la sfida dell'influsso anglosassone: personalità dell'ambiente, degli animali e dell'intelligenza artificiale?	120
Laurent Hecketsweiler	
Contre le positivisme occidental, la défense « in omne aevum » des enfants à naître par les juristes romains	129

Laurent Reverso	
Educazione dei figli altrui. onorari di avvocati e nutrici (Digesta Iustiniani 50.13.1).....	134
Teodor Sambrian	
I tritici della Transilvania: cittadini e peregrini tra lo ius commercii e la iuris Italici deminutio	135
Petruț Bran	
Il problema dell'applicazione del contratto di fiducia ai soli cittadini romani	147
Xu Tieying	
Ius commercii e l'inizio della storia moderna cinese	162
Marco Fioravanti	
Rivoluzioni allo specchio: diritti e cittadinanza tra il 1793 e il 1917.....	171
Massimiliano Vinci	
Proprietà: concezione borghese del rapporto giuridico reale ed esempi di resistenza nella prospettiva eurasiatica.....	184
Yulia Galinskaya	
L'influenza delle singole istituzioni del diritto romano sulla formazione della legislazione civile della Repubblica del Kazakistan	189
Ilber Ortayli	
La romanizzazione giuridica nell'impero Ottomano: dal Tanzimat alla Repubblica	203
Xiang Dong	
Rapporti tra la garanzia reale nel diritto romano e nel diritto cinese.....	206
Wang Yingying	
Come riflettere, nel sistema giuridico romano, su evoluzione e sviluppo del diritto commerciale cinese e applicazione coordinata con il Codice Civile.....	224
Pietro Lo Iacono	
Cittadinanza e tutela dell'identità nazionale (gli accordi della S. Sede con il Kazakistan)	239
Valentina Cvetković Đorđević	
Il destino del diritto romano durante il periodo socialista in Serbia (1945–1992).....	255
Roza Erezhepkyzy	
Norme universali del diritto romano e loro importanza per la moderna regolamentazione ambientale internazionale	262

Başak Karaman	
Insegnamento del diritto romano in Turchia dopo la riforma universitaria del 1933	274
Do Hong Lan	
L'eredità del diritto romano nel contesto della società digitale	281
Gayane Davidyan	282
Il ruolo del diritto privato romano nello sviluppo della legislazione civile dell'Impero russo nel XIX secolo.....	282
Adil Baizakov, Meirzhan Saginaev	
Sulla rilevanza della monografia del Professor P. Catalano "Linee del sistema sovranazionale romano" per la dottrina giuridica moderna	297
Tatiana Filippova	
Tendenze attuali nello studio del diritto romano	304
Svetlana Makhina	
Aspetti classici e innovazioni della cittadinanza: dal diritto romano al XXI secolo	313
Manana Kopaliani	
Parallelismi giuridici tra diritto romano e antico diritto georgiano. Influsso del diritto romano sulle antiche consuetudini georgiane.....	324

МАЗМҰНЫ

Пьеранжело Каталано, Катерина Трочини	
Рим құқығы және Еуразия: Еске салу	13
Махкам Махмудзода	
Рим құқығындағы неке-отбасылық қатынастардың сипаттамасы және тәжік отбасы құқығындағы қабылдау мәселелері	22
Риккардо Кардилли	
Жүйе, Шығыс, Еуразия: құқықтық батысшылдыққа қарсы.....	29
Паоло Коста	
Тарсулық Павелдің Status civitatis: Рим құқығындағы соңғы зерттеулер туралы ескертулер (2000-2025)	33
Раффаэль Д'Алессіо	
Заңгер және Трибун: заң мен билік арасындағы Лабейон.....	57
Татьяна Алексеева	
Диктатура және азаматтар: Цезарьдан Ленинге дейін.....	66
Салтанат Есетова	
Көші-қон статусының (Peregrinus) Ежелгі Римдегі әлеуметтік стратификацияға әсері.....	81
Анара Ниязова	
Қырғыз Республикасының қазіргі құқығы үшін Рим құқығының әдіснамалық маңызы	89
Наринэ Давтян	
Еуразиялық контекстегі Рим құқығы: құқықтанудағы өркениеттер диалогы.....	100
Лейла Бұрханова	
Рим құқығы және Өзбекстан Республикасының азаматтық құқығының қазіргі мәселелері	108
Роберта Марини	
Ромулдың Asylum және civitas Romana: Рим азаматтығының инклюзивті моделінің өзектілігі.....	113
Самир Аличич	
Римдік тұлға тұжырымдамасы және англосаксондық ықпалдың қиындығы: қоршаған ортадағы тұлға, жануарлар және жасанды интеллект?	120
Лоран Хакетсвейлер	
Батыстық позитивизмге қарсы: Рим заңгерлерінің «In Omne Aevum» туылмаған балаларын қорғауы.....	129

Лоран Реверсо	
Басқа адамдардың балаларын тәрбиелеу. Адвокаттардың мен емізуші әйелдердің жұмысына ақы төлеу (Digesta Iustiniani 50.13.1).....	134
Теодор Самбриан	
Трансильваниялық триптихтер: Ius Commercii және Iuris Italicі Deminutio арасындағы азаматтар мен перегрини	135
Петрут Бран	
Фидуциалды келісім-шартты тек Рим азаматтарына қолдану мәселесі.....	147
Сю Тиейин	
Ius commercii және қазіргі заманғы қытай тарихының басталуы	162
Марко Фиораванти	
Салыстырудағы революциялар: 1793 және 1917 жылдар арасындағы құқықтар мен азаматтық.....	171
Массимилиано Винчи	
Меншік: еуразиялық көзқарастағы меншік қатынастарының буржуазиялық концепциясы және қарсыласу мысалдары	184
Юлия Галинская	
Рим құқығының жекелеген институттарының Қазақстан Республикасының азаматтық заңнамасының қалыптасуына әсері.....	189
Илбер Ортайлы	
Осман империясындағы құқықтың римденуі: Танзиматтан Республикаға дейін.....	203
Сян Дун	
Рим құқығы мен Қытай құқығындағы нақты кепіл арасындағы байланыс	206
Ван Ингин	
Римдік құқық жүйесінде Қытай сауда құқығының эволюциясы мен дамуын және оның азаматтық кодекске сәйкес қолданылуын қалай түсінуге болады?	224
Пьетро Ло Иаконо	
Азаматтық және ұлттық бірегейлікті қорғау (Қасиетті Тақтың Қазақстанмен келісімдері)	239
Валентина Цветкович Джорджевич	
Социализм кезіндегі Сербиядағы Рим құқығының тағдыры (1945-1992).....	255
Роза Ережепқызы	

Рим құқығының әмбебап нормалары және олардың қазіргі халықаралық экологиялық реттеудегі маңызы	262
Башақ Караман	
1933 жылғы университет реформасынан кейін Түркияда Рим құқығын оқыту	274
До Хонг Лан	
Сандық қоғам контекстіндегі рим құқығының мұрасы.....	281
Гаяне Давидян	
19 ғ. Ресей империясының азаматтық заңнамасының дамуындағы Рим жеке құқығының рөлі	282
Әділ Байзақов, Мейржан Сагинаев	
П.Каталано «Linee del sistema sovranazionale romano» монографиясының қазіргі заманғы заңгерлік ғылым үшін өзектілігі туралы.....	297
Татьяна Филиппова	
Рим құқығын зерттеудегі қазіргі тенденциялар.....	304
Светлана Махина	
Азаматтықтың классикалық аспектілері мен инновациялары: Рим құқығынан 21 ғасырға дейін	313
Манана Копалиани	
Рим құқығы мен ежелгі грузин құқығының құқықтық параллельдері. Рим құқығының ежелгі грузин әдет-ғұрыптарына әсері.....	324

СОДЕРЖАНИЕ

Пьеранджело Каталано, Катерина Трочини Римское право и Евразия: напоминание.....	13
Махкам Махмудзода Особенности брачно-семейных отношений в римском праве и вопросы рецепции в семейном законодательстве Таджикистана	22
Риккардо Кардилли Система, Восток, Евразия: против правового западничества	29
Паоло Коста Status civitatis Павла Тарсийского. Замечания о последних исследованиях по римскому праву (2000-2025 гг.).....	33
Рафаэлле Д'Алессо Юрист и трибун. Лабейон между правом и властью	57
Татьяна Алексеева Диктатура и граждане: от Цезаря к Ленину	66
Салтанат Есетова Влияние миграционного статуса (peregrinus) на социальную стратификацию в древнем Риме	81
Анара Ниязова Методологическая ценность римского права для современного права Кыргызской Республики.....	89
Наринэ Давтян Римское право в Евразийском контексте: Диалог цивилизаций в юриспруденции	100
Лейла Бурханова Римское право и современные проблемы гражданского права Республики Узбекистан.....	108
Роберта Марини Asylum Ромула и civitas Romana. Актуальность инклюзивной модели римского гражданства	113
Самир Алиич Римское понятие личности и вызов англосаксонского влияния: личность окружающей среды, животных и искусственного интеллекта?	120
Лоран Хакетсвейлер Против западного позитивизма, защита «in omne aevum»	

нерожденных детей римскими юристами.....	129
Лоран Реверсо	
Воспитание чужих детей. Гонорары адвокатов и кормилиц (Digesta Iustiniani 50.13.1).....	134
Теодор Самбриан	
Триптихи Трансильвании: граждане и peregrini между ius commercii и iuris Italici deminutio	135
Петрут Бран	147
Проблема применения фидуциального договора только к римским гражданам	147
Сюй Теин	
Ius commercii и начало современной истории Китая	162
Марко Фьораванти	
Революции в зеркале: права и гражданство между 1793 и 1917 гг.	171
Массимилиано Винчи	
Собственность: буржуазная концепция вещных правовых отношений и примеры сопротивления в евразийской перспективе.....	184
Юлия Галинская	
Влияние отдельных институтов римского права на формирование гражданского законодательства Республики Казахстан	189
Ильбер Ортайли	
Романизация законодательства в Османской империи: от Танзимата до Республики	203
Сян Дун	
Взаимосвязь между реальным залогом в римском праве и китайском праве	206
Ван Иньин	
Как отразить в римской правовой системе эволюцию и развитие китайского коммерческого права и его согласованное применение с Гражданским кодексом	224
Пьетро Ло Иаконо	
Гражданство и защита национальной идентичности (Соглашения Святого Престола с Казахстаном).....	239
Валентина Цветкович Джорджевич	
Судьба римского права в социалистический период в Сербии (1945–1992).....	255

Роза Ережепқызы	
Универсальные нормы римского права и их значение для современного международного экологического регулирования	262
Ваşак Кaraman	
Преподавание римского права в Турции после университетской реформы 1933 года.....	274
До Хонг Лан	
Наследие римского права в условиях цифровизации общества.....	281
Гаянэ Давидян	
Роль римского частного права в разработке гражданского законодательства Российской империи в XIX в	282
Адиль Байзаков, Мейржан Сагинаев	
К вопросу об актуальности монографии профессора П. Каталано «Linee del sistema sovranazionale romano» для современной юридической науки	297
Татьяна Филиппова	
Современные тенденции в изучении римского права	304
Светлана Махина	
Классические аспекты и новеллы института гражданства: из римского права в XXI век.....	313
Манана Копалиани	
Правовые параллели между римским правом и древнегрузинским правом. Влияние римского права на древнегрузинские обычаи	324

Пьеранжело Каталано, Катерина Трочини

Ла Сапиенцы Рим университеті,
Италия Ұлттық зерттеу кеңесі

Рим құқығы және Еуразия: Еске салу

Аннотация

I. Жақындасулар. II. Негіздер. III. Келісімдер. IV. Семинарлар. 1. Сассариге дайындық; 2. Социалистік елдерден келген католиктермен пікірталастар; 3. Орталық және Шығыс Еуропа мен Италиядан келген католиктермен пікірталастар; 4. Орталық және Шығыс Еуропа мен Азиядан келген католиктермен пікірталастар; 5. Рим құқығы бойынша Еуразия семинарлары; 6. Ресей мен Қытайдағы басқа семинарлар. V. Басылымдар.

Pierangelo Catalano, Caterina Trocini

Della Sapienza Università Di Roma,
Del Consiglio Nazionale Delle Ricerche

Diritto romano e Eurasia: Promemoria

Sommario

I. Convergenze. II. Fondamenti. III. Accordi. IV. Seminari. 1. Preparazione sassarese; 2. Colloqui con i romanisti dei Paesi Socialisti; 3. Colloqui con i romanisti dell'Europa Centro-Orientale e d'Italia; 4. Colloqui con i romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia; 5. Seminari eurasiatici di diritto romano; 6. Altri seminari in Russia e in Cina. V. Pubblicazioni.

Пьеранджело Каталано, Катерина Трочини

Римского университета,
Национальный исследовательский совет

Римское право и Евразия: напоминание

Аннотация

I. Сближения. II. Основания. III. Соглашения. IV. Семинары. 1. Подготовка к Сассари; 2. Дискуссии с католиками из социалистических стран; 3. Дискуссии с католиками из Центральной и Восточной Европы и Италии; 4. Дискуссии с католиками из Центральной и Восточной Европы и Азии; 5. Евразийские семинары по римскому праву; 6. Другие семинары в России и Китае. V. Публикации.

I. Convergenze

Antefatto è la presenza in Cina, nel I secolo a.C. di legionari romani, che fondano una città nel territorio dell'attuale città di Jinchang (Provincia del Gansu): Liqian, o Lijian (da "legione"). Vedi *The Roman Legions that vanished. Echoes through the Millennia of History*, China Intercontinental Press, Pechino 2007. Presso il Centro culturale di Jinchang, si è tenuta la prima riunione del Seminario internazionale Chang'an e Roma: l'incontro delle due culture. Diffusione e sviluppo del sistema del Diritto Romano e Diritto Cinese: vedi P. Catalano, S. Porcelli, *Chang'an e Roma: incontro delle due culture. Liqian-Xi'an 2013. Risultati operativi*, in *Chang'an e Roma. Eurasia e Via della Seta. Diritto Economia Società*, a cura di R. Cardilli, L. Formichella, S. Porcelli, Y. Stoeva, 'Serie Atti' 1, Wolters Kluwer-Cedam, Milano 2019, pp. XIX ss.

Giorgio La Pira (nato in Sicilia, a Pozzallo, nel 1904; costituente della Repubblica Italiana, sindaco di Firenze, dichiarato Venerabile da Papa Francesco nel 2018) vede il "fatto" della compresenza storica tra l'Impero romano e l'Impero cinese, per la pace, nell'età di Augusto. Nel gennaio 1975 Egli scrive: «...quando c'è l'unità e la pace in occidente, sotto Augusto, anche nell'altra parte del mondo esiste l'unità e la pace: in Asia c'è l'impero cinese. Non è solo coincidenza; è un fatto posto per la nostra riflessione: Cristo nasce quando tutto il mondo è in pace»; vedi G. La Pira, *La nostra partecipazione all'Anno Santo*, nella raccolta postuma G. La Pira, *Il sentiero di Isaia*, Cultura Editrice, II ed., Firenze 1979, I ed. 1978, p. 625.

Gli studi si sviluppano secondo due prospettive apparentemente contrastanti, ma convergenti: quella cristiana e quella socialista (leninista).

Momento significativo è il discorso tenuto nel 1988 dal Cardinale Agostino Casaroli, Segretario di Stato, presso il Presidium del Soviet Supremo, in occasione delle celebrazioni del Millennio del Battesimo della Russia. Traduzione letterale della Pravda, 12 giugno: «Io sono sicuro che nella terra russa, nella vostra capitale, che con onore e gloria si denomina 'terza Roma', non c'è mai stata una tale quantità di cardinali. Molti di essi vengono dalla Curia, altri provengono da famose comunità ecclesiastiche del mondo cattolico. Ci sono vescovi che in qualche modo rappresentano l'intera Africa e l'intera America Latina. Permettetemi di dire che è un segno di particolare stima e di amore verso la Chiesa ortodossa russa. È stima e amore verso i popoli dell'Unione Sovietica, verso una grande Chiesa e un grande Stato. Altrettanto grandi sono i nostri voti e i nostri auguri». Vedi la cronaca di D. Del Rio in *La Repubblica*, domenica 12-lunedì 13 giugno 1988, p.12: «L'inviato di Wojtyla: "Per me è un onore parlare in questo luogo"».

Nel 1994 il Primo Vicepresidente della Duma di Stato della Federazione Russa) A. Mitjukov (dottore in diritto), in una lettera al prof. P. Catalano, Presidente del Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano, sottolinea l'alto significato culturale e giuridico delle ricerche e della diffusione del diritto romano in Russia. Vedi *Index 23* (1995), p. 507.

Papa Francesco, sul volo di ritorno da Singapore il 13 settembre 2024, rispondendo alle domande dei giornalisti in relazione ai rapporti tra la Repubblica Popolare Cinese e la Santa Sede in seguito all'Accordo sulle nomine dei vescovi siglato nel 2018 e poi rinnovato, ha affermato: «Credo che la Cina sia una promessa e una speranza per la Chiesa»: vedi S. Falasca, *Avvenire*, 14 settembre 2024 (<https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/il-papa-la-cina-e-una-promessa-e-una-speranza-per-la-chiesa>).

II. Fondamenti

1689. Viene stipulato il Trattato di Nerčinsk tra l'Impero russo, erede di Augusto, e l'Impero cinese. Esso è redatto in lingua latina dal padre gesuita portoghese Tomàs Pereira, che faceva parte della Delegazione cinese, usando il concetto di *aeternum foedus*. Vedi G. Maniscalco Basile, 'Aeternum foedus' tra Russia e Cina. Il Trattato di Nerčinsk (1689). Testi, lessici e commentari. Introduzione di T. Alexeeva. Traduzioni di G. Stary. "Da Roma alla Terza Roma". Documenti e Studi. Lessici II, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2018.

Questo «primo atto giuridico della storia dei rapporti bilaterali» tra Russia e Cina, modificato dal Trattato di Pechino (1860), è vigente. Vedi V. Vorobiov, *Partenariat stratégiques russo-chinois basé sur la confiance: modèle pour le XXI^e siècle*, nell'edizione francese della rivista *La vie internationale. Politique étrangère, diplomatie, sécurité nationale. Digest 2016* (la rivista, fondata nel 1954, è diretta dal Ministro degli Affari Esteri della Federazione Russa Sergej Lavrov), pp. 41 ss.

1892. Lenin si laurea in Giurisprudenza all'Università di San Pietroburgo con una tesi su "A proposito della cosiddetta questione del mercato". Vedi J. Irmscher, *Lenin e l'antichità*, in Irmscher, Meloni, Frezza, Topolski, Hanga, *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni*, a cura di G. Meloni, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 17 ss.

1922. Giorgio La Pira, nello scritto giovanile *Mosca e Roma*, considera "esaurita" la "rivoluzione fascista" e definisce Lenin "Cesare Asiatico" e Mosca "città sacra". Lo scritto *Mosca e Roma* si trova poi edito in G. Miligi, *Gli anni messinesi e le 'parole di vita' di Giorgio La Pira*, II edizione, Messina 1995, pp. 227 ss.

1922. Lenin alla Commissione per l'elaborazione del primo Codice civile Russo: «Noi non riconosciamo niente di privato, per noi tutto nel campo dell'economia è sfera di diritto pubblico, ma non di diritto privato». Questo ammonimento era certo necessario date le condizioni della dottrina romanistica dominante all'inizio del secolo. Vedi "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti, *Rassegna 1974-1991*, Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano, MedServices, Sassari 2000, p. 94.

L'obbligatorietà dell'insegnamento del diritto romano nella formazione dei giuristi nelle università sovietiche sarà ristabilita da Stalin dopo la Seconda Guerra Mondiale. Sviluppi analoghi si possono notare in altri Paesi Socialisti: vedi P.

Catalano, Alle radici della collaborazione con i colleghi sovietici, in Index. Quaderni camerti di studi romanistici 23 (1995), pp. 453 ss.; cfr. E. Pólay, L'insegnamento del diritto romano nei Paesi Socialisti, in Index. 1 (1970), pp.130 ss. e K. Rebro, Società socialista e cultura giuridica romana, in Index 12 (1983-1984), pp. 1 ss.

In Cina l'insegnamento del diritto romano verrà ristabilito dopo la morte (avvenuta nel 1976) del Presidente Mao. Dal 1979 vennero ripristinati i corsi di diritto romano nelle scuole giuridiche superiori: vedi Jiang Ping, Il Diritto romano nella Repubblica popolare cinese, in Index 16 (1988), pp. 368 ss., ora in Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index: cinquant'anni, a cura di S. Capasso, C. Trocini, volume I, Jovene, Napoli 2024, pp. 657 ss.; cfr. infra IV. 2.

1994. Giovanni Paolo II, il 1° aprile Venerdì Santo, al termine della Via Crucis al Colosseo, nel discorso "a braccio" dal Palatino, pronuncia le seguenti parole: «grido di Roma, di Mosca, di Costantinopoli, il grido di tutta la cristianità: delle Americhe, dell'Africa e dell'Asia, di tutti. È il grido della nuova evangelizzazione». Vedi http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/april/documents/hf_jp-ii_spe_19940401_via-crucis.html; v.a. Acta Apostolicae Sedis 87 (1995), p. 88; cfr. Avvenire, 3 aprile 1994.

III. Accordi

1986. Firma a Mosca del protocollo tra il direttore dell'Istituto di Storia dell'URSS dell'Accademia delle Scienze dell'URSS S. Chromov e il titolare della prima cattedra di Diritto romano dell'Università di Roma "La Sapienza" P. Catalano per l'organizzazione di una ricerca comune. Vedi "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.144.

1990. Firma a Mosca dell'accordo per la collaborazione tra il Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano e l'Istituto dello Stato e del Diritto dell'Accademia delle Scienze dell'URSS (direttore V. Topornin) per una ricerca comune su Gli studi di diritto romano tra storia e attualità (responsabile della ricerca prof. V. Nersesjanc). Vedi "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.147.

2007. Deliberazione della Giunta provinciale di Roma n. 1293/40 del 31 ottobre relativa al Progetto per lo studio e la diffusione del Diritto romano nei Paesi extra-europei e dell'Europa Centro-Orientale proposto dall'Unità di ricerca "Giorgio La Pira" del CNR. Vedi Roma e America. Diritto romano comune. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Eurasia e in America Latina, 33 (2012), pp. 57 ss. Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit. supra II.

2011. Firma a Roma (30 aprile) dell'Accordo di collaborazione tra l'Università di Roma "La Sapienza" e l'Accademia Giuridica Statale di Mosca "O.E. Kutafin".

2019. Presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata è costituito il Centro di Studi Eurasiatici (CSEA) coordinato dal prof. Riccardo Cardilli. Vedi S. Porcelli, Centro di studi euroasiatici (CSEA) dell'Università di Roma 'Tor Vergata', in *Roma e America* 40 (2019), pp. 11 s.

IV. Seminari

1. Preparazione sassarese

1974. Conferenza su Lenin e Roma (Sassari, 21 aprile), tenuta da J. Irmscher, dell'Accademia delle Scienze della RDT, organizzata dal Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano in collaborazione con l'Associazione per i rapporti di amicizia tra Italia e Repubblica Democratica Tedesca (allora presieduta, in Sardegna, dal senatore Luigi Polano). Vedi *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni cit.*, supra II. Cfr. "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p. 91.

1975. Seminario di studi su Dittatura: concetti antichi e moderni (Sassari, 20-21 aprile). Vedi *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni cit.* Cfr. "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.117.

1976. Seminario di studi su Metodologia della ricerca storica (Sassari, 26-27 aprile). Vedi *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni cit.* Cfr. "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.127.

2. Colloqui con i romanisti dei Paesi Socialisti

1977. Inizio dei "Colloqui" con i romanisti dei Paesi socialisti (Lipsia, 21 aprile).

Vedi "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.15.

1978. II Colloquio (Popowo, Varsavia). Vedi "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.29.

1980. III Colloquio (Smolenice, Bratislava). "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.55.

1984. IV Colloquio (Szeged). "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.73.

1988. V Colloquio (Berlino). "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.87.

Nel 1989, Jang Ping, Rettore dell'Università della Cina di Giurisprudenza e Scienze politiche e Vicepresidente della Commissione giuridica dell'Assemblea Nazionale della Repubblica Popolare Cinese, tiene in lingua russa una conferenza su Il diritto romano nella Repubblica Popolare Cinese (Roma, CNR, Aula Marconi). Jang Ping si era laureato in Giurisprudenza a Mosca negli anni '50 e aveva studiato sia la lingua latina sia il diritto romano, che in Unione Sovietica erano insegnamenti obbligatori. Vedi supra II.

1991. VI Colloquio (Roma). Il Colloquio era previsto inizialmente a Novi Sad e poi è stato rimandato a causa dei noti conflitti interetnici.

Nel quadro del VI Colloquio, si è svolto il Seminario Diritto romano e diritto pubblico: storia ed attualità, organizzato in base al citato Accordo di

collaborazione tra il Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano e l'Istituto dello Stato e del Diritto dell'Accademia delle Scienze dell'URSS. Vedi "Colloqui" con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.147.

3. Colloqui con i romanisti dell'Europa Centro-Orientale e d'Italia

1998. VII Colloquio (Roma). Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 521 ss.

Nel **1999.** Novi Sad è colpita da incursioni aeree che il diritto romano, in mancanza di dichiarazione di guerra, considera di latrones o praedones o piratae. Vedi i Digesta dell'imperatore Giustiniano, libri 49-50; cfr. Zbornik radova. Recueil des travaux, XXXVIII, 1, Novi Sad 2004, p.14.

2000. VIII Colloquio (Vladivostok). Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 521 ss.

4. Colloqui con i romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia

2002. IX Colloquio (Novi Sad). Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 533 ss.

Nel 2002 a Bucarest si svolge il Colloquio su "Tradition roumaine, droit romain, et codification", organizzato dall'Unione Latina e dall'Accademia Romana in collaborazione con il Centro per gli studi su diritto romano e sistemi giuridici del CNR e il Dipartimento di Medievistica dell'Università di Pisa. Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 547 ss.

2005. X Colloquio (Dušanbe). Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 542 ss.

2007. XI Colloquio (Craiova). Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 612 ss.

2009. XII Colloquio (Irkutsk). Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 581 ss.; 616 ss.

5. Seminari eurasiatici di diritto romano

2010. Incontro preparatorio (Valmontone) sul tema "Difesa dei diritti dei cittadini. Difensore civico, Defensor del pueblo, Ombudsman". Vedi Roma e America, 33 (2012), pp. 67 ss.

2011. I Seminario (Dušanbe). Vedi Roma e America, 33 (2012), pp. 69 ss. Vedi Il "Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano" con Index cit., pp. 621 ss.

2014. II Seminario (Istanbul). Vedi B. Karaman Derinel, Il seminario eurasiatico di diritto romano (Istanbul, 30-31 maggio 2014), in Roma e America, 38 (2017), pp. 143 ss.

2019. III Seminario (Omsk)¹. Vedi T. Alexeeva, III Seminario eurasiatico di diritto romano nella prospettiva della Siberia, in Roma e America, 40 (2019), pp. 13 ss.; S. Porcelli, Dai "Colloqui" con i romanisti tra paesi socialisti al III

¹ Dal 2019 i Seminari sono organizzati in collaborazione con lo CSEA - Centro di Studi Eurasiatici dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata v. supra III.

Seminario eurasiatico di diritto romano (Omsk, Siberia). Passato, presente, futuro, *ibid.* pp. 87 ss.

2023. IV Seminario (Sarajevo). Il volume degli atti del Seminario è in corso di stampa.

6. Altri seminari in Russia e in Cina

1994. Colloquio russo-latino di storia del diritto pubblico romano (Mosca, Presidium dell'Accademia delle Scienze di Russia, 30 maggio-1° giugno). Vedi *Colloqui* con i romanisti dei Paesi Socialisti cit., p.151.

2011. Seminario Aspetti giuridici del BRICS (San Pietroburgo, 8-9 settembre). Vedi *Pravovye aspekty BRIKS. Sbornik dokladov i vystuplenij na naučnom seminare 8-9 sentjabrja 2011 goda* [Aspetti giuridici del BRICS. Raccolta delle relazioni e degli interventi del Seminario scientifico, 8-9 settembre 2011], a cura di T. Alexeeva P. Catalano, San Pietroburgo 2011; cfr. T. Alexeeva «Aspetti giuridici del BRICS». *Atti del Seminario scientifico di San Pietroburgo, in Roma e America*, 33 (2012), pp. 275 s.; P. Catalano, *Principali finalità e fondamenti del BRICS: natura e storia. Riflessioni iniziali*, in *Roma e America*, *ibid.* pp. 277 ss.; T. Alexeeva, *La collaborazione dei giuristi russi e cinesi: basi storiche e prospettive*, *ibid.* pp. 321 ss.; A. Caruso, *Seminario su «Aspetti giuridici del BRICS»*, *ibid.* pp. 419 ss.

2013. Seminario Chang'an e Roma: l'incontro delle due culture. Diffusione e sviluppo del sistema del Diritto Romano e Diritto Cinese (Liqian, 29 ottobre - Xian, 31 ottobre). Vedi *Chang'an e Roma. Eurasia e Via della Seta* cit. supra I

2015. Seminario Prospettive giuridiche dei Paesi BRICS (Harbin, 28-30 maggio). Vedi T. Alexeeva, *Aspectos jurídicos del Brics y educación jurídica (Seminarios 2011-2015)*, in *Roma e America*, 38 (2017), pp. 227 ss.; P. Simone, C. Trocini, *Convegno internazionale su «The Legal Aspects Of Brics» dedicato al tema «Brics: the Common Legal Issue and Countermeasures»*, *ibid.* pp. 247 ss.

V. Pubblicazioni

- *Colloqui con i romanisti dei Paesi Socialisti. Rassegna 1974-1991*, Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano, Sassari 2000.

- VII Kollokvium romanistov stran Central'noj i Vostočnoj Evropy i Italii. VII Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e d'Italia. Roma, 3-5 dicembre 1998. Rassegna stampa. Materiali 3. Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano, Roma 2000.

- VIII Kollokvium romanistov stran Central'noj i Vostočnoj Evropy i Italii. VIII Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e d'Italia. Vladivostok, 5-7 ottobre 2000. Rassegna stampa. Materiali 4. Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano, Roma 2002.

- *Zbornik radova. Recueil des travaux*. IX Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia. Novi Sad, 24-26 ottobre 2002, Novi Sad 2004.

- IX i X Kollokvium romanistov stran Central'noj i Vostočnoj Evropy i Azii. IX e X Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia (Novi Sad, 24-26 ottobre 2002, Dušanbe, 19-21 ottobre 2005). Rassegna stampa. Materiali 5. Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano, Roma 2007.

- X Kollokvium romanistov central'noj i Vostočnoj Evropy i Azii. X Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia, Dušanbe 2007.

- Al XI Colocviu al romaniștilor din Europa Centro-Orientală și din Asia. XI Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia, Craiova 2008.

- XII Kollokvium romanistov stran Central'noj i Vostočnoj Evropy i Azii. XII Colloquio dei romanisti dell'Europa Centro-Orientale e dell'Asia, Irkutsk 2009.

- Pravovye aspekty BRIKS. Sbornik dokladov i vystuplenij na naučnom seminare 8-9 sentjabrja 2011 goda [Aspetti giuridici del BRICS. Raccolta delle relazioni e degli interventi del Seminario scientifico, 8-9 settembre 2011], a cura di T. Alexeeva, P. Catalano, San Pietroburgo 2011.

- P. Catalano, Eurasia e diritto romano, in Roma e America. Diritto romano comune. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Eurasia e in America Latina 33/2012, pp. 3 ss.

- Pervyj evrazijskij seminar po rimskomu pravu. I Seminario eurasiatico di diritto romano. Dušanbe, 14-15 ottobre 2011, Dušanbe 2013.

- P. Catalano, Popolo e legioni: tutto e parti di una costituzione popolare (a proposito della convergenza di Romani e Cinesi a Liqian), in Roma e America 36/2015, pp. 157 ss.

- Id., Per un romanismo socialista del XXI secolo. Verso la solidarietà eurasiatica: Sassari – Roma – Xi'an 1973-2013, in Roma e America. 37/2016, pp. 235 ss.

- B. Karaman Derinel, Il seminario eurasiatico di diritto romano (Istanbul, 30-31 maggio 2014), in Roma e America, 38 (2017), pp. 143 ss.

- G. Maniscalco Basile, 'Aeternum foedus' tra Russia e Cina. Il Trattato di Nerčinsk (1689). Testi, lessici e commentari. Introduzione di T. Alexeeva. Traduzioni di G. Stary. "Da Roma alla Terza Roma". Documenti e Studi. Lessici II, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2018.

- T. Alexeeva, Fondamenti giuridici di origine romana dell'Impero russo, in G. Maniscalco Basile, Aeternum foedus tra Russia e Cina. Il Trattato di Nerčinsk (1689) cit., pp. V ss.

- Ead., III Seminario eurasiatico di diritto romano nella prospettiva della Siberia, in Roma e America, 40 (2019), pp. 13 ss.

- P. Catalano, Diritto romano e Eurasia, in Roma e America, 40 (2019), pp. 15 ss.

- C. Trocini, Colloqui dei romanisti 1977-2009 Seminari eurasiatici di diritto romano, in Roma e America 40/2019, pp.79 ss.

- S. Porcelli, Dai “Colloqui” con i romanisti tra paesi socialisti al III Seminario eurasiatico di diritto romano (Omsk, Siberia). *Passato, presente, futuro, in Roma e America*, 40 (2019), pp. 87 ss.

- T. Alexeeva, *Diritto romano attuale e costituzioni: prospettive geopolitiche, Roma e Eurasia*. Collana di studi eurasiatici. Serie monografie I, Wolters Kluwer Cedam, Milano 2020.

- P. Catalano, *Fondamenti e convergenze: tra Roma e Pechino contro l’individualismo*, in *Roma e America*. 41/2020, pp. 15 ss.

- *Recepcija rimskogo prava. Obščie principy i sovremennost’*. III Seminario eurasiatico di diritto romano. III Evrazijskij seminar po rimskomu pravu. Omsk, Rossija, 10—14 sentjabrja 2019 g. Sbornik naučnych trudov [Recezione del diritto romano. Principi generali e attualità. III Seminario eurasiatico di diritto romano. Omsk, Russia, 10—14 settembre 2019. Raccolta di articoli scientifici] a cura di S. Baburin, Omsk 2021.

- *Paesi socialisti. Eurasia*, a cura di C. Trocini, Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano, ISPRON, Sassari 2022¹.

- Il “Gruppo di ricerca sulla diffusione del diritto romano” con *Index: cinquant’anni*, a cura di S. Capasso, C. Trocini, volume I. *Introduzione. Paesi socialisti. Eurasia*, Jovene, Napoli 2024².

¹ Sono qui riprodotti scritti tratti da *Index. Quaderni camerti di studi romanistici 2002-2011*.

² Nel volume sono riprodotti anche gli scritti di cui alla nota 1.

Махкам Махмудзода
Тәжікстан Республикасының Ғылым академиясы

**Рим құқығындағы неке-отбасылық қатынастардың сипаттамасы
және тәжік отбасы құқығындағы қабылдау мәселелері**

Machkam Machmudzoda
Accademia delle Scienze della Repubblica del Tagikistan, Dušanbe

**Particolarità dei rapporti matrimoniali e familiari nel diritto romano e loro
recezione nella legislazione sulla famiglia del Tagikistan**

Махкам Махмудзода
Академия Наук Республики Таджикистан, Душанбе

**Особенности брачно-семейных отношений в римском праве и вопросы
рецепции в семейном законодательстве Таджикистана**

Римское право пережило римскую государственность и приобрело новую жизнь в рецепции, которая считается явлением правового порядка, приведшее к становлению общемировых стандартов права и формированию современной теории частного права.

Римское право, являясь фундаментом континентальной правовой системы, заложило ключевые правовые конструкции брака, семьи, родства и родительской власти. Эти конструкции в дальнейшем получили развитие в законодательство многих стран и через посредство европейской и советской правовой традиции оказали влияние на современное семейное законодательство Республики Таджикистан.

В правовой науке на основании изучения отдельных институтов римского права выделяются периоды, с которыми связан целый комплекс перемен в этой правовой системе.

Но независимо от деления на периоды важность изучения римского права никогда не ставилась под сомнение, в связи, с чем сегодня обращение к римскому правому наследию, изучение и анализ Дигесты Юстиниана, «Институции» Гая, брачно-семейных отношений, а также трудов римских ученых которые несли вклад в различные области знаний, продолжив традиции и обогатив их собственными открытиями, для современных юристов становится актуальным, поскольку оно позволяет сконцентрировать внимание на сущности права и познании правовой науки древнего Рима.

Говоря о важном изучении римского права, профессор Пьеранджело Каталано своевременно отмечает, что «преподавание римского права

полезно народу, если служить евразийской солидарности».¹

Отмечая особый исторический характер римского права, А.И. Косарев справедливо констатирует, что «Исключительность римского права – результат интенсивного развития общества, его культуры, а также товарно-денежных отношений, приобретших в Римской империи международный характер»².

Следует отметить, что за свою историю римское право претерпело значительные изменения, и было реципировано современной системой права и законодательством многих развитых стран, и поэтому можно сказать, что римское право оказало значительное позитивное влияние на современную систему юриспруденции, которая имеет особую философскую и историческую значимость.

Сегодня, осознавая факт того, что римское право является исключительный по своим особенностям и значению предметом юридического изучения, в современной системе права многих стран можно увидеть правовые институты и категории, которые непосредственно берут свое начало из принципов, выработанных учёными-правоведами древнего Рима и отраженных в системе римского права.

В частности, посредством рецепции римское право, как опосредованно, так и непосредственно влияло и влияет на развитие законодательства и правовой науки Республики Таджикистан.

Следует отметить, что рецепция – это не механическое перенесение чужого на свою почву, это сложный процесс заимствования, многоступенчатый процесс, состоящих из отбора материала, затем его переработки применительно к своим условиям, наконец, усвоения, когда чужое право становится органической частью собственного.

Благодаря рецепции права, положения римского права в частности обогатили гражданский и семейный кодексы Таджикистана в связи с чем, интерес к изучению римского права, как писаному праву, сохранившему свою ценность и сегодня, является весьма актуальным, так как оно вполне в состоянии предложить законодательству различные способы регулирования самых сложных правоотношений, основанных на равноправии и самостоятельности их участников.

Достаточно самого поверхностного изучения гражданского и семейного законодательства, чтобы удостовериться в том, что римское право составляет ее суть и основу. В системе гражданского, семейного и наследственного права Таджикистана, во многом можно заметить схожесть и преемственность в понятиях с институтами римского права.

Использование римско-правовых норм, национальным правом демонстрирует развитие и совершенствование норм гражданского,

¹ Каталано П. I Евразийский семинар по римскому праву. – Душанбе, 14-15 октября 2011 г., - с.44

² См.: Косарев А.И. Римское частное право. Учебник для вузов.-М.: закон и право, ЮНИТИ, 1998. - С.8.

семейного и наследственного права в соответствии с изменявшимися условиями социально-экономической и политической жизни.

Для реализации конституционных норм, закрепленных в Конституции страны, отводится важное место в обеспечении прав и интересов членов семьи законодательству, точнее Семейному кодексу Республики Таджикистан от 13 ноября 1998 года, который заложил прочную правовую основу регулирования брачно-семейных отношений.

Данный нормативно-правовой акт, принятый после приобретения государственной независимости страны и укрепления устоев нашего молодого, демократического и суверенного государства, обеспечил правовое регулирование семейных отношений.

Можно сказать, что принятие Семейного кодекса является значительным шагом на пути создания развитой правовой системы, соответствующей складывающимся в нашем государстве новым, семейным отношениям. Оно исходит из необходимости укрепления семьи, построения семейных отношений на чувствах взаимной любви и уважения, взаимопомощи и ответственности перед семьей всех ее членов, недопустимости произвольного вмешательства кого-либо в дела семьи, необходимости обеспечения беспрепятственного осуществления членами семьи своих прав и исполнения обязанностей, возможности их судебной защиты.

В Республике Таджикистан законодательство, регулирующее семейные отношения, основывается на принципах добровольности брачного союза, единобрачия, равенства прав и обязанностей супругов в семье, разрешения внутрисемейных вопросов по взаимному согласию, приоритета семейного воспитания детей, заботы об их благосостоянии и развитии.

Семейное законодательство также основано на принципе полного равенства мужчины и женщины во всех правах и обязанностях, вытекающих из брака и семьи. Эти цели и принципы лежат в основе всех правовых норм данной отрасли законодательства, исходя из которых оценивается поведение каждого гражданина как члена семьи.

Семейный кодекс запрещает любые формы ограничения прав граждан при вступлении в брак и в семейные отношения. Устанавливает условия и порядок вступления в брак, прекращения брака и признания его недействительным, регулирует личные неимущественные и имущественные отношения, возникающие в семье между супругами, между родителями и детьми, между другими членами семьи, отношения, возникающие в связи с усыновлением, опекой и попечительством, принятием детей на воспитание, а также другие семейные отношения.

В семейно-правовых институтах, закрепленных в Семейном законодательстве, прямо или косвенно можно обнаружить следы несомненного влияния римских частноправовых конструкций и подходов.

Современное семейное право Таджикистана из римского права заимствовало, прежде всего, сами идеи, суть решений, вырабатывая на этой базе собственные юридические конструкции.

В семейном праве Республики Таджикистан прослеживаются следующие элементы римской традиции: консенсуальный характер брака, запреты браков по близкому родству, юридическое закрепление института усыновления, приоритет интересов ребёнка при разрешении семейных споров, диспозитивный характер имущественных отношений супругов и другие.

Кроме того, таджикское правоведение активно и непосредственно использует материалы римских источников для развития юридического образования и подготовки юристов к законодательной деятельности.

Таким образом, можно сказать, что современному семейному праву Таджикистана свойственна склонность к преемству некоторых положений римского семейного права и права иных государств, а также преемство определенных «классических» элементов семейно-правового характера, существовавших в предшествующие периоды его истории.

В Семейном законодательстве Таджикистана регулирующие личные неимущественные отношения и имущественные отношения между членами семьи, основанные на равенстве и автономии воли нашли отражение институты, берущие начало еще с древнего римского права, и не потерявшие до сих пор своей актуальности.

В частности отражения норм римского права, можно усмотреть в семейном законодательстве Таджикистан, основанные на принципе моногамии, которая существовала в семейных правоотношениях древнего Рима, или равноправия мужчины и женщины что также было знакомо римскому праву под видом брака *sine manu*.

Общеизвестно, что с появлением данной формы брака, римское право в части семейно-правовых отношений претерпело существенные изменения, в том числе значительно был затронут принцип абсолютности единоличной власти мужчины в семье. В данном контексте, начали больше уделять внимание признанию равноправия мужчины и женщины в семейно-правовых отношениях, независимости жены от мужа, признание права жены на личную собственность, требование возврата части приданного через суд и самое главное, раздельный правовой режим имущества супругов.

Поэтому нельзя отрицать наличие института презумпции в семейно-правовых отношениях в римском праве в рамках брака *sine manu*. Согласно нормам данного института, все имущество жены считались имуществом мужа, если жена не докажет, что право собственности на конкретные вещи принадлежит ей.

Соответственно, можно отметить, что данная норма в дальнейшем сыграла важную роль в развитии имущественных отношений в семейном праве не только Таджикистана, но и стран романо-германской системы

права. Так, согласно части 1 статьи 38 Семейного кодекса Республики Таджикистан раздел имущества, находящегося в совместной собственности супругов, может быть произведен как в период брака, так и после его расторжения по требованию любого из супругов, а также в случаях заявления кредитором требования о разделе общего имущества супругов для обращения взыскания на долю одного из супругов в общем имуществе.

А согласно статьи 37 Семейного кодекса Республики Таджикистан имущество, принадлежащее каждому из супругов, может быть признано их совместной собственностью, если будет установлено, что в течение брака за счет общего имущества супругов или личного имущества другого супруга, или его труда были произведены вложения, значительно увеличивающие стоимость этого имущества (капитальный ремонт, реконструкция, переоборудование), если договором между ними не предусмотрено иное.

Приведенные нормы семейного законодательства Таджикистана дает возможность супругам самостоятельно, в равных условиях определить правовую судьбу имущества, находящиеся под их общим ведением.

Важность в нормах статьи 37 Семейного кодекса Республики Таджикистан заключается в том, что муж или жена имеют право через суд требовать признание имущества каждый из сторон общим имуществом, и разделить их долю от общего имущества. При делении общего совместного имущества супругов, суд имеет право учесть, интересы, охраняемые законодательством, например, интересы несовершеннолетних членов семьи.

Данное положение свидетельствуют, о том что независимо от истечения достаточно исторического времени от возникновения первых правовых институтов в древнем Риме, в частности и римского права в целом, благодаря логике построения, высокой юридической технике, точности формулировок, а также правильному регулированию различных отношений, в частности семейных отношений этой правовой системой, и по сей день его правовые институты находят свой отражение в законодательстве нашей страны.

Статья 14 Семейного кодекса Республики Таджикистан устанавливает, что не допускается заключение брака между: близкими родственниками (между отцом или матерью и дочерью или сыном, между дедом или бабушкой и внуком или внучкой); полнородными и неполнородными (имеющими общих отца или мать) братьями и сестрами; детьми братьев, сестер, братьев и сестер.

Перечисленные запреты не являются исчерпывающими, так как семейным законодательством, а именно ст. 14 Семейного кодекса Республики Таджикистан также предусмотрены другие запреты для заключения брака. И по сравнению отметить, что эти запреты были известны и римскому праву.

И.Б. Новицкий, затрагивая обстоятельств, прекращающие брак

отмечает, что «Относительно обстоятельств, прекращающие брак – брак признавался ничтожным: между родственниками по прямой линии, а также между теми боковыми родственниками, из которых хотя бы один стоит к общему предку в первой степени родства. Аналогичные правила применялись и к свойственникам. Помимо изложенных условий законности брака предъявлялись еще некоторые специфические требования. К примеру, провинциальный магистрат не мог вступать в брак с гражданкой данной провинции»¹.

Исходя из вышесказанного можно отметить, что наследие римского права стало важнейшей составляющей, на которой выстраивалось и продолжает выстраиваться развитие отечественного правоведения, в частности системы частного права Таджикистана. Оно помогло отечественному праву нашей страны сохранить самобытные черты, довести свою систему до научных теоретических образцов, содержащихся в римском праве.

Следует отметить, что рецепция римских институтов в современное право РТ носит адаптированный характер. В условиях XXI века античные конструкции не могут быть перенесены буквально, но они продолжают служить сравнительно-правовым ориентиром. Например, возникло необходимость совершенствования процедур усыновления и опеки, цифровизация актов гражданского состояния, правовое регулирование трансграничных браков и алиментных обязательств, гармонизация с международными стандартами защиты прав ребёнка и другие.

Сегодня наследие римского права является важным фактором формирования юридического мышления и правовой культуры в нашей стране, в соответствии с чем, значимость римского права, скрепляющего своими принципами правовую доктрину, со временем не ослабевает, а усиливается, что делает актуальным изучение закономерностей его рецепции современным правом.

Осознавая важность юридических достижений римского права, его влияния на современную правовую систему и юридическую науку, будет уместно привести слова выдающегося ученого по римскому праву Р. Иеринга, который говорил: «Путем римского права, но превзойдя его, дальше через него - вот девиз, в котором для меня, заключается значение римского права нового мира»².

Также важность и значимость римского права в развитии системы современного права подтверждается замечательными словами знаменитого французского ученого Рене Давида, который своевременно отметил, что «Римская империя знала блестящую цивилизацию, и римский гений создал

¹ Новицкий И.Б. Основы римского гражданского права. Лекции: учебник для ВУЗов / И.Б. Новицкий. – М.: Зерцало, 2000. – С. 185.

² См.: Иеринг Р. Дух римского права. СПб., 1875. - С. 14.

юридическую систему, не имеющую прецедентов в мире»¹

Следует отметить, что немало еще темных страниц и неизученных институтов римского права, а также кодификационных работ ученых древнего Рима, в связи, с чем изучение римского права, рецепции римских правовых категорий и восприятия основ римского права современными правовыми системами приобретает особое значение.

И отрадно, что интерес к римскому частному праву растет и чем больше мы говорим о влиянии римского права на развитие современного законодательства и правовой науки, тем больше мы осознаем, что римское право является частью познания современной юридической практики и правовой культуры

¹ Давид Р. Основные правовые системы современности. М., Прогресс: 1988. - С. 51.

Риккардо Кардилли
Рим Тор Вергата университеті

Жүйе, Шығыс, Еуразия: құқықтық батысшылдыққа қарсы

Riccardo Cardilli
Università di Roma Tor Vergata

Sistema, Oriente, Eurasia: contro l'occidentalismo giuridico

Риккардо Кардилли
Римский университет Тор Вергата

Система, Восток, Евразия: против правового западничества

1. La ‘scoperta’ del sistema romano nel secondo Novecento

Nel secondo Novecento, prevale negli studi giuridici, nell'ambito di studi di comparazione giuridica la linea eurocentrica.

Il superamento della prospettiva eurocentrica è dovuto al superamento delle categorie sia della «famiglia giuridica», sia del «modello giuridico», attraverso la valorizzazione di un concetto di «sistema giuridico» non debole, ma dogmaticamente forte, tale da poter essere contrapposta a quella di «ordinamento giuridico».

La straordinaria intuizione risale al 1965, ad un fondamentale libro di **Pierangelo Catalano**, nel quale lo Studioso, appartenente alla scuola di Torino di Giuseppe Grosso.

È importante rileggere alcuni passi chiave del suo ragionamento:

«La ricostruzione del sistema sovranazionale romano esige [...] una ferma consapevolezza del compito del superamento del presente, proprio dello storico: la difficoltà, nota, di una certa mancanza di approfondimento del tema da parte della dottrina, è aggravata dall'incidenza delle ideologie e dei concetti moderni (qui più pesante

per la costante attualità del problema dei rapporti fra i gruppi etnici e fra le unità politiche). Si vedrà come (ed in quali limiti) siano utili i concetti di “sistema” e “sovranazionale”, per afferrare il dato storico».

«[...] ci troviamo di fronte ad una pesante incidenza, sulla storiografia, delle concezioni moderne. In particolare, si tratta qui dell'uso di alcune categorie: cioè dei binomi religione-diritto e diritto internazionale-diritto statale. Non potremo afferrare la natura dello ius fetiale, e quindi l'intera concezione romana dei rapporti fra i popoli, se non superando tali categorie, cioè adeguando le nostre

categorie al dato storico»

«lo *ius fetiale*, romano e universale insieme, nella sua vitalità storica dimostrata dalla stessa sovrapposizione di concetti che troviamo nel passo del *De officiis*, non può rientrare nelle nostre categorie di “diritto statale” e “diritto internazionale” ...».

«Per tutto questo è possibile definire il sistema (che è romano perché alla sua “validità” è sufficiente la considerazione che ne hanno i Romani) come sovranazionale: non solo ad indicare l’implicito superamento dell’attuale categoria del “diritto internazionale”, ma ad esprimere come esso, alimentandosi dai gruppi etnici, li costruisca in sintesi sempre più vaste, con volontà politica tendente ad una società universale»

2. Fondamento romano dei linguaggi giuridici odierni

Il sistema giuridico romano fonda un vocabolario giuridico comune pur nelle diverse lingue nazionali di espressione, all’interno dei diversi ordinamenti giuridici statuali. Si tratta di un vero e proprio nucleo genetico di una tradizione. Questa comune terminologia giuridica si è prodotta nel passaggio dal latino giuridico alle diverse lingue nazionali, passaggio realizzatosi per lo più, ma non solo, con le tecniche del prestito linguistico e del calco. Parole come ‘persona’, ‘famiglia’, ‘dominio’, ‘proprietà’, ‘possesso’, ‘obbligazione’, ‘contratto’, ‘successione’, soltanto per fare pochi esempi, appartengono al lessico comune dei diritti odierni.

I momenti storici più delicati della costruzione di un fondamento terminologico oppure concettuale comuni possono, per semplicità, indicarsi in quattro fasi.

La prima fase, quella della ‘costruzione’ nel latino dei giuristi romani di una trama terminologica e concettuale che si emancipa dal latino giuridico più antico (quello proprio dell’esperienza consuetudinaria dei *mores* e della *interpretatio pontificale*). Essa inizia con la fase della laicizzazione della *iurisprudencia* (II sec. a.C.) fino alla *giurisprudencia severiana* (III sec. d.C.).

La seconda fase, quella della ‘codificazione’ giustiniana (529-534 d.C.).

La terza fase, quella della ‘irradiazione’ in Oriente e in Occidente (secoli VII-XVII) del sistema giuridico romano.

La quarta fase, quella delle ‘codificazioni moderne’ (secoli XVIII-XXI)

3. Il «polmone d’Oriente» del sistema romano

Fondamentale l’idea secondo la quale il diritto romano è «fondamento ed elemento vivo di una tradizione» (così Giuseppe Grosso nelle sue *Premesse generali*), o quella che Giorgio La Pira ha espresso, parlando di «diritto romano vivente».

La lettura ‘occidentalistica’ (che è cosa diversa di parlare di Occidente ed Oriente) del sistema romano merita una critica e una revisione. Ad essa deve opporsi la metafora dei due polmoni, metafora utilizzata dal poeta e filosofo russo

Vjaceslav Ivanov per l'ecumene cristiano e ripresa da Papa Giovanni Paolo II. Con essa si esprimono due aliti vitali di un'unica tradizione: il «polmone d'Oriente» e il «polmone d'Occidente». Essa si adatta perfettamente anche al sistema romano.

La piena comprensione del fondamento romano del sapere giuridico contemporaneo sarebbe impedita se conseguente ad una lettura caratterizzata da 'lateralità'. Utilizzando un solo polmone il nostro respiro storico-giuridico sarebbe limitato e – seguendo l'immagine di Ivanov – simile a quello di un «tisico».

La forza del diritto romano, quale prodotto dello spirito di una realtà politica, si è manifestata anche nella capacità di adattamento dei contenuti giuridici a società umane molto diverse, all'interno però di principi, concetti e termini cementati in una trama unitaria, condizionante il discorso giuridico fino ad oggi.

In Occidente la parola ha resistito più del concetto.

In Oriente, al contrario, è il concetto più della parola ad essere il punto di riferimento.

I codici di Giustiniano sono stati tradotti in lingua greca fin dai secoli VI e VII d.C., dando così vita ad una tradizione greca del sistema romano. Questa tradizione toccherà il suo apice con i cd. Basilici, codificazione in greco del diritto romano degli imperatori della dinastia macedone nel secolo IX, resistendo sino all'Hexabiblos di Costantino Armenopulo del 1345, un secolo prima, cioè, della caduta di Costantinopoli e dell'Impero Romano d'Oriente.

Il greco giuridico-ecclesiastico dell'Impero Romano d'Oriente è stato un forte fattore di sviluppo e di maturazione della stabilizzazione di una terminologia politica, giuridica ed ecclesiastica degli antichi popoli slavi.

Il «polmone d'Oriente» del sistema romano respira, quindi, con la stessa intensità di quello d'Occidente, ma in una direzione diversa dal punto di vista delle lingue del diritto. Nel passaggio dal latino giuridico, al greco e allo slavo, si segue una via di medietà, tra traduzione *sensus de sensu* e traduzione *verbum e verbo*, per usare l'immagine della famosa distinzione operata già da Cicerone e ripresa da San Gerolamo.

4. Sistema romano e Cina

In cinese la complessità nella natura e nella formazione dei termini attraverso i caratteri rende difficile ricorrere alle tecniche del calco oppure del prestito linguistico (ma non impossibile, dato che anche la lingua cinese conosce tra i principi formativi delle parole la cd. «presa in prestito», 假借, jiǎjiè) per tradurre il vocabolario giuridico della tradizione romanistica in lingua cinese.

È stato evidenziato in dottrina (Porcelli), ad esempio, che a differenza del sistema romano, dove come detto la distinzione tra *ius* e *lex* esprime un principio fondamentale, nel diritto cinese tradizionale la distinzione cruciale si pone in termini notevolmente differenti, in chiave di contrapposizione «tra l'orientamento della scuola legista, che vedeva le norme giuridiche come elemento fondamentale

dell'azione di governo e quello della scuola confuciana che propendeva, invece, per un governo della società basato prevalentemente su regole etiche, con il diritto chiamato a svolgere un ruolo suppletivo», determinandosi così come cruciale per la storia del diritto cinese tradizionale il rapporto tra 法 (fa) e 律 (lǜ) .

La complessità di questo dialogo tra le due culture giuridiche è aumentata dal fatto che in Cina sembra esprimersi il paradosso storico del superamento delle due tradizioni, in quanto i due polmoni del sistema romano sembrano tornati a respirare insieme.

Паоло Коста

Генуя университетінің заң факультеті, Римдегі Папалық Киелі кітап
институты

**Тарсулық Павелдің Status civitatis: Рим құқығындағы соңғы
зерттеулер туралы ескертулер (2000-2025)**

Paolo Costa

Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Genova Pontificio Istituto
Biblico di Roma

**Lo status civitatis di Paolo di Tarso. Considerazioni sulla ricerca
giusromanistica recente (2000-2025)**

Паоло Коста

Юридический факультет Генуэзского университета,
Библиейский папский институт, Рим

**Status civitatis Павла Тарсийского. Замечания о последних
исследованиях по римскому праву (2000-2025 гг.)**

1. Premessa

La ricerca giusantichista degli ultimi anni ha mostrato un rinnovato interesse per lo studio del contesto provinciale, in particolare delle province ellenofone d'età altoimperiale. Se da oltre un secolo la copiosità delle fonti papiracee attira sull'Egitto l'attenzione degli storici del diritto, è stata soprattutto – anche se non esclusivamente – la pubblicazione dei vasti corpora epigrafici delle province orientali a render disponibile per le indagini storico-giuridiche una notevole mole di materiali¹. La messa a frutto dei dati di tali documenti ha permesso una profonda rielaborazione di alcune ricostruzioni giuridiche tralattamente affermate, permettendo di presentare in modo nuovo i rapporti fra il centro del governo imperiale e le molteplici e diversificate realtà locali². Le fonti

¹ Menziono solo K. CZAJKOWSKI, B. ECKHARDT, M. STROTHMANN, ed., *Law in the Roman Provinces*, Oxford 2020; M. HALLMANNSECKER, A. HELLER, ed., *The Oxford Handbook of Greek Cities in the Roman Empire*, Oxford 2024.

² La dottrina romanistica più recente riconosce in particolare come il dominio romano non abbia imposto nelle province ellenofone un proprio modello istituzionale unitario, bensì cercato (perfino dopo il 212 d.C.) di rispettare le forme di autogoverno; cf. E. MEYER-ZWIFFELHOFFER, Πολιτικῶς ἄρχειν. Zum Regierungsstil der senatorischen Statthalter in den kaiserzeitlichen griechischen Provinzen, Stuttgart 2002, 51-73; A. LA ROCCA, Diritto di iniziativa e potere popolare nelle assemblee cittadine greche, in F. AMARELLI, ed., *Politica e partecipazione nelle città dell'Impero Romano*, Roma 2005, 93-118; V. MAROTTA, *Conflitti politici e governo provinciale*, Ivi, 121-123, 149, ove altra letteratura; H. FER-NOUX, *Le Demos et la Cité. Communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes 2011; J. FOURNIER, *Entre tutelle romaine et autonomie civique. L'administration judiciaire dans les provinces hellénophones de l'empire romain* (129 av.

documentarie non sono state le sole a suscitare l'interesse di coloro che si sono di recente occupati dell'esperienza giu-ridica provinciale: grande rilievo è stato, infatti, accordato alle fonti letterarie¹.

Già un maestro come Riccardo Orestano contestava «la possibilità di assegnare alle elabora-zioni giurisprudenziali [una] posizione privilegiata, perché qualunque altra testimonianza che ci per-metta di attingere l'elemento normativo o altri aspetti essenziali della realtà di fatto può e deve esser chiamata a concorrere, in ugual misura e su un piede di uguale 'dignità', ad una ricostruzione storica che voglia mirare alla totalità dell'esperienza giuridica romana, considerata nei suoi singoli mo-menti»². Il grande romanista, dopo aver chiarito che le fonti extragiuridiche debbono essere sottoposte al vaglio critico necessario per accertare l'attendibilità di quanto testimoniano e la loro fruibilità in sede scientifica, appuntava poi: «Quando le fonti extragiuridiche ci forniscono un dato certo o almeno attendibile su qualsivoglia aspetto della realtà storica dell'esperienza giuridica romana l'impiego di questo dato deve essere non solo considerato legittimo, ma pure necessario»; e ancora: «[Tali fonti] ci possono fornire dati ed elementi della realtà di fatto che non è consentito pretermettere e che possiamo, anzi dobbiamo, legittimamente usare nelle nostre concettualizzazioni». Orestano conclu-deva il proprio argomentare, focalizzando un elemento decisamente rilevante nella nostra indagine:

«In certi casi sono soltanto o quasi soltanto le cosiddette fonti extragiuridiche che permettono di conoscere o di intravedere interi periodi e settori dell'esperienza romana, come, ad es., in generale per le epoche più remote o per molte parti delle strutture costituzionali in ogni epoca e per molte manifestazioni della attività amministrativa e giudiziaria»³.

Sul campo dell'analisi di tali fonti extragiuridiche, secondo l'approccio epistemologico pro-prio di ciascuna, si mette a profitto quell'approccio interdisciplinare ormai largamente riconosciuto come particolarmente fecondo nella ricerca antichistica⁴.

Fra le fonti rilevanti per lo studio dell'esperienza giuridica delle province ellenofone, il Nuovo Testamento riveste un'importanza non marginale. Ho censito, di recente, i principali filoni della ri-cerca giusantichista sui libri

J.-C. – 235 ap. J.-C.), Athènes 2010; C. BRÉLAZ, La vie démocratique dans les cités grecques à l'époque impériale romaine. Notes de lectures et orientations de la recherche, in *TOΠΟΙ* 18(2013), 367-399. Sul punto si ricordino anche le seminali intuizioni di D. NÖRR, 'Imperium' und 'polis' in der hohen Prinzi-patszeit, München 1966.

¹ Non irrilevante può essere richiamare l'importanza nell'attuale ricerca romanistica del filone della Law in Literature; per tutti si veda O. DILIBERTO, La giurisprudenza romana nelle opere letterarie, in A. SCHIAVONE, ed., *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla Palingenesia iuris civilis agli Scriptores iuris Romani*, Torino 2017, 141-160.

² R. ORESTANO, Introduzione allo studio storico del diritto romano, Torino, ²1961, 629. Il tema è trattato più in breve nell'edizione successiva dell'Introduzione (Bologna 1987, 523-524). Orestano richiamò At 25,11 in L'appello civile in diritto romano. Corso di Diritto Romano tenuto nell'Università degli Studi di Genova, Torino ²1953, 198-199, come «una testimonianza abbastanza probante e precisa».

³ ORESTANO, Introduzione, 629-630.

⁴ Cf. F. WIEACKER, Vom Umgang des Romanisten mit den Nachbardisziplinen der Altertumswissenschaft. Notwendigkeit, Anwendungsbedingungen und Grenzen, in *Index* 22(1994), 3-30.

neotestamentari, rilevando come essi non investano solo i temi ‘classici’ del c.d. processo a Gesù e del processo a Paolo, bensì anche, ad es., l’amministrazione della Giudea, dei territori erodiani e delle città provinciali, l’imposizione tributaria, il ruolo dei governatori, istituti privatistici o criminalistici¹.

Leo Peppe annota metodologicamente: non si tratta di «cercare il dato storico» o «cercare il diritto romano» nel Nuovo Testamento²; si genererebbero equivoci ermeneutici e delusioni. Nondimeno, si può e si deve tentare un percorso più fruttuoso. In primo luogo, si muove dall’analisi del testo facendo emergere le domande esegetiche sollecitate dalla diffusa e puntuale presenza di specifici riferimenti a dati giuridici, istituzioni civiche, precisi elementi sociali e religiosi. Quindi si ricostruisce – in forza di fonti extrabibliche, anzitutto documentarie e giuridiche – il contesto che potrà lumeggiare il senso di questi differenti dati. Infine, si ritornerà al testo per proporre un’esegesi storicamente fondata di una fonte che per il giusromanista resta ‘atipica’, ma che deve essere letta con una prospettiva epistemologica libera da precomprensioni e, come ogni fonte antica, con l’impiego delle chiavi ermeneutiche proprie del genere letterario cui appartiene e in correlazione comparativa con le altre fonti utili per illuminarne il senso³.

Non dissimili sono le recenti posizioni di Francesco Arcaria⁴, Mariagrazia

¹ Cf. P. COSTA, *Research on Roman Law and New Testament Exegesis: Evaluations and Perspectives*, in P. COSTA, ed., *The New Testament in the Greco-Roman World*, Studies Presented at the Seminar for Biblical Scholars Pontifical Biblical Institute – Rome 22-26 January 2024, Leuven 2025, 121-151.

² Cf. L. PEPPE, *Il processo di Paolo di Tarso: considerazioni di uno storico del diritto*, Lecce 2018, 23, il quale, a proposito di due importanti contributi sul processo a Paolo (cf. B. SANTALUCIA, *Paul’s Roman Trial: Legal Procedures regarding Roman Citizens convicted of Serious Charges in the first century CE*, in A. PUIG I TÀRRECH, J.M.G. BARCLAY, J. FREY, O. MCFARLAND, edd., *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference*, June 2013, Tübingen 2015, 213-230; V. MAROTTA, *St. Paul’s Death: Roman Citizenship and summa supplicia*, Ivi, 238-260), appunta adesivamente che «non hanno cercato il diritto romano negli Atti [...], ma hanno studiato lo scenario giuridico degli Atti, apprestando così un contesto di riferimento tale che i non giuristi potessero situarvi i propri approcci e le loro specifiche problematiche». Peppe (pp. 16-18) rileva come la natura dell’opera, teologica piuttosto che apologetica, non sarebbe di ostacolo a una lettura volta alla ricostruzione di alcune «regole vigenti, al di là dell’effettivo verificarsi ‘storico’ delle vicende». Cf. anche L. PEPPE, *Recent Legal Studies on Paul’s Roman Trial*, in *ASEs* 35(2019), 217-229; ID., *I ‘pro-cessi’ di Paolo di Tarso tra narrazioni e storia*, in *Iura* 68(2020), 189-232; ID., *Paolo e Gesù. Le garanzie del cittadino, le garanzie dello straniero*, in F. FASOLINO, ed., *Ius hominum causa constitutum. Studi in onore di Antonio Palma*, Torino, 2023, II, 1371-1390.

³ Riprendo in questa sede alcune note metodologiche esposte in P. COSTA, «Scoppiò un grande tumulto» (*At* 19,23-40). Efeso, la ‘Via’ e gli argentieri: studio esegetico e storico giuridico, Torino 2021, 11-13.

⁴ F. ARCARIA, *Rec. a L. PEPPE, Il processo*, in *Iura* 67(2019), 243-245, afferma che la «premessa metodologica impre-scindibile da cui partire» per la lettura di Atti è che «gli avvenimenti narrati dagli Atti e realisticamente concepibili nelle condizioni e circostanze allora vigenti, che noi conosciamo grazie a fonti indipendenti ed attendibili, si siano effettivamente svolti nei tempi e nei modi da essi descritti, consentendo così all’interprete di giungere ad un’accettabile ricostruzione degli eventi nella loro reale successione e ad individuarne in gran parte il concreto svolgimento».

Bianchini¹, James Caimi² Bernardo Santalucia³, e in particolare di Luigi Garofalo, Anna Maria Mandas e Valerio Marotta⁴.

Dunque, non solo le fonti giuridiche rilevano per l'esegesi del Nuovo Testamento, ma altresì quest'ultimo è una fonte che illumina dati giuridici, in particolare inerenti al milieu provinciale, altrimenti non conoscibili. Già Leopold Wenger nella sua opera monumentale *Die Quellen des Römischen Recht* dedicava ampio spazio al Nuovo Testamento come fonte per la storia del diritto⁵. Oggi l'importanza del tema è così riconosciuta che sono stati già pubblicati tre volumi di una serie diretta da Folker Siegert dedicata a un esteso commento storico-giuridico al Nuovo Testamento⁶.

In questo alveo può ben apprezzarsi l'interesse rivolto a un tema 'classico' nell'esegesi giuridica del Nuovo Testamento – in particolare degli Atti degli apostoli e dell'epistolario paolino: la cittadinanza romana di Paolo. Come ben noto, essa viene invocata due volte dall'apostolo, a Filippi (At 16,37) e a Gerusalemme (At 22,25), mentre è attestata dal centurione Lisia nella sua ἐπιστολή – un elogium come puntualizza la romanistica recente⁷ – al procurator Iudaeae Felice (At 23,27).

Il tema è, appunto, 'classico': Ramsay intitolò *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*⁸ una biografia di Paolo celebre, diffusa – con ben diciassette

¹ M. BIANCHINI, Postfazione a P. COSTA, Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: Esegese, storia, diritto, Assisi 2018, 173: «Gli scritti neotestamentari rappresentano un campo di ricerca per studiosi di varie discipline e con diversa prospettiva: sono terreno privilegiato per biblisti e teologi, ma anche area di confronto per gli antichisti in genere e per i giusro-manisti in specie, che vi cercano riscontri dell'ordinamento provinciale romano e dei rapporti tra governo imperiale e realtà locali, ma anche utili testimonianze per la conoscenza dei diritti locali e dell'eventuale applicazione di istituti romani».

² J. CAIMI, Il processo a Gesù. Una traccia storico-giuridica, in F. GAZZANO, E. SALOMONE GAGGERO, edd., Φιλοβάρβαρος. Scritti in memoria di Gianfranco Gaggero, Alessandria, 2019, 63: «I Vangeli, sempre al plurale per ogni storico, sono le sole fonti dirette per la conoscenza della vicenda processuale di Gesù. Pochissime altre fonti permettono di conoscere qualcosa del sistema giudiziario al tempo di Gesù nella provincia romana di Giudea».

³ B. SANTALUCIA, Praeses, 70: «L'ampia relazione lucana [...] ci offre un quadro vivo e realistico dello svolgimento di un processo criminale in una provincia romana del I secolo d.C., dalla fase iniziale degli atti di polizia a quella 'co-gnizionale' di fronte al governatore. Da essa si possono trarre molteplici insegnamenti, che mi sembra utile sottoporre all'attenzione degli studiosi».

⁴ Gli studi di questi ultimi autori saranno ampiamente citati in seguito. Di recente, questa prospettiva interdisciplinare ha caratterizzato un convegno presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma (22-26 gennaio 2024), che ha visto la partecipazione di biblisti, storici e giuristi; cf. P. COSTA, ed., *The New Testament in the Greco-Roman World*.

⁵ Cf. L. WENGER, *Die Quellen des Römischen Recht*, Wien 1953, 285-323.

⁶ Cf. F. SIEGERT, ed., *Rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Neuen Testament*, I, Einleitung Arbeitsmittel und Voraussetzungen. II, Die Logienquelle und das Markusevangelium. III, Lukas-Sondergut, Matthäus-Sondergut, Prozess Jesu, Berlin – Boston, MA, 2023-2025.

⁷ Cf. V. MAROTTA, L'elogium nel processo criminale (secoli III e IV d.C.), in F. LUCREZI, G. MANCINI, edd., *Crimina e delicta nel tardo antico*. Atti del Seminario di Studi. Teramo, 19-20 gennaio 2001, Milano 2003, 93-95; SANTALUCIA, Praeses, 71-75; S. GIGLIO, Il problema dell'iniziativa nella cognitio criminale. Normative e prassi da Augusto a Diocleziano, Torino 2009, 157-161; A.M. MANDAS, Il processo contro Paolo di Tarso. Una lettura giuridica degli Atti degli apostoli (21.27 – 28.31), Napoli 2017, 133-165; PEPPE, I 'processi', 193; C. BRÉLAZ, The Provincial Con-texts of Paul's Imprisonments: Law Enforcement and Criminal Procedure in the Roman East, in JSNT 43(2021), 492; L.

⁸ GAROFALO, Ancora sulle vicende giudiziarie di Paolo di Tarso, in E. HÖBENREICH, M. RAINER, G. RIZZELLI, edd., *Liber amicorum et amicorum*. Scritti in onore di Leo Peppe, Lecce 2021, 220. Cf. W.M. RAMSAY, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London 1908.

edizioni –, e per molti versi pionieristica. Lo studioso – primo titolare della cattedra di Classical Archaeology a Oxford¹ – poneva così tutta la vita dell’apostolo sotto due luci, quella del viaggiatore (cioè del missionario evangelizzatore itinerante) e quella del cittadino romano, cogliendo così perspicuamente due componenti fondamentali – benché non uniche² – della personalità e dell’esperienza di vita di Paolo.

Non stupisce perciò incontrare due lezioni sulla cittadinanza di Paolo, fra le Sarum Lectures³ tenute da Adrian Sherwin-White presso l’Università di Oxford nell’anno accademico 1960-1961, e poi raccolte in un prezioso e, pure questo, diffuso volumetto, dal titolo *Roman Law and Roman Society in the New Testament*⁴. Questo tema non poteva che essere particolarmente caro a un insigne studioso della cittadinanza in età romana, quale Sherwin-White, ma va sottolineato come esso rappresenti davvero un elemento decisivo del ritratto lucano di Paolo, la cui corretta comprensione consente di cogliere con maggiore profondità alcuni snodi narrativi e teologici dell’opera.

Lo scopo del presente contributo è realmente modesto: s’intende semplicemente esporre – in modo tematico e non cronologico – lo stato della ricerca su questo tema, assumendo come orizzonte temporale il primo quarto del XXI secolo. L’obiettivo è l’individuazione del valore che gli esiti di tale elaborazione scientifica – talvolta poco nota ai biblisti a causa degli inevitabili ‘confini’ scienti-fico-disciplinari – può rivestire per l’esegesi neotestamentaria.

Per presentare i risultati di tale ricerca mi sembra utile procedere in qualche modo à rebours, mostrando cioè come tali risultati aiutino a contrastare i dubbi sull’affidabilità del dato lucano presentati esemplarmente nel 1987 da Wolfgang Stegemann in un contributo divenuto di riferimento e spesso citato, dal titolo: *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*⁵. Tali dubbi, invero nient’af-fatto

¹ Cf. E.R. OHANNES, William Mitchell Ramsay. An Intellectual Biography (Thesis University of Washington [DC] 2007).

² È scontato rilevare come manchi la fondamentale componente giudaica della formazione e della personalità di Paolo, sulla quale, molto di recente, v. G. BOCCACCINI, G. MARIOTTI, Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo, Roma 2025.

³ Le Sarum Lectures, tenute dal 1952 al 1995, furono lezioni annuali di esposizione e difesa della fede cristiana, che si tengono dal 1780 presso l’University Church of St Mary the Virgin a Oxford. Mentre le Bampton Lectures sono tenute da studiosi anglicani, le Sarum Lectures erano aperte anche a studiosi non anglicani; cf. D.A. BELLENGER, s.v. Bampton Lectures, in A. LOUTH, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, I, Oxford 2022, 171.

⁴ Cf. A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament. The Sarum Lectures 1960-1961*, Oxford 1963.

⁵ Cf. W. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, in ZNW 78(1987) 200-229. Dubbi sull’affidabilità del dato lucano furono già espressi da J.-E. RENAN, *Saint Paulus*, Paris 1869, 442, e sono piuttosto diffusi fra gli studi dell’opera lucana e del Corpus Paulinum; per la bibliografia, cf. C. MARUCCI, *La cittadinanza romana di Paolo*, in K. BREITSCHING, W. REES, edd., *Tradition – Wegweisung in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag*, Berlin 2001, 15; C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, IV. 24:1 – 28:31, Grand Rapids, MI 2015, 2517-2527.

nuovi¹, segnano ancora pubblicazioni recenti². Da essi si prenderà abbrivio per lasciar trasparire il portato della ricerca storico-giuridica al riguardo.

1. Una risposta giusantichistica ai dubbi sull'affidabilità dei dati lucani

A) L'inaffidabilità generale del racconto lucano

Il primo profilo evocato da Stegemann³ è di ordine generale e si fonda su una valutazione delle qualità del racconto lucano: Luca sarebbe un narratore di storie più che uno storico e il suo ritratto di Paolo sarebbe funzionale al conseguimento di determinati obiettivi teologici e apologetici. Com'è evidente si tratta dell'accoglimento di una delle tendenze ermeneutiche più diffuse nella ricerca su Lc-At⁴. Il riferimento alla cittadinanza sarebbe redazionale e non storicamente fondato e avrebbe la funzione teologico-politica di rendere Paolo più 'accettabile' all'uditorio gentile, oltre a rispondere – con una dramaturgische Akzentuierung – a esigenze di sviluppo narrativo.

Già Conzelmann affermò: «gestaltet Lukas wohl Szenerien, erfindet aber nicht Geschichten»⁵. Tuttavia, sono gli ultimi lustri ad aver visto un notevole cambiamento nell'esegesi lucana, oggi decisamente più favorevole a riconoscere il valore storiografico del Doppelwerk. Anche la romanistica degli ultimi anni ha più volte rilevato l'affidabilità generale del racconto di Luca, come si coglie dalle posizioni degli studiosi menzionati nella premessa; esemplarmente Peppe appunta: «uno storico del diritto non può non riconoscere interesse (e probabile utilità) agli Atti per la conoscenza del diritto del tempo oggetto della narrazione» e «le vicende di Paolo [...] costituiscono un interessante ed attendibile testimonianza dei modi nei quali il diritto di Roma si coordina con i diritti e le autonomie locali»⁶.

¹ Si veda un elenco di posizioni a favore e contro la cittadinanza di Paolo già in E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3, Leipzig 1909, 121-134

² Cf. K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, 94-95; J.C. LENTZ, JR., *Luke's Portrait of Paul*, Cambridge 1993, 133-134; D.A. CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die Paulinische Mission*, Freiburg im Breisgau 1999, 348-370; K.L. NOETHLICH, *Der Jude Paulus-ein Tarser und Römer?*, in R. VON HAEHLING, ed., *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 53-84; E. STEGEMANN, W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart ²1997, 260; R.I. PERVO, *Acts. A Commentary*, Minneapolis (MN) 2009, 554-556; P. PILHOFER, *Einer der 5984072? Zum römischen Bürgerrecht des Paulus*, in ID., *Neues aus der Welt der frühen Christen*, Stuttgart 2011, 63-75, Il suggestivo titolo del contributo di Pilhofer si riferisce al fatto che nel censimento indetto sotto Claudio nel 48 d.C. si sarebbe contato il numero dei cittadini romani in 5.984.072 (cf. Tac. Ann. 11.25.5). In questo contributo mi concentrerò esclusivamente sui contributi degli storici del diritto, ma si deve notare che le posizioni critiche sono state autorevolmente contrastate anzitutto da esegeti, già da M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, in M. HENGEL – U. HECKEL, edd., *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 193-208, ma v. anche almeno: H. OMERZU, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, Berlin – New York 2002, 19-51; U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin – Boston (MA) ²2014, 42-45; KEENER, *Acts*, III, 2517-2527.

³ Cf. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, 205, 212.

⁴ Per un aggiornato status quaestionis sul genere letterario di Atti, cf. D.L. SMITH – Z.L. KOSTOPOULOS, *Biography, History and the Genre of Luke-Acts*, in NTS 63(2017), 390-410.

⁵ CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, 121.

⁶ PEPPE, *Il processo*, 20. Lo stesso PEPPE, I 'processi', 199, annota: «Ripresi gli Atti per studiare il processo di Paolo, li ho riletti integralmente e ho trovato questa rilettura uno strumento fondamentale perché mi sembra abbia consentito [...] di mettere l'accento su una loro caratteristica a mio avviso centrale: quella che chiamerei il giuridicismo che li permea, dall'inizio alla fine, come atteggiamento tendente ad attribuire preminente o almeno

Come già accennato, numerosi esegeti hanno ben mostrato come sia ben difficile sostenere la radicale invenzione del dato della cittadinanza. La scienza storico-giuridica ha corroborato tale posizione esegetica. Rimanendo su un piano preliminare, basti citare Anna Maria Mandas, la quale, seguendo un biblista assai attento al dato giuridico quale fu Corrado Marucci¹, nota come sia «difficile credere che una circostanza di tale rilievo storico-giuridico, come il possesso della cittadinanza romana, potesse essere arbitrariamente inserita da Luca nella sua opera»².

Un aspetto, ancora generale, dev'essere subito accennato. Fra le esigenze di sviluppo narrativo richiamate da Stegemann la più importante è ovviamente la funzionalità dello status civitatis a innescare le dinamiche processuali che porteranno Paolo a Roma, destinazione inquadrata come divinamente voluta da Luca (cf. At 19,21; 23,11; 27,24). Nondimeno, un altro dato è decisivo: Paolo è presentato rivivere in sé l'esperienza di Gesù secondo la dinamica di *sýnkrisis*³ che informa l'opera lucana; questo aspetto se ben colto rappresenta un notevole controargomento che deve essere enfatizzato. Il processo di Paolo è deliberatamente strutturato in rapporto con quello di Gesù: chiaramente se il discepolo non fosse stato cittadino, la relazione fra i due processi sarebbe stata ancor più stretta e la *sýnkrisis* avrebbe meglio operato.

Giustamente Santo Mazzarino affermò che Paolo si avvale del proprio status civitatis solo in situazioni di «estrema necessità»⁴, ma sul piano narrativo i riferimenti alla cittadinanza sono posti in snodi significativi del racconto. Invero, l'episodio di Filippi rappresenta la prima di quattro public accusation type-scenes (At 16,16-40; At 17,1-10a, At 18,1-18a; 19,23-40) come identificate da Tannehill⁵. Tali scene presentano tre fondamentali caratteristiche: i cristiani sono condotti coattivamente davanti a magistrati o a un'assemblea; è rivolta contro di loro un'accusa riportata con citazioni in discorso diretto; è descritto il risultato di tale tentativo di frenare la missione cristiana. Muovendo da tali rilievi, ho altrove

forte rilevanza al diritto, come insieme di regole che qualificano e disciplinano le relazioni interindividuali: e ciò sia guardando al diritto ebraico sia guardando a quello romano». Su questa linea, cf. anche GAROFALO, Ancora sulle vicende giudiziarie, 217 (= ID., Fondamenti, 75). Stupisce a questo proposito un'affermazione di Stegemann (p. 206) – già stigmatizzata da MARUCCI, La cittadinanza, 18 – secondo cui proprio perché Luca si mostra molto accurato sul piano dei dati giuridici allora episodi come quello narrato in At 22,22-29 rappresenterebbero «eine Stilisierung der Szene durch Lukas».

¹ Cf. MARUCCI, La cittadinanza, 21. Di Marucci basti ricordare: Romani e Diritto Romano nel Nuovo Testamento, in M.P. BACCARI, Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca, Roma 1994, 37-74; Diritto ebraico e condanna a morte di Gesù, in K. BREITSCHING – W. REES, ed., Recht – Bürger der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, Berlin 2006, 183-199.

² MANDAS, Il processo, 46.

³ Sulla *sýnkrisis* tra Gesù e Paolo cf. W. RADL, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, Bern – Frankfurt am Main 1975; J.-N. ALETTI, Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli apostoli, Bologna 2009, 82-84; ID., Le Jésus de Luc, Paris 2010, 229-232; L. ROSSI, Luca come Plutarco? La *sýnkrisis* negli autori greco-romani e in Luca-Atti, in COSTA, ed., The New Testament in the Greco-Roman World, 359-388

⁴ 33 S. MAZZARINO, L'impero romano, I, Roma – Bari 1973, 174.

⁵ Cf. R.C. TANNEHILL, Paul Outside the Christian Ghetto: Stories of Intercultural Conflict and Cooperation in Acts, in T.W. JENNINGS, ed., Text and Logos. The Humanistic Interpretation of the New Testament. Essays in Honor of Hendrikus W. Boers, Atlanta, GA 1990, 247-263.

cercato di mostrare come la forma letteraria di queste scene sia propria del genere storiografico e non di quello novellistico¹. L'elemento della cittadinanza è parte di tale pattern narrativo, oltre a essere, ovviamente, centrale nel racconto del processo. Non si può perciò che con-dividere quanto Martin Hengel affermava: «Se la cittadinanza romana di Paolo e quindi le basi del suo processo sono invenzione lucana, allora si dovrebbe finalmente essere tanto onesti da considerare l'intero libro degli Atti quale finzione romanzesca»².

B) L'inconferenza dell'invio a Roma per suffragare lo status civitatis di Paolo

L'appello a Cesare di Paolo, fondato sul suo status civitatis, s'incontra in At 25,9, in risposta alla proposta del procurator Iudaeae di trasferire il processo a Gerusalemme. Stegemann³, piuttosto arditamente, individua qui il tentativo di Porcio Festo di trasferire la giurisdizione al tribunale sine-drile. Ciò sarebbe stato impossibile se Paolo fosse stato un cittadino e dunque la conclusione dello studioso sull'insussistenza dello status civitatis è necessitata dal sillogismo. Tuttavia, questa lettura è esegeticamente problematica⁴, a partire dalla non considerazione del fatto che Festo precisi che a Gerusalemme il processo si sarebbe tenuto ἐπ' ἐμοῦ. Pur senza dover qui precisare se il sintagma significhi «sotto la mia presidenza» oppure «in mia presenza», se ne inferisce comunque il coinvolgimento del governatore romano, difficilmente motivabile se l'imputato fosse stato un peregrinus. In tal caso, al più, il praeses provinciae sarebbe stato sollecitato a intervenire a séguito di un'eventuale condanna alla pena capitale.

Stegemann procede nei suoi dubbi, affermando che lo stesso elemento dell'appello a Cesare non potrebbe essere addotto a favore del riconoscimento della credibilità dell'asserzione lucana sulla cittadinanza dell'apostolo, dacché tale trasferimento sarebbe stato possibile anche ai non cittadini. Lo studioso richiama il caso del tessitore Gionata di Cirene (Ios. Bell 7.449), agitatore di folle che asseriva di essere Mosè redivivo e fu inviato a Roma per decisione di Catullo, governatore di Creta e della Cirenaica (72-73 d.C.). A ben vedere questo caso non andrebbe assimilato a quello di Paolo, bensì a quello del caporione antiromano Eleazar ben Dinai (Ios. Ant. 20.121-161; Bell. 2.253), il quale fu tradotto nell'Urbe per evitare tensioni popolari e mettere in luce la capacità del governatore di impiegare la mano ferma in circostanze siffatte.

Mandas nota opportunamente la fragilità della posizione di Stegemann: i casi presentati da Giuseppe riguardano rivoltosi noti e pericolosi sul piano politico e militare, inoltre, il loro invio a Roma deriva da decisione dei governatori e non da una richiesta dell'imputato, come nel caso paolino⁵. La studiosa rimarca poi

¹ Cf. P. COSTA, Le scene di tumulti negli Atti degli apostoli. Comparazioni euristiche con opere letterarie coeve, in *Athenaeum* 108(2020) 437-475.

² Cf. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 196

³ Cf. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, 213.

⁴ Cf. MANDAS, *Il processo*, 211 ss.

⁵ 39 Cf. MANDAS, *Il processo*, 43 nt. 67. B. SANTALUCIA, 'Lo portarono via e lo consegnarono al governatore Ponzio Pilato' (Matth. 27.2): la giurisdizione del prefetto di Giudea, in F. AMARELLI, F. LUCREZI, edd., *Il*

l'inverisimiglianza dell'immediato accoglimento da parte del pro-curator di una richiesta di invio al princeps, se fosse provenuta un non cittadino.

Inconferente è un altro caso portato in comparazione da Stegemann¹ per suffragare l'affermazione secondo cui anche ad alcuni provinciali peregrini, normalmente i notabili delle città, potesse essere accordata la possibilità di appello all'imperatore. La fonte richiamata è ben nota ai romanisti, trattandosi dell'iscrizione di Cnido del 6 a.C. (I.Knidos [IK 41] 34²), che attesta una lettera di Augusto ai magistrati, alla βουλή e al δήμος della πόλις. Il complesso caso riguarda un omicidio, avvenuto nella civitas libera, per il quale erano stati accusati dinanzi al tribunale imperiale una coppia di maggiorenti cittadini, Eubulo e Trifera, il primo ormai defunto e la seconda a Roma al momento dell'accusa da parte degli ambasciatori cnidii. L'interpretazione più diffusa della fonte ritiene che la coppia, per evitare di essere giudicata dal tribunale locale, sospettandolo di parzialità, si fosse rifugiata a Roma e perciò l'accusa sarebbe stata presentata all'unico tribunale possibile, quello di Augusto. Non rileva soffermarsi qui, nello specifico, su tale fattispecie³, ma deve, invece, porsi in luce, come fa efficacemente Julien Fournier, la radicale differenza rispetto alle vicende paoline: non si è dinanzi a un appello a Cesare durante un processo presso il tribunale del governatore, né all'introduzione di un nuovo giudizio, bensì alla sottoposizione di una fattispecie criminale al tribunale imperiale, poiché la coppia aveva lasciato la civitas libera, per evitar la giurisdizione di quest'ultima, che era peraltro sottratta all'ἐπαρχεία del praeses provinciae⁴. Inoltre, e soprattutto, «il n'était pas question d'une interruption immédiate et régulière de la procédure, sollicitée par la partie accusée et entérinée par le juge, comme dans le cas de Paul»⁵. Infine, non è in gioco un privilegio della coppia e neppure un «degré de protection analogue à celui d'un citoyen romain comme Paul».

Dunque, il caso di Cnido non è affatto assimilabile e va piuttosto ricondotto fra quelle situazioni in cui taluni peregrini ebbero la possibilità di adire il tribunale imperiale, in ragione del loro alto loro rango e status sociale civico, secondo una dinamica che vedrà uno sviluppo in specie a partire dalla seconda metà del II sec. d.C.⁶. Invece, «Paolo non fu un maggiorente di Tarso, né intimo della casa

processo contro Gesù, Napoli 1999, 94, a proposito di Eleazaro scrive: «La celebrazione del processo in loco non appariva opportuna per il pericolo di sollevazioni o tumulti popolari: il governatore allora rinviava l'imputato a Roma, quasi che si trattasse di un cittadino, affinché fosse giudicato dall'imperatore».

¹ Cf. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, 213. Già P. GARNSEY, *The Lex Iulia and Appeal under the Empire*, in *JRS* 56(1966), 184, aveva proposto una comparazione fra i due casi. Nondimeno, si noti che Garnsey non obiettava circa la cittadinanza di Paolo; cf. MARUCCI, *La cittadinanza*, 29.

² Cf. FIRA, III, n. 185 (= IG XII 3,174; = IGR IV 1927; RDGE 67); cf. J.H. OLIVER, *Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri*, Philadelphia, PA 1989, 34-39 (n. 6).

³ Si rinvia da ultimo a FOURNIER, *Entre tutelles*, 497-498; K. TUORI, *The Emperor of Law. The Emergence of Roman Imperial Adjudication*, Oxford 2016, 84 ss.

⁴ Sullo statuto delle civitates liberae, mi permetto di rinviare a P. COSTA, *Urbs celeberrima. La civitas libera di Tessalonica e la missione di Paolo di Tarso: un itinerario storico-giuridico*, in J.M. GRANADOS, A. PITTA, edd., *Per una chiesa in costruzione. Le lettere di Paolo. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura* (Roma, 24-28 gennaio 2022, Roma 2022, 344-349).

⁵ FOURNIER, *Entre tutelles*, 525

⁶ Cf. FOURNIER, *Entre tutelles*, 526.

imperiale»¹ e perciò del tutto inverisimilmente la sua richiesta di appello sarebbe stata accolta con tanta sollecitudine, se non fosse stato cittadino. Il suo processo si sarebbe svolto in Giudea, pro-prio come quello di Gesù, e «ohne viel Aufhebens»².

Il riferimento all'appello ci permette di far cenno anche a un profilo decisivo, per il quale, di nuovo, la ricerca giusromanistica ha permesso di illuminare in modo convincente il dato biblico. Si deve soprattutto a Ravizza³ e Mandas⁴ – la quale ultima peraltro fa proprie anche le note di Fournier appena ricordate – una puntuale ricostruzione della natura giuridica dell'appello di Paolo che, per come si configura, costituisce un'ulteriore conferma dello status civitatis dell'apostolo.

Già Weber affermò che sono disperati i tentativi di chi, rispetto all'appello, è costretto ad affermare che tutto si riduca a una finzione o che il trasferimento a Roma di Paolo non si sia mai verificato o che sia stato determinato da altri motivi⁵. Fra costoro si pone, ad es., Alvarez Cineira⁶, secondo cui Paolo sarebbe giunto a Roma come un viaggiatore qualsiasi, lì si sarebbero verificate tensioni con le autorità e sarebbe stato perciò arrestato e condannato a morte. Tutto il racconto lucano sarebbe un'invenzione. Dacché pluralitas non est ponenda sine necessitate⁷, mi sembra opportuno non procedere con tali supposizioni e piuttosto apprezzare il grande profitto che si ricava dallo sforzo ricostruttivo delle diverse tappe dell'appello dell'apostolo, presentate da Luca in modo del tutto coerente con quanto restituito dalle fonti giuridiche.

C) Il silenzio di Paolo sottoposto alla verberatio

Un altro profilo d'inverisimiglianza rilevato da Stegemann inerisce allo snodarsi delle vicende a Filippi per come presentate in At 16,11-40. Perché Paolo e Sila, consci delle garanzie che l'ordinamento accordava loro⁸, avrebbero sopportato percosse fisiche e imprigionamento, palesando il pro-prio status solo in séguito alla prodigiosa liberazione⁹? Tale dichiarazione tardiva avrebbe, al dire di Stegemann, una funzione apologetica o narrativa, oltre allo scopo di armonizzare il racconto lucano con il dato, considerato affidabile, di 2Cor 11,23, ove l'apostolo afferma di essere stato battuto tre volte. Un civis Romanus non avrebbe potuto essere battuto, perciò quella lucana sarebbe una «spannungsreiche Dramaturgie»¹⁰.

¹ MARUCCI, La cittadinanza, 29.

² HENGEL, Der vorchristliche Paulus, 196

³ Cf. M. RAVIZZA, 'Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι'. L'appello di Paolo di Tarso all'imperatore, in MANTOVANI, PELLECCHI, edd., Eparcheia, 113-131.

⁴ Cf. MANDAS, Il processo, 43-45, 193-250

⁵ Cf. E. WEBER, Das römische Bürgerrecht des Apostels Paulus, in Tyche 27(2012) 206.

⁶ Cf. CINEIRA, Die Religionspolitik, 364-370.

⁷ GUILLELMUS DE OCKHAM, Quaestiones et decisiones in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi (1318), Liber I, Distinctio I, Quaestiones 1 e 2.

⁸ Sulle quali si veda la preziosa sintesi di V. MAROTTA, La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-II d.C.). Una sintesi, Torino 2009, 31-60

⁹ Su questo aspetto cf. J.B. WEAVER, Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles, Berlin – New York 2004.

¹⁰ STEGEMANN, War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?, 205.

Negli studi romanistici in esame¹ s'incontra sovente una considerazione che si oppone a tale lettura: gravi violazioni delle guarentigie del cittadino si verificarono in Giudea e in altre province. È a tutti noto il caso della crocifissione di Gaio di Compsa riportato da Cicerone (Verr. II, 1.9, 13; 3,6; 5,161-162)², ma anche Giuseppe (Bell. 2.306-308) riferisce di crocifissioni di equites romani disposte dal procuratore Gessio Floro (cf. anche Plut. Caesar 29; Eus. H.E. 5.1.44.50). Tacito (Hist. 1.6) censura l'esecuzione, voluta da Galba, di Congonio Varrone e Petronio Turpiliano, i quales inauditi atque indefensi tamquam innocentes perierant.

Quest'ultimo riferimento all'inauditi et indefensi m'induce a sottolineare un elemento testuale di Atti, che potrebbe sfuggire, ma che è particolarmente importante, come lumeggiato da Marotta, Tamburi³ e Mandas. Paolo, nel denunciare la gravità della condotta tenuta dagli στρατηγοί, che disposero flagellazione e incarcerazione di due cittadini romani, precisa che essa è avvenuta pubblicamente (δημοσίᾳ) nei confronti di soggetti ἀκατάκριτοι, non essendosi tenuto alcun processo e non sussistendo alcuna condanna⁴. A ciò si aggiunga come in At 16,24 si precisi che Paolo e Sila non sono semplicemente incarcerati, ma posti in vinculis⁵. Ora, la lex Iulia de vi – sulla cui datazione e paternità (se cesariana o augustea) non v'è accordo in dottrina, come non v'è sull'origine della distinzione tra vis publica e vis privata⁶ – represses le condotte violente contro istituzioni pubbliche e soggetti privati, rendendole perseguibili mediante un iudicium publicum de vi. Come emerge in primis da D. 48.6.7 (Ulp. 8 de off. proc.) e da P.S. 5.26.2, era anzitutto sussumibile nella vis publica il comportamento del magistrato o del funzionario pubblico che, in violazione del ius provocationis, avesse ucciso o ordinato di uccidere, sottoposto a tortura, carcere o fustigazione, un civis⁷. Invero, tale legge – che riconosce al cittadino «una sorta di habeas corpus»⁸ –, con la ripresa di un caput già contenuto nella lex Porcia de tergo civium, sanzionava la condotta circostanziata precisamente nel modo in cui Paolo la presenta. Secondo P.S. 5.26.1-2, perché verberatio e ductio in publica vincula fossero illegittimi non sarebbe stata sufficiente la titolarità della civitas Romana del soggetto che le subiva, ma anche il fatto che «tali misure non fossero state eseguite in forza di una condanna emanata al termine di un regolare processo

¹ Si vedano per tutti MAROTTA, St. Paul's Death, 250; ID., Cittadinanze e identità nell'ecumene romana in età apostolica, in COSTA, ed., The New Testament in the Greco-Roman World, 188-189.

² Cf. C. RUSSO RUGGERI, Quaestiones ex libero homine. La tortura degli uomini liberi nella repressione criminale romana dell'età repubblicana e del I secolo dell'impero, Milano 2002, 6-10, 83-87, ove altra letteratura. Si veda anche CIC. Verr. 1.7.13; Rab. perd. 4.11.

³ Cf. F. TAMBURI, Paolo di Tarso e le comunità locali delle province romane, in Eparcheia, 155-156.

⁴ At 16,37: ὁ δὲ Παῦλος ἔφη πρὸς αὐτοὺς δειραντες ἡμᾶς δημοσίᾳ ἀκατακρίτους, ἀνθρώπους Ῥωμαίους ὑπάρχοντας, ἔβαλαν εἰς φυλακὴν, καὶ νῦν λάθρα ἡμᾶς ἐκβάλλουσιν; οὐ γάρ, ἀλλ' ἐλθόντες αὐτοὶ ἡμᾶς ἐξαγάγετοσαν.

⁵ At 16,24: ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν ἐσωτέραν φυλακὴν καὶ τοὺς πόδας ἠσφαλίσατο αὐτῶν εἰς τὸ ξύλον.

⁶ Cf. G. COSSA, G., Attorno ad alcuni aspetti della lex Iulia de vi publica et privata, in SDHI 74(2008), 245-275.

⁷ Per un quadro generale, con rinvii bibliografici v. I. RUGGIERO, Ricerche sulle Pauli Sententiae, Milano 2017, 377-388.

⁸ MAROTTA, La cittadinanza, 38.

(...) Non solo perché civis, ma anche in quanto indemnatus, Paolo non poteva essere né fustigato né posto in catene»¹.

Inoltre, è necessaria un'attenta distinzione: le battiture a Filippi (At 16,22) e l'interrogatorio con il flagello a Gerusalemme (At 22,24) costituiscono situazioni diverse sul piano giuridico. Il primo è un caso di coercitio, come già Tamburi notò², il secondo è un caso di impiego di tormenta a fini istruttori disposto da un tribunus militum. Entrambe le condotte, per come descritte, sono illegittime ex lege Iulia de vi publica essendo poste in essere nei confronti di un cittadino indemnatus³.

Perché, dunque, il silenzio iniziale dell'apostolo? Mandas, sulla scorta di Marucci⁴, nota che Paolo avrebbe evitato di far valere i diritti proprii del suo stato per «ragioni di ordine politico-religioso strategiche per la sua missione apostolica», oltre che per la concitazione degli eventi e per la necessità di porre termine celermente alla tensione popolare e forse anche preservare Paolo e Sila da tentativi di autogiustizia da parte dei padroni della schiava⁵. Il riferimento alla protezione di Paolo è, peraltro, presente nell'elogium di Lisia (At 23,27): sarebbe difficilmente spiegabile tale obiettivo in assenza dello status civitatis.

Anche la presentazione personale delle scuse da parte degli στρατηγοί si spiega solo in forza della cittadinanza di Paolo. Da un reclamo di un civis a Roma o anche solo presso il governatore avrebbero potuto trar scaturigine conseguenze spiacevoli per i duumviri. D'altra parte, è comprensibile il loro desiderio che i due missionari, coinvolti in disordini in città, lasciassero quanto prima Filippi; altrettanto comprensibile è che Paolo non lo abbia fatto immediatamente, sottolineando così l'ingiustizia del trattamento subito⁶. Marucci invita anche a non pretermettere l'obiettivo paolino (cf. Rm 1,24; 1Cor 4,16; 11,1; 2Cor 4,10; Gal 6,17) dell'uniformazione a Cristo che fu ingiustamente percosso (Lc 22,63)⁷. Come Pilato fece flagellare Gesù soltanto per placare la folla, pur non avendo trovato colpa in lui (cf. Lc 23,20-22), così le autorità di Filippi vogliono rilasciare Paolo e il suo compagno prima ancora di essere venute a conoscenza della sua cittadinanza romana⁸. La σύνκρισις, contribuisce ancora a spiegare efficacemente il silenzio dell'apostolo⁹.

D) L'incompatibilità fra la cittadinanza romana e quella tarsiotica
Stegemann discute poi una questione di grande rilievo, perché intercetta un

¹ MANDAS, Il processo, 68, 70. cf. anche MAROTTA, St. Paul's Death, 250 nt. 16.

² Cf. TAMBURI, Paolo, 151-152.

³ Così anche L. GAROFALO, Paolo di Tarso ovvero di alcune garanzie del cittadino romano, in ID., Il diritto oltre i giuristi, Venezia 2025, 160-161.

⁴ MARUCCI, La cittadinanza, 235.

⁵ Cf. anche TAMBURI, Paolo, 156 nt. 71; WEBER, Das römische Bürgerrecht, 205.

⁶ Cf. WEBER, Das römische Bürgerrecht, 201-202.

⁷ Cf. MARUCCI, La cittadinanza, 22. Cf. anche HENGEL, Der vorchristliche Paulus, 193-194.

⁸ Così WEBER, Das römische Bürgerrecht, 201 nt. 25. Anche P.J. DU PLESSIS, Perception of Roman Justice, in Fundamina 20(2014), 225, accorda credibilità al racconto di At 16 e accetta come storico lo status civitatis di Paolo.

⁹ STEGEMANN, War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?, 201, scrive che tale silenzio è «ein Feld für Vermutungen», ma non tutte le congetture hanno pari plausibilità.

tema oggetto di notevole dibattito nella dottrina romanistica dell'ultimo secolo. Lo studioso¹ afferma che la cittadinanza romana sarebbe stata incompatibile con la cittadinanza di una πόλις. Se si accedesse a questa opinione sarebbe difficilmente conciliabile con lo status civitatis l'affermazione di Paolo in At 21,39: ἐγὼ ἄνθρωπος μὲν εἰμι Ἰουδαῖος, Ταρσεὺς τῆς Κιλικίας, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης. L'apostolo si presenta come giudeo e cittadino della civitas libera (cf. Plin. Nat. Hist. 5.92)² di Tarso.

Marotta tratteggia, di recente, l'inquadramento amministrativo di Tarso, rimarcandone il ri-lievo in merito alle ricerche sullo status civitatis di Paolo. La πόλις aveva subito le misure tributarie oppressive imposte nel 43 a.C. da Cassio, il cesaricida; per farvi fronte fu impiegato il patrimonio pubblico e si arrivò a vender come schiava parte della stessa popolazione. A séguito di ciò Antonio risarcì la città, ricompensandola per quanto subito a causa della fedeltà a Roma e a Cesare. Il triumviro riconobbe la libertas e l'immunità tributaria di Tarso e, con un editto, dispose la liberazione dalla schiavitù dei Tarsioti forzatamente venduti per saldare la multa irrogata da Cassio (cf. App. b.c. 5,7).

Ramsay³ ipotizzò che, negli anni fra Pompeo e Ottaviano, i cittadini più ragguardevoli della città abbiano visto la propria fedeltà premiata con la concessione della cittadinanza romana. Fra co-storo vi sarebbero anche i genitori o i nonni di Paolo. Altri hanno ritenuto che essi apparterebbero al novero degli schiavi affrancati da Antonio, ai quali sarebbe stata concessa anche la cittadinanza. Come si vedrà dappresso (§ 2.F), queste pur suggestive – e diversamente articolate – congetture ce-dono il passo a ipotesi più cogenti. In ogni caso, non si hanno prove di una estesa concessione della cittadinanza romana agli abitanti di Tarso⁴.

Tornando alla cittadinanza tarsiota – e precisando che sussistono incertezze sull'uso tecnico del lessema πολίτης da parte di Luca⁵ – la romanistica degli ultimi anni considera ormai superato il problema dell'ammissibilità della doppia cittadinanza⁶. Si devono, sul punto, richiamare anzitutto gli studi di Marotta⁷, che fanno tesoro di una riflessione ormai decennale, arricchendola assai⁸.

Di recente, sintetizza Peppe: «Paolo è cittadino romano fin dalla nascita, al contempo cittadino originario di Tarso, quindi un caso di doppia cittadinanza: da una parte la patria comune, Roma, dall'altra la città di origine, non romanizzata. L'antico principio consuetudinario della esclusività della cittadinanza romana,

¹ Cf. STEGEMANN, War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?, 219-221

² Cf. MAROTTA, Conflitti, 56

³ Cf. RAMSAY, St. Paul the Traveller, 32-33

⁴ Cf. WEBER, Das römische Bürgerrecht, 194, ove bibliografia

⁵ Il lessema indica la cittadinanza di una πόλις, ma anche la semplice provenienza. OMERZU, Der Prozeß, 34-36, nega che Paolo fosse cittadino a pieno titolo di Tarso; così già R. SCHWARTZ, À propos du statut personnel de l'apôtre Paul, in RHPHR 37(1957), 91-96, ma anche MANDAS, Il processo, 82-88. Sul punto v. MAROTTA, Cittadinanze, 192 nt. 151.

⁶ Già SHERWIN-WHITE, Roman Society, 182-183, affermò la compatibilità fra le due cittadinanze di Paolo

⁷ Cf. MAROTTA, La cittadinanza, 91-100

⁸ Ancor più di recente, cf. O. LICANDRO, Doppio domicilio e doppia cittadinanza. Strumenti di governo ed egemonia politica tra 'leges' e 'prudentes', in AUPA 61(2018), 145-195

ancora caro a Cicerone, era già stato ormai superato nelle vicende tardo repubblicane ed augustee. La cittadinanza romana del Principato poteva coesistere con un'altra città-dinanza perché ormai è priva 'di contenuti politici diretti e di ogni riferimento ad una nazione e, quindi, di ogni coloritura escludivista'»¹.

Sul tema della patria comune si ritornerà in séguito, ma Peppe riflette ancora sulla cittadinanza tarsiotà, ponendosi la domanda sul perché Paolo non abbia, in At 21,39, manifestato subito anche la propria cittadinanza romana: «La spiegazione data è in genere in termini politici, in quanto Paolo sarebbe interessato soprattutto a qualificarsi come giudeo, per poter parlare alla folla. Ciò è certamente vero, ma è altrettanto vero che in una circostanza analoga, in un processo ben più famoso, quello di Gesù, l'interrogatorio da parte di Ponzio Pilato inizia con la domanda: 'Di dove sei tu?', una domanda che la tradizione teologica carica di valenza appunto teologica, ma che potrebbe avere anche in questo contesto precisa natura procedimentale. È la città di provenienza che interessa all'autorità romana, realisticamente perché è l'istituzione deputata a certificare l'identità dell'indagato/imputato e il suo status civitatis. L'essere o no cittadino romano non è necessariamente subito rilevante, sarà la concreta situazione a richiederne eventualmente la specificazione e la dimostrazione, qualora essa lo renda necessario. Ed infatti, quando il tribuno ordina l'interrogatorio dell'apostolo con il ricorso alla flagellazione, in quel momento la qualità di civis Romanus diviene scriminante e perciò Paolo la comunica al centurione incaricato dell'interrogatorio»².

Inoltre, non può dimenticarsi un profilo di orgoglio civico che connota l'affermazione di Paolo sulla propria cittadinanza tarsiotà³, orgoglio che si pone in piena coerenza con quanto le fonti restituiscono sulla rivalità in termini di grandezza, prestigio, riconoscimento imperiale, che segnava i rapporti fra le città delle province ellenofone in età altoimperiale⁴. Dato questo inquadramento, non stupisce che Garofalo consideri l'esperienza di Paolo «istruttiva per chi sia interessato a conoscere le basilari garanzie di cui godeva nel I secolo d.C. il cittadino romano al cospetto di autorità dell'ordinamento di appartenenza munite di poteri repressivi»⁵

E) L'incompatibilità fra la cittadinanza romana e l'identità giudaica Stegemann⁶ ritiene anche l'identità giudaica di Paolo incompatibile con la

¹ L. PEPPE, Sulla cittadinanza nell'esperienza giuridica romana, in M. BIANCHINI, C. LANZA, edd., Seminari "Giuliano Crifò" 2018-2023, Milano 2025, 280. Peppe cita G. LURASCHI, La questione della cittadinanza nell'ultimo secolo della Repubblica, in Atti Copanello 1994, Napoli 1996, 98 nt. 366; considerazioni analoghe sul punto sono proposte anche da A. PALMA, Civitas Romana, civitas mundi. Saggio sulla cittadinanza romana, Torino 2020, 3.

² PEPPE, Il processo, 26

³ Cf. KEENER, Acts, III, 3180-3183

⁴ Sul punto cf. A. HELLER, 'Les bêtises des Grecs'. Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine (129 a.C. – 235 p.C.), Bordeaux 2006

⁵ GAROFALO, Paolo di Tarso, 145.

⁶ Cf. STEGEMANN, War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?, 216-220

cittadinanza ro-mana¹: un giudeo sarebbe diventato cittadino solo abiurando la propria religione. Tuttavia, anche questo assunto è giuridicamente infondato. Molteplici fonti (cf. Ios. Ant. 14.137; 16.53; Bell. 1.194; 2.308; Philo, Leg. 155-158; 285-287) provano, infatti, il godimento della civitas Romana da parte di soggetti di religione ebraica, i quali avrebbero conservato, anche da cittadini, i privilegi ampiamente concessi in ragione della loro appartenenza etnica e attestati meticolosamente in particolare nel XIV libro delle Antiquitates di Flavio Giuseppe. Il punto è stato molto di recente evidenziato da Marotta, che, dopo aver presentato il caso esemplare della cittadinanza dello stesso Giuseppe, così sintetizza:

«La cittadinanza romana, in quanto tale, non obbligava nessun Giudeo, in virtù delle esenzioni concesse all'ἔθνος di cui egli faceva parte, a violare i doveri rituali inerenti alla sua religione. Le apostasie, quando si registrarono, furono determinate, come nel caso di Tiberio Giulio Alessandro (il nipote ex fratre di Filone di Alessandria), o dall'ambizione personale o da profondi convincimenti di carattere culturale»². Dallo stesso Filone (Leg. 155-157) si apprende che la maggioranza dei Giudei residenti nell'Urbe godeva della cittadinanza romana. «Deportati in Italia come prigionieri di guerra e ridotti in schiavitù, col tempo essi furono affrancati dai loro padroni: eppure, rileva Filone, essi 'non furono costretti a rinnegare alcuna delle leggi dei padri'. Augusto, inoltre, sebbene non ignorasse la natura delle loro pratiche religiose, non li scacciò da Roma né, a causa della loro fede giudaica, li privò della cittadinanza romana»³.

Peralto anche il gerosimitano Sila, compagno di Paolo nel secondo viaggio missionario, è detto godere della cittadinanza romana senza che sussistano motivi narrativi per l'invenzione di tale dato, che anzi testimonia la diffusione della civitas Romana a Gerusalemme⁴. Icasticamente Weber scrive che, rispetto al godimento dello status civitatis, «Jude zu sein, war dafür kein Hindernis»⁵.

L'identità etnica di Paolo è ovviamente rilevante per la condotta criminosa che gli viene contestata dai giudei: la profanazione del tempio (cf. At 22,28; e soprattutto: 24,6). A tal riguardo Mandas ben precisa i rapporti fra la competenza del sinedrio e quella del potere romano, chiarendo come soltanto quest'ultimo potesse comminare e ancor più eseguire sanzioni capitali, sussistendo probabilmente una sola eccezione: l'uccisione immediata e in loco dello straniero colto in flagrante violazione del divieto d'accesso collocato sulla balaustra del secondo cortile del tempio, come attesta la famosa iscrizione riportante la c.d. lex de templo Herodiano (OGIS 598)⁶.

¹ Lo stesso dubbio a proposito della cittadinanza tarsiotica è sollevato da LENTZ, Luke's Portrait, 24-25. Si vedano sul punto le critiche di KEENER, Acts, III, 3183-3185.

² MAROTTA, Cittadinanze, 189-190, ove altra bibliografia. A proposito della comunità giudaica efesina mi permetto di rinviare anche a COSTA, «Scoppiò un grande tumulto», 250-257.

³ MAROTTA, Cittadinanze, 195

⁴ Cf. MAROTTA, Cittadinanze, 197

⁵ WEBER, Das römische Bürgerrecht, 197.

⁶ Cf. MANDAS, Il processo, 89-109, ove bibliografia

F) L'ottenimento della cittadinanza

Stegemann¹ affronta anche il tema delle modalità di ottenimento della cittadinanza romana nel I sec. d.C. (concessione a intere comunità, a membri delle élite e ai militari). Il silenzio delle fonti su come Paolo avrebbe ottenuto la cittadinanza militerebbe contro la verisimiglianza del dato. I pe-regrini che la ottenevano erano per lo più benestanti e potenti: l'apostolo in At 18,3 è presentato come un lavoratore manuale, dunque la credibilità del dato lucano sarebbe ulteriormente infirmata.

Anche in merito all'ottenimento della civitas la ricerca giusantichistica ha apportato un con-tributo significativo. In particolare Marotta, sulla scorta di Sherwin-White², argomenta per l'infondatezza dell'ipotesi mommseniana³ secondo cui il padre di Paolo avrebbe ottenuto la cittadinanza mentre quest'ultimo era un bambino. Non sussistono, invero, ragioni per toglier valore alla puntualizzazione di At 22,28 (ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι) e perciò può dirsi che Paolo sia «stato verosimilmente concepito in iustae nuptiae, vale a dire in un'unione matrimoniale contrassegnata dal reciproco ius conubii dei due coniugi»⁴.

Lo studioso non ritiene probabile che la cittadinanza sia stata concessa come ricompensa di meriti politici e militari, dacché la famiglia di Paolo non sembra appartenesse all'élite del loro ἔθνος e tali concessioni 'premiali' riguardarono prevalentemente notabili e maggiorenti locali: basti ricordare i casi di Antipatro e dei figli Erode e Fasaele. Neppure constano evidenze testuali a suffragio dell'ipotesi che il padre o il nonno dell'apostolo abbiano fornito tende ad Antonio durante la guerra civile e perciò siano stati ricompensati con la civitas Romana⁵.

Più fecondo appare concentrarsi, come anche Garofalo suggerisce⁶, sulla causa più frequente di acquisto della cittadinanza nei casi simili a quello di specie: la manomissione di schiavi. Prima delle riforme legislative augustee non sussistevano limiti rigorosi alle manumissiones iure civili, che avevano visto proprio nel periodo della periclitante Repubblica una notevole estensione. Inoltre, la solidarietà fra correligionari connotante il giudaismo diasporico favoriva la possibilità che parenti o amici di un membro dello stesso ἔθνος, ridotto in schiavitù presso i gentili, si adoperassero per riscattarlo⁷. Nota Marotta che i liberti giudei, appena possibile, miravano a ritornare in Giudea. Paolo, nella medesima affermazione (At 22,3) in cui ricorda di essere nato a Tarso, precisa di essere stato educato a Gerusalemme, ai piedi di Gamaliele⁸. Probabilmente una parte della sua famiglia si trasferì lì durante l'adolescenza dell'apostolo, che

¹ Cf. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, 214-215

² Cf. SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, 151

³ Cf. TH. MOMMSEN, *Der Religionsfrevler nach römischen Recht*, HZ 64(1890), 425

⁴ MAROTTA, *Cittadinanze*, 194

⁵ Cf. MAROTTA, *St. Paul's Death*, 251.

⁶ Cf. GAROFALO, *Paolo di Tarso*, 148

⁷ Cf. MAROTTA, *Cittadinanze*, 195 nt. 160, ove bibliografia

⁸ Mi è caro richiamare su questo profilo lo studio, ricordato anche da MAROTTA, *St. Paul's Death*, 252 nt. 26, di un maestro cui devo molto: U. VANNI, *Due città nella formazione di Paolo: Tarso e Gerusalemme*, in L. PADOVESE, ed., *Paolo di Tarso: archeologia, storia, ricezione*, Cantalupa 2009, I, 267-282

infatti era presente alla lapidazione di Stefano (At 8,1). Proprio i fatti riguardanti il protomartire aprono uno squarcio interessante a proposito del nostro tema. Alla luce di At 6,9-10 gli avversari di Stefano sembrano appartenere da una parte alla sinagoga dei Liberti, con i Cirenei e gli Alessandrini, dall'altra al gruppo dei giudei della Cilicia e della pro-vincia d'Asia. Sia che si tratti di una¹ o di due sinagoghe² gli oppositori di Stefano sono giudei ellenisti e fra loro si deve annoverare anche Paolo.

È interessante che Luca ricordi l'esistenza di una συναγωγή... Λιβερτίνων. Essa doveva avere come nucleo almeno originale un gruppo di Λιβερτίνοι, liberti romani, cioè ex schiavi divenuti citta-dini. Il fondatore di tale sinagoga sarebbe stato³ il famoso Teodoto figlio di Vetteno, anch'egli di-scendente di un liberto⁴. È incerto se Paolo appartenesse a questa sinagoga, che probabilmente at-traeva anche discendenti di famiglie di liberti, o a quella dei Cilici, ma «tra le tante congetture in astratto plausibili, quella secondo la quale gli antenati di Paolo, una volta presi prigionieri e ridotti in schiavitù, abbiano ottenuto lo status privilegiato di cives per effetto dell'affrancamento da parte di un cittadino romano, appare tutto sommato la più persuasiva»⁵. Peraltro, le fonti tardoantiche – pur non univoche su altri profili riguardanti l'origine di Paolo – correlano in modo coerente lo status civitatis di Paolo a una situazione di affrancamento dalla schiavitù⁶.

Marotta fornisce poi un chiarimento sul rapporto fra la cittadinanza romana e tarsiota che va ben oltre le considerazioni di Hengel⁷. Egli suggerisce che il dominus – e perciò patronus – del padre (o nonno) di Paolo sia stato contestualmente titolare della cittadinanza romana e di quella tar-siota, senza che rilevi che quest'ultima sia stata rivestita in modo non pieno, come qualcuno ha ipo-tizzato⁸. Anche nel caso di una cittadinanza non attiva del patronus i suoi liberti avrebbero comun-que avuto la sua stessa origo⁹. «Secondo l'ordine giuridico romano, l'Apostolo e i suoi familiari, a prescindere dagli eventuali e successivi spostamenti del loro domicilium, l'avrebbero conservata per sempre, perpetuandola nella loro discendenza in linea maschile. Se acquistare o mutare il domicilium è sempre e soltanto un semplice fatto, l'origo, invece, è uno status, una condizione permanente nel tempo e facilmente accertabile». Si noti come tale dato possa permettere di giustificare quanto scrive Girolamo sul fatto che i

¹ Cf. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 205-206; P. VAN MINNEN, *Paul The Roman Citizen*, in *JSNT* 56(1994), 43-52

² Per questa ipotesi propende MAROTTA, *Cittadinanze*, 196, dacché più fedele al dato testuale lucano

³ Così M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 205-206.

⁴ Cf. SEG 8.170 (= CIJ II 1404).

⁵ MAROTTA, *Cittadinanze*, 198

⁶ Cf. MAROTTA, *Cittadinanze*, 198

⁷ Cf. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 205-206

⁸ Si tratta del noto problema dei diversi livelli di cittadinanza di Tarso a seguito della riforma oligarchica e filoromana di Atenodoro

⁹ MAROTTA, *Cittadinanze*, 199 nt. 178, ricorda al riguardo quanto disposto dal rescritto di Vardacate dell'età di Nerva

genitori di Paolo sarebbero originari di Giscala (vir. inl. 5.1)¹. Continua ancora Marotta: «Nel sistema amministrativo d'età imperiale, l'origo era determinata unicamente, a meno che particolari privilegi non disponessero altrimenti, da un legame di natura genealogica. [...] Il legame municipale o civico, pur riconnesso alla nascita, è determinato innanzi tutto dall'ascendenza. Il luogo della nascita non rientra, in alcun modo, in questa definizione, dal momento che il regime dell'origo non risponde alla domanda ubi, ma alla domanda unde. L'indisponibilità e l'impre-scrittibilità non riguardano la città natale, ma quella trasmessa dai padri e da loro ereditata». Si sono già ricordate le implicazioni giuridiche della domanda sull'unde, ma qui si può notare come l'origo abbia una connotazione che valica le generazioni. Ognuno appartiene alla città di appartenenza dei propri padri e avi: essa rileva e non il luogo di nascita.

Se con questi elementi ben si chiarisce il rapporto fra le due cittadinanze, il fatto che Paolo sia un discendente di uno schiavo affrancato può anche motivare il suo lavoro manuale di σκηνοποιός ricordato da At 18,3.

A proposito dell'ottenimento della cittadinanza non è poi trascurabile un altro dato. Claudio Lisia, a fronte dell'affermazione del suo status da parte di Paolo, risponde: ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην (At 22,28). Marotta ricorda come la vendita della cittadinanza rappresentasse una pratica diffusa durante la dinastia giulio-claudia e, in particolare, durante il principato di Claudio. Cassio Dione (60.17.1), trattando dell'anno 43 d.C., rimarca – con toni di aspra critica – come tale vendita ormai si realizzasse per prezzi molto bassi. Dunque, le parole di Lisia sono, interessanti sul piano storico-giuridico, dacché confermano tale prassi da presumersi illecita. Si può così meglio inquadrare l'affermazione lucana: «Il tribuno rivestiva una carica equestre in un'unità ausiliaria dell'esercito romano acuartierata in Palestina e in Siria. Sicché, diversamente da quel che taluno ha sostenuto, il 'prezzo elevato' di cui si parla negli Atti non allude affatto al 'riscatto' eventualmente corrisposto al proprio padrone per divenire libero e cittadino romano. Un liberto solo in pochi casi eccezionali poteva acquistare il rango equestre: ovverossia nelle rare ipotesi in cui, per qualche motivo, godesse dell'incondizionato favore del princeps regnante. Tale somma è, più verosimilmente, quella versata, al fine di ottenerne l'appoggio, agli intermediari della segreteria imperiale o dell'amministrazione provinciale che inserirono il nome di Lisia nella lista dei candidati alla cittadinanza»². Sul piano narrativo Luca, che in At 24,26 accenna al tentativo di corruzione di Felice e che non di rado esprime la sua disapprovazione per l'abuso

¹ Secondo WEBER, *Das römische Bürgerrecht*, 188-189, un antenato di Paolo potrebbe essere caduto prigioniero in occasione di qualche azione militare in Giudea e potrebbe essere divenuto schiavo di un Romano con ricchezze a Tarso e dintorni. L'antenato di Paolo potrebbe essersi rivelato particolarmente abile in virtù delle sue precedenti esperienze professionali, potrebbe aver avviato, nell'ambito del proprio peculium, un'attività di fabbricazione di tende e sarebbe stato affrancato dopo i consueti trent'anni. In seguito, come liberto – e cittadino romano – avrebbe proseguito con successo l'impresa. Prima e dopo, i rapporti della comunità ebraica di Tarso potrebbero essergli stati d'aiuto. Sul punto si veda anche GAROFALO, *Paolo di Tarso*, 148

² MAROTTA, *Cittadinanze*, 194

delle ricchezze, getta una luce negativa sul modo di acquisto della civitas da parte di Lisia. La comparazione con Paolo è evidente e anch'essa rientra nell'esteso ricorso al dispositivo letterario della *sýnkrisis*.

G) Le prove della cittadinanza

Il fatto che gli Atti degli apostoli non riferiscano l'esibizione di alcuna prova dello status civitatis è un altro argomento addotto da chi revoca in dubbio il dato lucano. Anche su questo punto la dottrina romanistica ha contribuito a gettare luce.

Marotta, già in un saggio del 2015, ipotizza che Paolo disponesse di un certificato da esibire, il suo diploma, un piccolo dittico attestante la sua nascita e la sua registrazione come cittadino e recante i nomi di sette testimoni¹. Mandas precisa che l'autenticità di tale dittico avrebbe potuto essere confermata dalla verifica presso l'archivio ove i dati originali fossero stati registrati².

Nel 2021, un contributo sul tema della papirologia giuridica Anna Dolganov si apre con la domanda circa la prova della cittadinanza di Paolo. Ella, analizzando fonti giuridiche e documentarie, tratta anzitutto dei documenti attestanti la nascita: «A Roman birth declaration (professio or testatio) registered with the governor and deposited in his tabularium, with an authenticated copy drafted on tabulae before seven Roman witnesses, was the single most authoritative document demonstrating the status of a freeborn Roman citizen»³. Dolganov esamina poi gli atti che provavano le manomis-sioni solenni: l'iscrizione nei tabularia dei governatori e le tabulae conservate dal liberto⁴.

Marotta è ritornato sul punto molto di recente precisando come inerisse all'approccio amministrativo romano – rispetto al governo in generale e alla fiscalità e alla partecipazione politica in particolare – la suddivisione delle persone in status distinti, ognuno con peculiari privilegi e obblighi.

«È normale che gli apparati amministrativi intendessero tener traccia dello status e dei privilegi fiscali delle popolazioni italiche e provinciali. Quanto alla cittadinanza romana di Paolo, va da sé che le rivendicazioni di status potessero essere, se necessario, adeguatamente verificate. Tutto ciò spiega perché apparisse sufficiente, per Paolo, pronunciare le fatidiche parole *civis Romanus sum*. La sua rivendicazione della cittadinanza implica che la sua nascita era stata registrata»⁵.

Weber notò che chi dichiarava di essere cittadino romano doveva essere trattato come tale davanti a tutte le autorità, a meno che in un particolare procedimento di accertamento, una sorta di *quaestio status*, non si riuscisse a dimostrare il contrario⁶. Di tale procedimento – *ἐπίκρισις*, *recensio* o *probatio* – si ha ampia traccia nelle fonti letterarie, documentarie e giuridiche e Dolganov ne

¹ Cf. MAROTTA, *St. Paul's Death*, 249

² Cf. MANDAS, *Il processo*, 38 nt. 56

³ A. DOLGANOV, *Documenting Roman Citizenship*, in M. LAVAN, C. ANDO, edd., *Roman and Local Citizenship in the Long Second Century CE*, Oxford 2022, 203

⁴ Cf. DOLGANOV, *Documenting Roman Citizenship*, 207-211

⁵ Cf. MAROTTA, *Cittadinanze*, 188 nt. 133

⁶ Cf. WEBER, *Das römische Bürgerrecht*, 202

forni-sce un utile censimento¹

Se Paolo non avesse recato seco una copia della sua dichiarazione di nascita «sarebbe stato possibile rintracciarla negli archivi della sua provincia, insieme con le prove della sua professio nel censimento, del suo nome nelle liste delle imposte, della verifica del suo status e così via». Analogamente anche Lisia avrebbe potuto «disporre di un diploma per comprovare il proprio status; un diploma che, in estratto, riproduceva il contenuto del *commentarius civitate Romana donatorum* conservato a Roma. Il fatto che Flegonte di Tralles potesse, al fine di indicare il numero degli ultracentenari, attingere ai registri del censimento in Italia e in alcune province offre un'ulteriore illustrazione dell'immenso sapere amministrativo degli apparati di governo romani»². Finché non fosse stata esperita la *quaestio status*, l'affermazione dell'apostolo sarebbe stata considerata veritiera secondo il principio generale per cui un'affermazione deve reputarsi valida finché non venga vittoriosamente contestata³. Il rovescio della medaglia erano le pene di grande severità comminate per l'usurpazione indebita della cittadinanza romana. Scrive, infatti, Svetonio (Claud. 25.3): *Peregrinae condicionis homines vetuit (Claudius) usurpare Romana nomina dumtaxat gentilicia. Civitatem Romanam usurpantes in campo Esquilino securi percussit*. Si tratta di una sanzione ben più grave di quella stabilita dalla *Lex Licinia Mucia* del 95 a.C., che prevedeva la mera cancellazione dai registri dei soggetti – in specie soci italici – illegittimamente censiti come *cives*⁴.

2. Considerazioni esegetiche conclusive

Mazzarino scrisse: «Non solo la doppia cittadinanza, di Roma e di Tarso, ma anche (e soprattutto) l'appartenenza alla grande tradizione giudaica caratterizza la concezione paolina della cittadinanza. Il *civis romano* di religione giudaica ha, sin dai tempi della tarda repubblica, una concezione più aperta della *civitas romana*»⁵. Questo profilo mi sembra di un certo interesse per speculare un ultimo aspetto, più teoretico, del rapporto fra Paolo e lo *status civitatis*. Invero, Peter Pilhofer⁶ addusse la presenza di Fil 3,20 come argomento che avrebbe potuto contrastare la verisimiglianza del possesso della *civitas Romana*. A suo dire un cittadino romano mai avrebbe potuto scrivere: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Io ritengo, invece, che proprio tale affermazione ci permetta di penetrare un importante aspetto del pensiero di Paolo. Il suo universo mentale è certamente romano (cf. Rm 1,10-15; Rm 13,1-7; 15,22). Nondimeno, egli pensa anche da giudeo: perciò, non è irrilevante chiedersi cosa potesse pensare un giudeo del tempo apostolico, quando si parlava di cittadinanza.

¹ Cf. DOLGANOV, *Documenting Roman Citizenship*, 219-227

² Cf. MAROTTA, *Cittadinanze*, 188 nt. 133

³ Cf. J.F. GARDNER, *Proofs of Status in the Roman World*, in *BICS* 33(1986), 1-14

⁴ Cf. J.-L. FERRARY, *Una vita nel cuore della repubblica. Saggio di biografia politica*, in J.-L. FERRARY, A. SCHIAVONE, E. STOLFI, edd., *Quintus Mucius Scaevola, Opera*, Roma 2018, 22-23

⁵ MAZZARINO, *L'impero romano*, I, 174.

⁶ P. PILHOFER, *Philippi 1: Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen 1995, 127-134; ID., *Einer*, 73-75; contra WEBER, *Das römische Bürgerrecht*, 206-207

Su un piano meramente statistico, si può notare come le ricorrenze del campo semantico della πολιτεία, rare nella Septuaginta, diventino molto più frequenti nella letteratura giudaica altoimperiale¹. Flavio Giuseppe (Bell. 4.281) presenta Gerusalemme come la κοινή πατρίς ove tutti i Giudei e finanche gli Idumei – possono sentirsi οικείοι, ovunque abitino. Egli rielabora (pur non con pieno nitore sul piano dei principii di diritto, che sono fondati sull’effettiva appartenenza ai quadri della cittadinanza) categorie del pensiero giuridico coevo e anzitutto quella ciceroniana (leg. 2.5) di Roma communis patria. L’appartenenza a una patria comune è espressa da Giuseppe in una forma più sim-bolica che strettamente tecnico-giuridica, in modo simile a quanto farà Elio Aristide nell’Εἰς Ῥώμην (Or. 26.60-61) in rapporto all’Urbe coestesa all’Orbe. Giuseppe istituisce una sorta di sinecismo re-ligioso legato alla centralità del culto gerosolimitano e all’unità del γένος israelitico. Tale sinecismo concentra su Gerusalemme, e in prospettiva universalistica, la πολιτεία condivisa caratterizzante le comunità diasporiche².

In questo contesto, la comunità cristiana, sorgendo sul tronco del giudaismo (cf. Rm 9-11), si muove su un crinale quasi paradossale: da un lato è leale agli ordinamenti giuridici locali e a quello romano³, non causa tumulti e rigetta la violenza; dall’altro è implicitamente ‘sovversiva’. Il cristianesimo rappresenta non solo una visione soprannaturale della realtà, ma una Weltanschauung radicalmente alternativa. Per i cristiani è il Risorto – e non il princeps – il κύριος di tutti i popoli⁴ e tale affermazione ha riflessi politici. Questa connotazione della teologia paolina è stata opportunamente anche se non sempre con la dovuta prudenza – posta in rilievo in numerosi studi recenti⁵. Dunque, la πολιτεία annunciata da Paolo è altra rispetto a quella romana, ma anche rispetto a quella giudaica. È alternativa e nuova, perché fondata sul Cristo. Un testo importante della tradizione deuteropaolina aiuta a comprendere quanto si sta qui sostenendo. Infatti, il grande inno cristologico che si rinviene in Ef 2,11-22 è incorniciato da riferimenti alla πολιτεία. Il capovolgimento di status civitatis rappresenta l’esito della pacificazione prodotta da Cristo⁶.

Ritengo che parlare di πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ (v. 12) in un testo così denso di lessemi giuridici significanti anche forme di godimento di diritti politici⁷ – abbia un significato non solo teologico, ma anche politico, distinzione, peraltro, più riconoscibile nella mentalità moderna (compresa quella degli esegeti) che non in quella antica. Schnelle nota, di recente, che la scarsa considerazione dei rapporti

¹ Cf. K. BERTHELOT, *Jews and their Roman Rivals. Pagan Rome’s Challenge to Israel*, Princeton 2021, 368-397, ove fonti e bibliografia

² Cf. MAROTTA, *Cittadinanze*, 153-178

³ Cf. G. RINALDI, *Spigolature storico-archeologiche in margine agli Atti degli Apostoli*, in A. GIUDICE, G. RINALDI, edd., *Realia Christianorum. Fonti e documenti per lo studio del cristianesimo antico*. Atti del Convegno. Napoli, 14 Novem-bre 2014, Bologna 2015, 13-14

⁴ Il dato emerge chiaramente negli inni cristologici del Corpus Paulinum

⁵ Cf. N.T. WRIGHT, *Paul’s Gospel and Caesar’s Empire*, in ID., *Pauline Perspectives. Essays on Paul*, 1978–2013, London 2013, 169-190

⁶ Cf. J.-N. ALETTI, *Essai sur l’écclésiologie des Lettres de Saint-Paul*, Paris 2009, 155-156

⁷ Cf. E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Göttingen 1993, 103-105

giuridico-istituzionali fra le comunità giudaiche e il mondo romano nel I sec. d.C. rappresenta un notevole limite per la ricerca esegetica¹. Ciò vale anche nel nostro caso. La portata e diffusività delle questioni dei rapporti fra comunità giudaiche, comunità greche e autorità romane nelle città ellenofone dell'impero impone di ritenere che, nel probabile contesto temporale e geografico di re-dazione di Efesini, trattare di πολιτεία evochi tensioni ben note². Avvalersi dello statuto privilegiato dei Giudei è stato senz'altro utile e fisiologico (anche sul piano teologico) per i primi gruppi cristiani e verisimilmente rappresentò uno dei punti di scontro con (almeno alcune) comunità giudaiche che li considerarono 'altri' da loro, anche su un piano istituzionale.

Da Efesini emerge anche come l'autore intenda proporre una πολιτεία alternativa rispetto a quella giudaica fondata sulla κοινὴ πατρίς gerosolimitana e rispetto a ogni πολιτεία terrestre, secondo una prospettiva facilmente avvicinabile a quella di Fil 3,20. Il sinecismo emergente in Ef 2,19-22 si realizza non attraverso la conclusione di un qualche foedus che comporti un identico status civitatis, ma per la croce di Cristo, che distrugge l'inimicizia (Ef 2,16), e rende eredi della medesima eredità, parti di un medesimo corpo, e perciò partecipi della medesima promessa, che va correlata – questa sì all'alleanza, in forza del combinato disposto di Ef 2,12 ed Ef 3,6. Cristo non realizza tale rovesciamento di status con la forza, ma con il suo sangue, non soggiogando il nemico ma donandosi fino al morire³. Non unisce vincendo, ma vince unendo.

In questa prospettiva si comprende meglio un'affermazione piuttosto criptica di Tertulliano (Scorp. 15.3): Tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate (CSEL 20.178.13-15; CCL 2.1097.13-15)⁴. È il martirio che, in qualche modo, assimila radicalmente a Cristo, compiendo l'assimilazione ontologica che si realizza con il battesimo, a far rinascere Paolo a Roma come cittadino romano. È suggestivo che non sia connotata molto diversamente la connotazione della Romanitas di Cristo nella famosa terzina dantesca, ove Beatrice, additando il Paradiso afferma: «Qui sarai tu poco tempo silvano; e sarai meco senza fine cive | di quella Roma onde Cristo è romano» (Purgatorio, XXXII, 100-102).

Con ciò si percepisce quanto non cogliesse nel segno un'affermazione pur suggestiva di Ernst Bloch⁵: «Nel civis Romanus Paolo qualsiasi tensione verso lo stato, non solo quella nazionale-rivoluzionaria, ma anche quella morale. I cristiani che fanno la volontà di Dio non possono, secondo Paolo, entrare in

¹ Cf. U. SCHNELLE, Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr., Tübingen 2019

² Cf. H.O. MAIER, Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles, London 2013, 117 n. 42

³ Cf. J. WINZENBURG, Ephesians and Empire. An Evaluation of the Epistle's Subversion of Roman Imperial Ideology, Tübingen 2022, 184.

⁴ Cf. W. SESTON, Tertullien et les origines de la citoyenneté romaine, in Neotestamentica et patristica. Freundesgabe Oscar Cullmann, Leyde 1962, 305-312

⁵ E. BLOCH, Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno, Milano 2005 (or. tedesco 1968), 183

conflitto con lo stato, e non lo possono già per il motivo che in Paolo anche la moralità retrocede e la dottrina sola-fides di Lutero ha in lui le sue radici (...). Paolo è tranquillizzato nei riguardi del dualismo fra Dio e Cesare, molto più di quanto più tardi non lo sarà Agostino».

La teologia paolina lascia in realtà trasparire la profonda radicalità del dualismo fra Cristo e Cesare: da un lato l'apostolo assume l'aspetto ecumenico dell'impero – ma anche del Giudaismo – e dall'altro lo supera in modo decisivo. Acutamente, di recente, scrive Giovanni Brizzi: «Paolo non ha solo superato le chiusure del Giudaismo, ha risolto altresì idealmente le aporie del potere tagliando il nodo gordiano delle lacerazioni che hanno dilaniato Roma fino dall'età delle conquiste oltremare [...]. Ha saldato così da un lato Cristo all'apertura ecumenica, che è stata e sta tornando ad essere propria dell'Urbe, pur rimodellandola su basi sociali del tutto diverse e infine vincenti. Ha aperto dall'altro alla proiezione davvero escatologica di un'idea religiosa che coinvolge e inverte un modello di teo-crazia finalmente funzionante e che il Cristianesimo riflette sull'individuo»¹.

In conclusione, non posso che ammettere la consapevolezza del carattere prevalentemente dossografico di questo contributo. Si confida solo di aver fornito qualche spunto bibliografico, di aver richiamato l'importanza delle conoscenze storico-giuridiche per l'interpretazione di alcuni dati neotestamentari, e di aver, più in generale, mostrato come la rigorosa ricerca storico-giuridica supporti il riconoscimento di quella ἀσφάλεια che Luca (Lc 1,4) propose come virtus informante la sua opera.

SINTESI

Negli ultimi anni la ricerca giusantichista ha mostrato un rinnovato interesse per il contesto delle province ellenofone d'età altoimperiale imperiale, valorizzando in particolare le fonti epigrafiche e letterarie. Tra queste, anche il Nuovo Testamento ha assunto un ruolo importante. Seguendo l'intuizione di Orestano, secondo cui anche le fonti extragiuridiche possono illuminare l'esperienza giuridica romana, numerosi studiosi hanno messo in evidenza la rilevanza dei testi neotestamentari per la ricerca storico-giuridica. In questo quadro si colloca l'indagine sullo status civitatis di Paolo di Tarso, attestato in Atti e centrale nella definizione della sua figura.

Il contributo prende avvio dagli esemplari dubbi espressi da Wolfgang Stegemann circa l'affidabilità del dato lucano sulla cittadinanza di Paolo. Tali dubbi, legati al carattere teologico-narrativo di Atti si appuntano su diversi elementi: le modalità dell'appello a Cesare, il silenzio dell'apostolo durante la flagellazione a Filippi, la presunta incompatibilità tra cittadinanza romana e tarsiotà e fra tale status e l'identità giudaica, e, infine, le modalità e le prove dell'ottenimento della cittadinanza. La romanistica recente (anzitutto Luigi

¹ G. BRIZZI, *Imperium. Il potere a Roma*, Roma – Bari 2024, 289-290

Garofalo, Anna Maria Mandas, Valerio Marotta, Leo Peppe) ha mostrato come il racconto lucano possieda una sostanziale attendibilità storica e giuridica e come il dato sullo status civitatis dell'apostolo sia ben fondato storicamente.

In particolare, è stato chiarito che:

- La narrazione di Luca non è pura invenzione, ma rispecchia elementi giuridici attendibili;
- L'appello a Cesare presupponeva lo status civitatis e non può essere spiegato senza di esso;
- La violazione delle guarentigie dei cittadini non era impossibile nelle province, ma la descrizione di Atti trova riscontro nella disciplina lex Iulia de vi publica;
- La doppia cittadinanza (romana e civica locale) era ammissibile in età imperiale;
- Non vi era incompatibilità tra cittadinanza romana e identità giudaica;
- L'ipotesi più verosimile per spiegare l'origine della cittadinanza paolina è la manomissione di un antenato, con conseguente trasmissione ereditaria dello status.

Anche la questione delle prove della cittadinanza è stata affrontata: Paolo poteva disporre di un diploma o di altre prove della sua registrazione negli archivi provinciali; in ogni caso, la sua dichiarazione civis Romanus sum avrebbe avuto valore giuridico fino a prova contraria, mentre la falsificazione sarebbe stata severamente punita.

Nelle considerazioni finali, l'articolo sottolinea come la cittadinanza romana, quella tarsiotica e l'identità giudaica si intreccino nella figura di Paolo, arricchendo la sua prospettiva missionaria e il suo pensiero teologico. Testi come Fil 3,20 e Ef 2,11-22 mostrano poi come l'apostolo reinterpretasse, in un modo radicalmente innovativo, la nozione di civitas in chiave cristologica, proponendo una politeia celeste alternativa a quella romana e giudaica.

Il contributo, pur con finalità prevalentemente dossografiche, intende offrire strumenti bibliografici e metodologici, mostrando come la ricerca storico-giuridica recente rafforzi la credibilità del dato lucano e fornisca chiavi interpretative utili per l'esegesi neotestamentaria.

Раффаэль Д'Алессио
Саленто университеті, Лечче қ.

Заңгер және Трибун: заң мен билік арасындағы Лабейон

Raffaele D'Alessio
Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università del, Lecce

Il giurista e il tribuno. Labeone tra diritto e potere.

Рафаэлле Д'Алессио
Университет Саленто, г. Лечче

Юрист и трибун. Лабейон между правом и властью

Abstract: Si analizza il capitolo delle *Notti attiche* 13.12, in cui si tramanda un celebre apologo attribuito ad Ateio Capitone, concernente il rifiuto del giurista Labeone di obbedire a un ordine di comparizione disposto da alcuni tribuni della plebe. L'indagine è concentrata sulle fonti consultate da Gellio e su alcuni stilemi ricorrenti nelle *Notti attiche*. In particolare, si sviluppa l'ipotesi che l'espressione «*scriptum legimus*», adottata nel capitolo, riveli una stratificazione di fonti. Sotto altro profilo, l'episodio narrato da Capitone viene contestualizzato nel dibattito sui poteri magistratuali e sulla distinzione tra *vocatio* e *prensio*, anche attraverso il confronto con la trattazione dell'argomento nelle *Res humanae* di Varrone. La critica di Gellio alla posizione di Labeone riflette la formazione culturale dell'autore delle *Notti attiche*, rivelando una certa propensione alla sospensione del giudizio ereditata dalla tradizione *academica* di Favorino.

Parole chiave: *Notti attiche*, Gellio, Capitone, Labeone, Varrone, poteri magistratuali, tribuni della plebe, *epoché*.

1. In un importante capitolo delle *Notti attiche*, Gellio tratteggia la figura di M. Antistio Labeone attraverso un celebre apologo tramandato da C. Ateio Capitone¹.

Il capitolo è Gell. 13.12 e su di esso concentreremo la nostra analisi.

Gell. 13.12: 1. *In quadam epistula Atei Capitonis scriptum legimus*

¹ Sul capitolo gelliano 13.12 sono ancora preziose le riflessioni di Bretone M. *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1982². P. 130 ss.; e Guarino A. *Labeone giurista meridionale // Pagine di diritto romano*. Napoli: Jovene, 1994. N 5 P. 109 ss., spec. 117 ss. Altri riferimenti bibliografici saranno indicati nelle note seguenti.

*Labeonem Antistium legum atque morum populi Romani iurisque civilis doctum adprime fuisse. 2. «Sed agitabat – inquit – hominem libertas quaedam nimia atque vecors usque eo, ut Divo Augusto iam principe et rem publicam obtinente ratum tamen pensumque nihil haberet, nisi quod iussum sanctumque esse in Romanis antiquitatibus legisset», 3. ac deinde narrat quid idem Labeo per viatorem a tribuni plebi vocatus responderit: 4. «cum a muliere – inquit – quadam tribuni plebis adversum eum aditi in Gallianum¹ ad eum misissent, ut veniret et mulieri responderet, iussit eum qui missus erat redire et tribuni dicere ius eos non habere neque se neque alium quemquam vocandi, quoniam moribus maiorum tribuni plebis prensionem haberent, vocationem non haberent; posse igitur eos venire et prendi se iubere, sed vocandi absentem ius non habere». 5. Cum hoc in ea Capitonis epistula legissemus, id ipsum postea in M. Varronis rerum humanarum uno et vicesimo libro enarratius scriptum invenimus, verbaque ipsa super ea re Varronis adscripsimus: 6. «In magistratu – inquit – habent alii vocationem, alii prensionem, alii neutrum: vocationem, ut consules et ceteri qui habent imperium; prensionem, ut tribuni plebis et alii qui habent viatorem; neque vocationem neque prensionem, ut quaestores et ceteri qui neque lictorem habent neque viatorem. Qui vocationem habent, idem prendere, tenere, abducere possunt, et haec omnia sive adsunt quos vocant sive acciri iusserunt. Tribuni plebis vocationem habent nullam, neque <eo> minus multi imperiti, proinde atque haberent, ea sunt usi; nam quidam non modo privatum, sed etiam consulem in rostra vocari iusserunt. Ego triumvirum vocatus a P. Porcio tribuno plebis non ivi auctoribus principibus et vetus ius tenui. Item tribunus cum essem, vocari neminem iussi nec vocatum a conlega parere invitum». 7. Huius ego iuris quod M. Varro tradit Labeonem arbitror vana tunc fiducia, cum privatus esset, vocatum a tribuni non isse. 8. Quae malum autem ratio fuit vocantibus nolle obsequi, quos confiteare ius habere prendendi? Nam qui iure prendi potest, etiam in vincula duci potest. 9. Sed quaerentibus nobis, quam ob causam tribuni, qui haberent summam coercendi potestatem, ius vocandi non habuerint, <***> quod tribuni plebis antiquitus creati videntur non iuri dicundo nec causis querelisque de absentibus noscendis, sed intercessionibus faciendis, quibus <usus in> praesens fuisset ut iniuria quae coram fieret arceretur; ac propterea ius abnoctandi ademptum, quoniam ut vim fieri vetarent adsiduitate eorum et praesentium oculis opus erat.*

Pur lodando la grandissima competenza giuridica del suo rivale (*legum atque morum populi Romani iurisque civilis doctum adprime fuisse*), Capitone – ricorda Gellio – criticava Labeone per un certo, eccessivo, nostalgico attaccamento alla *libertas* (*libertas quaedam ‘nimia’ atque ‘vecors’*): un

¹ Sulla lezione Gellianum cfr., tra l'altro, Cascione C. Appunti su *prensio* e *vocatio* nei rapporti tra potestates romane // Zabłocka M., Kryznówek J., Urbanik J., Służewska Z. (ed.). Au-delà des frontières. Mélanges de droit romain offerts à Witold Wołodkiewicz. Varsovie: Uniwersytet Warszawski, 2000. N 1 P. 162 nt. 11 e ivi bibl. Più di recente, sul punto, conferma la lezione Gallianum, l'edizione (che qui si segue) di Holford-Strevens L., Auli Gelli Noctes Atticae II, Oxonii: Oxford University Press, 2020. P. 458. Id., Gelliana. A Textual Companion to the Noctes Atticae of Aulus Gellius, Oxford 2020: Oxford University Press, P. 124 e ivi ult. bibl.

sentimento che gli avrebbe impedito di fare i conti con la realtà. Benché, infatti, Augusto avesse ormai inaugurato una nuova forma di governo, il principato, e avesse in mano la *res publica* (*divo Augusto iam principe et rem publicam obtinente*), il giurista si ostinava a considerare priva di valore ogni novità: *ratum... pensumque nihil haberet, nisi quod iussum sanctumque esse in Romanis antiquitatibus legisset*.

In particolare, a questo proposito Gellio riprende un aneddoto da un'epistula Capitonis¹: un giorno (imprecisato), alcuni tribuni della plebe (al plurale) su richiesta di una certa donna, avrebbero ordinato a Labeone di comparire innanzi a loro; lui, tuttavia, si sarebbe rifiutato di obbedire, evidenziando che i tribuni avevano il potere di trarre in arresto le persone, ma non di ordinarne la comparizione.

A partire dal paragrafo 5, Gellio segnala, inoltre, di aver rinvenuto, dopo la lettura di questo racconto, una questione analoga nel ventunesimo libro delle *Res humanae* di Varrone. Ne riporta un estratto: secondo il Reatino, alcune magistrature sarebbero state dotate del potere di *vocatio*, altre solo di *prensio*, altre sarebbero state prive dell'uno e dell'altro potere. Per la prima situazione viene proposto l'esempio dei consoli e degli altri magistrati *cum imperio*; per la seconda, si ricordano i tribuni e coloro che fossero assistiti da un *viator*²; per la terza, i questori che, non a caso, sarebbero stati privi sia di littori (figure che avrebbero contraddistinto le magistrature maggiori e, quindi, l'*imperium*) sia di *viatores* (che avrebbero contrassegnato, invece, la condizione dei tribuni della plebe). Il potere di *vocatio* sarebbe stato comunque più ampio della *prensio*: chi, infatti, avesse potuto ordinare la comparizione, avrebbe potuto anche arrestare, trattenere o allontanare qualcuno (*prendere, tenere, abducere*).

Lo stralcio varroniano avverte tuttavia che alcuni tribuni della plebe, sostenuti da consiglieri poco avveduti, erano giunti a intimare la comparizione finanche a qualche console³; e che Varrone stesso, durante l'anno del suo triumvirato (probabilmente come *tresvir capitalis*)⁴, venne convocato dal tribuno della plebe Publio Porcio⁵. Egli, però, su consiglio di uomini eminenti, non si presentò in conformità all'antico diritto, il *vetus ius*⁶: richiamo, quest'ultimo, che in qualche modo anticipa, seppure in tutt'altro contesto, il motivo del conservatorismo di Labeone. La citazione si conclude infine con la

¹ Sull'epistula Capitonis cfr., peraltro, Roncati S. Caio Ateio Capitone e i Coniectanea (Studi su Capitone, I) // SDHI. 71, 2005, P. 286 ss.; Buongiorno P. C. Ateius Capito. Appunti per una biografia politica // Scritti per Alessandro Corbino I, a c. di I. Piro, Tricase: Libellula edizioni 2016. P. 426 ss. e ivi bibl.

² Sulla «disonomia logica» della rappresentazione varroniana che sembra far discendere la *vocatio* dall'*imperium* dei magistrati maggiori, e la *prensio* dall'attribuzione di *viatores* vd. Cascione. Appunti cit. P. 164 s.

³ Su episodi di *prensio* in danno di magistrati maggiori, Cascione. Appunti cit. P. 168 ss.

⁴ Cascione C. 'Tresviri capitales'. Storia di una magistratura minore. Napoli: Editoriale Scientifica, 1999. P. 210 s., nr. 8.

⁵ Broughton T.R.S. The Magistrates of the Roman Republic. New York: American Philological Association, 1952. N 2 P. 473.

⁶ Della Corte F. Varrone. Il terzo gran lume romano. Firenze: La nuova Italia, 1970. P. 26 s., P. 47 s.

puntualizzazione che, quando capitò a Varrone¹ di rivestire la carica di tribuno, nessuno venne mai convocato, né su ordine suo né di altro collega.

Fin qui la testimonianza del Reatino. Segue nel capitolo (§ 7) un'osservazione personale di Gellio, secondo il quale sarebbe stato, comunque, irragionevole disobbedire all'ordine di comparizione del tribuno del quale, peraltro, non era contestato il *ius prendendi* e, di qui, il potere di incarcerare. Soprattutto, Gellio stigmatizza Labeone per la sua *vana fiducia*: egli, in quell'occasione, era pur sempre un privato, a differenza di Varrone, *tresvir capitalis*.

Interrogandosi, infine, sul motivo per cui i tribuni, pur avendo potestà di coercizione, non avevano il diritto di intimare la comparizione, dopo aver svolto delle ricerche (§ 7: *quaerentibus nobis*), Gellio trova la giustificazione in una ragione storica: i tribuni della plebe erano stati istituiti non per amministrare la giustizia o per occuparsi delle liti di assenti, ma per esercitare l'*intercessio*.

Evidentemente, dunque, Gellio riconduce il tema della comparizione al potere di *vocatio in ius*. Ciò, del resto, è confermato nel capitolo successivo², focalizzato sulla possibilità di convenire in giudizio questori o edili innanzi al pretore. Il nostro erudito ricorda di aver preso parte a una discussione sul tema dopo essere uscito, da poco, *ex angulis secretisque librorum ac magistrorum* (un'espressione coerente con le attività di ricerca [§ 9: *quaerentibus nobis*] sottolineate nel capitolo precedente, anche se la descrizione sembra costituire una semplice cornice narrativa). In quella occasione molti – racconta – ritenevano che il pretore non avesse *ius vocationis* contro un *magistratus populi Romani* come il questore; e che, di fronte al rifiuto di comparire, non lo si sarebbe potuto costringere (*neque, si venire nollet, capi atque prendi salva ipsius magistratus maiestate posset*).

Forte, però, delle letture varroniane, Gellio riporta un altro stralcio del ventunesimo libro delle *Res humanae* del Reatino, secondo cui, in linea di principio, sarebbe stata ammissibile la citazione in giudizio di magistrati privi, come i questori (§ 5), del potere di *vocatio* e di *prensio* (§ 4: *Qui potestatem neque*

¹ Sull'anno del tribunato di Varrone cfr., Niccolini G. *I fasti dei tribuni della plebe*. Milano: Giuffrè, 1934. P. 432 s.; Cichorius C. *Römische Studien*. Leipzig-Berlin: B.G. Teubner, 1922, rist. 1970. P. 200 s.; Dahlmann H. s.v. *Terentius* 84 // *R.E. Suppl. IV*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1935. P. 1176; Broughton. *The Magistrates* cit. P. 473; Della Corte. *Varrone* cit. P. 61.

² Gell. 13.13: 1. Cum ex angulis secretisque librorum ac magistrorum in medium iam hominum et in lucem fori prodissem, quaesitum esse memini in plerisque Romae stationibus ius publice docentium aut respondentium, an quaestor populi Romani ad praetorem in ius vocari posset. 2. Id autem non ex otiosa quaestione agitabatur, sed usus forte natae rei ita erat ut vocandus esset in ius quaestor. 3. Non pauci igitur existimabant ius vocationis in eum praetori non esse, quoniam magistratus populi Romani procul dubio esset et neque vocari neque, si venire nollet, capi atque prendi salva ipsius magistratus maiestate posset. 4. Sed ego, qui tum adsiduus in libris M. Varronis fui, cum hoc quaeri dubitarique animadvertissem, protuli unum et vicesimum rerum humanarum in quo ita scriptum fuit: «Qui potestatem neque vocationis populi viritim habent neque prensionis, eos magistratus a privato in ius quoque vocari est potestas. M. Laevinus aedilis curulis a privato ad praetorem in ius est eductus; nunc stipati servis publicis non modo prendi non possunt, sed etiam ultro submovent populum». 5. Hoc Varro in ea libri parte de aedilibus, supra autem in eodem libro quaestores neque vocationem habere neque prensionem dicit. 6. Utraque igitur libri parte recitata in Varronis omnes sententiam concesserunt, quaestorque in ius ad praetorem vocatus est.

vocationis populi viritim habent neque prensionis, eos magistratus a privato in ius quoque vocari est potestas). Il brano riferisce, inoltre, che Marco Levino, edile curule¹, fu condotto da un privato davanti al pretore. Varrone chiosa tuttavia che, al suo tempo, gli edili curuli, scortati dai servi pubblici, non avrebbero potuto più essere arrestati (*prendi non possunt*).

Sapendo che, in una fase preliminare della sua opera, Gellio aveva annotato disordinatamente (*Praef. 2: indistincte atque promisce annotabam*) le sue letture, come una «sorta di provvista letteraria», perché potesse ricorrervi quando non avesse avuto più a disposizione le sue fonti e che, al momento di redigere il testo delle *Notti attiche*, ha poi conservato l'ordine casuale dei suoi appunti (*Praef. 2: Usi autem sumus ordine rerum fortuito quem antea in excerptando feceramus*), possiamo concludere con relativa sicurezza che il capitolo tredicesimo e il capitolo dodicesimo, a partire dal paragrafo quinto (cioè dalla citazione varroniana), abbiano sviluppato un unico estratto dell'opera del Reatino.

Su questa premessa possiamo ora valutare i primi quattro paragrafi del capitolo dodicesimo, concernenti la posizione di Labeone. A questo proposito, Gellio fa riferimento a un'*epistula Capitonis* in due passaggi: introducendo il capitolo (§ 1. *In quadam epistula Atei Capitonis scriptum legimus*) e al paragrafo 5 (*cum hoc in ea Capitonis epistula legissemus*). È dunque Capitone la fonte diretta di Gellio?

Non sempre il metodo adottato dall'erudito ci permette di riconoscere le fonti. Talora, però, ci offre qualche indizio. Questo è, ad esempio, il caso di Gell. 7.4: introducendo il capitolo, a proposito della vicenda di Attilio Regolo, Gellio dichiara di aver tratto le sue notizie da Tuditano: *id nuperrime² legimus scriptum in Tuditani libris*. Aggiunge, poi (§ 2) informazioni concernenti la vicenda di Attilio Regolo ricavate dalle *Historiae* di Tuberone³. Ritorna, infine, sulla narrazione di Tuditano al paragrafo 4.

Quantunque alluda ai libri di Tuditano con le parole *legimus scriptum*, a un esame più attento si apre l'ipotesi che Gellio abbia consultato per il capitolo solo le *Historiae* di Tuberone⁴. Considerando, infatti, che il lemma di Gell. 7.4 riporta anzitutto la notizia tratta da tale opera (*quid idem Tubero...*) e, solo in seconda battuta, completa l'informazione sulla base di quanto 'anche' Tuditano avrebbe scritto su Attilio Regolo (*quid etiam Tuditanus...*) e non trascurando che, peraltro, nel capitolo immediatamente precedente (Gell. 7.3), Gellio – stando al relativo

¹ Volkmann H. s.v. Valerii Laevini // RE II.15, Stuttgart: J.B. Metzler, 1955. P. 45, n. 209.

² Sul valore di indicazioni temporali associate alle letture gelliane sia permesso rinviare a D'Alessio R. Studi sulle Notti Attiche. Elementi giuridici. Lecce: Edizioni Grifo, 2024. P. 132 ss.

³ Schettino M.T. Aulo Gellio e l'annalistica // Latomus. 1987. N 46. P. 133 ss., la quale (v., peraltro, nt. 32) opportunamente mette in evidenza che Gellio riprende dalla tradizione annalistica una versione diversa dalla 'vulgata'. Di qui si giustifica l'interesse di Gellio.

⁴ Ruske L. De Auli Gellii Noctium Atticarum fontibus. Quaestiones selectae. Glaciae: Typis L. Schirmeri, 1883. P. 16 s.: «Cuius Tuditani nude positi cum hoc uno loco vestigia in usum vocati apparent, Gellio nuperrime se legisse contententi fidem non esse habendam censeam facileque adducor ut in Tuberonis historiis memoriam Tuditani inclusam fuisse arbitrer»; cfr., inoltre, ivi, P. 20 s. Così anche Hosius C. (ed.). A. Gellii, Noctium Atticarum libri XX I. Lipsiae: B.G. Teubner, 1903. P. XXXVI s.; Cavazza F. (ed.). Aulo Gellio. Le Notti attiche. Libri VI-VIII. Bologna: Zanichelli, 1988. P. 234 nt. 1.

lemma – si era occupato proprio della storia di Attilio Regolo ripresa da Tuberone¹ (*Historia sumpta ex libris Tuberonis de serpente inusitatae longitudinis*), è plausibile che dalla stessa fonte appunto dipenda anche Gell. 7.4², nel quale Gellio potrebbe aver riversato lo stesso estratto utilizzato per il capitolo precedente.

Identificando in Tuberone la Hauptquelle di Gell. 7.4 è, quindi, possibile riconoscere in ‘*scriptum*’ del § 1 («*legimus scriptum in Tuditani libris*») un infinito perfetto passivo (con un sottinteso ‘*esse*’) e, dunque, una dichiarazione espressa del rinvio a Tuditano come a una fonte indiretta. La frase di Gellio potrebbe significare, cioè, «ciò che è ben noto circa Attilio Regolo, lo abbiamo letto assai recentemente, essere stato scritto nei libri di Tuditano»³.

Dove l’avrebbe letto Gellio? Nelle *Historiae* di Tuberone.

Il punto merita speciale attenzione perché la stessa espressione (*scriptum legimus*) ricorre anche all’inizio del nostro capitolo.

2. L’*incipit* di Gell. 13.12 ricalca la *laudatio* espressa in apertura di Gell. 13.10⁴. Qui Labeone viene celebrato non solo per la sua esperienza nella *iuris civilis disciplina*, ma soprattutto per la conoscenza delle *bonae artes* e, in particolare, per l’arguzia nell’analisi filologica paragonabile a quella di Nigidio Figulo.

È questa una considerazione personale di Gellio?

Tralasciando per il momento l’espressione *scriptum legimus* che ricorre anche in Gell. 13.10 (§ 3) e che – come abbiamo visto – sembra talora rivelare il rinvio a una fonte indiretta, può forse essere utile osservare che Gellio segnala i libri 38, 39 e 40 dei *Posteriores* e il IV libro *ad edictum* come luoghi privilegiati dell’opera di Labeone per apprezzarne la finezza filologica. A questo proposito è, tuttavia, notevole che Gellio, pur mostrando di conoscere la disamina del furto condotta da Labeone (Gell. 6.15), trascuri l’etimologia che il giurista aveva proposto della parola *furtum*. Da D. 47.2.1 (Paul. 39 *ad ed.*: *Furtum a furvo, id est nigro dictum Labeo ait*) apprendiamo, infatti, che egli seguiva esattamente la

¹ Sul valore del criterio secondo cui «*saepius licebit capita continua eidem auctorem vindicare*» cfr. Kretzschmer I. De A. Gellii fontibus I. Posnaniae: Typis L. Merzbachii, 1860. P. 4 ss.

² Una citazione circostanziata del I libro delle Storie di Tuberone si rinviene anche in Gell. 10.28.

³ Cavazza (ed.). Aulo Gellio VI-VIII cit. P. 111. Altre traduzioni del passo tendono, invece, a ridurre a lego il significato di ‘*legimus scriptum*’. Così Weiss F. (trad.). Aulus Gellius, Die Attischen Nächte I. Leipzig: Fues’s Verlag, 1876. P. 379: «Ich las neulich die in den Werken des Tuditanus enthaltene»; Rolfe J.C. (ed.). Aulus Gellius, Attic Nights II. Books VI-XIII, Cambridge M.A.-London: Harvard University Press, 1927. P. 101: «I recently read in the works of Tuditanus the well-known story about Atilius Regulus»; Marache R. (ed.). Aulo-Gelle, Les Nuits Attiques II. Livres V-X. Paris: Les Belles Lettres, 1978. P. 87: «ce qui est bien connu sur Atilius Regulus, je l’ai lu récemment dans les livres de Tuditanus»; Rusca L. (ed.). Aulo Gellio, Notti Attiche I. Milano: Rizzoli, 1992. P. 537: «ho recentemente letto nel libro di Tuditano la ben nota vicenda di Attilio Regolo»; Bernardi-Perini (ed.). Le Notti attiche I cit. P. 631: «l’episodio di Attilio Regolo è molto famoso; e ho appena finito di leggerlo nell’opera di Tuditano».

⁴ Gell. 13.10: 1. Labeo Antistius iuris quidem civilis disciplinam principali studio exercuit et consulentibus de iure publice responsavit; set ceterarum quoque bonarum artium non expers fuit et in grammaticam sese atque dialecticam litterasque antiquiores altioresque penetraverat Latinarumque vocum origines rationesque percalluerat eaque praecipue scientia ad enodandos plerosque iuris laqueos utebatur.

stessa opinione di Varrone¹ (espressa, peraltro, sempre nelle *Res humanae*²) contestata da Gellio in Gell. 1.18.3-6. Il silenzio su Labeone fonda, dunque, il sospetto (ovviamente, non oltre il valore che può assumere un *argumentum e silentio*) che la conoscenza di questo giurista gli derivasse non dallo studio diretto delle sue opere ma da sintesi altrui: tra queste possiamo annoverare l'*epistula Capitonis* citata in Gell. 13.12?

In effetti, se si può ritenere significativa la vicinanza dei capitoli 10 e 12 in ragione del metodo di lavoro di Gellio, è ipotizzabile che nei primi quattro paragrafi del dodicesimo capitolo il nostro erudito abbia riversato lo stesso estratto utilizzato per il capitolo 10.

Ora, quanto al capitolo 12, Gellio insiste nell'affermare di aver tratto informazioni da una lettera di Capitone: *cum hoc in ea Capitonis epistula legissemus* (§ 5). Come abbiamo visto, però, nella rappresentazione del nostro erudito, anche altre fonti hanno contaminato il testo. Oltre alle *Res humanae* di Varrone, l'autore evidenzia, infatti, di aver svolto autonome ricerche (§ 9: *quaerentibus nobis*)³. Su questa premessa, pertanto, dobbiamo anzitutto chiederci quale ruolo abbiano svolto queste diverse letture di Gellio e se egli abbia davvero consultato la lettera di Capitone. Come abbiamo visto, infatti, *scriptum legere* potrebbe assumere un valore diverso dal semplice *legere*. Nel caso concreto, poi, il dubbio relativo alla consultazione diretta di Capitone è alimentato dalla vaghezza della citazione (*in quadam epistula Atei Capitonis scriptum legimus*)⁴.

Qualcosa di simile si rinviene nelle parole di Gell. 3.15.4 «*praeterea in nostris annalibus scriptum legimus...*». I traduttori di Gellio spesso trascurano *scriptum*⁵, rendendo la frase come «moreover, I have read in our annals»⁶; «nous lisons aussi dans nos annales»⁷; «inoltre nei nostri annali abbiamo letto»⁸; «inoltre

¹ Gellio segnala che Varrone, forse spinto dal fatto che il ladro era detto κλέπτης nel greco corrente alla sua età, aveva erroneamente tratto l'etimo di 'fur' dal latino 'fervus' (scuro) e non dalla voce φόρ con la quale, antiquiore Graeca lingua, si designava il ladro.

² Il titolo dell'opera viene abbreviato al paragrafo 1 in *Res divinae* (in XIV. rerum divinarum libro M. Varro doctissimum tunc civitatis hominem L. Aelium errasse ostendit...), mentre nel lemma è indicato come *Res humanae* (Quod M. Varro in quarto decimo humanarum L. Aelium magistrum suum in ἐτυμολογία falsa reprehendit; quodque idem Varro in eodem libro falsum furis ἔτυμον dicit): cfr. Rusca (ed.). Aulo Gellio I cit. P. 714 nt. 1. Ritengono che il lemma contenga un errore Rolfe (ed.). Aulus Gellius I-V cit. P. 86 nt.1; Cavazza F. (ed.). Aulo Gellio, Le Notti Attiche. Libri I-III. Bologna: Zanichelli, 1985. P. 381 s. nt. 1; Bernardi-Perini (ed.). Aulo Gellio. Notti Attiche I cit. P. 206 nt. 1.

³ Non siamo in grado di riconoscere dove si indirizzassero le ricerche di Gellio: cfr. Cascione. Appunti cit. P. 167.

⁴ Cfr., però, Mercklin L. Die Citiermethode und Quellebenutzung des A. Gellius in den Noctes Atticae // Fleckeisen A. (hrsg.). Jahrbücher für classische Philologie. Dritter Supplementbande. Leipzig: B.G. Teubner, 1860. P. 649, secondo cui la genericità della citazione non esclude l'uso diretto della fonte da parte di Gellio. Riconoscono in Capitone la fonte diretta di Gellio anche Ruske. De Aulii Gellii cit. P. 21, 67; Hosius (ed.). A. Gellii cit. xlvi.

⁵ Sulle traduzioni di Gellio cfr. Cavazza (ed.). Aulo Gellio I-III cit. P. 42. Non trascurano il termine *scriptum* ma ne esaltano una certa ridondanza le traduzioni di Weiss. Aulus Gellius cit. P. 207 («ebenso kann man in unsern Jahrbüchern aufgezeichnet lessen») e Bernardi-Perini (ed.). Le Notti attiche I cit. P. 385 («troviamo inoltre attestato nei nostri annali»).

⁶ Rolfe J.C. (ed.). Aulus Gellius. The Attic Nights. I. Books I-V. Cambridge M.A.-London: Harvard University Press, 1927. P. 287.

⁷ Marache R. (ed.). Aulo-Gelle. Les Nuits attiques I. Livres I-V. Paris: Les Belles Lettres, 1967. P. 175.

⁸ Cavazza (ed.). Aulo Gellio I-III cit. P. 329.

nei nostri Annali ho avuto occasione di leggere»¹. Anche in questo luogo colpisce, tuttavia, la genericità della citazione: a quali annali Gellio si riferiva?

Confrontando il capitolo gelliano con Plinio *Nat. hist.* 7.53.180 (dichiaratamente ispirato da Verrio Flacco), sembra plausibile che Gellio abbia potuto consultare il grammatico augusteo² e che di lì abbia tratto l'informazione annalistica. Tuttavia, ammettendo questa ipotesi, il termine *scriptum* non apparirebbe più un pleonaso: solo attraverso di esso si comprende, infatti, che Gellio non avrebbe inteso affermare di aver consultato alcuni annali, ma di aver letto 'che' negli annali 'era stata scritta' la notizia tramessa nel capitolo.

Ad analoghe conclusioni portano anche le parole «*ita in veteribus memoriis scriptum legimus...*» di Gell. 4.6.1, un capitolo influenzato da Verrio Flacco (Fest. s.v. *Succidanea hostia* [Lindsay 392])³ o, ancora una volta, da Capitone⁴.

Possiamo tralasciare in questa sede, altri esempi⁵.

3. Torniamo alla domanda: Gellio ha tratto la vicenda di Labeone e il tribuno da un'*epistula Capitonis*? Se *scriptum* ha valore di infinito perfetto passivo, Gellio, invero, non rivelerebbe la sua fonte diretta ma spiegherebbe di aver appreso che Capitone aveva raccontato *in quadam epistula* l'aneddoto su Labeone. In questo senso, del resto, non può trascurarsi la differenza tra il piano narrativo adottato quando presenta il testo di Varrone, che Gellio riferisce di 'aver trovato scritto' (*scriptum invenimus*), rispetto al modo in cui cita l'*epistula* di Capitone. E se vero che, al paragrafo 5, Gellio ritorna sulla stessa testimonianza di Capitone con le parole «*in ea Capitonis epistula legissemus*» (come se l'avesse letta), è pure vero, però, che, dopo aver specificato «*in quadam epistula Atei Capitonis scriptum legimus*», sarebbe stato ridondante segnalare nuovamente di aver tratto l'apologo di Capitone da una fonte diversa, proprio là dove Gellio passava all'esame dell'estratto di Varrone (che lo avrebbe occupato per due capitoli).

Un'ultima notazione sulla *vana fiducia* che Labeone avrebbe nutrito nelle sue certezze di giurista: un momento di riflessione personale del nostro erudito. Alla luce dell'atteggiamento di un allievo di Favorino, dal quale Gellio ha certamente ereditato una certa propensione a sospendere il giudizio (l'ἔποχῆ dell'ἄρσεις *academica*)⁶, al punto che da giudice, còlto dall'imbarazzo di

¹ Rusca (ed.). Aulo Gellio I cit. P. 325.

² Mercklin L. A. Gellii Noctium Atticarum capita quaedam ad fontes revocata // Indices Scholarum in Universitate Litteraria Caesarea Dorpatensi per semestre prius et alterum A MDCCCLXI a die XX. m. Jan. ad diem IX. m. Jun. et a kal. Aug. ad diem XIX m. decbr. Habendarum. Dorpati: Schünmann & Mattiesen, 1861. P. 5; Ruske. De Aulii Gellii cit. P. 39; Nettleship H. The Noctes Atticae of Aulus Gellius // AJP. 1883. N 4. P. 413 nt. 2; Hosius (ed.). A. Gellii I cit. P. XXX. e nt. 2.

³ Mercklin. Die Citiermethode cit. P. 701.

⁴ Kretzschmer. De A. Gellii fontibus cit. P. 66 s.; cfr. Mercklin L. Rec. I. Kretzschmer. De A. Gellii fontibus I, Posnaniae 1860 // Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogie 83. Leipzig: B.G. Teubner, 1861. P. 719.

⁵ Per altri esempi sia consentito rinviare a D'Alessio. Studi sulle Notti Attiche cit. P. 62 ss.

⁶ Sullo scetticismo gelliano per le soluzioni giuridiche cfr. Vardi A. Gellius against the Professors // ZPE. 2001. N 137. P. 44 s.; Howley J.A. Why Read Jurists? Aulus Gellius on Reading Accross Discipline // du Plessis P.J. (ed.). New Frontiers: Law and Society in the Roman World, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. P. 24.

decisioni difficili, ha talora declinato l'incarico e, spesso, nella sua opera dimostra di compiacersi nel raccontare casi giudiziari lasciati deliberatamente irrisolti (attraverso improbabili rinvii, anche centenari Gell. 5.10, 12.7), si comprende in questo senso il rifiuto ad accettare l'atteggiamento di Labeone e, in particolare, il suo affidamento, anche da mero privato, alle logiche del diritto contro gli abusi del potere pubblico. Una lezione, quella di Labeone, che rimane ancora oggi spesso inascoltata.

Secondo Holford-Strevens L. Aulus Gellius. London: Duckwoth, 1988. P. 110, non vi sono evidenze che confermano l'adesione di Gellio allo scetticismo di Favorino. Con riguardo al ruolo del giudice e ai limiti dell'ordinamento cfr. Spruit J.E. Aulus Gellius als Richter. Eine Betrachtung zu Gellius, Noctes Atticae XIV, 2 // RIDA. 2016. N 63. P. 258. Più di recente, sul tema D'Alessio R. Sfuggire alla pena. Giustizia e impunità in Aulo Gellio // AUPA. 2025. N 68 ics.

Татьяна Алексеева

Ресей Президенті жанындағы халық шаруашылығы және мемлекеттік басқару академиясы, Санкт-Петербург қ.

Диктатура және азаматтар: Цезарьдан Ленинге дейін

Tatiana Alexeeva

Accademia presidenziale russa di economia nazionale e pubblica amministrazione, San Pietroburgo

Dittatura e cittadini: da Cesare a Lenin

Татьяна Алексеева

Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Санкт-Петербург

Диктатура и граждане: от Цезаря к Ленину

Sommario: 1. Principio dualistico e tutela dell'identità nazionale — 2. Il Viaggio apostolico di Francesco nel «Paese dell'incontro» — 3. Gli Accordi della S. Sede con il Kazakhstan: la nuova «stagione» concordataria — 4. Verso una reviviscenza dello *ius commune*?

1. «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». Da questa notissima affermazione di Cristo, riportata nei tre Vangeli sinottici¹, deriva la tradizionale posizione della Chiesa relativa al rapporto con la comunità politica, posizione incentrata, è noto, sul convincimento che esistano due distinte autorità, quella secolare e quella spirituale, ognuna preposta a una precisa dimensione dell'esistenza². La distinzione tra l'ambito della politica e quello della religione si traduce necessariamente in quella tra *civis* e *fidelis*: si tratta di qualifiche che sovente coesistono nello stesso individuo, il quale si trova a essere contestualmente membro della società temporale e della comunità ecclesiale.

In linea di principio, le interrelazioni tra le due dimensioni possono assumere una triplice forma: indifferenza; ostilità; collaborazione.

Nella pratica, la prima opzione non viene presa in considerazione dall'ordinamento canonico, che fin dalle sue origini ha costantemente auspicato che la comunità politica e la *societas Ecclesiae* collaborino, ognuna nella propria

¹ Matteo. 22, 21; Marco. 12, 17; Luca. 20, 25.

² Sul punto la bibliografia è amplissima. Cfr., per tutti, Dalla Torre G. Lezioni di diritto canonico, Quinta edizione aggiornata (a cura di Boni G.-Cavana P.). Torino: Giappichelli, 2022. PP. 339 ss.

sfera di competenza, per il bene integrale della persona umana: è il ben noto principio della coordinazione, sintetizzato nella formula «*duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*» utilizzata da Papa Gelasio I nel 494 (da qui la nota denominazione di dualismo gelasiano)¹.

La *cooperatio* tra politica e religione implica che le qualifiche di *civis* e di *fidelis* interagiscano armonicamente, onde consentire simultaneamente sia di organizzare la convivenza civile nel modo migliore possibile, sia di perseguire il fine ultimo della *salus animarum*, componente teleologica che costituisce la *ratio* dell'esistenza stessa dell'ordinamento canonico e, più in generale, della comunità ecclesiale².

Il convincimento dell'imprescindibilità della cooperazione è talmente forte da indurre la Chiesa a rinunciare, abitualmente, all'imperatività dei propri precetti qualora si configuri una contrapposizione con una regola statale.

La dottrina ha posto in risalto, invero, come in questa ipotesi l'autorità ecclesiastica non imponga al *civis/fidelis*, che è al contempo *subditus legum* e *subditus canonum*, di disobbedire alla norma secolare, ma preferisca, anzi, rinunciare alla coerenza di quella canonica³: un atteggiamento estremamente flessibile, che si trasformerebbe in radicalmente rigido soltanto nel caso in cui il precetto statale dovesse incidere su materie ritenute dalla Chiesa essenziali al fine di realizzare la propria missione salvifica (ad es., vietando ai fedeli di partecipare a quei riti religiosi che consentono la ricezione dei sacramenti)⁴. In questo caso si verificherebbe una sorta di «dichiarazione di guerra» dello Stato nei confronti della *societas Ecclesiae*, alla quale quest'ultima replicherebbe attribuendo alla normativa canonica valore assoluto e inderogabile⁵.

L'attenzione della Chiesa per la qualifica di cittadino è, pertanto, duplice: da un lato, si auspica che il fatto di essere anche fedele non si traduca in un atteggiamento discriminatorio da parte dell'autorità politica; dall'altro, in applicazione del principio teologico secondo cui la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, le conseguenze giuridiche dell'appartenenza al *coetus fidelium*, appartenenza determinata, è risaputo, dalla ricezione del sacramento del battesimo, si aggiungono e si sovrappongono, senza eliminarle, a quelle che scaturiscono dall'appartenenza alla collettività nazionale. Non a caso più volte, ad

¹ Sulla portata di siffatto principio, cfr. Calasso F. *Medio Evo del diritto*, I, Le fonti. Milano: Giuffrè, 1954. PP. 139 s.; Catalano G. *Lezioni di diritto ecclesiastico*. Milano: Giuffrè, 1989. PP. 16 s.

² Cfr. il can. 1752 che, a chiusura del *Codex Iuris Canonici* latino (d'ora in avanti indicato come *CIC*), sancisce che la *salus animarum* «in Ecclesia suprema semper lex esse debet».

³ Cfr. Catalano G. *Op. cit.* P. 20, secondo cui «Di fronte a norme dello Stato contraddicenti i canoni...la Chiesa non ha mai contemplato soluzioni radicali, ma ha fatto le più varie distinzioni a seconda delle materie...non certo imponendo ai fedeli di disobbedire alla legge e di non prestarvi ossequio».

⁴ Cfr. Catalano G. *Op. cit.* P. 20.

⁵ Cfr. Catalano G. *Op. cit.* PP. 20 s., ove si legge: «La Chiesa irrigidisce, invece, il suo atteggiamento laddove il contraddittorio precetto statale ricada su materie essenziali per la salvezza delle anime ovvero integrità istituzionale. Qui, infatti, i precetti della Chiesa raggiungono il massimo grado di positività ed effettività».

es., in occasione di eventi bellici, il Magistero pontificio ha ribadito che l'appartenenza al popolo di Dio non si pone in contrasto e in contraddizione con il dovere di lealtà e fedeltà verso la Patria, inclusa la partecipazione allo sforzo militare¹.

Ne deriva una peculiare sensibilità verso il complesso di fattori, etnici, linguistici, culturali, religiosi, che connotano l'identità nazionale, fattori che vanno, in linea di principio, tutelati e trasmessi.

2. Valore emblematico, quali estrinsecazioni di siffatta sensibilità, rivestono, *ratione materiae* e *ratione loci*, i Discorsi tenuti da Papa Francesco in occasione del Viaggio apostolico in Kazakhstan svoltosi dal 13 al 15 settembre del 2022². Il Santo Padre ha fatto esplicito riferimento, infatti, a una visione della cittadinanza pregevole di valori ideali e intesa come conservazione fedele e attenta della propria identità.

L'identità kazaka, puntualizza il Pontefice, è esemplificata da tre elementi: la dombra, il poeta Abai, la bandiera.

I primi due elementi possono essere considerati congiuntamente.

La dombra, strumento musicale della famiglia dei liuti, il più utilizzato nella musica locale³, possiede due corde, nelle quali il Papa ravvisa una duplice simbologia: la tradizione e il progresso, che incidono entrambi fortemente sulla società kazaka connotata dalla fedeltà alle proprie «radici» e, contestualmente, dalla tensione verso il futuro; la cultura europea e quella asiatica, tutte e due diffuse tra i consociati. Non a caso Francesco pone in risalto come siano presenti circa centocinquanta gruppi etnici e oltre ottanta lingue⁴.

¹ PIO XII. Aux Archevêques et Evêques d'Allemagne (29 settembre 1940) // Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, vol. 2. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. PP. 172-174; Id. Ansprache an die Oberen und Studenten des Päpstlichen "Collegium Germanicum et Hungaricum" (12 ottobre 1944) (Discorso al Superiore e agli studenti del "Collegium Germanicum et Hungaricum") // www.vatican.va/content/pius-xii/de/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441012_pont-collegio-germ-ungarico.html.

² Francesco. Incontro con le Autorità, con la società civile e con il Corpo diplomatico (13 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220913-kazakhstan-autorita.html; Id. Apertura e sessione plenaria del "VII Congress of leaders of world and traditional religions" (14 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220914-kazakhstan-congresso.html; Id. Lettura della Dichiarazione finale e conclusione del Congresso presso il "Palazzo della pace e della riconciliazione" (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-finecongresso.html. Sottolinea la rilevanza dei discorsi in parola Cavana P. La bilateralità nella Chiesa di papa Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 257. Circa il convincimento di Papa Francesco che il principio di bilateralità andasse utilizzato quale strumento per la realizzazione di convergenze tra la società ecclesiale e la comunità civile, cfr. Marano V. Papa Francesco e il principio di bilateralità. Note per una prima lettura // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 288.

³ Non a caso viene definito «uno dei simboli più importanti del Kazakhstan»: cfr. Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. Del resto, anche la comunità ecclesiale è chiamata a contemperare «memoria e futuro [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Francesco. Incontro con i Vescovi, i sacerdoti, i diaconi, i consacrati, i seminaristi e gli operatori pastorali (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-clero.html. Da notare che già Giovanni Paolo II aveva definito il Kazakhstan «un ponte fra l'Europa e

Una realtà così variegata implica inevitabilmente anche la coesistenza di numerose credenze religiose, coesistenza che rende il Kazakhstan «Paese dell'incontro»¹. Qui la dombra si riconnette alla figura del poeta Abai, il più celebre letterato della Nazione, giacché entrambi sono presi in considerazione nella loro valenza spirituale, come espressione dell'anelito dell'uomo verso l'Assoluto, anelito che si concretizza nell'adesione a un credo religioso. La religione risponde, quindi, a un bisogno primario e innato dell'essere umano².

Ovviamente, anche la dimensione religiosa va finalizzata al bene della persona. Dev'essere evitata, pertanto, qualunque forma di integralismo o radicalismo, che contraddice la genuina essenza del rapporto con la trascendenza e sovente sfocia nell'intolleranza, nell'odio, nel terrorismo, nella guerra. Tra l'altro, quando ciò si verifica viene meno, generalmente, la corretta distinzione tra l'ordine dello Stato e quello della religione, poiché quest'ultima viene utilizzata dal potere politico quale «instrumentum regni»³.

La vera essenza della religione è, infatti, la comunione, che induce a superare le «barriere» derivanti dall'appartenenza a un dato gruppo etnico, a una determinata comunità nazionale e finanche a uno specifico culto, per individuare in coloro che appartengono ad altri gruppi, comunità, culti, persone dotate di pari dignità e con cui instaurare relazioni di fraternità: ciò senza rinnegare la propria identità nazionale, ma anzi in nome della stessa.

Viene puntualizzato come l'autentico sentimento religioso ruoti attorno ai due poli della trascendenza, il rapporto con il numinoso, e della fraternità, il rapporto con gli altri individui basato sul convincimento dell'esistenza di un essere trascendente, «Padre» di tutta l'umanità⁴. Sotto tale profilo il Kazakhstan, ove accanto all'Islam, credo numericamente preponderante, convivono pacificamente molti altri gruppi confessionali, cristiani e non, rappresenta un nobile esempio di società aperta e inclusiva⁵.

La religione è tenuta ad astenersi, quindi, da atteggiamenti settari e integralisti; il potere politico non deve né utilizzare la religione quale strumento per ricercare il consenso dei cittadini, né, al contrario, assumere nei suoi confronti

l'Asia [corsivo nel testo: *n.d.a.*]: cfr. Cerimonia di congedo. Discorso di Giovanni Paolo II (25 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010925_departure-astana.html.

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In tal senso si era espresso Giovanni Paolo II in occasione della sua Visita pastorale in Kazakhstan: Discorso durante la cerimonia di benvenuto (22 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010922_kazakhstan-astana-arrival.html.

² Francesco. Apertura, cit.

³ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., il quale richiama il concetto di «Una laicità sana, che riconosca il ruolo prezioso e insostituibile della religione e contrasti l'estremismo che la corrode»; la laicità così intesa «rappresenta una condizione essenziale per il trattamento equo di ogni cittadino, oltre che per favorire il senso di appartenenza al Paese da parte di tutte le sue componenti etniche, linguistiche, culturali e religiose».

⁴ Francesco. Lettura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

una posizione ostile, considerandola un fattore di disgregazione del tessuto sociale al quale vanno accordati, conseguentemente, spazi di libertà minimali, quando non addirittura inesistenti (il Papa fa esplicito riferimento all'ateismo di Stato proprio dei Paesi del socialismo reale, ateismo che per molti anni ha caratterizzato anche il Kazakhstan, parte integrante dell'URSS fino al 1991)¹.

Lo Stato è chiamato, perciò, ad assicurare la libera esplicazione del sentimento religioso, sia in forma individuale (il cd. spontaneismo religioso), sia in forma associata. Il diritto di libertà religiosa costituisce la sola «cornice» al cui interno entrambe le qualifiche di cui l'individuo è portatore, *civis/fidelis*, possono trovare piena realizzazione².

Si tratta, infatti, di una situazione giuridica attiva di rango fondamentale, che risponde alle esigenze più profonde e autentiche dello spirito dell'uomo (gli storici del diritto ritengono che sia la prima prerogativa rivendicata dal singolo nei confronti dei pubblici poteri) e che ricomprende molteplici facoltà: il Pontefice precisa, in particolare, che la possibilità di praticare i riti religiosi costituisce solo un aspetto della libertà *de qua*, di cui è componente imprescindibile anche la facoltà di testimoniare presso gli altri il proprio credo³, onde diffonderlo.

Il diritto di propaganda religiosa costituisce tuttora un autentico *punctum dolens*⁴, giacché talvolta gli ordinamenti statuali, pur consentendo la *devotio*, sia domestica, sia pubblica, non lo riconoscono, oppure lo assoggettano a limiti talmente stringenti, e contestualmente suscettibili di valutazioni ampiamente discrezionali, da renderlo di fatto inesistente: basti pensare, ad es., ad alcuni Paesi islamici o, all'interno dell'Unione Europea, alla Grecia.

Anche sotto tale profilo il Kazakhstan rappresenta, invece, un interessante esempio di tentativo di operare un equilibrato temperamento tra la libertà *de*

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si osserva che «la libertà religiosa costituisce l'alveo migliore per la convivenza civile». Cfr. anche Giovanni Paolo II. Discorso durante la cerimonia di benvenuto, cit.

³ Francesco. Apertura, cit. In occasione della Visita pastorale in Kazakhstan così si era già espresso Giovanni Paolo II: «occorre affermare e difendere *il diritto del credente a testimoniare pubblicamente la sua fede* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»; cfr. Incontro con i rappresentanti del mondo della cultura. Discorso di Giovanni Paolo II (24 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture.html.

Sull'importanza di fornire una testimonianza coerente della propria Fede, cfr. Francesco, Incontro con i Vescovi, cit.

⁴ Sul punto la bibliografia è, ovviamente, amplissima. Cfr., *ex multis*: Pasquali Cerioli J. Propaganda religiosa: la libertà silente. Torino: Giappichelli, 2018. *Passim*; Id. La libertà di propaganda in materia religiosa nel tempo della sicurezza: una prospettiva teorica // Quad. dir. pol. eccl. 2/2019. PP. 241 ss.; Casascelli G. Tutela penale del sentimento religioso, sicurezza e identità. I problemi delle minoranze etnoreligiose // Ibidem. PP. 225 ss.; Cianitto C. Esiste un dovere di convertire nei diritti delle religioni?. Ibidem. PP. 265 ss.; Ferrari S. Diritto delle religioni e proselitismo. Ibidem. PP. 217 ss.; Luzzati C. La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda. Ibidem. PP. 229 ss.; Milani D. Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena. Ibidem. PP. 251 ss.; Ramstedt M. Religious proselytization of indigenous peoples // Ibidem. 2/2022. PP. 389 ss.; Tonti N. Limitazioni alla libertà religiosa a geometria variabile. Il composito panorama delle antiproselytisation e delle anti-conversion laws nei Paesi a maggioranza buddista e induista. Ibidem. PP. 413 ss.

qua e il rispetto dei principi basilari dell'ordinamento¹.

L'attenzione del diritto comune kazako non solo verso lo *status* di cittadino ma anche verso quello di fedele, le garanzie apprestate a tutela della libertà religiosa, onde consentire a ogni individuo di realizzare la summenzionata tensione ideale verso la trascendenza, la connotazione multireligiosa e multiconfessionale dell'ordinamento e della società trovano la propria sintesi nella bandiera, emblema per eccellenza della comunità nazionale.

È risaputo che il vessillo presenta uno sfondo azzurro al cui centro campeggia il sole circondato da trentadue raggi: al di sotto del sole è raffigurata un'aquila della steppa di colore dorato, la *berkut*; sul lato sinistro della bandiera è poi presente un motivo ornamentale.

Ciascuno di questi elementi ha un preciso significato: l'azzurro rappresenta i vari gruppi etnici (Tatari, Mongoli, Uiguri, etc.) che compongono il popolo kazako; il sole simboleggia la prosperità (la forma dei raggi ricorda quella delle spighe del grano); l'aquila personifica la sovranità statale; la decorazione è un omaggio al patrimonio culturale e artistico del Kazakhstan.

Papa Francesco si sofferma essenzialmente su due degli elementi in parola: lo sfondo blu; l'aquila dorata.

Riconnettendosi alla valenza religiosa del primo — per tutte le etnie che compongono il popolo kazako il blu evoca infatti l'idea della divinità — il Pontefice osserva come in tal modo venga richiamata anche l'idea della trascendenza e, quindi, dell'autorità spirituale, preposta a regolamentare il rapporto con il numinoso. L'aquila color oro evoca poi l'idea dell'autorità secolare, preposta alla vita terrena degli individui².

La bandiera del Kazakhstan sintetizza e riassume così il summenzionato principio dualistico, evocando la distinzione delle due potestà, ma anche la loro coordinazione: l'aquila senza il cielo non potrebbe volare, ma quest'ultimo senza gli uccelli risulterebbe vuoto e perderebbe, in larga misura, la propria ragion d'essere. Il vessillo kazako simboleggia, pertanto, la corretta relazione tra i due ordini, relazione che rifugge dalla commistione, che li mortificherebbe entrambi, ma anche dalla separazione, che relegherebbe la spiritualità esclusivamente nella dimensione dell'interiorità, interdicendole qualunque connessione con la sfera della *res publica*³.

Soltanto garantendo all'individuo l'esplicazione integrale della propria personalità, connotata da esigenze materiali e da necessità spirituali, la società sarà in grado di fondare la convivenza tra esseri umani su basi nuove, cimentandosi con problematiche di portata planetaria, che il Papa definisce le quattro «sfide globali»: debellare il coronavirus (questo obiettivo può apparire oggi assolutamente secondario, ma non va trascurato che i Discorsi in parola sono stati tenuti da Francesco nell'estate del 2022 allorquando era ancora presente

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

² Francesco. Lettura, cit.

³ Francesco. Lettura, cit.

l'emergenza pandemica)¹; realizzare un mondo di pace in cui la religione sia fattore propulsivo dell'armonia e non della divisione²; attuare nella pratica i principi di accoglienza e fraternità³; salvaguardare l'ambiente, vivendolo e non sfruttandolo, nonché prendere coscienza della sua bellezza, bellezza sottolineata già più di un secolo fa dal poeta Abai⁴.

Si costituirebbe così un *habitat* al cui interno anche le donne e i giovani, nei cui confronti non sempre la società si mostra accogliente, potrebbero fornire liberamente e pienamente il proprio apporto alla costruzione di un'autentica «casa comune»⁵ contrassegnata dal dialogo interculturale, anch'esso auspicato da Abai, e interreligioso, dialogo cui la Chiesa cattolica partecipa attivamente, ritenendolo un elemento imprescindibile del proprio servizio all'umanità⁶.

Pure gli ordinamenti secolari danno prova, talvolta, di grande attitudine al dialogo, al confronto, all'interrelazione e, profilo che qui interessa maggiormente, al rispetto della dimensione spirituale dell'uomo⁷. Anche relativamente a quest'ultimo aspetto l'esperienza del Kazakhstan si presenta alquanto significativa, poiché la sensibilità nei confronti del fattore religioso non si è esaurita nell'ambito del solo diritto comune, ma si è tradotta in due Accordi con la S. Sede stipulati rispettivamente nel 1998 e nel 2022⁸.

Si tratta di pattuizioni di grande rilevanza e non scevre da profili di innovatività: al loro contenuto e alle loro finalità vanno dedicate, perciò, alcune considerazioni.

3. L'assenza di contrapposizione tra la dimensione terrena e quella ultraterrena della persona umana è garantita, lo abbiamo già evidenziato, dalla collaborazione tra la società ecclesiale e la società organizzata politicamente⁹,

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In dottrina, Cavana P. Op. cit. PP. 258 s., il quale evidenzia come per Francesco il dialogo con la comunità politica fosse funzionale all'affermazione della pace.

³ Francesco. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si elogia la politica energetica del Kazakhstan, incentrata sulla decarbonizzazione e sull'incentivazione delle fonti rinnovabili; Id. Apertura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Lettura, cit. Analoghe affermazioni erano state formulate da Giovanni Paolo II: Incontro con i giovani. Discorso del Santo Padre (23 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth.html.

⁶ Francesco. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

⁷ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁸ La dottrina ha rilevato come, ferma restando la loro rilevanza internazionalistica, le pattuizioni stipulate negli ultimi cinquant'anni molto raramente siano qualificate come «concordato», essendo utilizzata quasi sempre la denominazione di «accordo»: cfr. Mückl S. La bilateralità nella Chiesa cattolica // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 245 s.

⁹ Cfr., *ex multis*, Spinelli L-Dalla Torre G. Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Milano: Giuffrè, 1985. Passim; Catalano G. Op. cit. PP. 16-19, il quale sottolinea «la sostanziale continuità esistente tra le moderne costruzioni dei canonisti e la concezione tipicamente medievale di una umana società governata congiuntamente dalla civile e dalla ecclesiastica potestà, concetto che, sostenuto da una plurisecolare elaborazione dottrinarica, trova una delle sue prime espressioni nella nota affermazione di Papa Gelasio I secondo cui “duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur:

collaborazione che trova una delle modalità principali, ma non l'unica, nel concordato, accordo di vertice tra la S. Sede e lo Stato¹. L'istituto concordatario vanta una tradizione quasi millenaria, dato che, com'è noto, la prima pattuizione ascrivibile a siffatta categoria venne stipulata nel 1122 a Worms.

Ferma restando la natura di accordo internazionale, sancita sia dalla normativa, sia dalla giurisprudenza, il concordato ha subito nel corso del tempo un'evoluzione, divenuta particolarmente evidente durante il XX secolo². In particolare, da strumento atto a regolamentare i rapporti con Paesi di tradizione cristiana e dove il Cattolicesimo è la religione dominante, o quantomeno presenta una notevole consistenza numerica, si è trasformato in mezzo di interrelazione con ordinamenti inseriti in contesti culturali e ideologici avulsi dalla religione cattolica: da qui la sua applicazione ad aree geografiche diverse da quelle consuete, come il continente africano e quello asiatico.

L'estensione della metodologia della negoziazione all'Asia è ancora nella fase iniziale, ma costituisce, comunque, un interessante indice della cd. globalizzazione del diritto concordatario non più circoscritto alla sola Europa³. All'interno di siffatto processo si inseriscono le summenzionate pattuizioni con il Kazakhstan.

L'Accordo del 1998 e la successiva integrazione, operata nel 2022, vanno indubbiamente classificati tra i cd. *pacta amicitiae*. Lo spirito che impronta gli Accordi in oggetto è scevro, infatti, delle diffidenze e riserve che connotano, invece, i cd. *pacta defensionis*⁴. Le formule testuali utilizzate, nonché, soprattutto, il contenuto delle formule stesse evidenziano che l'intento delle Alte Parti è quello di instaurare ulteriori rapporti di amicizia che rendano più agevole a entrambe l'esercizio dei propri diritti nella salvaguardia delle rispettive sfere di competenza (ci sembra evidente il richiamo al summenzionato principio dualistico).

Siffatta considerazione di ordine generale è confermata dalla disamina analitica del contenuto delle pattuizioni, contenuto afferente essenzialmente alle seguenti materie: la possibilità di soggiornare in Kazakhstan per tutti i membri del popolo di Dio che cooperino in qualunque misura alle attività pastorali e caritative svolte dalla Chiesa cattolica; il riconoscimento della personalità giuridica degli

auctoritas sacra pontificum et regalis potestas”»; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 339-348, ove, dopo aver evidenziato che «Il sistema dualista è portato proprio del Cristianesimo» (P. 340), si puntualizza che per la Chiesa risulta necessaria «la sana collaborazione da instaurarsi fra essa Chiesa e la comunità politica» (P. 344).

¹ Cfr. Spinelli L.-Dalla Torre G. Op. cit. PP. 109 ss.; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 356-359.

² Per un'efficace sintesi di siffatta evoluzione, cfr. Gaudemet J. Laicità e concordato // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 127 ss.; Mückl S. Op. cit. PP. 241 ss.; D'Arienzo M.-Vecchi F. (a cura di). Novecento anni dal Concordato di Worms. Dinamiche dei rapporti tra Santa Sede e autorità civili. Cosenza: Pellegrini, 2024. Passim.

³ Cfr. Cavana P. Op. cit. PP. 262 s.; Mückl S. Op. cit. PP. 246-249. Cfr. anche Ferrara P. La politica estera della Santa Sede da Benedetto XVI a Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 291 ss.

⁴ Sulla portata delle categorie concettuali dei *pacta amicitiae* e dei *pacta defensionis*, cfr. Catalano G. Il significato politico dei Patti lateranensi e del Concordato con il Reich germanico, in Id. Scritti minori, t. II, Scritti giuridici. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2003. PP. 1017-1039.

enti ecclesiastici; la facoltà di costruire edifici di culto e altri immobili, purché destinati a finalità di religione e di culto, di assistenza e beneficenza, di catechesi ed educazione; l'esercizio del *munus docendi*, anche attraverso la costituzione di strutture confessionalmente qualificate e l'utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa; l'assistenza spirituale nelle cd. comunità separate¹.

La prima tematica è stata disciplinata sia dall'Accordo del 1998, all'art. 2, sia dall'Accordo integrativo del 2022.

Dal combinato disposto delle due pattuizioni emerge che le autorità statuali si sono impegnate a concedere permessi di soggiorno ai membri della Chiesa cattolica provenienti dall'estero, e che, ovviamente, non siano cittadini kazaki, ai quali sia stato affidato dalla Gerarchia un incarico per un periodo non breve a beneficio di una Chiesa particolare o di un altro ente ecclesiastico presente all'interno del territorio nazionale: l'operatività della disposizione è subordinata al possesso dei requisiti richiesti dalla legislazione del Kazakhstan ai fini del rilascio del permesso di soggiorno². L'unica deroga relativa a quest'ultimo aspetto concerne le autocertificazioni relative alla disponibilità di mezzi di sussistenza e di un luogo ove alloggiare, autocertificazioni sostituite da appositi impegni scritti rilasciati dalla competente autorità ecclesiastica³.

La normativa *de qua* appare chiaramente improntata a grande liberalità: ciò sotto il profilo sia soggettivo, che oggettivo.

Relativamente al primo aspetto, l'Accordo integrativo ha chiarito che possono avvalersi del regime agevolato anche fedeli che siano laici⁴; sotto l'aspetto oggettivo, poi, si è puntualizzato che l'incarico affidato ai richiedenti l'ingresso può concernere attività non soltanto pastorali, ma anche caritative⁵. Evidentemente per le autorità kazake la *caritas*, essendo svolta *propter Deum*, rientra nell'ambito delle finalità istituzionali del Cattolicesimo (sul punto torneremo *infra*).

La connessione funzionale tra le statuizioni relative al permesso di soggiorno e lo svolgimento della missione propria della Chiesa è ulteriormente dimostrata dal dovere gravante sull'autorità ecclesiastica di notificare agli organi statuali la cessazione dell'incarico affidato al fedele: la comunicazione deve essere effettuata entro dieci giorni dalla cessazione stessa e, come sottolinea l'Accordo integrativo, costituisce la base giuridica perché venga revocato il permesso permanente di dimora⁶.

¹ Il testo dell'Accordo del 24 settembre 1998 può leggersi in *Acta Apostolicae Sedis*. 2000. PP. 316-328; per il testo dell'Accordo del 14 settembre 2022, cfr. *Ibidem*. 2023. PP. 910-917. Entrambi gli Accordi sono stati redatti in tre lingue, cioè kazako, inglese e russo: in caso di divergenze interpretative sarà considerato prevalente il testo inglese.

² Cfr. l'art. 2 dell'Accordo del 1998 e gli artt. 1-3 dell'Accordo integrativo del 2022.

³ Cfr. l'art. 3 dell'Accordo integrativo.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo specifica che la normativa è applicabile anche a «duly authorized lay person».

⁵ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «pastoral and charitable activities».

⁶ Cfr. l'art. 4 dell'Accordo integrativo.

Un'ultima considerazione va dedicata alle ipotesi che legittimano la sospensione dell'operatività della normativa *de qua*: si tratta di ragioni afferenti alla sicurezza nazionale, all'ordine pubblico o alla salute pubblica, in presenza delle quali il Kazakhstan può sospendere temporaneamente, in tutto o in parte, l'applicabilità delle statuizioni¹.

È di palmare evidenza, a nostro sommo avviso, il carattere alquanto indeterminato delle ipotesi in parola, suscettibili, tra l'altro, di un'interpretazione altamente discrezionale. La circostanza che la S. Sede abbia ritenuto di poterle accettare costituisce una riprova del summenzionato clima di fiducia e di amicizia che ha presieduto allo svolgimento delle trattative e alla stipula degli Accordi.

Significativa, per quanto scarna, risulta altresì la disciplina concernente gli enti ecclesiastici, disciplina anch'essa risultante dal combinato disposto dei due Accordi.

Nel 1998 le autorità kazake si sono impegnate, infatti, a riconoscere la personalità giuridica a tutti gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica in conformità alla legislazione canonica (alquanto interessante il parallelismo con gli impegni assunti dalla Repubblica italiana attraverso l'Accordo di Villa Madama e la l. n. 222 del 1985)²: ciò subordinatamente al rispetto della normativa di diritto comune relativa all'iscrizione delle persone giuridiche in un apposito registro³.

L'Accordo integrativo, per quanto inerente, sotto il profilo formale, esclusivamente alla concessione dei permessi di soggiorno, concerne, in realtà, anche la personalità giuridica, poiché specifica ed esplica la nozione di ecclesiasticità. Analogamente a quanto contenuto nell'Accordo principale viene formulata un'elencazione, esemplificativa, non tassativa, degli enti della Chiesa cattolica, elencazione che termina con una formula di rinvio: saranno riconosciuti come ecclesiastici anche enti ulteriori rispetto a quelli espressamente menzionati purché dotati di carattere religioso, o sociale, o educativo, o culturale⁴.

Risulta palese il carattere innovativo della statuizione *de qua*. Sovente, infatti, le discipline di origine bilaterale sono connotate da una visione molto più limitata dell'elemento teleologico proprio dell'ente ecclesiastico, generalmente circoscritto alle sole finalità di religione e di culto: emblematica, al riguardo, l'esperienza italiana, così come formalizzata dall'art. 16 della l. 222/1985⁵ (va comunque rilevato che la legislazione successiva ha in qualche misura ampliato

¹ L'art. 6 dell'Accordo integrativo consente di sospendere temporaneamente l'applicabilità dell'Accordo stesso qualora ricorrano «reasons of national security, public order or public health».

² L'art. 7, n. 2, dell'Accordo di Villa Madama tra la S. Sede e la Repubblica italiana prevede che venga attribuita la personalità giuridica agli enti «eretti o approvati secondo le norme del diritto canonico»; l'art. 1 della l. 222/1985, attuativa del predetto art. 7, stabilisce che possono essere riconosciuti come persone giuridiche «Gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica».

³ Cfr. gli artt. 3 e 4 dell'Accordo del 1998.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «other religious, educational, social and cultural institutions».

⁵ L'art. 16 della l. 222/1985 esclude che l'assistenza, la beneficenza, l'istruzione, l'educazione e la cultura siano attività tipiche degli enti della Chiesa cattolica.

la dimensione finalistica dell'ecclesiasticità, soprattutto attraverso il cd. Codice del Terzo settore¹).

La normativa negoziata con il Kazakhstan prevede, invece, che le persone giuridiche canoniche potranno avvalersi della garanzia concernente il riconoscimento della piena soggettività nell'ordinamento statale anche quando siano destinate a perseguire finalità ulteriori rispetto all'ambito strettamente religioso e culturale, quali quelle di assistenza e beneficenza o di istruzione. Ciò sembra indicare la lucida consapevolezza da parte dell'autorità statale dell'ampiezza della missione istituzionale della Chiesa, missione che ricomprende anche il *munus docendi*, nonché la realizzazione di attività socioassistenziali aventi origine e giustificazione nel sentimento di fraternità che deve accomunare tutti gli esseri umani: non a caso un'ulteriore statuizione pattizia prevede il diritto della Chiesa stessa di dar vita alle strutture sanitarie e sociali necessarie al perseguimento degli scopi spirituali e caritativi che le sono propri².

Che il riferimento alle finalità di assistenza e beneficenza, nonché educative e culturali, non sia casuale è ulteriormente confermato dalle pattuizioni relative alla titolarità di immobili da parte della Chiesa e all'istituzione di strutture scolastiche o, più genericamente, di formazione.

In ordine al primo punto viene stabilito il diritto della Chiesa cattolica, da esercitarsi, ovviamente, tramite gli enti a essa riconducibili, di disporre di immobili e di aree edificabili, onde provvedere alle proprie necessità: quest'ultime sono identificate nello svolgimento di attività religiose, socioculturali, catechetiche, educative e caritative³.

Anche sotto questo profilo, quindi, la visione delle finalità proprie della *societas Ecclesiae* supera i confini della dimensione religiosa e culturale per estendersi alla formazione culturale, all'assistenza e alla beneficenza. La circostanza che l'acquisizione degli immobili, in proprietà o in affitto, e la tutela dei diritti reali sugli stessi siano affidate al diritto comune, cui si rinvia espressamente⁴, non sminuisce la portata del riconoscimento di un profilo finalistico così ampio.

Relativamente, poi, alla libera esplicazione del Magistero ecclesiastico, viene affermato esplicitamente il diritto della Chiesa di istituire scuole di ogni genere e grado, e di gestirle. Gli alunni che siano cittadini kazaki potranno avvalersi di tutte le agevolazioni previste dall'ordinamento statale⁵.

La normativa prosegue riconoscendo che rientrano tra gli enti ecclesiastici

¹ Il cd. codice del Terzo settore (decreto legislativo 117/2017), volto a stabilire il regime giuridico degli enti privati di utilità sociale, prevede, all'art. 4, che gli enti religiosi civilmente riconosciuti possano svolgere attività socioassistenziali, di istruzione, educative e culturali.

² Cfr. l'art. 9 dell'Accordo del 1998.

³ L'art. 6, co. 1, dell'Accordo del 1998, nel riconoscere alla Chiesa cattolica il diritto a divenire proprietaria di immobili, stabilisce che quest'ultimi potranno essere utilizzati per «religious, socio-cultural, catechetical, educational and charitable activities».

⁴ Cfr. l'art. 6, co. 2, dell'Accordo del 1998.

⁵ Cfr. l'art. 8 dell'Accordo del 1998.

non soltanto le strutture di formazione destinate ai ministri di culto e ai religiosi, ma anche tutte le altre scuole e istituzioni educative, in ordine alle quali vengono richiamate le disposizioni canoniche relative al riconoscimento della qualifica di «cattolica»¹. È noto che le vigenti codificazioni riconoscono come scuole cattoliche soltanto quelle guidate da una persona giuridica canonica pubblica o dalla competente autorità ecclesiastica, oppure che quest'ultima abbia riconosciuto come tali²: siffatte statuizioni sono recepite in larga misura, anche se non integralmente, dall'art. 7 dell'Accordo del 1998.

La disciplina in parola è integrata da un'ulteriore, interessante disposizione che prevede l'incentivazione e l'ampliamento delle interrelazioni tra le strutture culturali e di formazione kazake e quelle proprie della Chiesa cattolica nella sua dimensione planetaria, ponendo l'accento, in particolare, sulla possibilità che vi sia uno scambio di studenti tra istituzioni statuali ed ecclesiastiche³: una sorta di «Erasmus» non interstatale, ma concernente la comunità politica e la società ecclesiale.

Ci sembra che la previsione *de qua* rifletta la lungimiranza delle Alte Parti pienamente consapevoli, da un lato dell'impegno del Cattolicesimo nel campo scientifico e culturale (sono numerose le istituzioni collegate con la S. Sede che operano in tali ambiti), dall'altro del crescente ruolo svolto dal Kazakhstan nei medesimi settori: il Paese è stato definito «un importante hub di alta formazione culturale e professionale», sottolineandosi come negli ultimi anni abbia aumentato del duecentocinquanta per cento i fondi di bilancio destinati alla cultura e alla scienza⁴.

La disciplina pattizia concernente il *munus docendi* viene completata, infine, dalla previsione relativa alla libertà della Chiesa di manifestare il proprio pensiero anche attraverso l'uso dei mezzi di comunicazione di massa⁵.

Analogamente ad altre statuizioni la disposizione termina con un rinvio al diritto comune, rinvio che, però, stando al tenore letterale della norma, si riferisce, almeno così ci pare, al solo impiego dei mass media⁶: quest'ultimo potrebbe essere assoggettato, perciò, a limiti e restrizioni ulteriori rispetto a quelli esistenti nel 1998 e potrebbe essere anche temporaneamente sospeso; non potrebbe,

¹ L'art. 7 dell'Accordo del 1998 riconosce «as included under the name of Catholic schools: schools founded and directed by canonical entities with legal capacity or subject to the norms of Canon Law and recognized as such by the competent ecclesiastical authorities».

² Cfr. il can. 803 *CIC*, nonché il can. 632 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

³ Cfr. l'art. 12 dell'Accordo del 1998.

⁴ Cfr. www.asianews.it/notizie-it/Formazione%2C-scienza-e-lavoro:-il-futuro-del-Kazakistan-61990.html. Apprezzamento per siffatto impegno nello sviluppo culturale è stato espresso anche da Papa Francesco durante il viaggio che dal Kazakhstan lo stava riportando a Roma: cfr. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html.

⁵ Cfr. l'art. 11 dell'Accordo del 1998.

⁶ L'art. 11 dell'Accordo del 1998 specifica che il diritto della Chiesa cattolica alla libera manifestazione del pensiero include «its right to make use of the mass media in accordance with the current legislation of the Republic of Kazakhstan».

invece, vietarsi *in toto* alla Chiesa di annunciare il proprio messaggio.

4. Sono oltre centottanta gli Stati che intrattengono relazioni diplomatiche con la S. Sede, tra cui numerose Repubbliche dell'ex URSS, quale, ad es., il Kazakistan: siffatte relazioni assumono sovente la forma della pattuizione. Ciò dimostra l'erroneità della previsione, formulata negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, che ipotizzava l'abbandono, o quantomeno la marginalizzazione, del concordato, in quanto modalità di regolamentazione del rapporto Stato/Chiesa ormai sorpassata.

La previsione è stata ampiamente smentita, invero, dal massiccio utilizzo della negoziazione verificatosi già a partire dal Pontificato di Paolo VI¹: né la rilevanza del ricorso allo strumento pattizio appare ridimensionata dalla circostanza che la locuzione «concordato» sia stata prima affiancata e poi, in larga misura, sostituita da quella di «accordo»; il dato fondamentale, al di là delle soluzioni lessicali adottate, è costituito, infatti, a nostro sommo avviso, dal mantenimento del meccanismo di produzione bilaterale delle norme volte a disciplinare le relazioni tra la comunità politica e quella ecclesiale.

Si sono però verificati negli ultimi decenni, come si è già rilevato *supra*, una consistente accelerazione e un forte incremento del processo evolutivo della pattuizione concordataria che presenta elementi di crescente discontinuità rispetto al passato². Tra quest'ultimi assumono peculiare risalto: la mancanza, talvolta, di materie tradizionalmente oggetto di negoziazione, quali la nomina dei vescovi e gli effetti civili del matrimonio; la funzionalizzazione dell'accordo non alla tutela della *libertas Ecclesiae*, bensì alla promozione della dignità dell'uomo³.

Il concordato ha perso, quindi, la tipica valenza confessionale per divenire uno strumento «neutro» idoneo a regolamentare lo *status* giuridico della Chiesa cattolica in qualunque tipologia di Stato, inclusa quella in cui il rapporto tra l'ambito spirituale e quello temporale, nonché la portata del diritto di libertà religiosa assumono una fisionomia molto diversa da quella propria della cultura occidentale.

Particolarmente rilevante appare, al riguardo, l'art. 1 dell'Accordo del 1998 con il Kazakistan, ove le Alte Parti affermano la reciproca libertà nell'esercizio

¹ Sul punto, cfr., *ex multis*, Ferrari S. I concordati di Giovanni Paolo II: spunti (problematici) per una sintesi // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 173 ss.; Cavana P. Op. cit. PP. 256 s. Cfr. anche Ventura M. Sintesi. Trasformazioni della bilateralità nel diritto ecclesiastico // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 307 ss.

² Coppola R. Il concordato italiano come modello di concordati moderni. Le intese con le minoranze religiose in Italia // Coscienza e libertà. 1990. PP. 48-91.

³ Astorri R. Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello? // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 34 s., che rileva la «nuova centralità» del principio dualistico; Krassikov, A. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 4; Margiotta Broglio F. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 7.

dei propri diritti¹, il che implica, *a fortiori*, il riconoscimento dell'esistenza di autonome sfere di competenza facenti capo rispettivamente all'autorità temporale e a quella ecclesiastica². Si tratta di un'acquisizione non insignificante in un Paese che si è dotato di una Costituzione che qualifica lo Stato come laico e stabilisce l'invulnerabilità della libertà di coscienza³, ma il cui contesto culturale prevalente è comunque improntato all'idea della coincidenza tra la dimensione politica e quella religiosa⁴.

L'incisivo ruolo del diritto comune nel tutelare la libertà religiosa e il pluralismo confessionale, ruolo determinato dalla diffusione dei principi democratici⁵, coesiste, pertanto, con un'accresciuta importanza dello strumento pattizio, che conserva immutata la propria attitudine a consentire, attraverso la specificazione delle prescrizioni della legge generale, oppure attraverso l'elaborazione di norme di *ius singulare*, la pacifica e armoniosa coesistenza della qualifica di fedele e di quella di cittadino.

È noto come, secondo un autorevole orientamento, quest'ultima qualifica costituisca il prodotto di un'elaborazione concettuale operata dal diritto romano onde sintetizzare in una singola formula il complesso rapporto intercorrente tra l'individuo riconosciuto titolare della soggettività giuridica e la comunità artefice dell'ordinamento al cui interno l'individuo stesso è considerato soggetto⁶: il *civis* quale titolare di un articolato insieme di situazioni giuridiche attive, sia privatistiche, sia pubblicistiche (i cd. diritti civili e politici)⁷.

A siffatto *status*, che ha acquisito nel corso del tempo il rango di nozione fondamentale della dimensione giuridica, non soltanto europea, come dimostra la legislazione del Kazakhstan in tema di cittadinanza, l'ordinamento canonico affianca quello di *fidelis* destinato a interagire con il primo.

Il momento di equilibrio tra i due *status* va individuato nella *sana cooperatio* suscettibile di estrinsecarsi attraverso una serie di strumenti, tra cui quello pattizio: ciò nella salvaguardia dei rispettivi «ordini».

In tale ottica gli Accordi esaminati *supra* costituiscono la moderna riproposizione della sinergia tra diritto secolare e diritto della Chiesa, sinergia che, attraverso l'esperienza dello *ius commune*, ha costituito per secoli il quadro

¹ L'art. 1 dell'Accordo del 1998 recita: «The Parties acknowledge mutual freedom in the exercise of their rights and powers and commit themselves to respect this principle in their mutual relations and in their cooperation for the good of people».

² Coppola R. Dualità del potere e “publica auctoritas universalis” // *Monitor Ecclesiasticus*. 2/2019. PP. 421-437.

³ L'art. 1 della Costituzione del Kazakhstan stabilisce che «The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic, secular, legal and social state»; l'art. 22, co. 1, afferma che «Everyone shall have the right to freedom of conscience».

⁴ Coppola R. Laicità in progress: conclusioni generali, in Coppola R.-Ventrella C. (a cura di). *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*. Bari: Cacucci, 2012. PP. 239-247.

⁵ Cardia C. *Concordati e diritto comune* // *Quad. dir. pol. eccl.* 1/1999. PP. 150 s.

⁶ Crifò G. *Cittadinanza*, a) *Diritto romano* // *Enc. dir.*, vol. VII. Milano: Giuffrè, 1960. P. 128.

⁷ Crifò G. *Op. cit.* PP. 130 s.

giuridico di riferimento della cultura occidentale¹.

La rilevanza delle pattuizioni in oggetto non è certamente sminuita dall'estrema esiguità della comunità ecclesiale kazaka (poco più dell'uno per cento della popolazione complessiva del Paese), di cui non a caso Papa Francesco ha posto in evidenza la profondità della testimonianza²: esse si inseriscono appieno, anzi, nella più moderna «stagione» concordataria volta a ravvisare nell'accordo un veicolo non soltanto di evangelizzazione, ma anche (e talvolta soprattutto) di promozione umana.

Un veicolo duttile, atto a instaurare relazioni sia con Paesi di tradizione cattolica, sia con Paesi dove la religione prevalente è acattolica o addirittura estranea all'alveo del Cristianesimo, in quanto espressione della sensibilità della *societas Ecclesiae* per il rispetto dell'identità della collettività nazionale e per l'elevazione, materiale e spirituale, dell'uomo.

¹ Coppola R. *Utrumque ius e sviluppo del diritto internazionale. Il debito dei Paesi poveri // Il diritto di famiglia e delle persone.* 3/2025. PP. 908-918 (in ricordo di Vincenzo Lo Iacono).

² Francesco. *Incontro con i Vescovi*, cit. Cfr. anche Giovanni Paolo II. *Incontro con gli Ordinari dell'Asia centrale.* Discorso del Santo Padre // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-ordinaries.html.

Салтанат Есетова
Q университеті, Алматы

**Көші-қон статусының (Peregrinus) Ежелгі Римдегі әлеуметтік
стратификацияға әсері**

Saltanat Esetova
Università Q, Almaty

**L'impatto dello status di migrante (peregrinus) sulla stratificazione sociale
nell'antica Roma**

Abstract. L'articolo analizza l'influenza dello status migratorio di peregrinus sulla stratificazione sociale nella società dell'antica Roma, nel contesto della formazione dell'ordinamento giuridico e sociale dell'Impero romano. Si dimostra che i peregrini, costituendo una parte significativa della popolazione imperiale, erano soggetti a limitazioni giuridiche rilevanti, espresse attraverso un accesso diseguale alla tutela giudiziaria, ai diritti politici e alle opportunità economiche. L'analisi delle norme dello ius gentium e dello ius civile evidenzia come la distinzione giuridica tra cittadini e stranieri abbia contribuito al consolidamento della gerarchia sociale e alla riduzione della mobilità sociale dei migranti. Particolare attenzione è dedicata ai meccanismi di integrazione dei peregrini nella società romana, quali il servizio militare, i meriti individuali e l'adozione della Constitutio Antoniniana del 212 d.C. L'articolo propone inoltre un'analisi comparativa con il diritto consuetudinario kazako, individuando approcci universali alla regolamentazione dello status dello "straniero" e il ruolo delle norme collettive e delle istituzioni di giustizia nel mantenimento della stabilità sociale. Si conclude che l'esperienza storica romana offre importanti chiavi interpretative per la comprensione delle attuali problematiche legate alla migrazione, alla cittadinanza e all'integrazione sociale.

Parole chiave. Migrazione; Peregrinus; Diritto Romano; Stratificazione Sociale; Cittadinanza; Ius Gentium; Ius Civile; Mobilità Sociale; Constitutio Antoniniana; Diritto Consuetudinario Kazako

Салтанат Есетова
Q University, г.Алматы

**Влияние миграционного статуса (peregrinus) на социальную
стратификацию в древнем Риме**

Аннотация. В статье исследуется влияние миграционного статуса

peregrinus на социальную стратификацию в древнеримском обществе в контексте формирования правового и социального устройства Римской империи. Показано, что *peregrini*, составлявшие значительную часть населения империи, находились в условиях ограниченного правового статуса, что выражалось в неравном доступе к судебной защите, политическим правам и экономическим возможностям. Анализ норм *ius gentium* и *ius civile* демонстрирует, что правовое разграничение между гражданами и иностранцами способствовало закреплению социальной иерархии и снижению социальной мобильности мигрантов. Особое внимание уделяется механизмам интеграции *peregrini* в римское общество, включая военную службу, индивидуальные заслуги и принятие *Constitutio Antoniniana* 212 г. н.э. В статье также проводится сравнительный анализ с традиционным казахским правом, в рамках которого выявляются универсальные подходы к регулированию статуса «чужаков» и роль коллективных норм и институтов справедливости в обеспечении социальной стабильности. Сделан вывод о том, что исторический опыт Рима позволяет глубже осмыслить современные проблемы миграции, гражданства и социальной интеграции.

Ключевые слова. *peregrinus*; римское право; социальная стратификация; гражданство; *ius gentium*; *ius civile*; социальная мобильность; *Constitutio Antoniniana*; традиционное казахское право

Введение

В древнеримском обществе понятие *peregrinus* играло решающую роль в формировании правового и социального устройства империи. Термин «*peregrinus*» первоначально использовался для обозначения свободных иностранцев, обитающих на территории Римской империи без полноценного гражданства. Статус *peregrinus* имел существенные последствия для социальной стратификации, поскольку лица этого класса не имели ряда привилегий, доступных полноправным гражданам. При этом со временем установившиеся механизмы, такие как военная служба, возможность получения гражданства через личные заслуги или финансовые возможности, постепенно изменяли статус *peregrinus*, способствуя росту числа граждан и влияния мигрантов на экономику и политику в империи.

Данная статья направлена на исследование влияния миграционного статуса *peregrinus* на социальное расслоение в древнеримском обществе. Мы опираемся на обширные историко-правовые источники, в том числе труды классических римских юристов (Гай, Ульпиан) и современные исследования правового статуса иностранных граждан. Дополнительно проводится сравнительный анализ с традиционным казахским обычаем, где институт биев служил аналогом судебной системы, основанной на

принципах справедливости и народной мудрости [1].

Историко-правовой анализ статуса peregrinus в древнеримском обществе

В период республики термин «peregrinus» обозначал любого человека, не имевшего римского гражданства, независимо от того, находился ли он под римским правлением или за его пределами [2]. Однако в ранней имперской эпохе понимание этого термина сузилось до обозначения свободных провинциальных подданных, не пользующихся привилегиями граждан Рима. Согласно современным исследованиям, peregrini составляли до 80–90% населения империи в I–II веках н.э. Ограниченность их прав проявлялась в основном через применение так называемого *ius gentium*, международного закона, который не предоставлял полноценной защиты, свойственной *ius civile* [3].

Переход от *ius civile* к *ius gentium* имел решающее значение для социального расслоения в римском обществе. Члены класса peregrinus не имели права на судебное разбирательство в полном объёме, как это было предусмотрено для граждан Рима. В уголовном праве, например, не было запрета на применение пыток к иностранцам во время официальных допросов, а судебное разбирательство могло проводиться по суммарной юрисдикции провинциального наместника. В гражданском праве же они подчинялись обычному праву своих общин, что часто ставило их в невыгодное положение при судебных спорах, особенно в имущественных делах.

В сфере налогового обременения peregrini подвергались прямым налогам, таким как ежегодный налог (*tributum capitis*), в то время как граждане Рима имели освобождение от подобных платежей. Таким образом, миграционный статус непосредственно влиял на имущественное положение лиц и их возможности накопления богатства, что, в свою очередь, становилось основой социальной стратификации.

Наиболее значимым событием в истории статуса peregrinus стало принятие *Constitutio Antoniniana* в 212 году н.э. Эдикт Каракаллы предоставил римское гражданство всем свободным жителям империи, за исключением категорий, таких как *dediticii* и освобождённых рабов. Историк Дио Кассий отмечал, что это решение было продиктовано не только идеологическими соображениями, но и экономическими мотивами, такими как расширение налоговой базы за счет введения косвенных налогов для граждан. Таким образом, эволюция статуса peregrinus являлась важным катализатором социальной мобильности, однако сохранялись некоторые социальные различия, отражавшие древнеримскую иерархию.

¹ Zimanov S.Z., National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, 2010

² Stoyanova V. The peregrini – rome's provincial subjects. -

https://www.academia.edu/102070552/The_Peregrini_Romes_Provincial_Subjects

³ Burton, G. (1987) Government and the Provinces in J. Wachter ed. The Roman World Vol I

Механизмы социальной стратификации и ограничения прав peregrinus

Несмотря на то, что римская империя стремилась интегрировать иностранцев, социально-экономические барьеры оставались существенными. Peregrini не имели права участвовать в политической жизни, занимать государственные должности или вступать в законные браки с гражданами Рима. Такие ограничения приводили к формированию устойчивых социальных классов, где права и привилегии рассредоточивались в руках граждан, тогда как peregrini оставались в тени, выполняя функции в сельском хозяйстве, ремёслах и торговле.

Римское право содержало строгие различия в юридическом статусе между гражданами и peregrini. В частности, граждане могли рассчитывать на защиту от пыток и несправедливых судебных решений, а также на право апелляции напрямую к императору в случае вынесения смертного приговора. В свою очередь, peregrini лишались такой гарантии, что усугубляло их уязвимое положение в рамках правовой системы. Это создавало неравенство судебной защиты и способствовало имущественному неравенству и социальной фрагментации в обществе.

Экономические ограничения выражались в налогообложении peregrini, которые обязаны были уплачивать налог на голову населения, в отличие от граждан, освобождённых от таких сборов. Военная служба также имела статусное значение. Peregrini могли служить лишь в auxilia — вспомогательных подразделениях, а получение гражданства было возможно только после 25-летней службы, что означало долгий срок ожидания и отсутствие гарантий¹. Таким образом, военная система служила инструментом социальной мобильности, хотя и имела множество ограничений для неместных жителей. Таблица 1 иллюстрирует ключевые различия между правами граждан Рима и peregrini, что подчеркивает их положение в социальной иерархии империи.

Категория	Римские граждане	Peregrini
Право на судебное разбирательство	Полноценное судебное разбирательство в рамках <i>ius civile</i>	Ограниченное разбирательство с применением <i>ius gentium</i>
Налоговые льготы	Освобождение от налога <i>tributum capitis</i>	Обязаны платить ежегодный налог
Военная служба	Служба в легионах, гарантированное гражданство	Служба в <i>auxilia</i> , гражданство по окончании 25 лет
Политические права	Участие в выборах, право занимать государственные должности	Лишены политических прав

¹ Balibar, E. We, the People of Europe? Reflection on Transnational Citizenship. Princeton: Princeton University Press, 2004

Категория	Римские граждане	Peregrini
Личные права	Право на защиту от пыток, апелляция к императору	Ограниченная правовая защита

Таблица 1: Сравнительный анализ прав граждан Рима и peregrini

Пути получения гражданства и социальные лифты в древнеримском обществе

Несмотря на ограничения, peregrini имели возможность индивидуально получить римское гражданство. Служба в auxilia являлась одним из наиболее популярных путей: после 25-летнего срока службы солдат и его дети получали гражданство, что позволяло изменить их социальное положение. Кроме того, гражданство могло быть предоставлено за заслуги перед империей или через особые грамоты, рекомендованные губернаторами провинций. Эти механизмы являлись важными инструментами социальной мобильности и способствовали интеграции иностранных подданных в римское общество.

Финансовые стимулы играли ключевую роль в изменении статуса peregrini. Принятие Constitutio Antoniniana значительно расширило базу налогоплательщиков, так как гражданство стало облагаться косвенными налогами, такими как наследственные сборы и налоги на освобождение рабов. Тем самым, экономическая выгода стала мотивом для пересмотра правового статуса и ускорения процесса ассимиляции. Однако, несмотря на это, первоначальные налоговые и административные барьеры продолжали сохранять социальное неравенство между различными группами населения. Диаграмма 1 демонстрирует ключевые этапы, через которые peregrini получили возможность сменить свой миграционный статус, повысив свои социально-экономические позиции.

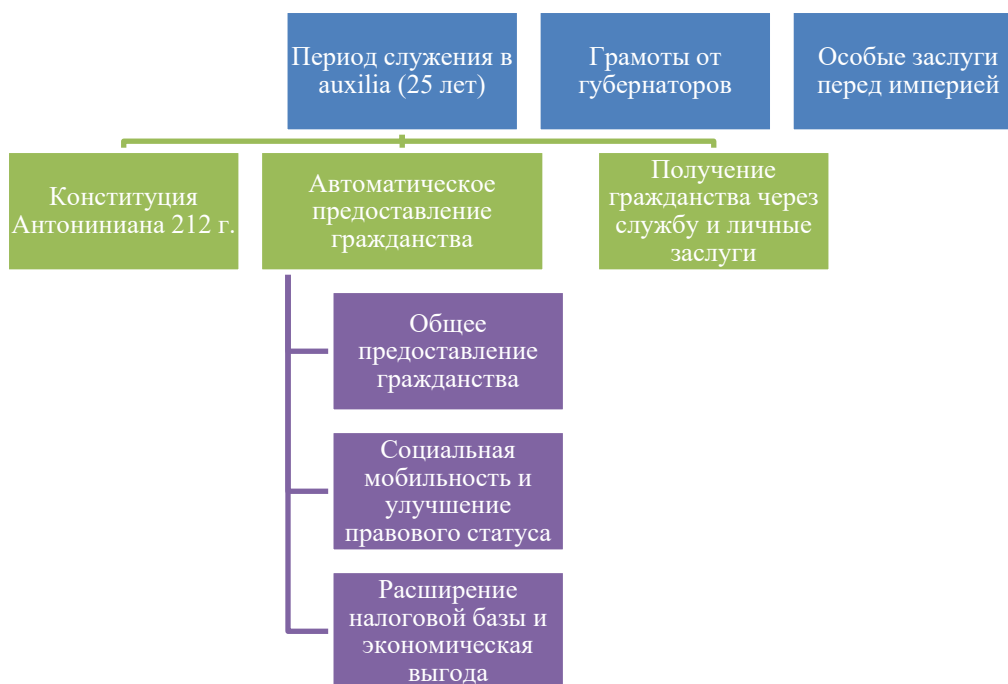


Диаграмма 1: Поток получения гражданства через военную службу и личные заслуги

Сравнительный анализ: древнеримское право и традиционное казахское право

Традиционное казахское право основывалось на устоявшихся обычаях и принципах народной справедливости, где основными ориентирами являлись честность, уважение традиций и коллективное мнение общины. Институт биев выступал в качестве судебного органа, в котором решения принимались исходя из норм местного обычного права, что позволяло обеспечить прозрачность и справедливость в разрешении споров. Принципы казахского права в этом отношении имеют сходство с механизмами, применявшимися в Древнем Риме для регулирования правового статуса peregrini, где судебные процессы также были тесно связаны с устоями и традициями местного сообщества.

В древнеримском праве основное различие между гражданами и peregrini заключалось в доступе к правовой защите через ius civile, где граждане имели право обжалования судебных решений и защиты от произвольных наказаний. В казахском праве правовая защита осуществлялась через институт биев, однако здесь акцент делался на коллективные нормы и моральное обязательство перед обществом, а не на формальных правовых процедурах. В обоих случаях можно проследить взаимосвязь между миграционным статусом и социальным положением, поскольку отсутствие полноценного гражданства или формального членства в правовой системе вело к ограничению прав и возможностей индивидов. Таблица 2 показывает основные различия и сходства в правовом регулировании и социальной мобильности между двумя правовыми

системами, отражая влияние культурных и исторических факторов на развитие права.

Аспект	Древнеримское право (peregrini)	Традиционное казахское право (бия)
Правовая основа	Ius gentium, ограниченное применение ius civile	Обычное право, основанное на традиционных нормах и обычаях
Судебная защита	Ограниченная защита, отсутствие апелляции для peregrini	Решения принимаются коллективно, с упором на мораль и справедливость
Экономические стимулы	Налогообложение, военная служба как путь к гражданству	Экономическая стабильность через коллективную взаимопомощь
Механизм социальной мобильности	Возможность личного продвижения через службу в auxilia и милитаризацию	Зависимость от авторитета бия и традиционных норм, ограниченная мобильность

Таблица 2: Сравнение правовых механизмов Древнего Рима и традиционного казахского права

Как в Древнем Риме, так и в традиционной казахской правовой системе, миграционный статус оказал значительное влияние на социальное расслоение. В Риме peregrini, лишённые полного гражданства, сталкивались с системной дискриминацией в экономической, политической и судебной сферах, что напрямую способствовало формированию многослойного общества с резкими границами прав. Аналогично, в казахском обществе лица, не являющиеся полноправными членами общины или не имеющие поддержки влиятельных биев, также оказывались на периферии социальной иерархии. При этом общие принципы справедливости и коллективного регулирования служили компромиссным механизмом, позволяющим минимизировать социальное напряжение, но не устраняли структурного неравенства.

Заключение

Подводя итоги, можно сделать следующие ключевые выводы относительно влияния миграционного статуса peregrinus на социальную стратификацию в древнеримском обществе:

1) Первоначально понятие peregrinus включало в себя широкую группу свободных иностранцев, не обладающих юридической защитой, характерной для граждан через систему ius civile.

2) Перечисленные ограничения в области судебного разбирательства, налогообложения и политических прав способствовали закреплению социальной стратификации, где граждане Рима имели значительные преимущества.

3) Возможность получения гражданства через военную службу и личные заслуги предоставляла мигрантам шанс интеграции в римское общество, однако этот процесс был длительным и доступным не всем.

4) Принятие *Constitutio Antoniniana* в 212 г. н.э. имело не только идеологическое значение, но и служило экономическим целям за счёт расширения налоговой базы, что свидетельствует о многогранности влияния миграции.

5) Анализ традиционного казахского права выявил сходные механизмы дисциплирования и регулирования, где институт биев, основанный на коллективных нормах и народной справедливости, выполнял функцию правового защитника, аналогичного римскому *ius civile* для граждан.

Проведённый анализ демонстрирует, что миграционный статус *peregrinus* был центральным элементом социоправового устройства древнеримской империи. Ограничения, налагаемые римским правом на иностранных граждан, способствовали формированию многослойного общества, где доступ к правам, экономическим возможностям и политической власти зависел от юридического статуса. Несмотря на наличие механизмов для социальной мобильности через военную службу и личные заслуги, структурное неравенство оставалось существенным аспектом социальной стратификации.

Сравнительный анализ с традиционным казахским правом выявил, что подобные проблемы миграционного статуса и несправедливого распределения прав характерны для различных цивилизаций. Как римская модель, так и казахские обычаи показывают важность коллективных норм, моральных принципов и институтов, способствующих социальной интеграции, что остаётся актуальным и в современных правовых системах.

Таким образом, понимание исторических процессов, связанных с миграционным статусом и социальной стратификацией, позволяет лучше осмыслить современные вопросы гражданства и прав мигрантов, демонстрируя, что фундаментальные принципы справедливости и интеграции остаются непреходящими вне зависимости от культурных и исторических контекстов.

Анара Ниязова
Бишкек, Caspian University

**Қырғыз Республикасының қазіргі құқығы үшін Рим құқығының
әдіснамалық маңызы**

Anara Niyazova
Bishkek, Università del Caspio

**Il valore metodologico del diritto romano per il diritto moderno della
Repubblica del Kirghizistan**

Анара Ниязова
г. Бишкек, Caspian University

**Методологическая ценность римского права для современного права
Кыргызской Республики**

Аннотация. Римское право рассматривается автором как универсальная методологическая матрица, сохраняющая эвристическую и концептуальную значимость в условиях постсоветской трансформации права. Автор утверждает, что римская правовая традиция служит теоретическим основанием для формирования целостной и когерентной национальной правовой системы.

Кроме того, римское право, по мнению автора - архетип юридического мышления, основанный на рациональности, логической упорядоченности и формальной определённости правовых конструкций. На примере гражданского законодательства и судебной практики Кыргызской Республики показано, что ключевые институты римского частного права — **obligatio, contractus, dominium** — продолжают определять системную логику правоприменения и нормативной интерпретации.

В настоящее время, в условиях цифровизации римская методология становится теоретической основой алгоритмизации и семантической формализации современного права.

Автор делает вывод, что римское право является стратегией модернизации, обеспечивающей концептуальную устойчивость, интеллектуальную глубину и институциональную зрелость национальной правовой системы.

Ключевые слова. Римское право, методологическая формализация, правовая система Кыргызской Республики, понятийный аппарат,

юридическое мышление, институциональная логика, континентальная правовая традиция, цифровизация права.

Введение

Вопрос о методологической значимости римского права выходит за рамки историко-правового интереса и обретает актуальность в свете потребности в аксиологического и концептуального осмысления современной правовой системы Кыргызской Республики (далее - КР). Переход от постсоветского позитивизма к более сложной правовой архитектуре требует не только нормативного заимствования, но и философской рефлексии над основами правопорядка. В этом контексте римское право оказывается не мёртвым наследием, а актуальным феноменом, способным выступать методологическим ориентиром в выработке правосознания, правовых конструкций и доктринального языка.

Классические институты римского частного права (*obligatio, contractus, possessio, dominium*) лежат в основании большинства современных правовых систем континентального типа, и их методологическая интерпретация позволяет взглянуть на право как на системную, логически упорядоченную и рационально оформленную практику регулирования. В то же время, римское право предлагает не только догматические схемы, но и глубоко укоренённую правовую антропологию, в которой, например, юридическое лицо выступает носителем воли и ответственности — категории, центральные для любой современной правовой системы.

Именно с этой позиции римское право может быть рассмотрено как методологическая матрица, задающая понятийные рамки, интерпретационные модели и этические основания для построения права Кыргызской Республики как суверенной правовой системы.

Римское право как методологический архетип юридического мышления в постсоветских системах.

Одной из фундаментальных черт римского права, обуславливающих его непреходящую значимость, является его способность функционировать не только как историческая правовая система, но и как методологический архетип юридического мышления, универсально воспроизводимый в разных правовых культурах и на разных этапах эволюции права. Римское право не ограничивается историческим содержанием: оно представляет собой своего рода *картографию правовой рациональности*, в которой формы, категории и институциональные структуры образуют своеобразный «язык права» - универсально узнаваемый и применимый.

Особенно четко методологический потенциал римского права проявляется в правовых системах, формировавшихся в условиях нормативной преемственности от советской модели, таких как правовая система Кыргызской Республики. В условиях, когда в 1990-х годах происходил отказ от идеологизированного марксистско-ленинского

правопонимания и одновременный поиск новых источников правовой легитимности, именно римское право предоставляло концептуальную основу для переосмысления структуры и логики действующего законодательства. Это касалось не только гражданско-правовых конструкций, но и общей философии права, в которой норма трактуется как автономная, формализованная единица правопорядка, а не как выражение политической воли.

Важнейшей составляющей римской традиции является идея *правовой формы* как носителя нормативной определенности. Для римского юриста форма - это не внешний ритуал, а способ обеспечить предсказуемость и проверяемость юридических последствий. Так, институты манципации, стипуляции, легатов и сервитутов - это не просто процедуры, а операциональные механизмы, делающие возможным правовой оборот между субъектами, вне зависимости от их социальных или политических характеристик. В римском праве абстрактная форма обладает нормативной ценностью, превосходящей конкретику контекста - именно это качество делает римское право универсальным.

В правовой системе Кыргызской Республики, где в постсоветский период наблюдается сочетание фрагментированного законодательства с правоприменительным произволом, методологическое значение римского права состоит в его способности структурировать правовую реальность *сверху вниз* - от понятийной ясности к институциональной целостности. Например, в сфере вещного и обязательственного права многие категории (например, собственность, аренда, сервитут, заем) до сих пор выражаются на языке, производном от римских понятий. Однако, важна не столько этимология, сколько возможность видеть в этих понятиях логически организованную систему - систему, в которой нормы соотносятся между собой по принципу субординации, координации и функциональной связанности¹.

Именно поэтому ведущие юристы-теоретики подчеркивают: «римское право является не только историческим источником континентального права, но и философией права в действии»². Это означает, что рецепция римского права может осуществляться не только через внедрение заимствованных норм, но и через усвоение формально-логической структуры, в которой осуществляется правотворчество и правоприменение. В нашем случае это особенно важно, поскольку правовая система страны пребывала под давлением казуального законодательства, не обеспеченного нормативными связями между институтами.

Таким образом, римское право выполняет функцию нормативного архетипа - не в смысле источника конкретных норм, а в смысле методологической рамки, внутри которой возможна логичная,

¹ Нерсесянц В.С. Общая теория права и государства. М.: Норма, 2001. С. 83.

² Савиньи Ф.К. О призвании нашей эпохи в законодательстве и юриспруденции. М.: Статут, 2003. С. 102.

непротиворечивая и внутренняя согласованная конструкция системы права. Именно это обстоятельство делает его ценным не только для историко-правового анализа, но и для модернизации национального законодательства, претендующего на автономность и структурную завершенность.

Метод формализации как универсальное наследие римского правопорядка

Формализация в праве - это не просто процесс приведения норм к юридически чётким формулировкам, но особый способ мышления, в основе которого лежит убеждённость в том, что правовая действительность может и должна быть представлена через абстрактные, универсальные, логически непротиворечивые конструкции. Метод формализации, исторически восходящий к римскому праву, обладает не только прикладным, но и глубоко философским значением: он позволяет осмыслить право как автономную нормативную систему, обладающую внутренней логикой и способную к саморегуляции.

В римской юриспруденции формализация осуществлялась через строгое разграничение юридических понятий, обязательность соблюдения процедур и приоритет *formae iuris* над субъективными обстоятельствами. Так, например, институт *stipulatio* (устного договора) действовал только при соблюдении определённой формулы вопроса и ответа - «*spondesne? spondeo*», - что делало правовой акт действительным исключительно при соблюдении словесной формы¹. Здесь мы сталкиваемся с архетипом юридической формы, независимой от содержания: договор действителен не потому, что стороны намеревались заключить его, а потому, что они выразили свою волю в надлежащем юридическом канале.

Такой подход формирует *онтологию правовой действительности*, при которой юридические факты конституируются через форму, а не через внутренние мотивы или обстоятельства. Именно это положение легло в основу классического позитивизма XIX века (в частности, в учении Кельзена и Бергбойма), но его истоками, вне сомнения, является римская юриспруденция².

В современном праве Кыргызской Республики метод формализации проявляется, прежде всего, в области гражданского права, где большое количество норм сконструировано по римской модели: обязательственные отношения строятся на типизированных контрактах; нормы вещного права выражают юридически выверенные конструкции владения, пользования и распоряжения; деликтное право организовано вокруг абстрактной формулы вины и вреда. Однако, формализация как метод - это не просто техника, но способ структурировать правовую систему на уровне понятий и их связей.

¹ Покровский И.А. История римского права. - М.: Юристъ, 2005. С. 55

² Бабурин С.Н. О социальных ценностях: влияние римского права на российский конституционализм // Вестник Омского университета. Серия: Право. 2020. №1. С.12.

Например, в законодательстве Кыргызской Республики (Гражданский кодекс, Земельный кодекс) мы видим попытку воспроизвести латинские концепты - *obligatio, contractus, dominium, possessio* - через переводы, но в отсутствие внутренней логики понятийного аппарата эти конструкции теряют своё функциональное значение¹.

Практическое значение метода формализации заключается в возможности обеспечить единство правоприменительной практики. В римском праве формализация имела и охранительную функцию: она защищала от произвола интерпретатора, поскольку действие нормы было жёстко привязано к формальной процедуре. В условиях современной правовой неопределённости, когда суды нередко склонны к дискреционному подходу, именно метод формализации способен обеспечить стабильность правовых последствий, вне зависимости от субъективного восприятия. Примером может служить практика Кыргызского Верховного суда, в которой сделки, не оформленные в надлежащей форме, признаются недействительными несмотря на фактические обстоятельства - именно это восходит к римскому принципу *ex forma ius oritur*².

Пленум Верховного суда Кыргызской Республики в Постановлении от 24 ноября 2021 года №14 «О некоторых вопросах применения законодательства при разрешении споров, связанных с регистрацией прав на недвижимое имущество» разъяснил, что для регистрации права собственности на основании приобретательной давности необходимо представить решение суда как правоустанавливающий документ (ст.47 Закона «О государственной регистрации прав на недвижимое имущество и сделок с ним» и п. 141 Правил регистрации прав №49, утверждённых постановлением Правительства). Это решение Пленума — авторитетный прецедент, который суды обязаны учитывать в спорах, связанных с регистрацией недвижимости. Таким образом признано, что судебное решение о приобретательной давности должно быть именно формальным основанием для регистрации, что отражает римскую логику формы и институциональной легитимации.

Это соответствует римской идее, что юридическая сила права зависит не только от фактического владения или волевого акта сторон, но от признания формы и института — что можно интерпретировать как методологический принцип формализации.

Таким образом, хоть в решении не употребляются латинские термины, его содержание демонстрирует логико-юридическую ориентацию, близкую к римской модели: право устанавливается через

¹ Бачило И.Л. Формализация в праве: сущность и значение. // Журнал российского права. 2002. №6. С. 45.

² Радейко Р.И. Рациональная формализация права: теоретический анализ и практическое измерение // Публичное право. 2014. № 4 (16). С. 44-52.

форму, документ, институциональную процедуру, и не просто через субъективное волеизъявление.

Следует отметить, что метод формализации не означает догматического подхода, лишённого гибкости. Напротив, в римском праве, особенно в постклассический период, развивались способы «обхода» формальных ограничений через фикции, интердикты, преторские формы защиты. Это означает, что формализация может быть дополнена элементами целесообразности, но при этом сохраняется внутренняя структура права как целостной системы. Именно эту диалектику формы и гибкости наследуют современные системы континентального права.

В теоретической перспективе метод формализации позволяет развивать правовую систему как *замкнутую систему понятий*, в которой каждое юридическое явление может быть понято в терминах общего языка права. Это особенно важно для процессов кодификации, поскольку без формализованного понятийного аппарата невозможно создать логически непротиворечивую нормативную структуру. В рамках дискуссий по реформированию гражданского законодательства КР активно обсуждаются категории обязательств, договорных моделей и гражданско-правовой ответственности, при этом в качестве образца нередко упоминается Германское гражданское уложение - кодификация, полностью построенная на римских формалистических основаниях¹.

Влияние метода формализации прослеживается и в юридическом образовании. Так, юридические факультеты КР включают в учебный план курс римского частного права, не только как историческую дисциплину, но и как инструмент развития *юридической догматики* - способности мыслить категориями, производить логически выстроенные правовые конструкции, распознавать внутреннюю структуру правовых институтов. Таким образом, римское право продолжает воспроизводиться в современной юриспруденции не через нормы, а через способы правового мышления.

Становится очевидным, что метод формализации, проистекающий из римского правового наследия, представляет собой не только историко-правовой интерес, но и актуальную методологическую опору для построения когерентной, предсказуемой и концептуально оформленной системы права в Кыргызской Республике. В условиях правовой фрагментации, доминирования прецедентной неопределённости и концептуальной размытости понятий, возвращение к формализации становится не ретроутопией, а стратегией модернизации права.

Влияние римского права на правовое мышление и правовое сознание

Римское право оказало исключительное влияние не только на содержание правовых институтов, но и на саму форму правового мышления,

¹ Новицкий И.Б., Перетерский И.С. Римское частное право. Учебник. М.: КноРус, современное переиздание. - 2024. С.76.

на его когнитивную архитектуру, логические категории и символические коды, через которые юрист осмысляет правовую реальность. Это влияние имеет двойственный характер: оно проявляется как на уровне юридической доктрины, так и на уровне обыденного правового сознания, формируя ту базовую «юридическую онтологию», которая предшествует формулированию любых норм.

На протяжении веков римское право культивировало представление о праве как логически непротиворечивой системе. Такое представление легло в основу всей европейской юридической традиции. Именно в римском праве сложилось понятие права как системы взаимосвязанных норм, базирующихся на строгих дефинициях, структурированных иерархически. Разделение частного и публичного права, институциональная триада (*personae, res, actiones*), учение об обязательствах, понятия владения, собственности, сервитута - все эти категории были не просто нормативными элементами, а способами мышления, позволяющими субъекту структурировать правовую реальность¹.

Правовое сознание, питаемое римской традицией, отличается ориентацией на форму, структуру и системность. Например, представление о договоре как источнике прав и обязанностей, основанном не на моральном чувстве справедливости, а на юридически значимом согласовании воли сторон, - это сугубо римская концепция, чуждая архаическому праву, но чрезвычайно важная для современного юридического мышления².

Римские юристы в лице Папиниана, Павла, Гая, Ульпиана не просто формулировали нормы, а создавали юриспруденцию как форму философии. Их метод заключался в том, чтобы переводить казуальные ситуации в универсальные модели, выявлять *ratio legis*, проводить обобщения, на основании которых можно было решать новые случаи. Именно эта способность к обобщению и к синтетическому правовому мышлению и составляет ядро развитого правосознания. Оно контрастирует с правосознанием, основанным на прецеденте, традиции или эмоциональной оценке. Римская традиция задаёт модель объективированного, формализованного и автономного правового мышления³.

Особенно значимо это для современного права Кыргызской Республики, где всё ещё сохраняются элементы постсоветского нормативизма, сочетающего догматизм с правовой неопределённостью. В этом контексте римское право может служить основой для реконструкции правового сознания юристов и судей, которое должно быть не просто сведением норм и процедур, а когнитивной структурой, способной к рефлексии, систематизации и критическому анализу. Например, при

¹ Керимов Д.А. Методология права: предмет, функции, проблемы философии права. 2-е изд. М.: Аванта, 2001. С.114.

² Густав Радбрух. Философия права. - М.: Юридическая литература, 2004. С.46.

³ Дождев Д.В. Римское частное право. - М.: Норма, 2009. С.37.

интерпретации норм о добросовестности в гражданском обороте судья, мыслящий в традиции римской юриспруденции, способен отличить субъективную честность от юридически значимой *bona fides* как института, включающего стандарт поведения, презумпции и бремя доказывания¹.

Таким образом, римское право не только влияет на позитивные источники, но и формирует мышление самого правотворца и правоприменителя. Оно учит юриста мыслить абстракциями, оперировать структурами, признавать приоритет формы и правопорядка над ситуативностью и эмоциональностью. Именно здесь обнаруживается глубинная методологическая ценность римской правовой традиции: она делает возможным правовое мышление как особый способ бытия в мире, основанный на понятиях, логике и ответственности.

Важно также подчеркнуть, что римское право влияет не только на профессиональное юридическое мышление, но и на массовое правосознание. Например, интуитивные представления о правах собственности, обязательствах, ответственности за вред и роли государства как гаранта правопорядка во многом воспроизводят модели, заимствованные из римского права. В культуре, где существует традиция кодификации и уважения к закону как логически оформленному тексту, граждане склонны доверять суду, соблюдать процедуры и мыслить категориями прав и обязанностей. Таким образом, правовая культура, сформированная в римской парадигме, создает предпосылки для правового государства в подлинном смысле².

Для Кыргызской Республики, находящейся на стадии институционального развития и поиска правовой идентичности, методологическое возвращение к римской традиции - это не акт архаизации, а акт модернизации. Оно может способствовать формированию нового типа юриста - не просто исполнителя нормы, а архитектора правовой системы, способного мыслить системно, критически и ответственно.

Метод формализации в условиях цифровизации: вызовы и трансформация римской правовой традиции

Современный этап правового развития в Кыргызской Республике характеризуется масштабной цифровизацией всех сфер общественной жизни, включая государственное управление, правотворчество, правоприменение и правовую коммуникацию. В этом контексте метод формализации, восходящий к римской правовой традиции, получает новое измерение: он становится не только средством систематизации и логизации права, но и предпосылкой юридической машинной обработки, алгоритмизации нормативных предписаний, их автоматического извлечения и применения.

Формализация, как метод сведения правовой материи к логическим

¹ Лапаева В.В. Правовое сознание: философско-правовой анализ. М.: Норма, 2010. С.59.

² Алексеев С.С. Структура советского права. М.: Юридическая литература, 1975. С.103.

структурам, абстрактным моделям и унифицированным дефинициям, позволяет переводить право в язык, доступный машинной интерпретации. Именно римское право дало образцы институциональной кодификации, логически последовательной системы понятий, способной выступать основой для программных решений, основанных на нормативной логике. Современные Legal Tech-инструменты (системы «умных» контрактов, алгоритмы анализа нормативных актов, автоматизированные юридические помощники)¹ могут опираться на традиции римского правопорядка, именно благодаря его акценту на логичность, иерархичность, институциональность правовых конструкций/

Цифровизация, однако, требует нового уровня формализации - не только текстовой, но и семантической, когда юридические нормы подлежат представлению в виде онтологий, структурированных баз знаний и программных моделей. Здесь возникают два вызова. Первый - угроза избыточного технократизма, при котором юридическая реальность сводится исключительно к формализованным моделям, теряя ценностную, аксиологическую составляющую. Второй - риск фрагментации и коллапса правового мышления, если формализация будет проводиться без опоры на устойчивые теоретические основания. Римское право способно нейтрализовать эти угрозы, выступая в роли концептуального фильтра и методологического фундамента цифровой трансформации права.

Так, в процессе цифрового правотворчества (например, при создании «умных законов», рассчитанных на программную имплементацию) принципы институциональной логики римского права - иерархия норм, чёткая структура действия, разделение диспозиции и санкции - позволяют выстраивать логические каркасы для норм, пригодных к внедрению в автоматизированные системы. Примером может служить построение электронных платформ разрешения споров, в которых алгоритмы должны воспроизводить правовые процедуры с учётом принципов соразмерности, доказанности и формы в юридическом смысле - и именно здесь классическая римская форма «actio» становится методологическим прототипом².

Кроме того, в условиях цифрового документооборота (например, регистрационные блокчейн-системы, автоматическое исполнение договоров через смарт-контракты), важна чёткая формальная идентификация правомочий, условий и последствий, которую можно реализовать, лишь опираясь на логику римских понятий «causa», «obligatio», «conditio». Это особенно актуально в сфере гражданского оборота в

¹ Niyazova A., Askarbekova A. Legal nature of smart contracts // Investments and public finance. Bialystok. 2022. С.145

² N. Valchuk. **Potential and challenges of online dispute resolution for courts.** 2024 // <https://epublications.vu.lt/object/elaba:191367258/index.html>; Kroytor V. The principle of publicity in roman civil procedure // <http://www.legeasiviata.in.ua/archive/2013/12-rus/12.pdf>

трансграничной цифровой среде, где системы права должны быть интероперабельны, и где римская правовая традиция может служить нейтральной основой правовой гармонизации.

Не менее значимым является то, что цифровизация стимулирует обращение к римской идее *jus scriptum* как формы стабильной, воспроизводимой правовой материи. В условиях генерации нормативных правовых актов посредством автоматизированных моделей, возникает вопрос о легитимности, смысле и правовом сознании. Здесь римская формализация вновь приобретает эвристическую силу - как мера сопротивления произволу интерпретации, как основа юридического формализма, защищающего право от деструкции.

Таким образом, метод формализации, коренящийся в римском праве, сегодня становится не только способом сохранения правовой рациональности, но и инструментом цифровой правовой инженерии. Его актуальность обусловлена не историческим наследием, а методологическим потенциалом обеспечить переход от аналогового к цифровому правопорядку, не утратив сущностных характеристик права как инструмента справедливости и порядка.

Заключение

Проведённый анализ показывает, что римское право представляет собой не только историческую основу для формирования европейской континентальной правовой традиции, но и методологический ориентир, способный обновить и углубить современное правопонимание в странах постсоветского пространства, включая Кыргызскую Республику. Его значение выходит далеко за пределы догматических конструкций - оно касается самой философии права, методов юридического мышления и культуры правотворчества.

Во-первых, римское право предоставляет модель правовой системы, основанной на формализованных, логически взаимосвязанных институтах, которые способны быть универсальными. Эти институты, в частности, владение, обязательства, деликты и формы правопреемства, обладают высокой степенью адаптивности к различным правовым системам и могут служить критерием оценки правового качества нормативных правовых актов.

Во-вторых, методология римского права - особенно её акцент на казуистике, структурной логике и абстрактных категориях - продолжает оставаться актуальной для правотворчества, правоприменения и правового образования. Это методология правовой формализации, благодаря которой возможно построение упорядоченной, транспарентной и предсказуемой системы права. В условиях нормативного плюрализма и нормативного «шума», характерного для современных переходных обществ, она может играть стабилизирующую роль.

В-третьих, влияние римского права на правовое сознание позволяет

формировать новый тип юриста - профессионала, обладающего способностью мыслить в правовых категориях, рефлексировать над нормой и выстраивать юридическую аргументацию, опирающуюся на ценности системности, рациональности и справедливости. Это особенно актуально для Кыргызской Республики, правовая система которой находится в стадии поиска баланса между традиционными подходами, международными обязательствами и необходимостью построения правового государства.

Таким образом, обращение к римскому праву не является актом историзма или архаизации, а выступает важным элементом правовой модернизации. Римская традиция может и должна быть использована как методологическая опора при реформировании правовой системы Кыргызской Республики, выработке новых доктринальных оснований и формировании современной юридической культуры.

Наринэ Давтян
Ресей -Армян университеті, Ереван

**Еуразиялық контекстегі Рим құқығы: құқықтанудағы өркениеттер
диалогы**

Narine Davtjan
Università Russo-Armena di Erevan

**Diritto romano nel contesto eurasiatico: dialogo tra civiltà nella
giurisprudenza**

Наринэ Давтян
Российско-Армянский Университет, Ереван

**Римское право в Евразийском контексте: Диалог цивилизаций в
юриспруденции**

Аннотация: В статье представлено исследование влияния римского права на формирование юриспруденции в различных регионах Евразии, рассматривающее рецепцию, адаптацию и трансформацию римских правовых институтов в контексте евразийских цивилизаций. Анализируется роль Византии как ключевого посредника в передаче римского правового наследия, а также влияние римского права на правовые системы Восточной Европы, Центральной Азии и Дальнего Востока. Особое внимание уделяется евразийскому вкладу в развитие римского правового наследия, включая систематизацию, комментирование и адаптацию римского права к местным условиям. На основе сравнительно-правового подхода автор выявляет закономерности взаимодействия правовых культур и их влияние на формирование универсальных правовых принципов.

Ключевые слова: Римское право, Евразия, рецепция, юриспруденция, Византия, сравнительное правоведение, правовая культура, адаптация, трансформация, универсальные принципы права, гибридные правовые системы.

Введение:

Значение римского права в формировании современных правовых систем переоценить сложно. От его принципов берут начало многие институты гражданского, уголовного и международного права. Однако, воздействие римского права на разные регионы мира происходило по-разному, что обусловлено историческими, культурными и политическими

факторами. В настоящей статье рассматривается влияние римского права на правовые системы Евразии в контексте диалога цивилизаций. Евразия, благодаря своему географическому расположению и богатой истории, является уникальным регионом, где на протяжении веков происходило взаимодействие и переплетение различных культур и правовых традиций.

Изучение римского права в евразийском контексте — не просто реконструкция исторических заимствований. Это попытка понять, каким образом универсальные правовые категории, возникшие в античной цивилизации, стали частью более широкого цивилизационного диалога, переживая трансформации и переосмысление в соотнесении с различными культурами и социальными моделями.

Византия: Ключевой посредник и интерпретатор римского права

Византия, наследница Римской империи, не только сохранила, но и систематизировала римское право, создав *Corpus Juris Civilis* — фундаментальный свод законов, оказавший колоссальное влияние на развитие юриспруденции. Значение этой кодификации трудно переоценить, поскольку она послужила образцом для многих последующих правовых систем. Византийское право не было статичным, оно развивалось и адаптировалось к изменяющимся социально-экономическим условиям. Юстиниановская кодификация включала в себя как императорские конституции, так и труды римских юристов, что обеспечивало его полноту и системность¹. Активная политическая и культурная экспансия Византии способствовала распространению римских правовых принципов в Восточной Европе, на Кавказе и Ближнем Востоке. Таким образом, Византия стала центральным звеном, обеспечившим преемственность между античной римской традицией и правовыми системами средневековой Евразии. Важнейшим аспектом этой трансляции стала интерпретация римского права сквозь призму христианской догматики и эллинистической философии, что существенно повлияло на его дальнейшую рецепцию.

В странах Восточной Европы, в частности в Киевской Руси и позднее в Московском государстве, рецепция византийского права — как адаптированной формы римского — сопровождалась его глубокой интеграцией в систему местных обычаев. Этот процесс был обусловлен тесными культурно-религиозными связями с Византией. Так, «Кормчая книга» (перевод византийских номоканонов) стала одним из основополагающих источников древнерусского права. Однако рецепция не сводилась к механическому заимствованию; она представляла собой творческую переработку, в ходе которой византийские нормы (например, в области брачно-семейного права) адаптировались к традиционному укладу восточных славян. Кроме того, византийское право оказало влияние на развитие процессуального права, в частности, на порядок рассмотрения дел

¹ The Cambridge Companion to the Age of Justinian .

в суде. Важно отметить, что параллельно с византийским правом в Киевской Руси продолжало действовать обычное право, которое регулировало многие аспекты жизни общества¹. Таким образом, происходило сложное взаимодействие и синтез византийского права и местных правовых традиций. В Московском государстве рецепция римского права продолжилась, но уже в других формах, например, через изучение римского права в европейских университетах и его адаптацию к нуждам централизованного государства.

Римское право в Центральной Азии: косвенное влияние через торговлю и исламскую правовую традицию

Центральная Азия, будучи ключевым регионом на Великом шелковом пути, подвергалась влиянию различных правовых систем. Римское право, хотя и не было формально воспринято в регионе, оказало косвенное влияние на развитие торгового права и регулирование имущественных отношений. Это влияние осуществлялось через торговые связи, культурный обмен и распространение исламского права, которое, в свою очередь, восприняло некоторые элементы римского права. Например, принципы свободы договора, ответственности за неисполнение обязательств и защиты права собственности, развитые в римском праве, могли быть адаптированы в исламском торговом праве, которое регулировало отношения между купцами из разных стран. Кроме того, римское право могло оказывать влияние на развитие правового сознания и формирование правовых ценностей в регионе. Однако, степень этого влияния была ограничена и варьировалась в зависимости от конкретного региона и периода времени. Важно отметить, что в Центральной Азии продолжали действовать традиционные правовые системы, основанные на обычном праве и религиозных нормах, которые регулировали большую часть общественных отношений.

Опосредованная рецепция на Дальнем Востоке: модернизация и колониальное наследие

В странах Дальнего Востока, включая Китай, Японию и Корею, влияние римского права было опосредовано европейским колониализмом и процессами модернизации в XIX-XX веках. Европейские колониальные державы, распространяя свое влияние в регионе, внедряли свои правовые системы, основанные на римском праве. После обретения независимости, многие страны Дальнего Востока восприняли некоторые элементы европейского права, в том числе принципы римского права, в своих правовых системах. Например, Япония, в период Мэйдзи, провела масштабную правовую реформу, в результате которой были заимствованы многие институты европейского права, включая гражданское и торговое право. Однако, процесс рецепции не был простым копированием, а

¹ История государства и права России. Учебник для вузов / Под ред. Ю. П. Титова. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. — 703 с.

предполагал адаптацию европейских норм к местным условиям и культурным традициям. Кроме того, необходимо учитывать, что в странах Дальнего Востока существовали собственные развитые правовые системы, основанные на конфуцианских принципах и императорском законодательстве. В Китае конфуцианская философия оказала огромное влияние на формирование правосознания и правовой культуры, в которой приоритет отдавался моральным нормам и социальному порядку, а не формальным юридическим процедурам¹. Таким образом, взаимодействие здесь представляет собой не прямую рецепцию, а сложный процесс селективного заимствования и адаптации, приведший к формированию уникальных гибридных правовых систем.

Вклад евразийских правовых традиций в развитие римского наследия

Влияние римского права на Евразию не было односторонним процессом. Правовые системы и культуры Евразии, в свою очередь, внесли свой вклад в развитие и интерпретацию римского правового наследия. Исламская правовая мысль, с ее развитой доктриной торгового и обязательственного права (муамалат), обогатила понимание таких принципов, как справедливость (адль) и предотвращение вреда (дарар)². Традиционные правовые системы Евразии, основанные на обычном праве и общинных ценностях, предложили альтернативные подходы к регулированию общественных отношений, которые могут быть полезны для развития современных правовых систем. Например, широко распространенный в евразийских культурах принцип примирения сторон представляет значительный интерес для развития современных институтов медиации и восстановительного правосудия. Таким образом, евразийский контекст демонстрирует, что развитие права — это диалогический процесс, в котором рецепция сопровождается творческим переосмыслением и взаимным обогащением.

Диалог цивилизаций в юриспруденции: евразийская парадигма

Диалог цивилизаций в юриспруденции предполагает не только рецепцию или Диалог цивилизаций в юриспруденции предполагает не просто механическое заимствование или одностороннее навязывание правовых норм, но критическое осмысление, адаптацию и трансформацию под влиянием местных потребностей, ценностей и исторического опыта. Это активный процесс взаимодействия, где различные правовые системы оказывают влияние друг на друга, обогащаясь и развиваясь в результате обмена идеями и практиками. Евразия, благодаря своему уникальному географическому положению, находящемуся на стыке различных культур и

¹ Янь, Цзин. "Влияние западной юриспруденции на китайскую правовую систему: исторический и сравнительный анализ." Американский журнал сравнительного права 55.3 (2007): 661-705.

² Сюкийайнен, Л.Р. "Мусульманское право: вопросы теории и практики". М.: Наука, 1986.

цивилизаций, и многовековой истории, является идеальным полигоном для изучения диалога правовых цивилизаций. Здесь переплелись различные правовые традиции, включая римскую, византийскую, исламскую, конфуцианскую и традиционные системы обычного права, создавая уникальный сплав правовых культур.

Важным аспектом диалога является признание равноценности различных правовых систем и культур, а также уважение к различным подходам к регулированию общественных отношений. Это означает отказ от европоцентризма и признание того, что не существует единой "правильной" модели правового развития. Каждая правовая система имеет свои сильные и слабые стороны, и может предложить ценные уроки для других.

• **Рецепция на Руси:** через византийско-славянские контакты элементы римского и византийского права проникали на Русь. Хотя Русская Правда не является прямой рецепцией римского права, исследования показывают влияние, византийского канонического права на нормы брака и наследования, византийской светской традиции на судебную практику, римско-византийских категорий собственности на регулирование имущественных отношений. В XI–XII веках в Киевской Руси активно использовались переводные византийские сборники — Номоканон, Кормчая книга, включавшие фрагменты римского права. Это обеспечило долговременное присутствие римско-византийской традиции в православной правовой культуре.

• **Через византийское присутствие в Крыму, Абхазии, Армении и Грузии** римское право становилось частью правовой практики торговых городов и княжеств. Византийские нормы регулировали:

- торговые соглашения,
- статус чужеземцев,
- наследственные отношения в эллинизированных городских сообществах⁵.

Тем самым создавался правовой мост между Средиземноморьем и степной Евразией.

• **Торговое право Центральной Азии:** Опосредованное влияние римского права через исламскую юридическую науку и международную торговлю способствовало выработке универсальных коммерческих стандартов. Этот синтез привел к созданию гибкого правового инструментария, регулировавшего трансграничные экономические отношения.

• **Модернизация на Дальнем Востоке:** Рецепция западных кодексов в Китае и Японии столкнулась с мощным влиянием конфуцианской традиции, ставящей во главу угла социальную гармонию и моральный долг выше формального юрицизма. Это вызвало «диалог» внутри правовой системы, приводящий к ее глубокой трансформации.

• В польско-литовских землях, Венгрии, Чехии римское право принималось частично: оно использовалось в городском праве, в университетах, в судебной практике.

Этот процесс создал интеллектуальные предпосылки для дальнейшей рецепции в России

• Современная евразийская интеграция: Процессы гармонизации законодательства в рамках современных интеграционных проектов являются новой формой правового диалога, требующей учета исторического багажа и специфики национальных правовых культур стран-участниц.

• Таким образом, евразийский опыт подтверждает, что продуктивный правовой диалог возможен только на основе признания равноценности участвующих традиций и отказа от европоцентристской модели «единственно верного» пути развития права¹.

Проблемы и перспективы диалога правовых цивилизаций

Диалог правовых цивилизаций, хотя и является важным фактором развития мировой юриспруденции, сопряжен с рядом существенных проблем. Одной из основных *проблем* является различие между правовыми системами. В истории рецепции римского права часто наблюдались случаи навязывания чуждых правовых норм, что приводило к негативным последствиям для развития местных правовых культур. Колониальный контекст, особенно заметный в Азии, когда европейские правовые системы, основанные на римском праве, доминировали, часто игнорируя, маргинализируя или даже подавляя местные правовые традиции. Важно стремиться к равноправному партнерству, учитывая и уважая местные особенности и традиции. Это предполагает не простое копирование "лучших практик", а критическое осмысление и адаптацию, учитывая исторический контекст, социальные потребности и культурные ценности каждого региона.

Еще одна *проблема* связана с интерпретацией римского права в современном мире. Проблема исторического контекста: Римское право — продукт своей эпохи, и многие его институты (например, связанные с рабовладением) несовместимы с современными стандартами прав человека. Необходима его критическая реинтерпретация через призму актуальных ценностей.

Проблема юридического догматизма: Прямое, некритическое заимствование правовых моделей без учета местного социально-культурного контекста часто приводит к их отторжению и низкой эффективности.

Перспективы диалога правовых цивилизаций в контексте римского

¹ Алексеев, С.С. Право: азбука - теория - философия: Опыт комплексного исследования. М.: Статут, 1999

права и Евразии связаны с развитием сравнительного правоведения, изучением различных правовых культур и традиций, а также с разработкой универсальных правовых принципов, которые могли бы служить основой для сотрудничества и гармонизации правовых систем. Важным направлением является развитие межкультурной коммуникации и повышение правовой грамотности населения. Необходимо создавать условия для обмена знаниями и опытом между юристами из разных стран, а также способствовать распространению информации о различных правовых системах и культурах.

Кроме того, перспективным направлением является развитие альтернативных способов разрешения споров, таких как медиация и примирение сторон. Эти методы, основанные на принципах сотрудничества и взаимного уважения, могут быть особенно эффективными в контексте диалога правовых цивилизаций, позволяя находить решения, учитывающие интересы всех сторон. Наконец, необходимо развивать критическое мышление и способность к анализу различных правовых подходов, чтобы избежать догматизма и упрощенного понимания взаимосвязи между римским правом и современными правовыми системами. Диалог правовых цивилизаций должен быть основан на принципах критического осмысления, уважения к различиям и стремления к справедливому и устойчивому развитию¹.

Заключение: анализ и перспективы исследований

Проведенный анализ демонстрирует, что влияние римского права на правовые системы Евразии представляет собой сложный, динамичный и многогранный процесс правовой аккультурации. Основным выводом исследования заключается в том, что успешная рецепция и интеграция правовых инноваций возможны лишь при условии их глубокой адаптации к локальным культурным кодам, правосознанию и историческому контексту. Диалог правовых цивилизаций в евразийском пространстве, центром которого стало римское право, привел не к унификации, а к формированию уникальных гибридных правовых моделей, сочетающих универсальные принципы с культурной спецификой.

Перспективы дальнейших исследований в этой области связаны с углубленным изучением конкретных примеров диалога правовых цивилизаций в Евразии. Особый интерес представляет изучение взаимодействия римского права с другими правовыми системами, такими как исламское право, конфуцианское право и традиционное обычное право. Важным направлением является также исследование влияния глобализации на диалог правовых цивилизаций. Глобализация, с одной стороны, создает условия для сближения правовых систем и гармонизации законодательства.

С другой стороны, она может приводить к унификации правовых норм

¹ Merry, Sally Engle. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. University of Chicago Press, 2006. -

и игнорированию местных особенностей.

Список литературы:

1. Griffiths, J. "What is Legal Pluralism?" *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 1986, no. 24, pp. 1–55.
2. Teubner, G. *Law as an Autopoietic System*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
3. Huntington, S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
4. *The Cambridge Companion to Roman Law*. Ed. by D. Johnston. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
5. Алексеев, С.С. *Право: азбука - теория - философия: Опыт комплексного исследования*. М.: Статут, 1999
6. Богдановская, И.Ю. "Диалог культур и проблема культурной универсальности в праве". *Журнал российского права*, 2016, № 5, с. 148–158.
7. Сюкийайнен, Л.Р. "Мусульманское право: вопросы теории и практики". М.: Наука, 1986.
8. Янь, Цзин. "Влияние западной юриспруденции на китайскую правовую систему: исторический и сравнительный анализ". *Американский журнал сравнительного права*, 2007, т. 55, № 3, с. 661–705. / Yan, Jing. "The Reception of Western Jurisprudence in China: A Historical and Comparative Analysis." *The American Journal of Comparative Law*, 2007, vol. 55, no. 3, pp. 661–705.

Лейла Бурханова

Ташкент мемлекеттік заң университеті, Ташкент

**Рим құқығы және Өзбекстан Республикасының азаматтық
құқығының қазіргі мәселелері**

Leila Burkhanova

Università Statale Giuridica di Tashkent

**Diritto romano e problemi moderni di diritto civile della Repubblica
dell'Uzbekistan**

Лейла Бурханова

Ташкентский государственный юридический университет

**Римское право и современные проблемы гражданского права
Республики Узбекистан**

Аннотация. В статье анализируется влияние римского частного права на формирование и развитие гражданского законодательства Республики Узбекистан. На примере ключевых институтов — собственности, обязательств, деликтов и наследования — показано, какие римские принципы и конструкции были реципированы в национальную правовую систему, а какие — требуют переосмысления в условиях цифровизации, развития финансовых инструментов и изменения способов оборота имущества. Проведен анализ последних изменений гражданского законодательства Узбекистана (2024–2025 гг.) и сформулированы рекомендации по использованию римско-правовой парадигмы для преодоления современных проблем.

Ключевые слова: римское право, Гражданский кодекс Республики Узбекистан, собственность, обязательства, деликт, юридическая адаптация, цифровая экономика.

Введение. Римское частное право — фундамент европейской цивилизационной юридической традиции — заложило системные категории, которые легли в основу современных гражданско-правовых кодификаций. Их следы читаются и в нормативных актах постсоветских государств, включая Республику Узбекистан, где после провозглашения независимости начался процесс формирования самостоятельного гражданско-правового пространства на базе кодификации и правовой

модернизации. В то же время технологическая трансформация экономики, развитие электронной коммерции, новые формы оборота имущества и финансовая инноватика ставят перед современным гражданским правом задачи, которые требуют не столько отказа от традиций, сколько творческой их адаптации.

Цель статьи — показать, какие именно римские конструкции продолжают служить теоретической и практической опорой для гражданского законодательства Республики Узбекистан, проанализировать изменения в законодательстве, выявить проблемы зоны и предложить направления совершенствования правового регулирования с опорой на римскую правовую логику.

Методология. Исследование основано на методах историко-правового анализа, сравнительно-правового сопоставления и нормативно-правового толкования. В качестве источников использованы официальный текст Гражданского кодекса Республики Узбекистан и актуальные законодательные поправки, а также современные исследования по римскому праву и роли его принципов в национальных правовых системах.

Анализ и обсуждение. Римское частное право предложило ряд универсальных правовых понятий: различие публичного и частного права, учение о собственности (*dominium*), комплекс владения/пользования/распоряжения, систематику обязательств (договорные и деликтные основания обязанностей), институты наследования и исковой защиты собственности (включая виндикацию). Эти категории оказались «переносимыми» и пригодными для кодификации в современных правовых актах. В Узбекистане содержательные параллели видны непосредственно: в кодексе закреплены права собственника как объединение владения, пользования и распоряжения; свобода договора и система обязательств устроены по классическим принципам; наследование строится на идее универсального правопреемства.

Для этого проведем анализ ключевых институтов гражданского права в свете римской традиции и современной практики.

Институт собственности является краеугольным камнем правовой системы современного гражданского права. Римская концепция *dominium* — абсолютного права с комплексом правомочий — послужила теоретической основой для понимания собственности в современном гражданском праве. В ГК РУз закреплена модель, близкая к классической: собственнику принадлежат права владения, пользования и распоряжения. Однако практика последних лет показывает потребность в уточнении механизмов защиты собственности в условиях цифрового имущества, залоговых отношений и сложных корпоративных структур. Например, законодательные изменения 2025 года, направленные на улучшение механизмов обращения с заложенным имуществом и порядок реализации предмета залога, указывают на актуальность модернизации инструментов

обеспечения кредитных отношений. Проблема: традиционная форма защиты — виндикационный иск — эффективна при материальных вещах, но менее пригодна для нематериальных активов (цифровых прав, токенов), где требуется технологическая и процедурная модернизация механизмов признания и восстановления прав. Решение: применение принципов римской виндикации в комбинации с особенностями вещного обращения цифровых активов, создание регистрационных/реестровых механизмов и четких правил трансфера прав.

Обязательственное право и свобода договора также важны при регулировании гражданских правоотношений. Римские юристы дали цивилизации стройную систему договорных действий; принцип свободы договора при этом всегда оговаривался ограничениями — общественным порядком и добросовестностью. В Гражданском Кодексе Республики Узбекистан свобода договора закреплена как базовый принцип, однако современная реальность — смарт-контракты, платформенные сделки, факторинг и уступка требований в электронной форме — требует конкретизации правил уступки, исполнения и ответственности при электронной передаче обязательств. В 2025 году были внесены поправки, регулирующие уступку денежных требований и полномочия финансовых агентов, что отражает ответ законодателя на экономические реалии. Проблема состояла в неопределённости применения традиционных норм к автоматическим исполнителям (смарт-контрактам) и мультипартнёрским сделкам. Для решения этой проблемы необходимой является законодательная фиксация принципов юридической природы смарт-контрактов (правоспособность, момент заключения, способы добросовестной интерпретации), усиление роли регистров и электронных доказательств.

Что касается деликтного права (гражданско-правовой ответственности), то римский принцип *neminem laedere* («не вреди») лег в основу современного понятия деликта. ГК РУз закрепляет обязанности возместить причинённый вред; одновременно цифровые риски (утечка данных, вред, причинённый алгоритмом) ставят вопрос о соразмерности стандартов вины, строгой ответственности и возможности делегирования ответственности разработчикам/операторам. Здесь римская традиция важна как источник общего принципа ответственности и идей о компенсации вреда, но она нуждается в развитии для регулирования новейших гипотез вреда.

В регулировании наследственных правоотношений идея универсального правопреемства, развитая в римском праве, сохраняется в современной кодификации Узбекистана. Однако экономическая миграция, трансграничное имущество и цифровые активы (аккаунты, криптовалюты) предъявляют новые требования к регламентам наследования и процедурам идентификации правопреемников. Законодательные и процессуальные

решения должны учитывать международные механизмы признания наследственных решений и унификацию процедур при трансграничных наследствах.

Анализ официальных правовых баз показывает, что в 2024–2025 годах в Гражданский Кодекс Республики Узбекистан были внесены поправки, касающиеся порядка реализации заложенного имущества, уступки требований и регулирования финансовых агентов, а также уточнения отдельных институтов обязательственного права. Эти изменения направлены на усиление кредитной дисциплины, упрощение процессов взыскания за счёт залога и адаптацию правовой практики к потребностям рынка. Их характер — эволюционный: законодателю важно сохранить канву гражданско-правовой парадигмы, но одновременно устранить препятствия для экономической активности и снижения рисков проблемных активов банков. Таким образом, законодательство движется в направлении практической адаптации классических институтов к требованиям современной экономики. Однако остаются пробелы в регулировании нематериальных активов, процедур защиты в цифровой среде и международной координации — те области, где римская методология может быть использована для построения устойчивых принципов.

Выводы и рекомендации. Можно сформулировать практические рекомендации, основанные на основе римско-правовой методики, по совершенствованию гражданского законодательства. Кодифицировать отдельные правила обращения цифровых вещей — ввести в Гражданский Кодекс Республики Узбекистан понятие «электронная вещь»/«цифровой актив», закрепив режимы владения, перехода и защиты прав. Это позволит применить ветвь вещного права (виндикация, защита владения) к новым объектам. Определить юридический статус смарт-контрактов — признать их правовой формой договора при соблюдении условий идентификации сторон и публичного доступа к коду/условиям (при необходимости), при этом сохранить принципы добросовестности и диспозитивности римской традиции. Усилить роль публичных реестров — восстановление и цифровизация реестров собственности и залогов (с формализованным API для проверки прав), опираясь на римскую идею доказательств в отношении прав на вещи. Адаптировать институты деликта — разработать специальные правила ответственности за вред, причинённый цифровыми продуктами и алгоритмами, включая режимы строгой ответственности и возможность регрессных требований к разработчикам. Улучшить международную координацию — гармонизировать нормы наследования и признания прав на имущество в трансграничном обороте, используя принципы римского частного права как «язык» для унификации.

Римское право не только является историческим источником многих гражданско-правовых институтов Узбекистана, но и даёт мощный методологический инструментарий для их адаптации к современным

вызовам. Анализ актуальных поправок в гражданское законодательство показывает, что законодатель делает шаги в сторону практической адаптации (залоговое регулирование, уступка требований), однако комплексные ответы на вызовы цифровой экономики, нематериальных активов и трансграничных правопритязаний требуют системного подхода. Римская правовая традиция — с её принципами системности, принципами частного права и институтами защиты — остаётся ценным ресурсом для реформирования гражданского права Республики Узбекистан: важно сохранять преемственность, сочетая её с технологическим и международным приспособлением норм.

Список использованной литературы

1. Гражданский кодекс Республики Узбекистан. Национальная база данных законодательства, 19.02.2025 г., № 03/25/1031/0160.
2. Хушбокова Н.Г., Холмўминов Ж. «Республика Узбекистан: история развития гражданского права» (CyberLeninka, 2022). [КиберЛенинка](#)
3. Rahimjonov A., «Роль римского права в развитии юридического образования» (2025). [elib.psu.by](#)

Роберта Марини

Латын Америкасы құқықтық зерттеулер орталығы (CSGLA)
Рим университеті Тор Вергата

**Ромулдың Asylum және civitas Romana: Рим азаматтығының
инклюзивті моделінің өзектілігі**

Roberta Marini

Centro di Studi Giuridici Latinoamericani (CSGLA)
Università degli Studi di Roma Tor Vergata

**Asylum di Romolo e civitas Romana. Attualità del modello inclusivo della
cittadinanza romana**

Роберта Марини

Центр латиноамериканских правовых исследований (CSGLA)
Римский университет Тор Вергата

**Asylum Ромула и civitas Romana. Актуальность инклюзивной модели
римского гражданства**

Abstract: Il modello inclusivo della civitas romana ha rappresentato qualcosa di unico nella storia dell'antichità e ha permesso alla città di Roma di affrontare, durante tutta la sua lunga storia, importanti problemi legati alle differenze etniche. Non ha caso il processo di crescita della civitas ha il suo nucleo originario nel noto asylum romuleo, procede per contrapposizioni che si risolvono in inclusioni – come quelle tra patrizi e plebei, tra romani, italici e latini, tra romani e peregrini – trova un suo momento essenziale nella Constitutio Antoniniana del 212 d.C. e, infine, il suo punto di arrivo in Giustiniano attraverso l'eliminazione dal vocabolario giuridico del termine-concetto di peregrinus nel senso di straniero. Di contro, i diritti odierni hanno tradito l'eredità romana in tema di cittadinanza elaborando un modello della stessa non inclusivo e strettamente legato ai criteri della sovranità e della nazionalità. In tal senso, non vi è dubbio che le cittadinanze dei diritti odierni si tramutino loro malgrado, come autorevole dottrina ha da tempo stigmatizzato, in uno strumento di divisione e a volte anche di opposizione tra i popoli.

Parole Chiave: asylum; civitas; cittadinanza; modello inclusivo; res publica; res populi; sistema romano; diritti odierni.

I. Premessa.

Il modello inclusivo della civitas romana ha rappresentato qualcosa di unico nella storia dell'antichità e ha permesso alla città di Roma di affrontare, ab origine e durante tutta la sua lunga storia, importanti problemi legati alle differenze etniche.

Scriva Pierangelo Catalano: «fin dall'origine, l'essenza religiosa dell'imperium e pertanto del diritto (ius) del popolo romano consiste nel perenne superamento delle barriere etniche»¹.

Questa caratteristica della cittadinanza romana è attestata dalle fonti antiche (romane e non romane).

Di contro, nella prospettiva dei diritti odierni il rapporto essere umano/diritto appare mediato dalla categoria giuridica del soggetto di diritto. Ciò ha determinato e determina il paradosso per cui non solo si presuppone l'idea di una autorità (nel caso di specie lo Stato-nazione) che dall'alto sia legittimata ad attribuire – o attribuire solo entro certi limiti – tale 'soggettività' ma che sia anche in grado di escludere da tutto o da parte del diritto alcuni esseri umani². Il fenomeno globale dei flussi migratori è un esempio concreto di ciò, tanto da determinare la contraddizione, rilevata dalla dottrina più attenta, per cui siano «le norme sulla cittadinanza che fanno di qualcuno una persona e non viceversa» con tutte le storture giuridiche e sociali che tale approccio determina³.

In tal senso non vi è dubbio che le cittadinanze dei diritti odierni si tramutino loro malgrado, come autorevole dottrina ha da tempo stigmatizzato, in uno strumento «di divisione ed anche di opposizione» tra i popoli⁴.

II. Il modello inclusivo della civitas romana.

A tal proposito, particolarmente proficua mi sembra la riflessione sul rapporto tra una concezione universale di cittadinanza, come era quella della civitas romana, e una concezione strettamente ancorata ai requisiti di territorialità e nazionalità, come è invece quella proposta dai diritti odierni.

Si tratta evidentemente di modelli non sovrapponibili nella riflessione giuridica, le fondamentali differenze dei quali erano state già perfettamente individuate a metà dello scorso secolo da Fernand De Visscher⁵. Nell'attenta riflessione dello Studioso belga, infatti, mentre la cittadinanza moderna appare connessa all'idea totale ed esclusiva di dipendenza verso lo Stato (sovrano), la

¹ Così per tutti P. Catalano, Cinque premesse 'inattuali' per studi sulla cittadinanza romana, in BIDR CVII, (2013), p. 4.

² Sulle astrazioni moderne che hanno investito il diritto delle persone in netta contrapposizione al modello concreto del diritto romano, fondamentale P. Catalano, Diritto e persone, I, Torino, Giappichelli, 1990. Sulla necessità di una ripulitura concettuale della categoria della soggettività giuridica, si vedano anche le importanti osservazioni contenute in P. Catalano, Diritto, soggetti, oggetti: un contributo alla pulizia concettuale sulla base di D.1,1,12, in Iuris vincula, Studi in onore di Mario Talamanca, II, Napoli, Jovene, 2001, pp. 97 ss.

³ A. Dal Lago, Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale, Milano, 2012, p. 207 per la citazione e più in generale pp. 205 ss.

⁴ Così per tutti F. De Visscher, L'espansione della civitas romana e la diffusione del diritto romano, in Conferenze romanistiche, Milano, 1960, p. 183.

⁵ Si rimanda ancora a F. De Visscher, L'espansione della civitas romana e la diffusione del diritto romano, cit., pp. 181 ss.

civitas romana in quanto concetto «tipicamente romano, fissato da una tradizione più volte secolare» era stata in grado di rappresentare «un modello elastico e inclusivo di cittadinanza¹».

L'idea che, nella prospettiva romana, essere *civis* significasse essere membro di una comunità fondata su un legame volontario di uomini liberi uniti dal diritto ritorna più volte nelle fonti e appare come una importante testimonianza, mi sembra, della natura inclusiva della *civitas romana*.

L'essenza della *civitas romana* come *societas iuris* è perfettamente descritta in una fonte contenuta nel primo libro del *de re publica* di Cicerone.

Cic. *de re publ.* 1.32.49

[...]. quare cum lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas civium teneri potest, cum par non sit condicio civium? Si enim pecunias aequari non placet, si ingenia omnium paria esse non possunt, iura certe paria debent esse eorum inter se qui sunt cives in eadem re publica. Quid est enim civitas nisi iuris societas?

Cicerone mostra di avere ben presente la disuguaglianza tra gli uomini ('si enim pecunias aequari non placet, si ingenia omnium paria esse non possunt') ciò non di meno ritiene che gli stessi, in quanto *cives* della stessa *res publica*, debbano avere pari diritti: 'iura certe paria debent esse eorum inter se qui sunt cives in eadem re publica'. D'altronde – chiosa l'Arpinate mostrando di non nutrire perplessità sul punto – che cosa è la *civitas* se non una *societas iuris*?².

Il richiamo all'elemento volontaristico, d'altronde, appare perfettamente rappresentato nella nota definizione ciceroniana di *populus* pure contenuta nel *de re publica*³.

Cic. *de re publ.* 1.25.39

Est igitur, inquit Africanus, *res publica res populi*, *populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus*, sed *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*. [...]

'*Res publica*' è, per bocca di Scipione l'Africano, 'cosa' del popolo ('*res populi*')⁴ ed è *populus* non qualsiasi aggregato di uomini riunito in qualunque modo ('*non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus*'), ma solo l'insieme organizzato degli stessi ('*coetus multitudinis*')⁵ sulla base di due fattori di

¹ Così F. De Visscher, *L'espansione della civitas romana e la diffusione del diritto romano*, cit., pp. 182 s. (p. 184 per la citazione).

² Significativo rilevare come la stessa Corte di Giustizia definiva a metà degli anni '80 dello scorso secolo la Comunità Economica Europea (CEE) prima di tutto come "comunità di diritto", vd. la sentenza del 26 aprile 1986 *Parti ecologiste 'Les Vertes' vs Parlamento europeo*, C. 294/83, Racc. 1986, IV, p. 1365.

³ Per il fondamentale approfondimento della nozione di *populus* come entità concreta si rimanda per tutti a P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, Torino, Giappichelli, 1970, in particolare pp. 97 ss.

⁴ Sulla "forza centripeta del protagonismo della *res* quale situazione unificante" esplicitata dall'Arpinate "in termini di spettanza/appartenenza della *res publica* al *populus*" si veda ora quanto rilevato in R. Cardilli, *Fondamento romano dei diritti odierni*, Torino, Giappichelli, 2023², p. 115.

⁵ Proprio in ciò il popolo si distinguerebbe dalla massa, vd. G. Mancuso, *Rileggendo Cic. De re publ. 1.25.39 alla luce di Santi Romano*, in *Studi per Giovanni Nicosia*, V, Milano, Giuffrè, 2007, p. 80.

aggregazione essenziali: il ‘consensus iuris’ e la ‘communio utilitatis’¹.

Non rileva, dunque, per l’esperienza giuridica romana né il dato fortemente etnico che ha caratterizzato la polis greca², né il ‘principio di effettività’ kelseniano³.

Come autorevole dottrina ha da tempo dimostrato è il ‘principio volontaristico’ quello che viene meglio a caratterizzare la nascita della città di Roma: non si è popolo, si sceglie di essere popolo⁴.

III. L’asylum di Romolo.

Significativa per comprendere il modello ‘aperto’ e ‘inclusivo’ della civitas romana è la sostanziale irrilevanza dell’elemento etnico.

Roma è una ‘città aperta’ all’altro sin dalle origini della sua storia. Dei molteplici esempi che in tale sede potrebbero essere svolti, mi piace qui ricordare il noto passo sull’asylum romuleo di Tito Livio⁵.

Secondo lo storico romano, mentre la città di Roma cresceva, le sue mura venivano estese ‘magis futurae multitudinis quam ad id quod tum hominum erat munieret’ e Romolo stesso affinché la ‘urbis magnitudo’ non fosse vana istituì un ‘asylum’ sul Campidoglio⁶, all’interno del quale potevano essere accolti «sia liberi che schiavi come cittadini»⁷.

Liv.1.8

[...] Crescebat interim urbs munitionibus alia atque alia appetendo loca, cum in spem magis futurae multitudinis quam ad id quod tum hominum erat munirent. Deinde ne vana urbis magnitudo esset, adiciendae multitudinis causa vetere consilio condentium urbes, qui obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem natam e terra sibi prolem ementiebantur, locum qui nunc saeptus descendentibus inter duos lucos est asylum aperit. [...]⁸

Da notare, peraltro, come nella sua riflessione Livio non manchi di ricordare

¹ Sull’essenziale ruolo di integrazione svolto dal diritto nell’esperienza giuridica romana mi sia permesso di richiamare R. Marini, Roma ‘città aperta’: il modello inclusivo della civitas romana, in C. Simonetti (a cura di), Immigrazione, multiculturalismo, integrazione. Percorsi e discipline a confronto, Milano, 2024, pp. 128 ss.

² Sulle differenze tra il modello della polis greca e quello della civitas romana, importante M. Cacciari, La città, Rimini, 2009, in particolare pp. 7 ss.

³ Sulla critica elaborata da Hans Kelsen al diritto romano, si vedano ora gli approfondimenti contenuti in R. Cardilli, Fondamento romano dei diritti odierni, cit., pp. XVII ss.

⁴ Sul principio volontaristico-associativo alla base della concezione ‘concreta’ di populus e la sua distanza dall’idea di Stato-nazione fondamentale P. Catalano, Populus Romanus Quirites, cit., p. 155.

⁵ Per una visione ‘non romana’ si vedano anche le narrazioni di Plut. Rom. 9. 2-3 e di Dion. Hal. 2.15, per le quali si rimanda a R. del Ponte, L’asylum di Romolo: da schiavi a cittadini romani, in Diritto@Storia, 14/2016, §3.

⁶ Sulla sua individuazione ‘spaziale’, vd. A. Mura Sommella, Inter duos lucos: problematiche relative alla localizzazione dell’Asylum, in G. Nardi-M. Berardinetti (a cura di), Etrusca et Italica: scritti in ricordo di Massimo Pallottino, Pisa-Roma, 1997, pp. 245 ss. Circa l’asylum romuleo come essenziale strumento giuridico-religioso di inclusione mi sia permesso di richiamare R. Marini, ‘Asylum aperire’: asilo di Romolo e civitas romana, in Specula Iuris v. 4, n. 2, 2024.

⁷ Così per tutti P. Catalano, Cinque premesse ‘inattuali’ per studi sulla cittadinanza romana, cit., p. 4.

⁸ *Eo ex finitimis populis turba omnis sine discrimine, liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit, idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit. Cum iam virium haud paeniteret consilium deinde viribus parat. Centum creat senatores, sive quia is numerus satis erat, sive quia centum erant qui creari patres possent. Patres certe ab honore patriciique progenies eorum appellati.*

che tale ‘espediente’ utilizzato da Romolo e da altri fondatori di città¹, non fosse tuttavia correlato nell’esperienza giuridica romana ad alcuna autoctonia originaria quanto piuttosto ad una complessità etnica primigenia² (‘adiciendae multitudinis causa vetere consilio condentium urbes, qui obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem natam e terra sibi prolem eminentiebantur’).

Non a caso quando Cicerone nel secondo libro del *de re publica* offre una panoramica della storia costituzionale romana sin dalle sue origini, non manca di evidenziare il ruolo avuto dagli stranieri in tale storia. L’Arpinate sente di dover ricordare come Numa sia ‘rex alienigena’³ e Servio Tullio sia nato ‘ex serva Tarquiniensi’⁴.

In tale contesto, l’*asylum* romuleo, così come lo descrive la tradizione, risulta essere uno strumento tipico – uno strumento giuridico, o meglio di politica del diritto – di una città aperta all’inclusione fin dalle sue origini.

Tale aspetto fu non solo l’elemento caratteristico della cittadinanza romana fin dai suoi albori ma ne caratterizzò costantemente la lunga storia.

A tal proposito si deve certamente tener conto di come il processo di crescita della *civitas* abbia non a caso il suo nucleo originario nel richiamato *asylum* romuleo, proceda poi per contrapposizioni che si risolvono in inclusioni – come quelle tra patrizi e plebei, tra romani, italici e latini, tra romani e peregrini – trovi un suo momento essenziale nella *Constitutio Antoniniana* del 212 d.C. con l’estensione della cittadinanza a tutti gli abitanti dell’impero⁵, e infine il suo punto di arrivo in Giustiniano attraverso l’eliminazione dal vocabolario giuridico del termine-concetto di *peregrinus* nel senso di straniero⁶.

La stessa immagine della *civitas augescens*, che diventerà in Giustiniano poi *civitas amplianda*⁷, testimonia come la vocazione universale della cittadinanza romana sia oggi un valore da ricordare e salvaguardare.

¹ L’allusione è probabilmente rivolta all’esperienza greca e, in particolare, proprio al mito della autoctonia connesso al momento fondativo della città del quale gli Ateniesi pare facessero invece un punto di forza, ciò è tanto vero che Cicerone li equipara a ‘topi che nascono dalle zolle’, cfr. Cic. *de re publ.* 3.15.25 ‘*praeter Arcadas et Atheniensis, qui credo timentes hoc interdictum iustitiae ne quando existeret, commenti sunt se de terra tamquam hos ex arvis musculos extitisse*’.

² Sulla ‘realtà particolarmente dinamica’ dell’Italia preromana, vd. ora le importanti precisazioni svolte in R. Cardilli, *Fondamento romano dei diritti odierni*, cit., pp. XX ss.

³ Cfr. Cic. *de re publ.* 2.13.25: ‘*Quibus cum esse praestatem Numam Pompilium fama ferret, praetermissis suis civibus regem alienigenam patribus auctoribus sibi ipse populus adscivit eumque ad regnandum Sabinum hominem Romam curibus accivit. [...]*’.

⁴ Cfr. Cic. *de re publ.* 2.13.37: ‘*Ita est...nam post eum Servius Tullius primus in iussu populi regnavisse traditor; quem ferunt ex serva Tarquiniensi natum [...]*’.

⁵ Cfr. D.1.5.17: Ulp. *l.* 22 *ad ed.*: *In orbe Romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt.*

⁶ Per tutti P. Catalano, *Cinque premesse ‘inattuali’ per studi sulla cittadinanza romana*, cit., p. 5.

⁷ Cfr. C. 7.15.2: *Si quis servo suo libertatem imponat sive in ecclesia sive ad quaecumque tribunal vel apud eum, qui libertatem imponere legibus habet licentiam, sive in testamento vel alio ultimo elogio directam vel fideicommissariam, nullo coartetur modo eorum qui ad libertatem veniunt aetatem requirere. neque enim eum tantummodo civitatem romanam adipisci columus, qui maior triginta annis extitit, sed quemadmodum in ecclesiasticis libertatibus non est huiusmodi aetatis differentia, ita in omnibus libertatibus, quae a dominis imponuntur sive in extremis dispositionibus sive per iudices vel alio legitimo modo, hoc observari sancimus, ut sint omnes cives romani constituti: ampliandam enim magis civitatem nostram quam minuendam esse censemus.*

IV. Riflessioni conclusive: attualità e ricchezza del modello inclusivo della cittadinanza romana.

La fondamentale attualità del concetto romano di cittadinanza consiste proprio nella sua essenziale elasticità ad includere, a prescindere dalla comunanza etnica o territoriale, caratteristica questa che le consente di essere un elemento di unione anziché di divisione e opposizione fra i popoli. Anche su questo punto, il diritto romano si rivela un essenziale strumento di rilettura critica del diritto attuale. È, pertanto, necessario che i giuristi riconsiderino la cittadinanza non esclusivamente alla luce dei criteri di territorialità e nazionalità.

Compio qui una ulteriore, breve ma necessaria, considerazione.

Se la tradizione giuridica europea in tema di cittadinanza si è allontanata dall'eredità romana, sovrapponendo in maniera non corretta al concetto di cittadinanza quello di nazionalità (modello non inclusivo e chiuso), bisogna senza dubbio sottolineare come i Codici Civili e le Costituzioni dell'America Latina, in questa prospettiva, rappresentino un importante elemento di resistenza del diritto romano all'interno del diritto attuale.

Si tratta di codici che, in linea di continuità con il sistema di diritto romano comune, indirizzano a tutti la tutela dei diritti da essi previsti, senza fare distinzione tra cittadini e stranieri.

Possono essere considerati, per fare alcuni esempi concreti, sia l'art. 57 del Codice Civile cileno di Andrés Bello del 1855 ('La ley no reconoce diferencia entre el chileno y el extranjero en cuanto a la adquisición y goce de los derechos civiles que regla este Código') e la sua accettazione (più o meno letterale) in altri codici civili latinoamericani, così come la riflessione del grande giurista brasiliano Augusto Teixeira de Freitas in tema di condizione giuridica dello straniero¹, perfettamente delineata nella *Introdução da Consolidação das leis civis e nell'Esboço*².

Parallelamente, non è un caso che nel *Preámbulo* della nuova *Constitución de la Republica de Cuba del 2019*³ si trova il riferimento al sostegno per il popolo cubano della 'cooperación' e della 'solidariedad' 'de los pueblos del mundo, especialmente los de América Latina y el Caribe' quale importante e recente testimonianza a non voler rompere l'unità del sistema, in particolare del sistema

¹ Sul punto mi sia permesso di rinviare al mio R. Marini, *Romanismo e universalismo* in Teixeira de Freitas: l'esempio della condizione giuridica dello straniero, in *Annuario italo brasiliano di studi giuridici*, 1, 2025, pp. 1 ss.

² Cfr. Augusto Teixeira de Freitas, *Consolidação das leis civis*, I, (terceira ed. 1876), prefácio de Ruy Rosado de Aguiar. — ed. fac-sim. Brasília: Senado Federal, 2003, p. CXXV, nt. 213 e gli artt. 36-38 dell'Esboço. Medesima impostazione manca nel CcBr/2002 mentre è presente nell'art. 3 del CcBr/1917 ('A lei não distingue entre nacionais e estrangeiros quanto à aquisição e ao gozo dos direitos civis'). Sul punto per tutti P. Catalano, *Cinque premesse 'inattuali' per studi sulla cittadinanza romana*, cit., pp. 7 e ss., in particolare anche in relazione alla critica di Teixeira de Freitas al *Code Napoléon*.

³ Sulla quale si rimanda al volume collettaneo R. Cardilli, G. Lobrano, R. Marini (a cura di), *Diritto romano, costituzionalismo latino e nuova Costituzione cubana/Derecho romano, Constitucionalismo latino y nueva Constitución cubana*, Milano, 2021.

giuridico latinoamericano fondato sul sistema del diritto romano comune¹, in una prospettiva pertanto significativamente differente da quella europea ideologicamente orientata alla frammentazione di tale sistema.

¹ Per una accentuazione della nozione di sistema giuridico in senso ‘forte’ che supera la prospettiva eurocentrica e riconosce la giusta identità dei diritti dell’America Latina, essenziale P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, Torino, 1965 in particolare pp. 3-48; 289-293 (ripubbl. con aggiunta di intitolazioni di paragrafi anche in P. Catalano, *Diritto e persone*, I, cit., pp. 5-52); dello stesso Autore si vedano anche le importanti osservazioni svolte in Idem, *Sistema y ordenamientos: el ejemplo de América Latina*, in *Roma e America. Diritto romano comune*, 18 (2004), pp. 19 ss. (= in *Mundus novus. America. Sistema giuridico latinoamericano*, *Actas del Congreso internacional de Roma*, 26-29 de noviembre de 2003, a cura di S. Schipani, Roma, 2005, pp. 18 ss); sulla categoria del ‘sistema giuridico’ e le sue implicazioni per gli studi latinoamericani si veda anche l’importante lavoro di H. Eichler, *Gesetz und System* [Heft 20. *Schriften zur Rechtslehre*], Berlin, 1970. Per quanto sin qui richiamato, si segnala come la nozione di ‘subsistema latinoamericano’ (si veda, ad esempio, D. F. Esborraz, *Subsistema jurídico latinoamericano, comparación y tradición romanística*, Roma, 2020) corra il rischio di proiettare sulla relazione tra diritto romano e diritto latinoamericano un modello genealogico basato sulla ‘soggezione’ il quale è, invece, da considerarsi del tutto estraneo alla realtà storica del fenomeno, in questo senso per tutti R. Cardilli, *L’Esboço de Teixeira de Freitas e il sistema romano*, in *Roma e America. Diritto romano comune*, 43 (2022), pp. 89 ss.

Самир Аличич

Белград салыстырмалы құқық институты, Шығыс Сараево университеті

Римдік тұлға тұжырымдамасы және англосаксондық ықпалдың қиындығы: қоршаған ортадағы тұлға, жануарлар және жасанды интеллект?

Samir Aličić

Istituto di diritto comparato di Belgrado, Università di Sarajevo Est

Il concetto romano di persona e la sfida dell'influsso anglosassone: personalità dell'ambiente, degli animali e dell'intelligenza artificiale?

Самир Аличич

Белградский институт сравнительного права, Восточно-Сараевский университет

Римское понятие личности и вызов англосаксонского влияния: личность окружающей среды, животных и искусственного интеллекта?

Abstract: Negli ultimi decenni, si è verificato un'interesse scientifico elevato di concedere la soggettività giuridica anche alle entità non umane. Ci si parla dei diritti degli animali, della personalità giuridica dell'ambiente o della intelligenza artificiale. La tendenza generale sembra

L'interesse per disumanizzazione della persona nel diritto è innanzitutto conseguenza dell'influsso del pensiero germanico, e nei tempi attuali, innanzitutto, anglosassone. Il diritto germanico o anglosassone non ha nessun problema di incorporare le persone non-umane nel suo sistema, perchè non aveva mai idea di legare la nozione di persona per l'essere umano. Come ha notato già all'inizio del XX secolo il grande filosofo tedesco Oswald Spengler nel suo famosissimo libro Il tramonto dell'occidente, "per noi, (cioè germanici), le persone non sono corpi, ma unità della forza e volontà".

Nel diritto romano soltanto uomo, da solo o insieme agli altri uomini, può essere persona, e come tale portatore parte nel processo e portatore dei diritti o degli obblighi nel senso strettamente giuridico. La questione che oggigiorno si pone spesso, se è senziente o intelligente o no, non ha importanza per noi. Alle entità non umane come animali, natura, o anche una senziente intelligenza artificiale, si può offrire protezione, per l'interesse pubblico; ma assolutamente non è indispensabile che gli sia concesso lo status di persona, il quale dovrebbe rimanere riservato per gli uomini.

This work is a result of research within the project "Adapting the Legal Framework to Social and Technological Changes with a Special Focus on Artificial Intelligence," carried out in 2025 by the Institute of Comparative Law with financial support from the Ministry of Science, Technological Development and Innovation (contract number 451-03-136/2025-03/200049).

Parole chiave: diritto romano, diritto anglosassone, *persona*, soggetto del diritto, cittadinanza, ambiente, animale, intelligenza artificiale

Negli ultimi decenni, si è verificato un'interesse scientifico elevato, di rievuare il concetto giuridico di personalità nei paesi il cui diritto è basato sul diritto romano, cioè nei paesi del diritto 'continentale' o '*civil law*'. Ci si parla in molti paesi, ad esempio, dei diritti degli animali, in tale maniera che l'animale non sarebbe stato soltanto oggetto di protezione, ma in qualche modo soggetto del diritto, se non tramite istituti giuridici concreti. Diversi paesi latinoamericani (Ecuador, Bolivia, Colombia) hanno riconosciuto la personalità giuridica dell'ambiente o della "Madre Terra" (qualsiasi cosa questo significasse), o alle singole parti dell'ambiente¹. Nessun paese nel mondo non ha accettato finora la personalità giuridica dei robot o della intelligenza artificiale. L'Arabia Saudita ha concesso la cittadinanza al robot Sophia nel 2017 e lo stesso robot è stato nominato l'Innovation Champion del Programma delle Nazioni unite per lo sviluppo²; ma è stata una trovata pubblicitaria, più che un serio precedente giuridico. Comunque, non mancano coloro che propagano che i robot e l'intelligenza artificiale diventino soggetti del diritto; il Parlamento europeo ha ormai raccomandato nel 2017 che ai robot sofisticati sia concessa 'personalità elettronica'³, e anche se la idea di proteggere la 'senziente' intelligenza artificiale dagli abusi è ancora nella sfera di dibattito filosofico e giornalistico⁴, è solo questione di tempo quando si potrebbe porre come questione legale.

Tutto questo è parte di un movimento più ampio, non solo nel campo di giurisprudenza, che rifiuta il pensiero tradizionale detto 'umanocentrico', e che usa diversi nomi quale 'transumanesimo' o 'postumanesimo', ed è parte del movimento più

¹ *Costituzione di Ecuador* di 2008, Gazzeta ufficiale 449/2008, art. 10, 71-74, 276, 290, 318, 389, 395-415; *Ley de derechos de la Madre Tierra*, Ley N. 071/2010, Bolivia; *Sentenza di Corte costituzionale di Colombia su fiume Atrato* T-622/16 di 10 novembre 2016.

² <https://www.lexology.com/library/detail.aspx?g=3cbb6ba2-1ca2-4ee7-89bb-e312551eca94#:~:text=The%20European%20Commission%20in%20its%20AI%20legislative,some%20commentators%20argued%20was%20a%20missed%20opportunity>.

³ *Civil Law Rules on Robotics – European parliament resolution of 16 february 2017 with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics (2015/2103(INL))*, P8_TA(2017)0051

⁴ <https://www.wired.com/story/sophia-robot-citizen-womens-rights-detriot-become-human-hanson-robotics/>
<https://web.archive.org/web/20180709173848/http://www.asia-pacific.undp.org/content/rbap/en/home/presscenter/pressreleases/2017/11/22/rbfsingapore.html>

ampio di postmodernismo. La tendenza generale sembra di concedere la soggettività giuridica anche alle entità non-umane. Certo, questo pone diverse questioni. Cercherò di mostrare che si tratti dell'influsso e anglosassone, e di un tentativo di trapiantare gli istituti del *common law* nei paesi della tradizione giuridica romana o *civil law*.

Per quanto riguarda il diritto romano antico, gli è stata estranea la sola idea del soggetto del diritto. Come hanno dimostrato con ampie ricerche molti studiosi, innanzitutto professor Pierangelo Catalano, la nozione romana di *persona*, una nozione concreta, non è uguale agli astrattismi moderni del soggetto del diritto e della capacità giuridica¹. Non è sempre possibile inquadrare le soluzioni giuridiche romane nelle categorie moderne; nel diritto romano, uno schiavo, ad esempio, può essere trattato a pari tempo cosa e persona. Non è soggetto del diritto o dell'obbligo nel senso giuridico, perchè non può essere parte in un processo; ma è dotato di una certa capacità d'agire, nel senso di poter concludere un contratto sulla base delle *actiones adiectitiae qualitatis*².

Certo, Romani usavano il termine *ius* anche nel senso di quello che oggi chiamiamo diritto soggettivo³, il quale è stato più o meno inequato con la possibilità di essere parte nel processo⁴. Però, qualcuno o qualcosa può godere protezione giuridica anche senza di essere quello che chiamiamo soggetto del diritto; ad esempio lo schiavo può essere protetto dagli abusi da parte del padrone, anche se non può essere lui stesso attore nel processo⁵. D'altra parte, un bambino neonato, o anche nascituro, può apparire come attore ma anche come convenuto nel processo, ad esempio ereditario, nel quale processo sarà presentato dal tutore o dal *curator ventris*, dato che non ha quello che oggi chiamiamo capacità d'agire⁶. Poi, l'astratta idea pandettistica della persona giuridica è stata, com'è ben noto, ignota ai romani; la persona delle *collegia* o delle *civitates* non è altro che un'insieme degli umani⁷.

Ci si è scritti molto ultimamente sulla condizione degli animali non umani nel diritto romano. Si distingue soprattutto il lavoro di Pietro Paolo Onida⁸. La sua minuziosa esegesi delle fonti sia giuridiche che letterarie conferma che i Romani tenevano conto sul fatto che gli animali erano animati quando stimavano, ad esempio, il comportamento dell'animale come condizione per presentare l'azione per il danno fatto da un'animale. Ma l'azione veniva presentata contro il proprietario dell'animale,

¹ Si veda ad esempio Pierangelo C. Diritto e persone. Torino: Giappichelli, 1990; Onida P. P. Centralità sistematica della nozione di persona nel sistema giuridico – religioso romano//Collection of papers 'Law between creation and interpretation// Facoltà di giurisprudenza della Università di Sarajevo Est, Bosnia ed Erzegovina, Vol. 4, PP. 27-45

² Gai.4.69-74a ; D.14.1; D.14.3-5; D.15.

³ Ad esempio, nella famosa citazione di Marciano nel D.1.1.12

⁴ Come nella ben nota definizione dell'*actio* di Celso nel D.44.7.51

⁵ Si veda ad esempio D.1.6.1.1=Gai.1.48-53; D.1.6.2.

⁶ Sulla condizione del concepito e D.1.5.7; D.25.4; D.37.9.

⁷ Catalano, Cit.

⁸ Onida, P. P. Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano. Torino: Giappichelli 2012.

non contro lo stesso animale. Secondo quando mi è noto, nessun autore sostiene che l'animale potesse essere parte nel processo, e che nel suo nome, o contro di esso, potrebbe essere presentata *actio* o altro mezzo processuale.

Poi, è ben noto che i Romani conoscevano l'idea di *ius naturale*; ma il fatto che si tratta di un concetto filosofico, non giuridico, nessuno mette in dubbio. I Romani sapevano bene che la schiavitù, ad esempio, era *contra naturam*¹; ma questo non era mai usato come argomento di abolire la schiavitù come istituto giuridico.

Da dove allora deriva l'interesse per disumanizzazione della persona nel diritto? La risposta corretta è: dal pensiero germanico, e nei tempi attuali, innanzitutto, anglosassone. Nell'Europa continentale, incluso l'Italia, sembra che fosse stata quasi ignota fino a mezzo secolo fa; professor Onida, ad esempio, sostiene che l'idea degli *animal rights* abbia suscitato gran interesse solo con la pubblicazione del libro *Animal liberation* del filosofo australiano Peter Singer nel 1975². Non c'è ragione di dubitare che prima del 1975 gli italiani e altri europei 'continentali' non abbiano sentito nulla di questo concetto. Ma, nella Inghilterra e nelle sue colonie, non solo la idea degli *animal rights*, ma anche la vera e propria legislazione sui diritti degli animali esisteva almeno dal XVII secolo, se non anche prima. Già nel 1641 la colonia di Massachusetts nel Nord America proibiva esplicitamente la crudeltà contro gli animali³, anche se, ironicamente, nello stesso atto in cui ha formalmente legalizzato la schiavitù. Già nel 1822, il parlamento inglese ha promulgato la prima legge che cercava di proteggere gli animali domestici dall'abuso in un modo sistematico, cosiddetto Martin's Act⁴. Entro il 1899, quando in Italia per la prima volta era inserito nel nuovo codice penale un'articolo solo (491) del nuovo Codice penale che proibiva eccessiva crudeltà nei confronti degli animali, tutti i paesi anglosassoni hanno avuto ormai regolativa dettagliata sui diritti degli animali⁵. Secondo quanto mi è noto, l'unica legge per la protezione degli animali promulgata in un paese del sistema romanistico ispirata non più da una concezione antropocentrica della tutela degli animali, ma dalla necessità di proteggere l'animale per se stesso, è stato il *Tierschutzgesetz* del Terzo Reich dal 1933⁶.

Ma anche prima dell'epoca moderna, la idea dell'animale come partecipante al

¹ Florentino in D.1.5.4.1. Si veda anche Ulpiano, D.1.1.4

² Onida, Cit. P.4.

³ *The Massachusetts Body of Liberties*, 1641, §§ 92-93

⁴ 1822:3 George 4 c71: *An Act to Prevent the Cruel and Improper Treatment of Cattle*

⁵ 12 & 13 Vict. c. 92: *An Act for the more effectual Prevention of the Cruelty to Animals*, 1849, Regno Unito, complementato con 39&40 Vict. c. 77: *Cruelty to Animals Act*, , complementato con 12 & 13 Vict. c. 92: *An Act to amend the Law relating to Cruelty to Animals* dal 1876. Negli Stati Uniti, la legislazione per la protezione degli animali al livello federale non esisteva prima degli anni '60 del XX secolo, ma quasi tutti gli Stati federali hanno regole particolari in questa materia, da cui molte risalgono all'epoca coloniale, mentre a partire dalla adozione del Bergh's Act nello Stato di New York nel 1867, il primo che proteggeva animali dagli abusi in un modo sistematico, gli altri Stati hanno seguito questo esempio ed entro il 1880 in quasi tutti gli Stati esisteva la protezione sistematica degli animali. Favre. D- Tsang V. The development of the anti-cruelty laws in the 1800's//*Detroit College Law Review*, 1993, PP. 1-35.

⁶ *Tierschutzgesetz*, 7833-3, Reichsgesetzblatt I. S. 987,

processo non è stata mai considerata strana al diritto germanico e anglosassone. Sappiamo di molti casi dei processi criminali contro gli animali che avrebbero commesso delitti, innanzitutto ferito o ucciso gli uomini, nel medio evo e nella prima epoca moderna¹. E *animal trials* sono stati processi criminali veri e propri, con tutte le formalità normalmente riservate agli uomini, incluso la difesa dell'animale da parte di un'avvocato². Quasi tutti questi processi sono stati svolti nei paesi germanici come odierna Germania, Inghilterra, Fiandre, o sotto l'influsso del diritto germanico, come nord Francia, e sono stati estremamente rari nei paesi come Spagna e Italia. Ci sono anche dei casi recenti, soprattutto negli Stati Uniti, degli animali formalmente imprigionati e processuati, anche se con meno formalità rispetto al medio evo³. Anche nell'epoca moderna e contemporanea, quasi tutti gli importanti filosofi e proponenti della idea dei diritti degli animali sono dal mondo germanico e anglosassone⁴.

La idea di concedere 'diritti' a una ente non-umana, come abbiamo detto, non è limitata agli animali. Nei paesi del sistema *common law* c'è una tendenza di concedere lo status di persona all'ambiente o alla natura, o alle singole parti dell'ambiente. Questa tendenza, come abbiamo già detto, ha già influenzato diritto di alcuni paesi del sistema romanistico, e in alcuni casi l'influsso anglosassone è più che ovvio: Corte costituzionale di Colombia ha dichiarato nel 2016 che il fiume Atrato possiede diritto di protezione e conservazione, citando il caso di fiume Whanganui al quale è stata concessa la capacità giuridica nel Nuovo Zelanda⁵. È importante notare che il legislatore neozelandese ha voluto farci credere che la decisione di concedere a un fiume status di persona fosse radicato nel diritto dei Maori⁶. Questo sarebbe facile credere, se non ci fossero stati tanti casi di attribuzione dello status di persona nel diritto anglosassone diversi secoli fa, e se non ci siano oggi tanti casi simili in vari paesi dell'ex-impero britannico. Ad esempio, è lunga la lista di tutto quello a che il diritto indiano concede capacità giuridica: oltre gli animali e persone giuridiche, ci sono anche fiumi sacri, oggetti di culto come statue, ma anche divinità⁷. Vale la pena sottolineare che la tendenza di oscurare l'origine germanica dei vari concetti ambientalisti e animalisti, attribuendo queste idee alle religioni orientali quali induismo o alle tradizioni dei vari popoli primitivi non è affatto nuova; la possiamo seguire dal XIX

¹ Girgen, J. The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals//Animal Law Review at Lewis&Clarc Law School, 2003, PP. 98-133.

² Evans, E. P. The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals, London: William Heinemann, 1906.

³ Girgen, J. The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals//Animal Law Review at Lewis&Clarc Law School, 2003, PP. 98-133.

⁴ Steven Wise, Gary Francione, Peter Singer, Tom Regan, Martha Nussbaum, per menzionarne solo alcuni.

⁵ T-622/16 dal 10 novembre 2016

⁶ Te Awa Tupua Act 7/2017

⁷ <https://qz.com/india/1636326/who-apart-from-human-beings-are-legal-persons-in-india>

secolo¹. Ma il fonte di questo fenomeno non va cercato nel diritto maori o indiano.

Per capire meglio la concezione di persona nel *common law*, dobbiamo rivolgerci a una nozione a noi ben nota a noi: il concetto della persona giuridica o ‘*legal person*’. Che si tratta di una astrattezza separata dagli uomini da cui è composta, è un prodotto del pensiero giuridico germanico, nella cui costruzione sono stati usati i termini e le categorie del diritto romano, ma la quale con il diritto romano non ha nulla a che fare, è ben noto. Ma pochi giuristi ‘continentali’ sanno, che a questa astrattezza alcuni diritti, dai paesi *common law* naturalmente, estendono i diritti costituzionali normalmente garantiti alle persone fisiche. Ad esempio, il corteo suprema degli Stati Uniti ha stabilito nel caso *Santa Clara County v. Southern Pacific Railroad Co.* ha esteso il diritto di uguale protezione delle parti nel processo, dall’emendamento XIV della Costituzione, anche alle imprese commerciali e altre persone giuridiche². Conseguentemente, alcuni diritti, come libertà di esprimere liberamente l’opinione, sono estese anche alle aziende editoriali e i dei media, e le aziende hanno diritto di contribuire soldi in campagna elettorale ai candidati che scelgono.

Allora, il diritto germanico o anglosassone non ha nessun problema di incorporare le persone non-umane nel suo sistema, perchè non aveva mai idea di legare la nozione di persona per l’essere umano. Perlopiù, non è necessario che sia nemmeno animale o ambiente; per loro la persona può essere anche qualcosa di completamente immaginario e incorporale. Come ha notato già all’inizio del XX secolo il grande filosofo tedesco Oswald Spengler nel suo famosissimo libro *Il tramonto dell’occidente*, ‘per noi, (cioè germanici), le persone non sono corpi, ma unità della forza e volontà’³.

¹ Molti di questi riferimenti all’ambientalismo dei popoli primitivi sono stati interpretati nel modo sbagliato, o semplicemente inventati, come il famoso discorso di Seattle, il capotribù indiano, dal 1854. Uno degli esempi più flagranti di abuso delle tradizioni orientali è quello di Savitri Devi Mukherji, (nata Maximiani Julia Portas, 1905-1982), spia, scrittrice e attivista ambientalista, animalista e neo-nazista. Nel suo famoso libro *Impeachment of Man* (Incriminatione dell’Uomo, 1959), che ha avuto grande influsso sul movimento *new age*, lei ha propagato, usando idee recepite dall’induismo, un’ambientalismo e animalismo radicale. Ma la sua idea dei diritti degli animali e delle piante ha tanto a che fare con l’induismo originale, quanto, ad esempio, il fatto che lei aveva proclamato Adolf Hitler emanazione o *avatar* del dio indiano Vishnu, che si è sacrificato, e tornerà una volta e riportare l’epoca aurea al mondo. Allora, assolutamente non importa quante citazioni e di quali religioni e sistemi filosofici i germanici aggiungano nelle loro opere. Questo non cambia niente nel fatto che l’ambientalismo, animalismo e movimento *new age* sono una faccenda del tutto e completamente creata e propagata da loro. Difficilmente si può trovare nell’epoca moderna, in qualsiasi paese del meridione europeo, o nel mondo arabo ad esempio, qualsiasi movimento del genere, che si sarebbe sviluppato completamente indipendentemente, senza qualsiasi influsso germanico.

² *Santa Clara County v. Southern Pacific Railroad Co.* 118 U. S. 394 (1886).

³ *Sind Personen und Sachen im Sinne unserer heutigen Gesetzgebung überhaupt Rechtsbegriffe? Nein! Sie ziehen nur eine banale Grenze zwischen dem Menschen und dem übrigen, sie treffen eine sozusagen naturwissenschaftliche Unterscheidung. Aber an dem römischen Begriff persona haftete einst die ganze Metaphysik des antiken Seins: der Unterschied von Mensch und Gottheit, das Wesen der Polis, des Heros, des Sklaven, des Kosmos aus Stoff und Form, das Lebensideal der Ataraxie sind die*

Perciò può succedere che sia concesso lo status di persona a una entità immaginaria, mentre denegata a un'ente corporale, se non è considerato 'senziente'. E i criteri, se qualcosa è considerato senziente o no, sono spesso liberamente interpretati. Perciò, loro sono pronti a offrire protezione agli animali che considerano senzienti o intelligenti quali mammali e uccelli, ma poco o nulla ai pesci o insetti, ad esempio. Quest'idea, sommarizzata da Spengler, s'inquadra nell'arco più ampio del vittorioso cammino del diritto germanico verso la smaterializzazione delle nozioni del diritto adottate dal diritto romano, della vittoria dell'astutezza germanica verso la concretezza romana, che oggi vediamo prevalere in ogni senso, anche sul campo dei diritti reali con *intellectual property*, *digital money*, e il trasferimento della proprietà sulle cose tramite consenso, non consegna¹.

Allora, per concludere:

Nel diritto romano soltanto uomo, da solo o insieme agli altri uomini, può essere persona, e come tale parte nel processo, e portatore dei diritti o degli obblighi nel senso strettamente giuridico. La questione che oggi si pone spesso, se è senziente o intelligente o no, non ha importanza per noi. È interessante notare che, nonostante il fatto che gli antichi Romani non avrebbero accettato come *persona* un neonato con tale deformità fisica di non potersi considerare un'essere umano, come diremmo noi, nel senso biologico (*monstrum*)², non ci è noto che abbiano mai usato l'argomento di deficienza mentale di privare qualcuno dalla capacità giuridica. Un *furiosus* poteva comunque avere patrimonio, essere erede ed essere ereditato dagli altri, mantenere il rapporto matrimoniale (se concluso prima della malattia mentale), ed essere padre di famiglia. Nessuno mai ha pensato neanche di privare dalla capacità giuridica un nascituro, per il fatto che non fosse ragionevole o senziente. La persona naturalmente

selbstverständliche Voraussetzung, die für uns durchaus verschwunden ist. Das Wort Eigentum ist in unserem Denken mit der antiken statischen Definition behaftet und fälscht deshalb in allen Anwendungen den dynamischen Charakter unserer Lebensführung. Wir überlassen solche Definitionen welfremden und abstrakten Ethikern, Juristen, Philosophen und dem verständnislosen Gezänk politischer Doktrinäre, und dennoch beruht das ganze Verstehen der Wirtschaftsgeschichte dieser Tage auf der Metaphysik dieses einen Begriffes...Und deshalb sei es hier in aller Schärfe gesagt: Das antike Recht war ein Recht von Körpern, unser Recht ist das von Funktionen. Die Römer schufen eine juristische Statik, unsere Aufgabe ist eine juristische Dynamik. Für uns sind Personen nicht Körper, sondern Einheiten der Kraft und des Willens, und Sachen nicht Körper, sondern Ziele, Mittel und Schöpfungen dieser Einheiten. Die antike Beziehung zwischen Körpern war die Lage, die Beziehung zwischen Kräften aber heißt Wirkung. Für einen Römer war der Sklave eine Sache, die neue Sachen hervorbrachte. Der Begriff des geistigen Eigentums ist einem Schriftsteller wie Cicero nie gekommen, geschweige denn der des Eigentums an einer praktischen Idee oder den Möglichkeiten einer großen Begabung. Für uns aber ist der Organisator, Erfinder und Unternehmer eine erzeugende Kraft, die auf andere, ausführende Kräfte wirkt, indem sie ihnen Richtung, Aufgabe und Mittel zu eigener Wirkung gibt. Beide gehören dem Wirtschaftsleben an nicht als Besitzer von Sachen, sondern als Träger von Energien. Spengler, O. 1920, Der Untergang des Abendlandes, Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven, München: Oskar Beck, PP. 88ss.

¹ Sul problema della smaterializzazione dei beni si veda ad esempio Aličić, S. Denaro 'romano' come cosa corporale e denaro 'germanico' come valore stratto? Qualche osservazione romanistico-giuridica sul Tramonto dell'occidente//Collection of papers Law Between Protection and Abuse, 2025, PP. 40-61

² Plut., Rom. 4 ; Cic. de Leg. 3.8.19 ; P. S. 4.9.3; D.1.5.14

potrebbe essere privata, in parte o completamente, di quello che oggi chiamiamo capacità di agire. Ma questo non significava privazione del diritto: i Romani vedevano nessuna contraddizione che nella situazione il cui il proprio figlio fosse il suo curatore, il figlio comunque fosse considerato persona *alieni iuris* sotto *patria potestas* del padre¹. Del resto, la limitazione della capacità d'agire non era mai collegata con quello che noi chiamiamo deficienza mentale – un prodigo poteva essere perfettamente ragionevole; le parole delle XII tavole non lasciano dubbi che *cura prodigii* fosse stata riservata per la persona ragionevole ma deviante nel senso morale, e come tale è chiaramente distinta da *cura furiosi*².

Un'uomo con grave ritardazione mentale a volte non è in grado nemmeno di prendere cibo, e quindi può essere meno senziente da un animale, e certamente tutti noi possiamo essere considerati, almeno sotto certi aspetti, meno intelligenti da un computer; per alcuni proponenti degli *animal rights*, ad esempio, questo è il cosiddetto 'argomento dei casi marginali': una 'prova' che la capacità giuridica non dovrebbe essere esclusivamente riservata agli uomini. Quanto è distante questo modo di pensare dal pensiero giuridico romano, e quanto potenzialmente pericoloso! Se qualcuno pensa solo nazisti usassero la mancanza di senso o coscienza per giustificare uccisione ('eutanasia' delle persone con deficienze mentali) mentre concedevano 'diritti' agli animali perchè sono 'senzienti', dai che drizziamo le orecchie stiamo molto all'erta, che qualcuno non usi, per caso, come argomento in favore dell'aborto nella fase iniziale della gravidanza, il fatto che in questa fase il nascituro 'non è senziente'; un'argomento che è tanto ragionevole quanto giustificare l'omicidio di un'uomo mentre dorme.

Allora, sembra che sia venuto il tempo di abbandonare i concetti astratti di soggetto e oggetto del diritto e di tornarci ai concetti giuridici concreti; alla, per usare le parole di Spengler, 'inutile' dicotomia uomo - cosa. Persona, nel senso di 'soggetto del diritto', può essere uomo, da solo, o insieme agli altri uomini.

Alle entità non umane come animali, natura, o anche una senziente intelligenza artificiale, se si vuole, si può e si deve offrire protezione, e il fatto che abbiamo introdotto la protezione delle entità non umani è la stiamo ancora sviluppando è un grande passo avanti per la nostra civiltà. Ma assolutamente non è indispensabile che gli sia concesso lo status di persona, il quale dovrebbe rimanere riservato per gli uomini. La protezione senza concessione dello status di persona per loro può funzionare benissimo, proprio come per i beni culturali, ad esempio. Non c'è bisogno di oscurare il concetto di diritto soggettivo, attribuendolo a tutto quello che ci piace. Attribuire formalmente lo status di persona all'ambiente o agli animali spesso è solo una 'dichiarazione di buone intenzioni': non contribuisce essenzialmente nulla alla loro protezione, ma oscurando il concetto di persona, potrebbe mettere nel pericolo gli uomini. La protezione nell'interesse pubblico può essere più efficace che attribuire formalmente lo status di persona, a qualcosa che persona non è. Basta ricordarci che i Romani non proteggevano le mura di Roma, considerate *res sancta*, cancellando loro

¹ D.1.6.8; D.24.3.22.7

² LDT 5.7

dalla categoria delle cose e proclamandole ‘persone’: la pena di morte per ognuno che rimuove una pietra dalle mura è stata più efficace di qualsiasi proclama solenne dello status di persona. Allo stesso modo, si possono raggiungere tutti gli scopi di protezione dell’ambiente dall’inquinamento, degli animali dall’abuso, e, se si vuole, anche dei robot e dell’intelligenza artificiale, usando le categorie esistenti nel diritto romano¹.

Ma la questione, se qualcuno o qualcosa è ‘senziente’ o no, non dovrebbe essere nemmeno discussa per quanto riguarda lo status di persona. Se si pone questione se uno è persona o no, basta solo determinare, se è un’uomo, o no?

¹ E, certamente, gli istituti del diritto romano possono essere il modello per creazione delle soluzioni giuridiche nuove, anche nel campo della regolativa della intelligenza artificiale. Si veda ad esempio De Cristofaro, C. Diritto romano e intelligenza artificiale. Itinerari di comparazione storico-giuridica, Torino: Giappichelli 2025.

Лоран Хакетсвейлер
Монпелье университеті

**Батыстық позитивизмге қарсы: Рим заңгерлерінің «In Omne Aevum»
туылмаған балаларын қорғауы**

Laurent Hecketsweiler
Università di Montpellier

**Contre le positivisme occidental, la défense « in omne aevum » des enfants à
naître par les juristes romains**

Лоран Хакетсвейлер
Университет Монпелье

**Против западного позитивизма, защита «in omne aevum» нерожденных
детей римскими юристами**

Abstract: Les juristes d'Occident (encouragés par les historiens du droit) présentent souvent le droit romain au fondement de la conception actuelle de l'enfant à naître, ce qui n'est pas vrai. Disposer des textes authentiques de la *Jurisprudentia* sur le thème permet de sortir de cette confusion de doctrine. Un puissant enjeu de résistance s'y trouve, actuel: lutter dans l'*Imperium* contre le déploiement à l'échelle globale de la métaphysique juridique occidentale.

Mots clés: *nasciturus*; défense; tradition latine; système juridique; résistance; positivisme;

I

Nous sommes en train - octobre 2025 - de faire publier en France le livre de Madame M. P. Baccari dédié à la défense de l'enfant conçu en droit romain¹: la traduction est à paraître prochainement aux éditions de la *Société de Législation Comparée* (collection « Méthodologie comparée du droit civil » dirigée par G. Cerqueira).

Il s'agit d'un recueil (commenté) de textes de la jurisprudence romaine. Les sources latines sur le *conceptus* ou *nasciturus* y sont présentées dans leur ordre

¹ M. P. Baccari, *La difesa del concepito nel diritto romano, dai Digesta dell'imperatore Giustiniano*, Torino, G. Giappichelli ed., 2006.

systematique, celui du Digeste de Justinien: des principes généraux jusqu'à la répression criminelle due aux empereurs d'origine africaine (Septime Sévère, Caracalla). Ce corpus révèle tout le travail interprétatif accompli par les juristes romains (à partir des dispositions successorales de la loi XII Tables) pour préciser minutieusement le statut juridique du conçu, concernant tant sa personne que ses biens.

L'initiative de Madame Baccari reste très importante (et fort perspicace du point de vue méthodologique) si l'on se rappelle que les sources du Digeste ont été fragmentées - les « fragments » de tel ou tel jurisprudent - pour servir de réemploi aux ingénieurs de la bourgeoisie occidentale du XIX^e siècle (Savigny et les pandectistes européens) et ainsi servir un réaménagement systématique de la matière. Réaménagement et « renversement »¹ de facture libérale, tant subjectiviste qu'étatiste – ces deux *Oberbegriffen* de la modernité juridique.

La condition juridique du *nasciturus* s'est trouvée dégradée par cette entreprise d'« actualisation » dogmatique du droit romain (*System des heutigen Römischen Rechts*, 8 vol., 1840-1849²). Au sein du nouvel ordre juridique romain (en réalité celui du XIX^e siècle), le conçu n'est plus une *persona* et ses droits, parce qu'ils sont désormais « sans sujet »³, se réduisent finalement à la sphère patrimoniale⁴.

II

Au XXI^e siècle, les civilistes européens (souvent encouragés par les historiens du droit) n'en présentent pas moins le droit de Rome au fondement de la conception actuelle d'« *infans conceptus* »⁵, ce qui n'est évidemment pas vrai: alors que la conception ancienne est concrète et jusnaturaliste (le conçu est *res humana*), la « glose » et construction doctrinale moderne est abstraite et positiviste (le conçu ne tient ses droits que d'une pure fiction de la loi)⁶. Les résultats de la

¹ Voir généralement P. Catalano, *Diritto e persone*, Torino, G. Giappichelli ed., 1990, p. 195 et sq. (Chap. VII : « Osservazioni sulla “persona” dei nascituri alla luce del diritto romano (da Giuliano a Texeira de Freitas) »).

² Une traduction française du traité de Savigny a été donnée par Ch. Guénoux sous le titre « *Traité de droit romain* » (8 vol., Paris, Firmin Didot, 1855-1859).

³ « Rechten ohne Subjekt ». C'est la solution du pandectiste allemand Windscheid, lequel voyait dans la solution « personnaliste » romaine une anomalie : B. Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, I, Düsseldorf, Rütten u. Loening, 1862, § 49.

⁴ L'interprétation moderne n'est pas sans présenter un certain matérialisme. Ce sont finalement deux « droits romains » qui coexistent aujourd'hui : celui des Romains (le *ius Romanum*) et celui de Savigny et des civilistes-pandectistes qui, reconstruit au XIX^e siècle, est une version très déformée (sinon contraire) de l'original.

⁵ Dernièrement D. Mazeaud, *Une application inédite par la cour de cassation de l'adage infans conceptus pro nato habetur quoties de commodis ejus agitur*, in « Revue Trimestrielle de Droit civil », 2018, p. 72. Déjà H. Rolland, L. Boyer, *Locutions latines et adages de droit français contemporains*, II, Lyons, L'Hermès, 1978, p. 388.

⁶ P. Catalano, *Diritto e persone*, cit., p. 195.

méthode comparatiste sont à cet égard sans appel et contredisent bien des illusions rétrospectives. Les enjeux de cette modification d'ingénierie juridique sont par ailleurs considérables: ils touchent la conception même du droit en ce que le système positiviste emploie des abstractions qui sont précisément très utiles à faire dériver le droit de la souveraineté de l'Etat (sujet de droit, personnalité juridique).

Comprenons-bien. En confondant les deux conceptions (antique/actuelle), on finit par éluder la première. Plus encore, on élimine - *dolus causa* - l'alternative juridique romaine de notre référentiel de pensée. Par ce tour de passe-passe d'école, on fait disparaître l'authentique résolution romaine *radicalement* favorable au conçu - résolution du reste cohérente avec l'idée du droit entendu comme système d'équité (*ars boni et aequi*) et non comme ensemble de règles (*regulae*) législativement établies dans l'Etat¹. Le tout est comme neutralisé.

La notion de « tradition juridique occidentale » (*Western Legal Tradition*) contribue aujourd'hui à cette neutralisation théorique et idéologique. De facture anglo-américaine (Harold Berman, Harvard, 1983²), la notion est très dangereuse est ce qu'elle poursuit en ce début du XXI^e siècle le travail de falsification (par escamotage, par confusion) engagé depuis deux siècles en Occident par la pensée libérale. L'expédient se déploie désormais à grande échelle lié qu'il est à la catégorie du « droit global ».

Telle est la situation en termes de géopolitique juridique.

Que faire ? Что делать?

III

En réponse, une clarification dogmatique est d'abord nécessaire:

1. doivent être opposés avec la plus grande rigueur le droit romain (et la *vraie* tradition juridique) et le droit dit « occidental »;
2. plus encore, doit être indiquée la confrontation, la lutte entre les deux systèmes, et la ligne de front qui les sépare.

Aux prétentions illégitimes et forcées des juristes occidentalistes, le droit romain résiste.

Si l'on s'en tient à l'enfant conçu, le réalisme des juristes latins - leur « concrétude » (*concretezza, Konkretheit*) - résiste par nature (*natura docuit*³) aux abstractions matérialistes de la technique civiliste moderne (capacité civile, personnalité juridique, sujet de droit, patrimoine). Le droit de l'enfant relève à Rome d'une faculté qui lui est naturelle (objective), non d'une quelconque

¹ Voir généralement M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003 (il s'agit du recueil des cours dispensés à la Faculté de droit de Paris entre 1961 et 1966).

² H. J. Berman, *Law and revolution. The formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983.

³ Ulpien, D. 1.1.1.3 qui envisage d'ailleurs la reproduction, *procreatio*, comme une institution du droit naturel (commune aux hommes et aux animaux). Cf. I. 1.2 pr.

concession gracieuse (subjective) de la part de l'ordre juridique. Il est antérieur à l'Etat et à sa souveraineté¹⁻².

Confronté aux constructions de doctrine, il est heureux que le droit romain soit et reste ici à contre-temps, « à contre-courant » (selon la judicieuse expression du philologue F. Nietzsche³). Il continue aujourd'hui à proposer un dépassement (supranational) de nos règles positives, à partir de la connexion systématique qu'il fait - et nous transmet - entre justice et droit (*iustitia* et *ius*, selon l'ordre systématique du Titre premier du Digeste de Justinien). Quant à sa « validité », la considération qu'en ont les Romains reste suffisante⁴.

Aussi devons-nous en tant que Romanistes (qui défendons l'actualité du droit

¹ G. Figueroa Yáñez, *Derecho civil de la persona. Del genoma al nacimiento*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 2001, p. 34 et sq.

² Ce rappel de Rome trouve peu d'écho en doctrine, ce qui invite à une interrogation d'ordre épistémologique pour nous modernes : les outils de la profession, le cadre disciplinaire, le paradigme d'une communauté scientifique - sa mémoire aussi ? On se limitera ici à une seule observation. La communauté des civilistes vante généralement son recours aux seuls outils en place de la technique juridique, non à ceux - vulgaires ? - du monde sensible (les catégories "de chair et de sang" du droit romain, des catégories réelles, concrètes, vivantes). Elle reconnaît procéder par filtres, *ex distantibus*, fidèle en ce sens au programme métaphysique d'investigation du monde issu de la philosophie kantienne. La classe des juristes s'adonne toujours à cet exercice transcendantal, parfois en dépit du sens commun.

³ *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1873-1876). Préface de la seconde Considération (*De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*), dernière phrase : « Car je ne sais pas quel but pourrait avoir la philologie classique, à notre époque, si ce n'est celui d'agir d'une façon inactuelle, c'est-à-dire contre le temps, et par là même, sur le temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir ».

⁴ Voir P. Catalano, *Linee del Sistema sovranazionale romano*, I, Torino, G. Giappichelli ed., 1965, p. 289 : « [...] Per tutto questo è possibile definire il sistema (che è romano perché alla sua "validità" è sufficiente la considerazione che ne hanno i Romani) come sovranazionale : non solo ad indicare l'implicito superamento dell'attuale categoria del "diritto internazionale", ma ad esprimere come esso, li costruisca in sintesi sempre più vaste, co volontà politica tendente ad una società universale ». Récemment, R. Cardilli a mis en évidence la grande (et persistante) nouveauté de ce travail de 1965 qui, s'efforçant de comprendre la signification juridique du *ius fetiale* et du *ius gentium* dans le droit romain, abandonne l'emploi des catégories modernes d' « ordre juridique », de « droit étatique » et de « droit international » et valorise au contraire celui de « système juridique supranational » : un usage, selon lui, « beaucoup plus riche d'implications, non seulement pour les études historico-juridiques, mais aussi - surtout - pour les études sur le droit contemporain et pour la compréhension de la valeur actuelle du système romain (R. Cardilli, *L'esboço brasileiro e il sistema romano*, in « Augusto Teixeira de Freitas. Humanismo, dogmática e sistema », Rio de Janeiro, Pócesso, 2024, spéc. p. 177). La notion de « système juridique » est effectivement en mesure de servir l'étude du droit contemporain : à travers la prospective d'une notion forte de système (s'opposant dialectiquement à celle d'ordre), il est possible de lire les réalités juridiques des différentes régions du monde, dépassant ainsi la narration habituelle organisée selon le modèle dominant (positiviste) du « droit » comme loi étatique et comme système de lois. Sous cet angle, c'est une nouvelle « clé » à disposition en termes de théorie du droit ; de méthodologie aussi. Une clé qui fait écho à la notion romaine de *ius*, notion bien distincte de celle d'ensemble de règles (*regulae*), et définie fondamentalement à Rome comme le « système » du bon et de l'équitable (*l'ars boni et aequi*) : *ius* dont la validité est - précisément ! - indépendante du critère positiviste de l'effectivité du droit. La tradition juridique latine se propose « *in omne aevum* » de maintenir cette connexion entre la justice et le droit.

romain):

1. repousser le « forçage » intellectuel occidentaliste du droit romain et de sa tradition (celle du « *jus commune* » avant et après les codifications, et ce jusqu'à aujourd'hui);

2. reprendre l'initiative en contestant radicalement la métaphysique civiliste contemporaine, à commencer par ses catégories nominalistes¹: des catégories qui, rappelons-le, sont très utiles faire dériver le droit à partir de l'Etat et de la loi positive (« production » de la norme dans le cadre de la théorie générale de l'Etat et du droit).

Cette critique de l'idéalisme et de ses enjeux dans l'Etat (représentation politique, politique législative, abstraction doctrinale) se trouve déjà chez Jhering, Marx, Nietzsche. Le conçu a l'avantage de nous remettre sur cette voie: il n'a pas besoin de Kant pour exister !

Nos catégories disciplinaires sont réalistes, souvent faites de chair et de sang. Ce sont elles qui façonnent notre *conscience de classe*, au sens où elles nous libèrent de l'idéologie moderne et contemporaine et, c'est lié, de ce que celle-ci retient comme « positif » à un instant t.

Notre programme - et la nécessité du temps - reste celui de « retraduire en langue réaliste tous les termes que l'idéalisme nous a emprunté et qu'il a corrompu »². C'est un programme à potentiel révolutionnaire, si l'on accepte le rapport (représentatif) établi par Savigny entre doctrine et peuple³.

Soutenus « *in omne aevum* » par les empereurs romains (Caracalla, Justinien, Napoléon...), la mission des juristes eurasiatique est certainement de lutter dans l'*Imperium* (sans limite de temps et d'espace, à échelle jupitérienne) contre le déploiement du nominalisme occidental à l'échelle globale.

¹ Voir supra note 11.

² E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui, 1935 (rééd. 2007, p. 89).

³ K. von Savigny, *Traité de droit romain* I, cit., p. 43 : « La marche naturelle de la civilisation amenant la division du travail et des connaissances, la société se partage en différentes classes où chacune tourne son activité vers un but spécial. Ainsi le droit, qui d'abord vivait dans la conscience du peuple, par suite de nouveaux rapports que crée la vie réelle, prend un tel développement que sa connaissance cesse d'être accessible à tous les membres de la nation. Alors se forme une classe spéciale, celle des jurisconsultes, qui dans le domaine du droit représentent le peuple dont ils font partie. Ce n'est là qu'une forme nouvelle sous laquelle le droit populaire poursuit son développement [*Entwicklung des Volksrechts*], et dès lors il a une double vie. Ses principes fondamentaux subsistent toujours dans la conscience de la nation, mais leur détermination rigoureuse et les applications de détail appartiennent aux jurisconsultes ».

Лоран Реверсо
Тулон университеті

Басқа адамдардың балаларын тәрбиелеу. Адвокаттардың мен емізуші әйелдердің жұмысына ақы төлеу (Digesta Iustiniani 50. 13. 1)

Laurent Reverso
Università di Toulon

Educazione dei figli altrui. onorari di avvocati e nutrici (Digesta Iustiniani 50. 13. 1)

Лоран Реверсо
Университет Тулона

Воспитание чужих детей. Гонорары адвокатов и кормилиц (Digesta Iustiniani 50. 13. 1)

Теодор Самбриан
Крайова университеті

**Трансильваниялық триптихтер: Ius Commercii және Iuris Italici
Deminutio арасындағы азаматтар мен peregrini**

Teodor Sambrian
Università di Craiova

**I trittici della Transilvania: cittadini e peregrini tra lo ius commercii e la
iuris Italici deminutio**

Теодор Самбриан
Университет Крайовы

**Триптихи Трансильвании: граждане и peregrini между ius commercii и
iuris Italici deminutio**

Riassunto. In dottrina vi sono opinioni divergenti sulla validità come atti di diritto romano delle quattro mancipazioni menzionate nei trittici transilvani, condizione *sine quo non* per *Alburnus Maior*. L'articolo sostiene la tesi della validità, a sostegno della quale vengono presentati i seguenti argomenti: a) l'esistenza della possibilità ammessa dal diritto romano che, eccezionalmente, ad alcuni peregrini venga concesso lo *ius commercii*; b) la condizione di eccezionalità è soddisfatta dai peregrini di *Alburnus Maior*; c) *Alburnus Maior* beneficiò di un *ius Italicum* derivato da quello della colonia *Sarmizegetusa* sul cui *territorium* era ubicato; d) *ius Italicum* e immunità fiscale non erano incompatibili, gli abitanti di *Alburnus Maior* beneficiando di uno *ius Italicum sine deminutione tributorum*.

Parole chiave: *Alburnus Maior*, Dacia, *ius Italicum*, mancipazione, trittici di Transilvania.

1. Premessa. Con l'espressione "trittici della Transilvania" si intendono 14 tavolette scoperte tra il 1786 e 1855 nel centro dell'estrazione dell'oro nella provincia romana della Dacia, ad *Alburnus Maior* (oggi *Roşia Montană*, Romania). Essi contengono documenti di diritto privato romano redatti da cittadini romani e peregrini tra il 131 e 167, pubblicati integralmente nel 1873 da Theodor Mommsen nel *Corpus Inscriptionum Latinarum*(CIL) III, parte II.

Per l'argomento che stiamo trattando, sono di interesse solo quattro tavolette cerate, che hanno come oggetto la compravendita tramite manumissione di schiavi, rispettivamente di un bene immobile, motivo per cui nel seguito faremo

riferimento esclusivamente ad esse.

In tutti e quattro contratti la transazione è espressa dalla stessa locuzione, rispettivamente *emit mancipioque accepit* (comprato e acquisito per mancipazione).

Per quanto riguarda lo status giuridico delle parti e dei testimoni nei quattro atti giuridici, facendo riferimento agli antroponimi, l'unico criterio che possiamo utilizzare per la situazione è il seguente:

a) nel contratto di compravendita di una bambina schiava, concluso il 17 marzo 139, le parti e i sei testimoni sono tutti peregrini di origine illirica¹;

b) nel contratto di compravendita di uno schiavo bambino concluso il 16 maggio 142, le parti sono peregrini mentre i sei testimoni, tra cui il garante, sono cittadini romani²;

c) nel contratto di compravendita di una schiava, concluso il 4 ottobre 160, le parti e cinque testimoni sono cittadini romani, mentre il sesto testimone e garante è un peregrino greco-orientale³;

d) nel contratto di compravendita per mancipazione di metà casa situata nell'Aburnus Maior, concluso il 6 maggio 159, l'acquirente (Andueia Batonis) è un peregrino di origine illirica, il venditore è un cittadino romano (Veturius Valens), i testimoni sono 4 cittadini romani e due peregrini illirici; il contratto prevede, tra l'altro, l'obbligo dell'evizione per usucapione nonché di pagare il tributo fino al successivo censimento⁴.

I commenti su questi contratti diedero origine, nella dottrina romanista, a due scuole di pensiero circa loro validità come mancipazioni: una, maggioritaria e unica fino all'inizio del XX secolo, che nega la validità delle mancipazioni e un'altra, diametralmente opposta, avviata da Egon Weiss attraverso la pubblicazione del suo ampio studio nel 1916, che sostiene la validità delle mancipazioni concluse dai peregrini della Dacia⁵.

I negazionisti affermano che i peregrini ricorrevano alla mancipazione solo per spirito di imitazione⁶, che le quattro tavole riflettono una pratica *de facto* priva di qualsiasi valore giuridico⁷, essendo abusiva la menzione dei termini *mancipatio* e *usucapio*⁸. In sintesi, la loro tesi si basa su due argomenti principali: il primo

¹ *Corpus Inscriptionum Latinarum* (abbreviato CIL), III, p. 937; *Textes de Droit romain*, publiés et annotés par Paul Frédéric Girard, V-e édition revue et augmentée, Paris, 1923 (abbreviato TextDrR), p. 850, no. 3; *Fontes iuris Romani Anteiustiniani, Pars III Negotia*, V. Arangio – Ruiz, Florentia, 1943 (abbreviato FIRA), p. 283-285; *Inscriptiones Daciae Romanae, Volumen I*, Ioan I. Russu, București, 1975 (abbreviato IDR), p. 212-217.

² CIL, III, p. 940-943; TextDrR, p. 849-850, no. 2; FIRA, III, p. 285-287; IDR, I, p. 217-223.

³ CIL, III, p. 959; TextDrR, p. 850, no. 4; FIRA, III, p. 287-288; IDR, I, p. 223-226.

⁴ CIL, III, p. 945, VIII; TextDrR, p. 851-852, no. 5; FIRA, III, p. 289.

⁵ E. WEISS, *Peregrinische Manzipationsakte*, in *Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte Romanistische Abteilung*, Band 37, Heft 1, 1916, p. 136-176.

⁶ V. HANGA, in *Istoria dreptului românesc*, Vol. I, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980, p. 109.

⁷ P. BONFANTE, *Corso di Diritto Romano*, II, Milano, 1968, p. 192 e 421 nt. 4.

⁸ V. ARANGIO-RUIZ, in FIRA *cit.*, p. 289; Béatrice LE TEUFF, *Census : le recensement dans l'empire romain d'Auguste à Diocletien*. Thèse de doctorat en histoire, langues et littératures anciennes, Université Michel de Montagne, Bordeaux III, 2012, p. 104

argomento è che i peregrini - parti e testimoni - non avevano la capacità di concludere mancipazioni, non essendovi prova che avrebbero beneficiato dello *ius commercii*¹; il secondo tiene conto che il bene alienato (metà di una casa) era *res nec mancipi*, Alburnus Maior non beneficiando dello *ius Italicum*, perché da un lato, la località non era compresa nell'elenco del Digeste 50, 15 e, dall'altro, questo privilegio era incompatibile con l'obbligo di pagare l'imposta (*tributum*) stipulata nel contratto².

A nostro avviso, le quattro mancipazioni sono atti perfettamente validi secondo le norme del diritto romano classico, perché i peregrini che partecipavano come parti o testimoni al rito della mancipazione godevano dello *ius commercii* e Alburnus Maior era una località dotata di *ius Italicum*, anche se i suoi abitanti non erano esenti dall'onere del pagamento dell'imposta fondiaria (*tributum*). La nostra posizione ha come punto di partenza il principio di interpretazione degli atti giuridici formulata da Salvi Giuliano secondo il quale ogniquale volta vi siano dubbi sulla validità di un atto giuridico, se non vi sono argomenti decisivi contra la validità di tale atto, è preferibile che l'atto sia considerato valido³. Si tratta naturalmente di una presunzione relativa che può essere confutata, compito che spetta a coloro che contestano la validità dei quattro atti giuridici. Per quanto ci riguarda, il nostro ruolo è piuttosto passivo, vale a dire quello di dimostrare l'inconsistenza degli argomenti su cui si fonda la tesi negazionista circa la presenta incapacità dei peregrini di Alburnus Maior di concludere mancipazioni e la qualità di *res nec mancipi* del terreno in Alburnus Maior, in assenza di *ius Italicum*.

2. *Ius commercii* e peregrini ovvero sulla capacità dei peregrini di Alburnus Maior di concludere mancipazioni. Fino allo studio di Egon Weiss del 1916, l'opinione generale in dottrina – con qualche sfumatura insignificante – era che le mancipazioni scritte sui trittici della Transilvania furono concluse da peregrini che non avevano *ius commercii*. Come sosteneva nel 1961 il romanista ungherese Elemér Pólay seguace della corrente negazionista, la questione se i peregrini di Alburnus Maior avessero o meno lo *ius commercii* è di importanza

¹ B. LE TEUFF, *op. cit.*, p. 106; L. FRANCHINI, Sull'applicazione del diritto romano in Dacia, in *Rivista di diritto romano*, VIII, 2008, p. 14; K. CZAJKOWSKI e B. ECKHARDT, *Law, status and agency in the Roman provinces*, in *Past & Present. A Journal of Historical Studies*, vol. 24, no. 1, 2018, p. 203; M. KASER, *Von Begriff des "commercium"*, in *Studi in onore di V. Arangio-Ruiz*, vol. II, Napoli, 1953, p. 141; Elemér Pólay (*A római birodalmi jog és a peregrin jog kölcsönhatásának, jelei az erdélyi viaszostáblak okiratanyagában*, in *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Juridica et Politica*, Tomus VIII, Fasciculus 4, 1961, p. 10) sostiene che si tratta di mancipazioni distorte che potevano aver luogo tra peregrini non investibili del *commercium*.

² E. PÓLAY, *op. cit.* p. 11; G. I. LUZZATTO, *Sul regime del suolo nelle province romane: spunti critici e problematica*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: I diritti locali nelle province romane con particolare riguardo alle condizioni giuridiche del suolo*, Roma, 26-28 ottobre 1971, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, p. 28; G. TIBILETTI, *Ager publicus e suolo provinciale*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: I diritti locali . . .*, 1974, p. 103-104. Vedi: Cristina SORACI, *Natura e benefici del ius Italicum*, in *Le strutture locali dell'Occidente romano. Atti del I Seminario Italo – Spagnolo Diuturna Civitas (L'Aquila 4-6 maggio 2022)*, a cura di Estela GARCIA FERNANDEZ, E. MELCHOR GIL, S. SISANI, Roma, Edizioni Quasar, 2023, p. 328, nt. 60 e 61.

³ Iulianus, D. 34, 5, 12[13]: *Quotiens in actionibus aut in exceptionibus ambigua oratio est, agitur, magis valeat quam pereat.*

decisiva per quanto riguarda la qualificazione giuridica degli atti da loro compiuti¹. L'argomento invocato da Weiss contro l'opinione secondo la quale lo status di peregrino fosse incompatibile con la capacità di una persona di eseguire una mancipazione si basa sull'affermazione di Ulpiano del frammento 19. 4:

Mancipatio locum habet inter cives Romanos et Latinos coloniarios Latinosque iunianos eosque peregrinos, quibus commercium datum est (La mancipazione avviene tra cittadini romani, Latini coloniari, Latini iuniani e quei peregrini a cui era stato concesso il *commercium*²).

Questo testo ha portato, perciò, Weiss a sostenere che era ovvio che i mancipanti dei tritici fossero dei peregrini a cui, per un motivo o per un altro, era stato concesso il *commercium*³.

Poiché il testo di Ulpiano è ben noto, incontestato anche da coloro che sostengono che le mancipazioni in Dacia sono mancipazioni solo di nome, l'argomento principale dei seguaci della nullità delle mancipazioni come atti di diritto romano è che non vi è alcuna prova che ai peregrini di Alburnus Maior sia stato concesso lo *ius commercii*⁴; più precisamente, come ha espresso Beatrice Le Teuff, "Aucun des contrats ne fait allusion à tel octroi"⁵ (Nessuno dei contratti allude a tale concessione) e, per rafforzare la posizione adottata, viene ribadita l'affermazione del promotore della corrente negazionista, Ludwig Mitteis, esposta nel 1908, secondo cui lo *ius commercii* era un privilegio concesso eccezionalmente dall'imperatore, ma questa condizione di eccezionalità non era soddisfatta dai peregrini dell'Alburnus Maior.

Anche se non esiste alcuna prova inconfutabile – come un testo di un autore latino o, eventualmente, una fonte epigrafica in grado di attestare che ai peregrini di Alburnus Maior fosse stato concesso lo *ius commercii*, concordiamo questa volta con l'opinione del „negazionista” Elemer Polay, il quale riconosce che l'ignoranza delle fonti non sempre ci permette di trarre conclusioni negative⁶.

Per quanto ci riguarda, riteniamo che attraverso un esame degli elementi intrinseci ed estrinseci dei quattro contratti, basato in parte sulle prove esistenti e in parte sulle deduzioni, si possa giungere alla conclusione che questi peregrini beneficiarono dello *ius commercii*. La catena di argomenti che attesta la capacità dei peregrini di effettuare mancipazioni comprende i seguenti „anelli”:

a) Il fatto certo che ai peregrini fosse stato concesso, anche eccezionalmente, di ottenere lo *ius commercii*, che dava loro la possibilità, accanto ai cittadini romani, di concludere mancipazioni. La possibilità giuridica per determinate categorie di peregrini di beneficiare dello *ius commercii* costituisce la premessa maggiore di ogni ragionamento che giustifica la presunzione che i peregrini di

¹ E. PóLAY, *op. cit.*, p. 12.

² E. WEISS, *op. cit.*, p. 139.

³ *Ibidem*.

⁴ E. PóLAY, *op. cit. loc. cit.*

⁵ B. LE TEUFF, *op. cit.*, p. 106.

⁶ E. PóLAY, *op. cit.*, *loc. cit.*

Alburnus Maior avessero il diritto di concludere mancipazioni alle stesse condizioni dei cittadini romani.

b) È anche certo che in tutti quattro i contratti, le parti intendevano compiere un negozio per trasferire la proprietà di tre schiavi, rispettivamente metà di una cassa, mediante una mancipazione, motivo per cui dichiara che l'oggetto della transazione è stato acquistato e acquisito tramite mancipazione (*emit mancipioque accepit*).

Perché i peregrini avrebbero dovuto ricorrere alla mancipazione se avessero saputo di non avere lo *ius commercii* che avrebbe consentito loro di concludere validamente un simile negozio giuridico? Solo per „spirito di imitazione”, come sostengono i negazionisti? In altre parole, solo, per „giocare” alla mancipazione? A cosa serviva concretamente questo „gioco”? Se fossero stati consapevoli che la mancipazione era nulla, perché non avrebbero fatto ricorso sin dall'inizio solo al contratto di compravendita e alla *traditio* secondo lo *ius gentium*? Come si potrebbe spiegare in modo convincente il fatto che ad Alburnus Maior un simile „gioco” procedimento fosse stato praticato da tutti coloro che erano collegati ad un atto di trasmissione di proprietà, prendendovi parte, in un intervallo di tempo non breve (che si prolunga su 20 anni e documentato in almeno quattro casi) un gran numero di persone, precisamente 32, delle più diverse origini etniche, status sociali e occupazioni (illiri, greco-orientali, cittadini romani, mercanti di schiavi, militari, ecc)?

E, soprattutto, quale spiegazione si può dare al fatto che questo „gioco dell'imitazione” abbia contaminato anche i cittadini romani, che nel contratto del 4 ottobre 160, dove il venditore e l'acquirente, nonché cinque dei sei testimoni sono cittadini romani titolari di *ius commercii* – introducono anche un *peregrinus* greco-orientale che, non avendo *ius commercii*, avrebbe compromesso totalmente la mancipazione? La risposta ragionevole a queste domande non può essere che una: accanto ai cittadini romani, tutti i peregrini che partecipano come parti o testimoni alla conclusione delle mancipazioni sono persone dotate di *ius commercii*.

c) Quale motivo eccezionale poteva indurre l'imperatore a concedere lo *ius commercii* ai peregrini di Alburnus Maior?

Sono obbligati a rispondere a questa domanda coloro che sostengono che i peregrini in questione avessero la capacità di concludere atti giuridici *per aes et libram*.

Egon Weiss sostiene a questo proposito che in Dacia si verificarono condizioni mai più ripetute nell'Impero romano, che ebbero l'effetto di una romanizzazione particolarmente duratura della provincia attraverso una colonizzazione massiccia iniziata 30-40 anni prima della stesura delle mancipazioni¹. Tre anni dopo, nel 1919, Anton von Premmerstein, aderendo alla teoria di Weiss, ritiene che il privilegio dello *ius commercii* sarebbe stato

¹ E. WEISS, *op. cit.*, p. 141-142.

concesso a quei peregrini per facilitare le transazioni tra i cittadini romani e la popolazione locale con cui entravano in contatto. Tali argomenti non sembrano tuttavia sufficientemente solidi per giustificare la ragione eccezionale che avrebbe determinato la concessione degli *ius commercii* ai peregrini dell'Alburnus Maior.

Weiss, pur cogliendo correttamente il carattere eccezionale e unico della romanizzazione della Dacia rispetto alle altre province dell'Impero romano, sbaglia quando ritiene che questa ragione sia stata alla base della concessione dello *ius commercii* ai peregrini dei tritici, poiché la sua constatazione è valida per l'intera provincia e secondo questo ragionamento, sarebbe stato naturale che lo *ius commercii* fosse stato concesso a tutti i peregrini colonizzati nella nuova provincia, non solo a quelli provenienti da Alburnus Maior, cosa, ovviamente, impossibile da accettare.

Quanto all'argomentazione di von Premerstein, essa è estrapolatamente incoerente, facilmente confutabile, non rivelando nulla che possa soddisfare la condizione dell'eccezionalità, poiché tale motivo da lui invocato era frequentemente riscontrato in qualsiasi provincia nelle aree di contatto tra cittadini romani e popolazioni locali.

Pertanto, l'eccezionalità che giustifica la concessione dello *ius commercii* deve riguardare esclusivamente i peregrini dell'Alburnus Maior.

Recenti ricerche condotte attraverso analisi isotopiche sul piombo nei minerali d'oro e d'argento di Alburnus Maior e sulle monete d'oro (*aurei*) emesse dall'Impero romano tra il 101 e il 196 d. C.¹, hanno confermato l'ipotesi sostenuta da Károly Visky nel 1964, secondo cui lo *ius commercii* veniva concesso ai peregrini illirici provenienti dalla Dalmazia per attirarli in Dacia e sfruttare i minerali d'oro di Alburnus Maior². Questa ricerca condotta nel 2021 da ricercatori britannici George A. Green e Duane Smythe, ha dimostrato che l'oro estratto da Alburnus Maior era una delle fonti più diffuse utilizzate dai romani per coniare monete d'oro a metà del II secolo³. L'estrazione dell'oro dalle altre 6 km di gallerie dell'Alburnus Maior era di vitale importanza per le finanze dello Stato romano. Tuttavia, l'estrazione poteva essere effettuata solo con l'aiuto di specialisti minerari, che non si trovavano in Dacia, l'oro dei daci, fino alla conquista romana, essendo di origine alluvionale. Pertanto, all'interno del processo generale di romanizzazione attraverso la colonizzazione della provincia, la colonizzazione dei peregrini ad Alburnus Maior ebbe un posto del tutto particolare. Si trattava per lo più di illiri provenienti dalla Dalmazia, specialisti minerari altamente qualificati, che, essendo decisi ad abbandonare

¹ G. A. GREEN e D. SMYTHE, *Tracing Dacian gold in Roman aurei*, in *Journal of Archaeological Science: Reports*, Volume 39, 2021, <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2021.103128>; S. BARON, C. G. TĂMAȘ, B. CAUJET, M. MUNOZ, *Lead isotope analyses of gold – silver ores from Roșia Montană (România): a first step of a metal provenance study of Roman mining activity in Alburnus Maior (Roman Dacia)*, in *Journal of Archaeological Science*, Volume 38, Issue 5, 2011, p. 1090-1100, <https://doi.org/10.1016/j.jas.2010.12.004>.

² K. VISKY, *Quelques remarques sur la question des mancipations dans les triptyques de Transylvanie*, in *Revue internationale de droits de l'antiquité*, 11(1964), pp. 269-274.

³ G. A. GREEN, D. SMYTHE, *op. cit.*

volontariamente i luoghi che avevano assicurato loro una vita pacifica e a trasferirsi in una provincia lontana e sconosciuta, in luoghi potenzialmente ostili, come la Dacia, da poco annessa all'impero, si lasciavano attrarre non solo da stipendi molto più alti della media¹, ma anche dalla concessione di un privilegio allettante e molto ambito da qualsiasi *peregrinus*, come lo *ius commercii*. La ragione eccezionale che determina la concessione di questo privilegio da parte dell'imperatore², e al tempo stesso la prova della sua concessione, è il fatto innegabile che Alburnus Maior fu nel II secolo d. C., il più importante centro minerario per lo sfruttamento dell'oro e dell'argento dell'Impero romano, una comunità composta interamente - come attestano le fonti epigrafiche - da coloni, fondatori della località, che costituirono essi stessi una vera e propria „miniera d'oro” per gli interessi finanziari dello Stato romano.

In conclusione, l'opinione di Ludwig Mitteis, fatta propria da tutti i seguaci della corrente negazionista, secondo cui ai peregrini di Alburnus Maior non sarebbe stata soddisfatta la condizione di eccezionalità per ottenere il privilegio dello *ius commercii*, è categoricamente smentita dalla realtà storica, a sua volta, supportata da risultati indiscutibili comprovati dall'impiego dei più avanzati mezzi e metodi di indagine tecnico-scientifici. Quanto all'obiezione relativa all'inesistenza, anche in forma allusiva, nei trittici, di qualsiasi prova relativa alla concessione dello *ius commercii*, riteniamo che tale affermazione sia del tutto eccentrica, poiché una simile attestazione - per quanto ne sappiamo - non è mai stata fatta nel diritto romano in un atto concluso da privati e, pertanto, sarebbe del tutto eccessivo pretendere un simile obbligo dai privati presenti nei trittici di Transilvania.

3. Alburnus Maior e *ius Italicum*. Dei quattro contratti conclusi da peregrini e cittadini romani ricorrendo alla mancipazione, il più contestato è quello del 6 maggio 159, che riguarda la vendita di metà di una casa situata ad Alburnus Maior. In questo caso non solo viene invocato l'inesistenza dello *ius commercii* per l'acquirente Andueia Batonis e per due dei sei testimoni, ma anche la qualità di *res nec mancipi* del bene venduto. Sono stati presentati due argomenti per dimostrare che quella metà della casa non poteva essere soggetta a mancipazione. La prima è che i terreni, compresi gli edifici nelle province non erano mancipabili, tranne quelli nelle località che beneficiavano dello *ius Italicum*, e Alburnus Maior non beneficiò di questo privilegio poiché non era tra le 35 località dotate di *ius Italicum* nei *Digesti* di Giustiniano. Il secondo argomento è che il contratto prevede l'obbligo per il venditore di pagare l'imposta fondiaria (*tributum soli*); ma poiché vi sarebbe incompatibilità tra lo *ius commercii* e il *tributum*, essi sarebbero reciprocamente esclusivi, come lo stesso Weiss l'ha riconosciuto³, e

¹ Hélène CUVIGNY, *The Amount of Wages paid to the quarry-works at Mons Claudianus*, in *Journal of Roman Studies*, No. 86, 1996, pp. 139-145.

² A. HIRT, *Dalmatians and Dacians-Forms of Belonging and Displacement in the Roman Empire*, in *Humanities*, Volume 8, Issue 1, 2019, <https://doi.org/10.3390/h8010001>.

³ E. WEISS, *op. cit.*, p. 146.

considerando che lo *ius Italicum* implicava sempre l'esenzione dal pagamento delle imposte, la menzione di questo obbligo nel contratto attesterebbe che in realtà Alburnus Maior non beneficiava dello *ius Italicum*.

Egon Weiss, sostenitore della tesi della validità della mancipazione, ritiene che Alburnus Maior beneficiasse dello *ius Italicum*, sebbene non sia menzionato nei *Digesti*, giustificando tale affermazione con il fatto che la località si trovava in un *territorium* appartenente alla città di Apulum, un *municipium* dotato di *ius Italicum*, secondo i *Digesti* (50, 15, 1, 9)¹. Quanto al *tributum*, egli riteneva che questo termine non indicasse solo l'imposta dovuta allo Stato, ma talvolta anche un'imposta comunale, vale a dire il contributo per l'approvvigionamento idrico (*aquaeductus*)².

La teoria di Weiss venne "smantellata" dagli oppositori che notarono, da un lato, che al momento della conclusione del contratto di vendita (6 maggio 159), Apulum non era ancora diventata un *municipium*, rango che avrebbe poi raggiunto sotto l'imperatore Marco Aurelio³, e, di conseguenza, non poteva avere un proprio *territorium* in cui includere Alburnus Maior, e d'altra parte, che la sua affermazione sull'estensione del significato del termine *tributum* ai contributi comunali è priva di fondamento.

Weiss aveva senza dubbio torto, ma la sua intuizione riguardo all'ipotesi che Alburnus Maior facesse parte di un distretto (*territorium*) di una città che beneficiava dello *ius Italicum* dipendendo da esso, è corretta. L'unica città della provincia che beneficiò dello *ius Italicum* al momento della conclusione della mancipazione che stiamo analizzando fu Ulpia Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa, colonia fondata per ordine dell'imperatore Traiano poco dopo la fine dell'ultima guerra con i Daci⁴.

Fin dalla sua fondazione, la colonia Sarmizegetusa ricevette lo *ius Italicum* e un vasto *territorium* per attrarre e allo stesso tempo premiare i suoi primi coloni, tutti cittadini romani, veterani delle legioni che avevano combattuto in Dacia. Dove e fino a dove si estendeva questo *territorium* e come potremmo sapere se anche Alburnus Maior ne fece parte? In assenza di informazioni certi (si pensi alla mancanza di conoscenza dei cippi di confine e dei dati relativi alla centuriazione) conoscere i limiti esatti di questo *territorium* è difficile⁵. Tuttavia, utilizzando alcuni criteri stabiliti da Raymond Chevallier nel 1974, lo storico e archeologo

¹ *Ibidem*, pp. 147-148.

² *Ibidem*, p. 148.

³ I. H. CRIȘAN, in *Enciclopedia civilizației romane* (a cura di D. TUDOR), București, 1982, p. 70; D. PROTASE *Geneza orașelor în Dacia romană*, in *Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis*, III-2001, p. 74; B. LE TEUFF, *op. cit.*, p. 108; F. FODOREAN, *The origin and development of the main road infrastructure and the city network of Roman Dacia*, in *Journal of Ancient History and Archaeology*, 6 (4), 2019, DOI:10.14795/j. V6L4. 460.

⁴ H. DAICOVICU, D. ALICU, *Colonia Ulpia Traiana Augusta Dacia Sarmizegetusa*, București, 1984, p. 14-16; I. PISO, *Le territoire de la Colonia Sarmizegetusa*, in *Ephemeris Napocensis*, V, 1995, p. 75-76; C. GĂZDAC, S. COCIȘ, *Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Cluj-Napoca, 2004, p. 9-10; F. MARCU, G. CUPCEA, *The topography of Colonia Ulpia Traiana Augusta Dacia Sarmizegetusa and the first centuration in Dacia*, 2011, <https://journals.ub.uni-heidelberg>.

⁵ I. PISO, *op. cit.* p. 71.

Ioan Piso è riuscito, in un ampio studio del 1995, a tracciare, a nostro avviso in modo abbastanza corretto, i confini di questo territorio. In questo senso, partendo dal presupposto, accettato dalla maggior parte degli storici che i monumenti funerari o le colonne votive appartenenti ai dignitari della città fossero costruiti sul *territorium* di quella città, Piso, basandosi sulle fonti epigrafiche fornite dalla ricerca archeologica, individuò 17 località rurali (*pagi*) situate sul *territorium* della colonia di Sarmizegetusa¹. Alburnus Maior non è tra questi, poiché nel caso di questa località non è stata individuata alcuna prova archeologica accettata come criterio per stabilire un *territorium* che servisse da *colonia* o da un *municipium*.

Eppure, la prova che Alburnus Maior dipendesse anche dalla colonia di Sarmizegetusa tramite il *territorium* può essere fornita attraverso i mezzi giuridici offerti dal diritto romano. In questo caso la prova è data dal fatto stesso che nella compravendita di una casa, venditore e acquirente ricorrono alla mancipazione, operazione che in una provincia era consentita solo se la località in cui si trovava la casa beneficiava dello *ius Italicum*. Alburnus Maior beneficiò di questo diritto proprio perché si trovava nel distretto della città di Sarmizegetusa, colonia *deducta*, dotata di *ius Italicum* fin dalla sua fondazione. Alburnus Maior era situata al limite nord-occidentale del vasto territorio originariamente detenuto da Sarmizegetusa, a una distanza di 92km dalla città metropolitana. Rispetto alle dimensioni degli altri territori di cui facevano parte diverse città dell'Impero romano, questa distanza può sembrare molto grande. Ciononostante, rispetto ad altre comunità per le quali vi sono prove archeologiche che fossero situate sul territorio della colonia Sarmizegetusa, la distanza è eguale tra la metropoli e Dierna, quest'ultima situata al limite meridionale del territorio, e inferiore alla distanza di 127 km tra Sarmizegetusa e Salina e situata al limite nordorientale del territorio.

In conclusione, nel 159 d. C. Sarmizegetusa fu l'unica città della Dacia a beneficiare direttamente della fondazione, proprio *nomine*, di *ius Italicum*, privilegio concesso dall'imperatore Traiano, conquistatore della Dacia, per stimolare i primi coloni, cittadini romani a stabilirsi nella nuova provincia. Alburnus Maior beneficiava di uno *ius Italicum*, derivante dalla sua posizione di *pagus* situato nell'immenso territorio della colonia di Sarmizegetusa. Questo territorio andò progressivamente diminuendo, poiché da Marco Aurelio a Caracalla, alcuni *pagi* furono elevati al rango di *municipium* o *colonia*, come Apulum e Dierna, acquisendo un proprio territorio separato da quello di Sarmizegetusa e conservando il beneficio dello *ius Italicum*².

Quanto alla cosiddetta incompatibilità tra *ius Italicum* e *tributum*, i sostenitori di questa tesi partono da una premessa falsa che porta inevitabilmente a una conclusione falsa, ovvero che sarebbe stato impossibile per Alburnus Maior beneficiare dello *ius Italicum* poiché i suoi abitanti erano obbligati a pagare il *tributum*.

¹ *Ibidem*, p. 68.

² *Ibidem*, p. 81.

La falsa premessa è che lo *ius Italicum* implicherebbe automaticamente l'immunità fiscale (*immunitas*). Questa idea è frutto dell'interpretazione dei commentatori medievali e moderni, essendo categoricamente respinta fin dal XVI secolo dal celebre giurista francese Jacques Cujas (latinizzato Cujacius) che considerò "estremamente falsa" l'affermazione secondo cui *ius Italicum* significherebbe esenzione dalle tasse: *ius Italicum immunitatem esse tributorum, quod ego esse falsissimus opinor*¹. Commentando il testo di Paolo nel Digesto 50, 15, 8, 7, egli dimostra che l'immunità fiscale non è una componente specifica dello *ius Italicum*².

La possibilità che la concessione dello *ius Italicum* non implichi sempre l'immunità fiscale risulta anche dal paragrafo 5, frammento 8, titolo 1, libro 50 dei *Digesti* di Giustiniano, dove si racconta che l'imperatore Caracalla creò la colonia di Antochia in Siria senza esentare i suoi abitanti dal pagamento del tributo (*salvis tributis*). Sebbene il rispettivo frammento non menzioni espressamente che a questa colonia fu concesso lo *ius Italicum*, l'interpretazione sistematica di tutti 12 paragrafi del frammento ci porta a concludere che in 11 paragrafi - compreso quello che si riferisce ad Antiochia di Siria - sono le località che beneficiarono dello *ius Italicum*.

Quando i compilatori dei *Digesti* vollero dimostrare che esistevano anche situazioni in cui una colonia non fosse dotata di *ius Italicum*, ma allo stesso tempo poteva godere di immunità fiscale, citarono un solo esempio, quello della colonia di Caesarea, nel paragrafo 7, dove è chiaramente indicato che l'imperatore Vespasiano le concesse il rango di colonia, senza però specificare che i suoi abitanti beneficiassero anche del diritto italico (*non adiecto, et iuris Italici essent*).

Pertanto, nei *Digesti* di Giustiniano si riscontra, da un lato, che lo *ius Italicum* non implicava automaticamente l'immunità fiscale e, dall'altro, che una località poteva godere dell'*immunitas* senza essere dotata dallo *ius Italicum*.

L'espressione *salvis tributis* (D. 50, 15, 8, 5) è rivelatrice per smontare la

¹ Jacobi CUIACII I. C., *Observationum et emendationum Libri XVII*, Coloniae Agrippinae, lib. X, cap. XXXV, p. 525.

² L'idea che lo *ius Italicum* non implichi automaticamente l'immunità fiscale è stata espressa direttamente o individualmente anche da altri autori: Ernest KORNEMANN osservò, nel 1900, che la concessione dello *ius Italicum* non implicava sempre l'immunità per la città a cui era stato conferito (KORNEMANN, in RE, Band IV, 1 (1900), s. v. *coloniae*, cc 579-580, *apud* C. SORACI, *op. cit.* p. 328); anche Samir ALIČIČ, che nel 2021 sostiene che il diritto italico solitamente (e quindi non sempre) offre determinati benefici fiscali (S. ALIČIČ, *Jahorinski poslovni forum*, 2021, p. 229; Rosario SORACI, riferendosi direttamente alla Dacia, ritiene che la concessione dello *ius Italicum* non implicasse automaticamente l'immunità dall'imposta fondiaria (R. SORACI, *Regime del suolo e rapporti di lavoro nella Dacia Romana*, in *La Dacia pre-romana e romana. I rapporti con l'impero*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1982; Francesco DE MARTINO, a sua volta (nella *Storia de la costituzione romana*, IV, 1962-1965, p. 679) ipotizzò che Alburnus Maior godesse di un regime fondiario intermedio, meno favorevole dello *ius Italicum*, perchè le terre non erano esenti dal pagamento del *tributum*, ma ammettevano l'esistenza di una proprietà quiritaria e quindi il suo trasferimento tramite mancipazione; posizioni inequivocabili le troviamo in Maria Jose CASTILLO PASCUAL (*Espacio en ordenacion: El modelo gromatico-romano de ordenacion del territorio*, 2011, Universidad de la Rioja, Servicio de Publicaciones), che sostiene che non si può accettare che l'immunità sia una componente essenziale di questo diritto, e, di recente in Crisstina SORACI (*op. cit.*, p. 329) che afferma che l'immunità non è mai stato uno dei privilegi impliciti dello *ius Italicum*.

tesi secondo cui *l'immunitas* avrebbe sempre accompagnato lo *ius Italicum*. In questo senso riteniamo che la menzione del pagamento del *tributum* nel trittico del 159 sia la prova che in Dacia, ad Alburnus Maior, lo *ius Italicum* non implicava immunità fiscale. Non escludiamo neppure che altre comunità della Dacia dotate dello *ius Italicum* non abbiano beneficiato dell'*immunitas*. La nostra ipotesi prende in considerazione un frammento di un diploma militare rinvenuto nel 1911 ad Apulum (oggi Alba Iulia Romania) ed emesso tra il 122 ed il 139¹. Uno dei lati di questo diploma militare contiene la dicitura *iure fisc*. Ovviamente molto poco per comprendere il significato solo dai dati forniti dal frammento recuperato. Fortunatamente, la scoperta nel 1957 in Marocco, all'altro confine dell'Impero romano, nell'ex Mauretania Tingitana, di una tavoletta di bronzo - *Tabula Banasitana* - contenente 53 linee perfettamente conservate, getta una luce sul frammento reinvento ad Apulum.

La *Tabula Banasitana* riporta tre atti che concedono la cittadinanza romana a una famiglia berbera nella seconda metà del II secolo d. C. , durante il regno degli imperatori Marco Aurelio e Commodo. Per la nostra analisi, nota la frase usata tre volte, *civitatem romana salvo iure gentis dare*, e l'annotazione inserita da qualcuno in un *commentarius* allegato, *sine deminutione tributorum et vectigalium populi et fisci*². Da queste parole comprendiamo che l'imperatore concesse la cittadinanza romana ad alcuni *peregrini* di origine berbera della provincia Mauretania Tingitana *salvo iure gentis*, cioè senza violare le norme del diritto locale, il che significa che i nuovi cittadini avrebbero ad essere in parti governati (probabilmente, almeno per quanto riguarda i rapporti familiari) dai costumi della tribù di appartenenza; affinché l'atto fosse chiaro alle autorità romane della provincia, un giurista, probabilmente del *Consilium Principis*, menzionò che la concessione della cittadinanza avveniva senza l'esonazione dagli obblighi fiscali dovuti dagli ex peregrini al popolo romano e all'erario (*sine deminutione tributorum et vectigalium populi et fisci*). Da ciò deduciamo che i cittadini romani nella provincia, a differenza dei *peregrini*, fossero esenti da alcuni oneri fiscali.

Per analogia con la frase *salvo iure gentis* della *Tabula Banasitana*, la frase *iure fisc* del diploma militare di Apulum potrebbe essere ricostruita in *iure fisci salvo*³, che significherebbe “senza violare i diritti dell'erario”, cioè preservando integralmente gli obblighi fiscali imposti dallo Stato romano. Ne consegue che il titolare del diploma militare -veterano di origine peregrina assegnato a un unità ausiliaria dell'esercito romano in Dacia – ottenne la cittadinanza romana al momento del congedo dal servizio militare (*honesto missio*), ma senza essere

¹ I. I. RUSSU, *Inscriptiones Daciae Romanae*, Vol. I, 1975, p. 161.

² W. SESTON, M. EUZEMAT, *La citoyenneté romain au temps de Marc Aurèle et de Commode, d'après la Tabula Banasitana*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Année 1961, No. 105-2, pp. 317-324.

³ Lisa PILAR EBERLE, *Fiscal semantics in the long second century: citizenship, taxation and the Constitutio Antoniana*, in M. Lavan and C. Ando (eds.), *Roman and local Citizenship in the Long Second Century CE*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 81.

esentato dal pagamento del *tributum* dovuto allo Stato romano. La situazione giuridica del veterano della Dacia e dei berberi della Mauretania Tingitana che ricevono la cittadinanza romana è quindi identica: sono tutti *peregrini* che acquisiscono la cittadinanza romana ma non con tutte le prerogative, perché a differenza di un *civis optimo iure* non sono esenti da alcuni obblighi fiscali. Va inoltre notato che Apulum, dove si era stabilito il veterano era alla data del rilascio del diploma militare, un *pagus* situato nel *territorium* della colonia Sarmizegetusa, il che significa che beneficiava di uno *ius Italicum* derivato da quello della metropoli. Dal fatto che la costituzione imperiale prevede espressamente che il possessore del diploma militare che ha acquisito la cittadinanza non sarà esonerato dal pagamento degli obblighi fiscali, si può dedurre che, anche nei casi in cui l'*immunitas* era compresa nello *ius Italicum* concesso a una *colonia* o a un *municipium*, l'essenzone dagli obblighi fiscali poteva essere selettiva per gli abitanti di quella comunità, distinguendo tra cittadini romani per nascita, da un lato, che beneficiavano dell'*immunitas*, e peregrini o nuovi cittadini discendenti da peregrini, dall'altro, che non beneficiavano dell'*immunitas*. Di conseguenza, vi erano località con un pieno *ius Italicum* e altre con un diritto italico limitato (*iuris Italici deminutio*). Anche Alburnus Maior aveva un diritto italico ristretto, che consentiva agli abitanti, per lo più *peregrini*, tra le altre cose, di mancipare beni immobili, e probabilmente anche le altre località organizzate come *pagi* situate nel *territorium* della colonia Sarmizegetusa beneficiarono di tale diritto.

Петрут Бран
Яши университети

Фидуциалды келісім-шартты тек Рим азаматтарына қолдану мәселесі

Petruț Bran
Università di Iași

Il problema dell'applicazione del contratto di fiducia ai soli cittadini romani

Петрут Бран
Ясский университет

Проблема применения фидуциального договора только к римским гражданам

Sommario: 1. Principio dualistico e tutela dell'identità nazionale — 2. Il Viaggio apostolico di Francesco nel «Paese dell'incontro» — 3. Gli Accordi della S. Sede con il Kazakhstan: la nuova «stagione» concordataria — 4. Verso una reviviscenza dello *ius commune*?

1. «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». Da questa notissima affermazione di Cristo, riportata nei tre Vangeli sinottici¹, deriva la tradizionale posizione della Chiesa relativa al rapporto con la comunità politica, posizione incentrata, è noto, sul convincimento che esistano due distinte autorità, quella secolare e quella spirituale, ognuna preposta a una precisa dimensione dell'esistenza². La distinzione tra l'ambito della politica e quello della religione si traduce necessariamente in quella tra *civis* e *fidelis*: si tratta di qualifiche che sovente coesistono nello stesso individuo, il quale si trova a essere contestualmente membro della società temporale e della comunità ecclesiale.

In linea di principio, le interrelazioni tra le due dimensioni possono assumere una triplice forma: indifferenza; ostilità; collaborazione.

Nella pratica, la prima opzione non viene presa in considerazione dall'ordinamento canonico, che fin dalle sue origini ha costantemente auspicato che la comunità politica e la *societas Ecclesiae* collaborino, ognuna nella propria sfera di competenza, per il bene integrale della persona umana: è il ben noto

¹ Matteo. 22, 21; Marco. 12, 17; Luca. 20, 25.

² Sul punto la bibliografia è amplissima. Cfr., per tutti, Dalla Torre G. Lezioni di diritto canonico, Quinta edizione aggiornata (a cura di Boni G.-Cavana P.). Torino: Giappichelli, 2022. PP. 339 ss.

principio della coordinazione, sintetizzato nella formula «duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas» utilizzata da Papa Gelasio I nel 494 (da qui la nota denominazione di dualismo gelasiano)¹.

La *cooperatio* tra politica e religione implica che le qualifiche di *civis* e di *fidelis* interagiscano armonicamente, onde consentire simultaneamente sia di organizzare la convivenza civile nel modo migliore possibile, sia di perseguire il fine ultimo della *salus animarum*, componente teleologica che costituisce la *ratio* dell'esistenza stessa dell'ordinamento canonico e, più in generale, della comunità ecclesiale².

Il convincimento dell'imprescindibilità della cooperazione è talmente forte da indurre la Chiesa a rinunciare, abitualmente, all'imperatività dei propri precetti qualora si configuri una contrapposizione con una regola statale.

La dottrina ha posto in risalto, invero, come in questa ipotesi l'autorità ecclesiastica non imponga al *civis/fidelis*, che è al contempo *subditus legum* e *subditus canonum*, di disobbedire alla norma secolare, ma preferisca, anzi, rinunciare alla cogenza di quella canonica³: un atteggiamento estremamente flessibile, che si trasformerebbe in radicalmente rigido soltanto nel caso in cui il precetto statale dovesse incidere su materie ritenute dalla Chiesa essenziali al fine di realizzare la propria missione salvifica (ad es., vietando ai fedeli di partecipare a quei riti religiosi che consentono la ricezione dei sacramenti)⁴. In questo caso si verificherebbe una sorta di «dichiarazione di guerra» dello Stato nei confronti della *societas Ecclesiae*, alla quale quest'ultima replicherebbe attribuendo alla normativa canonica valore assoluto e inderogabile⁵.

L'attenzione della Chiesa per la qualifica di cittadino è, pertanto, duplice: da un lato, si auspica che il fatto di essere anche fedele non si traduca in un atteggiamento discriminatorio da parte dell'autorità politica; dall'altro, in applicazione del principio teologico secondo cui la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, le conseguenze giuridiche dell'appartenenza al *coetus fidelium*, appartenenza determinata, è risaputo, dalla ricezione del sacramento del battesimo, si aggiungono e si sovrappongono, senza eliminarle, a quelle che scaturiscono dall'appartenenza alla collettività nazionale. Non a caso più volte, ad es., in occasione di eventi bellici, il Magistero pontificio ha ribadito che

¹ Sulla portata di siffatto principio, cfr. Calasso F. Medio Evo del diritto, I, Le fonti. Milano: Giuffrè, 1954. PP. 139 s.; Catalano G. Lezioni di diritto ecclesiastico. Milano: Giuffrè, 1989. PP. 16 s.

² Cfr. il can. 1752 che, a chiusura del *Codex Iuris Canonici* latino (d'ora in avanti indicato come *CIC*), sancisce che la *salus animarum* «in Ecclesia suprema semper lex esse debet».

³ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20, secondo cui «Di fronte a norme dello Stato contraddicenti i canoni...la Chiesa non ha mai contemplato soluzioni radicali, ma ha fatto le più varie distinzioni a seconda delle materie...non certo imponendo ai fedeli di disobbedire alla legge e di non prestarvi ossequio».

⁴ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20.

⁵ Cfr. Catalano G. Op. cit. PP. 20 s., ove si legge: «La Chiesa irrigidisce, invece, il suo atteggiamento laddove il contraddittorio precetto statale ricada su materie essenziali per la salvezza delle anime ovvero integrità istituzionale. Qui, infatti, i precetti della Chiesa raggiungono il massimo grado di positività ed effettività».

l'appartenenza al popolo di Dio non si pone in contrasto e in contraddizione con il dovere di lealtà e fedeltà verso la Patria, inclusa la partecipazione allo sforzo militare¹.

Ne deriva una peculiare sensibilità verso il complesso di fattori, etnici, linguistici, culturali, religiosi, che connotano l'identità nazionale, fattori che vanno, in linea di principio, tutelati e trasmessi.

2. Valore emblematico, quali estrinsecazioni di siffatta sensibilità, rivestono, *ratione materiae* e *ratione loci*, i Discorsi tenuti da Papa Francesco in occasione del Viaggio apostolico in Kazakhstan svoltosi dal 13 al 15 settembre del 2022². Il Santo Padre ha fatto esplicito riferimento, infatti, a una visione della cittadinanza pregna di valori ideali e intesa come conservazione fedele e attenta della propria identità.

L'identità kazaka, puntualizza il Pontefice, è esemplificata da tre elementi: la dombra, il poeta Abai, la bandiera.

I primi due elementi possono essere considerati congiuntamente.

La dombra, strumento musicale della famiglia dei liuti, il più utilizzato nella musica locale³, possiede due corde, nelle quali il Papa ravvisa una duplice simbologia: la tradizione e il progresso, che incidono entrambi fortemente sulla società kazaka connotata dalla fedeltà alle proprie «radici» e, contestualmente, dalla tensione verso il futuro; la cultura europea e quella asiatica, tutte e due diffuse tra i consociati. Non a caso Francesco pone in risalto come siano presenti circa centocinquanta gruppi etnici e oltre ottanta lingue⁴.

¹ PIO XII. Aux Archevêques et Eveques d'Allemagne (29 settembre 1940) // Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, vol. 2. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. PP. 172-174; Id. Ansprache an die Oberen und studenten des Päpstlichen "Collegium Germanicum et Hungaricum" (12 ottobre 1944) (Discorso al Superiore e agli studenti del "Collegium Germanicum et Hungaricum") // www.vatican.va/content/pius-xii/de/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441012_pont-collegio-germ-ungarico.html.

² Francesco. Incontro con le Autorità, con la società civile e con il Corpo diplomatico (13 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220913-kazakhstan-autorita.html; Id. Apertura e sessione plenaria del "VII Congress of leaders of world and traditional religions" (14 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220914-kazakhstan-congresso.html; Id. Lettura della Dichiarazione finale e conclusione del Congresso presso il "Palazzo della pace e della riconciliazione" (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-finecongresso.html. Sottolinea la rilevanza dei discorsi in parola Cavana P. La bilateralità nella Chiesa di papa Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 257. Circa il convincimento di Papa Francesco che il principio di bilateralità andasse utilizzato quale strumento per la realizzazione di convergenze tra la società ecclesiale e la comunità civile, cfr. Marano V. Papa Francesco e il principio di bilateralità. Note per una prima lettura // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 288.

³ Non a caso viene definito «uno dei simboli più importanti del Kazakhstan»: cfr. Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. Del resto, anche la comunità ecclesiale è chiamata a contemperare «*memoria e futuro* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Francesco. Incontro con i Vescovi, i sacerdoti, i diaconi, i consacrati, i seminaristi e gli operatori pastorali (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-clero.html. Da notare che già Giovanni Paolo II aveva definito il Kazakhstan «*un ponte fra l'Europa e l'Asia* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Cerimonia di congedo. Discorso di Giovanni Paolo II (25

Una realtà così variegata implica inevitabilmente anche la coesistenza di numerose credenze religiose, coesistenza che rende il Kazakhstan «Paese dell'incontro»¹. Qui la dombra si riconnette alla figura del poeta Abai, il più celebre letterato della Nazione, giacché entrambi sono presi in considerazione nella loro valenza spirituale, come espressione dell'anelito dell'uomo verso l'Assoluto, anelito che si concretizza nell'adesione a un credo religioso. La religione risponde, quindi, a un bisogno primario e innato dell'essere umano².

Ovviamente, anche la dimensione religiosa va finalizzata al bene della persona. Dev'essere evitata, pertanto, qualunque forma di integralismo o radicalismo, che contraddice la genuina essenza del rapporto con la trascendenza e sovente sfocia nell'intolleranza, nell'odio, nel terrorismo, nella guerra. Tra l'altro, quando ciò si verifica viene meno, generalmente, la corretta distinzione tra l'ordine dello Stato e quello della religione, poiché quest'ultima viene utilizzata dal potere politico quale «instrumentum regni»³.

La vera essenza della religione è, infatti, la comunione, che induce a superare le «barriere» derivanti dall'appartenenza a un dato gruppo etnico, a una determinata comunità nazionale e finanche a uno specifico culto, per individuare in coloro che appartengono ad altri gruppi, comunità, culti, persone dotate di pari dignità e con cui instaurare relazioni di fraternità: ciò senza rinnegare la propria identità nazionale, ma anzi in nome della stessa.

Viene puntualizzato come l'autentico sentimento religioso ruoti attorno ai due poli della trascendenza, il rapporto con il numinoso, e della fraternità, il rapporto con gli altri individui basato sul convincimento dell'esistenza di un essere trascendente, «Padre» di tutta l'umanità⁴. Sotto tale profilo il Kazakhstan, ove accanto all'Islam, credo numericamente preponderante, convivono pacificamente molti altri gruppi confessionali, cristiani e non, rappresenta un nobile esempio di società aperta e inclusiva⁵.

La religione è tenuta ad astenersi, quindi, da atteggiamenti settari e integralisti; il potere politico non deve né utilizzare la religione quale strumento per ricercare il consenso dei cittadini, né, al contrario, assumere nei suoi confronti una posizione ostile, considerandola un fattore di disgregazione del tessuto sociale

settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010925_departure-astana.html.

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In tal senso si era espresso Giovanni Paolo II in occasione della sua Visita pastorale in Kazakhstan: Discorso durante la cerimonia di benvenuto (22 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010922_kazakhstan-astana-arrival.html.

² Francesco. Apertura, cit.

³ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., il quale richiama il concetto di «Una laicità sana, che riconosca il ruolo prezioso e insostituibile della religione e contrasti l'estremismo che la corrode»; la laicità così intesa «rappresenta una condizione essenziale per il trattamento equo di ogni cittadino, oltre che per favorire il senso di appartenenza al Paese da parte di tutte le sue componenti etniche, linguistiche, culturali e religiose».

⁴ Francesco. Lettura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

al quale vanno accordati, conseguentemente, spazi di libertà minimali, quando non addirittura inesistenti (il Papa fa esplicito riferimento all'ateismo di Stato proprio dei Paesi del socialismo reale, ateismo che per molti anni ha caratterizzato anche il Kazakhstan, parte integrante dell'URSS fino al 1991)¹.

Lo Stato è chiamato, perciò, ad assicurare la libera esplicazione del sentimento religioso, sia in forma individuale (il cd. spontaneismo religioso), sia in forma associata. Il diritto di libertà religiosa costituisce la sola «cornice» al cui interno entrambe le qualifiche di cui l'individuo è portatore, *civis/fidelis*, possono trovare piena realizzazione².

Si tratta, infatti, di una situazione giuridica attiva di rango fondamentale, che risponde alle esigenze più profonde e autentiche dello spirito dell'uomo (gli storici del diritto ritengono che sia la prima prerogativa rivendicata dal singolo nei confronti dei pubblici poteri) e che ricomprende molteplici facoltà: il Pontefice precisa, in particolare, che la possibilità di praticare i riti religiosi costituisce solo un aspetto della libertà *de qua*, di cui è componente imprescindibile anche la facoltà di testimoniare presso gli altri il proprio credo³, onde diffonderlo.

Il diritto di propaganda religiosa costituisce tuttora un autentico *punctum dolens*⁴, giacché talvolta gli ordinamenti statuali, pur consentendo la *devotio*, sia domestica, sia pubblica, non lo riconoscono, oppure lo assoggettano a limiti talmente stringenti, e contestualmente suscettibili di valutazioni ampiamente discrezionali, da renderlo di fatto inesistente: basti pensare, ad es., ad alcuni Paesi islamici o, all'interno dell'Unione Europea, alla Grecia.

Anche sotto tale profilo il Kazakhstan rappresenta, invece, un interessante esempio di tentativo di operare un equilibrato contemperamento tra la libertà *de*

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si osserva che «la libertà religiosa costituisce l'alveo migliore per la convivenza civile». Cfr. anche Giovanni Paolo II. Discorso durante la cerimonia di benvenuto, cit.

³ Francesco. Apertura, cit. In occasione della Visita pastorale in Kazakhstan così si era già espresso Giovanni Paolo II: «occorre affermare e difendere *il diritto del credente a testimoniare pubblicamente la sua fede* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»; cfr. Incontro con i rappresentanti del mondo della cultura. Discorso di Giovanni Paolo II (24 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture.html.

Sull'importanza di fornire una testimonianza coerente della propria Fede, cfr. Francesco, Incontro con i Vescovi, cit.

⁴ Sul punto la bibliografia è, ovviamente, amplissima. Cfr., *ex multis*: Pasquali Cerioli J. Propaganda religiosa: la libertà silente. Torino: Giappichelli, 2018. *Passim*; Id. La libertà di propaganda in materia religiosa nel tempo della sicurezza: una prospettiva teorica // Quad. dir. pol. eccl. 2/2019. PP. 241 ss.; Casascelli G. Tutela penale del sentimento religioso, sicurezza e identità. I problemi delle minoranze etnoreligiose // *Ibidem*. PP. 225 ss.; Cianitto C. Esiste un dovere di convertire nei diritti delle religioni?. *Ibidem*. PP. 265 ss.; Ferrari S. Diritto delle religioni e proselitismo. *Ibidem*. PP. 217 ss.; Luzzati C. La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda. *Ibidem*. PP. 229 ss.; Milani D. Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena. *Ibidem*. PP. 251 ss.; Ramstedt M. Religious proselytization of indigenous peoples // *Ibidem*. 2/2022. PP. 389 ss.; Tonti N. Limitazioni alla libertà religiosa a geometria variabile. Il composito panorama delle antiproselytisation e delle anti-conversion laws nei Paesi a maggioranza buddista e induista. *Ibidem*. PP. 413 ss.

qua e il rispetto dei principi basilari dell'ordinamento¹.

L'attenzione del diritto comune kazako non solo verso lo *status* di cittadino ma anche verso quello di fedele, le garanzie apprestate a tutela della libertà religiosa, onde consentire a ogni individuo di realizzare la summenzionata tensione ideale verso la trascendenza, la connotazione multireligiosa e multiconfessionale dell'ordinamento e della società trovano la propria sintesi nella bandiera, emblema per eccellenza della comunità nazionale.

È risaputo che il vessillo presenta uno sfondo azzurro al cui centro campeggia il sole circondato da trentadue raggi: al di sotto del sole è raffigurata un'aquila della steppa di colore dorato, la *berkut*; sul lato sinistro della bandiera è poi presente un motivo ornamentale.

Ciascuno di questi elementi ha un preciso significato: l'azzurro rappresenta i vari gruppi etnici (Tatari, Mongoli, Uiguri, etc.) che compongono il popolo kazako; il sole simboleggia la prosperità (la forma dei raggi ricorda quella delle spighe del grano); l'aquila personifica la sovranità statale; la decorazione è un omaggio al patrimonio culturale e artistico del Kazakhstan.

Papa Francesco si sofferma essenzialmente su due degli elementi in parola: lo sfondo blu; l'aquila dorata.

Riconnettendosi alla valenza religiosa del primo — per tutte le etnie che compongono il popolo kazako il blu evoca infatti l'idea della divinità — il Pontefice osserva come in tal modo venga richiamata anche l'idea della trascendenza e, quindi, dell'autorità spirituale, preposta a regolamentare il rapporto con il numinoso. L'aquila color oro evoca poi l'idea dell'autorità secolare, preposta alla vita terrena degli individui².

La bandiera del Kazakhstan sintetizza e riassume così il summenzionato principio dualistico, evocando la distinzione delle due potestà, ma anche la loro coordinazione: l'aquila senza il cielo non potrebbe volare, ma quest'ultimo senza gli uccelli risulterebbe vuoto e perderebbe, in larga misura, la propria ragion d'essere. Il vessillo kazako simboleggia, pertanto, la corretta relazione tra i due ordini, relazione che rifugge dalla commistione, che li mortificherebbe entrambi, ma anche dalla separazione, che relegherebbe la spiritualità esclusivamente nella dimensione dell'interiorità, interdicendole qualunque connessione con la sfera della *res publica*³.

Soltanto garantendo all'individuo l'esplicazione integrale della propria personalità, connotata da esigenze materiali e da necessità spirituali, la società sarà in grado di fondare la convivenza tra esseri umani su basi nuove, cimentandosi con problematiche di portata planetaria, che il Papa definisce le quattro «sfide globali»: debellare il coronavirus (questo obiettivo può apparire oggi assolutamente secondario, ma non va trascurato che i Discorsi in parola sono stati tenuti da Francesco nell'estate del 2022 allorquando era ancora presente

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

² Francesco. Lettura, cit.

³ Francesco. Lettura, cit.

l'emergenza pandemica)¹; realizzare un mondo di pace in cui la religione sia fattore propulsivo dell'armonia e non della divisione²; attuare nella pratica i principi di accoglienza e fraternità³; salvaguardare l'ambiente, vivendolo e non sfruttandolo, nonché prendere coscienza della sua bellezza, bellezza sottolineata già più di un secolo fa dal poeta Abai⁴.

Si costituirebbe così un *habitat* al cui interno anche le donne e i giovani, nei cui confronti non sempre la società si mostra accogliente, potrebbero fornire liberamente e pienamente il proprio apporto alla costruzione di un'autentica «casa comune»⁵ contrassegnata dal dialogo interculturale, anch'esso auspicato da Abai, e interreligioso, dialogo cui la Chiesa cattolica partecipa attivamente, ritenendolo un elemento imprescindibile del proprio servizio all'umanità⁶.

Pure gli ordinamenti secolari danno prova, talvolta, di grande attitudine al dialogo, al confronto, all'interrelazione e, profilo che qui interessa maggiormente, al rispetto della dimensione spirituale dell'uomo⁷. Anche relativamente a quest'ultimo aspetto l'esperienza del Kazakhstan si presenta alquanto significativa, poiché la sensibilità nei confronti del fattore religioso non si è esaurita nell'ambito del solo diritto comune, ma si è tradotta in due Accordi con la S. Sede stipulati rispettivamente nel 1998 e nel 2022⁸.

Si tratta di pattuizioni di grande rilevanza e non scevre da profili di innovatività: al loro contenuto e alle loro finalità vanno dedicate, perciò, alcune considerazioni.

3. L'assenza di contrapposizione tra la dimensione terrena e quella ultraterrena della persona umana è garantita, lo abbiamo già evidenziato, dalla collaborazione tra la società ecclesiale e la società organizzata politicamente⁹,

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In dottrina, Cavana P. Op. cit. PP. 258 s., il quale evidenzia come per Francesco il dialogo con la comunità politica fosse funzionale all'affermazione della pace.

³ Francesco. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si elogia la politica energetica del Kazakhstan, incentrata sulla decarbonizzazione e sull'incentivazione delle fonti rinnovabili; Id. Apertura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Lettura, cit. Analoghe affermazioni erano state formulate da Giovanni Paolo II: Incontro con i giovani. Discorso del Santo Padre (23 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth.html.

⁶ Francesco. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

⁷ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁸ La dottrina ha rilevato come, ferma restando la loro rilevanza internazionalistica, le pattuizioni stipulate negli ultimi cinquant'anni molto raramente siano qualificate come «concordato», essendo utilizzata quasi sempre la denominazione di «accordo»: cfr. Mückl S. La bilateralità nella Chiesa cattolica // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 245 s.

⁹ Cfr., *ex multis*, Spinelli L-Dalla Torre G. Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Milano: Giuffrè, 1985. Passim; Catalano G. Op. cit. PP. 16-19, il quale sottolinea «la sostanziale continuità esistente tra le moderne costruzioni dei canonisti e la concezione tipicamente medievale di una umana società governata congiuntamente dalla civile e dalla ecclesiastica potestà, concetto che, sostenuto da una plurisecolare elaborazione dottrinarica, trova una delle sue prime espressioni nella nota affermazione di Papa Gelasio I secondo cui “duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur:

collaborazione che trova una delle modalità principali, ma non l'unica, nel concordato, accordo di vertice tra la S. Sede e lo Stato¹. L'istituto concordatario vanta una tradizione quasi millenaria, dato che, com'è noto, la prima pattuizione ascrivibile a siffatta categoria venne stipulata nel 1122 a Worms.

Ferma restando la natura di accordo internazionale, sancita sia dalla normativa, sia dalla giurisprudenza, il concordato ha subito nel corso del tempo un'evoluzione, divenuta particolarmente evidente durante il XX secolo². In particolare, da strumento atto a regolamentare i rapporti con Paesi di tradizione cristiana e dove il Cattolicesimo è la religione dominante, o quantomeno presenta una notevole consistenza numerica, si è trasformato in mezzo di interrelazione con ordinamenti inseriti in contesti culturali e ideologici avulsi dalla religione cattolica: da qui la sua applicazione ad aree geografiche diverse da quelle consuete, come il continente africano e quello asiatico.

L'estensione della metodologia della negoziazione all'Asia è ancora nella fase iniziale, ma costituisce, comunque, un interessante indice della cd. globalizzazione del diritto concordatario non più circoscritto alla sola Europa³. All'interno di siffatto processo si inseriscono le summenzionate pattuizioni con il Kazakhstan.

L'Accordo del 1998 e la successiva integrazione, operata nel 2022, vanno indubbiamente classificati tra i cd. *pacta amicitiae*. Lo spirito che impronta gli Accordi in oggetto è scevro, infatti, delle diffidenze e riserve che connotano, invece, i cd. *pacta defensionis*⁴. Le formule testuali utilizzate, nonché, soprattutto, il contenuto delle formule stesse evidenziano che l'intento delle Alte Parti è quello di instaurare ulteriori rapporti di amicizia che rendano più agevole a entrambe l'esercizio dei propri diritti nella salvaguardia delle rispettive sfere di competenza (ci sembra evidente il richiamo al summenzionato principio dualistico).

Siffatta considerazione di ordine generale è confermata dalla disamina analitica del contenuto delle pattuizioni, contenuto afferente essenzialmente alle seguenti materie: la possibilità di soggiornare in Kazakhstan per tutti i membri del popolo di Dio che cooperino in qualunque misura alle attività pastorali e caritative svolte dalla Chiesa cattolica; il riconoscimento della personalità giuridica degli

auctoritas sacra pontificum et regalis potestas”»; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 339-348, ove, dopo aver evidenziato che «Il sistema dualista è portato proprio del Cristianesimo» (P. 340), si puntualizza che per la Chiesa risulta necessaria «la sana collaborazione da instaurarsi fra essa Chiesa e la comunità politica» (P. 344).

¹ Cfr. Spinelli L.-Dalla Torre G. Op. cit. PP. 109 ss.; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 356-359.

² Per un'efficace sintesi di siffatta evoluzione, cfr. Gaudemet J. Laicità e concordato // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 127 ss.; Mückl S. Op. cit. PP. 241 ss.; D'Arienzo M.-Vecchi F. (a cura di). Novecento anni dal Concordato di Worms. Dinamiche dei rapporti tra Santa Sede e autorità civili. Cosenza: Pellegrini, 2024. Passim.

³ Cfr. Cavana P. Op. cit. PP. 262 s.; Mückl S. Op. cit. PP. 246-249. Cfr. anche Ferrara P. La politica estera della Santa Sede da Benedetto XVI a Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 291 ss.

⁴ Sulla portata delle categorie concettuali dei *pacta amicitiae* e dei *pacta defensionis*, cfr. Catalano G. Il significato politico dei Patti lateranensi e del Concordato con il Reich germanico, in Id. Scritti minori, t. II, Scritti giuridici. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2003. PP. 1017-1039.

enti ecclesiastici; la facoltà di costruire edifici di culto e altri immobili, purché destinati a finalità di religione e di culto, di assistenza e beneficenza, di catechesi ed educazione; l'esercizio del *munus docendi*, anche attraverso la costituzione di strutture confessionalmente qualificate e l'utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa; l'assistenza spirituale nelle cd. comunità separate¹.

La prima tematica è stata disciplinata sia dall'Accordo del 1998, all'art. 2, sia dall'Accordo integrativo del 2022.

Dal combinato disposto delle due pattuizioni emerge che le autorità statuali si sono impegnate a concedere permessi di soggiorno ai membri della Chiesa cattolica provenienti dall'estero, e che, ovviamente, non siano cittadini kazaki, ai quali sia stato affidato dalla Gerarchia un incarico per un periodo non breve a beneficio di una Chiesa particolare o di un altro ente ecclesiastico presente all'interno del territorio nazionale: l'operatività della disposizione è subordinata al possesso dei requisiti richiesti dalla legislazione del Kazakhstan ai fini del rilascio del permesso di soggiorno². L'unica deroga relativa a quest'ultimo aspetto concerne le autocertificazioni relative alla disponibilità di mezzi di sussistenza e di un luogo ove alloggiare, autocertificazioni sostituite da appositi impegni scritti rilasciati dalla competente autorità ecclesiastica³.

La normativa *de qua* appare chiaramente improntata a grande liberalità: ciò sotto il profilo sia soggettivo, che oggettivo.

Relativamente al primo aspetto, l'Accordo integrativo ha chiarito che possono avvalersi del regime agevolato anche fedeli che siano laici⁴; sotto l'aspetto oggettivo, poi, si è puntualizzato che l'incarico affidato ai richiedenti l'ingresso può concernere attività non soltanto pastorali, ma anche caritative⁵. Evidentemente per le autorità kazake la *caritas*, essendo svolta *propter Deum*, rientra nell'ambito delle finalità istituzionali del Cattolicesimo (sul punto torneremo *infra*).

La connessione funzionale tra le statuizioni relative al permesso di soggiorno e lo svolgimento della missione propria della Chiesa è ulteriormente dimostrata dal dovere gravante sull'autorità ecclesiastica di notificare agli organi statuali la cessazione dell'incarico affidato al fedele: la comunicazione deve essere effettuata entro dieci giorni dalla cessazione stessa e, come sottolinea l'Accordo integrativo, costituisce la base giuridica perché venga revocato il permesso permanente di dimora⁶.

¹ Il testo dell'Accordo del 24 settembre 1998 può leggersi in *Acta Apostolicae Sedis*. 2000. PP. 316-328; per il testo dell'Accordo del 14 settembre 2022, cfr. *Ibidem*. 2023. PP. 910-917. Entrambi gli Accordi sono stati redatti in tre lingue, cioè kazako, inglese e russo: in caso di divergenze interpretative sarà considerato prevalente il testo inglese.

² Cfr. l'art. 2 dell'Accordo del 1998 e gli artt. 1-3 dell'Accordo integrativo del 2022.

³ Cfr. l'art. 3 dell'Accordo integrativo.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo specifica che la normativa è applicabile anche a «duly authorized lay person».

⁵ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «pastoral and charitable activities».

⁶ Cfr. l'art. 4 dell'Accordo integrativo.

Un'ultima considerazione va dedicata alle ipotesi che legittimano la sospensione dell'operatività della normativa *de qua*: si tratta di ragioni afferenti alla sicurezza nazionale, all'ordine pubblico o alla salute pubblica, in presenza delle quali il Kazakhstan può sospendere temporaneamente, in tutto o in parte, l'applicabilità delle statuizioni¹.

È di palmare evidenza, a nostro sommo avviso, il carattere alquanto indeterminato delle ipotesi in parola, suscettibili, tra l'altro, di un'interpretazione altamente discrezionale. La circostanza che la S. Sede abbia ritenuto di poterle accettare costituisce una riprova del summenzionato clima di fiducia e di amicizia che ha presieduto allo svolgimento delle trattative e alla stipula degli Accordi.

Significativa, per quanto scarna, risulta altresì la disciplina concernente gli enti ecclesiastici, disciplina anch'essa risultante dal combinato disposto dei due Accordi.

Nel 1998 le autorità kazake si sono impegnate, infatti, a riconoscere la personalità giuridica a tutti gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica in conformità alla legislazione canonica (alquanto interessante il parallelismo con gli impegni assunti dalla Repubblica italiana attraverso l'Accordo di Villa Madama e la l. n. 222 del 1985)²: ciò subordinatamente al rispetto della normativa di diritto comune relativa all'iscrizione delle persone giuridiche in un apposito registro³.

L'Accordo integrativo, per quanto inerente, sotto il profilo formale, esclusivamente alla concessione dei permessi di soggiorno, concerne, in realtà, anche la personalità giuridica, poiché specifica ed esplica la nozione di ecclesiasticità. Analogamente a quanto contenuto nell'Accordo principale viene formulata un'elencazione, esemplificativa, non tassativa, degli enti della Chiesa cattolica, elencazione che termina con una formula di rinvio: saranno riconosciuti come ecclesiastici anche enti ulteriori rispetto a quelli espressamente menzionati purché dotati di carattere religioso, o sociale, o educativo, o culturale⁴.

Risulta palese il carattere innovativo della statuizione *de qua*. Sovente, infatti, le discipline di origine bilaterale sono connotate da una visione molto più limitata dell'elemento teleologico proprio dell'ente ecclesiastico, generalmente circoscritto alle sole finalità di religione e di culto: emblematica, al riguardo, l'esperienza italiana, così come formalizzata dall'art. 16 della l. 222/1985⁵ (va comunque rilevato che la legislazione successiva ha in qualche misura ampliato

¹ L'art. 6 dell'Accordo integrativo consente di sospendere temporaneamente l'applicabilità dell'Accordo stesso qualora ricorrano «reasons of national security, public order or public health».

² L'art. 7, n. 2, dell'Accordo di Villa Madama tra la S. Sede e la Repubblica italiana prevede che venga attribuita la personalità giuridica agli enti «eretti o approvati secondo le norme del diritto canonico»; l'art. 1 della l. 222/1985, attuativa del predetto art. 7, stabilisce che possono essere riconosciuti come persone giuridiche «Gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica».

³ Cfr. gli artt. 3 e 4 dell'Accordo del 1998.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «other religious, educational, social and cultural institutions».

⁵ L'art. 16 della l. 222/1985 esclude che l'assistenza, la beneficenza, l'istruzione, l'educazione e la cultura siano attività tipiche degli enti della Chiesa cattolica.

la dimensione finalistica dell'ecclesiasticità, soprattutto attraverso il cd. Codice del Terzo settore¹).

La normativa negoziata con il Kazakhstan prevede, invece, che le persone giuridiche canoniche potranno avvalersi della garanzia concernente il riconoscimento della piena soggettività nell'ordinamento statale anche quando siano destinate a perseguire finalità ulteriori rispetto all'ambito strettamente religioso e culturale, quali quelle di assistenza e beneficenza o di istruzione. Ciò sembra indicare la lucida consapevolezza da parte dell'autorità statale dell'ampiezza della missione istituzionale della Chiesa, missione che ricomprende anche il *munus docendi*, nonché la realizzazione di attività socioassistenziali aventi origine e giustificazione nel sentimento di fraternità che deve accomunare tutti gli esseri umani: non a caso un'ulteriore statuizione pattizia prevede il diritto della Chiesa stessa di dar vita alle strutture sanitarie e sociali necessarie al perseguimento degli scopi spirituali e caritativi che le sono propri².

Che il riferimento alle finalità di assistenza e beneficenza, nonché educative e culturali, non sia casuale è ulteriormente confermato dalle pattuizioni relative alla titolarità di immobili da parte della Chiesa e all'istituzione di strutture scolastiche o, più genericamente, di formazione.

In ordine al primo punto viene stabilito il diritto della Chiesa cattolica, da esercitarsi, ovviamente, tramite gli enti a essa riconducibili, di disporre di immobili e di aree edificabili, onde provvedere alle proprie necessità: quest'ultime sono identificate nello svolgimento di attività religiose, socioculturali, catechetiche, educative e caritative³.

Anche sotto questo profilo, quindi, la visione delle finalità proprie della *societas Ecclesiae* supera i confini della dimensione religiosa e culturale per estendersi alla formazione culturale, all'assistenza e alla beneficenza. La circostanza che l'acquisizione degli immobili, in proprietà o in affitto, e la tutela dei diritti reali sugli stessi siano affidate al diritto comune, cui si rinvia espressamente⁴, non sminuisce la portata del riconoscimento di un profilo finalistico così ampio.

Relativamente, poi, alla libera esplicazione del Magistero ecclesiastico, viene affermato esplicitamente il diritto della Chiesa di istituire scuole di ogni genere e grado, e di gestirle. Gli alunni che siano cittadini kazaki potranno avvalersi di tutte le agevolazioni previste dall'ordinamento statale⁵.

La normativa prosegue riconoscendo che rientrano tra gli enti ecclesiastici

¹ Il cd. codice del Terzo settore (decreto legislativo 117/2017), volto a stabilire il regime giuridico degli enti privati di utilità sociale, prevede, all'art. 4, che gli enti religiosi civilmente riconosciuti possano svolgere attività socioassistenziali, di istruzione, educative e culturali.

² Cfr. l'art. 9 dell'Accordo del 1998.

³ L'art. 6, co. 1, dell'Accordo del 1998, nel riconoscere alla Chiesa cattolica il diritto a divenire proprietaria di immobili, stabilisce che quest'ultimi potranno essere utilizzati per «religious, socio-cultural, catechetical, educational and charitable activities».

⁴ Cfr. l'art. 6, co. 2, dell'Accordo del 1998.

⁵ Cfr. l'art. 8 dell'Accordo del 1998.

non soltanto le strutture di formazione destinate ai ministri di culto e ai religiosi, ma anche tutte le altre scuole e istituzioni educative, in ordine alle quali vengono richiamate le disposizioni canoniche relative al riconoscimento della qualifica di «cattolica»¹. È noto che le vigenti codificazioni riconoscono come scuole cattoliche soltanto quelle guidate da una persona giuridica canonica pubblica o dalla competente autorità ecclesiastica, oppure che quest'ultima abbia riconosciuto come tali²: siffatte statuizioni sono recepite in larga misura, anche se non integralmente, dall'art. 7 dell'Accordo del 1998.

La disciplina in parola è integrata da un'ulteriore, interessante disposizione che prevede l'incentivazione e l'ampliamento delle interrelazioni tra le strutture culturali e di formazione kazake e quelle proprie della Chiesa cattolica nella sua dimensione planetaria, ponendo l'accento, in particolare, sulla possibilità che vi sia uno scambio di studenti tra istituzioni statuali ed ecclesiastiche³: una sorta di «Erasmus» non interstatale, ma concernente la comunità politica e la società ecclesiale.

Ci sembra che la previsione *de qua* rifletta la lungimiranza delle Alte Parti pienamente consapevoli, da un lato dell'impegno del Cattolicesimo nel campo scientifico e culturale (sono numerose le istituzioni collegate con la S. Sede che operano in tali ambiti), dall'altro del crescente ruolo svolto dal Kazakhstan nei medesimi settori: il Paese è stato definito «un importante hub di alta formazione culturale e professionale», sottolineandosi come negli ultimi anni abbia aumentato del duecentocinquanta per cento i fondi di bilancio destinati alla cultura e alla scienza⁴.

La disciplina pattizia concernente il *munus docendi* viene completata, infine, dalla previsione relativa alla libertà della Chiesa di manifestare il proprio pensiero anche attraverso l'uso dei mezzi di comunicazione di massa⁵.

Analogamente ad altre statuizioni la disposizione termina con un rinvio al diritto comune, rinvio che, però, stando al tenore letterale della norma, si riferisce, almeno così ci pare, al solo impiego dei mass media⁶: quest'ultimo potrebbe essere assoggettato, perciò, a limiti e restrizioni ulteriori rispetto a quelli esistenti nel 1998 e potrebbe essere anche temporaneamente sospeso; non potrebbe,

¹ L'art. 7 dell'Accordo del 1998 riconosce «as included under the name of Catholic schools: schools founded and directed by canonical entities with legal capacity or subject to the norms of Canon Law and recognized as such by the competent ecclesiastical authorities».

² Cfr. il can. 803 *CIC*, nonché il can. 632 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

³ Cfr. l'art. 12 dell'Accordo del 1998.

⁴ Cfr. www.asianews.it/notizie-it/Formazione%2C-scienza-e-lavoro:-il-futuro-del-Kazakistan-61990.html. Apprezzamento per siffatto impegno nello sviluppo culturale è stato espresso anche da Papa Francesco durante il viaggio che dal Kazakhstan lo stava riportando a Roma: cfr. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html.

⁵ Cfr. l'art. 11 dell'Accordo del 1998.

⁶ L'art. 11 dell'Accordo del 1998 specifica che il diritto della Chiesa cattolica alla libera manifestazione del pensiero include «its right to make use of the mass media in accordance with the current legislation of the Republic of Kazakhstan».

invece, vietarsi *in toto* alla Chiesa di annunciare il proprio messaggio.

4. Sono oltre centottanta gli Stati che intrattengono relazioni diplomatiche con la S. Sede, tra cui numerose Repubbliche dell'ex URSS, quale, ad es., il Kazakistan: siffatte relazioni assumono sovente la forma della pattuizione. Ciò dimostra l'erroneità della previsione, formulata negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, che ipotizzava l'abbandono, o quantomeno la marginalizzazione, del concordato, in quanto modalità di regolamentazione del rapporto Stato/Chiesa ormai sorpassata.

La previsione è stata ampiamente smentita, invero, dal massiccio utilizzo della negoziazione verificatosi già a partire dal Pontificato di Paolo VI¹: né la rilevanza del ricorso allo strumento pattizio appare ridimensionata dalla circostanza che la locuzione «concordato» sia stata prima affiancata e poi, in larga misura, sostituita da quella di «accordo»; il dato fondamentale, al di là delle soluzioni lessicali adottate, è costituito, infatti, a nostro sommo avviso, dal mantenimento del meccanismo di produzione bilaterale delle norme volte a disciplinare le relazioni tra la comunità politica e quella ecclesiale.

Si sono però verificati negli ultimi decenni, come si è già rilevato *supra*, una consistente accelerazione e un forte incremento del processo evolutivo della pattuizione concordataria che presenta elementi di crescente discontinuità rispetto al passato². Tra quest'ultimi assumono peculiare risalto: la mancanza, talvolta, di materie tradizionalmente oggetto di negoziazione, quali la nomina dei vescovi e gli effetti civili del matrimonio; la funzionalizzazione dell'accordo non alla tutela della *libertas Ecclesiae*, bensì alla promozione della dignità dell'uomo³.

Il concordato ha perso, quindi, la tipica valenza confessionale per divenire uno strumento «neutro» idoneo a regolamentare lo *status* giuridico della Chiesa cattolica in qualunque tipologia di Stato, inclusa quella in cui il rapporto tra l'ambito spirituale e quello temporale, nonché la portata del diritto di libertà religiosa assumono una fisionomia molto diversa da quella propria della cultura occidentale.

Particolarmente rilevante appare, al riguardo, l'art. 1 dell'Accordo del 1998 con il Kazakistan, ove le Alte Parti affermano la reciproca libertà nell'esercizio

¹ Sul punto, cfr., *ex multis*, Ferrari S. I concordati di Giovanni Paolo II: spunti (problematici) per una sintesi // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 173 ss.; Cavana P. Op. cit. PP. 256 s. Cfr. anche Ventura M. Sintesi. Trasformazioni della bilateralità nel diritto ecclesiastico // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 307 ss.

² Coppola R. Il concordato italiano come modello di concordati moderni. Le intese con le minoranze religiose in Italia // Coscienza e libertà. 1990. PP. 48-91.

³ Astorri R. Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello? // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 34 s., che rileva la «nuova centralità» del principio dualistico; Krassikov, A. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 4; Margiotta Broglio F. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 7.

dei propri diritti¹, il che implica, *a fortiori*, il riconoscimento dell'esistenza di autonome sfere di competenza facenti capo rispettivamente all'autorità temporale e a quella ecclesiastica². Si tratta di un'acquisizione non insignificante in un Paese che si è dotato di una Costituzione che qualifica lo Stato come laico e stabilisce l'invulnerabilità della libertà di coscienza³, ma il cui contesto culturale prevalente è comunque improntato all'idea della coincidenza tra la dimensione politica e quella religiosa⁴.

L'incisivo ruolo del diritto comune nel tutelare la libertà religiosa e il pluralismo confessionale, ruolo determinato dalla diffusione dei principi democratici⁵, coesiste, pertanto, con un'accresciuta importanza dello strumento pattizio, che conserva immutata la propria attitudine a consentire, attraverso la specificazione delle prescrizioni della legge generale, oppure attraverso l'elaborazione di norme di *ius singulare*, la pacifica e armoniosa coesistenza della qualifica di fedele e di quella di cittadino.

È noto come, secondo un autorevole orientamento, quest'ultima qualifica costituisca il prodotto di un'elaborazione concettuale operata dal diritto romano onde sintetizzare in una singola formula il complesso rapporto intercorrente tra l'individuo riconosciuto titolare della soggettività giuridica e la comunità artefice dell'ordinamento al cui interno l'individuo stesso è considerato soggetto⁶: il *civis* quale titolare di un articolato insieme di situazioni giuridiche attive, sia privatistiche, sia pubblicistiche (i cd. diritti civili e politici)⁷.

A siffatto *status*, che ha acquisito nel corso del tempo il rango di nozione fondamentale della dimensione giuridica, non soltanto europea, come dimostra la legislazione del Kazakhstan in tema di cittadinanza, l'ordinamento canonico affianca quello di *fidelis* destinato a interagire con il primo.

Il momento di equilibrio tra i due *status* va individuato nella *sana cooperatio* suscettibile di estrinsecarsi attraverso una serie di strumenti, tra cui quello pattizio: ciò nella salvaguardia dei rispettivi «ordini».

In tale ottica gli Accordi esaminati *supra* costituiscono la moderna riproposizione della sinergia tra diritto secolare e diritto della Chiesa, sinergia che, attraverso l'esperienza dello *ius commune*, ha costituito per secoli il quadro

¹ L'art. 1 dell'Accordo del 1998 recita: «The Parties acknowledge mutual freedom in the exercise of their rights and powers and commit themselves to respect this principle in their mutual relations and in their cooperation for the good of people».

² Coppola R. Dualità del potere e “publica auctoritas universalis” // *Monitor Ecclesiasticus*. 2/2019. PP. 421-437.

³ L'art. 1 della Costituzione del Kazakhstan stabilisce che «The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic, secular, legal and social state»; l'art. 22, co. 1, afferma che «Everyone shall have the right to freedom of conscience».

⁴ Coppola R. Laicità in progress: conclusioni generali, in Coppola R.-Ventrella C. (a cura di). *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*. Bari: Cacucci, 2012. PP. 239-247.

⁵ Cardia C. *Concordati e diritto comune* // *Quad. dir. pol. eccl.* 1/1999. PP. 150 s.

⁶ Crifò G. *Cittadinanza*, a) *Diritto romano* // *Enc. dir.*, vol. VII. Milano: Giuffrè, 1960. P. 128.

⁷ Crifò G. *Op. cit.* PP. 130 s.

giuridico di riferimento della cultura occidentale¹.

La rilevanza delle pattuizioni in oggetto non è certamente sminuita dall'estrema esiguità della comunità ecclesiale kazaka (poco più dell'uno per cento della popolazione complessiva del Paese), di cui non a caso Papa Francesco ha posto in evidenza la profondità della testimonianza²: esse si inseriscono appieno, anzi, nella più moderna «stagione» concordataria volta a ravvisare nell'accordo un veicolo non soltanto di evangelizzazione, ma anche (e talvolta soprattutto) di promozione umana.

Un veicolo duttile, atto a instaurare relazioni sia con Paesi di tradizione cattolica, sia con Paesi dove la religione prevalente è acattolica o addirittura estranea all'alveo del Cristianesimo, in quanto espressione della sensibilità della *societas Ecclesiae* per il rispetto dell'identità della collettività nazionale e per l'elevazione, materiale e spirituale, dell'uomo.

¹ Coppola R. *Utrumque ius e sviluppo del diritto internazionale. Il debito dei Paesi poveri // Il diritto di famiglia e delle persone.* 3/2025. PP. 908-918 (in ricordo di Vincenzo Lo Iacono).

² Francesco. *Incontro con i Vescovi*, cit. Cfr. anche Giovanni Paolo II. *Incontro con gli Ordinari dell'Asia centrale. Discorso del Santo Padre // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-ordinaries.html.*

Сю Тиейин
Сычуань университети

Ius commercii және қазіргі заманғы қытай тарихының басталуы

Xu Tieying
Università di Sichuan

Ius commercii e l'inizio della storia moderna cinese

Abstract. L'inizio delle relazioni sino-europee si è svolto lungo due traiettorie distinte: una palese, l'altra occulta. L'anno 1840 è convenzionalmente considerato l'inizio della storia moderna cinese, segnato dal Trattato di Nanchino del 1842 tra Cina e Gran Bretagna, la traiettoria palese. Questo trattato, il primo trattato ineguale della Cina nella storia moderna, salvaguardava principalmente i privilegi commerciali dei mercanti britannici all'interno della Cina. La traiettoria segreta risale al trattato di Nerchinsk del 1689 tra Cina e Russia. Sebbene preceduto da due scontri minori, questo trattato fu infine concluso su basi paritarie. È anche considerato il primo trattato di parità nella storia delle relazioni diplomatiche della Cina. La clausola finale dell'articolo VI del trattato di Nerchinsk stabiliva i diritti commerciali reciproci tra le due nazioni, favorendo sostanziali scambi commerciali dopo la sua ratifica. Sebbene entrambi i trattati stabilissero privilegi commerciali, la loro natura era nettamente diversa. La pace forgiata dal trattato di Nerchinsk durò per ben 150 anni. Nella nostra epoca contemporanea, le relazioni commerciali tra le nazioni sono tornate ad essere una frequente fonte di contesa. La saggezza dei Romani offre ancora una volta un prezioso riferimento per risolvere le sfide contemporanee: durante l'era romano-greca, l'editto di Caracalla abolì lo status di stranieri e la posizione intermedia dei Latini all'interno dell'Impero Romano, concedendo la cittadinanza a tutti i sudditi. La missione un tempo svolta dai diritti commerciali era stata pienamente compiuta e questo sistema giunse così alla sua naturale conclusione.

Parole chiave: Trattato di Nerchinsk; ius commercii; relazioni sino-europee; trattati iniqui

Сюй Теин
Сычуаньский университет

Ius commercii и начало современной истории Китая

Абстракт. Начало китайско-европейских отношений разворачивалось по двум различным траекториям: открытой и скрытой. 1840 год традиционно считается началом современной истории Китая, отмеченным

Нанкинским договором 1842 года между Китаем и Великобританией — открытой траекторией. Этот договор, первый неравноправный договор Китая в современной истории, в первую очередь защищал торговые привилегии британских купцов внутри Китая. Скрытая траектория восходит к Нерчинскому договору 1689 года между Китаем и Россией. Хотя ему предшествовали два незначительных конфликта, этот договор в конечном итоге был заключен на равноправной основе. Он также считается первым договором о равенстве в истории китайских дипломатических отношений. Заключительная статья VI Нерчинского договора установила взаимные торговые права между двумя странами, способствуя значительному развитию торговли после его ратификации. Хотя оба договора установили торговые привилегии, их характер был существенно различным. Мир, заключенный по Нерчинскому договору, длился целых 150 лет. В нашу современную эпоху торговые отношения между странами вновь стали частым источником разногласий. Мудрость римлян вновь предлагает ценное руководство по решению современных проблем: в эпоху Римско-греческого союза эдикт Каракаллы отменил статус иностранцев и промежуточное положение латинов в Римской империи, предоставив гражданство всем подданным. Миссия, некогда выполнявшаяся посредством торговых прав, была полностью завершена, и эта система, таким образом, достигла своего естественного завершения.

Ключевые слова: Нерчинский договор; *ius commercii*; китайско-европейские отношения; неравноправные договоры

I. Il trattato di Nerchinsk e l'inizio della storia moderna cinese

A partire dall'era moderna, le relazioni tra la Cina e le potenze occidentali possono essere sintetizzate in due narrazioni: la prima è quella della guerra dell'oppio del 1840, o meglio quella del trattato di Nanchino. Va notato che questo primo trattato iniquo fu precipitato dal commercio dell'oppio. Come è noto, la guerra dell'oppio e le sue conseguenze alterarono profondamente l'autopercezione del impero cinese e il suo posizionamento nel mondo, un impatto ancora impresso nel rilievo a est del Monumento agli eroi del popolo in piazza Tienanmen (la distruzione dell'oppio a Humen, Guangdong provincia). Di conseguenza, il 1840 è ampiamente considerato in Cina come il punto di partenza dell'era moderna. La frase iniziale del preambolo della Costituzione della Repubblica Popolare Cinese del 1982 recita: La Cina è una delle nazioni più antiche del mondo. I cinesi di tutte le etnie hanno creato insieme una splendida cultura e possiedono gloriose tradizioni rivoluzionarie. La seconda frase recita: Dopo il 1840, la Cina feudale divenne gradualmente un paese semicoloniale e semif feudale. Il popolo cinese ha combattuto eroiche battaglie, generazione dopo generazione, per l'indipendenza nazionale, la liberazione nazionale e la libertà democratica. È evidente che, secondo le opinioni prevalenti, ribaltare la sconfitta del 1840 e i successivi trattati

iniqui costituiva una richiesta esplicita o implicita delle successive rivoluzioni cinesi.

La seconda narrazione riguarda il Trattato di Nerchinsk del 1689, un evento meno noto e meno influente, la cui importanza è stata gradualmente riconosciuta dalle generazioni successive. Com'era l'epoca nel 1689? In realtà, il trattato di Nerchinsk fu anche il risultato di un conflitto minore che comprendeva due scontri: la prima battaglia di Albazin (1685) e la seconda battaglia di Albazin (1686-1687). Il trattato di Nerchinsk fu concluso tra due importanti campagne militari intraprese dai Impero Qing: l'imperatore Kangxi aveva da poco risolto la ribellione dei Tre Feudatari (1673-1681) e stava per intraprendere la guerra di Junggar, un conflitto che sarebbe durato quasi un secolo, concludendosi solo durante il regno di suo nipote, l'imperatore Qianlong. L'esito fu il ritiro dei russi dal territorio che essi chiamavano Albazin, noto ai cinesi come Yaksa. Nonostante la prima e la seconda battaglia di Albazin, né la Cina né la Russia desideravano una guerra aperta. Le istruzioni dello Tzar a Nikolay chiarivano che la riconciliazione era solo un mezzo per raggiungere un fine, ovvero il commercio. Data la grande distanza tra Mosca e Nerchinsk, questa direttiva era del tutto ragionevole.¹ Senza queste due battaglie e le loro conseguenze, né la Cina né la Russia avrebbero probabilmente nutrito un desiderio così forte di riconciliazione. Il *aeternum foedus* stabilito dal Trattato di Nerchinsk e il suo profondo significato sono stati sapientemente illustrati dalla nostra collega Tatiana Alexeeva.

Dalla fine del XIX secolo alla prima metà del XX secolo, il Trattato di Nerchinsk è emerso dalla narrativa dinastica reale attraverso processi di riformulazione, interpretazione e propaganda. È entrato nella coscienza pubblica e si è intrecciato con la narrativa moderna dei “trattati iniqui”, incentrata sulla questione della sovranità nei moderni Stati-nazione.² Rispetto alle umilianti guerre dell'oppio e al trattato di Nanchino del 1842 come loro diretta conseguenza, il trattato di Nerchinsk ha chiaramente un significato distinto. La sua importanza complessiva e le sue disposizioni in materia di commercio meritano un'ulteriore approfondimento e un'indagine accademica.

II. *ius commercii* nel Trattato di Nerchinsk: “mutuo commercio”

Il 7 settembre 1689 (il 24° giorno del 7° mese del 28° anno di Kangxi, corrispondente al 27 agosto nel calendario russo), in seguito agli accordi presi dall'imperatore Kangxi, una delegazione guidata da Som Go Tu fu inviata nella regione di Nerchinsk (l'odierna Nerchinsk, in Russia). Lì fu concluso con la Russia il primo trattato di confine sino-russo, il Trattato di Nerchinsk. Questo trattato stabilì che il fiume Ergun e il fiume Kerch costituissero il confine tra Cina

¹ [法]加斯东·加恩著，江载华，郑永泰译：《彼得大帝时期的中俄关系史》，商务印书馆1980年版，第2-3页。

² 赫佳妮：《外交胜败之争：中国近代“不平等条约”叙事中的〈尼布楚条约〉》，载《国际政治研究》（双月刊）2022年第1期，第138页。

e Russia. Dalla sorgente del fiume Kerch, il confine seguiva le montagne Xing'an Esterne verso est fino al mare, con il territorio a sud delle montagne appartenente alla Cina e quello a nord delle montagne alla Russia. L'area tra il fiume Udi e le montagne Xing'an Esterne fu provvisoriamente riservata a futuri negoziati. Il trattato stabiliva inoltre che, a partire dalla data della sua firma, i cittadini di entrambe i imperi possesso di passaporti validi potessero attraversare liberamente il confine e dedicarsi al commercio e agli scambi reciproci.¹ Il trattato di Nerchinsk rimase in vigore fino al 1858, quando il trattato di Aigun ridefinì il confine orientale tra Cina e Russia. Oltre a delimitare la frontiera, il trattato di Nerchinsk stabilì anche i diritti commerciali reciproci per entrambe le parti. A mio avviso, ciò rappresenta l'incarnazione del “ius commercii”, uno dei strumenti romani tramandatoci.

Rispetto alla narrazione del 1840, il potenziale significato della narrazione del 1689 rimangono da approfondire, con il testo cinese del Trattato di Nerchinsk, perduto da lungo tempo, che funge da prova. A differenza dei trattati successivi conclusi da Cina Qing con potenze occidentali, il Trattato di Nerchinsk non fu redatto in cinese. Di conseguenza, agli occhi degli studiosi cinesi contemporanei, il Trattato di Nerchinsk è conosciuto principalmente attraverso le iscrizioni sulla stele di confine, che rappresentano solo una versione semplificata del testo del trattato. Al contrario, il Trattato di Nanchino del 1842 tra Cina e Gran Bretagna fu concluso sia in cinese che in inglese (anche se i negoziatori cinesi apporsero le loro firme con monogrammi manciù). Al momento della firma, il trattato di Nerchinsk fu redatto in tre lingue: due versioni in latino, una versione in manciù e una versione in russo. Il testo latino cinese fu redatto dal missionario P. Jean-François Gerbillon.² Il motivo è semplice: questo conflitto minore alla frontiera dell'Impero Qing si verificò lontano dai territori tradizionali degli Han Cina e non coinvolse le regioni fiscali vitali dell'impero, ovvero le zone costiere sud-orientali della Cina. Il testo cinese del trattato di Nerchinsk che vediamo oggi non è lo scambio originale di documenti della firma, ma piuttosto l'iscrizione incisa sui cippi di confine eretti dalla parte cinese lungo il confine in conformità con il trattato. Il testo latino funge da versione autorevole del trattato, in cui sono evidenti echi del diritto romano. Ad esempio, la traduzione del titolo del negoziatore cinese ha un sapore distintamente romano: *Som Go Tu Praetorianorum militum praefectus interioris palatii Palatinus, Imperii consiliarius ecc.* Il ruolo del diritto romano va oltre i riferimenti superficiali. A mio avviso, una clausola poco appariscente del trattato applica in realtà il concetto giuridico romano di “ius commercii”, in particolare l'ultima frase dell'articolo VI del trattato di Nerchinsk.

Il contenuto del Trattato di Nerchinsk può essere riassunto in due o tre punti: la demarcazione dei confini e il rimpatrio dei disertori, nonché lo svolgimento di

¹ <https://www.dpm.org.cn/lemmas/241561.html>, 2025年8月13日访问。

² 李晓标：《张诚在〈尼布楚条约〉签订中的活动研究》，载《兰台世界》，第85页。

attività commerciali. Il *ius commercii* costituisce il secondo (o il terzo, a seconda dei criteri utilizzati) di questi punti, e la sua reale importanza superava di gran lunga il riconoscimento che aveva già ottenuto. Con il trattato di Nerchinsk, la Russia si assicurò un privilegio ritenuto insignificante dagli osservatori cinesi di secolo 600', ma di notevole importanza per la Russia stessa: il riconoscimento del suo commercio di esportazione e il diritto per i suoi mercanti ufficiali di condurre affari all'interno della Cina.

Questo diritto acquisito dalla Russia attraverso il trattato di Nerchinsk incarnava precisamente il *ius commercii* del diritto romano. Nel corso della storia moderna della Cina, il *ius commercii* rimase un privilegio che le potenze occidentali cercarono di assicurarsi con vari mezzi.¹ Prima della firma del Trattato di Nerchinsk, la Russia inviò ambasciatori a Pechino in cinque occasioni: nel dodicesimo, tredicesimo e diciassettesimo anno del imperatore di Shunzhi (1655, 1656, 1658) e nel nono e quindicesimo anno del imperatore Kangxi (1670, 1676).² Nel corso del XVII secolo, la Russia inviò ripetutamente emissari in Cina, cercando di stabilire relazioni commerciali paritarie. Tuttavia, l'attenzione del impero Qing non era rivolta al commercio, ma ai protocolli diplomatici, considerando la Russia uno Stato tributario o un vassallo che cercava l'assimilazione volontaria. Nonostante ciò, grazie ai persistenti sforzi della Russia, cominciarono a prendere forma le basi del commercio bilaterale. In primo luogo, i ripetuti viaggi degli inviati russi stabilirono tre rotte dalla Russia a Pechino: la rotta Tobolsk-Hohhot-Pechino, la rotta Selenginsk-Urga-Pechino e la rotta Nerchinsk-Qiqihar-Pechino. In secondo luogo, alcune missioni russe accompagnavano le carovane mercantili o intraprendevano esse stesse missioni commerciali, generando profitti sostanziali per la Russia.³ I russi, esperti di diritto romano, sancirono questa pratica nel Trattato di Nerchinsk, consentendole di svolgere nel commercio sino-russo lo stesso ruolo che aveva un tempo nelle relazioni tra i romani e i popoli stranieri.

Il rapporto tra romani e peregrini fu una forza trainante che spinse Roma verso il progresso. I romani, famosi per le loro conquiste, capirono che la guerra non era fine a se stessa, ma un mezzo per raggiungere un obiettivo diverso. Per quanto riguarda i diritti familiari e i diritti di proprietà, i romani distinguevano due capacità: la capacità di contrarre matrimonio (*connubium* o *ius connubii*) e la capacità di dedicarsi al commercio (*commercium* o *ius commercii*).⁴ Il commercio e gli scambi erano mezzi comuni ed efficaci per raggiungere la pace definitiva. I peregrini non potevano possedere proprietà secondo il *ius civile*

¹ [法]加斯东·加恩著，江载华，郑永泰译：《彼得大帝时期的中俄关系史》，商务印书馆1980年版，第24-25页。

² 王天宝：《1689-1728年以尼布楚为起点的清俄互市》，载《中国边疆学》（第十六辑），第344页。

³ 王天宝：《1689-1728年以尼布楚为起点的清俄互市》，载《中国边疆学》（第十六辑），第346页。

⁴ [意]彼得罗·彭梵得著，黄风译：《罗马法教科书（2017年校订版）》，中国政法大学出版社2018年版，第25页。

romano a meno che non possedessero il *ius commercii*. I latini mantenevano uno status privilegiato rispetto agli altri alleati di Roma. Il *ius Latii* conferiva uno status intermedio tra cittadini romani e peregrini, garantendo il diritto di commerciare con Roma; i primi latini possedevano generalmente anche il *ius connubii*.¹ Inizialmente, le città latine possedevano diritti commerciali non solo con Roma, ma anche tra di loro. La regola generale nel mondo antico era che le leggi di una comunità si applicavano solo ai suoi membri, escludendo quindi gli stranieri dai diritti. A meno che un trattato con la loro città natale non stabilisse diversamente, uno straniero poteva essere catturato come uno schiavo e le sue proprietà sequestrate come senza proprietario dal primo arrivato. Il *ius commercii* garantiva ai latini il diritto di acquisire proprietà attraverso atti formali di compravendita romani e possibilmente altre transazioni formali.² Dopo la conclusione delle guerre latine (340-338 a.C.), i romani revocarono il *ius commercii* tra le città latine. Evidentemente, il diritto di commercio era esercitato dai Romani come un privilegio per regolare le loro relazioni esterne: agli alleati poteva essere concesso questo privilegio, mentre i nemici non solo lo perdevano nei confronti di Roma, ma perdevano anche i loro privilegi commerciali con altre città-stato.

Le esperienze e le pratiche romane di interagire con gli stranieri attraverso i diritti commerciali trovò eco nella clausola finale dell'articolo VI del Trattato di Nerchinsk. Strutturalmente, essa costituisce la disposizione conclusiva del contenuto principale del trattato, redatta in un linguaggio relativamente conciso, ma la sua importanza non deve essere sottovalutata. Essa recita: “A questi sudditi sarà consentito acquistare e vendere qualsiasi merce ritengano necessaria per il commercio reciproco (*ibique vendent et ement quaecumque ipsis videbuntur necessaria mutuo commercio*)”. Questo breve passaggio rivela almeno due implicazioni: in primo luogo, come la maggior parte del commercio internazionale dell'epoca, il commercio sino-russo era principalmente di compravendita; in secondo luogo, il commercio era reciproco, non un'esportazione unilaterale da una parte all'altra.

III. Attuazione della clausola “*ius commercii*” nel trattato di Nerchinsk

In seguito all'istituzione dei diritti commerciali reciproci tra Cina e Russia attraverso il trattato di Nerchinsk, la Russia inviò prontamente la sua prima carovana mercantile alla Cina nel dicembre 1689. La missione era guidata dal plenipotenziario russo Fyodor Golovin (Ф.А. Головина). In seguito, la Cina Qing impose ulteriori regolamenti sulla forma del commercio. "Nel trentaduesimo anno del regno di Kangxi, il Consiglio degli affari coloniali (理藩院) decretò che non più di 2000 commercianti russi potevano recarsi nella capitale, e che dovevano

¹ [意]朱塞佩·格罗索著，黄风移：《罗马法史》，中国政法大学出版社2018年校订版，第171页。

² [英]H.F.乔洛维茨，巴里·尼古拉斯著，薛军译：《罗马法研究历史导论》，商务印书馆2013年版，第76页。

farlo una volta ogni tre anni. Dovevano provvedere autonomamente ai cavalli e ai cammelli per il viaggio, sostenere tutte le spese e nessuna merce era soggetta a tassazione. Gli articoli proibiti non potevano essere commercializzati. All'arrivo nella capitale, dovevano alloggiare nella residenza russa, ma non venivano fornite provviste (dalla Governo cinese). Dovevano ripartire entro ottanta giorni"¹. Ciò dimostra le dettagliate disposizioni della Cina Qing riguardo alla frequenza e alle dimensioni delle carovane russe in visita nella capitale imperiale. In primo luogo, la frequenza: potevano visitare Pechino una volta ogni tre anni. In secondo luogo, le dimensioni: il numero di persone non poteva superare le duecento. In terzo luogo, le esenzioni fiscali: le merci russe erano esenti da tassazione. In quarto luogo, erano stabiliti sia l'alloggio designato che la durata del soggiorno nella capitale. Nonostante queste norme, nella pratica le carovane russe svolgevano attività commerciali a Pechino quasi ogni anno. Le statistiche indicano che tra la firma del Trattato di Nerchinsk nel 1689 e il 1703, undici carovane russe partirono da Nerchinsk alla volta di Pechino per svolgere attività commerciali.² La repressione della ribellione di Galdan ridussero significativamente il ruolo di Nertchinsk, ponendo fine alla rotta commerciale orientale tra Nertchinsk e Pechino, durata 15 anni. Successivamente, nacque il commercio tra Nertchinsk e Qiqihar. A seguito dei negoziati tra la parte Qing e quella russa, nel 1706 fu inaugurato ufficialmente il posto di commercio di Qiqihar. Con la firma del trattato di Kyakhta nel 1728, il modello commerciale passò dai mercanti itineranti (行商) ai mercanti residenti (坐商), con il commercio di frontiera che divenne la norma. Nertchinsk scomparve gradualmente dalla scena storica.³

IV. considerazioni conclusive

L'impegno della Cina con il mondo occidentale ha segnato il suo ingresso in un ordine internazionale in gran parte plasmato da quest'ultimo o, più precisamente, in un regime commerciale dominato dall'Occidente. In epoca romana, il *ius commercii* aveva carattere di diritto privato, ma era fondamentalmente conseguenze dell'esercizio del potere politico; in epoca moderna, anche la decisione se e come condurre il commercio con le nazioni straniere costituiva un'espressione dell'autorità sovrana.

Due punti di partenza distinti segnano l'inizio dell'interazione della Cina con il mondo occidentale. L'anno 1840 è tradizionalmente considerato l'inizio della storia moderna cinese, segnato da un trattato: il trattato sino-britannico di Nanchino del 1842. Questo è anche il primo trattato ineguale nella storia moderna cinese. In questa narrazione convenzionale, il *ius commercii* garantito agli stranieri sono stati ottenuti a scapito della sovranità della Cina. Osserviamo che tra i tredici articoli che costituiscono il trattato di Nanchino, l'articolo II stabilisce: D'ora in

¹ 《朔方备乘》卷12《俄罗斯馆考》，《俄罗斯馆总裁》。

² 王天宝：《1689-1728年以尼布楚为起点的清俄互市》，载《中国边疆学》（第十六辑），第348页。

³ 王天宝：《1689-1728年以尼布楚为起点的清俄互市》，载《中国边疆学》（第十六辑），第356页。

poi, Sua Maestà Imperiale concede gentilmente ai sudditi britannici, accompagnati dalle loro famiglie, di risiedere nei cinque porti costieri di Guangzhou, Fuzhou, Xiamen, Ningbo e Shanghai all'interno del Grande Impero Qing, dove potranno dedicarsi al commercio e agli scambi senza ostacoli. Inoltre, Sua Maestà il Re di Gran Bretagna nominerà consoli e altri funzionari che risiederanno in queste cinque città, con il compito specifico di gestire gli affari commerciali e condurre la corrispondenza ufficiale con le autorità locali. I sudditi britannici pagheranno debitamente tutti i dazi, le tasse e le imposte come specificato nella clausola seguente. l'articolo V: Tradizionalmente, tutti i commercianti britannici che commerciavano nel Guangdong erano gestiti esclusivamente dalle case commerciali consolidate, note anche come case pubbliche. D'ora in poi, Sua Maestà l'Imperatore concede che questa pratica non debba essere seguita. Qualsiasi commerciante britannico che commercia in questi porti può condurre affari con qualsiasi commerciante a sua discrezione. Queste due articoli regolano direttamente il ius commercii e le modalità dei mercanti britannici che commerciano in Cina e possono essere considerate una versione moderna del ius commercii romano. Oltre a queste disposizioni, la cessione di Hong Kong è stata giustificata come segue: “Le navi mercantili britanniche che intraprendono lunghi viaggi attraverso i mari spesso subiscono danni che richiedono riparazioni, ed è giusto che venga fornita una località costiera a questo scopo” (articolo III). Il trattato ha stabilito un accordo tariffario, il che significa che la Cina ha perso la sua sovranità tariffaria (articolo X). In sostanza, il nucleo del Trattato di Nanchino consisteva nella salvaguardia dei diritti commerciali britannici a scapito della sovranità della Cina sul territorio e sulle tariffe. A partire dalla rivoluzione del 1911, la rivendicazione di questi diritti divenne l'obiettivo comune delle successive governi cinesi.

Cambiando prospettiva, il trattato di Nerchinsk del 1689 potrebbe essere visto come il risultato del primo incontro della Cina con l'Occidente (di cui la Russia faceva parte da secoli). Sebbene iniziato con due minori scontri, questo incontro culminò in un trattato concluso su base paritaria. È anche considerato il primo trattato di parità della Cina nelle relazioni diplomatiche. La preziosa pace che ne derivò durò 150 anni, fino a quando la Russia, dopo la seconda guerra dell'oppio, infranse la tranquillità stabilita dal trattato di Nerchinsk. Attraversò i confini definiti da quel trattato e conquistò ulteriori territori.

Sia il trattato di Nerchinsk che quello di Nanchino garantivano il ius commercii, ma le loro origini e modalità di esercizio differivano in modo significativo. Nella nostra epoca, il commercio tra le nazioni è tornato a essere una causa diretta di controversie e persino di conflitti armati. A questo proposito, la saggezza romana offre spunti preziosi per risolvere le sfide contemporanee: durante l'era greco-romana, l'editto di Caracalla abolì lo status di peregrini e lo status latino intermedio all'interno dell'Impero Romano, concedendo la

cittadinanza a tutti i sudditi.¹ La missione un tempo svolta dal *ius commercii* è stata pienamente realizzata e questa istituzione ha quindi esaurito il suo corso. Oggi, nonostante le battute d'arresto della globalizzazione, abbiamo ancora motivo di credere che il percorso un tempo intrapreso dai Romani sarà anche la strada comune che noi percorreremo.

¹ [意]彼得罗·彭梵得著，黄风译：《罗马法教科书（2017年校订版）》，中国政法大学出版社2018年版，第31页。

Марко Фиораванти
Рим Тор Вергата университеті

**Салыстырудағы революциялар: 1793 және 1917 жылдар арасындағы
құқықтар мен азаматтық**

Marco Fioravanti
Università di Roma Tor Vergata

Rivoluzioni allo specchio: diritti e cittadinanza tra il 1793 e il 1917

Марко Фьораванти
Римский университет Тор Вергата

Революции в зеркале: права и гражданство между 1793 и 1917 гг.

Introduzione. Robespierre a Mosca

Come la trasformazione del passato in una componente dell'immaginario del presente abbia esercitato la sua forza nei momenti storici di maggiore cesura e discontinuità è sicuramente rappresentato dall'immagine, poco nota e non sufficientemente studiata, della statua di Maximilien Robespierre eretta a Mosca nel 1918, in occasione del primo anniversario della Rivoluzione russa¹. L'uso, la ripetizione e la sovrapposizione di icone del passato, più o meno remoto, così come la loro fagocitazione da parte degli eventi, determina anche una sostituzione della copia che si fa modello e metro di giudizio delle rivoluzioni future ma anche della rivoluzione madre, quella francese da cui, in questo caso, i bolscevichi hanno tratto ispirazione.

Uno dei primi monumenti di epoca sovietica, pensato all'interno di una più ampia idea di ri-monumentalizzazione del Paese voluta da Lenin, costruito nel giardino Alexander dall'architetta Beatrice Yurievna Sandomierz il 3 novembre 1918, la statua di Robespierre ebbe vita breve. Infatti, fu distrutta o crollò, dopo sole 96 ore, secondo alcuni in quanto costruita con materiale povero e scadente in una Mosca in piena carestia e guerra civile, assediata da tutte le potenze mondiali, secondo altri distrutta dai controrivoluzionari. Al di là di questi aspetti – affatto marginali e che meriterebbero uno studio approfondito che forse può nascondere qualche sorpresa – l'immagine ci è utile per iniziare a confrontarci con la Rivoluzione francese e i suoi storici, attraverso il prisma della lettura fornita da Karl Marx.

¹ J. Keep, *1917: The Tyranny of Paris over Petrograd*, in «Soviet Studies», 1968, vol. 20, n. 1, pp. 22-35.

Come tutti i pensatori della sua epoca, Marx era ossessionato dalla Rivoluzione francese, dalla sua storia e dai suoi protagonisti. Proprio nel suo esilio parigino maturò il progetto, mai realizzato, di scrivere una storia della Convenzione nazionale, che gli permise tuttavia di avvicinarsi ai grandi leader rivoluzionari, da Robespierre e Danton a Babeuf e Napoleone, i cui ritratti sarebbero riapparsi nel corso dei lunghi anni di studio e di militanza. Questo interesse si prolunga fino alle celeberrime pagine del *18 Brumaio* quando contrappone la futura rivoluzione proletaria, preannunciata pochi anni prima nel *Manifesto*, a quella francese che aveva bisogno di cercare nel passato, in particolare in quello della storia romana, la propria legittimità e la propria forza. Si guardava al futuro con lo sguardo rivolto al passato, come l'*Angelus novus* di Paul Klee, così enigmaticamente interpretato da Walter Benjamin, il quale proprio in quelle dense pagine ci ricorda, in una prospettiva marxiana, come la Rivoluzione francese pretendesse “di essere una Roma ritornata”¹.

Marx fu tra coloro che più di altri colse il paradosso di introdurre istituti tipici del modello “romano” o della *polis* greca in uno Stato moderno, sottolineando l’anacronismo dei giacobini i quali «sono caduti perché hanno scambiato la comunità antica realisticamente democratica, che poggiava sul fondamento della schiavitù reale, con lo Stato moderno spiritualisticamente rappresentativo, spiritualisticamente democratico, che poggia sulla schiavitù emancipata, sulla società civile»². Desmoulins, Danton, Robespierre – tutti e tre compagni di liceo al Louis Le Grand di Parigi – Saint-Just e lo stesso Napoleone, continua il filosofo di Treviri ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, «adempirono, in costume romano e con frasi romane, il compito dei tempi loro, quello di liberare dalle catene e di instaurare la moderna società borghese»³.

E in questo passaggio si introduce la questione della borghesia e della sua ascesa come classe dominante nel momento di cesura tra una società feudale e una capitalistica: una borghesia egemone prima dell’affermarsi del comando capitalista o, ancora più avanti, del sistema di fabbrica: una borghesia *in statu nascenti* tra le due sponde della manica che, per almeno tutto il Settecento – fino all’Ottantanove in Francia, ancora per lungo tempo, oltre Manica e in buona parte dell’Europa – convive con un mondo aristocratico, feudale e tendenzialmente assolutista, partecipandone ai suoi ingranaggi. Il confronto di Marx con la Rivoluzione francese muove proprio dal concetto di “rivoluzione parziale” che, sebbene scardini le gerarchie di status e i meccanismi, ormai arrugginiti, dell’Antico regime, lascia intatti i “pilastri dell’edificio”, le distinzioni di classe, le discriminazioni di fatto, le leggi sanguinarie.

Basti pensare alla categoria della nobiltà di toga: di cosa si tratta se non di una aristocrazia borghese, per utilizzare un ossimoro che sarebbe piaciuto ad

¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1949, p. 47.

² K. Marx, F. Engel, *La Sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci* 1972, Roma, Editori Riuniti, p. 160.

³ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Napoleone* (1852), Roma, Editori Riuniti, 2022, p. 75.

Althusser il quale, proprio offrendo una lettura spiazzante sia per i marxisti che per i liberali, leggeva l'esperienza politica di Montesquieu come la massima espressione di una opposizione di destra all'Assolutismo, formula che ha fatto tanto inorridire i cantori di un illuminismo come categoria eterna dello spirito, siano essi habermasiani che post-colonial – con questi ultimi che, paradossalmente condividono, seppur capovolto, lo stesso luogo comune di un illuminismo come progetto unitario di emancipazione dell'Occidente.

Ma torniamo, con Marx, nella Parigi della Monarchia di luglio. La riflessione sull'Ottantanove e sulle forme che la democrazia dei moderni può assumere, erano iniziate per Marx già nella primavera del 1843, poco prima di lasciare la Prussia per Parigi e terminate nei *Cahiers (o Manuscrit) de Kreuznach*, dove troviamo quello che, forse un po' sbrigativamente, è stato definito il Marx liberale o il Marx democratico, anticipatore anche dei più noti *Manoscritti economico-filosofici* dell'anno successivo. Da Kreuznach proviene anche il carteggio con Arnold Ruge, in cui si esprime in un modo che sarebbe divenuto archetipico: «Il nostro motto dev'essere dunque: riforma della coscienza non per mezzo di dogmi, ma mediante l'analisi della coscienza non chiara a sè stessa, o si presenti sotto forma religiosa o politica. Apparirà allora che il mondo ha da lungo tempo il sogno di una cosa...»¹. Non a caso Pier Paolo Pasolini, su indicazione di Franco Fortini, prenderà in prestito l'immagine marxiana del “sogno di una cosa”, per il suo omonimo romanzo del 1962.

Qui non sembra scorgersi un Marx democratico o, peggio, liberale, bensì un Marx anti-dialettico, conflittuale, materialista. Semmai, negli anni parigini la democrazia per Marx designa una forma di auto-organizzazione e auto-amministrazione della società², da non confondere con l'abolizione dello Stato, à la Abensour, che Marx avrebbe elaborato nell'esilio, questa volta londinese, e durante la stesura del *Capitale*. Marx opera proprio nel pieno del periodo che Eric Hobsbawm ha definito “il trionfo della borghesia”, iniziato evidentemente con l'emanazione del *Code Napoléon* nel 1804 e affermatosi prima con la Monarchia di luglio – il cui cantore, Balzac, non a caso è l'autore preferito di Marx – poi fino alla *belle époque*: sembrava un'alba e invece era un tramonto.

La Rivoluzione per Marx è “un momento dello storia” che serve alla comprensione del movimento storico³. Dal 1789, passando per la fase del Terrore fino a Napoleone, le tappe e i protagonisti del decennio rivoluzionario avrebbero rappresentato per Marx, *volens nolens*, non solo lo strumento interpretativo privilegiato per la critica della realtà, ma un costante riferimento, anche in negativo, per la sua trasformazione. Basti pensare alle considerazioni a caldo sulla

¹ A. Ruge, K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, a cura di G.M. Bravo, Milano, Edizioni del Gallo, 1965; sul punto si veda P. Macherey, *Lettere di Marx a Ruge*, in «Consecutio rerum», 2013, 5, pp. 79-102.

² P. Clochec, *Le Manuscrit de Kreuznach et l'ambiguïté de la démocratie sociale*, in «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 2017, pp. 77-97.

³ In tale prospettiva Mazauric C., *L'histoire de la Révolution française et la pensée marxiste*, Paris, Presses Universitaires de France 2009; su questo fondamentale volume si veda la recensione di J. Louvrier in «Annales historiques de la Révolution française», 2011, 364, pp. 263-266.

Comune di Parigi. Ma vi torneremo. Per il momento è sufficiente ricordare come la riflessione economico-materialistica di Marx che porterà alla redazione del *Capitale* si allontani, senza mai recidere del tutto il legame con le originarie intuizioni, dalle considerazioni intorno ai limiti della democrazia costituzionale espressione, per lo meno nella sua componente vincente, della Rivoluzione francese.

La storiografia rivoluzionaria, che aveva iniziato a maturare negli anni stessi della Rivoluzione, contribuisce alla formazione di una storiografia “in tempo reale”: già nel 1790 infatti abbiamo le prime storie della Rivoluzione sulle quali non possiamo dilungarci ma che ci dicono quanto l’evento e la sua narrazione, o se si preferisce invenzione, siano due fenomeni non facilmente distinguibili: l’uno contribuisce al funzionamento dell’altro. La storia si confonde, anzi, si fonde con la memoria¹.

Ma sarà solo con l’Ottocento maturo che si consoliderà una storiografia sulla rivoluzione riconducibile a tre grandi correnti di pensiero: quella liberale-positivistica che può esser fatta risalire ad autori quali Adolphe Thiers e Jules Michelet, quella controrivoluzionaria – si pensi a Hyppolite Taine – e quella repubblicana, il cui massimo esempio è rappresentato da Alphonse Aulard. Superata la stagione positivista delle grandi narrazioni erudite al servizio della costruzione dell’identità nazionale, i conflitti sociali e le tendenze di rottura e di frizione dentro il momento rivoluzionario caratterizzeranno la stagione, non solo in Francia, degli anni Venti, quando una nuova idea di modernità condiziona e si innesta nelle nuove correnti storiografiche.

Caratterizzato da impegno civile, approccio scientifico e edizione critica di moltissime fonti fino a quel momento non utilizzate o sconosciute – come i verbali del Comitato di salute pubblica o del Club dei giacobini – l’insegnamento di Aulard comporta anche, se non esclusivamente, la riscoperta in positivo del profilo di Georges-Jacques Danton, di cui diventa il massimo interprete. Lo scontro Danton-Robespierre che si era protratto negli anni più radicali della Rivoluzione prosegue attraverso gli storici che si dividono tra il mito del primo e la demonizzazione del secondo. Echi lontani di questi due duellanti *à la* Ridley Scott – Danton-Robespierre – giungeranno fino al film di *Andrzej* Wajda, *Danton*, la cui lente – legittimamente – deformante traspone il primo in un Trotsky ante-litteram e il secondo, evidentemente, in Stalin.

Siamo ancora lontani da una lettura non dico marxiana – sarebbe una contraddizione in termini in quanto Marx operava e militava proprio quando questa storiografia giungeva a maturazione – ma materialista della realtà. E sarà proprio il marxismo, a fine secolo sempre più presente e dominante nel movimento operaio e tra gli intellettuali, a segnare la svolta degli studi rivoluzionari prima con Jean Jaurès poi con l’allievo più illustre di Aulard, Albert

¹ Nella non copiosa letteratura su un tema invero centrale si veda: D. Di Bartolomeo, *Una storia in tempo reale: La Rivoluzione francese raccontata dai suoi protagonisti (1789-1796)*, Roma, Aracne, 2016.

Mathiez.

Se fino a Michelet era stata privilegiata una storia delle idee rivoluzionarie, a volte romanticheggiante, con Aulard e la sua storia politica della rivoluzione e soprattutto con Jaurès, abbiamo una svolta metodologica e ideologica. Forte delle acquisizioni precedenti, si sente l'esigenza di volgere lo sguardo verso i rapporti materiali di classe e verso la materialità del conflitto e dei bisogni che sfocerà nella monumentale opera di Jaurès, *Storia socialista della Rivoluzione francese*, dove per la prima volta abbiamo una volgarizzazione del pensiero marxista, filtrato da una buona dose di positivismo, dominante nei primi anni del XX secolo. Ponendosi come interlocutore privilegiato della cultura politica socialista, forte del suo armamentario giacobino, forte del suo armamentario giacobino, Jaurès avrebbe curato una delle rare opere che, tra Ottocento e Novecento, si soffermava sulle questioni coloniali e sulla loro implicazione con le dinamiche rivoluzionarie della Francia metropolitana¹. Leader della Sfiò, Presidente della Camera dei deputati e direttore dell'*Humanité*, Jaurès iniziò a pubblicare la sua Storia socialista – con un cospicuo gruppo di collaboratori – in fascicoli, venduti agli angoli delle strade dagli strilloni e poi raccolti in quattro voluminosi tomi. Il suo ottimismo nei confronti di una trasformazione progressiva dal liberalismo verso il socialismo, in via prevalentemente pacifica, fu stroncato nel 1914 quando, come è noto, fu assassinato da un nazionalista contrario al suo pacifismo rispetto alla Prima guerra mondiale.

Anche su Jaurès una piccola annotazione a margine, legata del resto alla questione memoriale e simbolica che tanto spazio ha assunto nella storiografia contemporanea. Il 23 novembre 1924, proprio in un'ottica di santificazione laica dei simboli rivoluzionari (e chi più di Jaurès – neo-giacobino, repubblicano, socialista, pacifista – ne rappresentava l'emblema), le sue ceneri vengono traslate al Pantheon di Parigi, suscitando da un lato la rivolta del movimento di estrema destra *Action française*, che organizzò una contro-manifestazione, ma al contempo – aspetto che a noi interessa maggiormente – il risentimento dei comunisti, che contestano l'appropriazione radical-socialista (oggi diremmo liberal-democratica) di Jaurès che avrebbe subito, a loro avviso, “un secondo assassinio” e i quali organizzarono un altro corteo che giungerà sempre a piazza del Pantheon come una grande processione. Paul Nizan, in questo momento membro dell'*Action française*, prima di allontanarsene di lì a breve per aderire appassionatamente al comunismo, nel suo *La Conspiration* del 1938, ricordandosi di questa giornata a suo modo memorabile, scrisse, cogliendone l'elemento rousseauiano di religione civile: *Il n'y a pas de fièvre qui se propage plus vite que les flammes des grands processions*. Questa nota a margine di un fenomeno storiografico può farci capire la posta in gioco, non certo nuova e non esclusivamente legata alla Rivoluzione francese, ma in questo contesto fortemente amplificata, del rapporto tra storia e memoria e dell'appropriazione dei simboli e

¹ M. Belissa, *La Révolution française et les colonies*, Paris, La Fabrique, 2023, p. 20.

dei miti che nel martirologio rivoluzionario trovano il loro *de profundis*¹.

Se il filo che lega Marx a Jaurès è determinante per tutti coloro che si sono formati tra le due guerre sulla Rivoluzione francese iniziando a puntare l'obiettivo sulle classi subalterne e ad affinare il metodo del materialismo storico, quello che collega Albert Mathiez al marxismo non è tanto Marx, quanto Lenin. Tra i più grandi storici novecenteschi della Rivoluzione francese, Mathiez, fu non solo comunista e filo-bolscevico, ma – ed è quello che ci può essere più utile – lettore del giacobinismo alla luce del bolscevismo (e viceversa). La prima cesura di Mathiez con il suo maestro Aulard avviene proprio sul campo storiografico, non certo neutro come ormai abbiamo iniziato a capire, quando l'allievo inizia una lenta e inesorabile riscoperta, e inevitabilmente rivalutazione, di Robespierre e del suo operato a discapito di Danton, sempre più dipinto come corrotto e opportunista².

Fondatore nel 1907 della Società di studi robespierristi e, l'anno successivo, del suo organo, gli *Annales révolutionnaires* – ancora editi con il nome, forse più rassicurante e con una maggiore aura scientifica che assunse nel 1924, di *Annales historiques de la Révolution française*, diretti poi da Georges Lefebvre, Albert Soboul e Michel Vovelle – nell'annuncio della fondazione della Società, apparso nella *Revue critique d'histoire et de littérature* del 9 dicembre 1907, lanciava questo manifesto metodologico e programmatico:

Elle [la Société] a pour but de rechercher, de classer et de publier tous les documents historiques qui peuvent apporter, dans la biographie de Robespierre, dans l'étude de ses idées politiques, dans l'histoire de son influence, une nouvelle clarté. Elle se propose de travailler par les méthodes les plus rigoureuses et les plus précises, dans une impartialité absolue, à l'analyse d'une époque qui, défigurée par la passion, demeure encore, sur bien des points, mal étudiée, mal connue, mal jugée. Si elle considère Robespierre comme celui qui, depuis l'ouverture des États généraux jusqu'au 9 thermidor, incarne le plus parfaitement la Révolution elle-même, elle étend par une conséquence naturelle, le champ de ses investigations jusqu'à la Révolution tout entière, et jusqu'aux manifestations qui, au cours du XIX^e siècle, ont marqué le développement et l'histoire de la pensée révolutionnaire.

Monumentalizzazione

Ma prima di continuare l'analisi di questi due giganti della storiografia rivoluzionaria – Jaurès e Mathiez appunto – soffermiamoci sul contesto in cui maturano le loro scelte politiche e le loro opzioni storiografiche. In altri termini, per capire questi due monumenti della storia della Rivoluzione francese dobbiamo volgere lo sguardo ai monumenti, *stricto sensu*, della Rivoluzione stessa.

¹ Sull'iconografia rivoluzionaria ha riflettuto a lungo Enzo Traverso, si veda da ultimo il suo *Rivoluzione. 1789-1989, un'altra storia*, Milano, Feltrinelli, 2021.

² Sul punto J. Friguglietti, *La querelle Mathiez-Aulard et les origines de la Société des études robespierristes*, in «*Annales historiques de la Révolution française*», 2008, pp. 63-94.

A cavallo tra Otto e Novecento, gli studi sulla Rivoluzione francese si rafforzano contestualmente al consolidarsi delle istituzioni della Terza repubblica che, per la stessa ammissione dei suoi protagonisti, è un tentativo – a volte riuscito, bisogna riconoscerlo – di realizzare gli ideali rivoluzionari, in particolare quelli del 1789, rimasti incompiuti in seguito alle crisi militari, economiche e politiche che avevano attraversato la Francia e l'Europa per almeno un secolo. Proprio quella Terza repubblica nata dalle ceneri della Comune di Parigi e dal massacro della *semaine sanglante* del maggio 1871 contro i comunardi, consoliderà quei principi del 1789 che gli sconfitti della Comune avevano voluto riattivare. Consoliderà e monumentalizzerà quei principi, neutralizzandoli o «addomesticandoli»¹. Quella della Comune, a sua volta, un'esperienza che voleva riannodare i fili con la rivoluzione, non semplicemente con il 1789 ma più esplicitamente con il 1793. *Annus mirabilis*, o *horribilis*, a seconda della prospettiva, le *Quatre-vingt-treize*, comporta ricadute sociali e costituzionali centrali per la nostra discussione. I comunardi si sentivano dei sanculotti redivivi, al punto da sostenere di volere riesumare e applicare la costituzione democratica del 1793 con tutti i corollari delle istituzioni democratico-sociali, tra le quali il mandato imperativo, la revoca degli eletti e la reintroduzione di un calmere sui generi di prima necessità.

La Terza Repubblica, da un lato ha contribuito a realizzare gli ideali rivoluzionari – quelli liberal-democratici – espressione che i protagonisti avrebbero rifiutato, preferendo quella più evocativa, ma forse più evanescente, di repubblicani – da un altro ha iniziato una fase di monumentalizzazione dell'esperienza rivoluzionaria, privandola progressivamente del suo valore dirompente ed eversivo. Monumentalizzazione in un duplice senso: in senso stretto di costruzione di monumenti e istituzioni che celebravano la Grande rivoluzione, anche in un'ottica di pacificazione sociale nei confronti dei comunardi in esilio o condannati all'ergastolo – molti dei quali beneficiarono delle leggi di amnistia del 1879 e 1880 – e in un senso più ampio di edificazione della Repubblica con i suoi addentellati della separazione Stato-Chiesa, della scuola laica e gratuita – *La République des instituteurs* di cui ha parlato Mona Ozouf – dello Stato sociale. Rimanendo per un momento ai monumenti, si pensi all'idea di Nazione, che da Sieyès in poi ha svolto una funzione prima rivoluzionaria di rottura con l'ordine di ceti preesistente, poi conservatrice di un sistema forzatamente pacificato come quello ottocentesco. Il rapporto tra una nuova idea di Nazione e la memoria è ben rappresentato dall'inaugurazione, nel 1899, di una statua di Aimé Jules Dalou, situata a place de la Nation a Parigi – battezzata così il 14 luglio 1880, in occasione dell'anniversario della presa della Bastiglia. Ebbene, questo monumento, che sembrerebbe indicare la Nazione, agli occhi del suo autore, Dalou, ex comunardo che era stato nominato da Gustave Courbet amministratore provvisorio del Museo del Louvre durante la Comune di

¹ Così F. Furet., *Le due rivoluzioni: dalla Francia del 1789 alla Russia del 1917*, Torino, UTET, 2002, p. 64; più ampiamente Id., *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986.

Parigi, poi esule in Inghilterra e amnistiato negli anni Ottanta, rappresenta, come dice del resto il suo stesso titolo rimosso tuttavia dalla memoria collettiva, *Triomphe de la République*, il trionfo degli ideali repubblicani. La storia della toponomastica parigina, del resto, ci dice poi molto: limitandoci solo all'attuale place de la Nation, essa in antico regime si chiamava *Place du trône*, in onore di una vittoria di Luigi XIV, poi durante la rivoluzione mutò il nome in *Place du trône renversé*, in quanto vi fu installata in bella evidenza una ghigliottina – piuttosto attiva – e poi, appunto, in un afflato riconciliatore, *place de la Nation*.

Costituzionalismo giacobino e costituzionalismo bolscevico

Ma tornando a Mathiez, dopo aver contribuito a ricollocare Robespierre nel Pantheon rivoluzionario, togliendolo dalla demonizzazione e dalla leggenda nera che aveva proseguito quasi ininterrottamente dal 9 Termidoro anno II, quando, già all'indomani della sua decapitazione, iniziò la manipolazione storica che raccontava di un Robespierre che voleva farsi re di Francia¹, egli, nel 1920, contestualmente alla sua iscrizione al Partito comunista francese (da poco fondato e dal quale uscirà solo due anni dopo per la linea intollerante di Mosca recepita a Parigi)², scrisse due saggi, tra loro fortemente imbricati e poi confluiti in un unico volume, *Le Bolchévisme et le Jacobinisme* e *Lénine et Robespierre*, che muovevano proprio dalla costruzione della statua di Robespierre (della cui distruzione probabilmente Mathiez era ignaro) per cogliere il legame tra i due momenti rivoluzionari³.

Il giacobinismo, per Mathiez, non è una corrente di pensiero radicale sviluppatasi con lo scoppio della Rivoluzione francese, radicalizzatasi nel 1793 e poi sconfitta e riemersa in forme nuove prima con Babeuf poi con Blanqui, secondo un'opzione storiografica oggi dominante e tutto sommato condivisibile. Per lo storico marxista il giacobinismo coincide con il governo montagnardo che ha operato dal giugno 1793 al luglio 1794, in coincidenza con il Terrore o, più correttamente, con il regime d'eccezione successivo alla sospensione della costituzione del 1793.

Teniamo presente invero che il bolscevismo non era ancora “storicizzabile”, ma in pieno compimento e azione sotto la salda guida di Lenin in procinto di abbandonare l'economia di guerra per aprire, proprio nel 1921, alla Nep che avrebbe fornito ossigeno all'asfissiante economia russa. Esperienza poi brutalmente interrotta da Stalin. Per Mathiez il leninismo non è una

¹ Magistralmente ricostruita da B. Baczkó, *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.

² Dopo l'arresto e l'esecuzione di più di quaranta intellettuali in Russia in quanto critici verso il regime, che anticipava le purghe degli anni Trenta, Mathiez criticò esplicitamente la politica bolscevica, ricevendo l'appellativo di “nemico della rivoluzione proletaria” dai suoi colleghi storici sovietici restati fedeli a Stalin.

³ Si veda A. Mathiez, *Le Bolchévisme et le Jacobinisme*, Paris, Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité, 1920.

giustapposizione fittizia o puramente teorica, ma una forma di giacobinismo all'altezza delle sfide del Novecento. Gli stessi bolscevichi, lo abbiamo visto, si auto-definivano o auto-percepivano come una reincarnazione dei giacobini per adattare il governo rivoluzionario alle circostanze della Russia sovietica. Malgrado i russi rifiutassero di seguire pedissequamente il modello francese, Lenin stesso, dopo la Rivoluzione del 1905, da un lato concludeva sulla necessità di una rivoluzione simile a quella del 1789¹, da un altro invitava i bolscevichi a oltrepassarne l'orizzonte borghese².

Indeed, the French Revolution served as a roadmap for some, a model for others, and an incubus for still others. Unlike the Jacobins, who had looks back to ancient Rome for inspiration and guidance, as well as a legitimating pedigree, the Bolsheviks sought their historical referents in a more recent past. Indeed, they became fervent analogists, constantly weighing the resemblances and differences between themselves and the Jacobins. In making these comparisons they drew on the politically informed debates about the French Revolution within the Russian left during the decades before 1917³.

Ma continuiamo a seguire, attraverso il ragionamento Mathiez, le vite parallele, à la Plutarco, delle due rivoluzioni: in entrambi i casi si tratta di due dittature nate dalla guerra civile e dallo scontro contro lo straniero; due dittature di classe – e già qui si potrebbe obiettare, ma per il momento continuiamo a seguire il Mathiez del 1921 per poi allontanarcene proprio attraverso Marx – con lo scopo di modificare radicalmente la società; così come la sconfitta di Dumouriez e dei girondini aveva permesso il colpo di Stato del 31 maggio-2 giugno 1793 in Francia, allo stesso modo l'offensiva di Kerensky nel luglio del 1917 seguita dall'avventura di Kornilov nell'agosto del 1917 – la prima una fallimentare impresa militare, la seconda un tentativo di colpo di Stato – permisero ai bolscevichi di uscire vittoriosi nell'ottobre⁴. Qui iniziano le differenze: per Mathiez i montagnardi presero il potere per intensificare la guerra fino alla vittoria, i bolscevichi invero pretesero la pace a ogni costo. In tutti e due i casi tuttavia – la guerra giacobina o la pace bolscevica – si trattava di mezzi per salvare la rivoluzione. La relazione con il giacobinismo e la Rivoluzione francese rappresentò l'ossessione dei bolscevichi⁵, al punto che Lenin per definire la Nep coniò il neologismo, assai efficace, di *autothermidorisation*: «il s'agit de maîtriser

¹ «Du reste, les révolutionnaires soviétiques étaient loin d'ignorer le jacobinisme: Lénine et Trotski avaient étudié la période jacobine et s'étaient inspirés des conceptions d'organisation du pouvoir forgées par les Montagnards», A. Mestre, Ph. Guttinger, *Constitutionnalisme jacobin et constitutionnalisme soviétique*, Préface de A. Hauriou, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 59-60.

² T. Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins. Itinéraire des analogies*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

³ A.J. Mayer, *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2000, p. 232.

⁴ L'autrice di riferimento per il nesso 1789-1917 è T. Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins*, cit.; più in generale D. Shlapentokh, *The French Revolution in Russian Intellectual Life, 1865-1905*, Praeger Publishers, Westport, CT, 1996.

⁵ «Non que cette comparaison soit sans intérêt, ou arbitraire: elle obsède, comme chacun sait, les bolcheviks russes à chaque étape de leur aventure», F. Furet, *1789-1917: aller et retour*, in Id., *La Révolution en débat*, Paris, Gallimard, 1999, p. 186.

le recul de la révolution pour éviter un Thermidor à la française, c'est-à-dire, le renversement de la dictature»¹.

Nel “gioco delle analogie”², una prospettiva che ci permette di ampliare lo sguardo, anche teorico, sui due fenomeni e sulla loro composizione di classe (o se si preferiscono termini più neutri, sulla loro natura sociologica) è quello del rapporto tra classi subalterne e avanguardie rivoluzionarie: sia la rivoluzione del 1793 che quella del 1917, che trovano la loro forza nelle classi subalterne, sono guidate tuttavia dai transfughi delle vecchie classi dirigenti; così come Lenin, Trotsky e i dirigenti russi provengono dalla media borghesia o dalla piccola nobiltà zarista, così Robespierre, Saint-Just o Hérault de Seychelles appartengono dalla nobiltà di toga o di spada. Entrambe le rivoluzioni, inoltre, si basano su un forte sostegno popolare ma a trazione cittadina, con le rispettive roccaforti a Parigi e a Pietrogrado.

Il realismo delle due rivoluzioni, anzi delle due dittature, è tale che entrambe non esitano a tradirne i principi e gli ideali per garantire la vittoria: e questo passaggio di Mathiez ci permette di riprendere qualcosa lasciato in sospeso, sempre continuando il parallelismo tra il '93 e il '17. La Costituzione giacobina e quella bolscevica – del 1918 modificata nel 1924, prima di quella staliniana del 1936 – condividono una fiducia senza pari verso il potere demiurgico del popolo (per i giacobini), delle masse (per i bolscevichi): cittadinanza repubblicana, democrazia diretta, calmiera ai prezzi, rimozione delle disegualianze, protagonismo popolare, mandato imperativo, revoca degli eletti, organi di garanzia, partecipazione al processo produttivo, assemblee popolari (nella Francia del 1793) e consigli di fabbrica (nella Russia del 1917).

Ma ben presto questo – tutto sommato rassicurante – confronto tra due epoche si spezza di fronte ai cambiamenti storici in corso. Se per il Mathiez del 1920, militante del Pcf e marxista-leninista – contemporaneamente storico della rivoluzione francese e interprete, in tempo reale, di quella russa – le coppie discorsive 1793/1917, giacobini/bolscevichi, dittatura del comitato di salute pubblica/dittatura proletaria, tenevano insieme i due momenti rivoluzionari, per quello degli anni Trenta, in accordo con il suo amico-rivale Georges Lefebvre – il cui magistero meriterebbe un discorso a parte – la dittatura stalinista allontanava inesorabilmente i due momenti storici, disgiungendo quelle coppie oppostive che aveva tenuto insieme negli anni Venti.

La dittatura giacobina si trasforma così in lotta per la democrazia e quella sovietica per la tirannide, i diritti politici e sociali del 1789-1793 conquiste progressive mentre la costituzione sovietica mera maschera di una realtà distopica sprovvista della risorsa della sovranità popolare. Robespierre antesignano dei diritti dell'uomo, Lenin precursore, *malgré lui*, di Stalin. Se, come abbiamo visto, Mathiez ha avuto il merito di contribuire a togliere Robespierre e il giacobinismo

¹ T. Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins*, cit., p. 249.

² M. Vovelle, *1789-1917: The Game of Analogies*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, ed. Keith Baker, Oxford, Pergamon, 1994, 4, pp. 349-378.

dal cono d'ombra storiografico che riduceva il primo a un terrorista e il secondo a un movimento sanguinario, partecipa, forse suo malgrado, a spingervi Lenin e il bolscevismo.

In tal modo, con la svolta socialdemocratica di Mathiez – va detto a suo onore, avvenuta prima della scoperta dei processi farsa staliniani degli anni Trenta, prima del XX Congresso del 1956 del Pcus o dei fatti di Praga del Sessantotto e, soprattutto, prima della frenesia iconoclasta che ha colpito i comunisti europei in maniera parossistica dopo il 1989 – in una certa misura si può chiudere il cerchio: il giacobinismo non rappresenta più ai suoi occhi l'antesignano del bolscevismo e della (necessaria) dittatura del proletariato, ma un momento di difesa della patria e la costituzione del Novantatré non un vademecum per quella del 1918, ma un testo liberaldemocratico. La morte improvvisa e prematura nel 1932 non gli permise di proseguire e sviluppare le sue intuizioni.

La “comparsa” delle classi subalterne

Secon Mathiez, dunque, si rivaluta il momento giacobino, sarà solo con Albert Soboul che, forte di un approccio in questo caso pienamente marxista, si riscoprono, verrebbe da dire quasi si inventano, i sanculotti nella storia della Rivoluzione francese¹. Allievo di Lefebvre, militante nella Resistenza, iscritto al Partito comunista francese, Soboul non è stato solo uno dei più grandi storici della Rivoluzione francese del secondo dopoguerra e al contempo un ottimo divulgatore, ma ha aperto strade di ricerca che ancora oggi sembrano foriere di nuove indagini. Il suo monumentale libro, *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)* pubblicato nelle edizioni Clavreuil nel 1958, non solo ricostruisce dettagliatamente la vita dei proletari parigini durante la fase più radicale della Rivoluzione, ma ne coglie la funzione storica e politica quando analizza per esempio il ruolo delle assemblee primarie, dei comitati di quartiere, delle occupazioni dei luoghi simbolo dell'Antico regime, nel condizionare e contestare le scelte del potere legislativo – saldamente in mano, in quella fase, ai giacobini stessi – nell'esercizio della democrazia diretta, nel rivendicare l'applicazione del diritto di resistenza all'oppressione – previsto formalmente già dall'art. 2 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino dell'Ottantanove e assunto a diritto/dovere nell'art. 35 di quella del Novantatré.

Ma la produzione e il magistero di Soboul, proprio secondo un ragionamento e una metodologia marxista – che, secondo una semplificazione estrema,

¹ Ovviamente non si tratta solo di Soboul, ma si possono citare almeno altri studiosi radicali del medesimo periodo e ambiente intellettuale come Robert Cobb e Georges Rudé, ai quali dobbiamo importanti studi sulle folle rivoluzionarie e più in generale sull'agire collettivo; solo a titolo di esempio si vedano i saggi: R. Cobb, *Note sur la répression contre le personnel sans-culotte de 1795 à 1801*, in «Annales historiques de la Révolution française», 1954, 54, n. 134, pp. 23-49; G. Rudé, *Les sans-culottes parisiens et les journées de vendémiaire an IV*, in «Annales historiques de la Révolution française», 1959, 59, 158, pp. 332-346.

privilegia i rapporti materiali della società e osserva gli eventi dalla prospettiva degli oppressi – incontra i suoi limiti proprio in una certa ortodossia. Una rigidità che gli impedì di vedere i grandi cambiamenti in corso durante la seconda metà del Novecento. Un approccio rigidamente dialettico, che vedeva la rivoluzione borghese del 1789, sostenuta dalle masse sanculotte nel 1793, come punto finale di un processo che avrebbe trovato la sua nemesi con la rivoluzione proletaria. Ma Soboul va oltre, suo malgrado, la gabbia dialettico-marxista – o meglio, di un marxismo ridotto a dialettica – che si era costruito, puntando la sua attenzione sui movimenti proto-proletari che agitavano la Francia dell'anno II e che sembravano non essere pervenuti, se non come plebe e *populace* da rimuovere, dal quadro idilliaco tracciato dalla storiografia otto-novecentesca, compresa quella neo-giacobina, come quella di Aulard che poco spazio dedica al ruolo conflittuale del “quarto stato”.

Conclusioni

Il bicentenario della Rivoluzione francese del 1989 ha segnato uno spartiacque storiografico e politico, al punto che a più di trent'anni di distanza si iniziano a presentare le prime riflessioni critiche su quel momento in una certa misura epocale. In estrema sintesi possiamo considerarlo il canto del cigno della storiografia marxista sulla Rivoluzione francese, ma più in generale il punto più alto della storiografia novecentesca su questa *Sattelzeit*. Del resto, se vogliamo seguire, a proposito di marxisti dialettici, la celebre intuizione di Eric J. Hobsbawm, con il crollo del Muro di Berlino e la dissoluzione dell'Unione sovietica termina il Secolo breve.

Dal punto di vista storiografico e intellettuale questo canto del cigno è rappresentato plasticamente da due monumentali volumi, contrari nella loro impostazione ideologica ma uguali per la loro dotta ricerca di sintesi, apparsi nel 1989 in Francia: il *Dictionnaire critique de la Révolution française*, a cura di François Furet e Denis Richet e il *Dictionnaire historique de la Révolution française*, a cura, seppur non più in vita, di Albert Soboul, il primo liberale-revisionista, il secondo giacobino-marxista, per ricorrere a definizioni riduttive, o addirittura fuorvianti, ma utili come punto di partenza.

Il bicentenario, sotto la guida scientifica di Michel Vovelle – ultimo erede di quella nobile tradizione che, oramai deve essere chiaro, è più neo-giacobina che marxista – con la presidenza della Repubblica di François Mitterand, vede il trionfo di una lettura tutto sommato lineare dello sviluppo storico che, dalla crisi dell'*Ancien régime*, passando per la presa della Bastiglia e il momento giacobino – che viene letto però tutto dentro questa linearità – arriva a Napoleone, all'Impero e alla costruzione dello Stato amministrativo ottocentesco. Paradossalmente sarà proprio questa consacrazione e, forse inevitabile, semplificazione in un momento celebrativo ad aprire la strada alla corrente cosiddetta revisionista, che come è noto vede al suo vertice François Furet – senza dimenticare Denis Richet, Mona Ozouf – che fornisce un'interpretazione liberale e, ai miei occhi,

controrivoluzionaria del decennio 1789-99. Non essendoci spazio per una approfondita analisi del modo in cui questa scuola, da alcuni esaltata come il vero modello storiografico da altri troppo sbrigativamente liquidata come ideologica, decostruisce e ripensa criticamente il momento rivoluzionario, ci limitiamo a segnalare, per chiudere in una certa misura il cerchio della nostra analisi, il verificarsi di una nuova replica della storia (e della storiografia), questa sì davvero dentro le categorie marxiane: se per il Mathiez degli anni Venti, comunista e giacobino, il 1793 era l'antesignano del 1917, con tutte le sue potenzialità di liberazione degli oppressi e degli sfruttati, in misura eguale e contraria, anche per il Furet degli anni Novanta – detto per inciso, ex-comunista e stalinista – il momento giacobino e in particolare il 1793 è accostabile al 1917, ma non più, *à la* Mathiez, come massimo approdo di un processo di auto-emancipazione, ma come il precursore del Terrore bolscevico: la storia si conferma un micidiale campo di battaglia.

Se a Mosca la statua di Robespierre – per concludere riprendendo l'evocativa immagine da cui abbiamo preso le mosse – sembrerebbe quasi non essere mai esistita, se non nella forma effimera della sua breve esistenza, oggi a San Pietroburgo (o se preferite Leningrado), un argine della Neva è ancora dedicato all'Incorruttibile. È da questo argine che bisogna ripartire.

Массимилиано Винчи
Рим Тор Вергата университеті

**Меншік: еуразиялық көзқарастағы меншік қатынастарының
буржуазиялық концепциясы және қарсыласу мысалдары**

Massimiliano Vinci
Università di Roma Tor Vergata

**Proprietà: concezione borghese del rapporto giuridico reale ed esempi di
resistenza nella prospettiva eurasiatica**

Abstract: Il concetto di rapporto giuridico appare totalmente estraneo alle fonti romane e denota una forte distorsione interpretativa, arrivando addirittura ad individuare i poli del rapporto giuridico nel soggetto di diritto da un lato e nell'ordinamento dall'altro.

La proprietà è allora intesa come potere accordato al soggetto unicamente dalle quelle stesse norme positive, che regolamentano e garantiscono il massimo grado giuridicamente possibile dell'effettiva attività del soggetto riguardo ad una cosa. Alla base dell'impostazione appena sopra accennata, si pone l'aspirazione borghese verso un modello unificante e positivamente definito di proprietà, dove è solo la norma giuridica dello Stato che ne determina la natura e le caratteristiche.

A questa impostazione individualista si possono contrapporre due esempi di resistenza del Sistema giuridico euroasiatico.

Keywords: Rapporto giuridico; diritto di proprietà; rapporto giuridico reale; resistenza del sistema euroasiatico.

Массимилиано Винчи
Римский университет Тор Вергата

**Собственность: буржуазная концепция вещных правовых отношений
и примеры сопротивления в евразийской перспективе**

Аннотация: Понятие правового отношения кажется совершенно чуждым римским источникам и свидетельствует о сильном искажении интерпретации, доходя даже до выделения полюсов правового отношения в субъекте права, с одной стороны, и правовом порядке, с другой.

Собственность тогда понимается как власть, предоставленная субъекту исключительно теми же позитивными нормами, которые регулируют и гарантируют максимально возможную с юридической точки зрения степень фактической деятельности субъекта в отношении вещи. В основе

вышеупомянутого подхода лежит буржуазное стремление к унифицированной и позитивно определенной модели собственности, где только правовая норма государства определяет ее природу и характеристики.

Этому индивидуалистическому подходу можно противопоставить два примера сопротивления евразийской правовой системы.

Ключевые слова: Правовые отношения; право собственности; вещные правовые отношения; устойчивость евразийской системы.

1. Il concetto di rapporto giuridico appare totalmente estraneo alle fonti romane e denota una forte distorsione interpretativa quando – nelle sue accezioni più estreme (v. F. B. Cicala¹, che aveva tradotto le Pandette di Dernburg) – arriva addirittura ad individuare i poli del rapporto giuridico nel soggetto di diritto da un lato e nell'ordinamento dall'altro. In tal modo, esso viene a costituirsi tutte le volte che l'individuo (lo voglia o no) ponga in essere una delle condizioni previste dall'ordinamento. Ancor prima della costruzione del negozio giuridico, quella del rapporto giuridico come «rapporto della vita reale in tutto o in parte regolato dal diritto <dello Stato>»² costringe la concretezza dell'esperienza umana entro rigidi schemi calati dall'alto che, soli, perché dotati di efficacia giuridica, avrebbero la capacità dar forma al mondo esterno.

2. La proprietà è allora intesa come potere accordato al soggetto unicamente dalle quelle stesse norme positive, che regolamentano e garantiscono il massimo grado giuridicamente possibile dell'effettiva attività del soggetto riguardo ad una cosa. Alla base dell'impostazione appena sopra accennata, si pone l'aspirazione borghese verso un modello unificante e positivamente definito di proprietà, dove è solo la norma giuridica dello Stato che ne determina la natura e le caratteristiche.

2.1. Il diritto dello Stato si proietta sulla realtà e si arroga il potere esclusivo di stabilire chi possa essere proprietario di cosa, di modo che, ad esempio, è in forza di una norma che una cosa pubblica può diventare privata (art. 829 cc.), indipendentemente dalle sue caratteristiche fisiche e funzionali (stadio, teatro, territorio). Il diritto statale si pone così al di sopra della natura cose, attraverso lo strumento concettuale del rapporto giuridico reale, che pretende di plasmare la realtà in via esclusiva: *lex facit de albo nigrum*.

2.3. Il rapporto giuridico reale rappresenta dunque lo strumento astratto al servizio di un sistema normativistico che distorce – attraverso la legislazione statale – la (semplicemente 'naturale') disponibilità dell'uomo sulle cose. Lo schermo del rapporto giuridico reale arriva, sebbene con un'iperbole, ad ammettere il rapporto del soggetto di diritto con la cosa in sé (A. von Brinz «die rechtliche Verbindung einer körperliche Sache mit einer Person»³) pur di tener in piedi la dommatica bipartizione dei rapporti giuridici relativi e dei rapporti

¹ Cicala F. B., Il rapporto giuridico, Milano, Giuffrè, 1959 (rist.; 1ed. 1935).

² Brugi, B. Istituzioni di Diritto Privato, Verona – Pavia, F.lli Drucker, 1897, 219.

³ Citato da Cicala, Il rapporto, 508.

giuridici assoluti.

3. Il diritto romano offre, invece, una visione opposta: è il diritto che prende atto della natura delle cose e non pretende di regolarle dall'esterno; una prospettiva 'cosale' (G. Grosso¹ e, più sfumato, G. Pugliese²). La sistematica gaiana si rivela, allora, estremamente indicativa: il secondo libro delle *Institutiones* è intitolato non *de iure rerum*, ma semplicemente *de rebus*. Non viene determinato dall'alto un diritto di proprietà concesso dall'ordinamento, ma è la realtà dell'appartenenza che emerge in primo piano. Il *meum esse* è un'affermazione del cittadino che non ha bisogno di intermediazioni e che si pone sullo stesso piano della realtà come l'esistenza della cosa sulla quale egli afferma il suo diritto.

Sono, allora, le cose che, nella loro materialità e nella funzione connaturale alla loro stessa esistenza, 'parlano' al diritto e non viceversa. Quest'ultimo prende (soltanto) atto della realtà esterna ad esso, che non pretende di plasmare, ma di disciplinare in funzione dell'uomo (*omne ius hominum causa constitutum est*); non rapporto giuridico reale, dunque, ma affermazione di appartenenza: *meum esse*.

4. Della stessa concretezza romana, non mediata dallo schermo del rapporto giuridico, si ha qui l'opportunità di presentare due esempi: A) la pluralità dei modelli proprietari nel diritto russo e B) la prevalenza della protezione dell'ambiente nella disciplina dei rapporti di vicinanza nel nuovo Codice civile cinese.

A)

A. 1. Il primo elemento che emerge in maniera nettissima è quello della disciplina della Costituzione della Federazione Russa del 12 dicembre del 1993:

art. 8.2: "2. Nella Federazione Russa sono riconosciute e protette in eguale misura la proprietà privata, statale, municipale ed altre forme di proprietà."

art. 9: "1. La terra e le altre risorse naturali vengono usate e protette nella Federazione Russa come fondamento della vita e dell'attività dei popoli che vivono nel rispettivo territorio. 2. La terra e le altre risorse naturali possono essere in proprietà privata, statale, municipale od essere oggetto di altre forme di proprietà".

La proprietà privata non è posta al centro dell'ordinamento, ma viene messa sulla stesso piano ("in egual misura") di altre tipologie di proprietà non private. Metterei, inoltre, l'accento sul numero aperto delle proprietà. La pluralità di modelli proprietari lascia intendere che è il principio di adattamento il cardine del sistema, in un quadro dove si adotta il criterio dell'elencazione delle facoltà del proprietario (*vladeniô, pol'zovaniô, raspôrô`eniô; vladenija, pol' zovanija, rasporjaženija*): possedere, usare e disporre, in una metodologia che preferisce la

¹ Grosso G., I problemi dei diritti reali nell'impostazione romana, Torino, Giappichelli, 1944; Id., Schemi giuridici e società nella storia del diritto privato romano : dall'epoca arcaica alla giurisprudenza classica: diritti reali e obbligazioni, Torino, Giappichelli, 1970; Id., Problemi sistematici nel diritto romano : cose, contratti, Torino, Giappichelli, 1974, 39 ss.

² Pugliese G. Res corporales, res incorporales e il problema del diritto soggettivo, in Riv. it. per le sc. giur. V (1951), 237 ss, ora in *Scritti giuridici scelti*, Napoli, Jovene, 1985, 225 ss.

descrizione al precetto. In questo modo, a livello costituzionale, si riconoscono le diverse forme che, nella odierna società russa, sono caratterizzate da regimi giuridici non unitari.

A. 2. La prospettiva ‘cosale’ rappresenta il fulcro della disposizione costituzionale russa, nella parte in cui sono la terra e le altre risorse naturali, che determinano il regime della loro appartenenza e non l’ordinamento che, dall’alto, ne fissa autoritativamente la disciplina. A questo proposito, va evidenziato il profilo della centralità della loro tutela quale strumento di sostentamento essenziale dei popoli che vivono grazie ad esse ed ivi risiedono. Rilevante è, infine, l’espressione (quasi un’endiadi) “usate e protette”, che suggerisce l’idea di un utilizzo non separabile dalla loro tutela; sembrerebbe, infatti, che l’utilizzo della terra e delle risorse naturali debba essere comunque circoscritto, per impedire la messa in pericolo della loro integrità.

B)

B. 1. Un altro esempio di resistenza al modello proprietario unificante sembrerebbe essere fornito da una disposizione del Codice civile cinese del 2020:

art. 294 (Divieto di immettere inquinanti tra beni immobiliari contigui) Il titolare di un diritto su immobile non può, in violazione delle normative dello Stato, eliminare rifiuti solidi o immettere sostanze nocive come inquinanti atmosferici, inquinanti dell’acqua, inquinanti del suolo, rumori, radiazioni luminose e radiazioni elettromagnetiche.

La chiave di lettura dell’esempio è data dalla sua collocazione: nel Libro II *Dei diritti reali*, Titolo VII *Dei rapporti di vicinato*. All’interno della serie degli 8 articoli che regolamentano la materia, l’art. 294 si pone come elemento cardine per orientare e limitare le relazioni tra vicini. In un quadro complessivo, alla ricerca del costante bilanciamento tra sfere di influenza contrapposte, il legislatore cinese supera quell’antagonismo, in vista della tutela di un interesse generale, che investe l’intera collettività: quello della protezione dell’ambiente.

Sebbene, infatti, la rubrica dell’articolo giustifichi l’inserimento di quella disposizione all’interno del Titolo sui rapporti di vicinato (attraverso il richiamo ai “beni immobiliari contigui”) gli effetti dell’attività illecita di uno dei vicini oltrepassano completamente il limitato interesse dell’altro, per riflettersi invece in un complessivo danno alla comunità. Si potrebbero far derivare, allora, da questa disciplina due ulteriori conseguenze:

B. 2. L’indisponibilità del diritto del vicino. L’eventuale accordo fra i vicini, affinché l’uno sversarsi nel fondo dell’altro delle sostanze inquinanti è nullo, perché contrario a norme imperative: *ius publicum privatorum pactis mutari non potest*. L’interesse alla salubrità non è un bene disponibile e non può essere subordinato all’interesse proprietario del singolo.

B. 3. L’azione del vicino si qualifica come esponenziale di un diritto della collettività. Si può immaginare che, qualora un vicino agisca contro l’altro a causa della violazione dell’art. 294, la sua azione oltrepassi l’interesse privato ed egli si ponga – al contrario – come esponente del generale diritto alla salubrità

ambientale.

5. Solo poche parole a conclusione di questo rapido intervento. La forza del diritto romano è quella di destrutturare concetti ed istituti che, nella loro apparente immanenza, appaiono imprescindibili per l'interpretazione della realtà in chiave giuridica. In questo senso, il concetto stesso di rapporto giuridico dimostra tutta la sua carica ideologica, nel momento in cui si rifletta sul fatto che, per suo tramite, si attribuisce all'ordinamento il potere di distinguere quanto delle relazione umane possa essere considerato appartenente al diritto e quanto, invece, non lo possa. Il presupposto dell'imprescindibile presenza del rapporto giuridico trova, poi, una paradossale esplicazione nella categoria del rapporto giuridico assoluto (costruita in opposizione al rapporto giuridico relativo) dove la relazione giuridica viene addirittura individuata nel rapporto tra una persona ed una cosa.

A fronte di questa articolata (ed artificiale) sovrastruttura giuridica, si contrappongono due esempi (del diritto russo e del diritto cinese) che – proprio prescindendo da quella – riescono ad offrire esempi di resistenza e di autonomia di costruzione del diritto.

Юлия Галинская

Рим құқығының жекелеген институттарының Қазақстан Республикасының азаматтық заңнамасының қалыптасуына әсері

Yulia Galinskaya

L'influenza delle singole istituzioni del diritto romano sulla formazione della legislazione civile della Repubblica del Kazakistan

Abstract. L'articolo è dedicato all'analisi dell'influenza del diritto privato romano sulla formazione e sullo sviluppo della moderna legislazione civile della Repubblica del Kazakistan. Vengono esaminate le premesse storiche, le peculiarità della recezione mediata del diritto romano nel XX secolo, nonché l'impatto delle fonti romane sulla struttura del Codice civile della Repubblica del Kazakistan. È dedicata particolare attenzione al riflesso delle costruzioni giuridiche romane nel diritto reale e in quello delle obbligazioni. Analizzato l'influsso del diritto romano sull'istituto della cessione del credito nel diritto kazako, così come sugli strumenti di garanzia dell'adempimento delle obbligazioni, in particolare sul modello della fideiussione. Si mostra inoltre come la terminologia giuridica romana continui a essere utilizzata nella scienza civilistica kazaka, formando la base metodologica del diritto privato nazionale. L'articolo conclude sottolineando l'attualità del diritto romano per lo sviluppo della legislazione civile del Kazakistan.

Parole chiave: Diritto romano, Kazakistan, Codice Civile della Repubblica del Kazakistan, cessione, garanzie di obbligazioni, fiducia.

Юлия Галинская

Влияние отдельных институтов римского права на формирование гражданского законодательства Республики Казахстан

Аннотация. Статья посвящена анализу влияния римского частного права на формирование и развитие современного гражданского законодательства Республики Казахстан. Рассматриваются исторические предпосылки, особенности рецепции римского права в 20 столетии, а также влияние римских первоисточников на структуру Гражданского кодекса Республики Казахстан. Особое внимание уделено отражению римских правовых разработок в вещном и обязательственном праве. Рассмотрено влияние римского права на институт цессии казахстанском праве. Также рассматривается влияние римских разработок в области гарантий обеспечения исполнения обязательства, на современное право на примере

института поручительства. Рассмотрено, как римская юридическая терминология продолжает использоваться в казахстанской цивилистической науке и в отдельных случаях в Гражданском кодексе Республики Казахстан, формируя методологическую основу национального частного права. Делается вывод о значимости римского права для развития гражданского законодательства Казахстана в наши дни.

Ключевые слова: Римское право, рецепция, Казахстан, Гражданский кодекс Республики Казахстан, цессия, гарантии обеспечения обязательства, фидуция.

Введение

Римское право оказало огромное влияние на формирование современного гражданского законодательства многих стран. Как писал С.Ф. Kolbert, «не будет преувеличением сказать, что здесь, после Библии, не было книги, которая оставила такой глубокий след в истории человечества, как *Corpus iuris civile* [...] Наследие римского права не призрак, но живая действительность. Оно присутствует в суде так же, как и на рынке. Это жизнь не только в институциях, но даже в языках всех цивилизаций мира»¹.

Действительно, римское право оказало влияние на законодательство многих стран. И Казахстан не является исключением, однако здесь в Средние века не было рецепции римского права, как в Западной Европе. Сама рецепция в Казахстане не была прямой, как в странах Европы, большинство из которых были в древнее время частью Римской империи, где римское право существовало и применялось. Тем не менее влияние *Corpus iuris civile* присутствует в законодательстве РК также, как и в европейских странах. Связано это с глобализацией права, универсальностью римского частного права.

В казахстанских университетах на юридических факультетах студенты изучают дисциплину «римское частное право». Зачастую студенты в Казахстане задаются вопросом об оправданности изучения римского права. Необходимость такого изучения связана с целым рядом причин, к которым относятся и юридическая терминология, и общие понятия, и история права в целом. Вопрос об актуальности изучения римского права в наши дни задается не только в Казахстане. Чезаре Санфилиппо указывает, что «студент, который приступает к юридическому образованию, вправе задать вопрос, с какой стати в дидактических планах юридических факультетов итальянских университетов продолжает

¹ “it is no exaggeration to say that, next to the Bible, no book has left a deeper mark upon the history of mankind the *Corpus Iuris civilis* [...] The heritage of Roman law is not a ghost but a living reality. It is present in the court as well as in the market-place. It lives on not only in the institutions but even in the language of all civilized nations”. Kolbert, C.F. *Justinian. The Digest of Roman Law. Theft, rapine, damage and insult / Translated by C.F.Kolbert* // Penguin classics. Copyright, 1979. S. 8.

сохраняться преподавание римского права»¹.

Конечно, основное для чего изучается в Казахстане римское право прежде всего связано с его рецепцией в современное казахстанское гражданское законодательство. Рассмотрение заимствований, которые были сделаны в казахстанское право, переработаны с учетом принципов казахстанского права и используются в наши дни. Как указывает С. С. Turpin «рецепция не была простой заменой норм местного права нормами римского права [...] это обязательно также "ассимиляция", и что нация может принять иностранный закон, только приняв его как элемент своей собственной жизни и мышления»².

Действительно, говоря о рецепции римского права, нельзя говорить только о копировании каких-либо норм в отечественное законодательство, но о принятии их в научной доктрине, а также дальнейшее восприятие их на национальном уровне как подходящих для включения в законодательство. В этом плане невозможно принять абсолютно чуждое явление. Примером этому может служить попытка имплементации английского права в Казахстане в последнее десятилетие, встретившая объективную критику у казахстанских цивилистов³. В итоге было отвергнуто предложение о включении в Гражданский кодекс Республики Казахстан (далее – ГК РК) институтов английского права (common law). Связано это было с фундаментальными различиями между казахстанским (континентальным) законодательством и английским (прецедентным) правом. Пришлось бы менять устоявшуюся систему, пытаться ее подстроить под английское право. Так что Казахстан все еще в области активного влияния римского права, а не англо-саксонского.

Поэтому рецепцию римского частного права в казахстанское гражданское законодательство можно рассматривать как удачный и уникальный опыт, что свидетельствует об актуальности его исследования.

Целью настоящего исследования является выявление механизмов рецепции римского права в казахстанское законодательство, анализ его влияния на современное гражданское законодательство РК. Детальные исследования рецепции римского права в Казахстане не проводились. Также будут рассмотрены отдельные институты гражданского права Республики Казахстан, уходящие истоками в римское право и использование в казахстанской цивилистике латинской терминологии.

1. Этапы создания современной гражданско-правовой системы в Казахстане.

¹ Санфилиппо Чезаре / Cesare Sanfilippo. Курс римского частного права: учебник. Учебник/Пол ред. Д.В. Дождева. М.: Издательство БЕК, 2002. С.6.

² С. С. Turpin. The Reception Of Roman Law. Irish Jurist , SUMMER 1968, new series, Vol. 3, No. 1 (SUMMER 1968), p. 162.

³ Например, Сулейменов М.К. Английское право и правовая система Казахстана. // Доступно: <https://cyberleninka.ru/article/n/angliyskoe-pravo-i-pravovaya-sistema-kazahstana/viewer> (online, 23.11.2025).

Для анализа влияния римского частного права на современное казахстанское гражданское законодательство необходимо установить, что именно было заимствовано и какими методами осуществлялось заимствование. Прежде всего к таким заимствованиям относиться принадлежность Казахстана к континентальной правовой системе. Для Казахстана характерно деление права на публичное и частное (*ius publicum* и *ius privatum*), конечно, в современном понимании, с точки зрения применения императивных норм для публичного права и диспозитивных норм для регулирования частного права.

В Казахстане существует четкая иерархия нормативно-правовых актов. Данная иерархия установлена в Законе Республики Казахстан от 6 апреля 2016 года № 71-VIII «О правовых актах». Особая роль в Законе отводится кодексам, в том числе Гражданскому кодексу Республики Казахстан (далее – ГК РК). ГК РК состоит из двух частей общей и особенной. Каждая из частей принималась поэтапно: Общая часть ГК РК была принята в 27.12.1994 году, Особенная часть ГК РК 01.07.1999 года. Этот процесс был осуществлен в рамках рекодификации законодательства, при которой на смену законодательства КазССР (Казахской Советской Социалистической Республики) приходило законодательство суверенного Казахстана. Элементы римского права прослеживаются в обеих частях Кодекса.

Следует отметить, что в средние века рецепции римского права на территории современно Казахстана не происходило: регион исторически не находился в области влияния Древнего Рима и последующих формаций, связанных с западными странами, которые были основоположниками рецепции римского права. Казахское ханство развивало собственную правовую традицию.

Правовая система Казахского ханства основывалась на обычном праве казахов, которое было кодифицировано в своде законов «Жеты жаргы» в конце 17 - начале 18 века¹. Данный свод законов применялся до середины 19 столетия².

В начале 19 века Казахское ханство окончательно входит в состав Российской империи, где вплоть до революции 1917 года не была проведена кодификация гражданского законодательства. С 1835 года действовал Свод законов Российской империи, Том X данного свода был посвящен гражданским правоотношениям³. В начале XX века был разработан Проект Гражданского уложения 1905 года⁴, который не был принят из-за Первой мировой войны и последующей революции 1917 года. То есть

¹ *Зинуров Р.Н.* «Жеты жаргы» («Семь установлений») Тауке-Хана как великий памятник права: правовой обычай, судопроизводство и наказание. Проблемы востоковедения. 2012/4 (58). С. 32-37.

² Мнения авторов относительно периода действия «Жети жаргы» расходятся. Большинство, однако считает, что отдельные положения применялись до 19 столетия включительно.

³ Доступно на: <https://www.prilib.ru/item/407062>

⁴ Доступен онлайн: <https://oldlawbook.narod.ru/proektGU.htm>

дореволюционное русское право не способствовало рецепции римского права на территории современного Казахстана. Хотя в Проекте Гражданского уложения 1905 года были значительные элементы рецепции римского частного права. Вызвано это было влиянием немецкой юридической науки на российскую цивилистику в конце 19 начале 20 века. Отчасти на этот процесс влияло преподавание немецких профессоров в российских университетах, а также обучение молодых ученых в Германии, например, И.А. Покровского. Существуют отдельные исследования о влиянии римского права на русское дореволюционное право начиная с 17 века¹. Однако эти исследования выходят за рамки установленной тематики данной статьи.

После установления советской власти на территории современного Казахстана начало действовать гражданское законодательство РСФСР, адаптированное для Казахской ССР. Где в силу того времени не было места римскому праву и его заимствованиям.

Нужно отметить, что развитие цивилистической науки в Казахстане активизируется после Второй мировой войны. Начинает формироваться научная школа цивилистики, в высших учебных заведениях начинают преподавать римское право. Преподавание осуществлялось в рамках подготовки к изучению гражданского права, а также в курсе дисциплины «история политических и правовых учений».

Особое внимание следует уделить гражданскому кодексу КазССР 1964 года. В нем уже чувствовалось влияние континентального права. Однако данный кодекс содержал весьма мало частноправовых отношений, так как они не соответствовали советскому строю с его отрицанием частной собственности и договорных отношений.

В конце советского периода в Казахстане работает группа видных ученые-цивилистов, которые будут разрабатывать в 90-е годы законодательство независимого Казахстана. В действующем Гражданском кодексе РК мы видим отдельные институты римского права с их четкой структурой и взаимосвязью, наряду с более новыми правовыми конструкциями. Базовые принципы и основные положения заложены в Общей части действующего ГК РК, и далее они детализируются в Особенной части ГК РК.

Таким образом рецепция в Казахстане не была прямой, в отличие от стран континентальной Европы, которые исторически находились в области влияния римского права и *Corpus iuris civile*. Так же рецепция в Казахстане была довольно поздней, опосредованной, осуществлялась в большей степени через научную доктрину и воздействие немецкой и советской

¹ Например, *Зыков С.В.* Римское частное право в отечественной общественно-философской мысли конца XVIII – начала XX в. *Respublica Literaria*, 2025. Т. 6. No 3. С. 144-153. DOI: 10.47850/RL.2025.6.3.144-153.

цивилистики. Тем не менее, влияние *Corpus iuris civile* на законодательство Республики Казахстан несомненно, и сопоставимо с его влиянием на законодательство стран континентальной Европы. В дальнейших подразделах будут рассмотрены ключевые направления и формы заимствования римско-правовых конструкций в современное гражданское законодательство Казахстана.

2. Формирование структуры построения норм в Гражданском кодексе РК.

Одним из наиболее заметных направлений заимствования римского частного права в казахстанское гражданское право является структура построения ГК РК. В учебном процессе нередко обращается внимание студентов на сходство принципов организации материала в классических источниках римского права и в современном ГК РК. Студентам предлагается найти сходство и отличия с системой построения материала, например, с учебником по римскому праву под редакцией Дождева Д.В.¹

Отличие в большей степени проявляется в урегулировании норм семейного права. В отличие от римского права и ряда европейских кодексов, например Чехии или Франции, ГК РК не содержит положений о семейном праве. К семейным правоотношениям, согласно п.3 ст.1 ГК РК применяется только субсидиарно, в части неурегулированной Кодексом РК «О браке (супружестве) и семье». В этом смысле отсутствие прямых элементов римского семейного права в современном казахстанском таких: как формы брака, власть *paterfamilias* или ограниченное правовое положение женщин, являются вполне объяснимым явлением и соответствует современным представлениям о равноправии и семейном устройстве.

После общих положений в ГК РК следует регламентация правового положения субъектов правоотношений (физических лиц, юридических лиц и государства). Если в римском праве основой правового статуса служила система статусов (*status libertatis, status civitatis, status familiae*), то в современном казахстанском праве используются концепции правоспособности и дееспособности, которые представляют собой результат юридической эволюции и сильно отличаются от римского понятия правоспособности (*caput*). На обладание правоспособностью и дееспособностью в современном праве не оказывает влияние рабство, принадлежность к сословию и женскому полу.

Также ГК РК в общей части содержит общие положения о сделках, вещном праве, обязательственном праве, общих положениях о договоре. В особенной части ГК РК рассматриваются отдельные виды обязательств, интеллектуальная собственность, наследственное право и международное

¹ Дождев Д. В. Римское частное право : Учеб. для вузов : Учеб. для студентов вузов, обучающихся по специальности "Юриспруденция" / Д.В. Дождев; Под общ. ред. В.С. Нерсисянца; Ин-т государства и права Рос. акад. наук, Акад. правовой ун-т. — 2. изд., изм. и доп. Москва : НОРМА, 2003. 765 с.

частное право.

При анализе казахстанского вещного права, прежде всего в глаза бросается классификация вещей, заимствованная в значительной степени из *ius civile*. Конечно, отдельные категории из римской классификации вещей утратили свое значение (например, *res mancipi* и *res nec mancipi*), тогда как другие были заменены более новыми категориями. Так, казахстанский ГК не содержит категорию *res corporales* и *res incorporales* – за место них установлена конструкция прав требования, как объектов гражданских прав.

Также можно отметить, что положения о возникновении права собственности в казахстанском праве свидетельствуют о рецепции римского права. Помимо права собственности существует возможность установления на вещь режима владения, сервитутов и других вещных прав. Для защиты права собственности устанавливается возможность подачи виндикационного иска в соответствии со ст. ст. 260-261 ГК РК.

Влияние римского права существенным образом отражается в разделении прав на вещные и обязательственные. Сама концепция деления прав на абсолютные (вещные) и относительные (обязательственные), восходящая к римской традиции и развитая впоследствии в континентальной правовой системе, нашла отражение в структуре и содержании ГК РК.

Далее рассмотрим влияние римского права на казахстанское законодательство на примере отдельных институтов обязательственного права.

3. Рецепция отдельных институтов обязательственного права.

Обязательственное право достигло у римлян наибольшего развития и оказало значительное влияние на современную гражданско-правовую доктрину. Как утверждал И.А. Покровский, «понятие обязательства проделало в истории длинную и сложную эволюцию, и в настоящее время оно далеко не то, чем оно было в начале своего существования, в ранних сумерках гражданского быта...»¹.

Ф.К. Савиньи также подчеркивал, что «римские юридические понятия и принципы обязательственного права сохранили свою силу преимущественно перед другими областями права...»². Это влияние проявляется прежде всего в общих конструкциях обязательств, хотя содержание современных обязательственных отношений, существенно эволюционировало по сравнению с римской эпохой, что обусловлено усложнением гражданского оборота и развитием правовой системы.

Конечно, современные основания возникновения обязательств выходят за пределы римского деления на *ex contractus*, *ex delictum*, *ex quasi*

¹ Покровский И.А. История римского права. Изд. 4-е. Петербург, 1918. с. 236.

² Савиньи Ф.К. Обязательственное право. – М.: Типография А.В. Кудрявцевой, 1876. 579 с.

contractus, ex quasi delictum. Основания возникновения прав и обязанностей предусмотрены в ст. 7 ГК РК и включают в себя 8 различных оснований.

Однако при всем многообразии современных обязательств их базовая структура содержания обязательств может подразумевать *dare, facere, praestare*. Современная концепция к этому подключает не только совершение обязательным лицом определенного действия, но и воздержание от действия в определенных случаях.

1) Рецепцию римского обязательственного права в казахстанское можно проследить, в частности, на основе института цессии (*cessio*), или уступки права требования, регулируемой в современном казахстанском гражданском законодательстве главой 19 ГК РК.

Различные аспекты уступки права рассматривались в трудах таких римских юристов, как Лабейон, Гай, Павел, Ульпиан, Гермогениан, Венулей, которые дискутировали по вопросам применения отдельных конструкций цессии. В Институциях Гая указывается, что существовали различные точки зрения и сабинианцы с прокулианцами по-разному толковали применение *in iure cessio* на практике (Гай, *Inst.* 2. 35-37).

Первоначально перемена лиц в римском обязательстве не допускалась. Перемена лиц в обязательстве проходит через определенные этапы развития (применение для перемены лиц в обязательстве новации, когниторов и прокураторов). В результате такой эволюции становится возможным проведение уступки права на основании заключения договора между цедентом и цессионарием, минуя сложные конструкции, первоначально используемые для замены кредитора. Несмотря на первоначальные ограничения, перенесение прав и обязанностей на другое лицо со временем становится возможным.

Преодолев первоначальную «неподвижность» обязательства, в классическую эпоху римского права права требования активно вовлекаются в экономический оборот римского общества, становясь традиционным объектом гражданских прав того времени. Право требования кредитора начинают не просто отчуждаться путем судебной уступки (*in iure cessio*), но и обычной сделки, также становятся предметом обеспечения обязательств, например, залога; техническим средством для совершения регресса; законодательно устанавливается проведение зачета при уступке права, в том числе и при прокураторах; начинают уступаться не только наследственные права и отдельные долговые требования, но и право иска, права узуфруктария, право опеки, а также становится возможным должнику выдвигать возражения цессионарию, регулировать объем переходящих прав. Все это свидетельствует о высокой степени развитости оборота имущественных прав и о той большой исторической значимости, которую оказало формирование данного института на последующее гражданское право в целом.

В ГК РК наряду с термином «уступка права требования» применяется

термин «цессия» (от лат. *cessio*), заимствованный из римского права. Интересно, что данный термин не указан в главе 19 ГК РК, посвященной передаче лиц в обязательстве, но содержится в п.2 ст. 132 ГК, регулирующей уступку прав по именной ценной бумаге, применяя дополнительно термин цессия.

Сама же уступка права требования (цессия), на наш взгляд, предполагает добровольную передачу отдельного права требования к должнику первоначального кредитора (цедента) новому кредитору (цессионарию) на основании заключенной между ними сделки. При проведении цессии необходимо соблюсти императивные нормы допустимости цессии и уведомить должника о том, что право было уступлено цедентом цессионарию (*denuntiatio*).

Таким образом, современное правовое регулирование цессии из римского права заимствовало не только сам термин, но и механизм отчуждения права от цедента к цессионарию. Казахское право восприняло также сформулированный римскими юристами принцип в отношении объема переходящих прав: «Никто не может перенести больше прав на другого, чем он имел бы сам (*D.50.17.54/ Ulpianus libro 46 ad edictum*)». Эти и другие положения получили дальнейшее развитие в казахском праве и были детализированы с учетом современных требований в области гражданского права.

2) Рецепцию римского обязательственного права в казахское можно проследить также через анализ гарантий исполнения обязательства. Римское право не использовало термин «обеспечение исполнения обязательства». Как указывает Чезаре Санфилиппо, в римском праве «под гарантией обязательства понимается любое средство, предоставляемое правом с целью усилить позиции кредитора, обеспечивая его, главным образом, прямым или непрямым получением удовлетворения по его требованию»¹. Данные гарантии делились на вещные (реальные) и личные. При этом вещные подразумевали залог и ипотеку².

Необходимо отметить, что у римлян концепция предоставления гарантии исполнения обязательства достигла большого развития и предусматривала разнообразие способов. Римские юристы разработали различные виды гарантий, а также усовершенствовали отдельные греческие. Гай в Институциях описывает такие из них, как ипотека (*hypotheca*), фидуция (*fiducia*), ручной заклад (*pignus*) и различные виды поручительства. Также римские юристы выделяли задаток (*arra*) и неустойку (*poena conventionalis*).

Казахское право в наши дни использует доктрину «обеспечения исполнения обязательства», так как сам термин «гарантия» употребляется

¹ Санфилиппо Чезаре. Курс римского частного права: Учебник / Под ред. Д.В. Дождева. М.: Изд. БЕК, 2000. С. 209.

² Там же

для отдельного обеспечительного инструмента. Современное казахстанское право содержит различные способы обеспечения исполнения обязательства, как предусмотренные римским правом (например, залог, ипотека, задаток, поручительство), так и обеспечительные инструменты отсутствующие в римском праве, например, удержание, гарантийный взнос, обеспечительный платеж. Допускается возможность установления непоименованных, то есть не предусмотренных в ГК РК способов. Фидуция как способ обеспечения исполнения обязательств в ГК РК не урегулирован. Однако в гражданском праве термин фидуция используется для обозначения лично-доверительных договоров, о чем будет сказано ниже.

Хотелось бы кратко рассмотреть влияние римского поручительства на современную концепцию данного института в ГК РК. Поручительство исторически относится к так называемым личным гарантиям. Последние в римском праве устанавливались в форме *adpromissio*. В Институциях Гая (Inst. 3,117) указаны три формы личных гарантий: *sponsio*, *fidepromissio* и *fideiussio*. Именно в рамках указанных личных гарантий начинает закладываться принцип акцессорного характера гарантийных обязательств (Гай, Inst. 3,126).

Также Гай в Институциях указывает на принятие ряда законов, регулирующих поручительство и спонсорство:

- *leges Furiam*, который ограничивал ответственность *sponsor* и *fidepromissor* двумя годами и устанавливал солидарную ответственность по обязательству между сопоручителями (Гай, Inst. 3,121);
- *rescriptum Hadriani*, в соответствии с которым кредитор был обязан предъявлять требования каждому из платежеспособных поручителей пропорционально их доле (Гай, Inst.3,12);
- *lex Aruleia*, в соответствии с которым между спонсорами и споручниками было введено своего рода товарищество. Если кто-либо из них исполнял обязательство больше своей доли, закон наделял его исками против других в отношении того, что он заплатил сверх меры (Гай, Inst.3,122);
- *leges Cicereia*, установивший обязанность четкого установления предела ответственности поручителей (Гай, Inst. 3,123);
- *legis Corneliae*, запретивший одному и тому же лицу за одного и того же должника в течение одного года поручаться на сумму более 20000 сестерциев (Гай, Inst. 3,124).

Приведенные выше законы демонстрируют степень детальной проработки положений о поручителях и спонсоров в римском праве. Связано это было с широким распространением данного обеспечительного инструмента, что подтверждается цитатой из Дигест Юстиниана: «Ульпиан. Поручитель может присоединиться ко всякому обязательству» (D. 46.1.1.)

Следует отметить, что поручительство было очень широко освещено в Дигестах Юстиниана. Отдельные вопросы поручительства

рассматриваются в материалах 14 различных книг Дигест, а 46 книга Дигест полностью посвящена поручителям и доверителям (*fideiussor* и *mandator*). Отдельные вопросы поручительства рассматривались такими авторитетными авторами, как Ульпиан, Помпоний, Юлиан, Яволен, Секст, Марциан, Гай. Их тексты охватывали широкий круг вопросов – от дееспособности поручителей, до ничтожности поручительства в силу различных причин.

Основное условие, когда поручитель признавался «надлежащим» было связано с его право- и дееспособностью, что подчеркивалось в Дигестах: «Тот, кто пообещал предоставить достаточное обеспечение (исполнения) обязательства, только тогда исполнил стипуляцию о предоставлении обеспечения, если на место добавочного должника предоставил того, кто может обязываться и судиться... (D. 46.1.3).

В качестве «надлежащих» поручителей не могли выступать рабы или подвластные сыновья, не обладавшие имуществом – *resulium*). Исключение составляли случаи, если кредитор сознательно принимал такого поручителя, то считалось, что его устраивает степень обеспечения, поскольку: «дано надлежащее удовлетворение, так как тот, кто принял дающего поручительство, одобрил его как платежеспособного» (D. 46.1.3).

Обязательство поручителя передавалось наследникам, так как они замещали основного должника (D. 46.1.4). Юлиан описывает различные ситуации совпадения в одном лице должника и поручителя, когда поручитель становился наследником своего должника (D. 46.1.5).¹ Что является важным в современном праве.

Так, в действующем Гражданском кодексе Казахстана содержатся два института похожих на римское *fideiussio* – это гарантия и поручительство. В ГК РК различие между гарантией и поручительством проводится по характеру ответственности: поручитель отвечает перед кредитором субсидиарно, то есть дополнительно по отношению к должнику. В то время, как гарант отвечает перед кредитором солидарно.

К сожалению, в отличие от римского права, в действующем законодательстве Казахстана не урегулирован вопрос сохраняется ли гарантийного обязательства после смерти гаранта и передается ли к наследнику. Отсутствие правового регулирования данного вопроса в законодательстве порождает активные научные дискуссии в данной области. Многие авторы считают, что обязанность гаранта переходит к наследникам², что во многом перекликается с римской концепцией

¹ Подробный анализ поручительства и других гарантий обеспечения исполнения обязательства римском праве приведён в моей работе: *Galinskaya, Yu. Historický Vývoj Zajištění Dluhu V Římském Právu*. In: SEDLÁČEK M., STŘELEČEK T. a kol. *Právní jednání a procesní úkony. Vzájemné vztahy a nové aspekty*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2019& S. 99-105.

² Например, *Даулет Абжанов*. Как отвечает гарант в случае смерти заемщика (по итогам рассмотрения дела Верховным Судом). Доступно: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=35329711. Онлайн (25.11.2025)

наследуемости обязательств поручителя.

4. Юридическая терминология в казахстанском праве.

Влияние римского права на современную цивилистическую науку Казахстана проявляется также в юридической терминологии. Цивилистическая наука Казахстана использует латинские термины. Студенты-юристы изучают латинскую терминологию в курсе римского частного права. К сожалению, в последнее время курс латыни для юристов практически не преподается. Хотя можно сказать, что юридическая латинская терминология является своеобразным «профессиональным мостом», объединяющим юристов из различных стран.

Рассмотрим применение юристами латинской терминологии на примере термина «*fiducia*», который переводится с латыни как «доверие»¹. Данный термин был исторически многозначным. Фидуцией обозначали различные правоотношения, некоторые из них в наше время теряют свой смысл.

Гай в Интитуциях описывает фидуцию прежде всего с точки зрения отношений через доверие — например, в связи с институтом фидуциарных опекунов (*fiduciarii*). Рассматривалось несколько разновидностей «фидуциарных опекунов». Женщины, находившиеся под ограничением дееспособности, могли иметь фидуциарного опекуна «*fiduciaries*», назначаемого именно на основе доверия. Между женщиной и опекуном возникали доверительные отношения, часто основанные на родственных связях. В качестве *fiduciaries* мог выступать эмансипированный сын, который после смерти отца становился опекуном младших братьев и сестёр (D.26.4.4).

В Дигестах Юстиниана подробно регулировались права и обязанности фидуциарных опекунов. Также рассматривались фидуциарные наследники (D.36.1.48; D.36.1.69.3), которые получали наследство с тем, чтобы в дальнейшем его передать опекаемым.

Именно эта разновидность применения фидуции легла, на наш взгляд, в основу используемой в наши дни в странах общего права (*common law*) фидуциарной ответственности (“*fiduciary duty*”). Речь идёт о фидуциарной ответственности между создателем (создателями) траста, опекуном (опекунами) и выгодоприобретателем. При создании трастов у доверительных опекунов возникает именно фидуциарная ответственность².

Следует отметить, что термин *fiducia* в современной юридической доктрине различных стран используется в разных значениях, правовые разработки в общем праве и континентальном праве развивались отдельно. Концепции общего права не связаны с рецепцией римского права в

¹ Milan Bartošek. Encyklopedie římského práva. Praha: Panorama, 1981. s. 156.

² Ruairi O'Neill. An Introduction to Equity and Trusts / Juris Angliae Scientia. 2017 – 2018. С. 21.

Казахстане.

Также в римском праве было развито использование фидуции в конструкциях *fiducia cum amico* и *fiducia cum creditore*, о чем пишет Гай во второй книге Институций. Он указывал, что фидуция заключается или с залогопринимателем, или с другом, чтобы наша заложенная вещь тем была более обеспечена. Он указывал, что если совершается фидуциарная сделка с другом, то *usureceptio* имеет место; если же с кредитором, то *usureceptio* допускается только в том случае, если кредитор не передал этой вещи должнику ни в наем, ни в пекарное обладание; в последнем случае получается таком случае следует «наживное» приобретение по давности Гай (*Inst.II.60*)¹.

В свою очередь *usureceptio fiduciae* подразумевало держание фидуциарной вещи, которую фидуциант перевел на фидуциария, а после этого получил назад в держание². Указанные сделки с залогопринимателем (кредитором) назывались *fiducia cum creditore* и служили для установления реальной гарантии обязательства³.

Похожие обеспечительные гарантии на основе фидуции применяются и сейчас в ст. ст. 2372-1 - 2372-5 Французского гражданского кодекса (*Code Civil*), но не знакомы казахстанскому законодательству, хотя могут быть установлены сторонами договора, исходя из принципа свободы договора.

К *fiducia cum amico* в римском праве относились договоры поклажи, ссуды, поручения. Данные фидуциарные соглашения заложили в основу современных лично-доверительных договоров (фидуциарных). В казахстанском гражданском праве термин «фидуция» применяется именно в контексте фидуциарных, или лично-доверительных отношений. Например, фидуциарные договоры, в которых личности сторон являются существенными друг для друга. В то же время ГК РК термин «фидуциарный договор» не использует.

В Гражданском кодексе РК, в отличие от теоретических учебников, латинские термины не всегда применяются. Что, впрочем, характерно и для законодательств других стран. Как указывает С. С. Turpin, «древнеримская юридическая терминология не обязательно свидетельствует о признании соответствующих институтов римского права...»⁴.

Однако в теории гражданского права применение латинской

¹ Гай. Институции / Перевод с лат. Ф. Дыдынского. Москва: Юристъ, 1997. С. 215 - 216. Для сравнения: *Институции Гая* = *Gai Institutionum commentarii quattuor*: текст, пер. с лат., коммент. / Под общ. ред. проф. Д. В. Дождева. Москва : Статут, 2020. 384 с. Текст на рус. и лат. яз. С. 87.

² См., например, *Milan Bartošek. Encyklopedie římského práva. Praha: Panorama, 1981. - 507 s. - С.318.*

³ Дождев Д.В. Римское частное право. Учебник для юрид. Вузов / Под ред. акад. РАН В.С. Нерсесянца. 2 изд. М.: Издательство НОРМА, 2000. С.511.

⁴ С. С. Turpin. The Reception Of Roman Law. *Irish Jurist* , SUMMER 1968, new series, Vol. 3, No. 1 (SUMMER 1968), p. 165.

терминологии развито, правовые понятия объясняются через призму классической цивилистики. Как показывает пример применения термина *fiducia*, одно и то же слово может отличаться в зависимости от правовой системы и конкретной страны. Поэтому изучение терминов неразрывно связано с их историческим формированием в контексте изучения римского права в целом.

Таким образом, изучение римского права и латинской терминологии на юридических факультетах Казахстана сохраняет свою актуальность, обеспечивает более глубокое понимание правовой теории и приверженность европейской правовой традиции.

Вывод

Подводя итоги, следует отметить, что рецепция римского права на территории современного Казахстана не носила прямого характера, как это происходило в странах средневековой Европы. Отсутствие исторической преемственности с правовой системой Древнего Рима объясняется геополитическими, культурными и историческими особенностями региона. Тем не менее приведенный выше анализ свидетельствует о значительном влиянии римского частного права на гражданское право в целом, и непосредственно на ГК РК.

Во-первых, заимствовано деление правовой системы на *ius publicum* и *ius privatum*, которое различается по методам регулирования: императивный в публичном праве и диспозитивный в частном праве. Структура Гражданского кодекса Республики Казахстан построена по логике последовательного изложения от общих к специальным положениям, что соответствует общим принципам систематизации частного права, сложившимся в странах континентальной правовой семьи, и восходит к концептуальным моделям романской системы.

Во-вторых, влияние римского права прослеживается как на уровне отдельных подотраслей гражданского права, так и в содержании конкретных правовых институтов — вещных, обязательственных и иных, а также в научной интерпретации этих институтов.

В-третьих, цивилистическая наука Казахстана опирается на традиционную латинскую юридическую терминологию, что свидетельствует о тесной связи национальной правовой науки с европейской правовой культурой.

Таким образом, несмотря на отсутствие прямой исторической рецепции, римское право оказало существенное влияние на формирование современной цивилистической доктрины и гражданского законодательства независимого Казахстана.

Илбер Ортайлы
Стамбул Медипол университеті

**Осман империясындағы құқықтың римденуі: Танзиматтан
Республикаға дейін**

Iber Ortayli
Università Medipol, Istanbul

**La romanizzazione giuridica nell'impero Ottomano: dal Tanzimat alla
Repubblica**

Abstract. La romanizzazione giuridica nell'Impero ottomano non fu mai una recezione lineare del diritto romano, ma un processo selettivo e multilivello che combinò elementi europei con la tradizione islamica. Dalle prime interazioni con il diritto giustiniano fino all'adozione dei modelli francesi e svizzeri, l'Impero e poi la Repubblica seguirono un percorso dinamico di adattamento normativo. Le riforme del XIX secolo, la Mecelle e le istituzioni giudiziarie miste prepararono il terreno per la svolta del 1926, quando il Codice civile svizzero eliminò il pluralismo giuridico ottomano. L'esperienza turca mostra che la romanizzazione non fu imitazione, ma trasformazione creativa all'interno di un contesto multiconfessionale e modernizzatore.

Parole chiave. Romanizzazione giuridica; Diritto ottomano; Mecelle; Tanzimat; Codificazione; Diritto civile turco; Influenza francese e svizzera; Modernizzazione giuridica

Ильбер Ортайли
Университет Медиполь, Стамбул

**Романизация законодательства в Османской империи: от Танзимата
до Республики**

Аннотация. Правовая романизация в Османской империи никогда не представляла собой прямого и последовательного заимствования римского права. Это был сложный и выборочный процесс, сочетавший европейские правовые элементы с исламской правовой традицией. От ранних контактов с юстиниановыми принципами до восприятия французских и швейцарских моделей — империя, а затем Республика прошли динамичный путь правовой трансформации. Реформы XIX века, Меджелле и смешанные судебные органы подготовили почву для решающего шага 1926 года, когда принятие Швейцарского гражданского кодекса ликвидировало османский

правовой плюрализм. Турецкий опыт показывает, что романизация была не подражанием, а творческим переосмыслением в многонациональном и модернизирующем контексте.

Ключевые слова. Правовая романизация; Османское право; Меджелле; Танзимат; Кодификация; Гражданское право Турции; Французское и швейцарское влияние; Правовая модернизация

La romanizzazione giuridica nell'Impero ottomano non si manifestò mai come una recezione diretta e lineare del diritto romano, bensì come un processo complesso, selettivo e ibrido, capace di adattare elementi della tradizione europea a un contesto profondamente diverso per struttura sociale, religiosa e politica. In questo senso, la storia giuridica ottomana costituisce un laboratorio peculiare, dove l'influsso romanistico si intreccia con la tradizione islamica e con i bisogni di un impero multiconfessionale.

Già nelle prime fasi di sviluppo dell'Impero, il contatto con il diritto romano fu più intenso di quanto si pensi. In ambito penale, ad esempio, le pratiche sanzionatorie mostrarono un'attenzione particolare al risarcimento, in linea con i principi giustinianeî, più che con la severità punitiva della sharī'a. Nel diritto fondiario e nelle controversie sull'irrigazione, come pure nelle istituzioni commerciali e soprattutto nei waqf, si avvertono tracce evidenti della tradizione romanistica. Anche sul piano delle relazioni internazionali, l'Impero adottò precocemente il sistema di Hugo Grotius: le capitolazioni, i rapporti diplomatici sanciti già nel XVII secolo, nonché le regole sul commercio e sul domicilio dei mercanti, riflettevano un adattamento consapevole delle pratiche europee. L'adozione dei principi di Westfalia del 1648 in materia di rappresentanza diplomatica dimostra come l'Impero fosse inserito da tempo nel circuito giuridico europeo.

Con il XIX secolo si aprì una fase di riforme profonde. L'importazione del Codice penale francese, mirata a garantire un sistema punitivo valido per funzionari di diverse confessioni, segnò l'avvio di un percorso di laicizzazione. Tuttavia, il vecchio diritto penale religioso non fu immediatamente abrogato, determinando un regime di coesistenza normativa. Analogamente, nel campo del commercio terrestre e marittimo vennero recepite norme europee, mentre l'organizzazione giudiziaria vide la nascita di commissioni miste che superarono il modello monistico del qādī. La rinuncia a un sistema processuale rigidamente unificato segnò l'apertura a nuove forme di giurisdizione.

In questo contesto, la riflessione di alcuni autori occidentali appare parziale e insufficiente. Max Weber, ad esempio, pur trattando dell'Islam e del suo diritto, trascurò i contributi di studiosi contemporanei come Ignaz Goldziher, Christiaan Snouck Hurgronje e Louis Massignon, che avrebbero potuto offrirgli strumenti più adeguati. Il suo ritratto del diritto islamico, privo di un'adeguata attenzione alle fonti orientali e perfino agli orientalisti europei più aggiornati, non può essere considerato affidabile. La critica di Weber diventa così un esempio eloquente dei

limiti di certa produzione accademica occidentale.

Il momento più significativo del XIX secolo resta però la codificazione civile. Due tendenze si contrapposero: da un lato, i sostenitori di un'accoglienza diretta dei modelli occidentali, tra cui il gran vizir Mehmed Emin Âli Paşa, che propose l'adozione del Code civil francese; dall'altro, il gruppo guidato da Ahmed Cevdet Paşa, che elaborò la Mecelle (1869–1876), una codificazione ispirata alla shari'a ma strutturata secondo criteri sistematici di matrice occidentale. La Mecelle è il primo codice moderno elaborato in un Paese musulmano e rappresenta un'esperienza unica: pur escludendo il diritto di famiglia, delle successioni e delle persone, essa offrì regole applicabili a sudditi di diverse confessioni, configurandosi come un esperimento multiconfessionale e pragmatico. La sua classificazione interna, la divisione in libri e capitoli, riprende chiaramente la sistematica francese.

Il diritto amministrativo fu un altro campo in cui l'influenza francese risultò determinante. A partire dal XIX secolo, l'organizzazione delle province, il funzionamento dei municipi, i regolamenti centrali e il controllo delle autorità locali furono strutturati sul modello del droit administratif francese, che divenne la principale fonte di ispirazione. Così, mentre il diritto penale e commerciale riceveva stimoli francesi, e il diritto civile cercava un equilibrio tra modelli occidentali e tradizione islamica, l'intero apparato amministrativo si allineava al sistema francese.

Il grande passaggio avvenne con la fondazione della Repubblica e con la riforma del 1926. L'adozione del Codice civile svizzero e del Codice delle obbligazioni eliminò definitivamente il dualismo tra diritto consuetudinario (örfî) e diritto islamico, instaurando un sistema unitario di matrice occidentale. Per quasi un secolo, la giurisprudenza turca si è alimentata delle decisioni del Tribunale federale svizzero e, in misura minore, della giurisprudenza francese, consolidando una tradizione autonoma e moderna. L'esperienza turca, accanto a quella giapponese, rappresenta uno dei casi più emblematici di recezione e trasformazione creativa del diritto europeo fuori dal continente.

Oggi, a cento anni dalla grande riforma, si può affermare che il processo di romanizzazione giuridica in Turchia abbia raggiunto un suo compimento. Non si è trattato di un mero mimetismo, ma di una selezione critica e di una rielaborazione consapevole. Il diritto romano, attraverso le mediazioni francesi e svizzere, è divenuto parte integrante della cultura giuridica turca, non come un corpo estraneo, bensì come elemento strutturale di un ordinamento che, pur affondando le sue radici nella tradizione islamica e ottomana, ha saputo integrarsi nella modernità europea.

Сян Дун
Шэньси қалыпты университеті

**Рим құқығы мен Қытай құқығындағы нақты кепіл арасындағы
байланыс**

Xiang Dong
Università Normale di Shaanxi

Rapporti tra la garanzia reale nel diritto romano e nel diritto cinese

Abstract. Il sistema di garanzia nel diritto antico cinese trae origine dal diritto sacro e dal diritto pubblico. La garanzia in senso di diritto privato, inizialmente chiamata «质(zhì)», simile al pignus del diritto romano, presentava la caratteristica del trasferimento del possesso dei beni mobili. Col passare del tempo, un sistema di transazioni garantite chiamato «典(diǎn)» ha gradualmente preso il sopravvento, assumendo non solo la funzione di garantire l'adempimento dei debiti, ma anche regole transazionali più articolate. Il sistema di garanzia nel diritto della Cina contemporanea ha avuto inizio con le *Norme generali del diritto civile* del 1986. Fino all'adozione del *Codice civile cinese* nel 2020, il legislatore ha ereditato il sistema dei diritti reali di garanzia di origine romana, riflesso nell'uso di terminologie specifiche e nella continuità di alcune regole fondamentali. Allo stesso tempo, il legislatore cinese ha apportato modifiche di adattamento locali a questi istituti ereditati, per soddisfare le esigenze della vita economica contemporanea in Cina. Esempi significativi includono il superamento del divieto assoluto del patto commissorio, il perfezionamento delle regole sulla priorità di soddisfacimento e modifiche più orientate al mercato apportate alla garanzia rotativa.

Parole chiave: garanzia reale, diritto romano, diritto cinese, pegno, ipoteca

Сян Дун
Шэньсийский педагогический университет

**Взаимосвязь между реальным залогом в римском праве и китайском
праве**

Аннотация. Система залогового обеспечения в древнекитайском праве берет свое начало в священном и публичном праве. Система залогового обеспечения в частном праве, первоначально называвшаяся «质(zhì)», подобно «pignus» в римском праве, характеризовалась передачей

права собственности на движимое имущество. Со временем система залоговых сделок, называемая «典 (diǎn)», постепенно приобрела большее значение, взяв на себя не только функцию гарантирования исполнения долгов, но и более сложные правила совершения сделок. Система залогового обеспечения в современном китайском праве началась с Общих правил гражданского права 1986 года. До принятия Гражданского кодекса Китая в 2020 году законодательный орган унаследовал римскую систему залоговых прав *in rem*, что отразилось в использовании специфической терминологии и преемственности некоторых основополагающих правил. В то же время китайский законодательный орган внес местные адаптации в эти унаследованные институты, чтобы удовлетворить потребности современной экономической жизни в Китае. К значимым примерам относятся отмена абсолютного запрета на соглашения о комиссионном вознаграждении, уточнение правил приоритета удовлетворения требований и более рыночно-ориентированные изменения в отношении возобновляемого залога.

Ключевые слова: залог, римское право, китайское право, залог, ипотека

La nascita di un'obbligazione determina inevitabilmente l'esigenza di una garanzia per la sua realizzazione. Sia nell'antica Cina che nell'antica Roma, quando la promessa e l'adempimento non erano sincroni, si ricorreva inevitabilmente a vari mezzi e si predisponavano regole per assicurare l'adempimento dell'obbligazione. Questo articolo si concentra sul confronto tra i sistemi di garanzia reale nel diritto cinese antico e nel diritto romano, evidenziando ulteriormente la ricezione e lo sviluppo del sistema dei diritti reali di garanzia nel *Codice Civile cinese* rispetto al diritto romano. La scelta di questo tema di ricerca è motivata da due ragioni principali: in primo luogo, tra i vari sistemi giuridici del mondo antico, gli studi sul diritto cinese rimangono ad oggi tra i meno approfonditi; in secondo luogo, dalle fonti storiche e dai documenti archeologici rinvenuti è possibile desumere regole dettagliate in materia di operazioni di garanzia, smentendo l'affermazione secondo cui «nella storia cinese non è mai esistito un diritto civile».¹

¹ Quanto alla questione se nella storia cinese sia esistito un «diritto civile», gli studiosi sono divisi. Tra coloro che ne riconoscono l'esistenza vi è il professor Zhang Jinfan; tra coloro che la negano vi sono i professori Liang Huixing, Xie Huaishi e altri. Ad esempio, il professor Liang Huixing ha sottolineato: «Nelle codificazioni dell'antica Cina, le disposizioni relative ai rapporti di vita civile... non corrispondono ai caratteri del diritto civile moderno e contemporaneo, quali l'uguaglianza dei soggetti, l'autonomia privata, la struttura dei diritti e delle obbligazioni e la responsabilità civile, e appartengono sostanzialmente ancora alle norme penali». Cfr. 梁慧星. 谈民法. 北京: 人民法院出版社, 2017. PP. 4-5. Il professor Xie Huaishi ha

I. Il sistema di garanzia nelle fonti antiche cinesi

1. L'origine del sistema di garanzia

La forma più antica di garanzia per l'adempimento delle obbligazioni nell'antica Cina dovrebbe essere il 盟誓 (giuramento solenne). Secondo le fonti tramandate, le attività di alleanza e giuramento durante le dinastie Shang e Zhou avevano già assunto norme istituzionali definite e contesti pratici tipici. Esempi notevoli sono il 汤誓 (Giuramento di Tang), il 牧誓 (Giuramento di Mu) e il 费誓 (Giuramento di Fei), tutti conservati come testi fondamentali di alleanza dell'epoca nel classico 尚书 (Libro dei Documenti).¹ Il 周礼 (I Riti di Zhou) stabilisce esplicitamente: «Chiunque sia coinvolto in una lite o in una controversia deve sottoporsi a un'alleanza e a un giuramento. Per ogni alleanza e giuramento, le popolazioni del rispettivo territorio contribuiscono congiuntamente alle vittime sacrificali e le portano al luogo del rituale». ²Tale disposizione integrava l'alleanza e il giuramento nel quadro istituzionale per la risoluzione delle controversie, rafforzando il vincolo legale del giuramento attraverso un processo ritualizzato caratterizzato dalla testimonianza collettiva e dal sacrificio di vittime.

Dal punto di vista della prassi storica, l'alleanza e il giuramento svolgevano un ruolo centrale nei cambiamenti di potere politico e nel mantenimento delle relazioni alleate. Il 史记·夏本纪 (Memorie di uno Storico - Cronache della Dinastia Xia) riporta che, dopo che 禹 (Yǔ) ebbe ceduto il trono a 启 (Qǐ), «la 有扈氏 (tribù Yǒu Hù) si rifiutò di obbedire, così 启 la attaccò e si combatté una grande battaglia a Gan». ³ Prima della battaglia, 启 compose il 甘誓 (Giuramento di Gan) e proclamò: «Vi ammonisco solennemente: coloro che obbediranno agli ordini e combatteranno valorosamente saranno ricompensati dinanzi agli antenati nel tempio ancestrale; coloro che disobbediranno saranno puniti dinanzi agli dèi della terra sull'altare del Solco». ⁴Attraverso questo giuramento, vennero stabilite le discipline militari e le regole di ricompensa e punizione, garantendo il conseguimento degli obiettivi della campagna. Alla fine della dinastia Xia e all'inizio della Shang, «汤 (Tāng) si alleò con 伊尹 (Yī Yǐn) per dimostrare la propria determinazione a distruggere la Xia»⁵, e successivamente «汤,

affermato: «Per migliaia di anni in Cina non è mai esistito un diritto privato o un diritto civile. Questioni come il matrimonio e la compravendita, che rientrano nell'ambito del diritto privato, erano parzialmente regolate dal diritto penale e parzialmente dalla 'li' (etica confuciana)». Cfr. 谢怀栻. 谢怀栻法学文选. 北京: 中国法制出版社, 2002. P. 369.

¹ Cfr. [清] 孙星衍撰, 陈抗、盛冬铃点校. 尚书今古文注疏. 北京: 中华书局, 1986. P. 215, P. 282, P. 510.

² Cfr. 徐正英, 常佩雨译注. 周礼. 北京: 中华书局, 2014. P. 774.

³ Cfr. [汉] 司马迁. 史记·夏本纪. 北京: 中华书局, 2006. P. 10.

⁴ Cfr. [清] 孙星衍撰, 陈抗、盛冬铃点校. 尚书今古文注疏. 北京: 中华书局, 1986. P. 213.

⁵ 许维遹撰, 梁运华整理. 吕氏春秋集释. 北京: 中华书局, 2009. P. 355.

impugnando personalmente l'ascia da battaglia, sconfisse 昆吾(KūnWú) e poi attaccò 桀(Jié) ... Da qui nacque il 汤誓¹. In questo contesto, l'alleanza e il giuramento divennero strumenti politici per unire le forze contrarie alla Xia e definire i doveri delle alleanze. Alla fine della dinastia Shang, durante la spedizione punitiva del 周武王 (Re Wǔ Wáng di Zhōu) contro re 纣 (Re Zhòu Wáng di Shāng), la pratica dei giuramenti e delle alleanze subì un'ulteriore istituzionalizzazione: oltre alla composizione del Giuramento Solenne e del Giuramento di Mu per mobilitare le truppe, «Allora, il Re di Zhou inviò 叔旦(Shū Dàn, il Duca di Zhou) all'accampamento dei Quattro Clan per incontrare 胶鬲(Jiāo Gé, un saggio dell'antichità)». ²Attraverso il rituale di «redigere tre copie identiche del documento d'alleanza e suggellarlo con un giuramento di sangue», il contenuto del patto venne messo per iscritto e standardizzato; inoltre, «i documenti dell'alleanza furono custoditi nel luogo dei sacrifici, e ciascuna parte conservò la propria copia del trattato», dando così vita a un rapporto contrattuale giuridicamente vincolante in termini di diritti e obblighi.³

In sintesi, dalle suddette fonti documentali emerge chiaramente che, già prima della fondazione della dinastia Zhou Occidentali, l'alleanza e il giuramento avevano superato la sfera del semplice rituale religioso, evolvendosi in una prassi giuridica che combinava funzioni di lotta politica e tutela dei diritti. Il suo ruolo centrale consisteva nel garantire che le parti alleate adempissero ai propri obblighi attraverso un meccanismo di impegno ritualizzato, fornendo una garanzia creditizia obbligatoria per questioni cruciali come la contesa per il potere e le alleanze militari. In sostanza, costituiva la forma giuridica centrale per la realizzazione dei crediti nella società cinese antica.

Anche il sistema di garanzia nell'ambito del diritto privato ha sempre dipeso dal sostegno del potere pubblico statale per il suo funzionamento, aspetto che si manifesta emblematicamente nel meccanismo di risoluzione delle controversie contrattuali formatosi durante il periodo della dinastia Zhou Occidentali. Secondo le fonti storiche pervenute, gli Zhou Occidentali istituirono già funzionari specializzati come il 司约 (Responsabile dei Patti) e lo 士师 (Giudice) con il specifico compito di gestire le questioni contrattuali e dirimere le relative controversie. Le 周礼·秋官·司约 attribuiscono chiaramente al 司约 l'autorità fondamentale di «amministrare gli accordi pattizi degli Stati feudali e del popolo», ovvero gestire centralmente tutti i tipi di documenti contrattuali sia tra i principati che a livello popolare.⁴ Le 周礼·秋官·士师 stabiliscono ulteriormente: «In tutte le cause legali relative a beni patrimoniali, si decidano in base a 傅别 (documenti di debito) e 约剂(accordi pattizi)», elevando così i documenti

¹ [汉]司马迁. 史记·殷本纪,北京:中华书局,2006.P.12.

² 许维遹撰,梁运华整理. 吕氏春秋集释.北京:中华书局,2009.P.267.

³ 许维遹撰,梁运华整理. 吕氏春秋集释.北京:中华书局,2009.P.268.

⁴ Cfr.徐正英,常佩雨译注.周礼,北京:中华书局,2014.P.774.

contrattuali a base giuridica vincolante per la risoluzione delle controversie patrimoniali.¹

I 约剂 menzionati costituivano, in essenza, prove contrattuali con efficacia legale.² La progettazione del sistema che prevedeva la loro conservazione unificata da parte di funzionari specializzati forniva una base autorevole per la risoluzione delle dispute. Nello specifico, il sistema contrattuale degli Zhou occidentali aveva già sviluppato una classificazione normativa: categorie come 质剂 (contratti di compravendita), 傅别 (documenti di debito), 书契 (contratti di credito senza interessi) dovevano tutte sottostare a procedure di registrazione ufficiale, con alcuni contratti addirittura redatti direttamente dagli organi amministrativi statali.³ Il valore fondamentale di questo assetto istituzionale risiedeva nel fatto che, in caso di controversie sull'adempimento contrattuale, il governo potesse intervenire d'ufficio basandosi sulle disposizioni chiare dei contratti registrati, garantendo coercitivamente la realizzazione del credito attraverso l'esercizio dei poteri pubblici, conferendo così alle relazioni di garanzia di diritto privato la forza vincolante dello Stato.

Oltre ai documenti contrattuali redatti ufficialmente, durante il periodo degli Zhou Occidentali iniziò a emergere una forma di garanzia creditizia basata sulla fideiussione personale. Secondo le iscrizioni sul bronzo rituale 召鼎 (Hǔ Ding, Circa dal 922 a.C. al 900 a.C.) degli Zhou Occidentali, rinvenuto nello Shaanxi durante il regno dell'imperatore Qianlong della dinastia Qing, i proprietari di schiavi 召 (Hǔ) e 限 (Xiàn) furono coinvolti in una disputa commerciale riguardante schiavi. L'accordo originario prevedeva il trasferimento di cinque schiavi.⁴ 召 aveva stipulato un contratto attraverso il mediatore 效父 (Xi òfù) per acquistare da 限 i cinque schiavi al prezzo di un cavallo e una balla di seta. Tuttavia, in seguito 限 rifiutò di consegnare gli schiavi, restituendo solamente il cavallo e la seta, il che portò 召 a denunciarlo per inadempimento contrattuale. Sebbene si tratti di una controversia in materia di compravendita, questo caso dimostra sufficientemente l'esistenza embrionale di meccanismi di garanzia terza nell'epoca. La prassi di utilizzare la credibilità personale per garantire l'adempimento delle obbligazioni si protrasse fino alla dinastia Han, come attestato dai reperti archeologici dei 居延汉简 (Giada degli Han di Juyan, gli archivi documentari ufficiali dei distretti frontaliere amministrati dai comandi militari di Juyan e Jianshui, approssimativamente dal 102 a.C. alla metà del II

¹ Cfr.徐正英,常佩雨译注.《周礼》,北京:中华书局,2014.PP.771-773.

² Cfr.李冠兰.层累的文体观——对《周礼》“凡大约剂书于宗彝”说的观察//文学遗产.2024.N.01.PP.40-52.

³ Cfr.张晋藩.《中国法制史》.北京:商务印书馆,2010.P.36. Riguardo a questo problema, si può anche consultare:朱勇.《中国法制史》.北京:中国政法大学出版社,2008.PP.36-37.

⁴ Cfr.冯卓慧.《商周民事经济法律制度研究——卜辞、金文、先秦文献所见》,北京:商务印书馆,2014.PP.182-184.

secolo d.C.) , che documentano chiaramente la presenza di 任者(Rènzhě, garante intermediario) specificamente designati per assumersi la responsabilità delle transazioni nei contratti di compravendita e di prestazione d'opera.¹

2. Forme antiche del sistema di garanzia nel contesto del diritto privato

La forma di garanzia nell'antica Cina più simile al pignus romano (pegno) era lo 质 (zhì). Secondo lo 说文解字(Shuōwén Jiězì - Analisi dei Caratteri), dizionario compilato nel I secolo d.C., 质 «significa dare un oggetto come ostaggio (以物相贄)», ovvero fornire una garanzia attraverso il pegno di un bene tangibile per assicurare l'adempimento di un accordo o di un debito.² Nella prassi civile dell'antica Cina, lo 质 era classificato in 人质 (zhì di persone) e 物质(zhì di beni).³

Il 人质 si riferiva alla situazione in cui un debitore offriva la propria persona o quella di altri come garanzia. I 左传 (Commentari di Zuo), testo che narra la storia dal 755 al 468 a.C., riporta un evento del 645 a.C.: dopo che il 秦穆公(Duca Mu di Qin) aveva catturato il 晋惠公(Duca Hui di Jin), il ministro 子桑(Zǐsāng) suggerì di rilasciare il 晋惠公 trattenendo invece suo figlio, il principe ereditario, come ostaggio (人质), per ottenere maggiori vantaggi nelle trattative.⁴ Esistono molti resoconti simili di garanzie personali in ambito politico, mentre casi specifici nell'ambito del diritto privato dell'epoca, relativi all'uso di persone come garanzia per debiti, non sono stati ancora rinvenuti nelle fonti coeve. È degno di nota che i 法律答问(Domande e Risposte sul Diritto), testi su bambù di Qin, stabilissero chiaramente: in caso di dispute di debito, chiunque ricorresse alla detenzione forzata di persone o a un accordo consensuale per usarle come garanzia sarebbe stato punito con la confisca di due armature.⁵ Ciò indica che il fenomeno di utilizzare persone come garanzia per debiti privati esisteva effettivamente, e le autorità lo vietavano esplicitamente tramite sanzioni. In un parallelo significativo, l'antica Roma approvò la *lex Poetelia Papiria* nel 326 a.C., che proibiva la

¹ Cfr. 谢桂华,李均明,朱国焯. 居延汉简合校.北京:文物出版社,1987.P.472,P.485. I ricercatori ritengono che, quando sorge una disputa tra acquirente e venditore, il «garante» (zhì di persone) debba svolgere un ruolo di «certificazione», garantendo la validità del contratto e proteggendo gli interessi di entrambe le parti. Solo le persone oneste senza precedenti illeciti possono ricoprire questo ruolo. Cfr. 于振波. “无任”与“五任”.//华南师范大学学报.2006.N.01.P.101. Alcuni studi indicano che, nei testi rinvenuti degli scavi del periodo Qin, il termine «任者» si riferisse a colui che raccomandava altri per ricoprire incarichi ufficiali. Cfr. 温俊萍. 秦简注释献疑 (六则).//湖南省博物馆馆刊.2021.N.00.PP.287-291.

² 《说文解字》研究与应用平台,

<https://szsw.bnu.edu.cn/#/zitou?content=%E8%B3%AA&jstj=1&inC=0>

³ 北京大学《法学百科全书》编委会. 北京大学法学百科全书-中国法律思想史 中国法制史 外国法律思想史 外国法制史.北京:北京大学出版社,2000.P.1043.

⁴ Cfr. 杨伯峻编著. 春秋左传注 (修订本 第1册).北京:中华书局,1990.P.350

⁵ Cfr. 张晋藩. 中国法制史.北京:商务印书馆,2010.P.72.

schiavitù per debiti.¹

È importante notare che, similmente al percorso evolutivo del diritto romano, sebbene la legge proibisse espressamente il pegno di persone, questa pratica non fu mai completamente debellata. Il *唐律疏议·杂律* (Codice Tang con Commentari, Leggi Varie), afferma: «Chiunque osi usare un comune libero come schiavo per garantire un debito, vedrà la sua pena ridotta di tre gradi rispetto al reato di vendita illegale di un comune libero», e stabilisce che il debito doveva essere calcolato in base al valore della manodopera prestata. Ciò attesta, per contrasto, che durante la dinastia Tang persistette il fenomeno di ipotecare comuni liberi per debiti e che la legge aveva sviluppato un meccanismo quantitativo per valutare il lavoro forzato.²

Il *物质* indica invece l'uso di proprietà come oggetto della garanzia. La prima testimonianza scritta finora rinvenuta risale al *梁书* (Libro dei Liang), compilato nella prima metà del VI secolo d.C., che narra la storia di 庾洗 (YǔShěn): commosso dalla sorte di un vicino ingiustamente accusato di furto e costretto a confessare, 庾洗 impegnò il proprio tallone di comando per ottenere 20.000 monete, permettendo a un discepolo di fingersi un parente e riscattare il vicino.³ Questo racconto presenta un modello operativo completo di prestito con pegno ed è considerato il caso più vicino al *pignus* romano trovato nelle fonti cinesi antiche.

I documenti contrattuali di epoca Tang rinvenuti a Dunhuang rivelano ulteriormente le forme pratiche del *物质*.⁴ Prendiamo come esempio il «Contratto di Prestito di 张善熹 (Zhāng Shànxī) del 3° anno di Qianfeng (668 d.C.)»: il debitore, 张善熹, prese in prestito 20 monete d'argento, concordando di impegnare i propri beni domestici e un orto come garanzia, con la moglie e i figli come garanti, e di convertire gli interessi nel prodotto dell'orto.⁵ Questo contratto

¹ Cfr. Mario Talamanca. *Istituzioni Di Diritto Romano*, Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1990.P.101,P.544.

² Cfr. 冯卓慧. *唐代民事法律制度研究--帛书、敦煌文献及律令所见*.北京:商务印书馆,2014.P.79.

³ Cfr.[唐]姚思廉撰. *梁书·卷五十一·处士·庾洗传 (第3册)*.北京:中华书局,1974,P.751. Secondo quanto riportato nel *通典*, un'opera completata nell'VIII secolo, già durante la dinastia Han Orientale esistevano esempi di garanzie reali costituite su beni immobili. Tuttavia, tale registrazione coinvolge figure mitologiche e pertanto non è considerata attendibile. Cfr. 刘志刚. *宋代债权担保制度研究*. 河北大学2008年博士论文.P.20.

⁴ Secondo alcuni studi, «物质» e «动产典当», il «pegno su beni mobili», era una pratica predominante durante il periodo delle Dinastie del Nord e del Sud (420-589 d.C.). Cfr. 北京大学《法学百科全书》编委会. *北京大学法学百科全书-中国法律思想史 中国法制史 外国法律思想史 外国法制史*.北京:北京大学出版社,2000.P.1043.

⁵ Cfr. 冯卓慧. *唐代民事法律制度研究--帛书、敦煌文献及律令所见*.北京:商务印书馆,2014.PP.56-57.

univa garanzie personali (la moglie, i figli) e reali (ipoteca dell'orto), con un'ipoteca immobiliare senza trasferimento del possesso, mostrando una struttura garantista matura.

Inoltre, nello stesso periodo esisteva anche la forma di «贴卖 (tiēmài, vendita con trasferimento del possesso)».¹ Il *通典* (Compendio delle Istituzioni), citando le *关东风俗传* (Usanze Locali della Regione Orientale del Passo), registra: «Il贴卖 per terreni incolti sette anni, per terreni coltivati cinque anni; restituito il denaro, la terra viene restituita», secondo quanto permesso per decreto.² Ciò significa cedere i diritti su un terreno per un periodo fisso (7 anni per terreni incolti, 5 anni per terreni coltivati) per ottenere fondi, con riscatto alla scadenza. Anche il pegno di beni mobili non manca di esempi, come nel manoscritto di Dunhuang «Contratto di prestito di grano e miglio di 彭顺子 (Péng Shùnzǐ) nell'anno Guiwei», in cui il debitore offriva come garanzia una 紫罗郡 (veste viola) e specificava che 只典 (solo il pegno) significava il trasferimento del possesso della garanzia al creditore - ciò corrisponde perfettamente all'affermazione del Professor Yue Chunzhi dell'Università di Nankai secondo cui «il pegno implica il trasferimento del possesso».³

Giunto alla dinastia Qing, si sviluppò un sistema completo di 典当 (banco dei pegni)⁴: il bene dato in pegno era posseduto dal prenditore, che riscuoteva interessi mensili; in caso di inadempimento, poteva vendere il pegno ed essere rimborsato prioritariamente; il concedente riceveva il prestito e poteva riscattare il bene entro il termine. Coesisteva l'ipoteca immobiliare senza trasferimento del possesso, stabilita per iscritto, dove il mutuatario dava in garanzia il titolo di proprietà; in caso di default, l'ipoteca si trasformava in 典当, regolata dalle relative norme.⁵ Questo sistema segna l'alto grado di maturità delle istituzioni di

¹ Cfr. 张晋藩. *中国法制史*. 北京: 商务印书馆, 2010. P. 209.

² Cfr. [唐] 杜佑撰, 王文锦等点校. *《通典》卷二《食货二·田制下》*. 北京: 中华书局, 1988. P. 30.

³ Per l'origine del testo di questo contratto, cfr. 中国科学院历史研究所资料室编. *敦煌资料(第1辑)*. 北京: 中华书局, 1961. P. 367. Riguardo alla discussione del Professor Yue Chunzhi sui contratti di garanzia nell'epoca Tang, cfr. 岳纯之. *论隋唐五代借贷契约及其法律控制*. // *中国社会经济史研究*. 2004. N03. PP. 18-24.

⁴ Alcuni studiosi sostengono che tra il I e il VI secolo d.C. nella letteratura cinese il termine «质 (zhì)» fosse ampiamente utilizzato come denominazione generale per gli atti di garanzia dei debiti, forniti tramite beni o persone. Le istituzioni finanziarie specializzate nel concedere prestiti contro pegno e nel percepire interessi erano chiamate «质库 (zhì kù)». Intorno al 649 d.C., per evitare l'omonimia con il nome dell'imperatore, nella pratica comune si iniziò a sostituire il termine «质» con «典 (diǎn)» per indicare questo tipo di transazioni. Cfr. 郭建. *中国财产法史稿*. 北京: 中国政法大学出版社. 2005. PP. 77-79.

⁵ Alcuni studiosi sottolineano che il «diritto di riscatto (典权)» era in realtà un contratto di compravendita con l'istituzione di un diritto di riscatto, e che durante la dinastia Qing non esisteva una distinzione rigorosa tra questo istituto, il pegno (质) e l'ipoteca (抵押), né vi

garanzia tradizionali cinesi.

II. Il sistema dei diritti reali di garanzia nel Codice Civile cinese contemporaneo

Lo sviluppo del sistema dei diritti reali di garanzia nella Repubblica Popolare Cinese ebbe inizio con l'istituzione preliminare delle *Norme Generali sul Diritto Civile* del 1986. Tuttavia, questa legge non distingueva ancora chiaramente tra ipoteca e pegno. Fu solo con l'emanazione della *Legge sulla Garanzia* nel 1995 che le due figure furono formalmente separate, stabilendo contemporaneamente il sistema dell'ipoteca mobiliare e del diritto di ritenzione. La *Legge sui Contratti* del 1999 introdusse ulteriormente due forme atipiche di garanzia: la riserva della proprietà e il leasing finanziario.

Nel 2007, la *Legge sui Diritti Reali* provvedeva a disciplinare in modo sistematico, all'interno del Libro IV, le tre forme tipiche di garanzia - ipoteca, pegno e diritto di ritenzione - dando continuità all'impianto della *Legge sulle Garanzie* e introducendo per la prima volta l'istituto della garanzia rotativa.

Quando si giunse alla codificazione del *Codice Civile della Repubblica Popolare Cinese* nel 2020, poiché la *Legge sui Diritti Reali* era in vigore da soli tredici anni e nella pratica non si erano verificate grandi cambiamenti tali da richiedere una revisione completa, la parte relativa ai diritti reali di garanzia rimase complessivamente stabile, subendo solo aggiustamenti e miglioramenti parziali.

Rispetto alla *Legge sui Diritti Reali*, i miglioramenti apportati dal *Codice Civile* in materia di diritti reali di garanzia si riflettono principalmente nei seguenti aspetti:

1. Integrazione tra ipoteca mobiliare e garanzia rotativa per un sistema unitario di garanzia mobiliare

La riforma, orientata al funzionalismo, sistematizza l'ipoteca mobiliare e la garanzia rotativa. L'Articolo 403 sancisce il «principio dell'opponibilità della registrazione» come regola fondamentale di pubblicità per i diritti reali di garanzia su beni mobili, stabilendo lo standard unitario secondo cui i diritti non registrati non sono opponibili ai terzi in buona fede.¹ L'Articolo 404 introduce ulteriormente la «regola dell'acquirente in buona fede nell'attività commerciale ordinaria», stabilendo che anche un'ipoteca registrata non può essere opposta a un acquirente che, nell'ambito di un'attività commerciale ordinaria, abbia pagato un prezzo

erano dettagliate interpretazioni giuridiche. Cfr. 张晋藩. *中国法制史*. 北京: 商务印书馆, 2010. PP. 394-395. Altri studiosi ritengono che «典质 (diǎnzhì)» indicasse in realtà il pegno su beni mobili. Cfr. 孔庆明等. *中国民法史*. 长春: 吉林人民出版社, 1996. PP. 606-607. Il Professor Guo Jian sostiene che nell'antica Cina l'«ipoteca (抵押)» non comportava il trasferimento del possesso del bene garantito, mentre il «pegno (典当)» trasferiva sia il «possesso che il godimento (占有和用益)» del bene. Cfr. 郭建. *中国财产法史稿*. 北京: 中国政法大学出版社, 2005. PP. 156-162.

¹ Cfr. 刘保玉. *民法典担保物权制度新规释评*. // 法商研究. 2020. N. 05. P14.

ragionevole e ottenuto il bene. Questa regola realizza un equilibrio accurato tra la tutela della sicurezza degli scambi e la promozione della circolazione dei beni mobili¹, rispondendo efficacemente all'esigenza moderna di combinare efficienza e certezza negli scambi commerciali.

2. Istituzione della regola della libera alienazione dei beni ipotecati, sostituendo le restrizioni con l'efficacia di seguito

L'Articolo 406 segna un cambiamento fondamentale: dal «divieto di alienazione» alla «libera alienazione e efficacia di seguito del diritto reale». L'articolo consente espressamente all'ipotecato di alienare liberamente il bene ipotecato, purché non pregiudichi il diritto del creditore ipotecario, eliminando il requisito del consenso preventivo di quest'ultimo.² La tutela del diritto di ipoteca si fonda interamente sulla sua efficacia di seguito (diritto di sequela). Per bilanciare gli interessi delle parti, l'articolo impone anche all'alienante l'obbligo di notifica e attribuisce al creditore ipotecario, qualora ritenga che l'alienazione possa pregiudicare il suo diritto, la facoltà di richiedere il pagamento anticipato del debito o il deposito del prezzo di vendita, riflettendo un bilanciamento legislativo tra autonomia privata e prevenzione del rischio.

3. Costruzione sistematica delle regole di concorrenza tra diritti reali di garanzia e istituzione di un chiaro sistema di priorità

Per risolvere le questioni di priorità nel soddisfacimento in caso di concorrenza tra più diritti reali di garanzia, il Codice Civile istituisce un sistema organico di regole³:

L'Articolo 414 stabilisce l'ordine di soddisfacimento tra più ipoteche, ponendo la registrazione come criterio fondamentale per determinare la priorità e sancendo il principio "priorità della registrazione e, in caso di pari registrazione, priorità temporale".

L'Articolo 415 unifica per la prima volta il trattamento della concorrenza tra ipoteca e pegno, adottando il «momento della pubblicità» (registrazione o consegna) come criterio per determinare l'ordine di soddisfacimento, colmando una lacuna del sistema precedente.

L'Articolo 416 introduce in modo innovativo la «superpriorità dell'ipoteca per il prezzo di acquisto» (Purchase Money Security Interest), stabilendo che il creditore che ha fornito il finanziamento per l'acquisto del bene, registrando l'ipoteca entro dieci giorni dalla consegna del bene, ha diritto di soddisfarsi con priorità rispetto agli altri creditori garantiti sul medesimo bene (ad eccezione del diritto di ritenzione). Questa regola mira a promuovere la circolazione del credito e il finanziamento tramite beni mobili, dimostrando una risposta legislativa

¹ Cfr. 王利明. 论正常经营买受人规则. // 东方法学. 2021. N. 04. P. 94.

² Cfr. 刘保玉. 民法典担保物权制度新规释评. // 法商研究. 2020. N. 05. P. 13.

³ Cfr. 王利明. 登记的担保权顺位规则研究——以《民法典》第414条分析为中心. // 比较法研究. 2021. N. 02. P. 13.

precisa alle esigenze delle transazioni reali.¹

4. Mitigazione del divieto dei patti commissori ed ampliamento dell'autonomia nelle modalità di realizzazione della garanzia

Gli Articoli 401 e 428 adottano un approccio più flessibile verso i patti commissori (c.d. *lex commissoria*). Sebbene non ne riconoscano ancora la piena efficacia reale, ne chiariscono l'inefficacia senza pregiudicare la validità complessiva del contratto di garanzia, e consentono al creditore, in caso di inadempimento del debitore, di «soddisfarsi con priorità sul bene in via legale». Questo aggiustamento, pur mantenendo il principio di divieto degli arricchimenti eccessivi, amplia sostanzialmente lo spazio per le parti di realizzare la garanzia mediante accordi di stima, vendite all'asta o private, rafforzando il ruolo dell'autonomia privata nell'esecuzione dei diritti reali di garanzia.²

5. Ampliamento della gamma dei beni assoggettabili a garanzia e allentamento del requisito della determinatezza per soddisfare le esigenze finanziarie moderne

Per rispondere alla domanda di garanzie su beni futuri e patrimoni collettivi nella prassi finanziaria moderna, il Codice Civile allenta significativamente le restrizioni sui beni oggetto di garanzia:

L'Articolo 440 include espressamente i «crediti attuali e futuri» tra i diritti suscettibili di pegno, fornendo una base giuridica per modelli operativi innovativi come le garanzie rotativo e la finanza per la filiera (supply chain finance).³ Contemporaneamente, abroga le disposizioni della vecchia *Legge sui Diritti Reali* che vietavano l'ipoteca su diritti di uso del suolo collettivo come i terreni agricoli, rimuovendo ostacoli normativi all'ipoteca sul diritto di gestione dei terreni rurali e promuovendo il processo di capitalizzazione dei beni rurali.

Queste riforme contribuiscono collettivamente ad espandere l'ambito dei beni assoggettabili a garanzia dagli oggetti corporei e determinati tradizionali a

¹ Cfr. 刘保玉. *民法典担保物权制度新规释评*.//法商研究.2020.N.05.P13. Alcuni studiosi, in ricerche relative all'articolo 416 del Codice Civile, hanno sottolineato come la «superpriorità» entri in conflitto con il sistema dei diritti reali di garanzia cinese sotto molteplici aspetti - logico, sistemico e strutturale - e che la sua attuazione comporterebbe inevitabilmente rischi istituzionali potenziali e imprevedibili. Tali rischi potrebbero persino minare le fondamenta creditizie delle transazioni garantite su beni mobili. Cfr. 邹海林. *论《民法典各分编(草案)》“担保物权”的制度完善——以《民法典各分编(草案)》第一编物权为分析对象*.//比较法研究.2019.N.02.PP.37-38. Altri ricercatori hanno inoltre evidenziato come la finalità istituzionale di questa disposizione normativa sia incoraggiare il consumo creditizio. Cfr. 彭诚信. *《民法典》物权编的进步、局限与未来*.//法制与社会发展.2020.N.04.P.94.

² Cfr. 彭诚信. *《民法典》物权编的进步、局限与未来*.//法制与社会发展.2020.N.04.PP.95-96. Si obietta che la norma novellata conserva identico spirito legislativo e efficacia giuridica rispetto al testo originario, limitandosi a perfezionarne l'espressione. Cfr. 刘保玉. *民法典担保物权制度新规释评*.//法商研究.2020.N.05.P12.

³ Cfr. 徐英军,孔小霞. *论《民法典》颁行对企业资产证券化之影响*.//证券法苑.2021.N.01.PP.332-333.

diritti creditizi futuri, patrimoni collettivi e diritti di gestione dei terreni rurali, arricchendo notevolmente gli strumenti di garanzia finanziaria.

III. Le radici romanistiche del sistema dei diritti reali di garanzia nel Codice civile cinese

Il *Codice civile della Repubblica Popolare Cinese* si compone di 7 libri e 1260 articoli. Il sistema dei diritti reali di garanzia è collocato nella Quarta Sottoparte del Libro II, *Diritti reali*, e comprende quattro capitoli: disposizioni generali, ipoteca, pegno e diritto di ritenzione, per un totale di 72 articoli. Il sistema del diritto civile cinese, inclusi i diritti reali di garanzia, è il prodotto del flusso di «diffusione del diritto occidentale in Oriente» iniziato alla fine del XIX secolo, e si ispira principalmente ai quadri sistematici del diritto civile tedesco e francese.¹ Questo processo è iniziato con un completo «trapianto giuridico», per poi avviare gradualmente una trasformazione localizzata. Sebbene l'attuale *Codice civile* presenti caratteristiche cinesi distintive, l'uso di numerosi termini e la costruzione di molte istituzioni rivelano ancora una discendenza storica dal diritto romano.

Questa relazione di discendenza si manifesta innanzitutto nell'utilizzo di termini e concetti con chiare radici romanistiche, come la distinzione tra pegno e ipoteca.

L'articolo 425 del *Codice civile* definisce il pegno (质权, zhì quán) come segue: «Ai fini della garanzia dell'adempimento di un'obbligazione, il debitore o una terza parte consegna un bene mobile in pegno al creditore che ne entra in possesso; se il debitore non adempie l'obbligazione scaduta o si verifica una circostanza convenuta dalle parti per la realizzazione del pegno, il creditore ha il diritto di essere soddisfatto con priorità su tale bene mobile». L'articolo 394, invece, definisce l'ipoteca (抵押权, dǐ yā quán) come: «Ai fini della garanzia dell'adempimento di un'obbligazione, il debitore o una terza parte ipoteca il bene al creditore senza trasferirne il possesso; se il debitore non adempie l'obbligazione scaduta o si verifica una circostanza convenuta dalle parti per la realizzazione dell'ipoteca, il creditore ha il diritto di essere soddisfatto con priorità su tale bene».

Nel diritto romano, i riferimenti pertinenti si trovano nei seguenti passaggi:²

D.13,7,9,2 *Ulpianus libro uicensimo octauo ad edictum. Proprie pignus dicimus, quod ad creditorem transit, hypothecam, cum non transit nec possessio ad creditorem.* (Chiamiamo propriamente pegno ciò che passa al creditore, ipoteca quando invece né la proprietà né il possesso passano al creditore.).

D.50,16,238,2 *Gaius libro seto ad legem duodecim tabularum. 'Pignus'*

¹ Cfr. 向东. 罗马法中非所有权移转型物的担保制度研究. 北京: 法律出版社, 2023. P.228.

² Nel presente articolo, i testi latini delle fonti giustiniane sono citati secondo le seguenti edizioni: Digesto: Ed. Th. Mommsen con P. Krueger, Trad. Inglese, *The Digest of Justinian*, Philadelphia 1985. Istituzioni: 徐国栋. 优士丁尼法学阶梯. 北京, 中国政法大学出版社, 2005. Codex: Ed. P. Krueger, *Corpus Iuris Civilis, vol. II, Codex Iustinianus*, Berolini 1906. Salvo diversa indicazione, le citazioni successive rimandano a queste stesse edizioni.

appellatum a pugno, quia res, quae pignori dantur, manu traduntur. (Il pegno è chiamato così dal pugno, perché le cose che sono date in pegno vengono consegnate a mano.).

I.4,6,7 *Sed in aliis differentia est: nam 'pignoris' appellatione eam proprie contineri dicimus, quae simil etiam traditur creditori, maxime si mobilis sit: at eam, quae sine traditione nuda conventionem tenetur, proprie hypothecae appellatione contineri dicimus.* (Ma per le altre cose c'è una differenza: infatti diciamo che sono propriamente comprese sotto il nome di pegno quelle che vengono anche consegnate al creditore, specialmente se sono mobili; mentre quelle che sono trattenute per nuda convenzione senza consegna, diciamo che sono propriamente comprese sotto il nome di ipoteca.).

L'articolo 387 del *Codice civile cinese* stabilisce che il creditore, per garantire la realizzazione del proprio credito, possa costituire un diritto reale di garanzia secondo la legge nelle attività civili come prestiti e compravendite. Ciò riecheggia l'affermazione di Marciano in D.20,1,5pr.: i beni possono essere ipotecati per qualsiasi tipo di obbligazione – che si tratti di prestito, dote, vendita, locazione o mandato, e indipendentemente dal fatto che l'obbligazione sia condizionata, a termine o futura. Inoltre, l'affermazione di Marciano rivela da un'altra prospettiva l'accessorietà del diritto reale di garanzia – l'ipoteca sussiste in dipendenza dall'esistenza del credito garantito – principio ugualmente accolto dal diritto cinese.

In D.13,7,1pr., Ulpiano osserva che il contratto di pegno si perfeziona con la consegna della cosa data in pegno, oppure con la conclusione di un nudo patto (*nudum pactum*), anche in assenza di consegna. Questo punto di vista è stato parzialmente recepito dalla legislazione cinese. L'articolo 429 del *Codice civile cinese* stabilisce che «il pegno si costituisce quando il concedente consegna il bene oggetto del pegno». Tuttavia, nella teoria e nella pratica giudiziaria, questo requisito formale rigoroso sembra essersi ammorbidito. La più recente interpretazione giudiziale ha esteso il concetto di «consegna» per includere la «consegna per spossessamento (constitutum possessorium)», che non comporta il trasferimento del possesso diretto.¹

¹ Interpretazione della Corte Popolare Suprema sull'applicazione delle disposizioni del Codice civile in materia di garanzie, comma 1 dell'articolo 55: Quando il creditore, il concedente e il custode hanno stipulato un accordo tripartito, in base al quale il concedente fornisce una garanzia per l'adempimento di un'obbligazione mediante beni determinabili attraverso una descrizione generica di quantità, varietà, ecc., e le parti forniscono prove che il custode è incaricato dal creditore di sorvegliare e detiene effettivamente il controllo su tali beni, il giudice deve riconoscere che il pegno si costituisce dalla data in cui il custode assume il controllo effettivo dei beni. Qualora il custode, violando l'accordo, rilasci i beni al concedente o ad altri, oppure a causa di una custodia inadeguata ne provochi la distruzione o la perdita, e il creditore richieda che il custode assuma la responsabilità per inadempimento, il giudice sosterrà tale richiesta secondo la legge.

L'influenza del diritto romano è evidente anche nelle norme relative all'appartenenza dei frutti generati dalla cosa pegno. L'articolo 430 del *Codice civile cinese* stabilisce che il creditore pignoratizio ha il diritto di percepire i frutti del bene dato in pegno, salvo patto contrario, e che i frutti così percepiti devono essere imputati prioritariamente alle spese per il loro percepimento. Nel *Digesto di Giustiniano*, Ulpiano (D.13,7,13) illustra il principio ricorrendo all'esempio del bestiame, affermando che *Si grex pignori datus sit, etiam partus pignori obligatus est*. Paolo (D.13,7,18), dal canto suo, utilizza l'esempio del fondo per dimostrare come l'efficacia della garanzia si estenda al naturale prolungamento del bene originario, sia in ambito giuridico che materiale. Alla scadenza, se il debitore non adempie, il creditore può utilizzare i frutti percepiti per coprire il proprio credito, oppure può direttamente acquistare la proprietà dei frutti stessi per ridurre il capitale del debito.

Un altro esempio tipico è rappresentato dai beni futuri come oggetto di garanzia. Marciano in D.20,1,16,7 afferma che una cosa altrui può essere validamente ipotecata se in futuro diventerà di proprietà del debitori. A questo proposito, l'imperatore Alessandro (CJ.8.24.1), Paolo (D.13,7,18,1-2) e Papiniano (D.20,1,1,2) forniscono esempi riguardanti, rispettivamente, un fondo, il grano e una schiava. Scevola(D.20,1,34,2) ha anche chiaramente affermato: *creditor pignori accepit a debitore quidquid in bonis habet habiturusue esset...* Il diritto cinese ha ereditato questa idea. L'articolo 396 del *Codice civile* consente a imprese, singoli operatori commerciali e produttori agricoli di ipotecare «attrezzature, materie prime, semilavorati e prodotti esistenti e futuri», mentre l'articolo 440 consente al debitore o a una terza parte di costituire un pegno su «crediti esistenti e futuri».

Oltre agli aspetti sopra menzionati, la relazione di discendenza tra diritto romano e diritto cinese delle garanzie si manifesta anche in molte altre aree, come le regole per la realizzazione del valore dei beni garanzia e le cause di estinzione dei diritti reali di garanzia, per citarne alcune.

IV. Gli sviluppi del Codice Civile Cinese in materia di diritti reali di garanzia rispetto al diritto romano

Il romanista tedesco Fritz Schulz nel suo *Diritto Romano Classico* osservava: «È opinione comune che il diritto delle garanzie reali di Giustiniano non sia adatto alle esigenze della vita economica moderna».¹ Questa affermazione si applica ugualmente alla Cina contemporanea. I legislatori cinesi, ereditando la tradizione romanistica ma basandosi sulle esigenze dell'economia di mercato moderna e sul contesto nazionale, hanno introdotto innovazioni sistematiche nel regime dei diritti reali di garanzia, attuando riforme più adatte alle realtà pratiche in aree come i patti commissori, il trasferimento dei beni ipotecati, la tipizzazione dei diritti reali di garanzia e le regole di priorità.

1. Patti commissori: dal divieto assoluto alla permissione relativa

¹ Fritz Schulz. *Classical Roman Law*. Oxford: At the Clarendon Press, 1969. P.404.

Il divieto dei patti commissori nel diritto romano risale all'editto legislativo dell'imperatore Costantino nel 326 d.C. Motivate da considerazioni di equilibrio tra le parti, queste disposizioni proibivano espressamente la stipula di clausole commissorie, poi recepite nel Libro VIII del *Codex di Giustiniano* (CJ.8.34.3pr.) : *Imperator Constantinus Quoniam inter alias captiones praecipue commissoriae pignorum legis crescit asperitas, placet infirmari eam et in posterum omnem eius memoriam aboleri. * const. a. ad pop. * <a 326 d. ii k. febr. serdicae constantino a. vii et constantio c. cons.>*(Imperatore Costantino Poiché fra le altre forme di oppressione soprattutto la durezza della lex commissoria nei pegni cresce di giorno in giorno, si è stabilito di abolirla e di cancellarne per il futuro ogni memoria.). Questa tradizione è stata seguita dai principali paesi (e regioni) di sistema giuridico continentale.

I precedenti articoli 40 e 66 della *Legge sulla Garanzia* e gli articoli 186 e 211 della *Legge sui Diritti Reali* della Cina vietavano rispettivamente i patti commissori in ipoteca e pegno. Tuttavia, gli articoli 401 (patto commissorio ipotecario) e 428 (patto commissorio pignoratizio) del *Codice Civile* rappresentano un progresso significativo: da un lato, la clausola commissoria in sé non è nulla, ovvero la legge non vieta la sua convenzione nel contratto di garanzia; dall'altro, il titolare del diritto reale di garanzia può essere soddisfatto con priorità sul bene garanzia solo «secondo legge». Sistematically, la «legge» a cui si fa riferimento dovrebbe essere costituita dalle disposizioni relative alla realizzazione dell'ipoteca e del pegno, rispettivamente negli articoli 410 e 436-437 del *Codice Civile*. Ciò riflette il rispetto dei legislatori cinesi per l'autonomia contrattuale e la ricerca dell'efficienza, rispondendo alle esigenze dello sviluppo dell'economia di mercato moderna e contribuendo positivamente alla promozione delle attività finanziarie, specialmente per le piccole e medie imprese.

2. Concorrenza tra diritti reali di garanzia: dalla vaghezza alla chiarezza delle regole di priorità

In caso di concorrenza di più diritti reali di garanzia sullo stesso bene, il diritto romano seguiva queste regole: in primo luogo, i diritti reali avevano priorità sui diritti di credito, cioè i titolari di diritti reali di garanzia erano soddisfatti prima dei creditori chirografari; in secondo luogo, tra diritti reali di garanzia di tipo diverso, l'ordine di soddisfacimento era determinato dalla priorità temporale di costituzione; infine, per diritti reali di garanzia dello stesso tipo, si applicava il principio «*prior tempore, potior iure*».¹ Esistevano, ovviamente, alcune eccezioni, come l'ipoteca legale (ad esempio, quella del fisco sui beni del contribuente, o della moglie sui beni del marito) che generalmente prevaleva

¹ Cfr. Mario Talamanca. *Istituzioni Di Diritto Romano*, Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1990.P.101,PP.481-482.

sull'ipoteca convenzionale.¹

Il *Codice Civile cinese* stabilisce il seguente ordine di soddisfacimento in caso di concorrenza tra diritti reali di garanzia:

Per l'ipoteca: se lo stesso bene è ipotecato a due o più creditori, il ricavato della vendita forzata del bene ipotecato è ripartito secondo il seguente ordine: (1) le ipoteche iscritte sono soddisfatte secondo l'ordine di iscrizione; a parità di ordine, sono soddisfatte in proporzione al credito; (2) le ipoteche iscritte sono soddisfatte prima di quelle non iscritte; (3) le ipoteche non iscritte sono soddisfatte in proporzione al credito. Per gli altri diritti reali di garanzia soggetti a iscrizione, l'ordine di soddisfacimento si determina applicando per analogia le disposizioni precedenti.

Per la concorrenza tra ipoteca e pegno sullo stesso bene: il ricavato della vendita forzata del bene è ripartito secondo l'ordine temporale tra iscrizione e consegna.

Il *Codice Civile cinese* ha così stabilito regole di priorità incentrate sull'iscrizione e sulla consegna. Attraverso regole di priorità chiare e uniformi, ha aumentato la prevedibilità e certezza delle operazioni di garanzia, fornendo una protezione giuridica più stabile ed efficiente per l'economia di mercato moderna.

3. Super-priorità del prezzo per l'ipoteca mobiliare: un'innovazione originale

La garanzia rotativa è un'eccezionale creazione dei giuristi romani. Questa opinione trae origine dal caso registrato da Scaevola nel Digesto (libro 27) concernente una garanzia su un negozio:

D.20,1,34pr. *Scaevola libro uicesimo septimo digestorum. Cum tabernam debitor creditori pignori deberit, quaesitum est, utrum eo facto nihil egerit an tabernae appellatione merces, quae in ea erant, obligasse uideatur? Et si eas merces per tempora distraxerit et alias comparauerit easque in eam tabernam intuerit et decesserit, an omnia quae ibi deprehenduntur creditor hypothecaria actione petere possit, cum et mercium species mutatae sint et res aliae illatae? Respondit: ea, quae mortis tempore debitoris in taberna inuenta sunt, pignori obligata esse uidentur.* (Quando un debitore ha dato in pegno una bottega a un creditore, si è indagato se con tale atto non abbia ottenuto nulla o se, con il termine «bottega», si debba ritenere che abbia vincolato anche le merci che in essa si trovavano. E se egli abbia venduto quelle merci di volta in volta, ne abbia acquistate altre e le abbia introdotte in quella bottega, e poi sia deceduto, il creditore può agire con l'azione ipotecaria per rivendicare tutto ciò che vi è stato rinvenuto, considerato che i tipi di merce sono mutati e altri beni sono stati

¹ *In quibus causis pignus vel hypotheca tacite contrahitur.* C.8,15,1. Cfr. Massimo Colamonico & Raffaele Zingarelli. *Le Garanzie delle Obbligazioni: Lezioni di Diritto Romano.* Vincenzo Cavaliere: Libraro Editore, 1897. P.245. C.5,13,1,1c. Cfr. Arrgo Dernburg, Traduzione di Francesco Bernardino. *Pandette, Diritti Reali.* Cicala: Fratelli Bocca, 1907. P.435. N.17.

introdotti? Rispose: i beni che, al momento della morte del debitore, sono stati rinvenuti nella bottega si considerano vincolati dal pegno.)

I legislatori cinesi hanno adottato questo istituto, che si afferma originato in Inghilterra, nella *Legge sui Diritti Reali* del 2007. ¹Tuttavia, nella pratica operativa, la garanzia rotativa tradizionale copre automaticamente i beni acquisiti in futuro, rendendo difficile per le imprese rifinanziare le nuove attrezzature acquistate, poiché i finanziatori successivi temono che la loro garanzia sia subordinata alla garanzia rotativa precedente. Per risolvere il problema della «letargia» della garanzia rotativa e consentire al debitore di rifinanziarsi sui beni già soggetti a garanzia rotativa, l'articolo 416 del *Codice Civile cinese* ha istituito la super-priorità del prezzo per l'ipoteca mobiliare.

Il contenuto di questo istituto è il seguente: se il credito garantito da un'ipoteca mobiliare è il prezzo del bene ipotecato e l'iscrizione dell'ipoteca è effettuata entro dieci giorni dalla consegna del bene, il creditore ipotecario ha priorità sugli altri creditori garantiti dell'acquirente del bene ipotecato, ad eccezione del titolare di un diritto di ritenzione. La ragione per cui questa disposizione è chiamata «super-priorità del prezzo per l'ipoteca mobiliare» è che, sullo stesso bene mobile, se esiste un'ipoteca costituita per garantire il prezzo del bene ipotecato insieme ad altri diritti reali di garanzia, l'ipoteca sul prezzo prevale sugli altri diritti reali di garanzia sul bene ipotecato se l'iscrizione è effettuata entro dieci giorni dalla consegna.

La super-priorità del prezzo per l'ipoteca mobiliare consente all'ipoteca costituita su beni mobili acquisiti di recente di prevalere su una garanzia rotativa precedente, potenziando la capacità di rifinanziamento delle imprese, rinvigorendo la fiducia del mercato e ottimizzando l'ambiente imprenditoriale.

V. Conclusione

È necessario ribadire che il *Codice Civile della Repubblica Popolare Cinese*, in quanto corpo normativo moderno entrato in vigore nel 2020, reca indelebili impronte storiche del diritto romano. Esso ha assimilato in modo sistematico i concetti fondamentali, le categorie logiche e i meccanismi istituzionali in materia di garanzia reali del diritto romano, come la distinzione tra *hypotheca* (ipoteca) e *pignus* (pegno), gli embrioni della pubblicità dei diritti reali e l'attenzione per l'efficacia rispetto ai terzi. Tali elementi formano la struttura portante del sistema cinese dei diritti reali di garanzia. Tuttavia, è necessario evidenziare che la recezione del diritto romano da parte cinese non è stata una mera imitazione, bensì una profonda *receptio cum modificatione*. Il legislatore non si è limitato ad aderire alle forme classiche del diritto romano, ma ne ha

¹ La dottrina prevalente cinese ritiene che l'istituto della garanzia rotativa sia nato nell'Inghilterra del 19 secolo come istituto di Equity inglese. Cfr. 陈本寒.财团抵押、浮动抵押与我国企业担保制度的完善.//现代法学.1998.N.04.P.53. Si veda anche 董学立.浮动抵押的财产变动与效力限制.//法学研究.2010.N01.64.

utilizzato il nucleo razionale come strumento per rispondere alle esigenze, complesse e diversificate, della garanzia nell'economia di mercato moderna.

Il sistema cinese dei diritti reali di garanzia, pur ispirandosi ai principi di libertà contrattuale e di credito di mercato insiti nel diritto romano, manifesta al contempo caratteristiche cinesi distintive e una notevole innovazione contemporanea. Oltre agli sviluppi moderni discussi nella Parte IV, come il sistema unificato di registrazione per le ipoteche mobiliari e la superpriorità del credito garantito dal prezzo di acquisto, esempi emblematici includono: la qualificazione del diritto di ritenzione, originatosi nella prassi giurisprudenziale, come diritto reale di garanzia legale, dotandolo di un'autonoma posizione di priorità soddisfattiva; la costruzione di un sistema unitario dei diritti reali di garanzia mobiliari, superando la frammentazione tra regole per garanzie su beni mobili e immobili tipica del diritto romano; e il riconoscimento dell'efficacia reale delle garanzie atipiche (come la garanzia mediante trasferimento della proprietà o la riserva della proprietà), che riflette la piena accoglienza della legge verso le esigenze della prassi finanziaria e l'innovazione commerciale. Questa progettazione istituzionale costituisce una risposta precisa alle esigenze di un mercato cinese contemporaneo efficiente e trasparente.

In sintesi, il percorso evolutivo del sistema cinese dei diritti reali di garanzia incarna vividamente la saggezza legislativa dell'«innovare nella tradizione, sviluppare nella continuità». Esso dimostra, da un lato, la vitalità teorica transtemporale del diritto romano e, dall'altro, fornisce un'esperienza preziosa su come un sistema giuridico non occidentale possa realizzare con successo la trasformazione e localizzazione di risorse giuridiche estere. In futuro, con l'approfondirsi dello sviluppo dell'economia digitale e della finanza verde, il sistema cinese dei diritti reali di garanzia continuerà senza dubbio ad evolversi. Le sue pratiche nel bilanciare sicurezza ed efficienza degli scambi, e nel fondere la tradizione di civil law con la flessibilità di common law, offriranno un contributo distintivo allo sviluppo del sistema globale del diritto privato.

Ван Ингин

Солтүстік-Батыс Саясаттану және Заң университеті, Сиань

Римдік құқық жүйесінде Қытай сауда құқығының эволюциясы мен дамуын және оның азаматтық кодекске сәйкес қолданылуын қалай түсінуге болады?

Wang Yingying

Università Nord-Occidentale di Scienze politiche e Giurisprudenza, Xi'an

Come riflettere, nel sistema giuridico romano, su evoluzione e sviluppo del diritto commerciale cinese e applicazione coordinata con il Codice Civile

Ван Иньин

Северо-Западный университет политологии и права, Сиань

Как отразить в римской правовой системе эволюцию и развитие китайского коммерческого права и его согласованное применение с Гражданским кодексом

Sommario: 1. Principio dualistico e tutela dell'identità nazionale — 2. Il Viaggio apostolico di Francesco nel «Paese dell'incontro» — 3. Gli Accordi della S. Sede con il Kazakhstan: la nuova «stagione» concordataria — 4. Verso una reviviscenza dello *ius commune*?

1. «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». Da questa notissima affermazione di Cristo, riportata nei tre Vangeli sinottici¹, deriva la tradizionale posizione della Chiesa relativa al rapporto con la comunità politica, posizione incentrata, è noto, sul convincimento che esistano due distinte autorità, quella secolare e quella spirituale, ognuna preposta a una precisa dimensione dell'esistenza². La distinzione tra l'ambito della politica e quello della religione si traduce necessariamente in quella tra *civis* e *fidelis*: si tratta di qualifiche che sovente coesistono nello stesso individuo, il quale si trova a essere contestualmente membro della società temporale e della comunità ecclesiale.

In linea di principio, le interrelazioni tra le due dimensioni possono

¹ Matteo. 22, 21; Marco. 12, 17; Luca. 20, 25.

² Sul punto la bibliografia è amplissima. Cfr., per tutti, Dalla Torre G. Lezioni di diritto canonico, Quinta edizione aggiornata (a cura di Boni G.-Cavana P.). Torino: Giappichelli, 2022. PP. 339 ss.

assumere una triplice forma: indifferenza; ostilità; collaborazione.

Nella pratica, la prima opzione non viene presa in considerazione dall'ordinamento canonico, che fin dalle sue origini ha costantemente auspicato che la comunità politica e la *societas Ecclesiae* collaborino, ognuna nella propria sfera di competenza, per il bene integrale della persona umana: è il ben noto principio della coordinazione, sintetizzato nella formula «duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas» utilizzata da Papa Gelasio I nel 494 (da qui la nota denominazione di dualismo gelasiano)¹.

La *cooperatio* tra politica e religione implica che le qualifiche di *civis* e di *fidelis* interagiscano armonicamente, onde consentire simultaneamente sia di organizzare la convivenza civile nel modo migliore possibile, sia di perseguire il fine ultimo della *salus animarum*, componente teleologica che costituisce la *ratio* dell'esistenza stessa dell'ordinamento canonico e, più in generale, della comunità ecclesiale².

Il convincimento dell'imprescindibilità della cooperazione è talmente forte da indurre la Chiesa a rinunciare, abitualmente, all'imperatività dei propri precetti qualora si configuri una contrapposizione con una regola statale.

La dottrina ha posto in risalto, invero, come in questa ipotesi l'autorità ecclesiastica non imponga al *civis/fidelis*, che è al contempo *subditus legum* e *subditus canonum*, di disobbedire alla norma secolare, ma preferisca, anzi, rinunciare alla coerenza di quella canonica³: un atteggiamento estremamente flessibile, che si trasformerebbe in radicalmente rigido soltanto nel caso in cui il precetto statale dovesse incidere su materie ritenute dalla Chiesa essenziali al fine di realizzare la propria missione salvifica (ad es., vietando ai fedeli di partecipare a quei riti religiosi che consentono la ricezione dei sacramenti)⁴. In questo caso si verificherebbe una sorta di «dichiarazione di guerra» dello Stato nei confronti della *societas Ecclesiae*, alla quale quest'ultima replicherebbe attribuendo alla normativa canonica valore assoluto e inderogabile⁵.

L'attenzione della Chiesa per la qualifica di cittadino è, pertanto, duplice: da un lato, si auspica che il fatto di essere anche fedele non si traduca in un atteggiamento discriminatorio da parte dell'autorità politica; dall'altro, in applicazione del principio teologico secondo cui la grazia non distrugge la natura,

¹ Sulla portata di siffatto principio, cfr. Calasso F. Medio Evo del diritto, I, Le fonti. Milano: Giuffrè, 1954. PP. 139 s.; Catalano G. Lezioni di diritto ecclesiastico. Milano: Giuffrè, 1989. PP. 16 s.

² Cfr. il can. 1752 che, a chiusura del *Codex Iuris Canonici* latino (d'ora in avanti indicato come *CIC*), sancisce che la *salus animarum* «in Ecclesia suprema semper lex esse debet».

³ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20, secondo cui «Di fronte a norme dello Stato contraddicenti i canoni...la Chiesa non ha mai contemplato soluzioni radicali, ma ha fatto le più varie distinzioni a seconda delle materie...non certo imponendo ai fedeli di disobbedire alla legge e di non prestarvi ossequio».

⁴ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20.

⁵ Cfr. Catalano G. Op. cit. PP. 20 s., ove si legge: «La Chiesa irrigidisce, invece, il suo atteggiamento laddove il contraddittorio precetto statale ricada su materie essenziali per la salvezza delle anime ovvero integrità istituzionale. Qui, infatti, i precetti della Chiesa raggiungono il massimo grado di positività ed effettività».

ma la perfeziona, le conseguenze giuridiche dell'appartenenza al *coetus fidelium*, appartenenza determinata, è risaputo, dalla ricezione del sacramento del battesimo, si aggiungono e si sovrappongono, senza eliminarle, a quelle che scaturiscono dall'appartenenza alla collettività nazionale. Non a caso più volte, ad es., in occasione di eventi bellici, il Magistero pontificio ha ribadito che l'appartenenza al popolo di Dio non si pone in contrasto e in contraddizione con il dovere di lealtà e fedeltà verso la Patria, inclusa la partecipazione allo sforzo militare¹.

Ne deriva una peculiare sensibilità verso il complesso di fattori, etnici, linguistici, culturali, religiosi, che connotano l'identità nazionale, fattori che vanno, in linea di principio, tutelati e trasmessi.

2. Valore emblematico, quali estrinsecazioni di siffatta sensibilità, rivestono, *ratione materiae* e *ratione loci*, i Discorsi tenuti da Papa Francesco in occasione del Viaggio apostolico in Kazakhstan svoltosi dal 13 al 15 settembre del 2022². Il Santo Padre ha fatto esplicito riferimento, infatti, a una visione della cittadinanza pregna di valori ideali e intesa come conservazione fedele e attenta della propria identità.

L'identità kazaka, puntualizza il Pontefice, è esemplificata da tre elementi: la dombra, il poeta Abai, la bandiera.

I primi due elementi possono essere considerati congiuntamente.

La dombra, strumento musicale della famiglia dei liuti, il più utilizzato nella musica locale³, possiede due corde, nelle quali il Papa ravvisa una duplice simbologia: la tradizione e il progresso, che incidono entrambi fortemente sulla società kazaka connotata dalla fedeltà alle proprie «radici» e, contestualmente, dalla tensione verso il futuro; la cultura europea e quella asiatica, tutte e due diffuse tra i consociati. Non a caso Francesco pone in risalto come siano presenti

¹ PIO XII. Aux Archevêques et Evêques d'Allemagne (29 settembre 1940) // Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, vol. 2. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. PP. 172-174; Id. Ansprache an die Oberen und Studenten des Päpstlichen "Collegium Germanicum et Hungaricum" (12 ottobre 1944) (Discorso al Superiore e agli studenti del "Collegium Germanicum et Hungaricum") // www.vatican.va/content/pius-xii/de/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441012_pont-collegio-germ-ungarico.html.

² Francesco. Incontro con le Autorità, con la società civile e con il Corpo diplomatico (13 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220913-kazakhstan-autorita.html; Id. Apertura e sessione plenaria del "VII Congress of leaders of world and traditional religions" (14 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220914-kazakhstan-congresso.html; Id. Lettura della Dichiarazione finale e conclusione del Congresso presso il "Palazzo della pace e della riconciliazione" (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-finecongresso.html. Sottolinea la rilevanza dei discorsi in parola Cavana P. La bilateralità nella Chiesa di papa Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 257. Circa il convincimento di Papa Francesco che il principio di bilateralità andasse utilizzato quale strumento per la realizzazione di convergenze tra la società ecclesiale e la comunità civile, cfr. Marano V. Papa Francesco e il principio di bilateralità. Note per una prima lettura // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 288.

³ Non a caso viene definito «uno dei simboli più importanti del Kazakhstan»: cfr. Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

circa centocinquanta gruppi etnici e oltre ottanta lingue¹.

Una realtà così variegata implica inevitabilmente anche la coesistenza di numerose credenze religiose, coesistenza che rende il Kazakhstan «Paese dell'incontro»². Qui la dombra si riconnette alla figura del poeta Abai, il più celebre letterato della Nazione, giacché entrambi sono presi in considerazione nella loro valenza spirituale, come espressione dell'anelito dell'uomo verso l'Assoluto, anelito che si concretizza nell'adesione a un credo religioso. La religione risponde, quindi, a un bisogno primario e innato dell'essere umano³.

Ovviamente, anche la dimensione religiosa va finalizzata al bene della persona. Dev'essere evitata, pertanto, qualunque forma di integralismo o radicalismo, che contraddice la genuina essenza del rapporto con la trascendenza e sovente sfocia nell'intolleranza, nell'odio, nel terrorismo, nella guerra. Tra l'altro, quando ciò si verifica viene meno, generalmente, la corretta distinzione tra l'ordine dello Stato e quello della religione, poiché quest'ultima viene utilizzata dal potere politico quale «instrumentum regni»⁴.

La vera essenza della religione è, infatti, la comunione, che induce a superare le «barriere» derivanti dall'appartenenza a un dato gruppo etnico, a una determinata comunità nazionale e finanche a uno specifico culto, per individuare in coloro che appartengono ad altri gruppi, comunità, culti, persone dotate di pari dignità e con cui instaurare relazioni di fraternità: ciò senza rinnegare la propria identità nazionale, ma anzi in nome della stessa.

Viene puntualizzato come l'autentico sentimento religioso ruoti attorno ai due poli della trascendenza, il rapporto con il numinoso, e della fraternità, il rapporto con gli altri individui basato sul convincimento dell'esistenza di un essere trascendente, «Padre» di tutta l'umanità⁵. Sotto tale profilo il Kazakhstan, ove accanto all'Islam, credo numericamente preponderante, convivono pacificamente molti altri gruppi confessionali, cristiani e non, rappresenta un

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. Del resto, anche la comunità ecclesiale è chiamata a contemperare «*memoria e futuro* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Francesco. Incontro con i Vescovi, i sacerdoti, i diaconi, i consacrati, i seminaristi e gli operatori pastorali (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-clero.html. Da notare che già Giovanni Paolo II aveva definito il Kazakhstan «*un ponte fra l'Europa e l'Asia* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Cerimonia di congedo. Discorso di Giovanni Paolo II (25 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010925_departure-astana.html.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In tal senso si era espresso Giovanni Paolo II in occasione della sua Visita pastorale in Kazakhstan: Discorso durante la cerimonia di benvenuto (22 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010922_kazakhstan-astana-arrival.html.

³ Francesco. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., il quale richiama il concetto di «Una laicità sana, che riconosca il ruolo prezioso e insostituibile della religione e contrasti l'estremismo che la corrode»; la laicità così intesa «rappresenta una condizione essenziale per il trattamento equo di ogni cittadino, oltre che per favorire il senso di appartenenza al Paese da parte di tutte le sue componenti etniche, linguistiche, culturali e religiose».

⁵ Francesco. Lettura, cit.

nobile esempio di società aperta e inclusiva¹.

La religione è tenuta ad astenersi, quindi, da atteggiamenti settari e integralisti; il potere politico non deve né utilizzare la religione quale strumento per ricercare il consenso dei cittadini, né, al contrario, assumere nei suoi confronti una posizione ostile, considerandola un fattore di disgregazione del tessuto sociale al quale vanno accordati, conseguentemente, spazi di libertà minimali, quando non addirittura inesistenti (il Papa fa esplicito riferimento all'ateismo di Stato proprio dei Paesi del socialismo reale, ateismo che per molti anni ha caratterizzato anche il Kazakhstan, parte integrante dell'URSS fino al 1991)².

Lo Stato è chiamato, perciò, ad assicurare la libera esplicazione del sentimento religioso, sia in forma individuale (il cd. spontaneismo religioso), sia in forma associata. Il diritto di libertà religiosa costituisce la sola «cornice» al cui interno entrambe le qualifiche di cui l'individuo è portatore, *civis/fidelis*, possono trovare piena realizzazione³.

Si tratta, infatti, di una situazione giuridica attiva di rango fondamentale, che risponde alle esigenze più profonde e autentiche dello spirito dell'uomo (gli storici del diritto ritengono che sia la prima prerogativa rivendicata dal singolo nei confronti dei pubblici poteri) e che ricomprende molteplici facoltà: il Pontefice precisa, in particolare, che la possibilità di praticare i riti religiosi costituisce solo un aspetto della libertà *de qua*, di cui è componente imprescindibile anche la facoltà di testimoniare presso gli altri il proprio credo⁴, onde diffonderlo.

Il diritto di propaganda religiosa costituisce tuttora un autentico *punctum dolens*⁵, giacché talvolta gli ordinamenti statuali, pur consentendo la *devotio*, sia domestica, sia pubblica, non lo riconoscono, oppure lo assoggettano a limiti

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

² Francesco. Apertura, cit.

³ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si osserva che «la libertà religiosa costituisce l'alveo migliore per la convivenza civile». Cfr. anche Giovanni Paolo II. Discorso durante la cerimonia di benvenuto, cit.

⁴ Francesco. Apertura, cit. In occasione della Visita pastorale in Kazakhstan così si era già espresso Giovanni Paolo II: «occorre affermare e difendere *il diritto del credente a testimoniare pubblicamente la sua fede* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»; cfr. Incontro con i rappresentanti del mondo della cultura. Discorso di Giovanni Paolo II (24 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture.html.

Sull'importanza di fornire una testimonianza coerente della propria Fede, cfr. Francesco, Incontro con i Vescovi, cit.

⁵ Sul punto la bibliografia è, ovviamente, amplissima. Cfr., *ex multis*: Pasquali Cerioli J. Propaganda religiosa: la libertà silente. Torino: Giappichelli, 2018. *Passim*; Id. La libertà di propaganda in materia religiosa nel tempo della sicurezza: una prospettiva teorica // Quad. dir. pol. eccl. 2/2019. PP. 241 ss.; Casascelli G. Tutela penale del sentimento religioso, sicurezza e identità. I problemi delle minoranze etnoreligiose // Ibidem. PP. 225 ss.; Cianitto C. Esiste un dovere di convertire nei diritti delle religioni?. Ibidem. PP. 265 ss.; Ferrari S. Diritto delle religioni e proselitismo. Ibidem. PP. 217 ss.; Luzzati C. La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda. Ibidem. PP. 229 ss.; Milani D. Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena. Ibidem. PP. 251 ss.; Ramstedt M. Religious proselytization of indigenous peoples // Ibidem. 2/2022. PP. 389 ss.; Tonti N. Limitazioni alla libertà religiosa a geometria variabile. Il composito panorama delle antiproselytisation e delle anti-conversion laws nei Paesi a maggioranza buddista e induista. Ibidem. PP. 413 ss.

talmente stringenti, e contestualmente suscettibili di valutazioni ampiamente discrezionali, da renderlo di fatto inesistente: basti pensare, ad es., ad alcuni Paesi islamici o, all'interno dell'Unione Europea, alla Grecia.

Anche sotto tale profilo il Kazakhstan rappresenta, invece, un interessante esempio di tentativo di operare un equilibrato contemperamento tra la libertà *de qua* e il rispetto dei principi basilari dell'ordinamento¹.

L'attenzione del diritto comune kazako non solo verso lo *status* di cittadino ma anche verso quello di fedele, le garanzie apprestate a tutela della libertà religiosa, onde consentire a ogni individuo di realizzare la summenzionata tensione ideale verso la trascendenza, la connotazione multireligiosa e multiconfessionale dell'ordinamento e della società trovano la propria sintesi nella bandiera, emblema per eccellenza della comunità nazionale.

È risaputo che il vessillo presenta uno sfondo azzurro al cui centro campeggia il sole circondato da trentadue raggi: al di sotto del sole è raffigurata un'aquila della steppa di colore dorato, la *berkut*; sul lato sinistro della bandiera è poi presente un motivo ornamentale.

Ciascuno di questi elementi ha un preciso significato: l'azzurro rappresenta i vari gruppi etnici (Tatari, Mongoli, Uiguri, etc.) che compongono il popolo kazako; il sole simboleggia la prosperità (la forma dei raggi ricorda quella delle spighe del grano); l'aquila personifica la sovranità statale; la decorazione è un omaggio al patrimonio culturale e artistico del Kazakhstan.

Papa Francesco si sofferma essenzialmente su due degli elementi in parola: lo sfondo blu; l'aquila dorata.

Riconnettendosi alla valenza religiosa del primo — per tutte le etnie che compongono il popolo kazako il blu evoca infatti l'idea della divinità — il Pontefice osserva come in tal modo venga richiamata anche l'idea della trascendenza e, quindi, dell'autorità spirituale, preposta a regolamentare il rapporto con il numinoso. L'aquila color oro evoca poi l'idea dell'autorità secolare, preposta alla vita terrena degli individui².

La bandiera del Kazakhstan sintetizza e riassume così il summenzionato principio dualistico, evocando la distinzione delle due potestà, ma anche la loro coordinazione: l'aquila senza il cielo non potrebbe volare, ma quest'ultimo senza gli uccelli risulterebbe vuoto e perderebbe, in larga misura, la propria ragion d'essere. Il vessillo kazako simboleggia, pertanto, la corretta relazione tra i due ordini, relazione che rifugge dalla commistione, che li mortificherebbe entrambi, ma anche dalla separazione, che relegherebbe la spiritualità esclusivamente nella dimensione dell'interiorità, interdicensi qualunque connessione con la sfera della *res publica*³.

Soltanto garantendo all'individuo l'esplicazione integrale della propria personalità, connotata da esigenze materiali e da necessità spirituali, la società

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

² Francesco. Lettura, cit.

³ Francesco. Lettura, cit.

sarà in grado di fondare la convivenza tra esseri umani su basi nuove, cimentandosi con problematiche di portata planetaria, che il Papa definisce le quattro «sfide globali»: debellare il coronavirus (questo obiettivo può apparire oggi assolutamente secondario, ma non va trascurato che i Discorsi in parola sono stati tenuti da Francesco nell'estate del 2022 allorquando era ancora presente l'emergenza pandemica)¹; realizzare un mondo di pace in cui la religione sia fattore propulsivo dell'armonia e non della divisione²; attuare nella pratica i principi di accoglienza e fraternità³; salvaguardare l'ambiente, vivendolo e non sfruttandolo, nonché prendere coscienza della sua bellezza, bellezza sottolineata già più di un secolo fa dal poeta Abai⁴.

Si costituirebbe così un *habitat* al cui interno anche le donne e i giovani, nei cui confronti non sempre la società si mostra accogliente, potrebbero fornire liberamente e pienamente il proprio apporto alla costruzione di un'autentica «casa comune»⁵ contrassegnata dal dialogo interculturale, anch'esso auspicato da Abai, e interreligioso, dialogo cui la Chiesa cattolica partecipa attivamente, ritenendolo un elemento imprescindibile del proprio servizio all'umanità⁶.

Pure gli ordinamenti secolari danno prova, talvolta, di grande attitudine al dialogo, al confronto, all'interrelazione e, profilo che qui interessa maggiormente, al rispetto della dimensione spirituale dell'uomo⁷. Anche relativamente a quest'ultimo aspetto l'esperienza del Kazakhstan si presenta alquanto significativa, poiché la sensibilità nei confronti del fattore religioso non si è esaurita nell'ambito del solo diritto comune, ma si è tradotta in due Accordi con la S. Sede stipulati rispettivamente nel 1998 e nel 2022⁸.

Si tratta di pattuizioni di grande rilevanza e non scevre da profili di innovatività: al loro contenuto e alle loro finalità vanno dedicate, perciò, alcune considerazioni.

3. L'assenza di contrapposizione tra la dimensione terrena e quella ultraterrena della persona umana è garantita, lo abbiamo già evidenziato, dalla collaborazione tra la società ecclesiale e la società organizzata politicamente⁹,

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In dottrina, Cavana P. Op. cit. PP. 258 s., il quale evidenzia come per Francesco il dialogo con la comunità politica fosse funzionale all'affermazione della pace.

³ Francesco. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si elogia la politica energetica del Kazakhstan, incentrata sulla decarbonizzazione e sull'incentivazione delle fonti rinnovabili; Id. Apertura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Lettura, cit. Analoghe affermazioni erano state formulate da Giovanni Paolo II: Incontro con i giovani. Discorso del Santo Padre (23 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth.html.

⁶ Francesco. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

⁷ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁸ La dottrina ha rilevato come, ferma restando la loro rilevanza internazionalistica, le pattuizioni stipulate negli ultimi cinquant'anni molto raramente siano qualificate come «concordato», essendo utilizzata quasi sempre la denominazione di «accordo»: cfr. Mückl S. La bilateralità nella Chiesa cattolica // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 245 s.

⁹ Cfr., *ex multis*, Spinelli L-Dalla Torre G. Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio

collaborazione che trova una delle modalità principali, ma non l'unica, nel concordato, accordo di vertice tra la S. Sede e lo Stato¹. L'istituto concordatario vanta una tradizione quasi millenaria, dato che, com'è noto, la prima pattuizione ascrivibile a siffatta categoria venne stipulata nel 1122 a Worms.

Ferma restando la natura di accordo internazionale, sancita sia dalla normativa, sia dalla giurisprudenza, il concordato ha subito nel corso del tempo un'evoluzione, divenuta particolarmente evidente durante il XX secolo². In particolare, da strumento atto a regolamentare i rapporti con Paesi di tradizione cristiana e dove il Cattolicesimo è la religione dominante, o quantomeno presenta una notevole consistenza numerica, si è trasformato in mezzo di interrelazione con ordinamenti inseriti in contesti culturali e ideologici avulsi dalla religione cattolica: da qui la sua applicazione ad aree geografiche diverse da quelle consuete, come il continente africano e quello asiatico.

L'estensione della metodologia della negoziazione all'Asia è ancora nella fase iniziale, ma costituisce, comunque, un interessante indice della cd. globalizzazione del diritto concordatario non più circoscritto alla sola Europa³. All'interno di siffatto processo si inseriscono le summenzionate pattuizioni con il Kazakhstan.

L'Accordo del 1998 e la successiva integrazione, operata nel 2022, vanno indubbiamente classificati tra i cd. *pacta amicitiae*. Lo spirito che impronta gli Accordi in oggetto è scevro, infatti, delle diffidenze e riserve che connotano, invece, i cd. *pacta defensionis*⁴. Le formule testuali utilizzate, nonché, soprattutto, il contenuto delle formule stesse evidenziano che l'intento delle Alte Parti è quello di instaurare ulteriori rapporti di amicizia che rendano più agevole a entrambe l'esercizio dei propri diritti nella salvaguardia delle rispettive sfere di competenza (ci sembra evidente il richiamo al summenzionato principio dualistico).

Vaticano II. Milano: Giuffrè, 1985. Passim; Catalano G. Op. cit. PP. 16-19, il quale sottolinea «la sostanziale continuità esistente tra le moderne costruzioni dei canonisti e la concezione tipicamente medievale di una umana società governata congiuntamente dalla civile e dalla ecclesiastica potestà, concetto che, sostenuto da una plurisecolare elaborazione dottrinarica, trova una delle sue prime espressioni nella nota affermazione di Papa Gelasio I secondo cui “duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas”»; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 339-348, ove, dopo aver evidenziato che «Il sistema dualista è portato proprio del Cristianesimo» (P. 340), si puntualizza che per la Chiesa risulta necessaria «la sana collaborazione da instaurarsi fra essa Chiesa e la comunità politica» (P. 344).

¹ Cfr. Spinelli L-Dalla Torre G. Op. cit. PP. 109 ss.; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 356-359.

² Per un'efficace sintesi di siffatta evoluzione, cfr. Gaudemet J. Laicità e concordato // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 127 ss.; Mückl S. Op. cit. PP. 241 ss.; D'Arienzo M.-Vecchi F. (a cura di). Novecento anni dal Concordato di Worms. Dinamiche dei rapporti tra Santa Sede e autorità civili. Cosenza: Pellegrini, 2024. Passim.

³ Cfr. Cavana P. Op. cit. PP. 262 s.; Mückl S. Op. cit. PP. 246-249. Cfr. anche Ferrara P. La politica estera della Santa Sede da Benedetto XVI a Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 291 ss.

⁴ Sulla portata delle categorie concettuali dei *pacta amicitiae* e dei *pacta defensionis*, cfr. Catalano G. Il significato politico dei Patti lateranensi e del Concordato con il Reich germanico, in Id. Scritti minori, t. II, Scritti giuridici. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2003. PP. 1017-1039.

Siffatta considerazione di ordine generale è confermata dalla disamina analitica del contenuto delle pattuizioni, contenuto afferente essenzialmente alle seguenti materie: la possibilità di soggiornare in Kazakhstan per tutti i membri del popolo di Dio che cooperino in qualunque misura alle attività pastorali e caritative svolte dalla Chiesa cattolica; il riconoscimento della personalità giuridica degli enti ecclesiastici; la facoltà di costruire edifici di culto e altri immobili, purché destinati a finalità di religione e di culto, di assistenza e beneficenza, di catechesi ed educazione; l'esercizio del *munus docendi*, anche attraverso la costituzione di strutture confessionalmente qualificate e l'utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa; l'assistenza spirituale nelle cd. comunità separate¹.

La prima tematica è stata disciplinata sia dall'Accordo del 1998, all'art. 2, sia dall'Accordo integrativo del 2022.

Dal combinato disposto delle due pattuizioni emerge che le autorità statuali si sono impegnate a concedere permessi di soggiorno ai membri della Chiesa cattolica provenienti dall'estero, e che, ovviamente, non siano cittadini kazaki, ai quali sia stato affidato dalla Gerarchia un incarico per un periodo non breve a beneficio di una Chiesa particolare o di un altro ente ecclesiastico presente all'interno del territorio nazionale: l'operatività della disposizione è subordinata al possesso dei requisiti richiesti dalla legislazione del Kazakhstan ai fini del rilascio del permesso di soggiorno². L'unica deroga relativa a quest'ultimo aspetto concerne le autocertificazioni relative alla disponibilità di mezzi di sussistenza e di un luogo ove alloggiare, autocertificazioni sostituite da appositi impegni scritti rilasciati dalla competente autorità ecclesiastica³.

La normativa *de qua* appare chiaramente improntata a grande liberalità: ciò sotto il profilo sia soggettivo, che oggettivo.

Relativamente al primo aspetto, l'Accordo integrativo ha chiarito che possono avvalersi del regime agevolato anche fedeli che siano laici⁴; sotto l'aspetto oggettivo, poi, si è puntualizzato che l'incarico affidato ai richiedenti l'ingresso può concernere attività non soltanto pastorali, ma anche caritative⁵. Evidentemente per le autorità kazake la *caritas*, essendo svolta *propter Deum*, rientra nell'ambito delle finalità istituzionali del Cattolicesimo (sul punto torneremo *infra*).

La connessione funzionale tra le statuizioni relative al permesso di soggiorno e lo svolgimento della missione propria della Chiesa è ulteriormente dimostrata dal dovere gravante sull'autorità ecclesiastica di notificare agli organi

¹ Il testo dell'Accordo del 24 settembre 1998 può leggersi in *Acta Apostolicae Sedis*. 2000. PP. 316-328; per il testo dell'Accordo del 14 settembre 2022, cfr. *Ibidem*. 2023. PP. 910-917. Entrambi gli Accordi sono stati redatti in tre lingue, cioè kazako, inglese e russo: in caso di divergenze interpretative sarà considerato prevalente il testo inglese.

² Cfr. l'art. 2 dell'Accordo del 1998 e gli artt. 1-3 dell'Accordo integrativo del 2022.

³ Cfr. l'art. 3 dell'Accordo integrativo.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo specifica che la normativa è applicabile anche a «duly authorized lay person».

⁵ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «pastoral and charitable activities».

statuali la cessazione dell'incarico affidato al fedele: la comunicazione deve essere effettuata entro dieci giorni dalla cessazione stessa e, come sottolinea l'Accordo integrativo, costituisce la base giuridica perché venga revocato il permesso permanente di dimora¹.

Un'ultima considerazione va dedicata alle ipotesi che legittimano la sospensione dell'operatività della normativa *de qua*: si tratta di ragioni afferenti alla sicurezza nazionale, all'ordine pubblico o alla salute pubblica, in presenza delle quali il Kazakhstan può sospendere temporaneamente, in tutto o in parte, l'applicabilità delle statuizioni².

È di palmare evidenza, a nostro sommo avviso, il carattere alquanto indeterminato delle ipotesi in parola, suscettibili, tra l'altro, di un'interpretazione altamente discrezionale. La circostanza che la S. Sede abbia ritenuto di poterle accettare costituisce una riprova del summenzionato clima di fiducia e di amicizia che ha presieduto allo svolgimento delle trattative e alla stipula degli Accordi.

Significativa, per quanto scarna, risulta altresì la disciplina concernente gli enti ecclesiastici, disciplina anch'essa risultante dal combinato disposto dei due Accordi.

Nel 1998 le autorità kazake si sono impegnate, infatti, a riconoscere la personalità giuridica a tutti gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica in conformità alla legislazione canonica (alquanto interessante il parallelismo con gli impegni assunti dalla Repubblica italiana attraverso l'Accordo di Villa Madama e la l. n. 222 del 1985)³: ciò subordinatamente al rispetto della normativa di diritto comune relativa all'iscrizione delle persone giuridiche in un apposito registro⁴.

L'Accordo integrativo, per quanto inerente, sotto il profilo formale, esclusivamente alla concessione dei permessi di soggiorno, concerne, in realtà, anche la personalità giuridica, poiché specifica ed esplica la nozione di ecclesiasticità. Analogamente a quanto contenuto nell'Accordo principale viene formulata un'elencazione, esemplificativa, non tassativa, degli enti della Chiesa cattolica, elencazione che termina con una formula di rinvio: saranno riconosciuti come ecclesiastici anche enti ulteriori rispetto a quelli espressamente menzionati purché dotati di carattere religioso, o sociale, o educativo, o culturale⁵.

Risulta palese il carattere innovativo della statuizione *de qua*. Sovente, infatti, le discipline di origine bilaterale sono connotate da una visione molto più

¹ Cfr. l'art. 4 dell'Accordo integrativo.

² L'art. 6 dell'Accordo integrativo consente di sospendere temporaneamente l'applicabilità dell'Accordo stesso qualora ricorrano «reasons of national security, public order or public health».

³ L'art. 7, n. 2, dell'Accordo di Villa Madama tra la S. Sede e la Repubblica italiana prevede che venga attribuita la personalità giuridica agli enti «eretti o approvati secondo le norme del diritto canonico»; l'art. 1 della l. 222/1985, attuativa del predetto art. 7, stabilisce che possono essere riconosciuti come persone giuridiche «Gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica».

⁴ Cfr. gli artt. 3 e 4 dell'Accordo del 1998.

⁵ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «other religious, educational, social and cultural institutions».

limitata dell'elemento teleologico proprio dell'ente ecclesiastico, generalmente circoscritto alle sole finalità di religione e di culto: emblematica, al riguardo, l'esperienza italiana, così come formalizzata dall'art. 16 della l. 222/1985¹ (va comunque rilevato che la legislazione successiva ha in qualche misura ampliato la dimensione finalistica dell'ecclesiasticità, soprattutto attraverso il cd. Codice del Terzo settore²).

La normativa negoziata con il Kazakhstan prevede, invece, che le persone giuridiche canoniche potranno avvalersi della garanzia concernente il riconoscimento della piena soggettività nell'ordinamento statale anche quando siano destinate a perseguire finalità ulteriori rispetto all'ambito strettamente religioso e culturale, quali quelle di assistenza e beneficenza o di istruzione. Ciò sembra indicare la lucida consapevolezza da parte dell'autorità statale dell'ampiezza della missione istituzionale della Chiesa, missione che ricomprende anche il *munus docendi*, nonché la realizzazione di attività socioassistenziali aventi origine e giustificazione nel sentimento di fraternità che deve accomunare tutti gli esseri umani: non a caso un'ulteriore statuizione pattizia prevede il diritto della Chiesa stessa di dar vita alle strutture sanitarie e sociali necessarie al perseguimento degli scopi spirituali e caritativi che le sono propri³.

Che il riferimento alle finalità di assistenza e beneficenza, nonché educative e culturali, non sia casuale è ulteriormente confermato dalle pattuizioni relative alla titolarità di immobili da parte della Chiesa e all'istituzione di strutture scolastiche o, più genericamente, di formazione.

In ordine al primo punto viene stabilito il diritto della Chiesa cattolica, da esercitarsi, ovviamente, tramite gli enti a essa riconducibili, di disporre di immobili e di aree edificabili, onde provvedere alle proprie necessità: quest'ultime sono identificate nello svolgimento di attività religiose, socioculturali, catechetiche, educative e caritative⁴.

Anche sotto questo profilo, quindi, la visione delle finalità proprie della *societas Ecclesiae* supera i confini della dimensione religiosa e culturale per estendersi alla formazione culturale, all'assistenza e alla beneficenza. La circostanza che l'acquisizione degli immobili, in proprietà o in affitto, e la tutela dei diritti reali sugli stessi siano affidate al diritto comune, cui si rinvia espressamente⁵, non sminuisce la portata del riconoscimento di un profilo finalistico così ampio.

¹ L'art. 16 della l. 222/1985 esclude che l'assistenza, la beneficenza, l'istruzione, l'educazione e la cultura siano attività tipiche degli enti della Chiesa cattolica.

² Il cd. codice del Terzo settore (decreto legislativo 117/2017), volto a stabilire il regime giuridico degli enti privati di utilità sociale, prevede, all'art. 4, che gli enti religiosi civilmente riconosciuti possano svolgere attività socioassistenziali, di istruzione, educative e culturali.

³ Cfr. l'art. 9 dell'Accordo del 1998.

⁴ L'art. 6, co. 1, dell'Accordo del 1998, nel riconoscere alla Chiesa cattolica il diritto a divenire proprietaria di immobili, stabilisce che quest'ultimi potranno essere utilizzati per «religious, socio-cultural, catechetical, educational and charitable activities».

⁵ Cfr. l'art. 6, co. 2, dell'Accordo del 1998.

Relativamente, poi, alla libera esplicazione del Magistero ecclesiastico, viene affermato esplicitamente il diritto della Chiesa di istituire scuole di ogni genere e grado, e di gestirle. Gli alunni che siano cittadini kazaki potranno avvalersi di tutte le agevolazioni previste dall'ordinamento statale¹.

La normativa prosegue riconoscendo che rientrano tra gli enti ecclesiastici non soltanto le strutture di formazione destinate ai ministri di culto e ai religiosi, ma anche tutte le altre scuole e istituzioni educative, in ordine alle quali vengono richiamate le disposizioni canoniche relative al riconoscimento della qualifica di «cattolica»². È noto che le vigenti codificazioni riconoscono come scuole cattoliche soltanto quelle guidate da una persona giuridica canonica pubblica o dalla competente autorità ecclesiastica, oppure che quest'ultima abbia riconosciuto come tali³: siffatte statuizioni sono recepite in larga misura, anche se non integralmente, dall'art. 7 dell'Accordo del 1998.

La disciplina in parola è integrata da un'ulteriore, interessante disposizione che prevede l'incentivazione e l'ampliamento delle interrelazioni tra le strutture culturali e di formazione kazake e quelle proprie della Chiesa cattolica nella sua dimensione planetaria, ponendo l'accento, in particolare, sulla possibilità che vi sia uno scambio di studenti tra istituzioni statuali ed ecclesiastiche⁴: una sorta di «Erasmus» non interstatale, ma concernente la comunità politica e la società ecclesiale.

Ci sembra che la previsione *de qua* rifletta la lungimiranza delle Alte Parti pienamente consapevoli, da un lato dell'impegno del Cattolicesimo nel campo scientifico e culturale (sono numerose le istituzioni collegate con la S. Sede che operano in tali ambiti), dall'altro del crescente ruolo svolto dal Kazakhstan nei medesimi settori: il Paese è stato definito «un importante hub di alta formazione culturale e professionale», sottolineandosi come negli ultimi anni abbia aumentato del duecentocinquanta per cento i fondi di bilancio destinati alla cultura e alla scienza⁵.

La disciplina pattizia concernente il *munus docendi* viene completata, infine, dalla previsione relativa alla libertà della Chiesa di manifestare il proprio pensiero anche attraverso l'uso dei mezzi di comunicazione di massa⁶.

Analogamente ad altre statuizioni la disposizione termina con un rinvio al diritto comune, rinvio che, però, stando al tenore letterale della norma, si riferisce,

¹ Cfr. l'art. 8 dell'Accordo del 1998.

² L'art. 7 dell'Accordo del 1998 riconosce «as included under the name of Catholic schools: schools founded and directed by canonical entities with legal capacity or subject to the norms of Canon Law and recognized as such by the competent ecclesiastical authorities».

³ Cfr. il can. 803 *CIC*, nonché il can. 632 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

⁴ Cfr. l'art. 12 dell'Accordo del 1998.

⁵ Cfr. www.asianews.it/notizie-it/Formazione%2C-scienza-e-lavoro:-il-futuro-del-Kazakistan-61990.html. Apprezzamento per siffatto impegno nello sviluppo culturale è stato espresso anche da Papa Francesco durante il viaggio che dal Kazakhstan lo stava riportando a Roma: cfr. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html.

⁶ Cfr. l'art. 11 dell'Accordo del 1998.

almeno così ci pare, al solo impiego dei mass media¹: quest'ultimo potrebbe essere assoggettato, perciò, a limiti e restrizioni ulteriori rispetto a quelli esistenti nel 1998 e potrebbe essere anche temporaneamente sospeso; non potrebbe, invece, vietarsi *in toto* alla Chiesa di annunciare il proprio messaggio.

4. Sono oltre centottanta gli Stati che intrattengono relazioni diplomatiche con la S. Sede, tra cui numerose Repubbliche dell'ex URSS, quale, ad es., il Kazakhstan: siffatte relazioni assumono sovente la forma della pattuizione. Ciò dimostra l'erroneità della previsione, formulata negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, che ipotizzava l'abbandono, o quantomeno la marginalizzazione, del concordato, in quanto modalità di regolamentazione del rapporto Stato/Chiesa ormai sorpassata.

La previsione è stata ampiamente smentita, invero, dal massiccio utilizzo della negoziazione verificatosi già a partire dal Pontificato di Paolo VI²: né la rilevanza del ricorso allo strumento pattizio appare ridimensionata dalla circostanza che la locuzione «concordato» sia stata prima affiancata e poi, in larga misura, sostituita da quella di «accordo»; il dato fondamentale, al di là delle soluzioni lessicali adottate, è costituito, infatti, a nostro sommo avviso, dal mantenimento del meccanismo di produzione bilaterale delle norme volte a disciplinare le relazioni tra la comunità politica e quella ecclesiale.

Si sono però verificati negli ultimi decenni, come si è già rilevato *supra*, una consistente accelerazione e un forte incremento del processo evolutivo della pattuizione concordataria che presenta elementi di crescente discontinuità rispetto al passato³. Tra quest'ultimi assumono peculiare risalto: la mancanza, talvolta, di materie tradizionalmente oggetto di negoziazione, quali la nomina dei vescovi e gli effetti civili del matrimonio; la funzionalizzazione dell'accordo non alla tutela della *libertas Ecclesiae*, bensì alla promozione della dignità dell'uomo⁴.

Il concordato ha perso, quindi, la tipica valenza confessionale per divenire uno strumento «neutro» idoneo a regolamentare lo *status* giuridico della Chiesa cattolica in qualunque tipologia di Stato, inclusa quella in cui il rapporto tra

¹ L'art. 11 dell'Accordo del 1998 specifica che il diritto della Chiesa cattolica alla libera manifestazione del pensiero include «its right to make use of the mass media in accordance with the current legislation of the Republic of Kazakhstan».

² Sul punto, cfr., *ex multis*, Ferrari S. I concordati di Giovanni Paolo II: spunti (problematici) per una sintesi // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 173 ss.; Cavana P. Op. cit. PP. 256 s. Cfr. anche Ventura M. Sintesi. Trasformazioni della bilateralità nel diritto ecclesiastico // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 307 ss.

³ Coppola R. Il concordato italiano come modello di concordati moderni. Le intese con le minoranze religiose in Italia // Coscienza e libertà. 1990. PP. 48-91.

⁴ Astorri R. Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello? // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 34 s., che rileva la «nuova centralità» del principio dualistico; Krassikov, A. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 4; Margiotta Broglio F. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 7.

l'ambito spirituale e quello temporale, nonché la portata del diritto di libertà religiosa assumono una fisionomia molto diversa da quella propria della cultura occidentale.

Particolarmente rilevante appare, al riguardo, l'art. 1 dell'Accordo del 1998 con il Kazakhstan, ove le Alte Parti affermano la reciproca libertà nell'esercizio dei propri diritti¹, il che implica, *a fortiori*, il riconoscimento dell'esistenza di autonome sfere di competenza facenti capo rispettivamente all'autorità temporale e a quella ecclesiastica². Si tratta di un'acquisizione non insignificante in un Paese che si è dotato di una Costituzione che qualifica lo Stato come laico e stabilisce l'inviolabilità della libertà di coscienza³, ma il cui contesto culturale prevalente è comunque improntato all'idea della coincidenza tra la dimensione politica e quella religiosa⁴.

L'incisivo ruolo del diritto comune nel tutelare la libertà religiosa e il pluralismo confessionale, ruolo determinato dalla diffusione dei principi democratici⁵, coesiste, pertanto, con un'accresciuta importanza dello strumento pattizio, che conserva immutata la propria attitudine a consentire, attraverso la specificazione delle prescrizioni della legge generale, oppure attraverso l'elaborazione di norme di *ius singulare*, la pacifica e armoniosa coesistenza della qualifica di fedele e di quella di cittadino.

È noto come, secondo un autorevole orientamento, quest'ultima qualifica costituisca il prodotto di un'elaborazione concettuale operata dal diritto romano onde sintetizzare in una singola formula il complesso rapporto intercorrente tra l'individuo riconosciuto titolare della soggettività giuridica e la comunità artefice dell'ordinamento al cui interno l'individuo stesso è considerato soggetto⁶: il *civis* quale titolare di un articolato insieme di situazioni giuridiche attive, sia privatistiche, sia pubblicistiche (i cd. diritti civili e politici)⁷.

A siffatto *status*, che ha acquisito nel corso del tempo il rango di nozione fondamentale della dimensione giuridica, non soltanto europea, come dimostra la legislazione del Kazakhstan in tema di cittadinanza, l'ordinamento canonico affianca quello di *fidelis* destinato a interagire con il primo.

Il momento di equilibrio tra i due *status* va individuato nella *sana cooperatio* suscettibile di estrinsecarsi attraverso una serie di strumenti, tra cui

¹ L'art. 1 dell'Accordo del 1998 recita: «The Parties acknowledge mutual freedom in the exercise of their rights and powers and commit themselves to respect this principle in their mutual relations and in their cooperation for the good of people».

² Coppola R. Dualità del potere e “publica auctoritas universalis” // *Monitor Ecclesiasticus*. 2/2019. PP. 421-437.

³ L'art. 1 della Costituzione del Kazakhstan stabilisce che «The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic, secular, legal and social state»; l'art. 22, co. 1, afferma che «Everyone shall have the right to freedom of conscience».

⁴ Coppola R. Laicità in progress: conclusioni generali, in Coppola R.-Ventrella C. (a cura di). *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*. Bari: Cacucci, 2012. PP. 239-247.

⁵ Cardia C. *Concordati e diritto comune* // *Quad. dir. pol. eccl.* 1/1999. PP. 150 s.

⁶ Crifò G. *Cittadinanza*, a) *Diritto romano* // *Enc. dir.*, vol. VII. Milano: Giuffrè, 1960. P. 128.

⁷ Crifò G. *Op. cit.* PP. 130 s.

quello pattizio: ciò nella salvaguardia dei rispettivi «ordini».

In tale ottica gli Accordi esaminati *supra* costituiscono la moderna riproposizione della sinergia tra diritto secolare e diritto della Chiesa, sinergia che, attraverso l'esperienza dello *ius commune*, ha costituito per secoli il quadro giuridico di riferimento della cultura occidentale¹.

La rilevanza delle pattuizioni in oggetto non è certamente sminuita dall'estrema esiguità della comunità ecclesiale kazaka (poco più dell'uno per cento della popolazione complessiva del Paese), di cui non a caso Papa Francesco ha posto in evidenza la profondità della testimonianza²: esse si inseriscono appieno, anzi, nella più moderna «stagione» concordataria volta a ravvisare nell'accordo un veicolo non soltanto di evangelizzazione, ma anche (e talvolta soprattutto) di promozione umana.

Un veicolo duttile, atto a instaurare relazioni sia con Paesi di tradizione cattolica, sia con Paesi dove la religione prevalente è acattolica o addirittura estranea all'alveo del Cristianesimo, in quanto espressione della sensibilità della *societas Ecclesiae* per il rispetto dell'identità della collettività nazionale e per l'elevazione, materiale e spirituale, dell'uomo.

¹ Coppola R. Utrumque ius e sviluppo del diritto internazionale. Il debito dei Paesi poveri // Il diritto di famiglia e delle persone. 3/2025. PP. 908-918 (in ricordo di Vincenzo Lo Iacono).

² Francesco. Incontro con i Vescovi, cit. Cfr. anche Giovanni Paolo II. Incontro con gli Ordinari dell'Asia centrale. Discorso del Santo Padre // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-ordinaries.html.

Пьетро Ло Иаконо

Заң, экономика және коммуникация факультеті, Санта-Мария Ассунта еркін университеті (Палермо кампусы)

Азаматтық және ұлттық бірегейлікті қорғау (Қасиетті Тақтың Қазақстанмен келісімдері)

Pietro Lo Iacono

Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Comunicazione, Libera Università Maria SS. Assunta (Sede di Palermo)

Cittadinanza e tutela dell'identità nazionale (gli accordi della S. Sede con il Kazakistan)

Abstract. Il contributo si sofferma sulla rilevanza che la nozione di «cittadino» riveste nell'ambito della visione canonistica dei rapporti con la comunità politica. È noto che fin dalle origini il Cattolicesimo ha ritenuto che l'umana società sia governata dall'autorità secolare e da quella spirituale — ognuna titolare di precise competenze, reciprocamente ben distinte — chiamate a cooperare tra loro per il bene integrale della persona umana.

Sotto tale profilo l'esperienza del Kazakhstan appare alquanto significativa. Il lavoro sottolinea l'inclusività e la propensione all'accoglienza proprie della società kazaka caratterizzata dal pluralismo confessionale e culturale.

Siffatte connotazioni non improntano soltanto il diritto comune, ma si sono tradotte anche nella stipula di due Accordi con la S. Sede, uno nel 1998 e l'altro nel 2022.

Parole chiave: dualismo gelasiano; cooperazione tra autorità temporale e autorità spirituale; Kazakhstan «Paese dell'incontro»; pluralismo confessionale e culturale; Accordi con la S. Sede; modernità degli Accordi; promozione umana; riproposizione dello ius commune

Пьетро Ло Иаконо

Факультет права, экономики и коммуникаций Свободный университет Святой Марии Ассунты (кампус Палермо)

Гражданство и защита национальной идентичности (Соглашения Святого Престола с Казахстаном)

Аннотация. В данной статье рассматривается актуальность понятия «гражданин» в рамках канонического видения отношений с политическим сообществом. Хорошо известно, что с момента своего зарождения

католицизм утверждал, что человеческое общество управляется светскими и духовными властями — каждая из которых обладает специфическими, но взаимоисключающими компетенциями — призванными сотрудничать друг с другом во благо человека.

В этом отношении опыт Казахстана представляется весьма значимым. В данной статье подчеркивается инклюзивность и гостеприимство казахского общества, характеризующегося религиозным и культурным плюрализмом.

Подобные коннотации не только влияют на общее право, но и привели к подписанию двух соглашений со Святым Престолом: одного в 1998 году и другого в 2022 году.

Ключевые слова: Геласовский дуализм; сотрудничество между светскими и духовными властями; Казахстан, «Страна встреч»; религиозный и культурный плюрализм; соглашения со Святым Престолом; современность соглашений; продвижение человеческого потенциала; возрождение *ius commune* (общего права).

Sommario: 1. Principio dualistico e tutela dell'identità nazionale — 2. Il Viaggio apostolico di Francesco nel «Paese dell'incontro» — 3. Gli Accordi della S. Sede con il Kazakhstan: la nuova «stagione» concordataria — 4. Verso una reviviscenza dello *ius commune*?

1. «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». Da questa notissima affermazione di Cristo, riportata nei tre Vangeli sinottici¹, deriva la tradizionale posizione della Chiesa relativa al rapporto con la comunità politica, posizione incentrata, è noto, sul convincimento che esistano due distinte autorità, quella secolare e quella spirituale, ognuna preposta a una precisa dimensione dell'esistenza². La distinzione tra l'ambito della politica e quello della religione si traduce necessariamente in quella tra *civis* e *fidelis*: si tratta di qualifiche che sovente coesistono nello stesso individuo, il quale si trova a essere contestualmente membro della società temporale e della comunità ecclesiale.

In linea di principio, le interrelazioni tra le due dimensioni possono assumere una triplice forma: indifferenza; ostilità; collaborazione.

Nella pratica, la prima opzione non viene presa in considerazione dall'ordinamento canonico, che fin dalle sue origini ha costantemente auspicato che la comunità politica e la *societas Ecclesiae* collaborino, ognuna nella propria sfera di competenza, per il bene integrale della persona umana: è il ben noto principio della coordinazione, sintetizzato nella formula «*duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et*

¹ Matteo. 22, 21; Marco. 12, 17; Luca. 20, 25.

² Sul punto la bibliografia è amplissima. Cfr., per tutti, Dalla Torre G. Lezioni di diritto canonico, Quinta edizione aggiornata (a cura di Boni G.-Cavana P.). Torino: Giappichelli, 2022. PP. 339 ss.

regalis potestas» utilizzata da Papa Gelasio I nel 494 (da qui la nota denominazione di dualismo gelasiano)¹.

La *cooperatio* tra politica e religione implica che le qualifiche di *civis* e di *fidelis* interagiscano armonicamente, onde consentire simultaneamente sia di organizzare la convivenza civile nel modo migliore possibile, sia di perseguire il fine ultimo della *salus animarum*, componente teleologica che costituisce la *ratio* dell'esistenza stessa dell'ordinamento canonico e, più in generale, della comunità ecclesiale².

Il convincimento dell'imprescindibilità della cooperazione è talmente forte da indurre la Chiesa a rinunciare, abitualmente, all'imperatività dei propri precetti qualora si configuri una contrapposizione con una regola statale.

La dottrina ha posto in risalto, invero, come in questa ipotesi l'autorità ecclesiastica non imponga al *civis/fidelis*, che è al contempo *subditus legum* e *subditus canonum*, di disobbedire alla norma secolare, ma preferisca, anzi, rinunciare alla cogenza di quella canonica³: un atteggiamento estremamente flessibile, che si trasformerebbe in radicalmente rigido soltanto nel caso in cui il precetto statale dovesse incidere su materie ritenute dalla Chiesa essenziali al fine di realizzare la propria missione salvifica (ad es., vietando ai fedeli di partecipare a quei riti religiosi che consentono la ricezione dei sacramenti)⁴. In questo caso si verificherebbe una sorta di «dichiarazione di guerra» dello Stato nei confronti della *societas Ecclesiae*, alla quale quest'ultima replicherebbe attribuendo alla normativa canonica valore assoluto e inderogabile⁵.

L'attenzione della Chiesa per la qualifica di cittadino è, pertanto, duplice: da un lato, si auspica che il fatto di essere anche fedele non si traduca in un atteggiamento discriminatorio da parte dell'autorità politica; dall'altro, in applicazione del principio teologico secondo cui la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, le conseguenze giuridiche dell'appartenenza al *coetus fidelium*, appartenenza determinata, è risaputo, dalla ricezione del sacramento del battesimo, si aggiungono e si sovrappongono, senza eliminarle, a quelle che scaturiscono dall'appartenenza alla collettività nazionale. Non a caso più volte, ad es., in occasione di eventi bellici, il Magistero pontificio ha ribadito che l'appartenenza al popolo di Dio non si pone in contrasto e in contraddizione con il dovere di lealtà e fedeltà verso la Patria, inclusa la partecipazione allo sforzo

¹ Sulla portata di siffatto principio, cfr. Calasso F. Medio Evo del diritto, I, Le fonti. Milano: Giuffrè, 1954. PP. 139 s.; Catalano G. Lezioni di diritto ecclesiastico. Milano: Giuffrè, 1989. PP. 16 s.

² Cfr. il can. 1752 che, a chiusura del *Codex Iuris Canonici* latino (d'ora in avanti indicato come *CIC*), sancisce che la *salus animarum* «in Ecclesia suprema semper lex esse debet».

³ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20, secondo cui «Di fronte a norme dello Stato contraddicenti i canoni... la Chiesa non ha mai contemplato soluzioni radicali, ma ha fatto le più varie distinzioni a seconda delle materie... non certo imponendo ai fedeli di disobbedire alla legge e di non prestarvi ossequio».

⁴ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20.

⁵ Cfr. Catalano G. Op. cit. PP. 20 s., ove si legge: «La Chiesa irrigidisce, invece, il suo atteggiamento laddove il contraddittorio precetto statale ricada su materie essenziali per la salvezza delle anime ovvero integrità istituzionale. Qui, infatti, i precetti della Chiesa raggiungono il massimo grado di positività ed effettività».

militare¹.

Ne deriva una peculiare sensibilità verso il complesso di fattori, etnici, linguistici, culturali, religiosi, che connotano l'identità nazionale, fattori che vanno, in linea di principio, tutelati e trasmessi.

2. Valore emblematico, quali estrinsecazioni di siffatta sensibilità, rivestono, *ratione materiae* e *ratione loci*, i Discorsi tenuti da Papa Francesco in occasione del Viaggio apostolico in Kazakhstan svoltosi dal 13 al 15 settembre del 2022². Il Santo Padre ha fatto esplicito riferimento, infatti, a una visione della cittadinanza pre-gna di valori ideali e intesa come conservazione fedele e attenta della propria identità.

L'identità kazaka, puntualizza il Pontefice, è esemplificata da tre elementi: la dombra, il poeta Abai, la bandiera.

I primi due elementi possono essere considerati congiuntamente.

La dombra, strumento musicale della famiglia dei liuti, il più utilizzato nella musica locale³, possiede due corde, nelle quali il Papa ravvisa una duplice simbologia: la tradizione e il progresso, che incidono entrambi fortemente sulla società kazaka connotata dalla fedeltà alle proprie «radici» e, contestualmente, dalla tensione verso il futuro; la cultura europea e quella asiatica, tutte e due diffuse tra i consociati. Non a caso Francesco pone in risalto come siano presenti circa centocinquanta gruppi etnici e oltre ottanta lingue⁴.

¹ PIO XII. Aux Archevêques et Evêques d'Allemagne (29 settembre 1940) // Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, vol. 2. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. PP. 172-174; Id. Ansprache an die Oberen und studenten des Päpstlichen "Collegium Germanicum et Hungaricum" (12 ottobre 1944) (Discorso al Superiore e agli studenti del "Collegium Germanicum et Hungaricum") // www.vatican.va/content/pius-xii/de/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441012_pont-collegio-germ-ungarico.html.

² Francesco. Incontro con le Autorità, con la società civile e con il Corpo diplomatico (13 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220913-kazakhstan-autorita.html; Id. Apertura e sessione plenaria del "VII Congress of leaders of world and traditional religions" (14 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220914-kazakhstan-congresso.html; Id. Lettura della Dichiarazione finale e conclusione del Congresso presso il "Palazzo della pace e della riconciliazione" (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-finecongresso.html. Sottolinea la rilevanza dei discorsi in parola Cavana P. La bilateralità nella Chiesa di papa Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 257. Circa il convincimento di Papa Francesco che il principio di bilateralità andasse utilizzato quale strumento per la realizzazione di convergenze tra la società ecclesiale e la comunità civile, cfr. Marano V. Papa Francesco e il principio di bilateralità. Note per una prima lettura // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 288.

³ Non a caso viene definito «uno dei simboli più importanti del Kazakhstan»: cfr. Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. Del resto, anche la comunità ecclesiale è chiamata a contemperare «*memoria e futuro* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Francesco. Incontro con i Vescovi, i sacerdoti, i diaconi, i consacrati, i seminaristi e gli operatori pastorali (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-clero.html. Da notare che già Giovanni Paolo II aveva definito il Kazakhstan «*un ponte fra l'Europa e l'Asia* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Cerimonia di congedo. Discorso di Giovanni Paolo II (25 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010925_departure-astana.html.

Una realtà così variegata implica inevitabilmente anche la coesistenza di numerose credenze religiose, coesistenza che rende il Kazakhstan «Paese dell'incontro»¹. Qui la dombra si riconnette alla figura del poeta Abai, il più celebre letterato della Nazione, giacché entrambi sono presi in considerazione nella loro valenza spirituale, come espressione dell'anelito dell'uomo verso l'Assoluto, anelito che si concretizza nell'adesione a un credo religioso. La religione risponde, quindi, a un bisogno primario e innato dell'essere umano².

Ovviamente, anche la dimensione religiosa va finalizzata al bene della persona. Dev'essere evitata, pertanto, qualunque forma di integralismo o radicalismo, che contraddice la genuina essenza del rapporto con la trascendenza e sovente sfocia nell'intolleranza, nell'odio, nel terrorismo, nella guerra. Tra l'altro, quando ciò si verifica viene meno, generalmente, la corretta distinzione tra l'ordine dello Stato e quello della religione, poiché quest'ultima viene utilizzata dal potere politico quale «instrumentum regni»³.

La vera essenza della religione è, infatti, la comunione, che induce a superare le «barriere» derivanti dall'appartenenza a un dato gruppo etnico, a una determinata comunità nazionale e finanche a uno specifico culto, per individuare in coloro che appartengono ad altri gruppi, comunità, culti, persone dotate di pari dignità e con cui instaurare relazioni di fraternità: ciò senza rinnegare la propria identità nazionale, ma anzi in nome della stessa.

Viene puntualizzato come l'autentico sentimento religioso ruoti attorno ai due poli della trascendenza, il rapporto con il numinoso, e della fraternità, il rapporto con gli altri individui basato sul convincimento dell'esistenza di un essere trascendente, «Padre» di tutta l'umanità⁴. Sotto tale profilo il Kazakhstan, ove accanto all'Islam, credo numericamente preponderante, convivono pacificamente molti altri gruppi confessionali, cristiani e non, rappresenta un nobile esempio di società aperta e inclusiva⁵.

La religione è tenuta ad astenersi, quindi, da atteggiamenti settari e integralisti; il potere politico non deve né utilizzare la religione quale strumento per ricercare il consenso dei cittadini, né, al contrario, assumere nei suoi confronti una posizione ostile, considerandola un fattore di disgregazione del tessuto sociale al quale vanno accordati, conseguentemente, spazi di libertà minimali, quando non addirittura inesistenti (il Papa fa esplicito riferimento all'ateismo di Stato

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In tal senso si era espresso Giovanni Paolo II in occasione della sua Visita pastorale in Kazakhstan: Discorso durante la cerimonia di benvenuto (22 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010922_kazakhstan-astana-arrival.html.

² Francesco. Apertura, cit.

³ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., il quale richiama il concetto di «Una laicità sana, che riconosca il ruolo prezioso e insostituibile della religione e contrasti l'estremismo che la corrode»; la laicità così intesa «rappresenta una condizione essenziale per il trattamento equo di ogni cittadino, oltre che per favorire il senso di appartenenza al Paese da parte di tutte le sue componenti etniche, linguistiche, culturali e religiose».

⁴ Francesco. Lettura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

proprio dei Paesi del socialismo reale, ateismo che per molti anni ha caratterizzato anche il Kazakhstan, parte integrante dell'URSS fino al 1991)¹.

Lo Stato è chiamato, perciò, ad assicurare la libera esplicazione del sentimento religioso, sia in forma individuale (il cd. spontaneismo religioso), sia in forma associata. Il diritto di libertà religiosa costituisce la sola «cornice» al cui interno entrambe le qualifiche di cui l'individuo è portatore, *civis/fidelis*, possono trovare piena realizzazione².

Si tratta, infatti, di una situazione giuridica attiva di rango fondamentale, che risponde alle esigenze più profonde e autentiche dello spirito dell'uomo (gli storici del diritto ritengono che sia la prima prerogativa rivendicata dal singolo nei confronti dei pubblici poteri) e che ricomprende molteplici facoltà: il Pontefice precisa, in particolare, che la possibilità di praticare i riti religiosi costituisce solo un aspetto della libertà *de qua*, di cui è componente imprescindibile anche la facoltà di testimoniare presso gli altri il proprio credo³, onde diffonderlo.

Il diritto di propaganda religiosa costituisce tuttora un autentico *punctum dolens*⁴, giacché talvolta gli ordinamenti statuali, pur consentendo la *devotio*, sia domestica, sia pubblica, non lo riconoscono, oppure lo assoggettano a limiti talmente stringenti, e contestualmente suscettibili di valutazioni ampiamente discrezionali, da renderlo di fatto inesistente: basti pensare, ad es., ad alcuni Paesi islamici o, all'interno dell'Unione Europea, alla Grecia.

Anche sotto tale profilo il Kazakhstan rappresenta, invece, un interessante esempio di tentativo di operare un equilibrato contemperamento tra la libertà *de qua* e il rispetto dei principi basilari dell'ordinamento⁵.

L'attenzione del diritto comune kazako non solo verso lo *status* di cittadino

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si osserva che «la libertà religiosa costituisce l'alveo migliore per la convivenza civile». Cfr. anche Giovanni Paolo II. Discorso durante la cerimonia di benvenuto, cit.

³ Francesco. Apertura, cit. In occasione della Visita pastorale in Kazakhstan così si era già espresso Giovanni Paolo II: «occorre affermare e difendere il diritto del credente a testimoniare pubblicamente la sua fede [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»; cfr. Incontro con i rappresentanti del mondo della cultura. Discorso di Giovanni Paolo II (24 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture.html. Sull'importanza di fornire una testimonianza coerente della propria Fede, cfr. Francesco, Incontro con i Vescovi, cit.

⁴ Sul punto la bibliografia è, ovviamente, amplissima. Cfr., *ex multis*: Pasquali Cerioli J. Propaganda religiosa: la libertà silente. Torino: Giappichelli, 2018. *Passim*; Id. La libertà di propaganda in materia religiosa nel tempo della sicurezza: una prospettiva teorica // Quad. dir. pol. eccl. 2/2019. PP. 241 ss.; Casuscelli G. Tutela penale del sentimento religioso, sicurezza e identità. I problemi delle minoranze etnoreligiose // Ibidem. PP. 225 ss.; Cianitto C. Esiste un dovere di convertire nei diritti delle religioni?. Ibidem. PP. 265 ss.; Ferrari S. Diritto delle religioni e proselitismo. Ibidem. PP. 217 ss.; Luzzati C. La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda. Ibidem. PP. 229 ss.; Milani D. Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena. Ibidem. PP. 251 ss.; Ramstedt M. Religious proselytization of indigenous peoples // Ibidem. 2/2022. PP. 389 ss.; Tonti N. Limitazioni alla libertà religiosa a geometria variabile. Il composito panorama delle antiproselytisation e delle anti-conversion laws nei Paesi a maggioranza buddista e induista. Ibidem. PP. 413 ss.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

ma anche verso quello di fedele, le garanzie apprestate a tutela della libertà religiosa, onde consentire a ogni individuo di realizzare la summenzionata tensione ideale verso la trascendenza, la connotazione multireligiosa e multiconfessionale dell'ordinamento e della società trovano la propria sintesi nella bandiera, emblema per eccellenza della comunità nazionale.

È risaputo che il vessillo presenta uno sfondo azzurro al cui centro campeggia il sole circondato da trentadue raggi: al di sotto del sole è raffigurata un'aquila della steppa di colore dorato, la *berkut*; sul lato sinistro della bandiera è poi presente un motivo ornamentale.

Ciascuno di questi elementi ha un preciso significato: l'azzurro rappresenta i vari gruppi etnici (Tatari, Mongoli, Uiguri, etc.) che compongono il popolo kazako; il sole simboleggia la prosperità (la forma dei raggi ricorda quella delle spighe del grano); l'aquila personifica la sovranità statale; la decorazione è un omaggio al patrimonio culturale e artistico del Kazakhstan.

Papa Francesco si sofferma essenzialmente su due degli elementi in parola: lo sfondo blu; l'aquila dorata.

Riconnettendosi alla valenza religiosa del primo — per tutte le etnie che compongono il popolo kazako il blu evoca infatti l'idea della divinità — il Pontefice osserva come in tal modo venga richiamata anche l'idea della trascendenza e, quindi, dell'autorità spirituale, preposta a regolamentare il rapporto con il numinoso. L'aquila color oro evoca poi l'idea dell'autorità secolare, preposta alla vita terrena degli individui¹.

La bandiera del Kazakhstan sintetizza e riassume così il summenzionato principio dualistico, evocando la distinzione delle due potestà, ma anche la loro coordinazione: l'aquila senza il cielo non potrebbe volare, ma quest'ultimo senza gli uccelli risulterebbe vuoto e perderebbe, in larga misura, la propria ragion d'essere. Il vessillo kazako simboleggia, pertanto, la corretta relazione tra i due ordini, relazione che rifugge dalla commistione, che li mortificherebbe entrambi, ma anche dalla separazione, che relegherebbe la spiritualità esclusivamente nella dimensione dell'interiorità, interdiciendole qualunque connessione con la sfera della *res publica*².

Soltanto garantendo all'individuo l'esplicazione integrale della propria personalità, connotata da esigenze materiali e da necessità spirituali, la società sarà in grado di fondare la convivenza tra esseri umani su basi nuove, cimentandosi con problematiche di portata planetaria, che il Papa definisce le quattro «sfide globali»: debellare il coronavirus (questo obiettivo può apparire oggi assolutamente secondario, ma non va trascurato che i Discorsi in parola sono stati tenuti da Francesco nell'estate del 2022 allorquando era ancora presente l'emergenza pandemica)³; realizzare un mondo di pace in cui la religione sia

¹ Francesco. Lettura, cit.

² Francesco. Lettura, cit.

³ Francesco. Apertura, cit.

fattore propulsivo dell'armonia e non della divisione¹; attuare nella pratica i principi di accoglienza e fraternità²; salvaguardare l'ambiente, vivendolo e non sfruttandolo, nonché prendere coscienza della sua bellezza, bellezza sottolineata già più di un secolo fa dal poeta Abai³.

Si costituirebbe così un *habitat* al cui interno anche le donne e i giovani, nei cui confronti non sempre la società si mostra accogliente, potrebbero fornire liberamente e pienamente il proprio apporto alla costruzione di un'autentica «casa comune»⁴ contrassegnata dal dialogo interculturale, anch'esso auspicato da Abai, e interreligioso, dialogo cui la Chiesa cattolica partecipa attivamente, ritenendolo un elemento imprescindibile del proprio servizio all'umanità⁵.

Pure gli ordinamenti secolari danno prova, talvolta, di grande attitudine al dialogo, al confronto, all'interrelazione e, profilo che qui interessa maggiormente, al rispetto della dimensione spirituale dell'uomo⁶. Anche relativamente a quest'ultimo aspetto l'esperienza del Kazakhstan si presenta alquanto significativa, poiché la sensibilità nei confronti del fattore religioso non si è esaurita nell'ambito del solo diritto comune, ma si è tradotta in due Accordi con la S. Sede stipulati rispettivamente nel 1998 e nel 2022⁷.

Si tratta di pattuizioni di grande rilevanza e non scevre da profili di innovatività: al loro contenuto e alle loro finalità vanno dedicate, perciò, alcune considerazioni.

3. L'assenza di contrapposizione tra la dimensione terrena e quella ultraterrena della persona umana è garantita, lo abbiamo già evidenziato, dalla collaborazione tra la società ecclesiale e la società organizzata politicamente⁸,

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In dottrina, Cavana P. Op. cit. PP. 258 s., il quale evidenzia come per Francesco il dialogo con la comunità politica fosse funzionale all'affermazione della pace.

² Francesco. Apertura, cit.

³ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si elogia la politica energetica del Kazakhstan, incentrata sulla decarbonizzazione e sull'incentivazione delle fonti rinnovabili; Id. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Lettura, cit. Analoghe affermazioni erano state formulate da Giovanni Paolo II: Incontro con i giovani. Discorso del Santo Padre (23 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth.html.

⁵ Francesco. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

⁶ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁷ La dottrina ha rilevato come, ferma restando la loro rilevanza internazionalistica, le pattuizioni stipulate negli ultimi cinquant'anni molto raramente siano qualificate come «concordato», essendo utilizzata quasi sempre la denominazione di «accordo»: cfr. Mückl S. La bilateralità nella Chiesa cattolica // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 245 s.

⁸ Cfr., *ex multis*, Spinelli L-Dalla Torre G. **Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II**. Milano: Giuffrè, 1985. Passim; Catalano G. Op. cit. PP. 16-19, il quale sottolinea «la sostanziale continuità esistente tra le moderne costruzioni dei canonisti e la concezione tipicamente medievale di una umana società governata congiuntamente dalla civile e dalla ecclesiastica potestà, concetto che, sostenuto da una plurisecolare elaborazione dottrina, trova una delle sue prime espressioni nella nota affermazione di Papa Gelasio I secondo cui “duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas”»; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 339-348, ove, dopo aver evidenziato che «Il sistema dualista è portato proprio del Cristianesimo»

collaborazione che trova una delle modalità principali, ma non l'unica, nel concordato, accordo di vertice tra la S. Sede e lo Stato¹. L'istituto concordatario vanta una tradizione quasi millenaria, dato che, com'è noto, la prima pattuizione ascrivibile a siffatta categoria venne stipulata nel 1122 a Worms.

Ferma restando la natura di accordo internazionale, sancita sia dalla normativa, sia dalla giurisprudenza, il concordato ha subito nel corso del tempo un'evoluzione, divenuta particolarmente evidente durante il XX secolo². In particolare, da strumento atto a regolamentare i rapporti con Paesi di tradizione cristiana e dove il Cattolicesimo è la religione dominante, o quantomeno presenta una notevole consistenza numerica, si è trasformato in mezzo di interrelazione con ordinamenti inseriti in contesti culturali e ideologici avulsi dalla religione cattolica: da qui la sua applicazione ad aree geografiche diverse da quelle consuete, come il continente africano e quello asiatico.

L'estensione della metodologia della negoziazione all'Asia è ancora nella fase iniziale, ma costituisce, comunque, un interessante indice della cd. globalizzazione del diritto concordatario non più circoscritto alla sola Europa³. All'interno di siffatto processo si inseriscono le summenzionate pattuizioni con il Kazakhstan.

L'Accordo del 1998 e la successiva integrazione, operata nel 2022, vanno indubbiamente classificati tra i cd. *pacta amicitiae*. Lo spirito che impronta gli Accordi in oggetto è scevro, infatti, delle diffidenze e riserve che connotano, invece, i cd. *pacta defensionis*⁴. Le formule testuali utilizzate, nonché, soprattutto, il contenuto delle formule stesse evidenziano che l'intento delle Alte Parti è quello di instaurare ulteriori rapporti di amicizia che rendano più agevole a entrambe l'esercizio dei propri diritti nella salvaguardia delle rispettive sfere di competenza (ci sembra evidente il richiamo al summenzionato principio dualistico).

Siffatta considerazione di ordine generale è confermata dalla disamina analitica del contenuto delle pattuizioni, contenuto afferente essenzialmente alle seguenti materie: la possibilità di soggiornare in Kazakhstan per tutti i membri del popolo di Dio che cooperino in qualunque misura alle attività pastorali e caritative svolte dalla Chiesa cattolica; il riconoscimento della personalità giuridica degli enti ecclesiastici; la facoltà di costruire edifici di culto e altri immobili, purché destinati a finalità di religione e di culto, di assistenza e beneficenza, di catechesi

(P. 340), si puntualizza che per la Chiesa risulta necessaria «la sana collaborazione da instaurarsi fra essa Chiesa e la comunità politica» (P. 344).

¹ Cfr. Spinelli L-Dalla Torre G. Op. cit. PP. 109 ss.; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 356-359.

² Per un'efficace sintesi di siffatta evoluzione, cfr. Gaudemet J. Laicità e concordato // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 127 ss.; Mückl S. Op. cit. PP. 241 ss.; D'Arienzo M.-Vecchi F. (a cura di). Novecento anni dal Concordato di Worms. Dinamiche dei rapporti tra Santa Sede e autorità civili. Cosenza: Pellegrini, 2024. Passim.

³ Cfr. Cavana P. Op. cit. PP. 262 s.; Mückl S. Op. cit. PP. 246-249. Cfr. anche Ferrara P. La politica estera della Santa Sede da Benedetto XVI a Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 291 ss.

⁴ Sulla portata delle categorie concettuali dei *pacta amicitiae* e dei *pacta defensionis*, cfr. Catalano G. Il significato politico dei Patti lateranensi e del Concordato con il Reich germanico, in Id. Scritti minori, t. II, Scritti giuridici. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2003. PP. 1017-1039.

ed educazione; l'esercizio del *munus docendi*, anche attraverso la costituzione di strutture confessionalmente qualificate e l'utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa; l'assistenza spirituale nelle cd. comunità separate¹.

La prima tematica è stata disciplinata sia dall'Accordo del 1998, all'art. 2, sia dall'Accordo integrativo del 2022.

Dal combinato disposto delle due pattuizioni emerge che le autorità statuali si sono impegnate a concedere permessi di soggiorno ai membri della Chiesa cattolica provenienti dall'estero, e che, ovviamente, non siano cittadini kazaki, ai quali sia stato affidato dalla Gerarchia un incarico per un periodo non breve a beneficio di una Chiesa particolare o di un altro ente ecclesiastico presente all'interno del territorio nazionale: l'operatività della disposizione è subordinata al possesso dei requisiti richiesti dalla legislazione del Kazakhstan ai fini del rilascio del permesso di soggiorno². L'unica deroga relativa a quest'ultimo aspetto concerne le autocertificazioni relative alla disponibilità di mezzi di sussistenza e di un luogo ove alloggiare, autocertificazioni sostituite da appositi impegni scritti rilasciati dalla competente autorità ecclesiastica³.

La normativa *de qua* appare chiaramente improntata a grande liberalità: ciò sotto il profilo sia soggettivo, che oggettivo.

Relativamente al primo aspetto, l'Accordo integrativo ha chiarito che possono avvalersi del regime agevolato anche fedeli che siano laici⁴; sotto l'aspetto oggettivo, poi, si è puntualizzato che l'incarico affidato ai richiedenti l'ingresso può concernere attività non soltanto pastorali, ma anche caritative⁵. Evidentemente per le autorità kazake la *caritas*, essendo svolta *propter Deum*, rientra nell'ambito delle finalità istituzionali del Cattolicesimo (sul punto torneremo *infra*).

La connessione funzionale tra le statuizioni relative al permesso di soggiorno e lo svolgimento della missione propria della Chiesa è ulteriormente dimostrata dal dovere gravante sull'autorità ecclesiastica di notificare agli organi statuali la cessazione dell'incarico affidato al fedele: la comunicazione deve essere effettuata entro dieci giorni dalla cessazione stessa e, come sottolinea l'Accordo integrativo, costituisce la base giuridica perché venga revocato il permesso permanente di dimora⁶.

Un'ultima considerazione va dedicata alle ipotesi che legittimano la sospensione dell'operatività della normativa *de qua*: si tratta di ragioni afferenti

¹ Il testo dell'Accordo del 24 settembre 1998 può leggersi in *Acta Apostolicae Sedis*. 2000. PP. 316-328; per il testo dell'Accordo del 14 settembre 2022, cfr. *Ibidem*. 2023. PP. 910-917. Entrambi gli Accordi sono stati redatti in tre lingue, cioè kazako, inglese e russo: in caso di divergenze interpretative sarà considerato prevalente il testo inglese.

² Cfr. l'art. 2 dell'Accordo del 1998 e gli artt. 1-3 dell'Accordo integrativo del 2022.

³ Cfr. l'art. 3 dell'Accordo integrativo.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo specifica che la normativa è applicabile anche a «duly authorized lay person».

⁵ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «pastoral and charitable activities».

⁶ Cfr. l'art. 4 dell'Accordo integrativo.

alla sicurezza nazionale, all'ordine pubblico o alla salute pubblica, in presenza delle quali il Kazakhstan può sospendere temporaneamente, in tutto o in parte, l'applicabilità delle statuizioni¹.

È di palmare evidenza, a nostro sommo avviso, il carattere alquanto indeterminato delle ipotesi in parola, suscettibili, tra l'altro, di un'interpretazione altamente discrezionale. La circostanza che la S. Sede abbia ritenuto di poterle accettare costituisce una riprova del summenzionato clima di fiducia e di amicizia che ha presieduto allo svolgimento delle trattative e alla stipula degli Accordi.

Significativa, per quanto scarna, risulta altresì la disciplina concernente gli enti ecclesiastici, disciplina anch'essa risultante dal combinato disposto dei due Accordi.

Nel 1998 le autorità kazake si sono impegnate, infatti, a riconoscere la personalità giuridica a tutti gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica in conformità alla legislazione canonica (alquanto interessante il parallelismo con gli impegni assunti dalla Repubblica italiana attraverso l'Accordo di Villa Madama e la l. n. 222 del 1985)²: ciò subordinatamente al rispetto della normativa di diritto comune relativa all'iscrizione delle persone giuridiche in un apposito registro³.

L'Accordo integrativo, per quanto inerente, sotto il profilo formale, esclusivamente alla concessione dei permessi di soggiorno, concerne, in realtà, anche la personalità giuridica, poiché specifica ed esplica la nozione di ecclesiasticità. Analogamente a quanto contenuto nell'Accordo principale viene formulata un'elencazione, esemplificativa, non tassativa, degli enti della Chiesa cattolica, elencazione che termina con una formula di rinvio: saranno riconosciuti come ecclesiastici anche enti ulteriori rispetto a quelli espressamente menzionati purché dotati di carattere religioso, o sociale, o educativo, o culturale⁴.

Risulta palese il carattere innovativo della statuizione *de qua*. Sovente, infatti, le discipline di origine bilaterale sono connotate da una visione molto più limitata dell'elemento teleologico proprio dell'ente ecclesiastico, generalmente circoscritto alle sole finalità di religione e di culto: emblematica, al riguardo, l'esperienza italiana, così come formalizzata dall'art. 16 della l. 222/1985⁵ (va comunque rilevato che la legislazione successiva ha in qualche misura ampliato la dimensione finalistica dell'ecclesiasticità, soprattutto attraverso il cd. Codice

¹ L'art. 6 dell'Accordo integrativo consente di sospendere temporaneamente l'applicabilità dell'Accordo stesso qualora ricorrano «reasons of national security, public order or public health».

² L'art. 7, n. 2, dell'Accordo di Villa Madama tra la S. Sede e la Repubblica italiana prevede che venga attribuita la personalità giuridica agli enti «eretti o approvati secondo le norme del diritto canonico»; l'art. 1 della l. 222/1985, attuativa del predetto art. 7, stabilisce che possono essere riconosciuti come persone giuridiche «Gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica».

³ Cfr. gli artt. 3 e 4 dell'Accordo del 1998.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «other religious, educational, social and cultural institutions».

⁵ L'art. 16 della l. 222/1985 esclude che l'assistenza, la beneficenza, l'istruzione, l'educazione e la cultura siano attività tipiche degli enti della Chiesa cattolica.

del Terzo settore¹).

La normativa negoziata con il Kazakhstan prevede, invece, che le persone giuridiche canoniche potranno avvalersi della garanzia concernente il riconoscimento della piena soggettività nell'ordinamento statale anche quando siano destinate a perseguire finalità ulteriori rispetto all'ambito strettamente religioso e culturale, quali quelle di assistenza e beneficenza o di istruzione. Ciò sembra indicare la lucida consapevolezza da parte dell'autorità statale dell'ampiezza della missione istituzionale della Chiesa, missione che ricomprende anche il *munus docendi*, nonché la realizzazione di attività socioassistenziali aventi origine e giustificazione nel sentimento di fraternità che deve accomunare tutti gli esseri umani: non a caso un'ulteriore statuizione pattizia prevede il diritto della Chiesa stessa di dar vita alle strutture sanitarie e sociali necessarie al perseguimento degli scopi spirituali e caritativi che le sono propri².

Che il riferimento alle finalità di assistenza e beneficenza, nonché educative e culturali, non sia casuale è ulteriormente confermato dalle pattuizioni relative alla titolarità di immobili da parte della Chiesa e all'istituzione di strutture scolastiche o, più genericamente, di formazione.

In ordine al primo punto viene stabilito il diritto della Chiesa cattolica, da esercitarsi, ovviamente, tramite gli enti a essa riconducibili, di disporre di immobili e di aree edificabili, onde provvedere alle proprie necessità: quest'ultime sono identificate nello svolgimento di attività religiose, socioculturali, catechetiche, educative e caritative³.

Anche sotto questo profilo, quindi, la visione delle finalità proprie della *societas Ecclesiae* supera i confini della dimensione religiosa e culturale per estendersi alla formazione culturale, all'assistenza e alla beneficenza. La circostanza che l'acquisizione degli immobili, in proprietà o in affitto, e la tutela dei diritti reali sugli stessi siano affidate al diritto comune, cui si rinvia espressamente⁴, non sminuisce la portata del riconoscimento di un profilo finalistico così ampio.

Relativamente, poi, alla libera esplicazione del Magistero ecclesiastico, viene affermato esplicitamente il diritto della Chiesa di istituire scuole di ogni genere e grado, e di gestirle. Gli alunni che siano cittadini kazaki potranno avvalersi di tutte le agevolazioni previste dall'ordinamento statale⁵.

La normativa prosegue riconoscendo che rientrano tra gli enti ecclesiastici non soltanto le strutture di formazione destinate ai ministri di culto e ai religiosi,

¹ Il cd. codice del Terzo settore (decreto legislativo 117/2017), volto a stabilire il regime giuridico degli enti privati di utilità sociale, prevede, all'art. 4, che gli enti religiosi civilmente riconosciuti possano svolgere attività socioassistenziali, di istruzione, educative e culturali.

² Cfr. l'art. 9 dell'Accordo del 1998.

³ L'art. 6, co. 1, dell'Accordo del 1998, nel riconoscere alla Chiesa cattolica il diritto a divenire proprietaria di immobili, stabilisce che quest'ultimi potranno essere utilizzati per «religious, socio-cultural, catechetical, educational and charitable activities».

⁴ Cfr. l'art. 6, co. 2, dell'Accordo del 1998.

⁵ Cfr. l'art. 8 dell'Accordo del 1998.

ma anche tutte le altre scuole e istituzioni educative, in ordine alle quali vengono richiamate le disposizioni canoniche relative al riconoscimento della qualifica di «cattolica»¹. È noto che le vigenti codificazioni riconoscono come scuole cattoliche soltanto quelle guidate da una persona giuridica canonica pubblica o dalla competente autorità ecclesiastica, oppure che quest'ultima abbia riconosciuto come tali²: siffatte statuizioni sono recepite in larga misura, anche se non integralmente, dall'art. 7 dell'Accordo del 1998.

La disciplina in parola è integrata da un'ulteriore, interessante disposizione che prevede l'incentivazione e l'ampliamento delle interrelazioni tra le strutture culturali e di formazione kazake e quelle proprie della Chiesa cattolica nella sua dimensione planetaria, ponendo l'accento, in particolare, sulla possibilità che vi sia uno scambio di studenti tra istituzioni statuali ed ecclesiastiche³: una sorta di «Erasmus» non interstatale, ma concernente la comunità politica e la società ecclesiale.

Ci sembra che la previsione *de qua* rifletta la lungimiranza delle Alte Parti pienamente consapevoli, da un lato dell'impegno del Cattolicesimo nel campo scientifico e culturale (sono numerose le istituzioni collegate con la S. Sede che operano in tali ambiti), dall'altro del crescente ruolo svolto dal Kazakistan nei medesimi settori: il Paese è stato definito «un importante hub di alta formazione culturale e professionale», sottolineandosi come negli ultimi anni abbia aumentato del duecentocinquanta per cento i fondi di bilancio destinati alla cultura e alla scienza⁴.

La disciplina pattizia concernente il *munus docendi* viene completata, infine, dalla previsione relativa alla libertà della Chiesa di manifestare il proprio pensiero anche attraverso l'uso dei mezzi di comunicazione di massa⁵.

Analogamente ad altre statuizioni la disposizione termina con un rinvio al diritto comune, rinvio che, però, stando al tenore letterale della norma, si riferisce, almeno così ci pare, al solo impiego dei mass media⁶: quest'ultimo potrebbe essere assoggettato, perciò, a limiti e restrizioni ulteriori rispetto a quelli esistenti nel 1998 e potrebbe essere anche temporaneamente sospeso; non potrebbe, invece, vietarsi *in toto* alla Chiesa di annunciare il proprio messaggio.

¹ L'art. 7 dell'Accordo del 1998 riconosce «as included under the name of Catholic schools: schools founded and directed by canonical entities with legal capacity or subject to the norms of Canon Law and recognized as such by the competent ecclesiastical authorities».

² Cfr. il can. 803 *CIC*, nonché il can. 632 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

³ Cfr. l'art. 12 dell'Accordo del 1998.

⁴ Cfr. www.asianews.it/notizie-it/Formazione%2C-scienza-e-lavoro:-il-futuro-del-Kazakistan-61990.html. Apprezzamento per siffatto impegno nello sviluppo culturale è stato espresso anche da Papa Francesco durante il viaggio che dal Kazakistan lo stava riportando a Roma: cfr. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html.

⁵ Cfr. l'art. 11 dell'Accordo del 1998.

⁶ L'art. 11 dell'Accordo del 1998 specifica che il diritto della Chiesa cattolica alla libera manifestazione del pensiero include «its right to make use of the mass media in accordance with the current legislation of the Republic of Kazakhstan».

4. Sono oltre centottanta gli Stati che intrattengono relazioni diplomatiche con la S. Sede, tra cui numerose Repubbliche dell'ex URSS, quale, ad es., il Kazakistan: siffatte relazioni assumono sovente la forma della pattuizione. Ciò dimostra l'erroneità della previsione, formulata negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, che ipotizzava l'abbandono, o quantomeno la marginalizzazione, del concordato, in quanto modalità di regolamentazione del rapporto Stato/Chiesa ormai sorpassata.

La previsione è stata ampiamente smentita, invero, dal massiccio utilizzo della negoziazione verificatosi già a partire dal Pontificato di Paolo VI¹: né la rilevanza del ricorso allo strumento pattizio appare ridimensionata dalla circostanza che la locuzione «concordato» sia stata prima affiancata e poi, in larga misura, sostituita da quella di «accordo»; il dato fondamentale, al di là delle soluzioni lessicali adottate, è costituito, infatti, a nostro sommo avviso, dal mantenimento del meccanismo di produzione bilaterale delle norme volte a disciplinare le relazioni tra la comunità politica e quella ecclesiale.

Si sono però verificati negli ultimi decenni, come si è già rilevato *supra*, una consistente accelerazione e un forte incremento del processo evolutivo della pattuizione concordataria che presenta elementi di crescente discontinuità rispetto al passato². Tra quest'ultimi assumono peculiare risalto: la mancanza, talvolta, di materie tradizionalmente oggetto di negoziazione, quali la nomina dei vescovi e gli effetti civili del matrimonio; la funzionalizzazione dell'accordo non alla tutela della *libertas Ecclesiae*, bensì alla promozione della dignità dell'uomo³.

Il concordato ha perso, quindi, la tipica valenza confessionale per divenire uno strumento «neutro» idoneo a regolamentare lo *status* giuridico della Chiesa cattolica in qualunque tipologia di Stato, inclusa quella in cui il rapporto tra l'ambito spirituale e quello temporale, nonché la portata del diritto di libertà religiosa assumono una fisionomia molto diversa da quella propria della cultura occidentale.

Particolarmente rilevante appare, al riguardo, l'art. 1 dell'Accordo del 1998 con il Kazakistan, ove le Alte Parti affermano la reciproca libertà nell'esercizio dei propri diritti⁴, il che implica, *a fortiori*, il riconoscimento dell'esistenza di

¹ Sul punto, cfr., *ex multis*, Ferrari S. I concordati di Giovanni Paolo II: spunti (problematici) per una sintesi // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 173 ss.; Cavana P. Op. cit. PP. 256 s. Cfr. anche Ventura M. Sintesi. Trasformazioni della bilateralità nel diritto ecclesiastico // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 307 ss.

² Coppola R. Il concordato italiano come modello di concordati moderni. Le intese con le minoranze religiose in Italia // Coscienza e libertà. 1990. PP. 48-91.

³ Astorri R. Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello? // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 34 s., che rileva la «nuova centralità» del principio dualistico; Krassikov, A. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 4; Margiotta Broglio F. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 7.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo del 1998 recita: «The Parties acknowledge mutual freedom in the exercise of

autonome sfere di competenza facenti capo rispettivamente all'autorità temporale e a quella ecclesiastica¹. Si tratta di un'acquisizione non insignificante in un Paese che si è dotato di una Costituzione che qualifica lo Stato come laico e stabilisce l'inviolabilità della libertà di coscienza², ma il cui contesto culturale prevalente è comunque improntato all'idea della coincidenza tra la dimensione politica e quella religiosa³.

L'incisivo ruolo del diritto comune nel tutelare la libertà religiosa e il pluralismo confessionale, ruolo determinato dalla diffusione dei principi democratici⁴, coesiste, pertanto, con un'accresciuta importanza dello strumento pattizio, che conserva immutata la propria attitudine a consentire, attraverso la specificazione delle prescrizioni della legge generale, oppure attraverso l'elaborazione di norme di *ius singulare*, la pacifica e armoniosa coesistenza della qualifica di fedele e di quella di cittadino.

È noto come, secondo un autorevole orientamento, quest'ultima qualifica costituisca il prodotto di un'elaborazione concettuale operata dal diritto romano onde sintetizzare in una singola formula il complesso rapporto intercorrente tra l'individuo riconosciuto titolare della soggettività giuridica e la comunità artefice dell'ordinamento al cui interno l'individuo stesso è considerato soggetto⁵: il *civis* quale titolare di un articolato insieme di situazioni giuridiche attive, sia privatistiche, sia pubblicistiche (i cd. diritti civili e politici)⁶.

A siffatto *status*, che ha acquisito nel corso del tempo il rango di nozione fondamentale della dimensione giuridica, non soltanto europea, come dimostra la legislazione del Kazakhstan in tema di cittadinanza, l'ordinamento canonico affianca quello di *fidelis* destinato a interagire con il primo.

Il momento di equilibrio tra i due *status* va individuato nella *sana cooperatio* suscettibile di estrinsecarsi attraverso una serie di strumenti, tra cui quello pattizio: ciò nella salvaguardia dei rispettivi «ordini».

In tale ottica gli Accordi esaminati *supra* costituiscono la moderna riproposizione della sinergia tra diritto secolare e diritto della Chiesa, sinergia che, attraverso l'esperienza dello *ius commune*, ha costituito per secoli il quadro giuridico di riferimento della cultura occidentale⁷.

their rights and powers and commit themselves to respect this principle in their mutual relations and in their cooperation for the good of people».

¹ Coppola R. Dualità del potere e “publica auctoritas universalis” // Monitor Ecclesiasticus. 2/2019. PP. 421-437.

² L'art. 1 della Costituzione del Kazakhstan stabilisce che «The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic, secular, legal and social state»; l'art. 22, co. 1, afferma che «Everyone shall have the right to freedom of conscience».

³ Coppola R. Laicità in progress: conclusioni generali, in Coppola R.-Ventrella C. (a cura di). Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive. Bari: Cacucci, 2012. PP. 239-247.

⁴ Cardia C. Concordati e diritto comune // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 150 s.

⁵ Crifò G. Cittadinanza, a) Diritto romano // Enc. dir., vol. VII. Milano: Giuffrè, 1960. P. 128.

⁶ Crifò G. Op. cit. PP. 130 s.

⁷ Coppola R. Utrumque ius e sviluppo del diritto internazionale. Il debito dei Paesi poveri // Il diritto di famiglia e delle persone. 3/2025. PP. 908-918 (in ricordo di Vincenzo Lo Iacono).

La rilevanza delle pattuizioni in oggetto non è certamente sminuita dall'estrema esiguità della comunità ecclesiale kazaka (poco più dell'uno per cento della popolazione complessiva del Paese), di cui non a caso Papa Francesco ha posto in evidenza la profondità della testimonianza¹: esse si inseriscono appieno, anzi, nella più moderna «stagione» concordataria volta a ravvisare nell'accordo un veicolo non soltanto di evangelizzazione, ma anche (e talvolta soprattutto) di promozione umana.

Un veicolo duttile, atto a instaurare relazioni sia con Paesi di tradizione cattolica, sia con Paesi dove la religione prevalente è acattolica o addirittura estranea all'alveo del Cristianesimo, in quanto espressione della sensibilità della *societas Ecclesiae* per il rispetto dell'identità della collettività nazionale e per l'elevazione, materiale e spirituale, dell'uomo.

¹ Francesco. Incontro con i Vescovi, cit. Cfr. anche Giovanni Paolo II. Incontro con gli Ordinari dell'Asia centrale. Discorso del Santo Padre // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-ordinaries.html.

Валентина Цветкович Джорджевич
Белград универзитеті

Социализм кезіндегі Сербиядағы Рим құқығының тағдыры (1945–1992)

Valentina Cvetković Dorđević
Università di Belgrado

Il destino del diritto romano durante il periodo socialista in Serbia (1945–1992)

Валентина Цветкович Джорджевич
Белградский университет

Судьба римского права в социалистический период в Сербии (1945–1992)

Grazie alla sua posizione geografica, fin dall'antichità in Serbia si sono incontrate le culture dell'Oriente e dell'Occidente. Lo stesso è accaduto con la recezione del diritto romano. Inizialmente, nel Medioevo, nello stato serbo medievale, fu recepito il diritto romano-greco. Dopo la caduta sotto il dominio turco nel XV secolo, la tradizione romanistica in Serbia fu interrotta. Nel XIX secolo, durante il risveglio nazionale e la lotta per l'indipendenza, la Serbia recepì nuovamente il diritto romano, ma questa volta proveniente dall'Occidente. Dopo tre moderni codici civili europei (francese, austriaco e olandese), la Serbia nel 1844 adottò il proprio codice civile. Il suo modello fu il Codice civile austriaco del 1811, che conteneva concetti dello *ius commune* medievale.

Al Liceo, precursore dell'Università di Belgrado, il diritto romano iniziò ad essere studiato nel 1843. I primi professori di diritto romano si formarono prevalentemente nelle università tedesche. Per questo motivo, nelle loro opere si nota l'influenza della scuola storica del diritto. Tuttavia, i romanisti serbi vennero influenzati anche da tendenze del tutto nuove, in particolare dallo sforzo di introdurre elementi del metodo sociologico nell'interpretazione della storia del diritto e del diritto romano.

Lo studio del diritto romano in Serbia non perse la sua attualità nemmeno dopo la Prima guerra mondiale, quando fu creato il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, che nel 1929 fu trasformato in Regno di Jugoslavia. Lo studio del diritto romano nel nuovo stato acquisì una nuova dimensione, poichè divenne un fattore

di coesione tra le diverse aree giuridiche all'interno della Prima Jugoslavia. Infatti, Le terre jugoslave entrarono in uno stato comune ognuna con il proprio diritto, in base al quale avevano vissuto fino al momento dell'unificazione all'interno delle precedenti entità statali. Il codice civile serbo ad esempio continuò ad essere applicato nella regione della Serbia, mentre in Croazia e Slovenia veniva applicato il codice civile austriaco. In Montenegro, che nel 1918 si unì alla Serbia, continuò ad essere applicato il Codice generale della proprietà per il Principato del Montenegro di Bogišić, che conteneva anch'esso concetti di diritto romano, sebbene espressi in lingua volgare.

Dopo la Seconda guerra mondiale nacque la cosiddetta seconda Jugoslavia, di cui la Serbia divenne una delle repubbliche costitutive, e in tale contesto, nel 1946, il Codice civile serbo del 1844 venne formalmente abrogato. La seconda Jugoslavia venne costruita sulla base dei principi della rivoluzione socialista. Le nuove autorità rivoluzionarie intrapresero un progetto di costruzione di un ordinamento sociale completamente diverso, inizialmente definito "democrazia popolare" e successivamente "socialismo". Allo stesso modo, si doveva operare un taglio netto con il diritto borghese fino ad allora in vigore, mentre il diritto socialista doveva essere al servizio di una politica fondata sull'idea della "dittatura del proletariato". Il diritto privato romano, basato sul concetto di proprietà privata, non si adattava alle basi dell'ordinamento socialista jugoslavo fondato sul concetto di proprietà statale prima e proprietà sociale dopo.

Era quindi prevedibile che lo studio del diritto romano nella Jugoslavia socialista avrebbe subito una decadenza. Tuttavia, l'evoluzione degli eventi politici fu tale che la seconda Jugoslavia divenne uno stato socialista *sui generis* in cui la scienza del diritto romano continuò a prosperare.

Il fulcro dello sviluppo del diritto romano era la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Belgrado, che divenne l'*alma mater* delle nuove facoltà di giurisprudenza in tutta la Jugoslavia. Pertanto, nel prosieguo dell'esposizione si parlerà dell'insegnamento e dei professori di diritto romano presso la Facoltà di Giurisprudenza di Belgrado, nonché del loro contributo allo sviluppo di questa disciplina accademica e scientifica nella seconda Jugoslavia.

Nei primi anni del dopoguerra, fu necessario ripristinare il lavoro della Facoltà di Giurisprudenza. Il Partito Comunista jugoslavo considerava la Facoltà di Giurisprudenza di Belgrado un'istituzione di istruzione superiore molto importante, il cui compito principale era formare quadri che servissero alla costruzione della nuova società socialista. I professori del periodo prebellico potevano essere assunti e continuare a lavorare solo se soddisfacevano la condizione di idoneità morale e politica del nuovo ordinamento socialista, cosa che veniva stabilita dalle autorità comunista. A causa del mancato rispetto di questa condizione, un numero considerevole di professori del periodo prebellico perse il posto all'Università di Belgrado, incluso il professore di diritto romano del periodo prebellico, Relja Popović, che per un certo periodo durante l'occupazione tedesca era stato preside della Facoltà di Giurisprudenza.

L'allontanamento dalla Facoltà di professori e assistenti non idonei, le cosiddette "epurazioni", comprendeva non solo coloro per i quali si riteneva che non avrebbero soddisfatto le richieste delle nuove autorità di insegnare agli studenti la dottrina marxista-leninista, ma anche i professori - membri del partito comunista che nel 1948, al momento della rottura tra Jugoslavia e Unione sovietica, si erano schierati con Stalin. Il distanziamento dall'URSS segnò l'inizio dell'apertura della Jugoslavia verso l'estero, il che ebbe implicazioni dirette per lo sviluppo della scienza giuridica. Gli anni Cinquanta e Sessanta videro un periodo di consolidamento e di forte sviluppo della Facoltà di Giurisprudenza.

Immediatamente dopo la fine della Seconda guerra mondiale, al momento della ricostruzione della Facoltà di Giurisprudenza, il Ministero dell'Istruzione ordinò una riforma dei contenuti didattici in conformità con il nuovo ordinamento socialista. I nuovi piani di studio furono elaborati principalmente sul modello dei piani di studio delle facoltà di giurisprudenza sovietiche. La modifica dei contenuti didattici comportava anche nuovi libri di testo, redatti nello spirito del materialismo dialettico. L'ordine del Ministero dell'Istruzione di redigere nuovi libri di testo si riferiva a tutte le materie. Pertanto i libri di testo di diritto romano del periodo prebellico furono dichiarati inutilizzabili e i professori dovettero per le esigenze dell'insegnamento adattare tale materia allo spirito e alla terminologia dell'ideologia dominante.

Nell'insegnamento del diritto romano furono allora combinati l'approccio storico e quello dogmatico. Le parole del professor Stojčević fornirono una base ideologica più solida al programma di insegnamento, che era essenzialmente tradizionale. Secondo lui *"la comunità sociale nel suo complesso ha una propria vita che è in costante movimento, in costante trasformazione e riorganizzazione delle forze sociali, e tutto ciò avviene sotto l'azione delle leggi sociali, sotto il costante movimento e la trasformazione di condizioni eterogenee tra le quali quelle economiche giocano un ruolo decisivo."* Consideriamo ora i programmi di insegnamento che hanno posto le basi per lo studio del diritto romano nella Seconda Jugoslavia.

Secondo il programma di insegnamento del 1945, il diritto romano veniva insegnato attraverso sei unità tematiche circoscritte che seguivano cronologicamente e sostanzialmente lo sviluppo della società e del diritto romano.

All'inizio veniva studiata la vita economica e i suoi cambiamenti, partendo dall'economia domestica chiusa, attraverso il rafforzamento dei flussi di merci e denaro, il declino delle piccole e medie proprietà a favore dei latifondi durante il tardo periodo repubblicano e il principato, fino ai cambiamenti avvenuti al tempo del dominio e alla comparsa del colonato. All'interno di questa unità, particolare attenzione fu dedicata al ruolo della religione e della morale, alla struttura sociale, all'organizzazione del potere e ai tipi di fonti giuridiche, tra le quali venivano trattate le consuetudini, la Legge delle XII tavole, gli editti, i senatoconsulti, gli ordini dell'imperatore, la giurisprudenza e la pratica giuridica, la codificazione di Giustiniano e altri monumenti giuridici.

Seguiva poi lo studio del diritto relativo alle persone, dove venivano analizzati il concetto di soggetto di diritto, le persone fisiche e giuridiche, lo status dei cittadini romani, dei latini e dei peregrini, nonché la posizione degli schiavi e la comparsa del colonato nelle fasi successive dell'Impero Romano. In questa parte del programma venivano presentati anche lo sviluppo delle istituzioni familiari romane - famiglia, gens, consortium, domus - quindi la parentela agnatzia e cognatzia, la patria potestas, l'adoptio, l'adrogatio, la legitimatio e l'emancipatio, nonché le istituzioni del matrimonio, della tutela e della curatela.

Successivamente veniva studiato il diritto reale, che comprendeva il concetto e la divisione delle cose, le diverse forme di proprietà e i modi della sua acquisizione, il possesso, le servitù, la superficie, l'ipoteca e l'enfiteusi.

Il diritto ereditario era presentato attraverso lo sviluppo della successione intestata nelle diverse fasi storiche - dalla Legge delle XII tavole, attraverso il diritto pretorio, fino al periodo del principato, dominato e codificazione di Giustiniano. Venivano trattate anche le questioni del testamento, della posizione dello schiavo e della donna come eredi, della sostituzione, dell'esclusione dalla successione, del diritto ereditario necessario, dei legati e dei fedecommessi.

Il processo civile era esaminato attraverso il prisma storico, seguendo lo sviluppo di tre forme fondamentali: il processo per legis actionem, il processo formulare e il processo extra ordinem.

Infine veniva trattato il diritto delle obbligazioni, a partire dalla definizione del concetto e dall'esame delle condizioni socio-economiche del suo sviluppo a Roma, nonché dall'influenza del diritto delle obbligazioni romano sui successivi ordinamenti giuridici. Venivano analizzate le fonti delle obbligazioni in ordine cronologico - delitti e contratti con le loro diverse tipologie - con la distinzione tra contratti e patti. Il programma si concludeva con una presentazione delle altre fonti delle obbligazioni e delle questioni della parte generale del diritto delle obbligazioni, quali l'efficacia delle obbligazioni, le conseguenze dell'inadempimento, la rappresentanza, la cessione, il trasferimento del credito, le obbligazioni semplici, solidali e correali, nonché l'esecuzione degli obblighi.

Il programma di insegnamento del 1947/48 era più elaborato di quello del 1945. Venne aggiunta una presentazione del diritto penale e del processo penale, nonché della recezione del diritto romano nell'Europa occidentale.

Il programma di insegnamento del 1956 era per lo più basato sul *syllabus* del diritto romano presentato nel 1947/48. Il programma di insegnamento del 1961 era caratterizzato dal fatto che lo studio del diritto romano veniva stato spostato dal I anno di studi al III anno, ovvero al II livello di studi. Pertanto furono omesse tutte le presentazioni che in precedenza avevano lo scopo di introdurre agli studenti del I anno i concetti fondamentali del diritto privato. Vennero omesse anche le parti relative all'ordinamento politico romano e al diritto penale perché la materia ricevette un nuovo nome – il diritto privato romano. Venne omissa anche un capitolo speciale sullo sviluppo dei rapporti socio-economici a Roma, ma le spiegazioni delle linee generali dello sviluppo del diritto privato romano,

nonché di alcune istituzioni, dovevano essere collegate allo sviluppo dell'economia e della società romana. Il programma di insegnamento del 1967 dovette tenere conto del fatto che il diritto romano era stato riportato al I anno di studi, cosa che si riflesse nell'ampliamento della materia di insegnamento il cui scopo era quello di rendere familiari agli studenti i concetti fondamentali del diritto privato. Nei decenni successivi, fino alla dissoluzione della seconda Jugoslavia, non ci furono cambiamenti significativi nel programma di insegnamento rispetto a quello del 1967.

Per quanto riguarda i professori di diritto romano presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Belgrado, spiccano in particolare i nomi di Dragomir Stojčević, Jelena Danilović e Obrad Stanojević. Prima di passare ai dati fondamentali sul loro lavoro di insegnamento e di ricerca, è necessario fare una premessa introduttiva sulla cooperazione internazionale, di cui furono attivi partecipanti, e che contribuì notevolmente alla nascita delle loro più significative realizzazioni scientifiche. Fino al 1948, la Jugoslavia seguì il modello sovietico, che prevedeva un isolamento quasi totale dagli stati "borghesi" occidentali, compresa la loro sfera accademica e scientifica.

Con la rottura tra Tito e Stalin nel 1948, la Jugoslavia rimase uno stato socialista, ma si aprì anche ai paesi occidentali, il che nel campo della scienza significò il rinnovamento e la creazione di legami accademici internazionali, lo scambio di professori e studenti, l'accesso alla letteratura e alla metodologia occidentale, nonché la partecipazione dei giuristi jugoslavi agli sviluppi scientifici europei e mondiali. Proprio grazie a questi contatti, i professori di diritto romano della Facoltà di Giurisprudenza di Belgrado poterono conoscere i moderni approcci di ricerca, collaborare con illustri esperti stranieri e basare le loro opere su una combinazione di tradizione giuridica nazionale e le più recenti conquiste scientifiche.

Prof. Dragomir Stojčević (1913–1986), uno dei fondatori dello studio postbellico del diritto romano in Jugoslavia. Fu il primo dopo la Seconda guerra mondiale a conseguire il dottorato presso la Facoltà di Giurisprudenza di Belgrado, difendendo nel 1949 la tesi di dottorato intitolata "L'origine e la funzione del testamento calatis comitis". Divenne professore ordinario di diritto romano nel 1960. Svolsse più volte la funzione di vicepresidente e per due anni fu anche preside della facoltà di giurisprudenza (anni accademici 1975/76 e 1976/77).

Il Prof. Stojčević formò su nuove basi, nello spirito del materialismo storico, una disciplina giuridica classica, il diritto romano, insegnandola dalla liberazione della Jugoslavia nel 1945 fino alla pensione, nel corso generale e negli studi post-laurea. Rimane ricordata la sua difesa della materia diritto romano nel momento del tentativo di marginalizzarla, quando dal I anno degli studi di base come materia obbligatoria fu spostata al III anno come materia facoltativa. Grazie alle sue argomentazioni e alla sua autorevolezza, il diritto romano venne riportato nel 1967 al I anno di studi. Generazioni di studenti hanno utilizzato il suo libro di

testo di diritto romano, fino alla comparsa del libro di testo del Prof. Obrad Stanojević. Si è presentato alla comunità scientifica internazionale nel 1957 con un lavoro sulle caratteristiche dei quasi-delitti nel diritto romano. Seguirono altri articoli pubblicati nelle principali riviste straniere. Insieme al collega croato Ante Romac, ha pubblicato il libro *Dicta et regulae iuris*. Regole giuridiche latine, detti e definizioni con traduzione e spiegazione. Per otto anni ha insegnato presso l'Istituto Universitario di Studi Europei (IUSE) a Torino, e ha tenuto lezioni su invito a Parigi, Roma, Cambridge, Londra, Aberdeen, Glasgow, Amsterdam, Perugia, Rio de Janeiro e Stanford.

È stato il fondatore del club degli amanti del diritto romano e dell'antichità (*Forum Romanum*) presso la Facoltà di Giurisprudenza di Belgrado, che ha coordinato fino alla pensione e che è attivo ancora oggi. Tra i membri del Forum sono stati reclutati nel corso dei decenni successivi numerosi collaboratori, in seguito docenti della Facoltà di Giurisprudenza di Belgrado e di altre facoltà di giurisprudenza del paese. È andato in pensione nel 1981. È morto nel 1986.

Prof. Jelena Danilović (1920–2006) è stata la prima donna a insegnare diritto romano in Jugoslavia. Ha conseguito il dottorato nel 1957, difendendo una tesi di dottorato intitolata "I contratti obbligatori nel diritto di Dubrovnik dal XII alla metà del XIV secolo". È stata nominata professore ordinario nel 1970. Il valore dell'opera scientifica di Jelena Danilović si riflette nel suo approccio multidisciplinare allo studio delle istituzioni giuridiche, motivo per cui non è esagerato dire che la professoressa Danilović è stata non solo un'eccezionale romanista e in generale storica del diritto, ma anche un'eccezionale civilista e comparativista. L'oggetto del suo interesse scientifico è stato vario e ha compreso: il diritto romano, la sua recezione medievale, il diritto statutario delle città sull'Adriatico, il diritto medievale della Serbia, il diritto consuetudinario del Montenegro, le moderne codificazioni civili e il diritto contemporaneo. Alla fine degli anni '50 si è perfezionata presso l'Istituto Universitario di Studi Europei (IUSE)), e alla fine degli anni '60, come borsista della Fondazione Humboldt, ha trascorso due anni ad Amburgo, dove ha collaborato con il professor Max Kaser. Dopo la formazione professionale nei più importanti centri romanistici, ha sviluppato un proprio metodo esegetico. Il contributo di Jelena Danilović allo sviluppo della storia del diritto è incommensurabile, sia grazie alle sue opere scientifiche originali, sia all'eccezionale attività pedagogica che ha portato alla formazione della cosiddetta "scuola romanistica belgradese", a cui appartiene un numero significativo di romanisti provenienti dall'area dell'ex Jugoslavia. È andata in pensione nel 1985 ed è morta nel 2006.

Prof. dr Obrad Stanojević (1934–2011) è stato l'ultimo influente romanista serbo del XX secolo. Ha conseguito il dottorato nel 1964 sul tema del prestito e degli interessi nella storia del diritto, e ha continuato la sua formazione professionale a Torino e New York. È stato eletto professore ordinario nel 1981. È ricordato come traduttore delle Istituzioni di Gaio in lingua serba e autore della monografia *Gaius noster*. Insieme alla Prof. Jelena Danilović ha curato il manuale

pratico "Testi di diritto romano" (1970), che è stato a lungo utilizzato nell'insegnamento, e il suo libro di testo di diritto romano è ancora oggi apprezzato dagli studenti per il suo stile accessibile.

Durante la dissoluzione della Seconda Jugoslavia, ha svolto la funzione di preside della Facoltà di Giurisprudenza di Belgrado, senza smettere di trasmettere le sue conoscenze anche a studenti all'estero, insegnando per diversi anni presso la Loyola University di New Orleans (USA).

Come eccezionale pedagogo e uno dei fondatori del club Forum Romanum, è riuscito a suscitare e diffondere tra gli studenti l'interesse per lo studio del diritto romano. È andato in pensione nel 2001 ed è morto nel 2011.

Sull'esempio dello sviluppo del diritto romano nella Seconda Jugoslavia possiamo concludere quanto segue: Il diritto romano, nonostante i cambiamenti ideologici e i tentativi di marginalizzazione nel periodo socialista, è sopravvissuto come disciplina giuridica fondamentale. La sua presenza nei diversi ordinamenti sociali e politici testimonia la sua universalità e il suo valore duraturo. Come sistema giuridico di eccezionale logica interna, chiarezza e permanente applicabilità, il diritto romano trascende l'epoca in cui è nato e rimane uno strumento insostituibile di educazione giuridica e di comprensione del diritto contemporaneo.

Роза Ережепқызы
ШЫМКЕНТ университеті

**Рим құқығының әмбебап нормалары және олардың қазіргі
халықаралық экологиялық реттеудегі маңызы**

Roza Erezhepkyzy
Università di Shymkent

**Norme universali del diritto romano e loro importanza per la moderna
regolamentazione ambientale internazionale**

Роза Ережепқызы
ШЫМКЕНТСКИЙ университет

**Универсальные нормы римского права и их значение для
современного международного экологического регулирования**

Una realtà così variegata implica inevitabilmente anche la coesistenza di numerose credenze religiose, coesistenza che rende il Kazakhstan «Paese dell'incontro»¹. Qui la dombra si riconnette alla figura del poeta Abai, il più celebre letterato della Nazione, giacché entrambi sono presi in considerazione nella loro valenza spirituale, come espressione dell'anelito dell'uomo verso l'Assoluto, anelito che si concretizza nell'adesione a un credo religioso. La religione risponde, quindi, a un bisogno primario e innato dell'essere umano².

Ovviamente, anche la dimensione religiosa va finalizzata al bene della persona. Dev'essere evitata, pertanto, qualunque forma di integralismo o radicalismo, che contraddice la genuina essenza del rapporto con la trascendenza e sovente sfocia nell'intolleranza, nell'odio, nel terrorismo, nella guerra. Tra l'altro, quando ciò si verifica viene meno, generalmente, la corretta distinzione tra l'ordine dello Stato e quello della religione, poiché quest'ultima viene utilizzata dal potere politico quale «instrumentum regni»³.

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In tal senso si era espresso Giovanni Paolo II in occasione della sua Visita pastorale in Kazakhstan: Discorso durante la cerimonia di benvenuto (22 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010922_kazakhstan-astana-arrival.html.

² Francesco. Apertura, cit.

³ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., il quale richiama il concetto di «Una laicità sana, che riconosca il ruolo prezioso e insostituibile della religione e contrasti l'estremismo che la corrode»; la laicità così

La vera essenza della religione è, infatti, la comunione, che induce a superare le «barriere» derivanti dall'appartenenza a un dato gruppo etnico, a una determinata comunità nazionale e finanche a uno specifico culto, per individuare in coloro che appartengono ad altri gruppi, comunità, culti, persone dotate di pari dignità e con cui instaurare relazioni di fraternità: ciò senza rinnegare la propria identità nazionale, ma anzi in nome della stessa.

Viene puntualizzato come l'autentico sentimento religioso ruoti attorno ai due poli della trascendenza, il rapporto con il numinoso, e della fraternità, il rapporto con gli altri individui basato sul convincimento dell'esistenza di un essere trascendente, «Padre» di tutta l'umanità¹. Sotto tale profilo il Kazakhstan, ove accanto all'Islam, credo numericamente preponderante, convivono pacificamente molti altri gruppi confessionali, cristiani e non, rappresenta un nobile esempio di società aperta e inclusiva².

La religione è tenuta ad astenersi, quindi, da atteggiamenti settari e integralisti; il potere politico non deve né utilizzare la religione quale strumento per ricercare il consenso dei cittadini, né, al contrario, assumere nei suoi confronti una posizione ostile, considerandola un fattore di disgregazione del tessuto sociale al quale vanno accordati, conseguentemente, spazi di libertà minimali, quando non addirittura inesistenti (il Papa fa esplicito riferimento all'ateismo di Stato proprio dei Paesi del socialismo reale, ateismo che per molti anni ha caratterizzato anche il Kazakhstan, parte integrante dell'URSS fino al 1991)³.

Lo Stato è chiamato, perciò, ad assicurare la libera esplicazione del sentimento religioso, sia in forma individuale (il cd. spontaneismo religioso), sia in forma associata. Il diritto di libertà religiosa costituisce la sola «cornice» al cui interno entrambe le qualifiche di cui l'individuo è portatore, *civis/fidelis*, possono trovare piena realizzazione⁴.

Si tratta, infatti, di una situazione giuridica attiva di rango fondamentale, che risponde alle esigenze più profonde e autentiche dello spirito dell'uomo (gli storici del diritto ritengono che sia la prima prerogativa rivendicata dal singolo nei confronti dei pubblici poteri) e che ricomprende molteplici facoltà: il Pontefice precisa, in particolare, che la possibilità di praticare i riti religiosi costituisce solo un aspetto della libertà *de qua*, di cui è componente imprescindibile anche la facoltà di testimoniare presso gli altri il proprio credo⁵, onde diffonderlo.

intesa «rappresenta una condizione essenziale per il trattamento equo di ogni cittadino, oltre che per favorire il senso di appartenenza al Paese da parte di tutte le sue componenti etniche, linguistiche, culturali e religiose».

¹ Francesco. Lettura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

³ Francesco. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si osserva che «la libertà religiosa costituisce l'alveo migliore per la convivenza civile». Cfr. anche Giovanni Paolo II. Discorso durante la cerimonia di benvenuto, cit.

⁵ Francesco. Apertura, cit. In occasione della Visita pastorale in Kazakhstan così si era già espresso Giovanni Paolo II: «occorre affermare e difendere il diritto del credente a testimoniare pubblicamente la sua fede [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»; cfr. Incontro con i rappresentanti del mondo della cultura.

Il diritto di propaganda religiosa costituisce tuttora un autentico *punctum dolens*¹, giacché talvolta gli ordinamenti statuali, pur consentendo la *devotio*, sia domestica, sia pubblica, non lo riconoscono, oppure lo assoggettano a limiti talmente stringenti, e contestualmente suscettibili di valutazioni ampiamente discrezionali, da renderlo di fatto inesistente: basti pensare, ad es., ad alcuni Paesi islamici o, all'interno dell'Unione Europea, alla Grecia.

Anche sotto tale profilo il Kazakistan rappresenta, invece, un interessante esempio di tentativo di operare un equilibrato contemperamento tra la libertà *de qua* e il rispetto dei principi basilari dell'ordinamento².

L'attenzione del diritto comune kazako non solo verso lo *status* di cittadino ma anche verso quello di fedele, le garanzie apprestate a tutela della libertà religiosa, onde consentire a ogni individuo di realizzare la summenzionata tensione ideale verso la trascendenza, la connotazione multireligiosa e multiconfessionale dell'ordinamento e della società trovano la propria sintesi nella bandiera, emblema per eccellenza della comunità nazionale.

È risaputo che il vessillo presenta uno sfondo azzurro al cui centro campeggia il sole circondato da trentadue raggi: al di sotto del sole è raffigurata un'aquila della steppa di colore dorato, la *berkut*; sul lato sinistro della bandiera è poi presente un motivo ornamentale.

Ciascuno di questi elementi ha un preciso significato: l'azzurro rappresenta i vari gruppi etnici (Tatari, Mongoli, Uiguri, etc.) che compongono il popolo kazako; il sole simboleggia la prosperità (la forma dei raggi ricorda quella delle spighe del grano); l'aquila personifica la sovranità statale; la decorazione è un omaggio al patrimonio culturale e artistico del Kazakistan.

Papa Francesco si sofferma essenzialmente su due degli elementi in parola: lo sfondo blu; l'aquila dorata.

Riconnettendosi alla valenza religiosa del primo — per tutte le etnie che compongono il popolo kazako il blu evoca infatti l'idea della divinità — il Pontefice osserva come in tal modo venga richiamata anche l'idea della trascendenza e, quindi, dell'autorità spirituale, preposta a regolamentare il

Discorso di Giovanni Paolo II (24 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture.html.

Sull'importanza di fornire una testimonianza coerente della propria Fede, cfr. Francesco, Incontro con i Vescovi, cit.

¹ Sul punto la bibliografia è, ovviamente, amplissima. Cfr., *ex multis*: Pasquali Cerioli J. Propaganda religiosa: la libertà silente. Torino: Giappichelli, 2018. *Passim*; Id. La libertà di propaganda in materia religiosa nel tempo della sicurezza: una prospettiva teorica // Quad. dir. pol. eccl. 2/2019. PP. 241 ss.; Casascelli G. Tutela penale del sentimento religioso, sicurezza e identità. I problemi delle minoranze etnoreligiose // Ibidem. PP. 225 ss.; Cianitto C. Esiste un dovere di convertire nei diritti delle religioni?. Ibidem. PP. 265 ss.; Ferrari S. Diritto delle religioni e proselitismo. Ibidem. PP. 217 ss.; Luzzati C. La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda. Ibidem. PP. 229 ss.; Milani D. Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena. Ibidem. PP. 251 ss.; Ramstedt M. Religious proselytization of indigenous peoples // Ibidem. 2/2022. PP. 389 ss.; Tonti N. Limitazioni alla libertà religiosa a geometria variabile. Il composito panorama delle antiproselytisation e delle anti-conversion laws nei Paesi a maggioranza buddista e induista. Ibidem. PP. 413 ss.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

rapporto con il numinoso. L'aquila color oro evoca poi l'idea dell'autorità secolare, preposta alla vita terrena degli individui¹.

La bandiera del Kazakhstan sintetizza e riassume così il summenzionato principio dualistico, evocando la distinzione delle due potestà, ma anche la loro coordinazione: l'aquila senza il cielo non potrebbe volare, ma quest'ultimo senza gli uccelli risulterebbe vuoto e perderebbe, in larga misura, la propria ragion d'essere. Il vessillo kazako simboleggia, pertanto, la corretta relazione tra i due ordini, relazione che rifugge dalla commistione, che li mortificherebbe entrambi, ma anche dalla separazione, che relegherebbe la spiritualità esclusivamente nella dimensione dell'interiorità, interdicendole qualunque connessione con la sfera della *res publica*².

Soltanto garantendo all'individuo l'esplicazione integrale della propria personalità, connotata da esigenze materiali e da necessità spirituali, la società sarà in grado di fondare la convivenza tra esseri umani su basi nuove, cimentandosi con problematiche di portata planetaria, che il Papa definisce le quattro «sfide globali»: debellare il coronavirus (questo obiettivo può apparire oggi assolutamente secondario, ma non va trascurato che i Discorsi in parola sono stati tenuti da Francesco nell'estate del 2022 allorché era ancora presente l'emergenza pandemica)³; realizzare un mondo di pace in cui la religione sia fattore propulsivo dell'armonia e non della divisione⁴; attuare nella pratica i principi di accoglienza e fraternità⁵; salvaguardare l'ambiente, vivendolo e non sfruttandolo, nonché prendere coscienza della sua bellezza, bellezza sottolineata già più di un secolo fa dal poeta Abai⁶.

Si costituirebbe così un *habitat* al cui interno anche le donne e i giovani, nei cui confronti non sempre la società si mostra accogliente, potrebbero fornire liberamente e pienamente il proprio apporto alla costruzione di un'autentica «casa comune»⁷ contrassegnata dal dialogo interculturale, anch'esso auspicato da Abai, e interreligioso, dialogo cui la Chiesa cattolica partecipa attivamente, ritenendolo un elemento imprescindibile del proprio servizio all'umanità⁸.

Pure gli ordinamenti secolari danno prova, talvolta, di grande attitudine al dialogo, al confronto, all'interrelazione e, profilo che qui interessa maggiormente,

¹ Francesco. Lettura, cit.

² Francesco. Lettura, cit.

³ Francesco. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In dottrina, Cavana P. Op. cit. PP. 258 s., il quale evidenzia come per Francesco il dialogo con la comunità politica fosse funzionale all'affermazione della pace.

⁵ Francesco. Apertura, cit.

⁶ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si elogia la politica energetica del Kazakhstan, incentrata sulla decarbonizzazione e sull'incentivazione delle fonti rinnovabili; Id. Apertura, cit.

⁷ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Lettura, cit. Analoghe affermazioni erano state formulate da Giovanni Paolo II: Incontro con i giovani. Discorso del Santo Padre (23 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth.html.

⁸ Francesco. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

al rispetto della dimensione spirituale dell'uomo¹. Anche relativamente a quest'ultimo aspetto l'esperienza del Kazakhstan si presenta alquanto significativa, poiché la sensibilità nei confronti del fattore religioso non si è esaurita nell'ambito del solo diritto comune, ma si è tradotta in due Accordi con la S. Sede stipulati rispettivamente nel 1998 e nel 2022².

Si tratta di pattuizioni di grande rilevanza e non scevre da profili di innovatività: al loro contenuto e alle loro finalità vanno dedicate, perciò, alcune considerazioni.

3. L'assenza di contrapposizione tra la dimensione terrena e quella ultraterrena della persona umana è garantita, lo abbiamo già evidenziato, dalla collaborazione tra la società ecclesiale e la società organizzata politicamente³, collaborazione che trova una delle modalità principali, ma non l'unica, nel concordato, accordo di vertice tra la S. Sede e lo Stato⁴. L'istituto concordatario vanta una tradizione quasi millenaria, dato che, com'è noto, la prima pattuizione ascrivibile a siffatta categoria venne stipulata nel 1122 a Worms.

Ferma restando la natura di accordo internazionale, sancita sia dalla normativa, sia dalla giurisprudenza, il concordato ha subito nel corso del tempo un'evoluzione, divenuta particolarmente evidente durante il XX secolo⁵. In particolare, da strumento atto a regolamentare i rapporti con Paesi di tradizione cristiana e dove il Cattolicesimo è la religione dominante, o quantomeno presenta una notevole consistenza numerica, si è trasformato in mezzo di interrelazione con ordinamenti inseriti in contesti culturali e ideologici avulsi dalla religione cattolica: da qui la sua applicazione ad aree geografiche diverse da quelle consuete, come il continente africano e quello asiatico.

L'estensione della metodologia della negoziazione all'Asia è ancora nella

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

² La dottrina ha rilevato come, ferma restando la loro rilevanza internazionalistica, le pattuizioni stipulate negli ultimi cinquant'anni molto raramente siano qualificate come «concordato», essendo utilizzata quasi sempre la denominazione di «accordo»: cfr. Mückl S. La bilateralità nella Chiesa cattolica // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 245 s.

³ Cfr., *ex multis*, Spinelli L-Dalla Torre G. **Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Milano: Giuffrè, 1985. Passim; Catalano G. Op. cit. PP. 16-19, il quale sottolinea «la sostanziale continuità esistente tra le moderne costruzioni dei canonisti e la concezione tipicamente medievale di una umana società governata congiuntamente dalla civile e dalla ecclesiastica potestà, concetto che, sostenuto da una plurisecolare elaborazione dottrinarica, trova una delle sue prime espressioni nella nota affermazione di Papa Gelasio I secondo cui “duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas”»;** Dalla Torre G. Op. cit. PP. 339-348, ove, dopo aver evidenziato che «Il sistema dualista è portato proprio del Cristianesimo» (P. 340), si puntualizza che per la Chiesa risulta necessaria «la sana collaborazione da instaurarsi fra essa Chiesa e la comunità politica» (P. 344).

⁴ Cfr. Spinelli L-Dalla Torre G. Op. cit. PP. 109 ss.; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 356-359.

⁵ Per un'efficace sintesi di siffatta evoluzione, cfr. Gaudemet J. Laicità e concordato // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 127 ss.; Mückl S. Op. cit. PP. 241 ss.; D'Arienzo M.-Vecchi F. (a cura di). Novecento anni dal Concordato di Worms. Dinamiche dei rapporti tra Santa Sede e autorità civili. Cosenza: Pellegrini, 2024. Passim.

fase iniziale, ma costituisce, comunque, un interessante indice della cd. globalizzazione del diritto concordatario non più circoscritto alla sola Europa¹. All'interno di siffatto processo si inseriscono le summenzionate pattuizioni con il Kazakhstan.

L'Accordo del 1998 e la successiva integrazione, operata nel 2022, vanno indubbiamente classificati tra i cd. *pacta amicitiae*. Lo spirito che impronta gli Accordi in oggetto è scevro, infatti, delle diffidenze e riserve che connotano, invece, i cd. *pacta defensionis*². Le formule testuali utilizzate, nonché, soprattutto, il contenuto delle formule stesse evidenziano che l'intento delle Alte Parti è quello di instaurare ulteriori rapporti di amicizia che rendano più agevole a entrambe l'esercizio dei propri diritti nella salvaguardia delle rispettive sfere di competenza (ci sembra evidente il richiamo al summenzionato principio dualistico).

Siffatta considerazione di ordine generale è confermata dalla disamina analitica del contenuto delle pattuizioni, contenuto afferente essenzialmente alle seguenti materie: la possibilità di soggiornare in Kazakhstan per tutti i membri del popolo di Dio che cooperino in qualunque misura alle attività pastorali e caritative svolte dalla Chiesa cattolica; il riconoscimento della personalità giuridica degli enti ecclesiastici; la facoltà di costruire edifici di culto e altri immobili, purché destinati a finalità di religione e di culto, di assistenza e beneficenza, di catechesi ed educazione; l'esercizio del *munus docendi*, anche attraverso la costituzione di strutture confessionalmente qualificate e l'utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa; l'assistenza spirituale nelle cd. comunità separate³.

La prima tematica è stata disciplinata sia dall'Accordo del 1998, all'art. 2, sia dall'Accordo integrativo del 2022.

Dal combinato disposto delle due pattuizioni emerge che le autorità statuali si sono impegnate a concedere permessi di soggiorno ai membri della Chiesa cattolica provenienti dall'estero, e che, ovviamente, non siano cittadini kazaki, ai quali sia stato affidato dalla Gerarchia un incarico per un periodo non breve a beneficio di una Chiesa particolare o di un altro ente ecclesiastico presente all'interno del territorio nazionale: l'operatività della disposizione è subordinata al possesso dei requisiti richiesti dalla legislazione del Kazakhstan ai fini del rilascio del permesso di soggiorno⁴. L'unica deroga relativa a quest'ultimo aspetto concerne le autocertificazioni relative alla disponibilità di mezzi di sussistenza e di un luogo ove alloggiare, autocertificazioni sostituite da appositi impegni scritti

¹ Cfr. Cavana P. Op. cit. PP. 262 s.; Mückl S. Op. cit. PP. 246-249. Cfr. anche Ferrara P. La politica estera della Santa Sede da Benedetto XVI a Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 291 ss.

² Sulla portata delle categorie concettuali dei *pacta amicitiae* e dei *pacta defensionis*, cfr. Catalano G. Il significato politico dei Patti lateranensi e del Concordato con il Reich germanico, in Id. Scritti minori, t. II, Scritti giuridici. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2003. PP. 1017-1039.

³ Il testo dell'Accordo del 24 settembre 1998 può leggersi in Acta Apostolicae Sedis. 2000. PP. 316-328; per il testo dell'Accordo del 14 settembre 2022, cfr. Ibidem. 2023. PP. 910-917. Entrambi gli Accordi sono stati redatti in tre lingue, cioè kazako, inglese e russo: in caso di divergenze interpretative sarà considerato prevalente il testo inglese.

⁴ Cfr. l'art. 2 dell'Accordo del 1998 e gli artt. 1-3 dell'Accordo integrativo del 2022.

rilasciati dalla competente autorità ecclesiastica¹.

La normativa *de qua* appare chiaramente improntata a grande liberalità: ciò sotto il profilo sia soggettivo, che oggettivo.

Relativamente al primo aspetto, l'Accordo integrativo ha chiarito che possono avvalersi del regime agevolato anche fedeli che siano laici²; sotto l'aspetto oggettivo, poi, si è puntualizzato che l'incarico affidato ai richiedenti l'ingresso può concernere attività non soltanto pastorali, ma anche caritative³. Evidentemente per le autorità kazake la *caritas*, essendo svolta *propter Deum*, rientra nell'ambito delle finalità istituzionali del Cattolicesimo (sul punto torneremo *infra*).

La connessione funzionale tra le statuizioni relative al permesso di soggiorno e lo svolgimento della missione propria della Chiesa è ulteriormente dimostrata dal dovere gravante sull'autorità ecclesiastica di notificare agli organi statuali la cessazione dell'incarico affidato al fedele: la comunicazione deve essere effettuata entro dieci giorni dalla cessazione stessa e, come sottolinea l'Accordo integrativo, costituisce la base giuridica perché venga revocato il permesso permanente di dimora⁴.

Un'ultima considerazione va dedicata alle ipotesi che legittimano la sospensione dell'operatività della normativa *de qua*: si tratta di ragioni afferenti alla sicurezza nazionale, all'ordine pubblico o alla salute pubblica, in presenza delle quali il Kazakhstan può sospendere temporaneamente, in tutto o in parte, l'applicabilità delle statuizioni⁵.

È di palmare evidenza, a nostro sommo avviso, il carattere alquanto indeterminato delle ipotesi in parola, suscettibili, tra l'altro, di un'interpretazione altamente discrezionale. La circostanza che la S. Sede abbia ritenuto di poterle accettare costituisce una riprova del summenzionato clima di fiducia e di amicizia che ha presieduto allo svolgimento delle trattative e alla stipula degli Accordi.

Significativa, per quanto scarna, risulta altresì la disciplina concernente gli enti ecclesiastici, disciplina anch'essa risultante dal combinato disposto dei due Accordi.

Nel 1998 le autorità kazake si sono impegnate, infatti, a riconoscere la personalità giuridica a tutti gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica in conformità alla legislazione canonica (alquanto interessante il parallelismo con gli impegni assunti dalla Repubblica italiana attraverso l'Accordo di Villa Madama e la l. n. 222 del 1985)⁶: ciò subordinatamente al rispetto della normativa

¹ Cfr. l'art. 3 dell'Accordo integrativo.

² L'art. 1 dell'Accordo integrativo specifica che la normativa è applicabile anche a «duly authorized lay person».

³ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «pastoral and charitable activities».

⁴ Cfr. l'art. 4 dell'Accordo integrativo.

⁵ L'art. 6 dell'Accordo integrativo consente di sospendere temporaneamente l'applicabilità dell'Accordo stesso qualora ricorrano «reasons of national security, public order or public health».

⁶ L'art. 7, n. 2, dell'Accordo di Villa Madama tra la S. Sede e la Repubblica italiana prevede che venga attribuita la personalità giuridica agli enti «eretti o approvati secondo le norme del diritto canonico»;

di diritto comune relativa all'iscrizione delle persone giuridiche in un apposito registro¹.

L'Accordo integrativo, per quanto inerente, sotto il profilo formale, esclusivamente alla concessione dei permessi di soggiorno, concerne, in realtà, anche la personalità giuridica, poiché specifica ed esplica la nozione di ecclesiasticità. Analogamente a quanto contenuto nell'Accordo principale viene formulata un'elencazione, esemplificativa, non tassativa, degli enti della Chiesa cattolica, elencazione che termina con una formula di rinvio: saranno riconosciuti come ecclesiastici anche enti ulteriori rispetto a quelli espressamente menzionati purché dotati di carattere religioso, o sociale, o educativo, o culturale².

Risulta palese il carattere innovativo della statuizione *de qua*. Sovente, infatti, le discipline di origine bilaterale sono connotate da una visione molto più limitata dell'elemento teleologico proprio dell'ente ecclesiastico, generalmente circoscritto alle sole finalità di religione e di culto: emblematica, al riguardo, l'esperienza italiana, così come formalizzata dall'art. 16 della l. 222/1985³ (va comunque rilevato che la legislazione successiva ha in qualche misura ampliato la dimensione finalistica dell'ecclesiasticità, soprattutto attraverso il cd. Codice del Terzo settore⁴).

La normativa negoziata con il Kazakhstan prevede, invece, che le persone giuridiche canoniche potranno avvalersi della garanzia concernente il riconoscimento della piena soggettività nell'ordinamento statale anche quando siano destinate a perseguire finalità ulteriori rispetto all'ambito strettamente religioso e culturale, quali quelle di assistenza e beneficenza o di istruzione. Ciò sembra indicare la lucida consapevolezza da parte dell'autorità statale dell'ampiezza della missione istituzionale della Chiesa, missione che ricomprende anche il *munus docendi*, nonché la realizzazione di attività socioassistenziali aventi origine e giustificazione nel sentimento di fraternità che deve accomunare tutti gli esseri umani: non a caso un'ulteriore statuizione pattizia prevede il diritto della Chiesa stessa di dar vita alle strutture sanitarie e sociali necessarie al perseguimento degli scopi spirituali e caritativi che le sono propri⁵.

Che il riferimento alle finalità di assistenza e beneficenza, nonché educative e culturali, non sia casuale è ulteriormente confermato dalle pattuizioni relative alla titolarità di immobili da parte della Chiesa e all'istituzione di strutture scolastiche o, più genericamente, di formazione.

l'art. 1 della l. 222/1985, attuativa del predetto art. 7, stabilisce che possono essere riconosciuti come persone giuridiche «Gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica».

¹ Cfr. gli artt. 3 e 4 dell'Accordo del 1998.

² L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «other religious, educational, social and cultural institutions».

³ L'art. 16 della l. 222/1985 esclude che l'assistenza, la beneficenza, l'istruzione, l'educazione e la cultura siano attività tipiche degli enti della Chiesa cattolica.

⁴ Il cd. codice del Terzo settore (decreto legislativo 117/2017), volto a stabilire il regime giuridico degli enti privati di utilità sociale, prevede, all'art. 4, che gli enti religiosi civilmente riconosciuti possano svolgere attività socioassistenziali, di istruzione, educative e culturali.

⁵ Cfr. l'art. 9 dell'Accordo del 1998.

In ordine al primo punto viene stabilito il diritto della Chiesa cattolica, da esercitarsi, ovviamente, tramite gli enti a essa riconducibili, di disporre di immobili e di aree edificabili, onde provvedere alle proprie necessità: quest'ultime sono identificate nello svolgimento di attività religiose, socioculturali, catechetiche, educative e caritative¹.

Anche sotto questo profilo, quindi, la visione delle finalità proprie della *societas Ecclesiae* supera i confini della dimensione religiosa e culturale per estendersi alla formazione culturale, all'assistenza e alla beneficenza. La circostanza che l'acquisizione degli immobili, in proprietà o in affitto, e la tutela dei diritti reali sugli stessi siano affidate al diritto comune, cui si rinvia espressamente², non sminuisce la portata del riconoscimento di un profilo finalistico così ampio.

Relativamente, poi, alla libera esplicazione del Magistero ecclesiastico, viene affermato esplicitamente il diritto della Chiesa di istituire scuole di ogni genere e grado, e di gestirle. Gli alunni che siano cittadini kazaki potranno avvalersi di tutte le agevolazioni previste dall'ordinamento statale³.

La normativa prosegue riconoscendo che rientrano tra gli enti ecclesiastici non soltanto le strutture di formazione destinate ai ministri di culto e ai religiosi, ma anche tutte le altre scuole e istituzioni educative, in ordine alle quali vengono richiamate le disposizioni canoniche relative al riconoscimento della qualifica di «cattolica»⁴. È noto che le vigenti codificazioni riconoscono come scuole cattoliche soltanto quelle guidate da una persona giuridica canonica pubblica o dalla competente autorità ecclesiastica, oppure che quest'ultima abbia riconosciuto come tali⁵: siffatte statuizioni sono recepite in larga misura, anche se non integralmente, dall'art. 7 dell'Accordo del 1998.

La disciplina in parola è integrata da un'ulteriore, interessante disposizione che prevede l'incentivazione e l'ampliamento delle interrelazioni tra le strutture culturali e di formazione kazake e quelle proprie della Chiesa cattolica nella sua dimensione planetaria, ponendo l'accento, in particolare, sulla possibilità che vi sia uno scambio di studenti tra istituzioni statuali ed ecclesiastiche⁶: una sorta di «Erasmus» non interstatale, ma concernente la comunità politica e la società ecclesiale.

Ci sembra che la previsione *de qua* rifletta la lungimiranza delle Alte Parti pienamente consapevoli, da un lato dell'impegno del Cattolicesimo nel campo

¹ L'art. 6, co. 1, dell'Accordo del 1998, nel riconoscere alla Chiesa cattolica il diritto a divenire proprietaria di immobili, stabilisce che quest'ultimi potranno essere utilizzati per «religious, socio-cultural, catechetical, educational and charitable activities».

² Cfr. l'art. 6, co. 2, dell'Accordo del 1998.

³ Cfr. l'art. 8 dell'Accordo del 1998.

⁴ L'art. 7 dell'Accordo del 1998 riconosce «as included under the name of Catholic schools: schools founded and directed by canonical entities with legal capacity or subject to the norms of Canon Law and recognized as such by the competent ecclesiastical authorities».

⁵ Cfr. il can. 803 *CIC*, nonché il can. 632 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

⁶ Cfr. l'art. 12 dell'Accordo del 1998.

scientifico e culturale (sono numerose le istituzioni collegate con la S. Sede che operano in tali ambiti), dall'altro del crescente ruolo svolto dal Kazakhstan nei medesimi settori: il Paese è stato definito «un importante hub di alta formazione culturale e professionale», sottolineandosi come negli ultimi anni abbia aumentato del duecentocinquanta per cento i fondi di bilancio destinati alla cultura e alla scienza¹.

La disciplina pattizia concernente il *munus docendi* viene completata, infine, dalla previsione relativa alla libertà della Chiesa di manifestare il proprio pensiero anche attraverso l'uso dei mezzi di comunicazione di massa².

Analogamente ad altre statuizioni la disposizione termina con un rinvio al diritto comune, rinvio che, però, stando al tenore letterale della norma, si riferisce, almeno così ci pare, al solo impiego dei mass media³: quest'ultimo potrebbe essere assoggettato, perciò, a limiti e restrizioni ulteriori rispetto a quelli esistenti nel 1998 e potrebbe essere anche temporaneamente sospeso; non potrebbe, invece, vietarsi *in toto* alla Chiesa di annunciare il proprio messaggio.

4. Sono oltre centottanta gli Stati che intrattengono relazioni diplomatiche con la S. Sede, tra cui numerose Repubbliche dell'ex URSS, quale, ad es., il Kazakhstan: siffatte relazioni assumono sovente la forma della pattuizione. Ciò dimostra l'erroneità della previsione, formulata negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, che ipotizzava l'abbandono, o quantomeno la marginalizzazione, del concordato, in quanto modalità di regolamentazione del rapporto Stato/Chiesa ormai sorpassata.

La previsione è stata ampiamente smentita, invero, dal massiccio utilizzo della negoziazione verificatosi già a partire dal Pontificato di Paolo VI⁴: né la rilevanza del ricorso allo strumento pattizio appare ridimensionata dalla circostanza che la locuzione «concordato» sia stata prima affiancata e poi, in larga misura, sostituita da quella di «accordo»; il dato fondamentale, al di là delle soluzioni lessicali adottate, è costituito, infatti, a nostro sommo avviso, dal mantenimento del meccanismo di produzione bilaterale delle norme volte a disciplinare le relazioni tra la comunità politica e quella ecclesiale.

Si sono però verificati negli ultimi decenni, come si è già rilevato *supra*,

¹ Cfr. www.asianews.it/notizie-it/Formazione%2C-scienza-e-lavoro:-il-futuro-del-Kazakistan-61990.html. Apprezzamento per siffatto impegno nello sviluppo culturale è stato espresso anche da Papa Francesco durante il viaggio che dal Kazakhstan lo stava riportando a Roma: cfr. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html.

² Cfr. l'art. 11 dell'Accordo del 1998.

³ L'art. 11 dell'Accordo del 1998 specifica che il diritto della Chiesa cattolica alla libera manifestazione del pensiero include «its right to make use of the mass media in accordance with the current legislation of the Republic of Kazakhstan».

⁴ Sul punto, cfr., *ex multis*, Ferrari S. I concordati di Giovanni Paolo II: spunti (problematici) per una sintesi // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 173 ss.; Cavana P. Op. cit. PP. 256 s. Cfr. anche Ventura M. Sintesi. Trasformazioni della bilateralità nel diritto ecclesiastico // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 307 ss.

una consistente accelerazione e un forte incremento del processo evolutivo della pattuizione concordataria che presenta elementi di crescente discontinuità rispetto al passato¹. Tra quest'ultimi assumono peculiare risalto: la mancanza, talvolta, di materie tradizionalmente oggetto di negoziazione, quali la nomina dei vescovi e gli effetti civili del matrimonio; la funzionalizzazione dell'accordo non alla tutela della *libertas Ecclesiae*, bensì alla promozione della dignità dell'uomo².

Il concordato ha perso, quindi, la tipica valenza confessionale per divenire uno strumento «neutro» idoneo a regolamentare lo *status* giuridico della Chiesa cattolica in qualunque tipologia di Stato, inclusa quella in cui il rapporto tra l'ambito spirituale e quello temporale, nonché la portata del diritto di libertà religiosa assumono una fisionomia molto diversa da quella propria della cultura occidentale.

Particolarmente rilevante appare, al riguardo, l'art. 1 dell'Accordo del 1998 con il Kazakhstan, ove le Alte Parti affermano la reciproca libertà nell'esercizio dei propri diritti³, il che implica, *a fortiori*, il riconoscimento dell'esistenza di autonome sfere di competenza facenti capo rispettivamente all'autorità temporale e a quella ecclesiastica⁴. Si tratta di un'acquisizione non insignificante in un Paese che si è dotato di una Costituzione che qualifica lo Stato come laico e stabilisce l'invulnerabilità della libertà di coscienza⁵, ma il cui contesto culturale prevalente è comunque improntato all'idea della coincidenza tra la dimensione politica e quella religiosa⁶.

L' incisivo ruolo del diritto comune nel tutelare la libertà religiosa e il pluralismo confessionale, ruolo determinato dalla diffusione dei principi democratici⁷, coesiste, pertanto, con un'accresciuta importanza dello strumento pattizio, che conserva immutata la propria attitudine a consentire, attraverso la specificazione delle prescrizioni della legge generale, oppure attraverso l'elaborazione di norme di *ius singulare*, la pacifica e armoniosa coesistenza della

¹ Coppola R. Il concordato italiano come modello di concordati moderni. Le intese con le minoranze religiose in Italia // *Coscienza e libertà*. 1990. PP. 48-91.

² Astorri R. Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello? // *Quad. dir. pol. eccl.* 1/1999. PP. 34 s., che rileva la «nuova centralità» del principio dualistico; Krassikov, A. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // *Ibidem*. P. 4; Margiotta Broglio F. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // *Ibidem*. P. 7.

³ L'art. 1 dell'Accordo del 1998 recita: «The Parties acknowledge mutual freedom in the exercise of their rights and powers and commit themselves to respect this principle in their mutual relations and in their cooperation for the good of people».

⁴ Coppola R. Dualità del potere e «publica auctoritas universalis» // *Monitor Ecclesiasticus*. 2/2019. PP. 421-437.

⁵ L'art. 1 della Costituzione del Kazakhstan stabilisce che «The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic, secular, legal and social state»; l'art. 22, co. 1, afferma che «Everyone shall have the right to freedom of conscience».

⁶ Coppola R. Laicità in progress: conclusioni generali, in Coppola R.-Ventrella C. (a cura di). *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*. Bari: Cacucci, 2012. PP. 239-247.

⁷ Cardia C. Concordati e diritto comune // *Quad. dir. pol. eccl.* 1/1999. PP. 150 s.

qualifica di fedele e di quella di cittadino.

È noto come, secondo un autorevole orientamento, quest'ultima qualifica costituisca il prodotto di un'elaborazione concettuale operata dal diritto romano onde sintetizzare in una singola formula il complesso rapporto intercorrente tra l'individuo riconosciuto titolare della soggettività giuridica e la comunità artefice dell'ordinamento al cui interno l'individuo stesso è considerato soggetto¹: il *civis* quale titolare di un articolato insieme di situazioni giuridiche attive, sia privatistiche, sia pubblicistiche (i cd. diritti civili e politici)².

A siffatto *status*, che ha acquisito nel corso del tempo il rango di nozione fondamentale della dimensione giuridica, non soltanto europea, come dimostra la legislazione del Kazakhstan in tema di cittadinanza, l'ordinamento canonico affianca quello di *fidelis* destinato a interagire con il primo.

Il momento di equilibrio tra i due *status* va individuato nella *sana cooperatio* suscettibile di estrinsecarsi attraverso una serie di strumenti, tra cui quello pattizio: ciò nella salvaguardia dei rispettivi «ordini».

In tale ottica gli Accordi esaminati *supra* costituiscono la moderna riproposizione della sinergia tra diritto secolare e diritto della Chiesa, sinergia che, attraverso l'esperienza dello *ius commune*, ha costituito per secoli il quadro giuridico di riferimento della cultura occidentale³.

La rilevanza delle pattuizioni in oggetto non è certamente sminuita dall'estrema esiguità della comunità ecclesiale kazaka (poco più dell'uno per cento della popolazione complessiva del Paese), di cui non a caso Papa Francesco ha posto in evidenza la profondità della testimonianza⁴: esse si inseriscono appieno, anzi, nella più moderna «stagione» concordataria volta a ravvisare nell'accordo un veicolo non soltanto di evangelizzazione, ma anche (e talvolta soprattutto) di promozione umana.

Un veicolo duttile, atto a instaurare relazioni sia con Paesi di tradizione cattolica, sia con Paesi dove la religione prevalente è acattolica o addirittura estranea all'alveo del Cristianesimo, in quanto espressione della sensibilità della *societas Ecclesiae* per il rispetto dell'identità della collettività nazionale e per l'elevazione, materiale e spirituale, dell'uomo.

¹ Crifò G. Cittadinanza, a) Diritto romano // Enc. dir., vol. VII. Milano: Giuffrè, 1960. P. 128.

² Crifò G. Op. cit. PP. 130 s.

³ Coppola R. Utrumque ius e sviluppo del diritto internazionale. Il debito dei Paesi poveri // Il diritto di famiglia e delle persone. 3/2025. PP. 908-918 (in ricordo di Vincenzo Lo Iacono).

⁴ Francesco. Incontro con i Vescovi, cit. Cfr. anche Giovanni Paolo II. Incontro con gli Ordinari dell'Asia centrale. Discorso del Santo Padre // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-ordinaries.html.

Башақ Караман
Стамбул Медипол университеті

**1933 жылғы университет реформасынан кейін Түркияда Рим құқығын
оқыту**

Başak Karaman
Università Medipol, Istanbul

**Insegnamento del diritto romano in Turchia dopo la riforma universitaria
del 1933**

Abstract. La relazione esamina il ruolo dell'insegnamento del diritto romano in Turchia dopo la riforma universitaria del 1933, nel contesto delle trasformazioni istituzionali della giovane Repubblica. Con l'adozione del Codice civile svizzero e la necessità di formare nuovi giuristi, la chiusura del Darülfünun e la nascita dell'Università di Istanbul coincisero con l'arrivo di professori emigrati dalla Germania nazista grazie a Philipp Schwarz e alla Notgemeinschaft. Tra essi, Andreas Bertalan Schwarz (1886–1953) sviluppò un metodo innovativo basato sull'analisi comparata dei testi romani e sul loro rapporto con il diritto vigente. La sua impostazione fu proseguita da Giovanni Pugliese e Paul Koschaker. L'esperienza turca evidenzia che il diritto romano resta una tradizione viva, dotata di piena attualità nella formazione giuridica della Repubblica.

Parole chiave. Diritto romano; riforma universitaria del 1933; Andreas Bertalan Schwarz; studiosi emigrati; diritto comparato; diritto civile svizzero; formazione giuridica; Repubblica di Turchia.

Başak Karaman
Стамбульский университет Медипол

**Преподавание римского права в Турции после университетской
реформы 1933 года**

Аннотация. Доклад рассматривает роль преподавания римского права в Турции после университетской реформы 1933 года в контексте институциональных перемен молодой Республики. После распада Османской империи и принятия швейцарского гражданского кодекса возникла необходимость подготовки нового корпуса юристов. Закрытие Дарюльфунун и создание Стамбульского университета совпали с приездом в Турцию профессоров-эмигрантов из нацистской Германии благодаря деятельности Филиппа Шварца и Notgemeinschaft. Среди них решающую

роль сыграл Андреас Берталан Шварц (1886–1953), разработавший метод преподавания, основанный на сравнительном анализе римских текстов и их связи с действующим правом. Его подход продолжили Джованни Пульзе и Пауль Кошакер. Турецкий опыт показывает, что римское право остаётся живой и актуальной дисциплиной, формирующей современную юридическую культуру Республики.

Ключевые слова. Римское право; университетская реформа 1933 года; Андреас Берталан Шварц; эмигрантские учёные; сравнительное правоведение; швейцарское гражданское право; юридическое образование; Турецкая Республика.

Il presente contributo esamina il ruolo decisivo che l'insegnamento del diritto romano assunse nella costruzione della cultura giuridica della giovane Repubblica di Turchia dopo la riforma universitaria del 1933. L'arrivo dei professori emigrati dalla Germania nazista — da Richard Honig ad Andreas Bertalan Schwarz a Istanbul e da Paul Koschaker ad Ankara — rese possibile l'incontro fra la tradizione romanistica europea e le esigenze del nuovo ordinamento civile fondato sul Codice svizzero. Attraverso metodologie fondate sulla lettura storica delle fonti e sul confronto con il diritto vigente, questi studiosi non solo introdussero un sapere tecnico indispensabile, ma contribuirono soprattutto a formare una mentalità giuridica moderna, capace di riconoscere nel diritto romano una disciplina viva, generativa e orientata alla comprensione del presente. Per comprendere la portata di questo processo, è necessario ripercorrere il contesto politico-istituzionale della Repubblica, le condizioni che favorirono l'inserimento degli studiosi stranieri e il modo in cui le esperienze di Istanbul e Ankara confluirono nella definizione dell'identità scientifica del diritto romano in Turchia.

Contesto storico-istituzionale in Turchia

Alla fine della Prima guerra mondiale, l'Impero ottomano, già fortemente indebolito da conflitti prolungati, subì una definitiva sconfitta. Con il Trattato di Sèvres del 1920, che tuttavia non entrò mai in vigore, venne sancita la dissoluzione formale dell'Impero; nel frattempo, le potenze alleate – Francia, Inghilterra, Italia e Grecia – occuparono il territorio residuo. Già dal maggio 1919 Mustafa Kemal aveva avviato l'organizzazione della resistenza nazionale, che culminò nella vittoriosa guerra d'indipendenza e nel successivo Trattato di Losanna del luglio 1923. Nell'ottobre dello stesso anno fu proclamata la Repubblica di Turchia.

Da quel momento prese avvio una stagione di riforme radicali, che si protrasse fino alla morte di Atatürk (10 novembre 1938) e che segnarono un processo di modernizzazione senza precedenti. Tra i passaggi più significativi si ricordano: l'abolizione del Sultanato (1922) e del Califfato (1924), l'unificazione

dell'istruzione (1924), la soppressione dei tribunali della Sharia (1924), la fondazione della Scuola di diritto di Ankara (1925), la riforma universitaria (1933), l'introduzione dei cognomi (1934), l'estensione del suffragio femminile (1934) e l'inserimento del principio di laicità nella Costituzione (1937). A queste si aggiunsero trasformazioni profonde nella vita quotidiana e culturale: l'adozione dell'alfabeto latino (1928) e del calendario gregoriano (1925), la sostituzione del fez con il cappello (1925), la chiusura delle confraternite religiose (1925) e la proibizione degli abiti clericali fuori dai luoghi di culto.

In questo quadro, la secolarizzazione e la modernizzazione del diritto costituivano un'esigenza imprescindibile. Per supplire alla mancanza di una tradizione codificata e di competenze giuridiche adeguate, si optò per l'“importazione” di codici stranieri nella loro interezza. Così, nel 1926 furono adottati il Codice civile svizzero (ZGB) e le prime due sezioni del Codice delle obbligazioni (OR), insieme al Codice di procedura civile del Cantone di Neuchâtel; nello stesso periodo entrarono in vigore anche il Codice penale italiano (1926) e il Codice di procedura penale tedesco (1929)¹.

La riforma universitaria del 1933

Affinché questi nuovi codici potessero radicarsi ed essere applicati in modo efficace, era indispensabile formare una nuova generazione di giuristi capaci di interpretarli e di metterli in pratica correttamente. A tale esigenza rispose la riforma universitaria del 1933, che portò alla chiusura del Darülfünun e alla fondazione di una nuova istituzione moderna, l'Università di Istanbul². Le motivazioni di tale trasformazione erano già state messe in evidenza dal rapporto presentato nel 1932 dal pedagogista svizzero Albert Malche, invitato dal governo turco come esperto d'istruzione superiore³.

Proprio nello stesso periodo, in Germania, l'ascesa del nazionalsocialismo costrinse numerosi studiosi – soprattutto ebrei o oppositori politici – ad abbandonare le proprie cattedre. Per sostenerli, Philipp Schwarz fondò a Zurigo

¹ Sull'influenza dei codici europei sul diritto privato turco e in particolare sulla ‘recezione’ del Codice civile svizzero si veda, tra gli altri, Tandoğan H. L'influence des codes occidentaux sur le Droit privé turc, en particulier la réception du Code civil suisse en Turquie // *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* [Rivista giuridica di Ankara]. 1965-66. N 22-23. PP. 17-29; Karaman B. La recezione del Codice civile svizzero nella Turchia repubblicana // *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul*. 2009. N 58. PP. 219-238; Atamer Y. Rezeption und Weiterentwicklung des schweizerischen Zivilgesetzbuches in der Türkei // *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*. Oktober 2008. Bd. 72, H. 4. PP. 723-754.

² Sulla riforma universitaria si veda, tra gli altri, Widmann H. *Atatürk ve Üniversite Reformu. (Almanca konuşulan ülkelerden 1933 yılından sonra Türkiye'ye gelen öğretim üyeleri) Yaşamöyküleri – Çalışmaları–Etkileri*, [Atatürk e la riforma universitaria (Membri di facoltà provenienti da paesi di lingua tedesca giunti in Turchia dopo il 1933) Biografie - Studi - Impatti], tr. di A. Kazancıgil e S. Bozkurt, Istanbul, 1999.

³ Malche A. *Istanbul Üniversitesi Hakkında Rapor* (Rapporto sull'Università di Istanbul), Istanbul, 1939.

la *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaftler im Ausland*, un'associazione destinata a riunire e a ricollocare gli accademici perseguitati. Così, due eventi distinti – la riforma universitaria turca e la persecuzione degli accademici in Germania – coincisero in modo significativo¹.

Fu Schwarz a stabilire i primi contatti con il governo turco e a negoziare l'arrivo a Istanbul di numerosi professori stranieri². L'accordo raggiunto trovò la sua cornice politica e ideologica nel discorso pronunciato dal ministro dell'Educazione Reşit Galip, che dichiarò:

«Cinquecento anni fa, quando Costantinopoli fu conquistata, gli insegnanti bizantini lasciarono il paese; la maggior parte andò in Italia, e ciò diede vita al Rinascimento. Oggi, invece, siamo qui per accogliere un movimento esattamente opposto proveniente dall'Europa. Speriamo nell'arricchimento e nel rinnovamento della nostra nazione. Portateci il vostro sapere e i vostri metodi, aprite ai nostri giovani le porte dello sviluppo. Vi promettiamo la nostra gratitudine e il nostro rispetto.»³

Giuristi emigrati e il diritto romano

Richard Honig (1880 – 1960), penalista di Göttinga, fu tra i primi ad arrivare a Istanbul. Benché non fosse romanista di formazione, insegnò diritto romano per alcuni anni, pubblicando nel 1938 le *Roma Hukuku Dersleri* (Lezioni di diritto romano)⁴, la prima opera sistematica romanistica in lingua turca⁵.

Ben presto, tuttavia, la vera figura di riferimento divenne Andreas Bertalan Schwarz (1886 – 1953)⁶, giunto a Istanbul dalla cattedra di Friburgo. A Zurigo aveva maturato una profonda conoscenza del diritto civile svizzero, avendo

¹ Per un approfondimento in tema, si veda, tra gli altri, Ergin M. Cultural encounters in the social sciences and humanities: western émigré scholars in Turkey // *History of the Human Sciences*. 2009. N 22/1. PP. 105-130.

² Schwartz P. *Kader Birliği: 1933 Sonrası Türkiye'ye Göç Eden Alman Bilim Adamları* (Un'unione di destino: Gli scienziati tedeschi emigrati in Turchia dopo il 1933), Istanbul, 2003.

³ Il discorso riportato da Schwartz P. in *Kader Birliği* cit., P. 44.

⁴ Honig R. M., *Roma Hukuku Dersleri* (Lezioni di diritto romano)², tr. di Ş. T. Diler, Istanbul, 1938.

⁵ Per informazioni dettagliate sull'esilio di Honig a Istanbul e sui suoi contributi al diritto romano si veda Derinel B. Honigs Arbeiten zum römischen Recht während seines Exils in der Turchia // Richard Martin Honig. *Prägender Göttinger (Straf-)Rechtswissenschaftler des 20. Jahrhunderts?*, Göttinger Studien zu den Kriminalwissenschaften, a cura di M. Dölling – Ph.-A. Hirsch – J. Rennie. Göttinga, 2024, PP. 247-263.

⁶ Su Andreas Bertalan Schwarz (1886 – 1953) e il suo percorso accademico si veda, tra gli altri, Hamza G. András Bertalan Schwarz, der auch international hochangesehene Romanist, Papyrologe und Privatrechtler (1886-1953) // *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae: Sectio iuridica*. 2000-2001. N 41-42. PP. 215-221; Id., Das Muster der Internationalität des römischen Rechts: der Lebenslauf von Andreas Bartholomeus Schwarz // *Acta Juridica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1981. N 23. PP. 451-456; Dönmezer S. Andreas B. Schwarz // *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul*. 1955. N 4. PP. III-VII.

lavorato come successore di Andreas von Tuhr, e ciò gli consentì di comprendere a fondo il sistema giuridico che la Turchia repubblicana aveva appena recepito con il nuovo Codice civile e il Codice delle obbligazioni. Al momento della sua chiamata a Istanbul, Schwarz era già docente a Friburgo sia di diritto romano sia di diritto civile tedesco, e questa duplice esperienza lo rese particolarmente adatto a integrare l'insegnamento del diritto romano con le esigenze del diritto privato vigente in Turchia.

Il nucleo vitale della sua attività si trovava proprio nell'insegnamento romanistico. Nelle sue *Roma Hukuku Dersleri* (Lezioni di diritto romano) egli illustrava agli studenti cinque ragioni fondamentali che rendevano lo studio del diritto romano indispensabile¹:

1. *L'influenza sui diritti civili moderni*: lo studio del diritto romano è indispensabile per comprendere le fonti del diritto civile e l'origine di numerose regole tuttora vigenti; per questo motivo la didattica deve iniziare dalle parti del diritto romano che vivono ancora nel diritto attuale.

2. *La formazione del pensiero giuridico*: l'insegnamento romanistico abitua lo studente alle categorie e ai concetti elaborati dai giuristi romani, molti dei quali ancora operanti, costituendo così un avvio essenziale alla cultura giuridica generale.

3. *La funzione comparatistica*: solo attraverso il diritto romano si dispone di un criterio comune che rende intellegibili sistemi giuridici tra loro indipendenti.

4. *Il rilievo storico*: il diritto romano mostra lo sviluppo delle istituzioni giuridiche nel loro divenire e illumina l'evoluzione del diritto universale.

5. *Il valore delle fonti*: lo studio diretto e l'interpretazione dei testi romani forniscono accesso al modo di pensare dei giuristi antichi; per realizzare pienamente tale obiettivo è necessaria anche la conoscenza della lingua latina.

Chiarite queste premesse, Schwarz dava avvio al corso vero e proprio. Parallelamente, insisteva sul valore formativo e interpretativo del diritto romano in rapporto al diritto vigente. Criticava l'approccio eccessivamente filologico diffuso in Europa e proponeva invece un metodo basato sulla traduzione e sul commento dei testi, sulla selezione degli istituti ancora attuali e sulla centralità dei casi concreti².

La metodologia di Schwarz, basata sull'analisi concreta dei casi e sul confronto con le norme moderne, fece sì che gli studenti percepissero il diritto romano non come un corpo morto, ma come un sapere vivo e attuale.

Questa impostazione trovò conferma nelle parole di Giovanni Pugliese (1914

¹ Schwarz A. B. *Roma Hukuku Dersleri* (Lezioni di diritto romano)⁷, I, tr. di T. Rado, Istanbul, 1965, P. 307 ss.

² Per le opinioni di Schwarz sull'insegnamento del diritto romano e, in particolare, sulla funzione dello studio del diritto romano per il diritto civile turco, cfr. Schwarz A. B. *Türkiye – İsviçre Medenî Hukuku ve Roma Hukuku* (Il diritto civile turco-svizzero e il diritto romano), tr. di H. V. Velidedeoğlu // Studi in onore del Professore Cemil Bilsel. Istanbul, 1939, PP. 377-436.

– 1995), che insegnò a Istanbul poco dopo la morte di Schwarz¹:

«Lo Schwarz non si accontentò di assidere le discipline romanistiche su basi scientifiche sicure, ma diede loro un indirizzo tale da renderle fruttuose e interessanti per lo studente turco. Senza trascurare la prospettiva storica, egli mirò soprattutto a far risaltare quanto del diritto romano fosse ancora vivo nei codici moderni e a mettere in luce i nessi tra norme contemporanee e discussioni degli antichi giuristi.²»

Secondo Pugliese, il corso di Schwarz si articolava in tre nuclei principali: una introduzione storica generale, una parte generale con nozioni sulle persone, sugli atti giuridici e sulla procedura (in particolare la dottrina delle azioni), e una trattazione ampia delle obbligazioni e, in misura minore, dei diritti reali. Le obbligazioni costituivano il cuore del corso, su cui Schwarz preferiva soffermarsi più a lungo³.

Quando Pugliese stesso iniziò a insegnare a Istanbul (1954 – 1955), mantenne l’eredità di Schwarz, ma accentuò l’aspetto storico-romanistico riducendo il collegamento diretto con il diritto moderno. La sua impostazione rispecchiava l’ottimismo della scuola italiana, che considerava il diritto romano non come una disciplina da difendere restringendone i contenuti, ma come un patrimonio da presentare nella sua interezza, comprese le fonti, il diritto pubblico e istituti come famiglia ed eredità.

Ad Ankara, invece, l’influenza di Paul Koschaker (1879 – 1951)⁴ fu decisiva. Con il suo manuale *Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Ana Hatları* (Lineamenti di diritto privato romano come introduzione al diritto privato moderno)⁵ e con i corsi tenuti insieme al suo allievo Kudret Ayiter (1919 – 1993), egli trasmise un’impostazione dogmatica e comparatistica che avrebbe segnato a lungo la tradizione romanistica nella capitale. Ayiter mantenne questa eredità fino al 1982, consolidando definitivamente la presenza del diritto romano nelle facoltà giuridiche turche⁶.

Conclusioni

¹ Per questa esperienza del noto romanista italiano si veda, Pugliese G. Lettera da Istanbul // Labeo. 1955. N 1. PP. 376-382.

² Pugliese, Lettera da Istanbul cit., P. 379.

³ Pugliese, Lettera da Istanbul cit., P. 379.

⁴ Su Koschaker, si veda, soprattutto, Beggio T. Paul Koschaker (1879–1951): Rediscovering the Roman Foundations of European Legal Tradition², Heidelberg, 2018.

⁵ L’ultima edizione del manuale (*Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Ana*) di P. Koschaker, menzionata nel testo, dopo essere stata rivista dal suo noto allievo Kudret Ayiter, è stata pubblicata a Smirne nel 1993.

⁶ Per una visione complessiva della storia dell’insegnamento del diritto romano in Turchia e della sua metodologia dall’Impero ottomano a oggi, cfr. Öcal Apaydın B., Franchi M., L’importanza e la metodologia del corso di diritto romano nella formazione del giurista dall’impero ottomano ad oggi // Scritti per Alessandro Corbino, V, a cura di I. Piro. Lecce, 2016, PP. 277-300.

La riforma universitaria del 1933 e l'adozione del Codice civile svizzero non avrebbero potuto produrre lo stesso effetto senza la presenza di studiosi come Schwarz e Koschaker, capaci di fungere da mediatori tra la tradizione romanistica e i bisogni concreti della giovane Repubblica turca. In questo senso, essi incarnano l'esempio più compiuto del ruolo dell'elemento umano nella recezione giuridica: non soltanto interpreti dei testi, ma fondatori di una scuola, educatori e punti di riferimento duraturo per intere generazioni di giuristi.

Le loro eredità ci invitano a riflettere sul significato stesso della didattica romanistica: un sapere che resta vivo, un sapere che sa parlare al presente, illuminando le norme vigenti non in forma astratta, ma nella loro formazione storica e nella loro sostanza. In tal modo, il diritto romano si conferma non soltanto come disciplina storica, ma come forza unificante e formativa, capace di trasmettere una mentalità giuridica comune e di mantenere vivo il legame tra passato e presente.

До Лана

Сыртқы сауда университеті, Ханой

Сандық қоғам контекстіндегі рим құқығының мұрасы

Do Lana

Foreign Trade University, Hanoi

L'eredità del diritto romano nel contesto della società digitale

До Лана

Университет внешней торговли, Ханой

Наследие римского права в условиях цифровизации общества

Гаяне Давидян
Мәскеу мемлекеттік университеті, Мәскеу

**19 ғ. Ресей империясының азаматтық заңнамасының дамуындағы
Рим жеке құқығының рөлі**

Gayane Davidyan
Università Statale di Mosca

**Il ruolo del diritto privato romano nello sviluppo della legislazione civile
dell'Impero russo nel XIX secolo**

Гаянэ Давидян
Московский государственный университет, Москва

**Роль римского частного права в разработке гражданского
законодательства Российской империи в XIX в**

Sommario: 1. Principio dualistico e tutela dell'identità nazionale — 2. Il Viaggio apostolico di Francesco nel «Paese dell'incontro» — 3. Gli Accordi della S. Sede con il Kazakhstan: la nuova «stagione» concordataria — 4. Verso una reviviscenza dello *ius commune*?

1. «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». Da questa notissima affermazione di Cristo, riportata nei tre Vangeli sinottici¹, deriva la tradizionale posizione della Chiesa relativa al rapporto con la comunità politica, posizione incentrata, è noto, sul convincimento che esistano due distinte autorità, quella secolare e quella spirituale, ognuna preposta a una precisa dimensione dell'esistenza². La distinzione tra l'ambito della politica e quello della religione si traduce necessariamente in quella tra *civis* e *fidelis*: si tratta di qualifiche che sovente coesistono nello stesso individuo, il quale si trova a essere contestualmente membro della società temporale e della comunità ecclesiale.

In linea di principio, le interrelazioni tra le due dimensioni possono assumere una triplice forma: indifferenza; ostilità; collaborazione.

Nella pratica, la prima opzione non viene presa in considerazione

¹ Matteo. 22, 21; Marco. 12, 17; Luca. 20, 25.

² Sul punto la bibliografia è amplissima. Cfr., per tutti, Dalla Torre G. Lezioni di diritto canonico, Quinta edizione aggiornata (a cura di Boni G.-Cavana P.). Torino: Giappichelli, 2022. PP. 339 ss.

dall'ordinamento canonico, che fin dalle sue origini ha costantemente auspicato che la comunità politica e la *societas Ecclesiae* collaborino, ognuna nella propria sfera di competenza, per il bene integrale della persona umana: è il ben noto principio della coordinazione, sintetizzato nella formula «duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas» utilizzata da Papa Gelasio I nel 494 (da qui la nota denominazione di dualismo gelasiano)¹.

La *cooperatio* tra politica e religione implica che le qualifiche di *civis* e di *fidelis* interagiscano armonicamente, onde consentire simultaneamente sia di organizzare la convivenza civile nel modo migliore possibile, sia di perseguire il fine ultimo della *salus animarum*, componente teleologica che costituisce la *ratio* dell'esistenza stessa dell'ordinamento canonico e, più in generale, della comunità ecclesiale².

Il convincimento dell'imprescindibilità della cooperazione è talmente forte da indurre la Chiesa a rinunciare, abitualmente, all'imperatività dei propri precetti qualora si configuri una contrapposizione con una regola statale.

La dottrina ha posto in risalto, invero, come in questa ipotesi l'autorità ecclesiastica non imponga al *civis/fidelis*, che è al contempo *subditus legum* e *subditus canonum*, di disobbedire alla norma secolare, ma preferisca, anzi, rinunciare alla cogenza di quella canonica³: un atteggiamento estremamente flessibile, che si trasformerebbe in radicalmente rigido soltanto nel caso in cui il precetto statale dovesse incidere su materie ritenute dalla Chiesa essenziali al fine di realizzare la propria missione salvifica (ad es., vietando ai fedeli di partecipare a quei riti religiosi che consentono la ricezione dei sacramenti)⁴. In questo caso si verificherebbe una sorta di «dichiarazione di guerra» dello Stato nei confronti della *societas Ecclesiae*, alla quale quest'ultima replicherebbe attribuendo alla normativa canonica valore assoluto e inderogabile⁵.

L'attenzione della Chiesa per la qualifica di cittadino è, pertanto, duplice: da un lato, si auspica che il fatto di essere anche fedele non si traduca in un atteggiamento discriminatorio da parte dell'autorità politica; dall'altro, in applicazione del principio teologico secondo cui la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, le conseguenze giuridiche dell'appartenenza al *coetus fidelium*, appartenenza determinata, è risaputo, dalla ricezione del sacramento del

¹ Sulla portata di siffatto principio, cfr. Calasso F. Medio Evo del diritto, I, Le fonti. Milano: Giuffrè, 1954. PP. 139 s.; Catalano G. Lezioni di diritto ecclesiastico. Milano: Giuffrè, 1989. PP. 16 s.

² Cfr. il can. 1752 che, a chiusura del *Codex Iuris Canonici* latino (d'ora in avanti indicato come *CIC*), sancisce che la *salus animarum* «in Ecclesia suprema semper lex esse debet».

³ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20, secondo cui «Di fronte a norme dello Stato contraddicenti i canoni...la Chiesa non ha mai contemplato soluzioni radicali, ma ha fatto le più varie distinzioni a seconda delle materie...non certo imponendo ai fedeli di disobbedire alla legge e di non prestarvi ossequio».

⁴ Cfr. Catalano G. Op. cit. P. 20.

⁵ Cfr. Catalano G. Op. cit. PP. 20 s., ove si legge: «La Chiesa irrigidisce, invece, il suo atteggiamento laddove il contraddittorio precetto statale ricada su materie essenziali per la salvezza delle anime ovvero integrità istituzionale. Qui, infatti, i precetti della Chiesa raggiungono il massimo grado di positività ed effettività».

battesimo, si aggiungono e si sovrappongono, senza eliminarle, a quelle che scaturiscono dall'appartenenza alla collettività nazionale. Non a caso più volte, ad es., in occasione di eventi bellici, il Magistero pontificio ha ribadito che l'appartenenza al popolo di Dio non si pone in contrasto e in contraddizione con il dovere di lealtà e fedeltà verso la Patria, inclusa la partecipazione allo sforzo militare¹.

Ne deriva una peculiare sensibilità verso il complesso di fattori, etnici, linguistici, culturali, religiosi, che connotano l'identità nazionale, fattori che vanno, in linea di principio, tutelati e trasmessi.

2. Valore emblematico, quali estrinsecazioni di siffatta sensibilità, rivestono, *ratione materiae* e *ratione loci*, i Discorsi tenuti da Papa Francesco in occasione del Viaggio apostolico in Kazakhstan svoltosi dal 13 al 15 settembre del 2022². Il Santo Padre ha fatto esplicito riferimento, infatti, a una visione della cittadinanza pregna di valori ideali e intesa come conservazione fedele e attenta della propria identità.

L'identità kazaka, puntualizza il Pontefice, è esemplificata da tre elementi: la dombra, il poeta Abai, la bandiera.

I primi due elementi possono essere considerati congiuntamente.

La dombra, strumento musicale della famiglia dei liuti, il più utilizzato nella musica locale³, possiede due corde, nelle quali il Papa ravvisa una duplice simbologia: la tradizione e il progresso, che incidono entrambi fortemente sulla società kazaka connotata dalla fedeltà alle proprie «radici» e, contestualmente, dalla tensione verso il futuro; la cultura europea e quella asiatica, tutte e due diffuse tra i consociati. Non a caso Francesco pone in risalto come siano presenti circa centocinquanta gruppi etnici e oltre ottanta lingue⁴.

¹ PIO XII. Aux Archevêques et Evêques d'Allemagne (29 settembre 1940) // Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, vol. 2. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. PP. 172-174; Id. Ansprache an die Oberen und Studenten des Päpstlichen "Collegium Germanicum et Hungaricum" (12 ottobre 1944) (Discorso al Superiore e agli studenti del "Collegium Germanicum et Hungaricum") // www.vatican.va/content/pius-xii/de/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441012_pont-collegio-germ-ungarico.html.

² Francesco. Incontro con le Autorità, con la società civile e con il Corpo diplomatico (13 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220913-kazakhstan-autorita.html; Id. Apertura e sessione plenaria del "VII Congress of leaders of world and traditional religions" (14 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220914-kazakhstan-congresso.html; Id. Lettura della Dichiarazione finale e conclusione del Congresso presso il "Palazzo della pace e della riconciliazione" (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-finecongresso.html. Sottolinea la rilevanza dei discorsi in parola Cavana P. La bilateralità nella Chiesa di papa Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 257. Circa il convincimento di Papa Francesco che il principio di bilateralità andasse utilizzato quale strumento per la realizzazione di convergenze tra la società ecclesiale e la comunità civile, cfr. Marano V. Papa Francesco e il principio di bilateralità. Note per una prima lettura // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. P. 288.

³ Non a caso viene definito «uno dei simboli più importanti del Kazakhstan»: cfr. Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. Del resto, anche la comunità ecclesiale è chiamata a contemperare «*memoria e futuro* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Francesco. Incontro con i Vescovi, i

Una realtà così variegata implica inevitabilmente anche la coesistenza di numerose credenze religiose, coesistenza che rende il Kazakhstan «Paese dell'incontro»¹. Qui la dombra si riconnette alla figura del poeta Abai, il più celebre letterato della Nazione, giacché entrambi sono presi in considerazione nella loro valenza spirituale, come espressione dell'anelito dell'uomo verso l'Assoluto, anelito che si concretizza nell'adesione a un credo religioso. La religione risponde, quindi, a un bisogno primario e innato dell'essere umano².

Ovviamente, anche la dimensione religiosa va finalizzata al bene della persona. Dev'essere evitata, pertanto, qualunque forma di integralismo o radicalismo, che contraddice la genuina essenza del rapporto con la trascendenza e sovente sfocia nell'intolleranza, nell'odio, nel terrorismo, nella guerra. Tra l'altro, quando ciò si verifica viene meno, generalmente, la corretta distinzione tra l'ordine dello Stato e quello della religione, poiché quest'ultima viene utilizzata dal potere politico quale «instrumentum regni»³.

La vera essenza della religione è, infatti, la comunione, che induce a superare le «barriere» derivanti dall'appartenenza a un dato gruppo etnico, a una determinata comunità nazionale e finanche a uno specifico culto, per individuare in coloro che appartengono ad altri gruppi, comunità, culti, persone dotate di pari dignità e con cui instaurare relazioni di fraternità: ciò senza rinnegare la propria identità nazionale, ma anzi in nome della stessa.

Viene puntualizzato come l'autentico sentimento religioso ruoti attorno ai due poli della trascendenza, il rapporto con il numinoso, e della fraternità, il rapporto con gli altri individui basato sul convincimento dell'esistenza di un essere trascendente, «Padre» di tutta l'umanità⁴. Sotto tale profilo il Kazakhstan, ove accanto all'Islam, credo numericamente preponderante, convivono pacificamente molti altri gruppi confessionali, cristiani e non, rappresenta un nobile esempio di società aperta e inclusiva⁵.

La religione è tenuta ad astenersi, quindi, da atteggiamenti settari e

sacerdoti, i diaconi, i consacrati, i seminaristi e gli operatori pastorali (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-clero.html. Da notare che già Giovanni Paolo II aveva definito il Kazakhstan «*un ponte fra l'Europa e l'Asia* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»: cfr. Cerimonia di congedo. Discorso di Giovanni Paolo II (25 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010925_departure-astana.html.

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In tal senso si era espresso Giovanni Paolo II in occasione della sua Visita pastorale in Kazakhstan: Discorso durante la cerimonia di benvenuto (22 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010922_kazakhstan-astana-arrival.html.

² Francesco. Apertura, cit.

³ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., il quale richiama il concetto di «Una laicità sana, che riconosca il ruolo prezioso e insostituibile della religione e contrasti l'estremismo che la corrode»; la laicità così intesa «rappresenta una condizione essenziale per il trattamento equo di ogni cittadino, oltre che per favorire il senso di appartenenza al Paese da parte di tutte le sue componenti etniche, linguistiche, culturali e religiose».

⁴ Francesco. Lettura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

integralisti; il potere politico non deve né utilizzare la religione quale strumento per ricercare il consenso dei cittadini, né, al contrario, assumere nei suoi confronti una posizione ostile, considerandola un fattore di disgregazione del tessuto sociale al quale vanno accordati, conseguentemente, spazi di libertà minimali, quando non addirittura inesistenti (il Papa fa esplicito riferimento all'ateismo di Stato proprio dei Paesi del socialismo reale, ateismo che per molti anni ha caratterizzato anche il Kazakistan, parte integrante dell'URSS fino al 1991)¹.

Lo Stato è chiamato, perciò, ad assicurare la libera esplicazione del sentimento religioso, sia in forma individuale (il cd. spontaneismo religioso), sia in forma associata. Il diritto di libertà religiosa costituisce la sola «cornice» al cui interno entrambe le qualifiche di cui l'individuo è portatore, *civis/fidelis*, possono trovare piena realizzazione².

Si tratta, infatti, di una situazione giuridica attiva di rango fondamentale, che risponde alle esigenze più profonde e autentiche dello spirito dell'uomo (gli storici del diritto ritengono che sia la prima prerogativa rivendicata dal singolo nei confronti dei pubblici poteri) e che ricomprende molteplici facoltà: il Pontefice precisa, in particolare, che la possibilità di praticare i riti religiosi costituisce solo un aspetto della libertà *de qua*, di cui è componente imprescindibile anche la facoltà di testimoniare presso gli altri il proprio credo³, onde diffonderlo.

Il diritto di propaganda religiosa costituisce tuttora un autentico *punctum dolens*⁴, giacché talvolta gli ordinamenti statuali, pur consentendo la *devotio*, sia domestica, sia pubblica, non lo riconoscono, oppure lo assoggettano a limiti talmente stringenti, e contestualmente suscettibili di valutazioni ampiamente discrezionali, da renderlo di fatto inesistente: basti pensare, ad es., ad alcuni Paesi islamici o, all'interno dell'Unione Europea, alla Grecia.

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si osserva che «la libertà religiosa costituisce l'alveo migliore per la convivenza civile». Cfr. anche Giovanni Paolo II. Discorso durante la cerimonia di benvenuto, cit.

³ Francesco. Apertura, cit. In occasione della Visita pastorale in Kazakistan così si era già espresso Giovanni Paolo II: «occorre affermare e difendere *il diritto del credente a testimoniare pubblicamente la sua fede* [corsivo nel testo: *n.d.a.*]»; cfr. Incontro con i rappresentanti del mondo della cultura. Discorso di Giovanni Paolo II (24 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture.html.

Sull'importanza di fornire una testimonianza coerente della propria Fede, cfr. Francesco, Incontro con i Vescovi, cit.

⁴ Sul punto la bibliografia è, ovviamente, amplissima. Cfr., *ex multis*: Pasquali Cerioli J. Propaganda religiosa: la libertà silente. Torino: Giappichelli, 2018. *Passim*; Id. La libertà di propaganda in materia religiosa nel tempo della sicurezza: una prospettiva teorica // Quad. dir. pol. eccl. 2/2019. PP. 241 ss.; Casascelli G. Tutela penale del sentimento religioso, sicurezza e identità. I problemi delle minoranze etnoreligiose // *Ibidem*. PP. 225 ss.; Cianitto C. Esiste un dovere di convertire nei diritti delle religioni?. *Ibidem*. PP. 265 ss.; Ferrari S. Diritto delle religioni e proselitismo. *Ibidem*. PP. 217 ss.; Luzzati C. La non sempre garbata violenza del proselitismo e della propaganda. *Ibidem*. PP. 229 ss.; Milani D. Liberi di credere (?) tra proselitismo e fondamentalismo negli istituti di pena. *Ibidem*. PP. 251 ss.; Ramstedt M. Religious proselytization of indigenous peoples // *Ibidem*. 2/2022. PP. 389 ss.; Tonti N. Limitazioni alla libertà religiosa a geometria variabile. Il composito panorama delle antiproselytisation e delle anti-conversion laws nei Paesi a maggioranza buddista e induista. *Ibidem*. PP. 413 ss.

Anche sotto tale profilo il Kazakhstan rappresenta, invece, un interessante esempio di tentativo di operare un equilibrato contemperamento tra la libertà *de qua* e il rispetto dei principi basilari dell'ordinamento¹.

L'attenzione del diritto comune kazako non solo verso lo *status* di cittadino ma anche verso quello di fedele, le garanzie apprestate a tutela della libertà religiosa, onde consentire a ogni individuo di realizzare la summenzionata tensione ideale verso la trascendenza, la connotazione multireligiosa e multiconfessionale dell'ordinamento e della società trovano la propria sintesi nella bandiera, emblema per eccellenza della comunità nazionale.

È risaputo che il vessillo presenta uno sfondo azzurro al cui centro campeggia il sole circondato da trentadue raggi: al di sotto del sole è raffigurata un'aquila della steppa di colore dorato, la *berkut*; sul lato sinistro della bandiera è poi presente un motivo ornamentale.

Ciascuno di questi elementi ha un preciso significato: l'azzurro rappresenta i vari gruppi etnici (Tatari, Mongoli, Uiguri, etc.) che compongono il popolo kazako; il sole simboleggia la prosperità (la forma dei raggi ricorda quella delle spighe del grano); l'aquila personifica la sovranità statale; la decorazione è un omaggio al patrimonio culturale e artistico del Kazakhstan.

Papa Francesco si sofferma essenzialmente su due degli elementi in parola: lo sfondo blu; l'aquila dorata.

Riconnettendosi alla valenza religiosa del primo — per tutte le etnie che compongono il popolo kazako il blu evoca infatti l'idea della divinità — il Pontefice osserva come in tal modo venga richiamata anche l'idea della trascendenza e, quindi, dell'autorità spirituale, preposta a regolamentare il rapporto con il numinoso. L'aquila color oro evoca poi l'idea dell'autorità secolare, preposta alla vita terrena degli individui².

La bandiera del Kazakhstan sintetizza e riassume così il summenzionato principio dualistico, evocando la distinzione delle due potestà, ma anche la loro coordinazione: l'aquila senza il cielo non potrebbe volare, ma quest'ultimo senza gli uccelli risulterebbe vuoto e perderebbe, in larga misura, la propria ragion d'essere. Il vessillo kazako simboleggia, pertanto, la corretta relazione tra i due ordini, relazione che rifugge dalla commistione, che li mortificherebbe entrambi, ma anche dalla separazione, che relegherebbe la spiritualità esclusivamente nella dimensione dell'interiorità, interdicensi qualunque connessione con la sfera della *res publica*³.

Soltanto garantendo all'individuo l'esplicazione integrale della propria personalità, connotata da esigenze materiali e da necessità spirituali, la società sarà in grado di fondare la convivenza tra esseri umani su basi nuove, cimentandosi con problematiche di portata planetaria, che il Papa definisce le quattro «sfide globali»: debellare il coronavirus (questo obiettivo può apparire

¹ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

² Francesco. Lettura, cit.

³ Francesco. Lettura, cit.

oggi assolutamente secondario, ma non va trascurato che i Discorsi in parola sono stati tenuti da Francesco nell'estate del 2022 allorquando era ancora presente l'emergenza pandemica)¹; realizzare un mondo di pace in cui la religione sia fattore propulsivo dell'armonia e non della divisione²; attuare nella pratica i principi di accoglienza e fraternità³; salvaguardare l'ambiente, vivendolo e non sfruttandolo, nonché prendere coscienza della sua bellezza, bellezza sottolineata già più di un secolo fa dal poeta Abai⁴.

Si costituirebbe così un *habitat* al cui interno anche le donne e i giovani, nei cui confronti non sempre la società si mostra accogliente, potrebbero fornire liberamente e pienamente il proprio apporto alla costruzione di un'autentica «casa comune»⁵ contrassegnata dal dialogo interculturale, anch'esso auspicato da Abai, e interreligioso, dialogo cui la Chiesa cattolica partecipa attivamente, ritenendolo un elemento imprescindibile del proprio servizio all'umanità⁶.

Pure gli ordinamenti secolari danno prova, talvolta, di grande attitudine al dialogo, al confronto, all'interrelazione e, profilo che qui interessa maggiormente, al rispetto della dimensione spirituale dell'uomo⁷. Anche relativamente a quest'ultimo aspetto l'esperienza del Kazakhstan si presenta alquanto significativa, poiché la sensibilità nei confronti del fattore religioso non si è esaurita nell'ambito del solo diritto comune, ma si è tradotta in due Accordi con la S. Sede stipulati rispettivamente nel 1998 e nel 2022⁸.

Si tratta di pattuizioni di grande rilevanza e non scevre da profili di innovatività: al loro contenuto e alle loro finalità vanno dedicate, perciò, alcune considerazioni.

3. L'assenza di contrapposizione tra la dimensione terrena e quella ultraterrena della persona umana è garantita, lo abbiamo già evidenziato, dalla collaborazione tra la società ecclesiale e la società organizzata politicamente⁹,

¹ Francesco. Apertura, cit.

² Francesco. Incontro con le Autorità, cit. In dottrina, Cavana P. Op. cit. PP. 258 s., il quale evidenzia come per Francesco il dialogo con la comunità politica fosse funzionale all'affermazione della pace.

³ Francesco. Apertura, cit.

⁴ Francesco. Incontro con le Autorità, cit., ove si elogia la politica energetica del Kazakhstan, incentrata sulla decarbonizzazione e sull'incentivazione delle fonti rinnovabili; Id. Apertura, cit.

⁵ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.; Id. Lettura, cit. Analoghe affermazioni erano state formulate da Giovanni Paolo II: Incontro con i giovani. Discorso del Santo Padre (23 settembre 2001) // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth.html.

⁶ Francesco. Apertura, cit.; Id. Lettura, cit.

⁷ Francesco. Incontro con le Autorità, cit.

⁸ La dottrina ha rilevato come, ferma restando la loro rilevanza internazionalistica, le pattuizioni stipulate negli ultimi cinquant'anni molto raramente siano qualificate come «concordato», essendo utilizzata quasi sempre la denominazione di «accordo»: cfr. Mückl S. La bilateralità nella Chiesa cattolica // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 245 s.

⁹ Cfr., *ex multis*, Spinelli L-Dalla Torre G. Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Milano: Giuffrè, 1985. Passim; Catalano G. Op. cit. PP. 16-19, il quale sottolinea «la sostanziale continuità esistente tra le moderne costruzioni dei canonisti e la concezione tipicamente medievale di una umana società governata congiuntamente dalla

collaborazione che trova una delle modalità principali, ma non l'unica, nel concordato, accordo di vertice tra la S. Sede e lo Stato¹. L'istituto concordatario vanta una tradizione quasi millenaria, dato che, com'è noto, la prima pattuizione ascrivibile a siffatta categoria venne stipulata nel 1122 a Worms.

Ferma restando la natura di accordo internazionale, sancita sia dalla normativa, sia dalla giurisprudenza, il concordato ha subito nel corso del tempo un'evoluzione, divenuta particolarmente evidente durante il XX secolo². In particolare, da strumento atto a regolamentare i rapporti con Paesi di tradizione cristiana e dove il Cattolicesimo è la religione dominante, o quantomeno presenta una notevole consistenza numerica, si è trasformato in mezzo di interrelazione con ordinamenti inseriti in contesti culturali e ideologici avulsi dalla religione cattolica: da qui la sua applicazione ad aree geografiche diverse da quelle consuete, come il continente africano e quello asiatico.

L'estensione della metodologia della negoziazione all'Asia è ancora nella fase iniziale, ma costituisce, comunque, un interessante indice della cd. globalizzazione del diritto concordatario non più circoscritto alla sola Europa³. All'interno di siffatto processo si inseriscono le summenzionate pattuizioni con il Kazakhstan.

L'Accordo del 1998 e la successiva integrazione, operata nel 2022, vanno indubbiamente classificati tra i cd. *pacta amicitiae*. Lo spirito che impronta gli Accordi in oggetto è scevro, infatti, delle diffidenze e riserve che connotano, invece, i cd. *pacta defensionis*⁴. Le formule testuali utilizzate, nonché, soprattutto, il contenuto delle formule stesse evidenziano che l'intento delle Alte Parti è quello di instaurare ulteriori rapporti di amicizia che rendano più agevole a entrambe l'esercizio dei propri diritti nella salvaguardia delle rispettive sfere di competenza (ci sembra evidente il richiamo al summenzionato principio dualistico).

Siffatta considerazione di ordine generale è confermata dalla disamina analitica del contenuto delle pattuizioni, contenuto afferente essenzialmente alle

civile e dalla ecclesiastica potestà, concetto che, sostenuto da una plurisecolare elaborazione dottrina, trova una delle sue prime espressioni nella nota affermazione di Papa Gelasio I secondo cui “duo quippe sunt...quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas”»; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 339-348, ove, dopo aver evidenziato che «Il sistema dualista è portato proprio del Cristianesimo» (P. 340), si puntualizza che per la Chiesa risulta necessaria «la sana collaborazione da instaurarsi fra essa Chiesa e la comunità politica» (P. 344).

¹ Cfr. Spinelli L-Dalla Torre G. Op. cit. PP. 109 ss.; Dalla Torre G. Op. cit. PP. 356-359.

² Per un'efficace sintesi di siffatta evoluzione, cfr. Gaudemet J. Laicità e concordato // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 127 ss.; Mückl S. Op. cit. PP. 241 ss.; D'Arienzo M.-Vecchi F. (a cura di). Novecento anni dal Concordato di Worms. Dinamiche dei rapporti tra Santa Sede e autorità civili. Cosenza: Pellegrini, 2024. Passim.

³ Cfr. Cavana P. Op. cit. PP. 262 s.; Mückl S. Op. cit. PP. 246-249. Cfr. anche Ferrara P. La politica estera della Santa Sede da Benedetto XVI a Francesco // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 291 ss.

⁴ Sulla portata delle categorie concettuali dei *pacta amicitiae* e dei *pacta defensionis*, cfr. Catalano G. Il significato politico dei Patti lateranensi e del Concordato con il Reich germanico, in Id. Scritti minori, t. II, Scritti giuridici. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 2003. PP. 1017-1039.

seguenti materie: la possibilità di soggiornare in Kazakhstan per tutti i membri del popolo di Dio che cooperino in qualunque misura alle attività pastorali e caritative svolte dalla Chiesa cattolica; il riconoscimento della personalità giuridica degli enti ecclesiastici; la facoltà di costruire edifici di culto e altri immobili, purché destinati a finalità di religione e di culto, di assistenza e beneficenza, di catechesi ed educazione; l'esercizio del *munus docendi*, anche attraverso la costituzione di strutture confessionalmente qualificate e l'utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa; l'assistenza spirituale nelle cd. comunità separate¹.

La prima tematica è stata disciplinata sia dall'Accordo del 1998, all'art. 2, sia dall'Accordo integrativo del 2022.

Dal combinato disposto delle due pattuizioni emerge che le autorità statuali si sono impegnate a concedere permessi di soggiorno ai membri della Chiesa cattolica provenienti dall'estero, e che, ovviamente, non siano cittadini kazaki, ai quali sia stato affidato dalla Gerarchia un incarico per un periodo non breve a beneficio di una Chiesa particolare o di un altro ente ecclesiastico presente all'interno del territorio nazionale: l'operatività della disposizione è subordinata al possesso dei requisiti richiesti dalla legislazione del Kazakhstan ai fini del rilascio del permesso di soggiorno². L'unica deroga relativa a quest'ultimo aspetto concerne le autocertificazioni relative alla disponibilità di mezzi di sussistenza e di un luogo ove alloggiare, autocertificazioni sostituite da appositi impegni scritti rilasciati dalla competente autorità ecclesiastica³.

La normativa *de qua* appare chiaramente improntata a grande liberalità: ciò sotto il profilo sia soggettivo, che oggettivo.

Relativamente al primo aspetto, l'Accordo integrativo ha chiarito che possono avvalersi del regime agevolato anche fedeli che siano laici⁴; sotto l'aspetto oggettivo, poi, si è puntualizzato che l'incarico affidato ai richiedenti l'ingresso può concernere attività non soltanto pastorali, ma anche caritative⁵. Evidentemente per le autorità kazake la *caritas*, essendo svolta *propter Deum*, rientra nell'ambito delle finalità istituzionali del Cattolicesimo (sul punto torneremo *infra*).

La connessione funzionale tra le statuizioni relative al permesso di soggiorno e lo svolgimento della missione propria della Chiesa è ulteriormente dimostrata dal dovere gravante sull'autorità ecclesiastica di notificare agli organi statuali la cessazione dell'incarico affidato al fedele: la comunicazione deve essere effettuata entro dieci giorni dalla cessazione stessa e, come sottolinea

¹ Il testo dell'Accordo del 24 settembre 1998 può leggersi in *Acta Apostolicae Sedis*. 2000. PP. 316-328; per il testo dell'Accordo del 14 settembre 2022, cfr. *Ibidem*. 2023. PP. 910-917. Entrambi gli Accordi sono stati redatti in tre lingue, cioè kazako, inglese e russo: in caso di divergenze interpretative sarà considerato prevalente il testo inglese.

² Cfr. l'art. 2 dell'Accordo del 1998 e gli artt. 1-3 dell'Accordo integrativo del 2022.

³ Cfr. l'art. 3 dell'Accordo integrativo.

⁴ L'art. 1 dell'Accordo integrativo specifica che la normativa è applicabile anche a «duly authorized lay person».

⁵ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «pastoral and charitable activities».

l'Accordo integrativo, costituisce la base giuridica perché venga revocato il permesso permanente di dimora¹.

Un'ultima considerazione va dedicata alle ipotesi che legittimano la sospensione dell'operatività della normativa *de qua*: si tratta di ragioni afferenti alla sicurezza nazionale, all'ordine pubblico o alla salute pubblica, in presenza delle quali il Kazakhstan può sospendere temporaneamente, in tutto o in parte, l'applicabilità delle statuizioni².

È di palmare evidenza, a nostro sommo avviso, il carattere alquanto indeterminato delle ipotesi in parola, suscettibili, tra l'altro, di un'interpretazione altamente discrezionale. La circostanza che la S. Sede abbia ritenuto di poterle accettare costituisce una riprova del summenzionato clima di fiducia e di amicizia che ha presieduto allo svolgimento delle trattative e alla stipula degli Accordi.

Significativa, per quanto scarna, risulta altresì la disciplina concernente gli enti ecclesiastici, disciplina anch'essa risultante dal combinato disposto dei due Accordi.

Nel 1998 le autorità kazake si sono impegnate, infatti, a riconoscere la personalità giuridica a tutti gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica in conformità alla legislazione canonica (alquanto interessante il parallelismo con gli impegni assunti dalla Repubblica italiana attraverso l'Accordo di Villa Madama e la l. n. 222 del 1985)³: ciò subordinatamente al rispetto della normativa di diritto comune relativa all'iscrizione delle persone giuridiche in un apposito registro⁴.

L'Accordo integrativo, per quanto inerente, sotto il profilo formale, esclusivamente alla concessione dei permessi di soggiorno, concerne, in realtà, anche la personalità giuridica, poiché specifica ed esplica la nozione di ecclesiasticità. Analogamente a quanto contenuto nell'Accordo principale viene formulata un'elencazione, esemplificativa, non tassativa, degli enti della Chiesa cattolica, elencazione che termina con una formula di rinvio: saranno riconosciuti come ecclesiastici anche enti ulteriori rispetto a quelli espressamente menzionati purché dotati di carattere religioso, o sociale, o educativo, o culturale⁵.

Risulta palese il carattere innovativo della statuizione *de qua*. Sovente, infatti, le discipline di origine bilaterale sono connotate da una visione molto più limitata dell'elemento teleologico proprio dell'ente ecclesiastico, generalmente circoscritto alle sole finalità di religione e di culto: emblematica, al riguardo,

¹ Cfr. l'art. 4 dell'Accordo integrativo.

² L'art. 6 dell'Accordo integrativo consente di sospendere temporaneamente l'applicabilità dell'Accordo stesso qualora ricorrano «reasons of national security, public order or public health».

³ L'art. 7, n. 2, dell'Accordo di Villa Madama tra la S. Sede e la Repubblica italiana prevede che venga attribuita la personalità giuridica agli enti «eretti o approvati secondo le norme del diritto canonico»; l'art. 1 della l. 222/1985, attuativa del predetto art. 7, stabilisce che possono essere riconosciuti come persone giuridiche «Gli enti costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica».

⁴ Cfr. gli artt. 3 e 4 dell'Accordo del 1998.

⁵ L'art. 1 dell'Accordo integrativo utilizza la locuzione «other religious, educational, social and cultural institutions».

l'esperienza italiana, così come formalizzata dall'art. 16 della l. 222/1985¹ (va comunque rilevato che la legislazione successiva ha in qualche misura ampliato la dimensione finalistica dell'ecclesiasticità, soprattutto attraverso il cd. Codice del Terzo settore²).

La normativa negoziata con il Kazakhstan prevede, invece, che le persone giuridiche canoniche potranno avvalersi della garanzia concernente il riconoscimento della piena soggettività nell'ordinamento statale anche quando siano destinate a perseguire finalità ulteriori rispetto all'ambito strettamente religioso e culturale, quali quelle di assistenza e beneficenza o di istruzione. Ciò sembra indicare la lucida consapevolezza da parte dell'autorità statale dell'ampiezza della missione istituzionale della Chiesa, missione che ricomprende anche il *munus docendi*, nonché la realizzazione di attività socioassistenziali aventi origine e giustificazione nel sentimento di fraternità che deve accomunare tutti gli esseri umani: non a caso un'ulteriore statuizione pattizia prevede il diritto della Chiesa stessa di dar vita alle strutture sanitarie e sociali necessarie al perseguimento degli scopi spirituali e caritativi che le sono propri³.

Che il riferimento alle finalità di assistenza e beneficenza, nonché educative e culturali, non sia casuale è ulteriormente confermato dalle pattuizioni relative alla titolarità di immobili da parte della Chiesa e all'istituzione di strutture scolastiche o, più genericamente, di formazione.

In ordine al primo punto viene stabilito il diritto della Chiesa cattolica, da esercitarsi, ovviamente, tramite gli enti a essa riconducibili, di disporre di immobili e di aree edificabili, onde provvedere alle proprie necessità: quest'ultime sono identificate nello svolgimento di attività religiose, socioculturali, catechetiche, educative e caritative⁴.

Anche sotto questo profilo, quindi, la visione delle finalità proprie della *societas Ecclesiae* supera i confini della dimensione religiosa e culturale per estendersi alla formazione culturale, all'assistenza e alla beneficenza. La circostanza che l'acquisizione degli immobili, in proprietà o in affitto, e la tutela dei diritti reali sugli stessi siano affidate al diritto comune, cui si rinvia espressamente⁵, non sminuisce la portata del riconoscimento di un profilo finalistico così ampio.

Relativamente, poi, alla libera esplicazione del Magistero ecclesiastico, viene affermato esplicitamente il diritto della Chiesa di istituire scuole di ogni

¹ L'art. 16 della l. 222/1985 esclude che l'assistenza, la beneficenza, l'istruzione, l'educazione e la cultura siano attività tipiche degli enti della Chiesa cattolica.

² Il cd. codice del Terzo settore (decreto legislativo 117/2017), volto a stabilire il regime giuridico degli enti privati di utilità sociale, prevede, all'art. 4, che gli enti religiosi civilmente riconosciuti possano svolgere attività socioassistenziali, di istruzione, educative e culturali.

³ Cfr. l'art. 9 dell'Accordo del 1998.

⁴ L'art. 6, co. 1, dell'Accordo del 1998, nel riconoscere alla Chiesa cattolica il diritto a divenire proprietaria di immobili, stabilisce che quest'ultimi potranno essere utilizzati per «religious, socio-cultural, catechetical, educational and charitable activities».

⁵ Cfr. l'art. 6, co. 2, dell'Accordo del 1998.

genere e grado, e di gestirle. Gli alunni che siano cittadini kazaki potranno avvalersi di tutte le agevolazioni previste dall'ordinamento statale¹.

La normativa prosegue riconoscendo che rientrano tra gli enti ecclesiastici non soltanto le strutture di formazione destinate ai ministri di culto e ai religiosi, ma anche tutte le altre scuole e istituzioni educative, in ordine alle quali vengono richiamate le disposizioni canoniche relative al riconoscimento della qualifica di «cattolica»². È noto che le vigenti codificazioni riconoscono come scuole cattoliche soltanto quelle guidate da una persona giuridica canonica pubblica o dalla competente autorità ecclesiastica, oppure che quest'ultima abbia riconosciuto come tali³: siffatte statuizioni sono recepite in larga misura, anche se non integralmente, dall'art. 7 dell'Accordo del 1998.

La disciplina in parola è integrata da un'ulteriore, interessante disposizione che prevede l'incentivazione e l'ampliamento delle interrelazioni tra le strutture culturali e di formazione kazake e quelle proprie della Chiesa cattolica nella sua dimensione planetaria, ponendo l'accento, in particolare, sulla possibilità che vi sia uno scambio di studenti tra istituzioni statuali ed ecclesiastiche⁴: una sorta di «Erasmus» non interstatale, ma concernente la comunità politica e la società ecclesiale.

Ci sembra che la previsione *de qua* rifletta la lungimiranza delle Alte Parti pienamente consapevoli, da un lato dell'impegno del Cattolicesimo nel campo scientifico e culturale (sono numerose le istituzioni collegate con la S. Sede che operano in tali ambiti), dall'altro del crescente ruolo svolto dal Kazakhstan nei medesimi settori: il Paese è stato definito «un importante hub di alta formazione culturale e professionale», sottolineandosi come negli ultimi anni abbia aumentato del duecentocinquanta per cento i fondi di bilancio destinati alla cultura e alla scienza⁵.

La disciplina pattizia concernente il *munus docendi* viene completata, infine, dalla previsione relativa alla libertà della Chiesa di manifestare il proprio pensiero anche attraverso l'uso dei mezzi di comunicazione di massa⁶.

Analogamente ad altre statuizioni la disposizione termina con un rinvio al diritto comune, rinvio che, però, stando al tenore letterale della norma, si riferisce, almeno così ci pare, al solo impiego dei mass media⁷: quest'ultimo potrebbe

¹ Cfr. l'art. 8 dell'Accordo del 1998.

² L'art. 7 dell'Accordo del 1998 riconosce «as included under the name of Catholic schools: schools founded and directed by canonical entities with legal capacity or subject to the norms of Canon Law and recognized as such by the competent ecclesiastical authorities».

³ Cfr. il can. 803 *CIC*, nonché il can. 632 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

⁴ Cfr. l'art. 12 dell'Accordo del 1998.

⁵ Cfr. www.asianews.it/notizie-it/Formazione%2C-scienza-e-lavoro:-il-futuro-del-Kazakistan-61990.html. Apprezzamento per siffatto impegno nello sviluppo culturale è stato espresso anche da Papa Francesco durante il viaggio che dal Kazakhstan lo stava riportando a Roma: cfr. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno (15 settembre 2022) // www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html.

⁶ Cfr. l'art. 11 dell'Accordo del 1998.

⁷ L'art. 11 dell'Accordo del 1998 specifica che il diritto della Chiesa cattolica alla libera manifestazione

essere assoggettato, perciò, a limiti e restrizioni ulteriori rispetto a quelli esistenti nel 1998 e potrebbe essere anche temporaneamente sospeso; non potrebbe, invece, vietarsi *in toto* alla Chiesa di annunciare il proprio messaggio.

4. Sono oltre centottanta gli Stati che intrattengono relazioni diplomatiche con la S. Sede, tra cui numerose Repubbliche dell'ex URSS, quale, ad es., il Kazakistan: siffatte relazioni assumono sovente la forma della pattuizione. Ciò dimostra l'erroneità della previsione, formulata negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, che ipotizzava l'abbandono, o quantomeno la marginalizzazione, del concordato, in quanto modalità di regolamentazione del rapporto Stato/Chiesa ormai sorpassata.

La previsione è stata ampiamente smentita, invero, dal massiccio utilizzo della negoziazione verificatosi già a partire dal Pontificato di Paolo VI¹: né la rilevanza del ricorso allo strumento pattizio appare ridimensionata dalla circostanza che la locuzione «concordato» sia stata prima affiancata e poi, in larga misura, sostituita da quella di «accordo»; il dato fondamentale, al di là delle soluzioni lessicali adottate, è costituito, infatti, a nostro sommo avviso, dal mantenimento del meccanismo di produzione bilaterale delle norme volte a disciplinare le relazioni tra la comunità politica e quella ecclesiale.

Si sono però verificati negli ultimi decenni, come si è già rilevato *supra*, una consistente accelerazione e un forte incremento del processo evolutivo della pattuizione concordataria che presenta elementi di crescente discontinuità rispetto al passato². Tra quest'ultimi assumono peculiare risalto: la mancanza, talvolta, di materie tradizionalmente oggetto di negoziazione, quali la nomina dei vescovi e gli effetti civili del matrimonio; la funzionalizzazione dell'accordo non alla tutela della *libertas Ecclesiae*, bensì alla promozione della dignità dell'uomo³.

Il concordato ha perso, quindi, la tipica valenza confessionale per divenire uno strumento «neutro» idoneo a regolamentare lo *status* giuridico della Chiesa cattolica in qualunque tipologia di Stato, inclusa quella in cui il rapporto tra l'ambito spirituale e quello temporale, nonché la portata del diritto di libertà religiosa assumono una fisionomia molto diversa da quella propria della cultura

del pensiero include «its right to make use of the mass media in accordance with the current legislation of the Republic of Kazakhstan».

¹ Sul punto, cfr., *ex multis*, Ferrari S. I concordati di Giovanni Paolo II: spunti (problematici) per una sintesi // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 173 ss.; Cavana P. Op. cit. PP. 256 s. Cfr. anche Ventura M. Sintesi. Trasformazioni della bilateralità nel diritto ecclesiastico // Quad. dir. pol. eccl. 1/2023. PP. 307 ss.

² Coppola R. Il concordato italiano come modello di concordati moderni. Le intese con le minoranze religiose in Italia // Coscienza e libertà. 1990. PP. 48-91.

³ Astorri R. Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello? // Quad. dir. pol. eccl. 1/1999. PP. 34 s., che rileva la «nuova centralità» del principio dualistico; Krassikov, A. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 4; Margiotta Broglio F. Intervento alla Tavola rotonda L'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II // Ibidem. P. 7.

occidentale.

Particolarmente rilevante appare, al riguardo, l'art. 1 dell'Accordo del 1998 con il Kazakhstan, ove le Alte Parti affermano la reciproca libertà nell'esercizio dei propri diritti¹, il che implica, *a fortiori*, il riconoscimento dell'esistenza di autonome sfere di competenza facenti capo rispettivamente all'autorità temporale e a quella ecclesiastica². Si tratta di un'acquisizione non insignificante in un Paese che si è dotato di una Costituzione che qualifica lo Stato come laico e stabilisce l'inviolabilità della libertà di coscienza³, ma il cui contesto culturale prevalente è comunque improntato all'idea della coincidenza tra la dimensione politica e quella religiosa⁴.

L'incisivo ruolo del diritto comune nel tutelare la libertà religiosa e il pluralismo confessionale, ruolo determinato dalla diffusione dei principi democratici⁵, coesiste, pertanto, con un'accresciuta importanza dello strumento pattizio, che conserva immutata la propria attitudine a consentire, attraverso la specificazione delle prescrizioni della legge generale, oppure attraverso l'elaborazione di norme di *ius singulare*, la pacifica e armoniosa coesistenza della qualifica di fedele e di quella di cittadino.

È noto come, secondo un autorevole orientamento, quest'ultima qualifica costituisca il prodotto di un'elaborazione concettuale operata dal diritto romano onde sintetizzare in una singola formula il complesso rapporto intercorrente tra l'individuo riconosciuto titolare della soggettività giuridica e la comunità artefice dell'ordinamento al cui interno l'individuo stesso è considerato soggetto⁶: il *civis* quale titolare di un articolato insieme di situazioni giuridiche attive, sia privatistiche, sia pubblicistiche (i cd. diritti civili e politici)⁷.

A siffatto *status*, che ha acquisito nel corso del tempo il rango di nozione fondamentale della dimensione giuridica, non soltanto europea, come dimostra la legislazione del Kazakhstan in tema di cittadinanza, l'ordinamento canonico affianca quello di *fidelis* destinato a interagire con il primo.

Il momento di equilibrio tra i due *status* va individuato nella *sana cooperatio* suscettibile di estrinsecarsi attraverso una serie di strumenti, tra cui quello pattizio: ciò nella salvaguardia dei rispettivi «ordini».

In tale ottica gli Accordi esaminati *supra* costituiscono la moderna

¹ L'art. 1 dell'Accordo del 1998 recita: «The Parties acknowledge mutual freedom in the exercise of their rights and powers and commit themselves to respect this principle in their mutual relations and in their cooperation for the good of people».

² Coppola R. Dualità del potere e “publica auctoritas universalis” // *Monitor Ecclesiasticus*. 2/2019. PP. 421-437.

³ L'art. 1 della Costituzione del Kazakhstan stabilisce che «The Republic of Kazakhstan proclaims itself as a democratic, secular, legal and social state»; l'art. 22, co. 1, afferma che «Everyone shall have the right to freedom of conscience».

⁴ Coppola R. Laicità in progress: conclusioni generali, in Coppola R.-Ventrella C. (a cura di). *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive*. Bari: Cacucci, 2012. PP. 239-247.

⁵ Cardia C. *Concordati e diritto comune* // *Quad. dir. pol. eccl.* 1/1999. PP. 150 s.

⁶ Crifò G. *Cittadinanza*, a) *Diritto romano* // *Enc. dir.*, vol. VII. Milano: Giuffrè, 1960. P. 128.

⁷ Crifò G. *Op. cit.* PP. 130 s.

riproposizione della sinergia tra diritto secolare e diritto della Chiesa, sinergia che, attraverso l'esperienza dello *ius commune*, ha costituito per secoli il quadro giuridico di riferimento della cultura occidentale¹.

La rilevanza delle pattuizioni in oggetto non è certamente sminuita dall'estrema esiguità della comunità ecclesiale kazaka (poco più dell'uno per cento della popolazione complessiva del Paese), di cui non a caso Papa Francesco ha posto in evidenza la profondità della testimonianza²: esse si inseriscono appieno, anzi, nella più moderna «stagione» concordataria volta a ravvisare nell'accordo un veicolo non soltanto di evangelizzazione, ma anche (e talvolta soprattutto) di promozione umana.

Un veicolo duttile, atto a instaurare relazioni sia con Paesi di tradizione cattolica, sia con Paesi dove la religione prevalente è acattolica o addirittura estranea all'alveo del Cristianesimo, in quanto espressione della sensibilità della *societas Ecclesiae* per il rispetto dell'identità della collettività nazionale e per l'elevazione, materiale e spirituale, dell'uomo.

¹ Coppola R. *Utrumque ius e sviluppo del diritto internazionale. Il debito dei Paesi poveri // Il diritto di famiglia e delle persone.* 3/2025. PP. 908-918 (in ricordo di Vincenzo Lo Iacono).

² Francesco. *Incontro con i Vescovi*, cit. Cfr. anche Giovanni Paolo II. *Incontro con gli Ordinari dell'Asia centrale. Discorso del Santo Padre // www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-ordinaries.html.*

Әділ Байзақов, Мейржан Сағинаев
«Ұлттық мемлекеттік ғылыми-техникалық сараптама орталығы»
акционерлік қоғамы, Алматы

**П.Каталано «Linee del sistema sovranazionale romano»
монографиясының қазіргі заманғы заңгерлік ғылым үшін өзектілігі
туралы**

Adil Baizakov, Meirzhan Saginaev
Società per Azioni "Centro Nazionale per la Competenza Scientifica e Tecnica
Statale", Almaty

**Sulla rilevanza della monografia del Professor P. Catalano "Linee del
sistema sovranazionale romano" per la dottrina giuridica moderna**

Abstract. Il tema di questo articolo è dedicato all'analisi del concetto dello ius fetiale e del suo campo applicativo riflessi nella monografia del Professore P. Catalano "Linee del sistema sovranazionale romano".

Il Professore Catalano sottolinea che uno dei più grandi problemi nella comprensione dello ius fetiale consiste in quello che la giurisprudenza moderna sostiene la formula "bellum omnium contra omnes", secondo cui i romani antichi consideravano tutti gli stranieri come nemici sottoposti alla schiavitù. E la formula "bellum omnium contra omnes" viene sostenuta da tanti scienziati come Bossuet, Gian Vincenzo Gravina, Giambattista Vico.

Ma appoggiando alle fonti antiche proveremo — gli stranieri non venivano mai considerati dai romani come nemici e loro godevano tutti i diritti garantiti dallo ius fetiale.

Parole chiave: sistema sovranazionale romano, ius fetiale, iura communia, il diritto internazionale, il diritto spaziale, hostes, peregrini, sistema giuridico-religioso romano, scienza e progresso tecnologico.

Адил Байзақов, Мейржан Сағинаев
АО "Национальный центр государственной научно-технической
экспертизы", Алматы

**К вопросу об актуальности монографии профессора П. Каталано
«Linee del sistema sovranazionale romano» для современной
юридической науки**

Аннотация. В данной статье анализируется концепция ius fetiale и её

сфера применения, как она отражена в монографии профессора П. Каталано «Линии римской наднациональной системы».

Профессор Каталано подчеркивает, что одна из главных проблем в понимании *ius fetiale* заключается в том, что современная юриспруденция поддерживает формулу «*bellum omnium contra omnes*» («война всех против всех»), согласно которой древние римляне считали всех иностранцев врагами, подлежащими рабству. Эта формула поддерживается многими учеными, такими как Боссюэ, Джан Винченцо Гравина и Джамбаттиста Вико.

Однако, опираясь на древние источники, мы докажем, что иностранцы никогда не считались врагами у римлян, и они пользовались всеми правами, гарантированными *ius fetiale*.

Ключевые слова: римская наднациональная система, *ius fetiale*, *iura communita*, международное право, пространственное право, *hostes*, паломники, римская правово-религиозная система, наука и технологический прогресс.

La monografia del Professore P. Catalano «Linee del sistema sovranazionale romano» è uno dei più importanti libri dedicati al sistema sovranazionale romano includente il cosiddetto *ius fetiale* – insieme delle norme giuridico-religiose che disciplinavano i rapporti tra i Romani antichi e altri popoli.

Il libro del Professore Catalano contiene un grande elenco delle questioni riferentisi al sistema sovranazionale romano:

1) oltre al concetto dello *ius fetiale* e del suo campo applicativo, la ricerca è dedicata alle sfere giuridiche esclusive nei confronti dei cittadini romani e ai negozi giuridici dello *ius fetiale* che erano disponibili agli stranieri;

2) la ricerca si riferisce ai rapporti giuridico-religiosi fra Roma ed i popoli del Lazio fino alle lotte per il *foedus Latinum*.

Di conseguenza, visto che il campo della ricerca contiene un ambito abbastanza vasto del sistema sovranazionale romano, il mio articolo scientifico sarà dedicato solo a due questioni aventi un'importanza per la scienza giuridica moderna (dal mio punto di vista):

1) il concetto dello *ius fetiale*;

2) il problema della comprensione del campo applicativo dello *ius fetiale*. Appunto nella comprensione del campo applicativo dello *ius fetiale* ci siano delle conclusioni scientifiche che potrebbero essere applicate per migliorare la giurisprudenza moderna.

Insomma, in questo articolo scientifico vorrei analizzare alcune conclusioni scientifiche del professore Catalano aventi un'importanza scientifica per la giurisprudenza moderna, in particolare, per il diritto internazional moderno (il diritto spaziale).

Allora, parliamocene a turno.

Nel primo capitolo il Professore Catalano analizza il concetto dello ius fetiale, esposto nel terzo libro di Cicerone «*De officiis*»: Cicerone, *De off.* 3, 108: «*Regulus vero non debuit condiciones pactionesque bellicas et hostiles perturbare periurio. Cum iusto enim et legitimo hoste res gerebatur, adversus quem et totum ius fetiale et multa sunt iura communia. Quod ni ita esset, numquam claros viros senatus victos hostibus dedidisset*»¹.

Dopo aver letto questo concetto dello ius fetiale si può concludere che lo ius fetiale – insieme delle norme giuridico-religiose applicate nei confronti degli stranieri (hostes, peregrini) che stavano sul territorio dello Stato romano. Lo ius fetiale era tipicamente l'istituto romano ed è nato dentro civitas romana.

Per quanto riguarda il campo applicativo dello ius fetiale, il Professore Catalano scrive che per definire il suo campo applicativo ci ostacola un grande mito secondo cui «lo stato naturale dei popoli antichi è la guerra» - cioè i Romani antichi consideravano tutti i popoli come nemici senza trattati internazionali.

Questo mito viene appoggiato dagli scienziati come Bossuet, Gian Vincenzo Gravina, Giambattista Vico. Per esempio, nel libro «*Discours sur l'histoire universelle*» il Bossuet chiama i Romani antichi come «*cruels et injustes*», bensì lo storico francese – apprezzando molto la politica di intergrazione dei Romani — scrive che «*Les romains rendoient meilleurs tous ceux qu'ils prenoient, en y faisant fleurir la justice.... Il arriva á la fin que tous les sujets de l'empire se current Romains*».

Gian Vincenzo Gravina, Giambattista Vico – nel suo libro «*Originum iuris civilis libri tres*» scrive che l'espansione militare romana corrisponde al *naturalis status humanae rationis*: «*Hinc Romanorum unice, atque undequaque iustissimum fuit Imperium quippe fundatum in vertice rationis humanae...*».

Giambattista Vico sottolinea che da principio *i Romani antichi tennero gli stranieri per eterni nemici di guerra*: «*cotal costume eroico d'aver gli stranieri per eterni nimici, ossevato privatamente da ciascun popolo in pace, portatosi fuori, si riconobbe comune a tutte le genti eroiche di esercitare tra loro le guerre eterne con continove rube e correggi*».

Di conseguenza, il Professore Catalano deduce che «...per la storiografia dell'Ottocento, quella corrente di pensiero, che possiamo far risalire allo Hobbes, secondo cui «lo stato naturale dell'uomo è la guerra»².

Così è la dottrina moderna a relazione della comprensione del campo applicativo dello ius fetiale e dei rapporti internazionali tra Romani antichi e stranieri (hostes, peregrini).

Ma analizzando le fonti antiche in modo critico il Professore Catalano dice che i Romani antichi avevano i rapporti giuridici con gli altri popoli indipendentemente da trattati conclusi.

Per esempio, nei libri dello storico romano Tito Livio (4,30, 13-14) (427 a.c.) (4, 58,1) (407 a.c.) viene menzionata la cerimonia *repetitio*, eseguita dai fetiali

¹ Catalano P. Linee del sistema sovranazionale romano. Torino: Giappichelli, 1965. P.4

² Idem, 11.

nei confronti dei Veienti; nel 357 avanti Cristo i feziali hanno eseguito *repetitio* nei confronti dei Falisci nonostante che i Falisci non avessero alcun trattato internazionale concluso con i Romani antichi – anzi, non avendo alcun trattato con i Romani antichi i Falisci hanno potuto concludere *la pax* con la Roma nel 394 avanti Cristo (Livio 5, 27, 15 cfr. Diodoro Siculo 14, 98, 5)¹.

Senza aver concluso un trattato internazionale con il re Pirro, i feziali gli hanno dichiarato la guerra (Servio Dan., Aen. 9,52) e la stessa cerimonia di dichiarazione della guerra è stata eseguita dai feziali nei confronti del re Antioco III nel 191 avanti Cristo anche se il re siriano non avesse un trattato con i Romani antichi.

L'analisi delle sopradette fonti storiche ci mostra che le norme dello *ius fetiale* erano destinate al modo di dichiarazione della guerra – *bellum iustum* con i popoli non aventi un trattato internazionale con i Romani antichi.

È necessario aggiungere che la cerimonia feziale di dichiarazione della guerra veniva applicata dai Romani anche nell'epoca imperiale (*Ovidio, Fasti* 6, 201-208; *Paolo, Fest. Ep.* 33, *Bellona*; *Diono Cassio* 50, 4, - 4-5; 71, 33,3). Questo fattore conferma che lo *ius fetiale* non conosceva lo status dei popoli nei confronti dei quali erano applicati i riti feziali².

Di conseguenza, l'analisi delle fonti antiche ci hanno provato che la formula «*bellum omnium contra omnes*» non corrisponde alla realtà storica quando si tratta dei rapporti tra i Romani antichi e gli altri popoli.

Per confermare questa tesi si deve ricordare un caso storico quando i Romani antichi rispettavano l'inviolabilità degli ambasciatori cartaginesi, ma i cartaginesi stessi, purtroppo, hanno preferito di uccidere gli ambasciatori romani.

Lo *ius fetiale*, avendo un carattere universale, poteva essere applicato nei confronti di tutti i popoli stranieri indipendentemente da trattati conclusi. Il Professore Catalano osserva giustamente, che i Romani antichi credevano che presso tutti i popoli esistessero le norme giuridiche universali e uguali: queste norme portavano il nome «*iura communia*». E gli *iura communia* in parte erano compresi nello *ius fetiale*, in parte – no.

Per questo, la ricerca scientifica del Professore Catalano nei confronti del campo applicativo dello *ius fetiale* si dispone di due valori – storico e giuridico. Quanto al valore storico, il Professore Catalano ha provato che la dottrina giuridica moderna devia la comprensione del sistema sovranazionale romano e ha fatto tanti errori nella ricostruzione dello *ius fetiale*; per quanto riguarda il valore giuridico si può precisamente dire che l'esperienza romana nell'applicazione dello *ius fetiale* nei confronti di tutti i popoli indipendentemente da trattati conclusi – si può usarla per perfezionare il diritto internazionale, in particolare, il diritto spaziale.

Cosa intendo dire? Secondo articolo II del Trattato sui principi che governano l'attività degli Stati sull'esplorazione e sull'uso dello spazio

¹Catalano P. Linee del sistema sovranazionale romano. Torino: Giappichelli, 1965. P.17

² Idem, 20.

extratmosferico, compresa la luna e altri corpi celesti (entrato in vigore 10.10.1967) «*Outer space, including the Moon and other celestial bodies, is not subject to national appropriation by claim of sovereignty, by means of use or occupation, or by any other means*»¹.

Questo principio significa che i corpi celesti (come la Luna) non possono appartenere ai privati e sono sottratti all'appropriazione privata. Cioè i corpi celesti sono riconosciuti come l'eredità di tutta l'umanità.

Nonostante che il principio dell'impossibilità di appropriare i corpi celesti da parte dei privati abbia un valore importante e progressivo, ma rimane solo dichiarativo e senza modo di essere realizzato nel diritto internazionale (diritto spaziale).

Insomma, il sopradetto principio sarebbe realizzabile se le conoscenze ricevute dalla ricerca dei corpi celesti fossero accessibili per tutta l'umanità (per tutti i paesi, per ogni cittadino).

E presuppongo che l'esperienza romana nell'applicazione dello *ius fetiale* debba essere realizzata nei confronti della ricerca dei corpi celesti: **tutte le conoscenze ricevute dall'esplorazione dei corpi celesti (anche la Luna) devono essere accessibili per tutta l'umanità indipendentemente da trattati conclusi tra i paesi.**

Penso che questo principio debba essere inserito nel secondo articolo del Trattato sui principi che governano l'attività degli Stati sull'esplorazione e sull'uso dello spazio extratmosferico.

In seguito, ritengo che l'esperienza romana nell'applicazione dello *ius fetiale* nei confronti di tutti i popoli indipendentemente da trattati conclusi si possa vedere nell'articolo 4 dell'Accordo sul salvataggio ed il recupero dei cosmonauti nonché sulla restituzione degli oggetti lanciati nello spazio extra-atmosferico «*Qualora l'equipaggio di un veicolo spaziale venga a trovarsi, per incidenti, difficoltà, atterraggio o ammaraggio di emergenza o involontario, nella circoscrizione territoriale di competenza di una Parte contraente o in alto mare, come pure in qualsiasi altro luogo che non è sottoposto alla giurisdizione di uno Stato, esso è immediatamente restituito, con tutte le misure di sicurezza possibili, ai rappresentanti dell'autorità di lancio*»².

Cioè la frase «...***o in alto mare, come pure in qualsiasi altro luogo che non è sottoposto alla giurisdizione di uno Stato,...***» significhi che lo Stato di lancio deve fare tutto possibile per salvare l'equipaggio di un veicolo spaziale dovunque ci siano gli astronauti: in qualsiasi altro luogo che non è sottoposto alla giurisdizione di uno Stato. Il dovere di salvare l'equipaggio di un veicolo spaziale

¹Trattato sui principi che governano l'attività degli Stati sull'esplorazione e sull'uso dello spazio extratmosferico, compresa la luna e altri corpi celesti (entrato in vigore 10.10.1967) // www.un.org/ru.

²Accordo sul salvataggio ed il recupero dei cosmonauti nonché sulla restituzione degli oggetti lanciati nello spazio extra-atmosferico (Concluso a Londra, Mosca e Washington il 22 aprile 1968) // www.un.org/ru.

deve essere realizzato indipendentemente dalla giurisdizione di uno Stato.

Di conseguenza, si può osservare l'influsso dell'esperienza romana nell'applicazione dello *ius fetiale* sulle norme di Accordo sul salvataggio ed il ricupero dei cosmonauti nonché sulla restituzione degli oggetti lanciati nello spazio extra-atmosferico.

In via della realizzazione del mio articolo scientifico vorrei sottolineare qualche conclusione:

1. L'analisi delle fonti antiche ci hanno provato che la formula «*bellum omnium contra omnes*» non corrisponde alla realtà storica quando si tratta dei rapporti tra i Romani antichi e gli altri popoli.

2. Lo *ius fetiale*, avendo un carattere universale, poteva essere applicato nei confronti di tutti i popoli stranieri indipendentemente da trattati conchiusi. Il Professore Catalano prova giustamente, che i Romani antichi credevano che presso tutti i popoli esistessero le norme giuridiche universali e uguali: queste norme portavano il nome «*iura communia*».

Posso supporre che il fondamento ideologico dello *ius fetiale* e degli *iura communia* siano la religione e il rispetto per gli dei. Rispettare gli dei è un dovere che era presente presso tutti i popoli antichi.

E ammettendo che il fondamento ideologico dello *ius fetiale* e degli *iura communia* sia la religione, **mi pare che al giorno d'oggi e nel futuro il fondamento del diritto internazionale (il diritto spaziale) debbano essere la scienza e il progresso tecnologico.**

3. Se il fondamento del diritto internazionale dovrebbero essere la scienza e il progresso tecnologico, posso dire precisamente che l'esperienza romana nell'applicazione dello *ius fetiale* può essere usata per migliorare alcuni accordi internazionali del diritto spaziale.

Per esempio, penso che alcuni articoli del Trattato sui principi che governano l'attività degli Stati sull'esplorazione e sull'uso dello spazio extratmosferico debbano contenere un principio secondo cui tutte le conoscenze ricevute dall'esplorazione dei corpi celesti (anche la Luna) devono essere accessibili per tutta l'umanità indipendentemente da trattati conchiusi tra i paesi.

Per quanto riguarda Accordo sul salvataggio ed il ricupero dei cosmonauti nonché sulla restituzione degli oggetti lanciati nello spazio extra-atmosferico, possiamo vedere che l'articolo 4 contiene un segno dell'esperienza romana nell'applicazione dello *ius fetiale*: lo Stato di lancio deve fare tutto possibile per salvare l'equipaggio di un veicolo spaziale dovunque ci siano gli astronauti: in qualsiasi altro luogo che non è sottoposto alla giurisdizione di uno Stato.

4. Insomma, ritengo che le opere scientifiche del Professore Catalano nei confronti dello *ius fetiale* si possa utilizzare per elaborare i principi giuridici per il diritto internazionale (diritto spaziale).

E propongo di elaborare e introdurre nel diritto internazionale-spaziale un principio di carattere *fetiale* secondo cui le norme del diritto spaziale e dell'etica scientifica devono essere rispettate indipendentemente dai trattati conchiusi: in

particolare, tutte le conoscenze ricevute dall'esplorazione dei corpi celesti (anche la Luna) devono essere accessibili per tutta l'umanità indipendentemente da trattati conclusi tra i paesi.

Татьяна Филиппова

Алтай мемлекеттік университеті, Барнаул

Рим құқығын зерттеудегі қазіргі тенденциялар

Tatiana Filippova

Università Statale dell'Altaj, Barnaul

Tendenze attuali nello studio del diritto romano

Riassunto. Questo articolo esamina il ruolo del corso di diritto romano nella formazione professionale degli studenti di giurisprudenza. Viene sottolineata l'importanza del diritto romano nel lavoro degli avvocati professionisti. Vengono evidenziati gli approcci comuni allo studio del diritto romano nelle università russe e internazionali. Vengono evidenziate le tendenze contemporanee, mentre vengono preservate le tradizioni consolidate dagli stessi giuristi romanisti, dai giuristi civilisti russi e sovietici e dagli specialisti di diritto romano presso i centri di formazione italiani. Vengono evidenziati gli ambiti della regolamentazione giuridica in cui il diritto romano offre un potenziale particolare per affrontare questioni esistenti. Vengono utilizzati argomenti specifici per dimostrare l'importanza della dottrina romana nella risoluzione di una serie di questioni controverse contemporanee nel campo della giurisprudenza. Viene richiamata l'attenzione sulle sfide metodologiche e metodologiche nell'insegnamento del corso agli studenti e vengono presentate proposte per superarle.

Parole chiave: diritto romano, formazione giuridica, fonti del diritto romano, attività dei giuristi romani, diritti di proprietà, status giuridico.

Татьяна Филиппова

Алтайский государственный университет, Барнаул

Современные тенденции в изучении римского права

Аннотация. В статье рассмотрен вопрос о месте учебной дисциплины «Римское право» в профессиональной подготовке студентов юридических вузов. Подчеркивается значение римского права в деятельности профессиональных юристов. Отмечены общие подходы к изучению римского права в вузах России и зарубежных стран. Подчеркивается существование современных тенденций в этом вопросе, при сохранении традиций, заложенных сами римскими юристами, русскими и советскими цивилистами, а также специалистами по римскому праву итальянских

учебных центров. Показаны те сферы правового регулирования, в которых римское право имеет особый потенциал для решения существующих проблем. На примере конкретных вопросов показано значение римской доктрины для решения ряда современных дискуссионных вопросов в области юриспруденции. Обращается внимание на проблемы методологического и методического характера в процессе преподавания курса для студентов и высказываются предложения по их преодолению.

Ключевые слова: римское право, юридическое образование, источники римского права, деятельность римских юристов, вещные права, правовой статус.

Неоднократно и на разных уровнях подчеркивается, что подготовка профессионального юриста включает в себя множество компонентов и состоит не только в изучении статей действующих законов. Она предполагает формирование нравственных основ этой деятельности, постижение глубин юридической материи, логики изложения и причин появления тех или иных законоположений. Как представляется, достижению этих целей служит такая учебная дисциплина как «Римское право».

К сожалению, на определенном этапе развития нашего юридического образования в России произошло некоторое забвение этого курса, из учебных планов были исключены часы на его изучение, по-видимому, считалось, что римское право представляет собой известный анахронизм, незаслуживающий особого внимания. На самом деле это безусловно не так. На протяжении дореволюционного, советского и современного этапа развития цивилистической науки подчеркивалось значение римского права, в частности римского частного права. Так, в учебнике «Система римского права» профессор В.М. Хвостов подчеркивает, что «Для лица, которое хочет посвятить себя изучению гражданского права, необходимо знакомиться не только с историческим процессом развития римского права, но и с системой римского гражданского права в ее развитом виде»¹. По его мнению римское право лежит в основе всей современной цивилистической науки и в этом качестве составляет фундамент так называемой общей теории гражданского права². Такую же характеристику римского права можно встретить и в работе И.А. Покровского, который отмечал, что «Явившись базисом, но котором веками формировалась юридическая мысль, оно изучается и теперь как теория гражданского права, как правовая система, в которой основные юридические институты и понятия нашли себе наиболее чистое от всяких случайных и национальных окрасок выражение»³.

¹ Хвостов В.М. Система римского права. Учебник. - М.: Издательство «Спарк», 1996. С.11.

² Хвостов В.М. Система римского права. Учебник. - М.: Издательство «Спарк», 1996. С.12.

³ Покровский И.А. История римского права. _М.: Статут, 2004, с. 61

Неслучайно в Резолюциях Коллоквиумов романистов стран Центральной и Восточной Европы и Италии и евразийских семинаров по римскому праву содержались предложения о необходимости закрепить в образовательных стандартах в качестве обязательного компонента дисциплину «Римское право» или альтернативно «Римское частное право»¹.

О включении римского права в учебные программы и о значении римского частного права говорят и современные ученые. Так, доктор юридических наук, доктор римского и гражданского права Даниил Тузов в своем интервью в октябрьском номере журнала «Закон» прямо пишет, что «В дидактическом плане изучение римского права надо расширять. Для этого необходимо пересмотреть учебные планы, определить приоритеты, выделить римскому праву количество часов, достаточное для действительно успешного освоения студентами этой базовой для юриста науки. Римское право должно занять достойное место в юридическом образовании»².

При этом даже при отсутствии такого элемента в образовательных стандартах учебные планы большинства ведущих вузов, занимающихся подготовкой студентов по специальности «Юриспруденция», включают такую дисциплину, она преподается на I курсе и ей отведено достаточное количество учебных часов, включая лекции и практические занятия. В вузах имеются программы учебной дисциплины, учебные и методические пособия для студентов, разрабатываются казусы для разрешения со ссылкой на источники римского права. в большинстве вузов исходят из необходимости его преподавания для формирования основ профессиональных знаний, умений и навыков, а также формирования фундамента правовой культуры студентов.

«Изучение римского права (повторюсь, мы сейчас говорим о нем именно как об историческом феномене) для современного юриста, безусловно, не только полезно, но и необходимо. Если юрист не хочет

¹ ВШ Коллоквиум романистов стран Центральной и Восточной Европы и Италии // Вестник Рудн, сер. Юридические науки, 2001, №2. С. 120-123; *Catalano P.* Introduzione XII Colloquio dei romanisti dell'Europa, Centro-Orientale e dell'Asia. IVS ANTIQUUM. An Ancient Right, 2010, no. 1 (25), p. 190-199. (in Ital.); *Махмудов М. А., Каталано П.* X Коллоквиум романистов стран Центральной и Восточной Европы и Азии (Душанбе, 2005) // Вестник Тамбов. гос. ун-та. 2007. Вып. 1 (45). С. 290-293; VII Коллоквиум романистов стран Центрально-Восточной Европы и Италии // Сибирский юридический вестник. 1999. № 2. С. 97-98; VIII Коллоквиум романистов стран Центральной и Восточной Европы и Италии // Правоведение. 2001. № 2. С. 218-222; VIII Коллоквиум романистов стран Центральной и Восточной Европы и Италии. Хроника // Вестник РУДН. Серия: Юридические науки. 2001. № 2. С. 120-123; *Павлов А.А.* Хроника. IX Коллоквиум романистов Центральной и Восточной Европы и Азии // Российское общество интеллектуальной истории. 2003. № 1 (5). С. 6-8; *Буланова Н.Н., Климович А.В.* Отчет о проведении XII Коллоквиума романистов Центральной и Восточной Европы и Азии // Сибирский юридический вестник. 2009. № 4 (47). С. 88-93.

² «Римское право — это как колесо для „машины“ современного права» // Интервью с Даниилом Тузовым // https://zakon.ru/discussion/2025/10/27/rimskoe_pravo_eto_kak_koleso_dlya_%E2%80%9Emashiny_sovremennogo_prava_intervyu_s_daniilom_tuzovym

оставаться на уровне, так сказать, ремесленника-законоведа, то его должны интересовать не только позитивное право в смысле текстов законов и постановлений пленумов высших судов, но и сравнительно-правовые, исторические вопросы. Римское право несет в себе огромный эвристический потенциал, поскольку его изучение дает нам ключ к пониманию частноправовых институтов, их развития и факторов последнего, причем безотносительно к каким-то случайно-историческим обстоятельствам. Вот почему римские правовые концепции, принципы, отдельные институты в области частного права воспринимаются и приживаются в странах с самой различной правовой и общей культурой и историей — от прагматических западных до традиционных мусульманских обществ и ментально своеобразных дальневосточных цивилизаций¹.

Важной особенностью современного периода российского образования является пересмотр отношений к римскому праву. Оно перестает быть предметом простого любопытства и любования. В современных научных изданиях оно представлено практическими казусами из области имущественных и широкого круга гражданских отношений. Римское право в современном осмыслении и в практическом применении помогает овладеть классическими методами решения правовых вопросов, возникающих из земельных и прочих актуальных отношений.

Вместе с тем можно отметить, что даже в изучении римского права можно выявить несколько современных тенденции, некоторых направлений в изучении, которые позволяют говорить о их особой востребованности в нынешних условиях.

Заметна тенденция в современных научных исследованиях в качестве аргументов для обоснования своей позиции использовать взгляды, сентенции римских юристов, ссылаться на положения источников римского права, подтверждать наличие исторического генезиса в развитии определенной правовой категории или института современности. Такой подход заслуживает поддержки, поскольку невозможно правильно познать настоящее, не изучив прошлое. Эта философская мысль, высказываемая в разных научных исследованиях², в полной мере относится к сфере юриспруденции и к римскому праву, в частности.

В российской юридической науке довольно остро ведутся дискуссии о публичном и частном праве, их соотношении, приоритете одной из названных частей и их значении в разные периоды развития государства.

Представляется, что важной теоретической основой для разрешения этих вопросов может быть обращение к воззрениям римских юристов,

¹ Римское право — это как колесо для „машины“ современного права» // Интервью с Даниилом Тузовым // https://zakon.ru/discussion/2025/10/27/rimskoe_pravo_eto_kak_koleso_dlya_%E2%80%9Emashiny_sovremennogo_prava_intervyu_s_daniilom_tuzovym

² см., например, *Шайхитдинова С.К. Эвиатар Зерубавель: «Невозможно понять настоящее без понимания прошлого»*// "Вестник экономики, права и социологии", №3, 2007 г

начиная с Ульпиана. Несмотря на давнее время, когда эти положения были высказаны, на иной общественный строй положения, согласно которым различие между публичным и частным правом проводится по характеру интереса, который защищает соответствующее право, оно не потеряло своего значения и в настоящее время и могут быть положены в основу разрешения указанного вопроса. При этом частное, т.е. гражданское, заняло основное место в структуре римского права, что указывает на ведущую роль права гражданина в обществе и государстве. Именно такое общество является гражданским.

Достоинством римского права называют его практическую направленность развития, его уникальную способность оперативно реагировать на потребности практики. Эта его черта должна быть с наибольшей пользой использована в настоящее время. В качестве примера может быть использована сфера вещных прав. Довольно долгое время в Российской Федерации обсуждается вопрос о реформировании институтов вещного права, они широко обсуждаются, получили развитие в разработанной Концепции развития гражданского законодательства Российской Федерации¹, проводятся научные дискуссии.

Вместе с тем, не опираясь на потребности реальной жизни, так как это делали римские юристы, многие конструкции, предлагаемые в внедрению в российское законодательство окажутся неэффективными, малопригодными для регулирования соответствующих отношений. Так, именно потребности практики привели к закреплению в российском законодательстве института сервитута, который оказывается довольно востребованным в условиях существования частной собственности на землю. Но некоторые институты, известные в Риме, до сих пор не получили своего отражения в российском законодательстве, несмотря на практическую значимость, в частности, институт соседского права, владельческой защиты и некоторых других. Однако использование институтов, известных в римском праве, не может быть простым перенесением их в действующее законодательство. Так, в одном из вариантов изменений в регулирование вещных прав в российском праве, предлагалось закрепить такие понятия как «суперфиций» и «эмфитевзис». Этот вариант не получил поддержки в том числе и потому, что эти понятия терминологически не удобны для практического употребления, не воспринимаются и не увязаны с другими категориями, закрепленными в гражданском законодательстве нашей страны. Некоторые авторы еще более категоричны в своих оценках. Так, А.Р. Пашина пишет, что введение дополнительных институтов по типу эмфитевзиса и суперфиция, является излишним. «Считаю, что имеющиеся вещные права

¹ Одобрена решением Совета при Президенте РФ по кодификации и совершенствованию гражданского законодательства от 07.10.2009) https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_95075/7748e0631b63f07357ec5e66aa99ddf8402cef50

на землю: аренда, безвозмездное срочное пользование, право постоянного (бессрочного) пользования, право пожизненного наследуемого владения, сервитут, - могут в полной мере выполнять функции регуляторов экономических отношений»¹.

Тенденцией изучения римского права, отвечающей потребностям современного развития большинства стран, миграционные процессы, усложнение состава жителей определенной территории, являются положения римского права о правовом статусе лица в зависимости от его гражданства. Нормы отечественного законодательства, закрепляющие правовое положение иностранцев, коренных граждан могут быть переосмыслены с учетом воззрений римских юристов и положений известных источников римского права. Именно они являются яркой иллюстрацией того, как статус гражданства влияет на обладание лицом субъективными правами. Римское право впервые сформулировало и определило смысл основных понятий: человек, гражданин, личность, свобода личности. Противопоставив свободу рабству, закон произволу и взяв закон за основу организации всех сторон общественной и государственной жизни, римляне впервые обосновали понятия «правовое общество» и «правовое государство».

В этом же ряду можно упомянуть вопросы правового положения неродившегося ребенка, начиная с определения момента возникновения у него правоспособности, заканчивая защитой его прав при наследовании.

Именно процессы, происходящие в социальной жизни общества, изменение семейных устоев, изменения, происходящие в семье: кратковременность брачных союзов, изменение домашнего уклада, структуры семьи, как - то раздельное проживание супругов, сожитительство без регистрации брака и т.д. заставляют обратить внимание в настоящее время на такой институт, известный в Риме, как конкубинат. Положения, разработанные римскими юристами в части имущественных отношений такого союза, выглядят вполне современными и могут быть взяты за основу.

Не менее актуальным для изучения римского права является его наднациональный характер. Профессор П. Каталано подчеркивал, что римское право как правовая система, не сводимая к правовым порядкам различных государств, может стать основой правового единства Евразии². Эта идея послужила основой для проведения евразийских семинаров по римскому праву как «предмету, интернациональному по сути и общему для образования и практической деятельности юристов большинства государств

¹ Пашина А.Р. Эмфитевзис и суперфиций в системе вещных прав Российского гражданского законодательства // <https://cyberleninka.ru/article/n/emfitevzis-i-superfitsiy-v-sisteme-veschnyh-prav-rossiyskogo-grazhdanskogo-zakonodatelstva>

² Алексеева Т.А. Рецепция римского права: общие принципы и современность (Обзор 3 Евразийского семинара по римскому праву). // Государство и право, 2020, № 1. С. 148.

Евразии»¹. На эту черту римского частного права обращал внимание В.М. Хвостов, который писал: «...исторические условия придали некоторым учениям римского права характер до известной степени космополитический, и в силу этих свойств римское право доставило материал для весьма важных отделов современных гражданских кодексов как Западной Европы, так и России»².

В основу римского гражданского права впервые были положены принципы здравого смысла и доброй совести, согласованные с нормами древней морали. В нормах римского права отразились важнейшие понятия: честь и достоинство человека и гражданина. Именно в нормах римского права проведена связь между достоинством личности гражданина и его правом на собственность; правом на материальное благополучие и жесткой ответственности перед законом; патриотизмом гражданина и его политическом и общественном признании. По всем этим и многим другим позициям римское право заслуживает признания как важнейший предмет, необходимый не только для полноценного гуманитарного образования, но и для становления личности. Нравственная ценность римского права, его способность к формированию правовой культуры не может быть заменена другими дисциплинами. Достаточно обратиться к нескольким сентенциям Ульпиана, чтобы подтвердить этот тезис. Этот известный римский юрист обращал внимание на то, что каждый изучающий право должен узнать, что право получило свое название от слова «справедливость» и означает оно «искусство доброго и справедливого». С его именем связывают следующие определения: «предписания права суть следующие: жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит. Юриспруденция есть ... наука о справедливом и несправедливом»³.

Нельзя обойти вниманием и значимость римского права в качестве методологической базы профессионального образования. Оно является основой для формирования юридического мышления и накопления словарного запаса юриста, понимания основных категорий в любой отрасли права.

Не менее важным в плане современных аспектов в изучении римского права является вопрос не только о том, чему учить, на какие темы обратить особое внимание, но и как учить? При изучении римского права вузовские преподаватели должны сориентировать студентов в том, какими учебными и методическими материалами следует пользоваться, какие из современных публикаций могут быть рекомендованы студентам. Не случайно глубокоуважаемый Пьеранжелло Каталано, выдающийся итальянский

¹ Отчет о работе VIII colloquiума романистов стран Центральной и Восточной Европы и Италии, прошедшего во Владивостоке, 5-7 октября 2000 // *Jus bonumque*: Сб. науч. ст. / Отв. ред. Т.В.Сахнова. Красноярск. Красноярский гос. ун-т. 2001. С.147-151.

² *Хвостов В.М.* Система римского права. Учебник. - М.: Издательство «Спарк», 1996. С.11

³ *Дигесты Юстиниана / Перевод с латинского; отв. ред. Л.Л. Кофанов.* - М.: «Статут», 2002. С. 83,
87

юрист, адвокат и романист, профессор римского права в Университете Рима «La Sapienza», учредитель Центра изучения римского права в Российской Федерации, вдохновитель и соорганизатор Евразийских семинаров по римскому праву неоднократно обращал внимание на значимость того факта, по каким учебникам и пособиям осуществляется изучение римского права в учебных заведениях разных стран.

Нам мало известно о новейших исследованиях, издаваемых в качестве монографий, особенно в зарубежных издательствах, о новых публикациях, посвященных отдельным институтам римского права, основанных на работе в архивах и зарубежных библиотеках. В этой связи хотелось бы иметь регулярный обмен подобного рода публикациями, например, между участниками Евразийского семинара.

В процессе преподавания римского права возникает несколько вопросов, которые требуют обсуждения. В первую очередь – объем изучаемого материала. Известно, что римское право довольно последовательно разграничивало публичное и частное право, и в настоящее время отдельно изучается каждая из них, причем в разных объемах, в рамках отдельных дисциплин, либо в качестве отдельного раздела предмета «Истории государства и права зарубежных стран». Но уже убедительно доказано, что многие положения публичного права позволяют обосновать появление и существование юридических конструкций частного права. По-видимому, в образовательных стандартах следует предусмотреть введение базового курса «Римское право», в рамках которого предполагается изучение и частного и публичного права.

Методологической проблемой является выбор формы изучения материала. Что более важно для профессиональной подготовки юриста: изучение источников римского права или освоение понятийного аппарата, который послужит базой для изучения других дисциплин? Или следует решать юридические казусы со ссылкой на доступные источники римского права, закладывая навыки квалификации возникающих споров? В этой части хотелось бы провести обсуждение практики разных вузов. Тесно связанной с этим вопросом является проблема работы с источниками. Действительно, нужно научить студентов ссылаться на первоисточники, находить в них соответствующие положения, правильно трактовать те или иные положения римских юристов. Но такие первоисточники не всегда имеются в свободном доступе, предлагаются их разные переводы, в том числе требующие дополнительных комментариев. Е.А. Суханов отмечал, что объективно обусловленные современными потребностями процессы, связанные с изучением римского права, «не могут должным образом развиваться при отсутствии или недостатке основных источников - выверенных и обработанных текстов римского права»¹. Как

¹ Суханов Е.А. Предисловие к дигестам Юстиниана / Дигесты Юстиниана / Перевод с латинского; отв. ред. Л.Л. Кофанов. – М.: «Статут», 2002. С.10

представляется, развитие должны получить проведение таких форм взаимодействия между преподавателями рассматриваемой учебной дисциплины как мастер-классы, обзорные лекции по работе с источниками римского права, с обсуждением некоторых вопросов, являющихся наиболее спорными по их освещению в разных изданиях либо по определенной тематике. Это возможно в рамках проводимых евразийских семинаров по римскому праву, что сделает их еще более привлекательными и полезными, а участникам позволит повысить свои компетенции в части преподавания.

Следует отметить, что римское право содержит в себе еще много положений, которые могут быть востребованы в разные периоды развития общественной жизни, что подтверждает его актуальность и необходимость дальнейшего глубокого изучения.

Светлана Махина
Воронеж мемлекеттік университеті, Воронеж

Азаматтықтың классикалық аспектілері мен инновациялары: Рим құқығынан 21 ғасырға дейін

Svetlana Makhina
Università Statale di Voronezh, Voronezh

Aspetti classici e innovazioni della cittadinanza: dal diritto romano al XXI secolo

Abstract: I concetti di cittadinanza che si stanno formando nel XXI secolo presentano caratteristiche di elevata variabilità a causa degli attuali fenomeni geopolitici, spesso di natura negativa. In questo contesto, è opportuno fare riferimento all'esperienza già accumulata a livello mondiale, il che contribuisce a una comprensione più approfondita delle leggi dei processi attuali e alla individuazione dei legami di causa-effetto, e, di conseguenza, alla formazione di modelli moderni di cittadinanza. A questo scopo, nell'articolo si effettua un confronto tra gli istituti della cittadinanza romana e quella moderna, ne vengono analizzate le caratteristiche comuni e le differenze; vengono esaminati alcuni aspetti dell'evoluzione dei diritti e doveri dei cittadini; vengono studiati singoli fattori storici e culturali della formazione delle concezioni di cittadinanza. Si dimostra che l'istituto della cittadinanza, formatosi prima dell'era nostra, oggi non solo non ha perso la propria attualità, ma assume un'importanza sempre maggiore per la definizione dell'identità individuale nel mondo moderno, per la sua auto-identificazione e per l'identificazione da parte delle strutture e degli Stati mondiali.

Parole chiave: cittadinanza, istituto della cittadinanza, diritto romano, fattori storici e culturali della formazione delle concezioni di cittadinanza.

Светлана Махина
Воронежский государственный университет, Воронеж

Классические аспекты и новеллы института гражданства: из римского права в XXI век

Аннотация: Формирующиеся в XXI веке концепты гражданства обладают свойствами повышенной изменчивости в силу текущих и во многом весьма негативных геополитических явлений. В этой связи

целесообразно обращение к уже накопленному мировой практикой опыту, что способствует более глубокому пониманию закономерностей текущих процессов и выявлению причинно-следственных связей, а, следовательно, формированию современных моделей гражданства. В этих целях в статье проведено сравнение институтов римского и современного гражданства, проанализированы их общие черты и различия; рассмотрены некоторые аспекты эволюции прав и обязанностей граждан; исследованы отдельные исторические и культурные факторы формирования концепций гражданства. Обосновано, что институт гражданства, сформировавшись до нашей эры, сегодня не только не утратили свой актуальности, но и приобретает все более существенное значение для определения личности в современном мире, ее самоидентификации и идентификации мировыми структурами и государствами.

Ключевые слова: гражданство, институт гражданства, римское право, исторические и культурные факторы формирования концепций гражданства.

Государства, выступая основными субъектами политической жизни как на внутригосударственном, так и на международном (межгосударственном) уровнях, во все века стремились к установлению и формальному закреплению взаимосвязи с населением посредством установления политико-правовых и социо-культурных параметров статуса личности (положения личности в государстве). Такая приверженность определенности личности со стороны властных акторов имеет весьма длительный путь, в основе которого во все времена лежали весьма практические предпосылки – определить круг лиц, принадлежащих государственной территории и способных не только иметь права и свободы, гарантированные государством, но и нести установленные государством обязанности. Диалектическое развитие установления политико-правовых связей государства и индивида детерминировало появление такого института, как гражданство¹.

В XXI веке формирующиеся концепты гражданства обладают свойствами повышенной нестабильности (изменчивости) в силу текущих и во многом весьма негативных геополитических явлений, порождающих переселение (миграционные процессы) огромного потока лиц, целью которых является не только выбор территории для нового места пребывания, но и легализация себя с точки зрения принадлежности ко вновь избранной гео-территории и локальному месту. То есть, можно констатировать некий «революционный» вектор развития теории

¹Аристов Е.В. Ларионов М.А. К вопросу о концепциях гражданства // Ex jure. 2021. № 1. С. 37-45.

гражданства, находящейся сегодня в точке активного юридико-философского осмысления, поиска и формирования подходов, отвечающих имеющимся, возникающим и предполагаемым (потенциально вероятным и возможным) вызовам.

В этой связи выражу не новую для правовой науки мысль о целесообразности обращения к уже накопленному мировой практикой опыту, что способствует более глубокому пониманию закономерностей текущих процессов и выявлению причинно-следственных связей, а, следовательно, на основе аккумулированного знания формированию в большей степени продуманных, обоснованных и рациональных моделей (концепций) гражданства и новелл этого социально-правового института.

Одно из первых упоминаний гражданства можно найти в Новом Завете, когда римское гражданство спасло апостола Павла от пыток в Иерусалиме. Когда его растянули на ремнях, Павел спросил тысяченачальника, дозволено ли тому пытать римского **гражданина**.

Можно полагать, что гражданство как в определенной степени сложная политики-правовая конструкция впервые сформировалась в городах и городах-государствах древней Греции в IX-XII вв. до нашей эры, где она обычно применялась к владельцам недвижимости, одна вне ее ракурса оставался огромные пласты населения - женщины, рабы, бедные общинники и др.

Однако можно полагать, что юридизированное понятие гражданства именно как правового статуса, берет свое начало в римской эпохе, когда оно впервые было легализовано в правовых актах. В римской правовой системе гражданство играло ключевую роль в определении правового и социального статуса индивида и представляло собой устойчивую правовую связь между индивидом и государством, сутью которой являлось формализация и юридизация взаимных (в понимании римских правоведов) прав и обязанностей.

Римское гражданство (*civitas Romana*) изначально предоставлялось исключительно жителям города Рима, что отражало его локальный характер и связь с городской общиной. Основой этого института стала **концепция юридической и политической принадлежности к общине**, которая, как полагают исследователи, была впервые закреплена в Законах XII таблиц около 450 года до н. э. Эти законы на тысячелетия заложили фундамент для понимания гражданства как совокупности прав и обязанностей, определяющих принадлежность лица к определенному обществу и его правовой статус.

Со временем, по мере расширения территорий Римской республики и империи, гражданство стало распространяться на жителей других регионов, что свидетельствовало о его эволюции и адаптации к новым условиям. И именно с этого периода гражданство становится значимой социокультурной ценностью, выражающей стремление индивидов к самоидентификации как

части определенного сообщества, то есть выступает как базовая ценность построения общества¹. Институт римского гражданства стал отправной точкой формирования новой широкой и межнациональной (межгосударственной) социальной структуры – института гражданства, имеющей основополагающее значение в контексте общественного устройства.

Значительный шаг в эволюции представлений о гражданстве в целом и римском в частности стало издание Эдикта Каракаллы (Constitutio Antoniniana) в 212 году н. э., который предоставил римское гражданство всем свободным жителям империи. Этот шаг способствовал унификации правового статуса населения и укреплению единства государства. Эдикт отражал изменения в политической и социальной структуре империи, а также стремление к интеграции различных народов в единую правовую систему. В этом контексте можно провести параллели с современными миграционными явлениями, о которых немного говорилось выше, поскольку глобальные мировые процессы, приводящие к различного рода кризисам, сдвигают с места огромную массу людей, которая, растекаясь по земному шару, ищет для себя более удобные, более привлекательные условия жизни. По данным ООН, в настоящее время (на 2004 год) международная миграция составляет более 280 млн. человек².

Таким образом, можно прийти к выводу, что как тысячелетия назад исторические события оказали значительное влияние на формирование и развитие римского гражданства, превращая его в эффективный инструмент управления и объединения многонационального общества, так и в настоящее время геополитические сдвиги формируют запрос на модернизацию институтов гражданства.

Если давать максимально обобщенную характеристику, то важно отметить, что римское гражданство предоставляло своим обладателям значительные права, определяющие их статус в обществе. Одним из важнейших прав было право голоса в народных собраниях, таких как комиции, что позволяло гражданам участвовать в принятии решений по вопросам законодательства, выборам магистратов и другим общественно значимым делам. Это право подчеркивало значимость граждан как участников политической жизни Рима. Вместе с тем, авторы отмечают, что принцип гражданства превосходит различия социальной и культурной природы, становясь «связующей» категорией для сообщества³.

¹ См., например: **Цветкова О.В.** Национальная и гражданская идентичность: проблемы формирования в России // Гражданин. Выборы. Власть. 2023. № 4. С. 97-103.

² См.: **Решняк М.Г.** Миграция: к вопросу о противодействии деструктивному влиянию миграции на безопасность российского государства // Теория и практика общественного развития. 2024. № 10. С. 76-81.

³ См., например: **Куропятник А.И., Тимофеева Е.В.** Гражданство как ключевая категория социологической концепции нации во Франции // [Электронный научный](#)

Римские граждане обязаны были не только соблюдать законы, но и активно участвовать в общественной жизни. Это включало выполнение юридических норм и участие в социальных и политических процессах, что способствовало укреплению единства и стабильности общества. Вместе с тем, «не менее существенной остается и необходимость «сверять часы» с вечностью непреходящих ценностей человека, которые имеют свойство воспроизводиться в самых разных исторических условиях и обстоятельствах»¹. Таким образом, взаимодействие граждан с законами и общественными институтами создавало основу для определенной гармонизации в существовании римского общества.

Говоря о классификации гражданства в римской правовой системе, следует отметить, что сам институт гражданства в римском праве не был однороден, поскольку существовали различные категории гражданства, отражающие его сложную структуру. Основными из них были полноправные граждане (*cives*), латинские граждане (*Latini*) и союзники (*socii*).

Полноправные граждане обладали полным набором прав, включая участие в политической жизни, право на защиту в суде и возможность занимать государственные должности.

Латинские граждане, имея ограниченные права, могли вести торговлю и вступать в брак с римскими гражданами, но не имели права участвовать в выборах.

Союзники, в свою очередь, были связаны с Римом договорами и пользовались определенными привилегиями, хотя их правовой статус был менее защищенным. Эта классификация демонстрирует, как римское гражданство служило инструментом регулирования социальных отношений и управления империей.

Римское гражданство предоставляло своим обладателям значительные преимущества по сравнению с другими категориями населения. Граждане имели право участвовать в народных собраниях, что позволяло им оказывать влияние на политическую жизнь государства; пользовались защитой от произвольного наказания; имели право на справедливое судебное разбирательство и т.д.

Чтобы понять, насколько важным было наличие гражданства, можно для наглядности привести в пример:

- рабов, которые в римском обществе считались собственностью своих хозяев и не имели никаких прав;

[архив УрФУ. URL: https://elar.urfu.ru](https://elar.urfu.ru)

¹ Крамарук С. В. Ценностные аспекты правовой культуры URL :

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/89836/1/5-7525-1623-4_030.pdf&ved=2ahUKewjn7Lf_0_OPAxXmQ_EDHfawDGAQFnoECBYQAQ&usg=AOvVaw1TPRUN2mkCfWwaiETN8LhO

- провинциалов (жителей завоеванных территорий), которые не обладали привилегиями римских граждан, в частности, им не разрешалось занимать государственные должности; они не имели доступа к римскому правосудию.

Эти различия подчеркивают важность гражданства как средства социальной и правовой дифференциации в римском обществе и доказывают ценность гражданства как социального блага.

Сравнение римского и современного гражданства

Общие черты

Римское гражданство, как и современное, предоставляло своим обладателям определённый набор прав и обязанностей, связывая их с государством.

1. Одной из ключевых общих черт является **участие граждан в политической жизни**. В Древнем Риме граждане имели право голосовать на народных собраниях, что позволяло им влиять на принятие важных решений. Современные граждане, в свою очередь, участвуют в выборах, которые являются основным инструментом демократии в большинстве стран.

2. Кроме того, как в римском праве, так и в современных системах, **государство предоставляет гражданам защиту**. В Риме это выражалось в праве на судебную помощь и защиту, а сегодня — в доступе к адвокатским услугам и справедливому судебному разбирательству.

3. Обязанности граждан в Римской империи включали военную службу, уплату налогов и соблюдение законов, что обеспечивало стабильность и функционирование государства. И наличие таких обязанностей мы можем наблюдать и в современном мире.

4. Ну и конечно же, и римский, и современные концепты гражданства в своей основе имеют связанность лица, имеющего гражданство, с соответствующей территорией.

Эти общие черты подчеркивают преемственность принципов гражданства, несмотря на различия в исторических и социокультурных контекстах.

Различия

Вместе с тем, очевидно и объективно, что римское и современное гражданство, хотя и имеют базовые общие черты, значительно различаются из-за исторических и социальных изменений, например:

- в Древнем Риме гражданство часто зависело от социального статуса: рабы и иностранцы не имели гражданских прав. В современном обществе гражданство предоставляется всем, кто рождается в стране или проходит процесс натурализации, независимо от социального положения;

- кроме того, важным отличием является спектр прав, предоставляемых гражданам. Современное гражданство включает доступ к социальным гарантиям, таким как пенсионное обеспечение и медицинская помощь, чего

не было в римском праве.

Эти различия подчеркивают развитие общества и расширение представлений о правах человека, которые стали основой для современных правовых систем. Римское право, хотя и утратило свою власть к XVIII веку, продолжало оставаться важным источником принципов и идей для развития права¹.

Эволюция прав и обязанностей граждан

В Римской империи гражданство предоставляло широкий спектр прав, необходимых для активного участия в политической и общественной жизни. Граждане имели возможность голосовать на выборах магистратов, участвовать в принятии законов и обращаться за юридической защитой, что свидетельствует о высоком уровне вовлеченности в управление государством. Хотя эти права ограничивались определенными группами населения, они стали основой для современных демократических систем.

В настоящее время концепция гражданских прав значительно расширилась, включив принципы всеобщего избирательного права, равенства перед законом и защиты прав человека. Эволюция прав граждан иллюстрирует **переход от узкой привилегии к универсальным и всеобъемлющим стандартам**, которые максимально востребованы в процессах глобализации, включая правовую.

Уже отмечалось, что обязанности граждан в Римской империи, включающие военную службу, уплату налогов и соблюдение законов, были неотъемлемой частью гражданства, подчеркивая значимость вклада каждого гражданина в общее благо. В современном мире обязанности в структуре концепции гражданства остаются центральным аспектом правового статуса. Уплата налогов, соблюдение законов и, во многих странах, выполнение воинской обязанности продолжают играть ключевую роль. При этом современные концепты гражданства добавляют к этим обязательствам участие в общественной жизни и ответственность за экологическое и социальное благополучие.

Бесспорно, эволюция обязанностей граждан отражает изменения в структуре общества и его потребностях, однако фундаментальные принципы, заложенные римским правом, как и ряд других принципиальных положений, сформировавшихся в Древнем Риме, сохраняются и в своей значительной части были и остаются сегодня основой для многих современных правовых систем, в частности, для систем, образующих романо-германскую (континентальную) правовую семью. Например,

¹ Павлова Т. Я. Римская правовая традиция как непосредственная часть генеалогии международного права // URL : <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/268615/1/192-199.pdf&ved=2ahUKewiDj8CXvv2PAxUPHRAIHRIc1wQFnoECCIQAQ&usg=AOvVaw2qKfBDKDIldniEjjarJYXAX>

принцип презумпции невиновности, известный как «**praesumptio innocentiae**», впервые легитимизированный именно римскими юристами, сегодня является центральным для систем уголовного процесса подавляющего числа государств, обеспечивая защиту прав обвиняемых и справедливость судебного процесса.

Исторические и культурные факторы формирования современных концепций гражданства

Роль исторических событий в изменении подходов к гражданству

Римская модель, оказавшая значительное влияние на последующие правовые системы, стала одним из первых примеров систематического подхода к гражданству. В древнем Риме гражданство играло ключевую роль в социальной и правовой структуре общества, обеспечивая доступ к правам и обязанностям. Принятие Эдикта Каракаллы в 212 году н. э. стало знаковым событием, так как он значительно расширил круг лиц, обладающих правами римского гражданства, распространив его на всех свободных жителей Римской империи. Это решение продемонстрировало стремление укрепить единство и стабильность внутри государства, а также подчеркнуло важность гражданства как инструмента социальной интеграции.

Другой знаковый вектор - Французская революция 1789 года, которая стала переломным моментом в формировании современных представлений о гражданстве. В ходе революции были провозглашены принципы равенства и свободы, которые нашли отражение в Декларации прав человека и гражданина. Этот документ утверждал, что все люди рождаются свободными и равными в правах, что стало основой для новой концепции гражданства, основанной на универсальных правах человека. Гражданство как самостоятельный ценностный государственно-правовой институт, зародившись в период Французской буржуазной революции, не только изменило подходы к гражданству во Франции, но и оказало значительное влияние на законодательство и общественные отношения в других странах, заложив основы для современных демократических систем.

Современные подходы к гражданству, включая двойное гражданство и натурализацию, имеют глубокие исторические корни. После Второй мировой войны, в условиях растущей миграции и глобализации, многие государства пересмотрели свои законы о гражданстве, чтобы адаптироваться к новым реалиям. Эти изменения стали возможными благодаря историческим прецедентам, таким как расширение гражданских прав в Римской империи и идеи равенства, заложенные Французской революцией. В настоящее время гражданство продолжает эволюционировать, учитывая как исторические уроки, так и современные вызовы, такие как миграция и геополитические изменения в мире.

Культурные аспекты и их влияние на правовые нормы

С принятием христианства в качестве государственной религии

Римской империи в 313 году правовая система начала испытывать влияние новых религиозных ценностей. Миланский эдикт, провозгласивший свободу вероисповедания, стал значимым шагом в изменении правовых норм. Христианство, акцентируя внимание на равенстве всех людей перед Богом, начало формировать общественные и юридические подходы к гражданству, включая вопросы социальной справедливости и защиты прав уязвимых слоев населения. Это подчеркивает, что религиозные традиции оказывают существенное влияние на преобразование правовых систем.

Более того, современные примеры демонстрируют влияние культурных различий и традиций на концепции гражданства. Так, например, во Франции гражданство основано на принципах секуляризма, что подразумевает отделение религии от государственной власти. Это проявляется в законодательстве, запрещающем ношение религиозных символов в государственных учреждениях. В отличие от этого, в Саудовской Аравии гражданство тесно связано с исламскими традициями и законами шариата, где религия играет ключевую роль в формировании прав и обязанностей граждан.

Эти примеры подчеркивают, как культурные особенности могут определять правовые подходы к вопросам гражданства, а культурные и религиозные контексты становятся неотъемлемой частью понимания гражданства и его реализации в различных обществах.

О некоторых современных проблемах гражданства

Динамичные геополитические процессы последних десятилетий ставят весомое число вызовов перед государствами, в том числе и в вопросах правового регулирования института гражданства перемещающихся лиц. К вызовам следует отнести и такие явления, заставляющие страны и правительства модернизировать системы правового регулирования гражданства, как:

- развитие технологий, таких как интернет и социальные сети, что упрощает доступ к информации о возможностях трудоустройства и жизни в других странах, что, в свою очередь, стимулирует миграцию;
- экономическая интеграция и создание зон свободной торговли, например, в рамках Европейского Союза, что предоставляет гражданам стран-членов возможность свободного перемещения и трудоустройства.

Все это ставит вопрос об интеграции мигрантов в принимающие общества, что является одной из сложнейших проблем в контексте гражданства. Согласно исследованиям Европейской комиссии, около 50% мигрантов в Европейском Союзе сталкиваются с трудностями адаптации, вызванными языковыми барьерами и культурными различиями. В США, как полагают разные источники, от 20 до 40% мигрантов испытывают сложности с получением гражданства из-за сложных процедур натурализации. Некоторые страны, такие как, например, Германия и Канада, в поисках наиболее эффективных решений внедряют специальные

программы интеграции, включающие языковые курсы и помощь в трудоустройстве, чтобы облегчить адаптацию мигрантов. Эти меры способствуют более успешной интеграции мигрантов и укреплению их связей с принимающими обществами.

Но проблема интеграции не является простой, она тесно связана со множеством других, например, с обеспечением прав как лиц, обладающих гражданством, так и апатридов, бипатридов, полипатридов. Эти вопросы государства решают на национальных уровнях, однако ориентиры (стандарты) предложены международным правом. Так, право на гражданство закреплено во Всеобщей декларации прав человека 1948 года (статья 15). Это право обеспечивает защиту человека со стороны государства и открывает доступ к широкому спектру социальных, экономических и политических возможностей. Оказывают значительное влияние на национальные концепции и правовое регулирование вопросов гражданства Международные стандарты в области прав человека. Например, Международный пакт о гражданских и политических правах, принятый в 1966 году, обязывает государства уважать право каждого человека на гражданство. Эти нормы способствуют унификации подходов к защите прав как граждан, так и мигрантов, а также служат основой для разработки национальных законодательных актов. То есть, можно констатировать, что международные стандарты формируют общепринятые принципы, направленные на обеспечение справедливости и недопущение дискриминации в вопросах гражданства.

Следует обратить внимание и на новые формы гражданства¹, которые сложились или пока находятся на стадии формирования, например, инвестиционное гражданство, гражданство «по предкам», упрощенное гражданство (например, в РФ иностранные военнослужащие, прослужившие в ВС РФ не менее 1 года, а также иностранные выпускники российских вузов, получившие диплом с отличием), гражданство за особые заслуги и др. Эти новеллы концепций гражданства еще требуют своего изучения и осмысления, поскольку, как и все социальные нововведения проявляют свои базисные положительные и отрицательные стороны лишь спустя довольно длительное время.

Заключение

Подводя итог проведенному краткому обзору социокультурного достижению человечества – институту гражданства, отметим, что это, пожалуй, один из немногих институтов, которые сформировавшись до нашей эры не только не утратили своей актуальности, но и приобретают все более существенное значение для определения личности в современном мире, ее самоидентификации и определения властными мировыми структурами, государствами, а также «цементирования», скрепления

¹ Здесь речь идет о новых формах, не включающих классические - гражданство по рождению, по происхождению, по натурализации и по браку.

сообществ разных стран.

Первой легитимизированной (*legitimus*) концепцией стало римское гражданство (*Civitas Romana*) - уникальная правовая и социальная конструкция, обеспечивающая своим обладателям широкий спектр прав (оно включало в себя такие привилегии, как участие в политической жизни, право на справедливый суд и заключение законных браков) и обязанностей (граждане должны были выполнять определенные обязанности, включая военную службу и уплату налогов). Такой концепт гражданства создавал основу для стабильности и процветания римского общества, а также способствовал формированию единой правовой системы, которая оказала влияние на последующие эпохи.

Современные концепции гражданства, несмотря на значительные изменения, сохранили многие принципы, заложенные в римском праве. Например, право на защиту со стороны государства и участие в политической жизни остается ключевым элементом гражданства. Однако современные подходы значительно расширили эти права, включив в них социальные гарантии и равенство для всех граждан, независимо от их происхождения. Кроме того, современные системы гражданства учитывают глобализацию и миграционные процессы, что делает их более адаптивными к изменяющимся условиям.

Изучение эволюции гражданства от римских времен до современности позволяет глубже понять, как исторические и культурные факторы формируют правовые системы, помогает не только осознать и сберечь историческое наследие человечества, но и на основе анализа исторического опыта искать пути для совершенствования и формирования наиболее эффективной модели правового регулирования гражданства в современных условиях.

Манана Копалиани

Грузия техникалық университеті, Тбилиси

**Рим құқығы мен ежелгі грузин құқығының құқықтық параллельдері.
Рим құқығының ежелгі грузин әдет-ғұрыптарына әсері**

Manana Kopaliani

Università Tecnica Georgiana, Tbilisi

**Parallelismi giuridici tra diritto romano e antico diritto georgiano. Influsso
del diritto romano sulle antiche consuetudini georgiane**

Манана Копалиани

Грузинский технический университет, Тбилис

**Правовые параллели между римским правом и древнегрузинским
правом. Влияние римского права на древнегрузинские обычаи**

Il diritto romano ha influenzato la formazione e lo sviluppo delle istituzioni giuridiche georgiane?

Le norme giuridiche georgiane si basavano principalmente sul diritto consuetudinario, ma molti termini giuridici traevano origine dal diritto romano. Il diritto romano era sostenuto dalla Chiesa cristiana, che fungeva da fondamento del diritto canonico. Tuttavia, alcuni sostenevano che avesse avuto origine in un mondo pagano che non riconosceva Cristo. All'inizio del XIII secolo, Tommaso d'Aquino pose fine a queste critiche attraverso i suoi scritti, dove utilizzò le opere di Aristotele per sostenere che la filosofia precristiana basata sulla ragione fosse coerente con il diritto divino. Questi due sistemi di diritto (romano e canonico) sono strettamente legati da credenze e principi religiosi, e si può presumere che la loro unità si basasse su visioni religiose, in particolare sulle norme cristiane.

Per la cultura giuridica georgiana, il Codice di Vakhtang VI è un monumento giuridico di particolare importanza, ovvero la parte principale della raccolta "Il Diritto del Principe Vakhtang". È degno di nota che, per la sua fruttuosa attività legislativa, Vakhtang VI, come l'imperatore romano Giustiniano, fosse definito il re "legislatore". Il Codice di Diritto da lui redatto regolava questioni di diritto civile, penale, di famiglia e successorio, e definiva anche i diritti e i doveri dei funzionari statali ed ecclesiastici. Inoltre, un ruolo importante era occupato dalla

regolamentazione delle questioni relative alla proprietà terriera. È degno di nota che molti articoli del Codice di Diritto di Vakhtang fossero dedicati a documenti probatori e questioni procedurali, con un elenco di termini e le relative definizioni.

È noto che il diritto romano si distingue per la sua ricchezza terminologica; è interessante sapere se vi sia una congruenza di contenuto tra il diritto romano e il diritto georgiano (così come con il diritto consuetudinario georgiano). Questo è il tema che discuteremo in questo articolo. In questa parte del riassunto, vi illustrerò brevemente il peso contenutistico e la somiglianza dei termini, in particolare quando si discute di un istituto così importante come il diritto di proprietà e delle norme per l'origine e la costituzione della proprietà secondo il diritto romano e, successivamente, il diritto georgiano, ad esempio, possiamo affermare che:

"Ius abutendi" - ovvero il diritto di proprietà - è un diritto più completo su una cosa. Il proprietario aveva ampi diritti sulla cosa. Alienazione, cambiamento di destinazione economica, deterioramento delle proprietà della cosa e persino distruzione.

"Tingum iun tum" - significava che il proprietario non poteva rivendicare il proprio legname utilizzato nella costruzione altrui finché non fosse stato rimosso dall'edificio.

"Dominium ex iure quiritium" - ovvero come autorità comune. "Tributum" - era un'imposta militare (gli oggetti di proprietà privata (dominium) differivano tra loro per l'immunità fiscale) aveva carattere personale e veniva riscossa in base all'entità del fondo, ma non in base al patrimonio stesso.

"Stipendium tributum" - terreni provinciali tassati e non soggetti a dominio.

"Tempus" - solo sotto Giustiniano, in alcuni casi, era consentito il trasferimento temporaneo di proprietà.

È interessante notare che il diritto romano era noto per l'istituzione della confisca forzata dei beni in base all'interesse pubblico. Tuttavia, il sovrano romano non aveva il diritto di costringere il proprietario di un appezzamento di terreno a venderlo, anche se tale proprietà era in contrasto con gli obiettivi pubblici.

Ora, la definizione e la spiegazione del concetto di proprietà secondo l'antico diritto georgiano: a differenza del diritto romano, che basava la sua dottrina sul concetto di "res", che indicava tutti i beni esistenti in natura, mobili o immobili, nell'antico diritto georgiano questo concetto non aveva un significato così ampio e generale.

Iniziamo: il termine "სამკვიდრებელი" (eredità) - utilizzato per indicare i beni immobili - si ritrovava in antichi monumenti tradotti. Il termine georgiano "eredità" corrisponde ai termini greco e latino e indicava una quota ricevuta per eredità. Pertanto, "eredità" doveva essere un termine che indicava la proprietà ereditaria.

È importante che il termine "proprietà" si trovi anche nel famoso monumento agiografico del V secolo "Il Martirio di Shushanik". Incontriamo anche

l'importante termine "საკუთრებით განთავსება" (assegnazione della proprietà) nell'opera di Zarzveli. "Lasciò in eredità le sue proprietà... e i suoi profitti ai suoi figli e li assegnò ai suoi figli" - ovvero, l'assegnazione della proprietà significava la trasformazione della proprietà in proprietà personale piena e indefinita.

È interessante notare che il termine "გასაკუთრება" (appropriazione) è utilizzato nell'atto di Nikortsminda dell'XI secolo. "Ho comprato un quarto di vigna da un contadino di nome Chincharaia, l'ho preso con me e gliel'ho dato", e così via.

“საზეპურო” (pane di proprietà di uomini speciali) - si trova come termine che indica la proprietà personale di una persona, in modo simile al diritto romano, gli uomini influenti, cosiddetti “speciali”, possedevano solo il “pane”, cioè una proprietà personale, non condivisa con nessuno.

Va notato che "proprio" - originariamente un termine che indicava colui che è curato, accudito e venerato. Pertanto, la proprietà era qualcosa che necessitava di cura e manutenzione. Se "საზეპურო" era un termine che indicava la proprietà dei membri della famiglia nobile, sembra essere un termine universale per le proprietà generali di questo concetto di "proprio" ed è proprio questo che spiega perché nel tempo questo termine sia diventato il predominio. "საზეპურო" è completamente scomparso.

"მკვიდრობაი" (eredità) - rappresentava una delle principali fonti di proprietà ed è considerato un termine che indica l'eredità. La proprietà ricevuta per proprietà, ovvero il ricevere una proprietà per eredità patrimoniale, era chiamata "დამკვიდრება" (ereditare), ma questo termine avrebbe dovuto avere anche il significato di "insediare", "sistemare" e "alloggiare".

"განჩემებაი" (appropriazione) - il concetto di proprietà - compare nella fase dello sviluppo primario, e "განჩემებაი" significava qualcosa di specifico che riconoscevo come mio e facevo mio.

È interessante notare che il diritto romano classificava l'acquisizione della proprietà in metodi primari e derivati. Nel primo caso, le azioni intraprese per sequestrare una cosa venivano eseguite indipendentemente dagli altri proprietari. Nel secondo caso, si intendeva il collegamento della cosa con un'altra persona, che perdeva il diritto di proprietà non appena il nuovo proprietario la acquisiva. I metodi di acquisizione derivati implicavano il trasferimento dei diritti da un proprietario a un altro. Pertanto, nel diritto romano, la proprietà era definita come il dominio effettivo di una persona su una cosa. Data l'essenza della proprietà, la base della sua origine era l'"ocupatio" (prendere possesso di una cosa), l'intenzione che una persona avesse una cosa in possesso personale, sebbene "prendere possesso" non significasse prendere possesso della cosa con la forza o di nascosto. Il termine "ocupatio" non compare nel diritto georgiano, sebbene esistessero modi per acquisire diritti di proprietà a seguito di conquista. Pertanto, la cessione avveniva attraverso l'uso in buona fede di una cosa il cui proprietario era sconosciuto, o non aveva protestato, o era scomparso senza lasciare traccia.

Ad esempio, terreni abbandonati, selvaggina o pesce potevano essere appropriati senza ostacoli. Anche tesori o grano visti per la prima volta, terreni appena scoperti e così via, cioè cose che non appartenevano a nessuno.

È interessante notare che l'antico metodo di acquisizione di beni, l'"ocupatio", fosse attribuito dai giuristi romani alla sfera dei diritti delle persone. La massa includeva la pesca e la caccia, considerate beni naturali. Inoltre, l'"ocupatio" poteva essere esercitata nel caso, come accennato in precedenza, in cui il bene non appartenesse a nessuno (res nullius). I metodi più noti di "ocupatio" erano la caccia agli animali selvatici (venation), la caccia agli uccelli (aucupium) e la caccia al pesce (piscatio). Gli animali potevano essere catturati, ma allo stesso tempo rimanevano selvatici, poiché non perdevano la loro libertà naturale.

La loro classificazione è interessante: gli animali venivano divisi in tre categorie:

1. Animali selvatici, che godevano di libertà naturale.

2. Animali addomesticati, o domestici, che, pur godendo di libertà naturale, erano sotto un certo controllo dell'uomo e conservavano l'abitudine di farvi ritorno.

3. Animali domestici, che erano costantemente sotto la volontà dell'uomo. La caccia agli animali era considerata un diritto naturale e primario dell'uomo; prima di diventare pastore o agricoltore, una persona era cacciatrice. Pertanto, la caccia era possibile su terreni altrui, salvo casi eccezionali, a meno che il proprietario del terreno non proibisse personalmente la caccia a questa o quella persona. L'animale cacciato era considerato proprietà del cacciatore solo al momento della sua cattura. Alla base della proprietà vi erano anche il bottino militare conquistato al nemico, le isole formatesi nel mare, gli oggetti lasciati volontariamente dal precedente proprietario, nonché gli oggetti portati o gettati via dal fiume. Cosa si intendeva per gettare via oggetti portati a riva dal fiume, o qualsiasi altro tipo di oggetto? In particolare:

1. Alluvionale (alluvio) - il proprietario del terreno più vicino avrebbe ottenuto qualsiasi materiale utile che il fiume occasionalmente portasse al terreno, come sua quota.

È importante notare che questa regola esiste in Georgia fin dall'antichità, ed era chiamata "მოვისწავლე" ("L'ho imparato"), ed è ancora pertinente e valida in alcune regioni della Georgia. In particolare, il diritto di proprietà di un oggetto utile portato dalle onde sulla riva del fiume viene acquisito dalla persona che per prima lo ha visto, ovvero ne è stata la prima proprietaria. Un esempio di ciò è il riferimento nel libro di Valerian Metreveli alla cosiddetta regola "Ho imparato" menzionata sopra. All'inizio dell'autunno, sulle rive del Mar Nero, è significativo il fatto che donne e bambini raccolgano oggetti di valore e noci portate dalle onde dal mare, il che dà origine al diritto di proprietà sia sul metallo prezioso che sul frutto finito! (vale a dire, appartiene a chi per primo l'ha trovato e raccolto).

Inoltre, possiamo consultare la legge secondo le usanze georgiane e familiarizzare con i documenti unici di Vazha-Pshavela, che ci fornisce le

seguenti informazioni: "... a Pshavi c'era un'area di aratura e falciatura in luoghi inaccessibili, la cosiddetta "საბნავრო" (terra ingannata), chi arrivava per primo e arava o falciava per primo, era suo, né il villaggio né un privato potevano contestarglielo".

Vazha fece riferimento anche all'importante regola sulla distribuzione della selvaggina e alla questione della proprietà delle api selvatiche. Secondo la sua spiegazione, chi trovava api selvatiche nella foresta aveva pieni diritti su di esse e sul miele. Tuttavia, doveva essere in grado di farlo e apporre un segno (tacca) sull'albero dove si trovavano le api, in modo che nessuno potesse sfuggirgli. Inoltre, secondo Vazha-Pshavela, la selvaggina doveva essere divisa equamente tra il cacciatore e i suoi compagni, solo che il cacciatore avrebbe preso una parte leggermente maggiore della pelle, la cosiddetta "freccia", e anche uno straniero poteva rivendicare una parte della selvaggina se fosse riuscito a raggiungere il cacciatore prima che questi avesse scuoiato le zampe della preda.

2. Rimozione (avulsio): una persona acquisiva il diritto a una parte di terreno che un fiume aveva rimosso da un determinato appezzamento e portato nella sua proprietà. Questa persona doveva essere considerata un nuovo proprietario, poiché i terreni di sua proprietà e quelli rimossi venivano uniti e le piante della parte rimossa venivano impiantate sul terreno di sua proprietà.

3. Isola - alveo fluviale formato da limo (insula in flumine nata). Se un'isola si formava nel mezzo di un fiume, a causa di un cambiamento del suo alveo o di altre cause naturali, diventava proprietà comune dei proprietari dei lotti costieri. La sua separazione avveniva lungo la linea mediana dell'asse fluviale, che si estendeva dai confini dei possedimenti costieri.

4. Il letto prosciugato di un fiume (alveus derelictus) veniva diviso tra i proprietari dei lotti costieri definendo una linea mediana e tracciando perpendicolari ad essa.

5. Il "tesoro" era una certa quantità di oggetti immagazzinati il cui proprietario non poteva più essere identificato. Il tesoro diventava proprietà di chi lo aveva trovato, poiché non apparteneva più a nessuno.

Questo avveniva a Roma, e secondo l'antico diritto romano. Per quanto riguarda le modalità e le condizioni di origine della proprietà in Georgia, secondo l'antico diritto georgiano, come sottolineato da Iv. Javakhishvili, la proprietà non consisteva solo in eredità, lasciti testamentari e redditi. Esistevano altri modi e mezzi legali per acquisire proprietà. Potrebbe essere "ნაშოვბი" (ottenuto), oppure "ნაჭირვები" (ottenuto come risultato della sofferenza), oppure acquisito in virtù di "სიგრძობის ჟამთ" (il diritto di molto tempo).

Dalle parole del testamento di Re Davide il Costruttore emerge chiaramente che la sua proprietà dovesse includere terreni e beni acquisiti attraverso guerre vittoriose, dallo Stato georgiano o da un determinato guerriero. Tali beni immobili e mobili erano chiamati "ნაშოვბი". Il termine "ნაშოვბი", nel suo contenuto, in termini di guerra e sul campo di battaglia, avrebbe dovuto essere simile alla "res

hostiles" del diritto romano. La proprietà poteva anche rappresentare difficoltà. "ნაჭირვები" era un tipo speciale di proprietà e pertanto veniva menzionato insieme ai termini che indicavano la proprietà. Questo interessante termine "ნაჭირვები" si trova in un documento dato a Zosime Veri dalla collezione del Monastero di Shiomghvime.

Secondo la legge georgiana, la base principale per l'origine della proprietà era l'eredità o "მკვიდრობაი". E l'acquisizione della proprietà per eredità era chiamata "დამკვიდრება" (eredità). I termini "განთავისება" (mastering) e "განსაკუთრება" (appropriazione) venivano usati per indicare il trasferimento di proprietà, successivamente sostituito da appropriazione.

Secondo il grande Iv. Javakhishvili, il diritto georgiano dell'XI-XIII secolo conosceva alcuni termini che indicavano il concetto di proprietà, che veniva chiamato proprietà. Il termine "proprietà" aveva principalmente il significato di proprietà, ma spesso era anche un concetto che esprimeva la proprietà nel diritto georgiano. Si trovano anche i termini "საქონელი" (beni), "ნაქონები" (proprietà posseduta), "საქონებელი" (proprietà). In diversi articoli del Codice di Diritto Beka-Aghbugha, il termine "beni" veniva usato per indicare altri beni mobili e inanimati. La legge di Beka chiama "beni immobili" – "სამამულო" (terreni posseduti), beni mobili inanimati – "სასაქონლო", e proprietà acquisita in buona fede – "მონაგები" e "ჭირნახული". È interessante notare che il libro di legge prevedeva l'acquisizione dei diritti di proprietà sul bottino. Un uomo catturato in guerra, il suo cavallo, le armi e altro equipaggiamento appartenevano a colui "che era stato colpito".

Pertanto, si procedette alla divisione delle cose in due gruppi: "სამამულო" (proprietà) e "სასაქონლო" (beni). I beni si riferivano esclusivamente ai beni mobili inanimati, mentre la proprietà si riferiva alla proprietà ereditaria di beni immobili, il cui trasferimento ai discendenti avviene per via ereditaria. Inoltre, questo libro di leggi conosceva il termine "მონაგები" (ottenuto), che indicava la proprietà acquisita in vari modi legali. Secondo l'articolo 153 del libro di leggi, in caso di divisione della proprietà da parte dei fratelli, all'anziano doveva essere data la quota eccedente della proprietà ereditaria, il cosiddetto "anziano", e il resto della proprietà acquisita in tutti i tipi e in tutti i modi doveva essere diviso equamente tra i fratelli, mentre la proprietà acquisita personalmente ("მონაგები") veniva divisa tra di loro, cioè ogni persona doveva dividere i propri profitti, cioè la proprietà acquisita.

Ad esempio, possiamo citare:

Possiamo fornire ad esempio:

Il verdetto di Erekle II sul caso della divisione dei fratelli:

Il 19 dicembre 1770, il re Eraclio II esaminò il caso di divisione dei fratelli Ioseb e Davit Javakhishvili. Il re emise un verdetto ai sensi dell'articolo 109 del Codice di leggi del Vakhtang VI, che stabiliva quanto segue:

"Finché i fratelli sono insieme, in stato di bisogno, ricchezza, reddito, povertà o privazione, la quota del maggiore è stata ricevuta da Ioseb Javakhishvili e la più giovane da David. Inoltre, a David sono rimasti i beni acquistati con i propri fondi, che non sono stati divisi.

*Signore - la parte dei beni assegnata al fratello maggiore in caso di divorzio, prima che la proprietà fosse divisa equamente (1 famiglia migliore ogni venti famiglie contadine).

**Jazair - un vecchio fucile a canna larga e lunga.

Inoltre, il metodo principale di origine dei diritti di proprietà era principalmente l'acquisizione di beni senza proprietario, mentre il metodo secondario era la compravendita.

"Sarebbe male vendere un maniero ("საკარგავი") senza il permesso del proprietario". "საკარგავი" significava "maniero", ovvero se qualcuno avesse venduto un maniero senza il permesso del proprietario, sarebbe stato invalidato. "საკარგავი" era una proprietà condizionale e temporanea, mentre il maniero era una proprietà ereditaria. La vendita e l'alienazione di un maniero erano diritto e dovere esclusivo del suo proprietario.

Come il diritto romano, anche il diritto georgiano riconosceva il concetto di limitazione dell'acquisizione e distingueva tra due tipi di limitazione: la limitazione dell'acquisizione e la limitazione del riscatto. La limitazione del riscatto comportava la perdita di un diritto non esercitato entro un certo periodo di tempo. Il principale tipo di limitazione del riscatto era la limitazione del diritto di rivendicazione, ovvero il diritto di rivendicazione decadeva entro un certo periodo di tempo a causa dell'impossibilità di rivendicarlo. La limitazione dell'acquisizione significava l'acquisizione del diritto di proprietà, entro un periodo di tempo determinato dalla legge, sulla base della proprietà del bene.

I diritti di proprietà potevano essere acquisiti anche attraverso la donazione di beni. Secondo l'articolo 81 del Codice di Diritto, la legge consentiva a una donna vedova con figli di donare una certa quantità di beni alla chiesa per il mantenimento dell'anima. Esistevano altri mezzi per acquisire proprietà, come: donazioni, permuta, sentenze giudiziarie, dote, ecc.

Qui, nell'opera sopra menzionata, basata su fonti storiche e ricerche scientifiche, vengono descritti e approfonditi l'influenza del diritto romano e lo stretto legame culturale-giuridico con il diritto secolare e consuetudinario georgiano. I lettori interessati possono leggere:

1. "ანტიკრესეს" ovvero "Avere e Possedere";
2. La cultura giuridica matrimoniale e familiare nelle norme dell'antica Roma, del diritto secolare e consuetudinario georgiano;
3. Lo status giuridico delle donne nell'antica Roma e nel diritto georgiano;
4. Crimine e sistema sanzionatorio nei monumenti del diritto romano e antico georgiano e consuetudinario.

Infine, l'opera è destinata con particolare diligenza e amore agli studenti di

diritto e a chiunque sia interessato a questo campo.

Ұйымдастырушылар:

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі
Алматы қаласының әкімшілігі
Q университеті

Ұлттық мемлекеттік ғылыми-техникалық сараптама орталығы
Италия Республикасының Ұлттық зерттеу кеңесінің Джорджио Ла Пира
зерттеу орталығы (CNR)
«Тор Вергата» Рим университетінің Еуразиялық зерттеулер орталығы

Organizzatori:

Ministero della Scienza e dell'Istruzione Superiore della Repubblica del
Kazakistan
Amministrazione della città di Almaty
Università Q
Centro Nazionale per la Competenza Scientifica e Tecnica Statale
Unità di ricerca “Giorgio La Pira” del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR)
Centro di Studi Eurasiatici dell'Università di Roma Tor Vergata

Организаторы:

Министерство науки и высшего образования Республики Казахстан
Акимат города Алматы
Q University
Национальный центр государственной научно-технической экспертизы
Исследовательский центр «Джорджио Ла Пира» Национального совета по
научным исследованиям Итальянской Республики (CNR)
Центр Евразийских исследований Римского университета «Тор Вергата»